

I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

Anais

Coordenação de:
Paulo Mendes Pinto
Carlos Calvacanti
Sérgio Junqueira
Eulálio Figueira

Vol. XI

Diversidade Religiosa, Psicologia e Imaginário

Coordenação

Carlos André Cavalcanti (PPGCR/UFPB)
Thiago Antonio Avellar de Aquino (PPGCR/UFPB)
Lusival António Barcellos (PPGCR/UFP)

**I Congresso
Lusófono
de Ciência das**
religiões



**DEPARTAMENTO
DE CIÊNCIA
DAS RELIGIÕES**

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015
Edições Universitárias Lusófonas

Data: Outubro de 2015.
I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Universidade do Estado do Pará
Universidade Federal de Juiz de Fora
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:
Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:
Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

Índice

- 4 *Carlos André Cavalcanti, Thiago Antonio Avellar de Aquino e Lusival António Barcellos, Diversidade Religiosa, Psicologia e Imaginário*
- 5 *Adilson Sanches Marques, Programa Homospiritualis de Diversidade Religiosa e Cultura de Paz: Histórico e Perspectivas*
- 19 *Ana Catarina Necho, Entre o Paradigma da Religião e a Emergência da Psiquiatria no Tratamento aos Alienados entre os Sécs. XIX-XX*
- 34 *Andréa Caselli Gomes, Contos Populares e Imaginário: Aspectos Religiosos na Literatura*
- 47 *Carlos André Cavalcanti, O Cesarismo Moral em Bulas Papais Fundantes do Direito Inquisitorial*
- 63 *Cristiano Amarante da Silva e Ivanice Frazão de Lima e Costa, A Figura do Pajé na Vida dos Potiguara da Paraíba*
- 76 *Graziela Ferreira Quintão, Percepções sobre Religião entre Assistentes Sociais no Brasil: uma Análise pela Perspectiva Psicanalítica de Sigmund Freud*
- 89 *José carlos de Abreu Amorim e João Florindo Batista Segundo, Os Três Princípios Divinos em Jacob Boehme: Imaginário “Cosmográfico” no Pensamento Esotérico Ocidental*
- 106 *Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Maria Nilda Faustino Batista, Lusival Antonio Barcellos e José Mateus do Nascimento, O Mito da “Cumade Fulorzinha” e o Mito de Elias: Imaginários, Desejos e Transcendências*
- 126 *Josias Maciel, Uma Abordagem sob a Perspectiva Teológica e Física-Matemática sobre a Correlação entre o Tempo Presente e a Eternidade*
- 140 *Kathia Cilene Santos Nascimento, Práticas de Bem Morrer e o Uso da Mortalha em Sergipe - Nordeste- Brasil - Séculos XVIII e XIX*
- 156 *Maria Cecília Mendia, A Ressurreição Jesus de: O que Podemos Saber*
- 171 *Rosalina Dutra, Contemporaneidade em Ciências das Religiões: Introdução ao Pensamento Místico da Cabala e do Yoga*
- 190 *Sonia Aparecida Siqueira, Diversidade Religiosa no Brasil Posicionamento Mental e Comportamento Social*
- 207 *Thalisson Pinto Trindade de Lacerda, A Espiritualidade de Alcoólicos Anônimos*

Diversidade Religiosa, Psicologia e Imaginário

Coordenadores:

Carlos André Cavalcanti (PPGCR/UFPB)

Thiago Antonio Avellar de Aquino (PPGCR/UFPB)

Lusival António Barcellos (PPGCR/UFPB)

O homem relaciona-se com o sagrado e o transcendente tendo na imagem e no imaginário o seu constituinte estruturante e equilibrador da psique, ponte hermenêutica que permite a instauração de diálogos e o enfrentamento antropológico da angústia diante da morte, que move a história e faz a cultura. Diversas percepções desta relação do homem com o divino levaram a variadas expressões religiosas. Na essência destas cosmogonias, há mitos e ritos, elementos fundadores e efetivadores de cosmovisões e plausibilidades diversas. Vemos o conhecimento acadêmico como potencialmente detentor do dever ético de compreender e estimular a Diversidade Religiosa como parte dos Direitos Humanos no combate à Intolerância Religiosa e na defesa da Laicidade. Os caminhos para isso são muitos e todos são muito bem vindos a este GT! Abordaremos aqui, por exemplo, as contribuições da psicologia para uma tolerância religiosa com a ênfase em aspectos antropológicos e psicossociais que apontam para uma cultura de paz em sua interface com a teoria do imaginário e com outros saberes. A aceitação transdisciplinar das confluências profundas que unem diferentes expressões religiosas – entendidas como parte do capital simbólico comum pensado pela humanidade – constitui tarefa intelectual e política urgente! Esperamos que este GT inaugure neste Congresso a profícua utilização da Diversidade Religiosa como conceito/noção científica válida, plenamente apropriada pela(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) do seu campo de origem, o dos Direitos Humanos. A Diversidade Religiosa e as políticas públicas que a cercam são essenciais como formadoras da imagem pública da nossa Área diante da sociedade. Debatê-la e fundamentá-la é um ato estratégico que reafirma nossos campos de ação.

PROGRAMA HOMOSPIRITUALIS DE DIVERSIDADE RELIGIOSA E CULTURA DE PAZ: HISTÓRICO E PERSPECTIVAS

Adilson Marques, (USP)¹

Resumo

Criado ano 2000, na cidade de São Carlos/SP, o Programa Homospiritualis possui três eixos de atuação socioeducativa, entre eles o “Diversidade Religiosa e Cultura de Paz” que, anualmente, organiza vários eventos, entre eles, o *Fórum Permanente de Educação, Cultura de Paz e Tolerância Religiosa*. Desde 2010 coordena um movimento social visando criar no município um Conselho Municipal da Diversidade Religiosa e, em 2014, criou o Observatório Social da Liberdade Religiosa em São Carlos.

O Programa Homospiritualis se fundamenta na Antropolítica do (re)envolvimento humano e promove a Animagogia, uma proposta educativa que visa despertar o *Homo spiritualis*. Na perspectiva durandiana, encontramos evidências que remetem este trabalho às estruturas do imaginário dramático, tendo, em Hermes, um dos seus mitos diretores.

Palavras-chave: diversidade religiosa, arquétipos, imaginário, Homo spiritualis

Summary

Created in September 2000, in the city of São Carlos / SP, the *Homospiritualis Program* has three areas of socio-cultural and educational activities, highlighting the "Religious Diversity and Culture of Peace". In 14 years of activity, organizes the *Permanent Forum on Education, Culture of Peace and Religious Tolerance*. The *Homospiritualis Program* also coordinates a social movement to create the Council of Religious Diversity and in 2014 created the *Social Observatory of the Religious Freedom in San Carlos*. *Homospiritualis Program* promotes Animagogia and, according to the concept of Gilbert Durand, *Homospiritualis Program* expresses the dramatic imaginary and has the myth of Hermes one of its main archetypes.

Keyword: religious diversity, archetypes, imaginary, *Homo spiritualis*

¹ Doutor em Educação (USP). E-mail: asamar_sc@hotmail.com

Apresentação

Em setembro do ano 2000, um pequeno grupo de espiritualistas criou o Projeto Homospiritualis para trabalhar com Cultura de Paz, Espiritualidade e Diversidade Religiosa na cidade de São Carlos. O objetivo do projeto era atuar durante a década da Cultura de Paz (2001/2010), proposta pela UNESCO. Em março de 2003, o Projeto passou a ser administrado e mantido pela ONG Círculo de São Francisco, criada para colocar em prática a Antropolítica do (re)envolvimento humano, cujo pressuposto básico é que o mundo moderno se insurgiu contra o envolvimento predominante na relação sociedade/natureza, destruindo, praticamente, todos os vínculos comunitários, sociais, religiosos e ambientais próprios das sociedades primitivas, instituindo o que Eliade chamou de *Homo profanus*.

A Antropolítica do (re)envolvimento humano propõe um estilo de vida mais orgânico, capaz de respeitar os ciclos da natureza e revitalizar os laços comunitários, além de tratar o corpo com mais atenção e respeito, seja através de alimentos saudáveis, de partos humanizados etc., e redescobrir, sem dogmatismo ou fanatismo, nossa dimensão espiritual ou transcendental, o *Homo spiritualis*.

o Projeto Homospiritualis, entre os anos de 2001 e 2010 organizou 10 edições do Encontro Ecumênico de Educação e Cultura para a Paz, abordando vários temas como o Budismo, a Baghavad Gita, a Oração de São Francisco, o Evangelho de Tomé, o Espiritismo, a Umbanda, entre outros. Além deste encontro, em 2007, o Projeto Homospiritualis passou a organizar as Jornadas de Saúde e Espiritualidade (anos ímpares) e também as de Educação e Espiritualidade (anos pares) e, em 2010, criou o Fórum Permanente de Educação, Cultura de Paz e Tolerância Religiosa, que começa no dia 21 de janeiro, considerado como Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, e se encerra no dia 30 de janeiro, Dia da Não-violência, segundo a ONU, em homenagem à Mahatma Gandhi, assassinado em 1948.

Com o término da Década da Cultura de Paz, em 2010, o Projeto Homospiritualis foi encerrado e suas atividades paralisadas, com exceção do Fórum. Porém, em meados de 2012, ele foi reiniciado, transformando-se em um programa permanente da ONG Círculo de São Francisco, passando a se chamar Programa Homospiritualis de Cultura de Paz, Diversidade Religiosa e Saúde Integral, com três eixos de atuação, entre eles, o Programa Homospiritualis de Diversidade Religiosa e Cultura de Paz, objeto desta comunicação, e que, além de assumir a responsabilidade pela organização do Fórum

salientado acima, tem em seu plano de trabalho para os anos de 2013 e 2015, as seguintes metas:

- 1 – difundir e trabalhar pela implantação das propostas aprovadas no Manifesto pela Paz e pela Tolerância Religiosa em São Carlos;
- 2 - atuar pela criação de um Centro Municipal de Cultura de Paz e Direitos Humanos na cidade de São Carlos;
- 3 – criar o Coletivo Empreendedores da Paz, a fim de mapear as organizações que trabalham com os valores da Cultura de Paz no município, ajudando a dar mais visibilidade a elas.
- 4 – criar o Observatório Social da Liberdade Religiosa em São Carlos.
- 5 – Difundir a Animagogia enquanto um instrumento de educação para a paz e desabrochar do *Homo spiritualis*.

Nestes 14 anos de atividade, vários indícios apontam para a valorização do “imaginário dramático” na essência do Programa Homospiritualis, lembrando que, na perspectiva do antropólogo francês Gilbert Durand, há no *sapiens* três forças dinâmicas que formam as bases arquetípicas de todo o pensamento e de toda a ação que manifestamos no mundo fenomênico. Assim, seria por intermédio do imaginário que o *sapiens* encontra equilíbrio antropológico para enfrentar ou diluir a angústia em relação ao tempo que passa e em relação à consciência da própria morte. Em suma, nossa forma de pensar, sentir e agir manifesta sempre o nosso relacionamento com a lâmina da foice de Cronos, da qual, mais cedo ou mais tarde, todos nós iremos sentir o sabor.

Essas três bases arquetípicas, portanto, universais e encontradas em todos os povos ou culturas, receberam as seguintes denominações: estruturas “heroica”, “mística” e “dramática”. A estrutura heroica do imaginário é aquela que se caracteriza, sobretudo, pelo combate, pela dissociação, pelo enfrentamento. É a estrutura da discriminação, tanto positiva como negativa. Essa estrutura parece ser a predominante no mundo moderno e contemporâneo, sobretudo no Ocidente, influenciando significativamente nossa linguagem, seja ela a banal ou a acadêmica.

O conflito ou a separação aparece, frequentemente, em palavras-chave da modernidade, seja nas expressões dos militantes políticos (lutar, combater etc.) ou na dos esportistas (adversário, meta, defesa, ataque etc.). Não é sem razão que a hipertrofia da estrutura heroica em nossa psique leva a uma militarização do mundo e, como apontam alguns psicólogos de linha pós-junguiana, como James Hillman, para uma naturalização da

esquizofrenia como norma de comportamento, uma vez que a dissociação é sua força motriz.

Podemos encontrar também a estrutura heroica do imaginário manifestando-se fortemente por intermédio do chamado paradigma cartesiano, cuja característica é a separação dos objetos em diferentes reinos ou dicotomias (corpo e mente, natureza e cultura, entre outros). O ativismo desenfreado e pouco imaginativo do Ocidente ou sua obsessão pela grandeza é interpretado por James Hillman como uma forma de enfrentamento e não aceitação da morte, das emoções e da natureza.

Por outro lado, segundo Durand, a estrutura mística do imaginário é aquela que se caracteriza pela união, pela mistura, pelo envolvimento. Não é à toa também que essa estrutura do imaginário predomina nas culturas orientais, de onde surgem expressões como YOGA (palavra do idioma sânscrito que significa integração), REIKI (expressão japonesa que significa união da “energia cósmica” com a “energia vital”) e outras que procuram considerar não mais a existência de dicotomias, mas sim de uma única realidade. Essa estrutura do imaginário também tende a predominar nas culturas não-modernas e esteve fortemente presente nas sociedades matriarcais. No plano linguístico encontramos, por exemplo, outras metáforas se manifestando: é o tecer, o abraçar, o envolver que costumam ser expressos com mais ênfase quando há o predomínio dessa estrutura. No plano científico, essa estrutura do imaginário se manifesta com mais profundidade naqueles que defendem o chamado paradigma holístico.

E a estrutura dramática? Ela, segundo Durand, é a mais difícil de ser observada, pois não seria uma simples síntese das duas anteriores, mas a estrutura que possibilita religar as duas descritas anteriormente. Este religamento, no plano científico, já havia sido assinalado por Edgar Morin e outros pensadores aos discutirem o chamado paradigma holonômico (ou hologramático), no qual a Parte é revalorizada por também conter o Todo.

Uma metáfora que nos permite ilustrar a diferença entre essas três estruturas é a da relação entre as árvores e a floresta. A estrutura heroica, que fundamenta nossa visão militarista, ativa, desenvolvimentista, cartesiana etc., é aquela que, quando hipertrofiada, nos faz enxergar apenas as árvores isoladamente. Por sua vez, a estrutura mística do imaginário, fundamentando uma mentalidade holística, quando polarizada, nos leva a ver a floresta ou as relações entre as árvores, porém extingue toda a singularidade de cada espécie. É o que Morin chamou de “redução pelo Todo”.

Por fim, a estrutura dramática, uma estrutura “andrógina” por excelência ou contraditória (oximorônica, segundo os pré-socráticos), é aquela que nos permite valorizar, simultaneamente, as árvores e a floresta.

A Estrutura dramática do imaginário e o Programa Homospiritualis

A partir do exposto acima, há evidências de que a estrutura do imaginário que estimula a Antropolítica do (re)envolvimento humano que, por sua vez, fundamenta o Programa Homospiritualis que realiza a Animagogia visando despertar o *Homo spiritualis* é a estrutura dramática do imaginário.

E, recursivamente, é possível salientar que a estrutura do imaginário dramático é valorizada ou expandida quando o *Homo spiritualis* desperta na vida cotidiana e passamos a cooperar e, sobretudo, passamos a ouvir, com respeito, o diferente, aquele que tem outros valores, em suma, o Outro.

Mas todo esse processo é pautado, sempre, na busca da Unidade na diversidade, esta complementar e paradoxal relação entre o Todo e as partes, sem cair em nenhum dos dois reducionismos acima apresentados.

Podemos identificar, através da apresentação resumida na introdução, que o *Homo profanus* manifesta-se predominantemente através da competição. Sua essência é “heroica”, pois valoriza a luta, a destruição ou o domínio da natureza ou do Outro. Mas qual seria a manifestação da outra polaridade, cultivada pelo *Homo religiosus*, no qual predomina a estrutura mística do imaginário? A cooperação? Não parece ser o caso. Se assim o fosse, estaríamos diante de uma não aceitação da individualidade ou da singularidade, como acontece, frequentemente, nas sociedades tradicionais e estaríamos diante de outra forma de reducionismo: a da redução pelo Todo, como já salientado.

É claro que é possível observar na estrutura mística do imaginário uma espécie de solidariedade, de vivência comunitária, a “participação mística” apontada por vários autores, mas que parece funcionar muito mais na base da “cooptação” do indivíduo pelo sistema instituído do que pela cooperação voluntária visando um bem comum.

Assim, o imaginário da cooperação e da paz, como um sentimento interiorizado que respeita o Outro e que busca a Unidade na diversidade, parece ser uma forma de expressão criativa da estrutura dramática do imaginário e, portanto, uma forma de ver, sentir e agir no mundo capaz de cultivar uma formosa e densa floresta onde também é possível se deslumbrar com a beleza singular de cada árvore envolvida em sua trama. É

o que parece motivar o *Homo spiritualis*, que já podemos deslumbrar como uma “terceira via” entre o *Homo religiosus* e o *Homo profanus*.

O mito de Hermes e o Homo spiritualis

O olhar afetual e integrativo apresenta-se como um indício de quem percorre as tortuosas encruzilhadas hermesianas. O respeito pela diversidade de experiências religiosas e espirituais emerge no processo criativo do Programa Homospiritualis. E o mito de Hermes, o *psicopompo*, parece refletir a essência arquetípica de todo o processo até agora realizado.

A alma hermesiana e crepuscular é capaz de conduzir a imaginação por locais nunca explorados, reconhecendo, valorizando e respeitando as trilhas inefáveis do imaginário religioso. A aceitação da pluralidade de formas e experiências religiosas e espirituais, não descarta a preocupação com os aspectos “críticos”, “civilizatórios” ou “revolucionários” em um processo socioeducativo, mas insere nele a busca pelo afetual e o respeito pela sacralidade da vida. Em suma, o mundo de Hermes não é um mundo heroico. Podemos reconhecer que na essência de seus atributos encontra-se a liberdade, a amplidão e o fulgor por meio dos quais reconhecemos o reino de Zeus.

Enquanto filho da “luz espiritual” (ZEUS) com as trevas primordiais (a ninfa Maia), Hermes é o guia que re-liga os opostos, oferecendo auxílio e orientação. Essa alma, por exemplo, é diferente da *prometéica*, na qual se destaca a figura de um herói centralizador e autoritário, desejoso em conduzir os demais como se fossem ovelhas obedientes, impondo sua vontade e satisfazendo seus próprios interesses. O mito de Prometeu nos parece mais adequado para projetos de doutrinação e não, necessariamente, para aqueles que visam disseminar e possibilitar “cultura”.

A alquimia hermesiana da (inter)ação religiosa nos parece o caminho mais salutar para que haja paz e tolerância religiosa, algo que começa a faltar, ameaçando a existência de um estado laico em vários locais, inclusive no Brasil. E essa alquimia hermesiana nos parece ter guiado os vários eventos realizados pelo Programa Homospiritualis nos quais a exposição de formas diferentes de encarar o fenômeno religioso e espiritual, buscando sempre os pontos de união (simbólicos) e não, necessariamente, os que separam (diabólicos), estimula a participação fraterna em um debate, em uma oficina ou vivência, de forma que ninguém se sente sendo “doutrinado”. A pessoa continua sendo católica, evangélica, espírita, umbandista etc., mas aberta, de coração e mente, para ouvir, respeitar e conviver com o Outro.

A Animagogia e o *Homo spiritualis*

Com o desenrolar do Programa Homospiritualis, sobretudo, a partir das jornadas, surgiu a necessidade de estudar e compreender as experiências místicas ou os estados ampliados de consciência de uma forma diferente da tradicional, que tende a classificar tais fenômenos como neurose, regressão a estágios intra-uterinos etc.

A partir da experiência de pessoas que afirmam ter tido contato com seres incorpóreos, acesso às imagens ou informações sobre supostas vidas passadas, entre outras experiências espirituais e místicas, e que, apesar de não encontrarem as melhores palavras para explicar o ocorrido, acreditam que mudaram a forma de encarar a vida, superando velhos hábitos, velhos paradigmas e, sobretudo, perdendo o medo da morte e assumindo mais responsabilidade em sua vida cotidiana, seja com a família, com a comunidade ou com o meio ambiente, apesar de reconhecerem como relativo o tempo, o espaço e a matéria, o Programa Homospirituais passou a estudar esse processo metanoico, criando, por volta de 2005, a Animagogia, uma proposta de educação espiritual visando despertar o *Homo spiritualis* que se encontra adormecido dentro de cada um de nós.

Este processo metanoico que possibilita assumir uma nova sensibilidade ou atitude diante do mundo nos permite pensar os aspectos terapêuticos e educativos das experiências místicas, questões discutidas nas Jornadas de Saúde e Espiritualidade e de Educação e Espiritualidade. No âmbito da saúde, o enfoque deixa de ser a doença para se centrar no pensamento, nos sentimentos e nas atitudes que estão por trás das enfermidades e, no âmbito educativo, que é o campo de ação da Animagogia, o despertar da consciência e da sensibilidade espiritual através da experiência proporcionada por diferentes técnicas psicossociais, corporais e meditativas. Assim, a Animagogia é uma maneira de contribuir para desabrochar, no interior do mundo técnico-informacional contemporâneo, uma nova modalidade de ser no mundo, o *Homo spiritualis*, cumprindo, assim, uma das metas da Antropolítica do (re)envolvimento humano.

A Animagogia e os cinco estados conscienciais do *Homo spiritualis*

Com base nos diferentes temas discutidos e vivenciados na forma de oficinas e vivências, nas diferentes edições do Encontro Homospiritualis de Educação e Cultura para Paz, que contou com a participação de diferentes convidados, entre eles, líderes

religiosos representando os budistas, os espíritas, os católicos, os protestantes, os umbandistas etc.; pesquisadores da Parapsicologia, da Psicologia Transpessoal e de outras linhas não-cartesianas do fazer acadêmico; terapeutas holísticos, atuantes com as mais diferentes técnicas de tratamentos naturais, complementares e integrativos; e, inclusive, entrevistas com supostos espíritos, através do que passamos a chamar de espiritologia, o uso da história oral para se entrevistar seres incorpóreos que, em tese, se manifestam através de médiuns, a Animagogia trabalha com cinco níveis de consciência no ser humano, cada uma atuando em uma “dimensão” diferente, não necessariamente espacial, mas com vibrações específicas e capaz de criar compreensões diferentes da realidade exterior e interior. A integração delas é a meta principal da Animagogia, o que diferencia essa proposta educativa de outras que frequentemente valorizam uma consciência em detrimento de outra.

Dos cinco níveis conscienciais, dois são mais facilmente compreendidos, o chamado “normal” ou do estado de vigília e aquele que, no Oriente, é chamada de *Samadhi*. O que não quer dizer que o segundo seja facilmente acessado, uma vez que, para isso acontecer de forma voluntária, parece ser necessário certo domínio do corpo físico, das emoções e das atividades mentais, além de um esforço de ordem moral. Porém, algumas vezes, este estado consciencial pode ser alcançado de forma involuntária.

A consciência normal é baseada na percepção dos cinco sentidos e em toda carga de emoção e formações mentais relacionadas ao mundo exterior. Podemos dizer que se trata de uma consciência egocêntrica. Por sua vez, a consciência que pode ser chamada de *Samadhi* é descrita por quem a atingiu como uma experiência inefável, que desperta um sentimento de sacralidade e de respeito pela vida, além da vivência de uma paz interior plena, acompanhada de felicidade e amor por toda a humanidade, por todos os seres sencientes e pela vida como um todo. Utilizando a nomenclatura junguiana, vamos identificar a primeira como sendo o Ego e a segunda como sendo o Self. De forma simbólica, podemos dizer que são, respectivamente, o cérebro e o coração do ser humanizado.

Porém, como salientamos, entre estes dois polos conscienciais que a Animagogia visa integrar ou (re)envolver, temos mais três estados conscienciais. O primeiro, mais próximo do Ego, é identificado como “consciência psíquica”. Ela também atua no estado de vigília e pode ser acessada através de alguns exercícios de relaxamento, respiração ou indução hipnagógica. Basta abaixar a frequência das ondas cerebrais para acessá-la. Os frutos dessa consciência psíquica costumam ser classificados como

alucinação pela psicologia tradicional. A pessoa é capaz de ouvir vozes e músicas, sentir cheiros, ter sensações pelo corpo, como a das pernas ou braços ficando grandes e inchados. Alguns podem ver ou interagir com pessoas falecidas, conhecidas ou não, inclusive, entrar em transe mediúnico para que estes seres se manifestem para outras pessoas.

Algumas são capazes de sentir em seu corpo físico as sensações e as emoções que são vivenciadas por outras pessoas e até mesmo saber o que elas estão pensando sobre um determinado assunto, mesmo quando essa pessoa não se encontra fisicamente no mesmo ambiente. Na Animagogia, esse processo é chamado de “captação psíquica”, e é utilizado em algumas terapias, como no caso da Apometria e da Constelação Familiar.

A teoria animagógica desse processo é que o nosso corpo físico está imerso em um campo chamado Psicofera e, ao se atingir essa consciência psíquica, mesmo no estado de vigília, é possível fazer a “captação psíquica” de outra pessoa, de uma família ou que está impregnada no campo energético de um determinado local ou objeto. Com frequência, pessoas que são chamadas de sensitivas acessam essa consciência com mais facilidade, de forma até ostensiva, em alguns casos, podendo prejudicar sua vida cotidiana ou gerar “psicoses” se o processo animagógico não for conduzido com o conhecimento adequado.

A segunda consciência é identificada na Animagogia como “consciência noética”, mas não no sentido usado pelo psicólogo William James, no início do século XX. O que ele chamou de “noética” se assemelha a experiência que os orientais identificam como *Samadhi*.

A consciência noética é aquela que permite “acessar”, sem a necessidade do pensamento, fórmulas científicas, conceitos filosóficos e outras ideias ou conhecimentos abstratos. O caso célebre é a fórmula $E=MC^2$ intuída por Einstein. Essa consciência, ou seus resultados, costumam aparecer após um período de relaxamento mental mais profundo. O que diferencia esta consciência da anterior é que, enquanto aquela permite fazermos uma “captação psíquica” de emoções, sensações e de pensamento concretos, esta nos permite fazer uma “captação noética” de formulações abstratas, úteis no campo da ciência e da filosofia. Tudo indica que não há necessidade de “avanço moral” ou ter um caráter ético para se atingir esse estado de consciência. Assim, as “captações noéticas” podem servir ao “bem” ou ao “mal”.

Vou apresentar um exemplo de “captação noética” que realizei durante o meu doutorado, defendido em 2003. Minha orientadora, após ler a Tese, comentou que

faltavam citações no corpo do texto. Ela me pediu para inserir citações de outros autores. Sem tempo disponível, peguei vários livros, de autores diferentes, mas que compartilhavam, obviamente, do paradigma adotado na Tese, e me concentrei. Eu abria minha Tese em uma página, ao acaso, e perguntava mentalmente: “Edgar Morin, o que eu posso citar da sua obra nesta página?” Em seguida, eu pegava um livro deste autor e também, ao acaso, abria-o. Ao começar a ler, logo encontrava uma frase que fazia sentido com o que estava sendo discutido na Tese e, dessa forma, inseria uma citação. Fiz o mesmo procedimento nada racional com outros autores (Michel Maffesoli, Gilbert Durand, Gastón Bachelard etc.). O resultado é que a Tese passou a ter as necessárias citações e, o mais importante, ela foi aprovada com a nota máxima e ainda teve indicação da banca examinadora para publicação.

O último estado, este mais próximo do Self, é o que a Animagogia chama de “consciência imaginal”, utilizando o termo criado por Henry Corbin. Mas é preciso salientar que, em alguns casos, o que ele descreve por “mundo imaginal” se assemelha ao que, na Animagogia, seria chamado de Psicofera. A “consciência imaginal”, no sentido proposto pela Animagogia, não trabalha com palavras ou ideias, nem concretas ou abstratas. Ela também acontece através da intuição, no estado de vigília, porém, com mais frequência, ocorre durante o sono ou em um estado de transe que pode ser estimulado por meditações guiadas, imposição das mãos ou até mesmo por substâncias psicoativas. Cores, sons e imagens simbólicas ou arquetípicas formam o conteúdo da “captação imaginal”.

Essas imagens, como salientado, não se confundem com a clarividência que pode acontecer na “consciência psíquica”. Vou exemplificar a diferença com uma experiência pessoal. Certa vez, por volta de 2001, eu estava deitado em uma maca passando por um tratamento bioenergético feito com a imposição das mãos. Apesar de relaxado e com os olhos fechados, eu estava acordado e, de repente, vi nitidamente quatro crianças budistas na sala, com seus hábitos cor de laranja, olhando para mim e sorrindo, enquanto um senhor de origem japonesa massageava os meus pés. Ao me concentrar na imagem, sai daquele estado consciencial, voltando ao estado de vigília, e a imagem sumiu da minha mente. Este é um exemplo de clarividência em que elementos e seres da “quarta dimensão” ou da Psicofera se tornam visíveis para nós, habitantes da “terceira dimensão”.

A outra experiência aconteceu durante uma prática meditativa não guiada. Eu estava com os olhos fechados e vi, nitidamente, uma montanha e, em seu topo, um lobo. O

local era escuro e sombrio. De repente, o lobo saltou da montanha e se estatelou no chão. Com a morte do lobo, o local foi ficando claro e iluminado. Esta imagem simbólica, captada em estado de vigília, mas com a mente muito relaxada, é uma forma de “sonho acordado”.

E os sonhos também costumam nos colocar neste estado de consciência. Um simbólico que tive, no final do século XX, foi tão marcante que nunca mais me esqueci. Eu me dirigia a uma sala de aula para fazer um exame. Em cada carteira tinha um papel com o nome da pessoa que ali deveria se sentar. Após localizar a minha, notei que, somente a lâmpada que estava no teto, sobre a minha carteira, estava apagada. Era como se, naquela sala, eu fosse o único sem “luz”.

Estes são, portanto, os cinco estados de consciência considerados na Animagogia. Praticamente todas as religiões nasceram de uma experiência consciencial profunda. Com o tempo, infelizmente, elas costumam se institucionalizar e perdem o caráter experimental, tornando-se uma prática rotineira, baseada em uma doutrina decorada, mas não vivenciada, e rituais realizados por mera obrigação pelos fieis, apenas para cumprir o hábito formalizado, sem que uma manifestação mística ou espiritual seja plenamente vivida. Esse fato é que faz com que alguns autores sugiram uma distinção entre o termo religiosidade e espiritualidade.

O objetivo da Animagogia, portanto, não é “religioso”. Seu objetivo é integrar o Self, adormecido em nosso mais profundo ser, ao Ego, nossa consciência normal e, com isso, iluminar todos os estados conscienciais intermediários, despertando, de forma saudável, o *Homo spiritualis* que se encontra adormecido dentro de cada um de nós. O Self, podemos dizer, é a nossa sensibilidade crística ou buddhica que, ao ser despertado, ilumina nossa vida cotidiana em todos os sentidos, estimulando uma nova forma de se relacionar com a natureza, com a comunidade e, também, com nosso corpo físico e com o Ego, nossa mente humanizada que não deve ser destruída, pois ela tem sua função. Ela só precisa ser plenamente iluminada.

Considerações finais

O Programa Homospiritualis de Diversidade Religiosa e Cultura de Paz atua, como foi apresentado, em duas frentes: uma social e outra pessoal. A primeira tem algumas metas, entre elas, a criação do Conselho Municipal da Diversidade Religiosa. Uma primeira tentativa aconteceu em 2012, por iniciativa do vereador Robertinho Mori (PV).

O projeto foi derrotado por seis votos a cinco, após um grande alvoroço causado por vereadores evangélicos, contrários à aprovação do projeto.

Em 2014, a assessoria do vereador Penha (PPS) elaborou outro projeto de lei, que foi amplamente discutido pelo Observatório Social da Liberdade Religiosa de São Carlos. Ele está tramitando na câmara, e deverá ser votado em 2015.

A segunda busca estimular um estilo não-mecanicista de viver, que valorize o (re)envolvimento com a natureza, com a comunidade e, sobretudo, com nossa consciência mais profunda, despertando para o cenário da vida humanizada o *Homo spiritualis* que valoriza as imagens noturnas do tipo dramático, religando, de forma saudável, criativa e neg-entrópica, os outros dois polos arquetípicos, não se confundindo com o *Homo religiosus* predominante nas sociedades tradicionais e nem com o *Homo profanus* das sociedades modernas.

REFERÊNCIAS:

CORBIN, Henri. *Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal*. Disponível em: <http://hermetic.com/moorish/mundus-imaginalis.html>

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HILLMAN, James. *Encarando os deuses*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.

JUNG, C.G. *A energia psíquica*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.

JAMMES, William. *As variedades das experiências religiosas*. São Paulo: Cultrix, s/d.

MARQUES, Adilson. *Nas trilhas indelévels de Hermes*. São Carlos: BN Editora, 2005.

_____. *Nossas lembranças mais pessoais podem vir morar aqui! Sociagogia do (re)envolvimento e anima-ção cultural*. São Paulo: FEUSP, 2003 (tese de doutorado).

_____. *Programa Homospiritualis: Diversidade religiosa, expressão do espírito e (re)envolvimento humano*. In V colóquio internacional educação, imaginário, mitanálise e utopia. Niterói: UFF, 2013.

_____. *Projeto Homospiritualis: 10 anos de cultura de paz e promoção da tolerância religiosa*. In IX encontro ecumênico de educação e cultura para a paz. São Carlos: ONGCSF, 2009.

_____. *Programa Homospiritualis: arte e imaginário na educação para a paz*. In V seminário de arte e imaginário da educação. São Luis: UFMA, 2014.

_____. *A animagogia e a valorização do (re)envolvimento humano através da diversidade religiosa*. In 27º Congresso Internacional da SOTER. PUC: Belo Horizonte, 2014.

MANIFESTO 2000 POR UMA CULTURA DE PAZ E NÃO-VIOLÊNCIA. Disponível em http://www.comitepaz.org.br/o_manifesto.htm

MANIFESTO PELA PAZ E PELA TOLERÂNCIA RELIGIOSA EM SÃO CARLOS.

Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/34029006/manifesto-pela-Paz-e-pela-Tolerancia-Religiosa>

MORIN, Edgar. Ciência com consciência. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

ENTRE O PARADIGMA DA RELIGIÃO E A EMERGÊNCIA DA PSIQUIATRIA NO TRATAMENTO AOS ALIENADOS ENTRE OS SÉCS. XIX-XX

Ana Catarina Pinheiro dos Santos Necho (FLUL)

Resumo

No I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões pretende-se apresentar um paradigma que despontou no século XIX resultado da interacção/dicotomia entre Religião e Psiquiatria.

A sociedade apresentava um dogma em torno da *loucura* e uma problemática no tratamento dos loucos visto que, até então estes eram excluídos, pelo estigma que representavam. Porém, o alienado vai com o progresso Psiquiatria ser entendido como um doente e com os métodos desta nova ciência será compreendido e tratado com novas terapias.

Esta nova concepção marcou a História da Psiquiatria em Portugal, não só pela formalização de um discurso médico-científico, que se reforçou pelos seus estudos e conhecimentos, bem como pelos debates constantes com que esta nova ciência emergente se deparou contra a Igreja Católica, tendo em conta que esta via agora o seu papel assistencial circunscrito a um «tratamento moral».

Palavras-chave: Religião, Assistência, Psiquiatria, Loucura

Summary

In the first Congress of Lusophone Science of Religions we want to present a paradigm that emerged in the nineteenth century result of interaction / dichotomy between Religion and Psychiatry.

The society had a dogma around in madness and a problematic in the treatment of the insane since, until then they were excluded, by the stigma they represented.

But, the alienated goes with the Psychiatry progress be understood as a sick and to with methods of this new science will be understood and treated with new therapies.

This new conception scored the History of Psychiatry in Portugal, not only by the formalization of a medical-scientific discourse, which is reinforced by their studies and knowledges, as well as the many debates with this new science emergente against the Catholic Church, given that this now watched its charitable role limited to a «moral treatment».

Keywords: Religion, Assistance, Psychiatry, Madness

Introdução

No I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões, o título apresentado: “Entre o paradigma da Religião e a emergência da Psiquiatria no tratamento aos alienados entre os sécs. XIX – XX” integra-se no simpósio Espiritualidade, Saúde e Cultura.

Pretendemos neste âmbito estabelecer um diálogo que debata a emergência da Psiquiatria e o seu contributo para o entendimento da *Loucura* enquanto enfermidade. Esta área ao mesmo tempo que possibilitou a edificação de espaços próprios para acolher e tratar os enfermos que necessitavam de auxílio, e que até antes tinham sido marginalizados pela própria sociedade em que estavam inseridos.

De realçar, que entre os sécs. XIX e XX como iremos observar a Psiquiatria será uma ciência que vai despontar, bem como consolidar-se, não só pela sua necessidade, mas pelo seu interesse e pela forma como foi defendida pelos seus critérios de autenticidade, pelos seus procedimentos aplicados nas terapêuticas, os seus estudos e as suas experiências, que visavam um maior conhecimento do Homem e das suas fragilidades, sobretudo no campo das doenças mentais, fazendo referência ao contributo de grandes autores e aos estudos metodológicos que tornaram a Psiquiatria uma ciência reconhecida na sociedade ocidental.

A forma como a Psiquiatria interpretou a questão da *Loucura*, assegurando de que esta era uma doença e não um «mal» que dominava o homem desmistificou vários dogmas ao mesmo tempo que procurou nas suas concepções de patologia quer incurável ou curável, que os alienados fossem devidamente tratados com os adequados mecanismos terapêuticos de forma que alguns pudessem recuperar a sua estabilidade psíquica e reingressar na sociedade.

A questão que se impõe nesta comunicação incide no caminho que a Psiquiatria fez para se afirmar enquanto ciência, em que ao mesmo tempo conseguiu ver o seu papel reconhecido no tratamento dos doentes mentais. Em oposição à Igreja, tendo em conta que devido a esta nova dinâmica assistencial, esta vê o seu papel colocado em causa não apenas no plano teológico, mas também no auxílio que praticava aos alienados.

A Igreja viu a sua concepção sobre a *Loucura* ser questionada, bem como assistiu a um modificar de pensamentos e de acções que agora encaram os alienados como doentes, que careciam de auxílio e não de «julgamento». Neste sentido o seu papel teve que se modificar, se por um lado entrou em declínio e em conflito com a Psiquiatria, por outro lado percebeu que também tinha um papel fundamental a desempenhar no auxílio aos

alienados, em que estes indivíduos frágeis necessitavam de apoio moral e de calma interior dentro de um ambiente agressivo e conturbado como eram os asilos.

1. Emergência e consolidação da Psiquiatria na Europa entre os sécs. XIX – XX

Até meados de oitocentos a visão que tinha prevalecido em torno da *Loucura* consistia no pecado, no imaginário da possessão pelo demónio. Durante séculos a sociedade ocidental estabeleceu uma ligação entre desatino e ignorância, ou seja, pelo facto de não conseguir interpretar em algumas circunstâncias o desconhecido, a sociedade julgava e culpabilizava aqueles que tinham atitudes que não era a seu entender «compreensíveis», pela sua ausência de razão.

Para Michel Foucault foi a questão do desatino que proporcionou a instituição do internamento, e que por sua vez veio reforçar a ciência psiquiátrica nos seus métodos de tratamento. Como diz o autor: “É a partir dele que se torna necessário compreender a personagem do louco tal como ele surge na época clássica e a maneira pela qual se constitui aquilo que o século XIX acreditará reconhecer, entre as verdades imemoriais de seu positivismo, como a alienação mental”².

Entre os séculos XIX e XX tornaram-se possíveis a criação de asilos com o intuito de internamento para os alienados, mas com a preocupação dos direitos dos mesmos enquanto lá permanecessem no seu restabelecimento. Contributo de uma nova visão da sociedade ocidental? Das novas ciências, neste caso a Psiquiatria? Da afirmação da *Loucura* com os seus «direitos»?

Não obstante, importa realçar a cooperação de vários alienistas e médicos da área da Psiquiatria/Psicanálise, que contribuíram decisivamente com os seus estudos metodológicos para o desenvolvimento de uma nova ciência, que permitiu não só um nova compreensão do homem, bem como a interpretação do que antes era desconhecido, ou seja, o seu «consciente» e «inconsciente». Falamos de figuras como Philippe Pinel, Jean-Étienne Dominique Esquirol, Jean-Étienne Dominique Esquirol³, Antoine Laurent Jessé Bayle, Jules Gabriel Baillarger, Émile Kraepelin, C. G. Jung e Sigmund Freud, que desempenharam um grande papel não só no panorama científico

² Cf. Michel Foucault, *História da Loucura*, Brasil, Editora Perspectiva S. A., 2009, p. 107.

³ Este médico alienista foi discípulo de Philippe Pinel e sucedeu ao mesmo na direcção do hospício de Salpêtrière. Uma das suas obras mais reconhecidas intitula-se *Des Maladies Mentales considérées sous leur apport médical, hygiénique, et médico-legal*, em 1838.

sobre a alienação mental, bem como nas formas de tratamento a aplicar aos alienados, que foram inovadoras para a época.

Através dos seus métodos de experimentação, não só reforçaram um novo entendimento sobre a concepção da *Loucura*, como também possibilitaram a introdução de novas práticas terapêuticas, mas desta vez em edifícios restritos, que apenas estavam concebidos para acolher alienados. “Mais si le point vaut d’être noté, c’est à cause de ce qu’il contribue à faire ressortir comme le relatif échec de cet établissement pourtant à tous égards «modèle». L’échec précisément à devenir un modèle. Car c’est un fait digne de remarque que cette «maison de traitement des aliénés» que nous voyons partir au printemps 1802 sous les meilleurs auspices a connu la célébrité, mais sans jamais prendre figure d’exemple à suivre ou de modèle auquel se conformer”⁴.

Por se assistir em alguns países europeus num maior contributo para o estudo e desenvolvimento desta área, nomeadamente em Inglaterra, Alemanha e França como vimos, estes países foram fulcrais no contributo para o entendimento não só das diversas patologias inerentes, mas para a consolidação da Psiquiatria enquanto área científica, do saber e essencial para o tratamento destes doentes.

“Et destin qui n’est certainement pas sans rapport avec ce que nous observations ailleurs au sujet de la manière dont a tourné court le mouvement conquérant qui portait la psychiatrie naissante”⁵.

1.1 O contributo do saber psiquiátrico no reconhecimento da «loucura» como «enfermidade»

A *Loucura* era considerada um factor de desordem social e dessa forma os indivíduos que padeciam dessa instabilidade psíquica eram marginalizados.

Numa sociedade europeia onde cada vez mais era necessário a produtividade, numa visão capitalista torna-se inverosímil compreender os que carecem de auxílio. Ou seja, tentar entender os que perderam a sua razão “que nos assegura da coerência, da lógica, da continuidade do discurso; esta consciência permanece adormecida até a irrupção da loucura, que aparece de chofre não porque seja positiva mas justamente porque pertence à ordem da ruptura. Ela surge de repente como discordância [...]”⁶.

⁴ Vide Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La Pratique de l’esprit humain*, France, Éditions Gallimard, 2007, pp. 50 – 51.

⁵ Vide Idem, *Ibidem*, p. 51.

⁶ Vide Michel Foucault, *op. cit.*, p. 182.

Num momento, em que se viviam constantes oposições Philippe Pinel e outros contemporâneos descobriram para além da ciência a filantropia, quer isto dizer que o homem associava ao conhecimento um carácter humanista. Esta concepção, legado do século XVIII visava o reconhecimento do homem no cerne da sociedade, bem como uma preocupação com os que careciam mais da intervenção desta.

Por conseguinte, é neste sentido que a emergência da Psiquiatria revelou no século XIX um papel fundamental, não só através dos seus estudos científicos, mas também através das suas novas concepções. “Mais qu’il en soit de ses origines, ce qui est sûr, c’est que cette expérience de traitement «laïc» est grevée dès son commencement par un irrémédiable retard historique qui la voue à l’échec. L’orsqu’elle se met en place, le pouvoir médical a déjà investi en principe le territoire de la folie, s’est déjà fait unanimement reconnaître dans sa neuve légitimité”⁷.

Desde o seu aparecimento, que a Psiquiatria se foi reforçando através das experiências e da introdução das novas práticas terapêuticas. Esta nova ciência adquiriu um poder médico, porque sem dúvida consolidou-se no território da loucura, até antes mitificado, uma área do saber científico que foi adquirindo um poder decididamente independente no tratamento das doenças mentais e que permitiu à sociedade um novo entendimento do *Louco*, porque pela primeira vez a *Loucura* foi entendida como enfermidade⁸.

Desta forma, o Homem social passou a ser «reconhecido» como incapaz e como «louco» sob um estatuto jurídico que o reconhece como inapto e demente, alguém que necessitava de estar protegido e num espaço adequado, com medidas de tratamento adequadas de acordo com a sua patologia.

1.2 O processo de institucionalização da *Loucura* e a necessidade de criação de asilos

No decorrer do século XIX a *Loucura* adquiriu uma concepção positivista, dessa forma a impressão fisiológica, naturalista e anti-histórica foram elementos que reforçaram um quadro social e moral que não ajudou ao seu entendimento.

A ideia de *Loucura* desaparece na ideia daquilo que se pode «transfigurar» o ser humano no seu papel histórico e social, paradoxalmente para se enquadrar num quadro

⁷ Vide Marcel Gauchet et Gladys Swain, *op. cit.*, p. 67.

⁸ Cfr. Supra Michel Foucault, *op. cit.*, p. 132.

de estigmas e contradições, onde o conceito filosófico de alienação adquire apenas uma significação histórica apenas pela análise económica do trabalho⁹.

Perante uma situação que caracteriza a condição da sociedade burguesa, sobretudo pela ameaça que constitui à sua condição imediata, a *Loucura* – esquecimento contingente, e que foi apresentada como a imediata contradição de uma ordem cujo fim não se poderia prever, mas que afecta tanto os princípios da moral e da religião.

Nesse sentido, se a *Loucura* tinha um juízo negativo, o homem na época clássica tenta por outros meios “pelo caminho da falta, o que significa que a consciência da loucura implicava necessariamente uma experiência da verdade. A loucura era o erro por excelência, a perda absoluta da verdade [...]. Quando o homem clássico perdia a verdade, é porque era rejeitado para essa existência imediata onde a sua animalidade causava devastação, ao mesmo tempo em que aparecia essa decadência primitiva que o indicava como originariamente culpado. Quando se falar agora de um homem louco, será designado aquele que abandonou a terra de *sua* verdade imediata, e que se perdeu”¹⁰.

É nesta perspectiva, de que os alienados tinham perdido a sua razão «inconscientemente» e que necessitavam de ajuda, para a sua recuperação considerando que até então muitos tinham sido abandonados ou maltratados pela sociedade, que foram criados os asilos, para acolhê-los especificamente e tratar cada um de acordo com as suas necessidades. Neste sentido era uma nova visão institucional da *Loucura*, que agora estaria sobretudo dimensionada num espaço próprio, numa dinâmica e poder que interligava desde a Medicina à Religião.

“D’où la cristallisation immédiate ou presque à l’intérieur de l’hôpital de l’idéal de pouvoir advenu sous le coup de la rupture démocratique et la captation de la médecine aliéniste par une visée toute-institutionnelle, voire par une représentation toute politique, à son insu, de sa propre tâche. C’est ainsi que l’asile est devenu l’un de ces lieux d’élucidation pionnière où un monde en gestation a pu se rendre lisibles pour lui-même les impératifs qui obscurément le menaient et la forme parfait à laquelle il aspirait”¹¹.

Não obstante, a função do hospital psiquiátrico no século XIX difundiu-se por vários países europeus como França, Inglaterra, Alemanha e até Portugal.

⁹ Cfr. *Infra Idem, Ibidem*, p. 376.

¹⁰ Vide Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 376 - 377.

¹¹ Vide Marcel Gauchet et Gladys Swain, *op. cit.*, p. 129.

A nova percepção dos enfermos e a sua compreensão na dinâmica patológica ganhou novas dimensões, um lugar de diagnóstico e de classificação de doenças que são divididas de acordo com a sua gravidade, bem como com o sexo da pessoa.

Desta forma procuram-se tratamentos adequados, o bem-estar do indivíduo, apesar de se ter consciência que o espaço é muitas vezes perturbador, não só por ser fechado mas pelas medidas institucionais que aplicava, dadas as doenças que lhe aferem, muitas vezes de grande agressividade¹².

O Psiquiatra tinha ao mesmo tempo que entender o alienado, perceber quando a loucura se manifestava na verdade ou quando esta se dissipava, “quando permanece soterrada e silenciosa, e aquele que a domina, a acalma e a absorve depois de a ter sabiamente desencadeado”¹³.

2. Entre o «imaginário» e a «racionalidade»: cisão entre a percepção religiosa e a psiquiátrica

Na transição do séc. XIX para o séc. XX as ciências médicas procuraram a busca pelo conhecimento, a racionalidade e é neste paradigma que a Psiquiatria se reforça no seu campo de estudo, pela aquisição de conhecimentos, pela investigação e por corroborar ideias que reforçam a alienação mental enquanto enfermidade, que pode ser tratada mesmo sendo curável ou incurável.

Considerando a realidade anterior à época de oitocentos, o discurso teológico da Religião Católica reforçava a imagem do «louco» como um ser «possuído pelo demónio», que devia ser rejeitado e castigado pela sociedade em que estava inserido.

Aliás, apenas a Igreja no seu discurso poderia «salvar» o alienado, visto que era um homem que estava perdido e condenado. Ou seja, como era a Igreja a responsável até à época pelas práticas assistenciais ficava-lhe também incumbida a tarefa de ajudar também aqueles que já não conseguiam dominar os seus próprios actos ou pensamentos, que lhes estavam alheados do que os rodeava.

Em certa medida, a Igreja contribuiu para um imaginário em que o louco se transfigura e mitifica um papel antagónico, porque se por um lado este representa um lado maligno, ou seja o que está associado ao mal e que deve ser castigado, por outro a Igreja sabe que

¹² Cf. Michel Foucault, *Microfísica do Poder*, 10ª Edição, [1ª Edição 1979], Rio de Janeiro, Edições Graal LTDA, 1992, p. 122.

¹³ Vide Idem, *Ibidem*, p. 122.

o louco também simboliza a desrazão porque «está fora de si», visto que inconscientemente não tinha capacidade de entendimento.

“L’Église étant appelée à délivrer les sujets des démons. Le discours théologique de la possession ne distingue pas encore l’acte sorcier condamné – pacte satanique volontaire – et l’état de possession individuel d’un sujet pecheur ou malade, et donc essentiellement victime”¹⁴.

Deste modo, se entende que para a Igreja, no seu discurso teológico não tinha diferenças em quem praticasse o «pecado», isto porque, a pessoa que injuriasse a moral teria que ser condenada, mesmo que fosse um pecador ou um demente.

Concomitantemente, entre os sécs. XIX e XX pode-se assistir claramente a um período de conflito entre as práticas religiosas e as terapias laicas praticadas pela nova ciência emergente – a Psiquiatria, que mais tarde levou às conhecidas medidas históricas da institucionalização da *Loucura*, desmistificando-a e tratando-a como uma doença, num espaço próprio¹⁵.

A *Loucura* na sociedade ocidental começou a ser observada numa óptica geral dentro do paradigma religioso e psiquiátrico. Em concomitância, se até antes a tradição sobre a direcção da consciência inseria-se num contexto da terapêutica entendido anteriormente como «tratamento moral», e que esteve delegado às funções eclesásticas.

Contudo, a Psiquiatria colocou essa mesma acção exercida pela Igreja Católica em causa pelos seus estudos e pelas novas terapêuticas que apresentou para tratar os alienados, porque de facto demonstraram, que para além de entendimento, estes novos métodos podiam ser aplicados e com os mesmos obter resultados positivos.

A questão, que impera reside na problemática que esteve em torno da interacção dos papéis entre a Igreja e a Psiquiatria na assistência aos alienados. Considerando que ambas procuravam a mesma finalidade, ou seja, auxiliar os alienados, a realidade que se apresentava era bem diferente, tendo em conta que o que se impunha nesta altura era uma questão de poder, não só de *status*, mas político que se repercutia em toda a sociedade.

“Néanmoins, en suivant rigoureusement ces approches, le risque est de transformer l’aliénisme en réceptacle passif d’une «mentalité» forgée à son insu et d’accorder au religieux un statut d’objet qui serai, plus qu’un produit, un point de départ des sciences

¹⁴ Vide Hervé Guillemain, *Diriger les consciences, Guérir les Âmes – Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830 – 1939)*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, p. 47.

¹⁵ Cfr. Supra Hervé Guillemain, *op. cit.*, p. 16.

du XIX^e siècle. Parler d'une psychiatrisation des croyances religieuses pour la première moitié du siècle, par exemple nous paraît révéler d'une erreur de perspective: la psychiatrie et le champ objectivable des croyances se forment en effet dans un même processus historique, comportant, entre autres, une dimension religieuse"¹⁶.

Neste sentido verifica-se que uma interligação entre dois paradigmas que se opunham, mas que simultaneamente se cruzavam. Ou seja, a colaboração entre os que *à priori* «dirigiam a consciência» e os que «realizavam a intervenção médica» verificou-se que *à posteriori* mesmo com a afirmação da Psiquiatria enquanto ciência, e a área que antes cuidava dos enfermos, o facto é que neste processo não se descorou a dimensão religiosa.

2.1. O papel da Igreja circunscrito no cuidado aos alienados?

Os asilos começaram a ser edificados não só para acolher os alienados e para os tratar de acordo com terapêuticas inovadoras para a época, mas para preservar a ordem pública, tratou-se de um mecanismo social. A *práxis* tinha essa finalidade, isto é, de circunscrever estes indivíduos num determinado espaço, onde a função do médico-psiquiatra, que era cada vez mais reconhecida era pronunciar-se em relação ao internamento de cada enfermo.

O internamento assumia um carácter de valor terapêutico e o alienado seria tratado de acordo com os seus sintomas, patologias. “O hospício era considerado como o espaço mais seguro e eficaz de devolver a razão a alguém”¹⁷. Por conseguinte, era o Psiquiatra que determinava a estadia do doente no hospício para a sua recuperação e respectiva saída, no caso de ser considerada na época «loucura curável»¹⁸, e de o mesmo se poder integrar de novo na sociedade.

O facto é que a constituição de uma tradição espiritual *per se* mística que assumiu experiências no campo da interpretação médica e biológica foi um factor que reforçou o afastamento da Psiquiatria, e a sua apreensão quanto à intervenção da Igreja na assistência dos alienados, também porque como podemos ver a ciência por vezes também pode ser ambígua e a Igreja assim conseguir contrariar a influência que os médicos e cientistas exercem: “La science psychique et ses ambiguïtés, entre

¹⁶ Vide Tiago Pires Marques, *Mistique, politique et maladie mentale Historicités croisées (France, c. 1830 – c. 1900)*, *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, nº 23, 2010, p. 41.

¹⁷ Vide Michel Foucault, *História da [...]*, *op. cit.*, p. 336.

¹⁸ Cfr. M. B. BALL, *L'Aliéné devant la Société - Leçon professée à la clinique des Maladies Mentales a L'Asile Sainte-Anne*, Paris, Librairie de L'Académie de Médecine Boulevard Saint-Germain, 1882, p. 15.

psychologie et occultisme, sont considérées comme le grand champ de bataille dans lequel l'Église peut contrer l'influence scientiste"¹⁹.

De salientar, que com a introdução da medicalização e com a adequação de novas práticas terapêuticas, muitas das quais mais brandas, proporcionou um novo modelo no tratamento da alienação mental.

Nos hospícios procuravam-se adoptar métodos ajustados de modo a não agredir nem oprimir os alienados, pelas ideias filantrópicas que imperavam na época, apesar de se saber que era cada vez mais difícil acolher o número elevado de alienados que acorriam aos hospitais, bem como estes edifícios já não tinham por vezes condições para os acolher.

Desta forma, a Psiquiatria também reconheceu a importância do papel da Igreja no auxílio à comunidade de alienados, sobretudo nos mais arreigados à religião.

Assim, tentou-se neste novo sistema asilar, que a Igreja desempenha-se uma actividade nos hospícios, sobretudo nas práticas ocupacionais e morais, de forma a auxiliar sobretudo, no acompanhamento dos doentes nas idas à missa, nas suas confissões ou nos momentos de maior aflicção.

O papel da assistência religiosa circunscrevia-se agora a um contexto apenas de «tratamento moral», excluído de qualquer outra prática terapêutica, mas em interligação com a óptica alienista e psiquiátrica no intuito de obter o restabelecimento dos enfermos²⁰. Neste sentido, abrindo caminho a novos entendimentos e perspectivas para a evolução do conhecimento e da construção histórica.

2.1.1. Um novo paradigma na assistência mental: a convergência psiquiátrica e religiosa

Numa época em que a *Loucura* foi interpretada como doença, e onde se começou pela Europa a construir edifícios para acolher os alienados, para poderem ser tratados, o facto é que também existia discussão na forma como estes indivíduos eram recebidos e tratados.

No entanto, não podemos descorar que entre o séc. XIX e XX era nesta temática uma época de transição sob vários pontos de vista, quer pelas novas concepções, quer pela introdução de novos tratamentos e métodos de contenção que simbolizavam por vezes

¹⁹ Cfr. Infra Hervé Guillemain, *op. cit.*, p. 131.

²⁰ Cfr. Tiago Pires Marques, *op. cit.*, p. 41.

um poder repressivo, dentro de um meio que muitas vezes apresentava um poder e imagem hostil.

“Os asilos públicos consagrados aos alienados foram considerados como lugares de reclusão e de isolamento para enfermos perigosos e dignos de serem sequestrados da sociedade, e a partir daí os seus guardiães, o mais das vezes inumanos e sem luzes, permitiram-se para com eles os actos mais arbitrários de dureza e de violência, ao passo que a experiência prova incessantemente os efeitos felizes de um carácter conciliador e de uma firmeza doce e compassiva”²¹.

Neste novo panorama, em que há um relacionamento entre a alienação e o pensamento médico claramente que predomina toda a experiência moderna da *Loucura*, porque “com o novo estatuto da personagem do médico, é o sentido mais profundo do internamento que é abolido: a doença mental, nas significações que ora lhes atribuímos, torna-se então possível”²².

Por conseguinte, o médico que até então não tinha lugar na vida dentro do espaço do internamento muda esse contexto e torna-se na figura central no asilo, visto que era agora o responsável não só pelos doentes, pelos regulamentos internos como pelas terapêuticas que seriam administradas aos internados.

Concomitantemente, o papel desempenhado pela Igreja também se modifica, porque se torna mais delimitado no seu campo de acção.

O objectivo era tanto o campo científico como espiritual convergirem. Ou seja, poderem auxiliar-se na prática da assistência mental tendo os seus papéis definidos e assim conseguirem dar alguma estabilidade num espaço que carecia de eficiência e benevolência²³.

Assim, no novo contexto assistencial, que pertencia aos padres e aos médicos-psiquiatras, os herdeiros naturais desta função ficava confiado aos primeiros a consolação das almas através das práticas espirituais, das devoções a Deus e aos segundos o alívio dos sofrimentos através da compreensão das diferentes patologias e o tratamento adequado de cada uma de acordo com as suas necessidades²⁴.

²¹ Vide Philippe Pinel, *Tratado Médico-Filosófico sobre a Alienação Mental*, Trad. Bruno Barreiros, Nuno Melim e Nuno Miguel Proença, Lisboa, Edições Colibri, 2011, p. 61.

²² Vide Michel Foucault, *História da [...]*, op. cit., pp. 496 – 497.

²³ Cf. Michel Foucault, *O Nascimento da Clínica*, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 1977, p. 35.

²⁴ Cfr. Idem, *Ibidem*, p. 35.

Considerações Finais

Nesta comunicação teve-se como finalidade abordar a edificação e consolidação da Psiquiatria na transição do séc. XIX para o séc. XX, pela emergência e contributo de grandes médicos-psiquiatras oriundos de vários países europeus como França, Inglaterra, Alemanha e até mesmo Portugal. Assim como, abrir o debate sobre o papel da Igreja nesta nova concepção científica e filantrópica na assistência aos alienados.

De facto, a Igreja tinha contribuído com as suas concepções teológicas para uma interpretação errónea dos enfermos, considerandos como indivíduos «possuídos pelo demónio», que deveriam ser severamente castigados e separados do resto da sociedade. Todos estes elementos foram factores que contribuíram para um grande estigma em torno dos alienados, que careciam de auxílio e viram-se inconscientemente sem a sua razão, bem como punidos por acções às quais não tinham capacidade de discernir.

Numa sociedade que se torna cada vez mais capitalista, e em que o poder laboral se torna mais exigente e necessário para a obtenção do lucro, os que são inválidos notoriamente que são excluídos.

Porém, com a base das ideias filantrópicas e a autonomia das ciências como a Psiquiatria, a Psicologia e Psicanálise, o entendimento sobre o Homem torna-se impreterivelmente necessário pela carência de cuidados que se verificam com os doentes, sobretudo os alienados, que até antes se acolhiam nos hospitais gerais.

Por conseguinte, surgiram os asilos, a edificação de espaços próprios para acolher e tratar adequadamente os enfermos, cada um de acordo com a sua patologia, diferenciando-os pelo sexo, pelo grau de gravidade da doença e tentando adequar as terapias de modo a conseguir o restabelecimento do doente.

É neste contexto, que importa salientar, que a Psiquiatria e a Igreja não têm papéis indissociáveis, quer isto dizer que apesar de a Psiquiatria se ligar à dimensão terapêutica, da medicalização, onde se aplicam os tratamentos, não descure por completo a dimensão religiosa, no seu contexto de tratamento de uma terapia moral, isto é, de consolar as almas, sobretudo dos doentes que fossem mais devotos.

Como se constatou, apesar de o papel da Igreja estar definitivamente mais limitado, esta convergia na acção da assistência mental juntamente com a ciência-psiquiátrica, embora existissem momentos em que ambas as áreas se confrontassem, isto é, tanto os religiosos como os psiquiatras/psicanalistas eram bastante críticos relativamente ao trabalho de cada um, não só pela dimensão dos papéis a desempenhar e pelos juízos

críticos que suscitavam dúvidas sobre a crença ou eficácia de cada procedimento, mas pelo poder político, que também acabava por se repercutir na sociedade.

REFERÊNCIAS:

I. Fontes Manuscritas

1. Arquivo Nacional Torre do Tombo

Fundo Hospital de S. José.

2. Fontes Impressas

Regulamento do Hospital d'Alienados, Lisboa, Imprensa Nacional, 1851.

BALL, M. B.

L'Aliéné devant la Société - Leçon professée a la clinique des Maladies Mentales a L'Asile Sainte-Anne, Paris, Libraire de L'Académie de Médecine Boulevard Saint-Germain, 1882, p. 15.

BOMBARDA, Miguel, Prof.

O Hospital de Rilhafoles e os seus serviços em 1892 – 1893, Lisboa, Livraria Rodrigues, 1894.

II. Bibliografia

1. Obras de Referência

I Centenário do Hospital de Rilhafoles – Catálogo de Exposição Bibliográfica da Psiquiatria Portuguesa, Lisboa, Typografia Garcia y Carvalho, 1948.

2. Bibliografia Específica

FERREIRA, F. A. Gonçalves

História da Saúde e dos Serviços de Saúde em Portugal, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

FOUCAULT, Michel

História da Loucura na Idade Clássica, 8ª Edição, Brasil, Editora Perspectiva, 2009.

IDEM

Microfísica do Poder, 10ª Edição, [1ª Edição 1979], Rio de Janeiro, Edições Graal LTDA, 1992.

IDEM

Doença mental e psicologia, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.

GUILLEMAIN, Hervé

Diriger les consciences, Guérir les Âmes – Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830 – 1939), Paris, Éditions La Découverte, 2006.

LEMOS, Maximiano

História da Medicina em Portugal: Doutrinas e Instituições, 2ª Edição, 2 Vols., Lisboa, Dom Quixote, 1991.

MARQUES, Tiago Pires

“Mystique, politique et maladie mentale. Histoires croisées (France, c. 1830 – c. 1900)”, *Michel de Certeau et l’anthropologie historique de la modernité – Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2010, pp. 37 – 74.

PINEL, Philippe

Tratado Médico-Filosófico sobre a Alienação Mental, Tradução de Bruno Barreiros, Nuno Melim e Nuno Miguel Proença, Lisboa, Edições Colibri, 2011.

PITA, João Rui

Farmácia, Medicina e saúde pública em Portugal (1772 – 1836), Coimbra, Minerva História, 1996.

SOURNIA, Jean-Charles

História da Medicina, [s. n.], Instituto Piaget, 1995.

SWAIN, Gladys et GAUCHET, Marcel

La Pratique de l’esprit humain, France, Éditions Gallimard, 2007.

CONTOS POPULARES E IMAGINÁRIO: ASPECTOS RELIGIOSOS NA LITERATURA

Andréa Caselli Gomes* (UNICAP)

Resumo

A pesquisa propõe a análise da trajetória cultural dos contos populares a partir da valorização do simbolismo sagrado pertencente às crenças populares ocidentais. Foi abordada a história desse gênero literário no oralidade das comunidades camponesas até seu reconhecimento por linguistas e historiadores como expressão coletiva. Os instrumentos metodológicos utilizados foram a bibliografia sobre o tema e autores das áreas da antropologia, da história e da psicologia; a garantir que a pesquisa tenha caráter transdisciplinar e que favoreça o diálogo inter-religioso. O material foi sistematizado em um referencial teórico fundamentado nas concepções do antropólogo Gilbert Durand sobre antropologia do imaginário. A análise dos contos a partir das perspectivas apresentadas mostrou conteúdos religiosos diversos e relevantes para a valorização da cultura de paz.

Palavras-chave: Diversidade Religiosa. Contos de fadas. Literatura Maravilhosa

Abstract

This research proposes the analysis of the trajectory of cultural folk tales from the appreciation of the sacred symbolism belonging to Western popular beliefs . The history of this literary genre in oral peasant communities to its recognition by linguists and historians as a collective expression was addressed. The methodological tools used were bibliography on the subject and authors from the fields of anthropology, history and psychology ; to ensure that research has interdisciplinary character and promotes inter-religious dialogue. The material was systematized in a theoretical framework based on conceptions of the anthropologist Gilbert Durand on imaginary anthropology. The analysis of the stories from the perspectives presented showed several religious and relevant content for the development of a culture of peace .

Keywords: Religious Diversity. Fairy tales. Wonderful literature.

* **Andréa Caselli Gomes.** Historiadora, Especialista em História afro-brasileira e Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Bolsista da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). Integrante do Grupo de Estudo Diálogo inter-religioso e transdisciplinaridade (CNPQ), integrado ao Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. Também é membro do Núcleo de Estudos Oitocentistas – Belvidera (CNPQ), integrado ao Centro de Artes e Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: sirenithada@gmail.com.

Introdução

A discussão histórica sobre os contos de fadas provavelmente é tão complexa por ser parte da história humana e de sua linguagem. Nos contos há três aspectos – invenção, herança e difusão. A invenção, por ser o princípio das coisas, pode surgir como o que há de mais misterioso e difícil de executar. O fundamento, a base, a pedra primordial são sempre a parte mais difícil de qualquer obra e, por isso, a mais interessante. Porém, também há o crescimento da ideia, sua passagem entre os que chegam até ela e o seu legado. Mas, é claro, no fim da linha (mesmo esta sendo cíclica) tudo leva de volta a um inventor, ou seja, um criador das histórias. Tudo tem uma origem e dessa origem primordial nada pode fugir ou ausentar-se. Por mais híbrida ou mistificada que pareça uma estrutura, ela tem um berço do qual não se desliga, porque contém os vestígios e os traços deixados por cada aspecto antecessor. Assim é o que acontece com os contos maravilhosos populares, que por causa do mistério da noite dos tempos, permanecem na literatura impregnados de um passado não desvendado.

Contos, que por concordância social, são de fadas. ‘De fadas’, de fato, é uma adjetivação muito apropriada, já que fadas remetem ao passado mítico, à ancestralidade imaginada. Sobre a utilização estimulante do adjetivo e seu poder na caracterização dos contos maravilhosos, uma das mais coerentes definições é a de Tolkien (2013, p. 21). Para ele, nenhum feitiço nem mágica do “Reino Encantado” é mais potente que a adjetivação. Pois, “a mente que imaginou *leve, pesado, cinzento, amarelo, imóvel, veloz* também concebeu a magia de tornar as coisas pesadas leves e capazes de voar”. Fada²⁵ é um ser mitológico – e também folclórico – proveniente de mitos célticos, anglo-saxões, germânicos e nórdicos. Também é sinônimo de encanto, de ser esteticamente belo que habita na imaginação sobre um mundo de fantasia. A ancestralidade das fadas mistura-se à ancestralidade dos contos. Os contos, assim como tantos elementos folclóricos, sutilmente preservam os costumes, as crenças, os hábitos de uma cultura; no momento em que esta corre o risco de desaparecer ou perder sua importância. Dessa forma, os contos populares muito contribuíram para a permanência e a preservação dos costumes religiosos, mesmo que subjetivamente.

²⁵ “*Fairy* [fada], como substantivo mais ou menos equivalente a *elf* [elfo], é uma palavra relativamente moderna, quase não usada antes do período Tudor. A primeira citação no *Oxford Dictionary* (a única antes de 1450) é significativa. Foi extraída do poeta Gower: *as he were a faierie* [como se ele fosse uma fada]. Mas não foi isso que Gower disse. Ele escreveu *as he were of faierie*. “como se fosse de *Faërie* [Reino Encantado]”. Gower estava descrevendo um jovem galante que busca enfeitiçar os corações das donzelas na igreja” (Ob. cit., p. 08).

Aproximações entre contos e religião

No Ocidente, após o advento das religiões monoteístas no mundo ocidental e, principalmente em decorrência da caça às bruxas da inquisição católica, do puritanismo cristão e do iluminismo que exacerbou a ciência em detrimento da fé; todas as práticas pagãs foram ridicularizadas e jogadas à obscuridade. Exceto os contos de fadas que, mesmo sublimados, com interpretações diversas e vulgarmente coletados, tiveram o mérito da continuidade como gênero literário digno de estudos científicos e de créditos por linguistas e outros estudiosos das humanidades. Dessa forma, na medida em que os contos foram utilizados entre gerações e sucessivamente reinterpretados, receberam dos contadores de histórias os vestígios culturais e religiosos de cada localidade. Verifica-se assim, que em sua própria denominação, os contos populares (ou de fadas) ocidentais têm sua caracterização essencialmente pagã e pré-cristã, porém com bastante influência cristã; haja visto que esporadicamente são encontradas nas narrações figuras maravilhosas cristãs e hebraicas como anjos, profetas, santos e demônios; além de introduções como *anno domini* e “no tempo em que Deus habitava a Terra”.

O conto popular maravilhoso – ou conto de fadas - é bastante amplo e expressivo porque é impessoal e atemporal, ou seja, omisso nos nomes próprios, nas localizações geográficas e nas datas fixadoras do tempo. Caracteriza-se como narrativa metafórica, utilizando-se de figuras arquetípicas para expressar um imaginário específico. A autoria dos contos populares de tradição é indefinida; porque eles surgem no seio de uma comunidade como representação do imaginário de seus habitantes; seus autores são pessoas simples: mães, avós, educadores, lavradores.

As narrações do povo, no plano de uma função no interior de cada sociedade, são insubstituíveis; sua mensagem, às vezes subliminar, compensa conflitos da vida cotidiana, acolhendo os desejos mais secretos dos indivíduos; podendo ainda ser interpretados como representação de ritos de passagem, retratando simbolicamente diferentes etapas da evolução social, já que abordam situações como carências, intrigas, desafios e superações. “O conto popular revela informação histórica, etnográfica, sociológica, jurídica e social. É um documento vivo, denunciando costumes, ideias, mentalidades, decisões e julgamentos” (CASCUDO, 2003, p. 12).

Os contos maravilhosos foram originados nos períodos em que a religião era a parte mais importante da vida individual e coletiva; assim, eles lidam diretamente, ou por dedução, com temas religiosos. As histórias das Mil e Uma Noites, por exemplo, estão

cheias de referências à religião islâmica (Cf. BETTELHEIM, 1980, p.22). Assim como também alguns contos europeus, a exemplo de Branca de Neve que tem várias conotações à tradição germânica de bruxaria. Muitos contos de fadas ocidentais têm conteúdo religioso; herança também das diversificadas formas de paganismo vivenciadas no Ocidente antigo e medieval. Complementando as distintas maneiras de perseguições às práticas populares, “verifica-se também a centralização do Estado, e conseqüentemente, da língua” (ORTIZ, 1992, p.16); suprimindo assim os dialetos locais e mais o que proviesse deles, como cantos, contos e poesias.

Na cultura ocidental, entre os séc. XVIII e XIX, a trajetória histórica dos contos revela sua relevância no cotidiano das sociedades. Passaram a ser valorizados como agentes culturais em meio à Idade Moderna, quando o espaço urbano por hora havia se perpetuado de tal forma que seus habitantes já sentiam nostalgia das origens remotas do campo, da convivência com a natureza e do tempo livre no ócio da instituição familiar que a vida rural proporcionava. Por volta de 1780, na Alemanha, românticos e folcloristas buscaram em aldeias e comunidades interioranas as antigas manifestações de oralidade folclórica. “Foi no final do séc. XVIII, quando a cultura popular tradicional estava começando a desaparecer, que o povo se converteu em tema interessante para os intelectuais europeus” (BURKE, 1989, p.31).

Herder, Schonwerth e os irmãos Grimm - coletores de contos - foram alguns desses pesquisadores que visitavam os humildes trabalhadores do campo, pedindo que lhes contassem histórias, canções e poesias antigas; passadas entre gerações oralmente. Muitos desses coletores e compiladores de baladas lançaram folhetins e livretos que contavam as narrativas de forma poética e com vocabulário rebuscado, frequentemente deixando de preservar o linguajar coloquial e costumeiro dos dialetos locais.

As causas da ênfase nas manifestações populares em fins do séc. XVIII podem estar no sentimento nacionalista e na reação contra a racionalidade iluminista - o romantismo. As atitudes dos coletores e representantes da cultura popular da idade moderna refletem a crença de que usos e costumes em comum faziam parte de um todo, expressando a simbologia de uma nação. Historiadores podem observar o séc. XVIII como uma época em que os costumes da plebe se encontravam em declínio, juntamente com a magia e as superstições. “A alfabetização suplantava a transmissão oral e o esclarecimento tomava todas as estruturas sociais. Porém, as pressões a favor da reforma sofriam uma resistência teimosa e, então se percebe que no séc. XVIII houve um profundo hiato entre a cultura patricia e a da plebe” (THOMPSON, 1998, p. 13-14). Daí surge o conceito de

folclore, à medida que os observadores sensíveis da alta sociedade promoviam a investigação da “pequena tradição” plebeia, registrando seus hábitos e ritos que já eram vistos como antiguidades.

Diante desses acontecimentos, a valorização da literatura popular é parte do sentimento nacionalista da época, mas também envolve a oposição romântica à racionalidade do iluminismo que tomou toda a Europa. Uma revolta contra a arte polida e sistematizada, contra a perfeição da técnica e o abandono da tradição. “No romantismo, o popular retoma criatividade, sensibilidade e espontaneidade” (ORTIZ, 1992, p.18). A cultura do nacional e a valorização da coletividade incentivaram a nostalgia cultural. Na região ibérica, por exemplo, o gosto pela cultura popular foi um modo nacionalista de expressar oposição à França. Portanto, a maioria das coletâneas de contos era de inspiração e sentimento nacionalista.

Universalmente, e por conterem narrativa de final feliz, os contos maravilhosos populares dão a impressão de que o receptor tem que aprender algo com a história, mas não uma moral ou uma lição; e sim algum aprendizado sobre o insucesso. De tantas ações repetidas que esses contos costumam apresentar – pois o protagonista e seus interlocutores geralmente estão envolvidos em atividades que se repetem até o alcance de um objetivo – é como se o conto estimulasse o receptor a aprender, a continuar. Algo como se dissesse em forma de narrativa que o insucesso é um mestre melhor que o sucesso. Essa deve ser a essência de todo conto maravilhoso. E nisso pode estar o motivo pelo qual nos últimos séculos essas histórias são dirigidas às crianças e suas partes violentas tenham sido sublimadas.

De acordo com Clarissa Pinkola Estés, psicóloga junguiana e especialista em contos de fadas (2005, p. 11), o ser humano sempre se encanta pelos contos porque eles apontam para um fato importante psicologicamente: “embora a alma em sua viagem possa tropeçar ou se perder, no fim ela reencontrará seu coração, sua natureza divina, sua força, seu caminho para Deus em meio à floresta sombria – ainda que leve vários episódios para descobri-los ou recuperá-los”. Os contos sobreviveram à agressão e à opressão políticas, à ascensão e à queda de civilizações, aos massacres de gerações e as vastas migrações por terra e por mar. Sobreviveram a argumentos, ampliações e fragmentações. “É nessa resistência de diamante que reside o maior mistério dos contos: os sentimentos grandes e profundos gravados na alma coletiva” (Ibid). Então, como proposto, o ato de ouvir e lembrar os contos maravilhosos produz um efeito profundo.

Uma vez ativados, os contos evocam a profundidade da psique, uma percepção que transforma o aprendizado mágico pelo sentimento/emoção.

Os contos de fadas têm um vocabulário específico – um vasto grupo de ideias expressas em palavras e imagens que simbolizam pensamentos universais. Por léxico da antropologia do imaginário, por exemplo, a princesa de cabelos dourados nos contos pode vir representar alguma beleza de alma e espírito que, metaforicamente, é de ouro e não pode ser adulterada. A princesa de cabelos louros pode não ser uma pessoa do cotidiano, antes representa a essência da alma que tudo eleva através de sua beleza e sua honra. E é possível fazer esse tipo de interpretação sem cometer graves erros, pois sendo produtos da tradição oral desde os primórdios da humanidade, o conto maravilhoso ocidental afinal não apresenta definição quanto à intenção do autor, os objetivos de sua vontade. Entretanto, essa discussão leva ao seguinte questionamento: Qual seria a intenção das comunidades em preservar e popularizar os contos? Pois essa seria pergunta a ser feita por alguém na tentativa de interpretar textos. Quanto a isso, Umberto Eco discursa que “dizer que a interpretação enquanto característica básica da semiótica é potencialmente limitada não significa que a interpretação não tenha objeto e que corra por conta própria” (2012, p. 28). Ou seja, dizer que um texto potencialmente não tem finalidade exata não significa que todo ato de interpretação possa ser bem sucedido. Inclusive, segundo o mesmo autor, um texto depois de separado de seu autor e das circunstâncias concretas de sua criação, acaba por perder-se no vácuo de uma possibilidade potencialmente infinita de interpretações. Justamente o que aconteceu com os contos de fadas.

Os contos apresentam motivos ritualísticos que ainda hoje sobrevivem em instituições religiosas. Segundo o folclorista Vladimir Propp, o conto popular carrega a reminiscência dos ritos totêmicos de iniciação (2002, p, 230). Desse modo, percebe-se que a narrativa maravilhosa de iniciação não está conectada a um contexto cultural específico, mas a um comportamento universal, arquetípico da mente. Exemplificam as estruturas de um comportamento que se repete continuamente entre culturas e gerações. Propp, embora concentrado num *corpus* de cem contos de magia russos e sem nenhuma pretensão explícita de extrapolar essas conclusões para outros gêneros, dava explicação cabal a um fato que perturbava os folcloristas: a ocorrência dos mesmos esquemas narrativos em povos que dificilmente poderiam ter mantido contato entre si. Todos os

contos de magia são monotípicos quanto à construção (Cf. PROPP, 1984). Propp diz isso porque são processos de individuação²⁶.

Assim sendo, as narrativas maravilhosas dos contos, tendo os aspectos da atemporalidade, da ausência de espaço geográfico definido e da metáfora, constituem instrumentos universais de identificação simbólica. Contudo, como explica Eliade (2007, p. 174) o que interessa ao historiador das religiões é o comportamento humano frente ao sagrado e “embora no Ocidente o conto maravilhoso tenha se convertido em objeto de entretenimento e de evasão para o homem contemporâneo de consciência banalizada, ainda contém a estrutura da aventura séria e responsável, pois justifica-se como contação que contém as provações iniciatórias”, ou seja, os ritos de passagem. Então, os enredos iniciatórios conservam sua propriedade e continuam a transmitir sua mensagem, a produzir mutações a cada geração que os reconta.

Então é considerável o conteúdo dos contos maravilhosos como resquícios de antigos mitos e ritos que caíram em desuso e descrédito nos séculos de apogeu das religiões monoteístas com seus mitos distintos dos primeiros. Até o séc. XVII os contos eram um lazer familiar tanto para adultos quanto para crianças e costumavam ser o principal entretenimento no inverno para as populações agrícolas. Chegou-se mesmo a dizer coloquialmente que os contos eram a filosofia da roca de fiar; e sobre isso, Erich Neumann (1999, p. 199) esclarece que, de acordo com o pensamento do sagrado feminino, o mistério primordial de tecer e fiar “tem sido vivenciado na projeção da Grande Mãe, que tece a teia da vida e fia a meada do destino, independentemente de ela aparecer como uma grande fiandeira ou, como ocorre tão frequentemente, se apresentar como numa tríade lunar”. Dessa afirmativa, o leitor que por ventura já interagiu com contos de fadas, não pode deixar de recordar o conto da Bela Adormecida que tem todo o seu destino firmado pelo contato com uma roca ou do conto de Rumpelstilskin que transforma palha em ouro ao manusear também o mesmo aparelho.

Todavia, uma das características do trabalho analítico transdisciplinar dos contos é que estes extrapolam os limites culturais e étnicos, valorizando o caráter humano. Dessa forma pode facilmente migrar de um país para o outro, globalizando e disseminando, mesmo que silenciosamente, aspectos importantes de temáticas religiosas. A linguagem dos contos de fadas parece ser a linguagem universal de toda a humanidade ocidental.

²⁶ Individuação é um dos conceitos centrais da psicologia analítica, Criado por Carl Gustav Jung, significa o processo através do qual o ser humano evolui de um estágio infantil de identificação para um estado maior de identificação, caracterizando a expansão da consciência.

Sobre a atemporalidade nos contos, Marie Louise von Franz (2008, p. 129) a chama de “terra-de-ninguém”, pois explica que a expressão “Era uma vez” explicita a condição fora de tempo e de espaço. Há muitas maneiras poéticas de expressar essa eternidade atemporal de hoje e de sempre, o *Illud Tempus* (agora e sempre) dos mitólogos.

Diante disso, podem os pagãos, cristãos, cétricos ou quaisquer outras representações religiosas reformularem contos populares a partir das conjunturas experienciadas nos processos históricos. Pois a característica bastante mutável desse gênero literário permite essas transformações. Afinal, a sobrevivência das tradições depende de suas adaptações aos ambientes encontrados e assim mesmo acontece com contos e suas reinterpretações constantes.

O dia

O imaginário, ou seja, “o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens” (DURAND, 2002, p. 18), é o instrumento principal para a formulação dos contos maravilhosos. É através dele que são formuladas e reelaboradas através das gerações as figuras, personagens e paisagens presentes nos contos. O imaginário, portanto, se trata de um tipo de conector apropriado através do qual são constituídas as representações humanas. Assim, a formação imaginativa acontece na sobreposição complexa de diversos elementos, tais como: meio ambiente, simbolismos parentais, jogos, aprendizagens, símbolos e alegorias determinados pela sociedade para uma comunicação eficiente. O imaginário humano se articula através de estruturas que são sempre plurais. Dessa forma, as experiências coletivas podem até parecer banais, mas são instrumentos profundamente capazes para melhor compreender a sociedade contemporânea.

Segundo Durand, o regime diurno da imagem, sobre o que trata esse capítulo, “corresponde a um regime de expressão e de raciocínio filosóficos a que se poderia chamar racionalismo espiritualista. [...] O esquema indutor da noção não deixa por isso de ser o de uma separação de uma distinção” (Ibid, p. 180). O intelecto e a racionalidade fazem parte essencial desse conceito. A ascensão e o desejo de imortalidade, a chegada ao céu, a verticalidade, o clarão solar que remetem ao arquétipo masculino do herói; tudo isso é diurno e leva à objetividade. O regime diurno é a aspiração humana em busca da luz e das alturas, da verticalidade ascensional que caracteriza o sexo masculino. Aliás, pode-se dizer que não há luz sem trevas enquanto o inverso não é verdadeiro; por isso que nos contos o masculino e o feminino necessitam coexistir e ser

igualmente representados e, mais essencialmente, por essa razão que na maioria das religiosidades primevas o deus e a deusa são adorados sem exceção. Sem a sombra, a pureza não vinga; sem a deusa, o deus deixa de ter uma presença saudável.

Nos contos – e igualmente em quaisquer narrativas – o puro se manifesta por imagens de céu, ouro, sol, luz, grande, imenso, duro, alto. Enquanto que a sombra é mostrada por exemplos de amor, segredo, sonhos, profundo, misterioso, só, triste, lento. Alias, pode-se inclusive concluir que o motivo de os ‘Cinderelos’ de Schöwerth não terem alcançado tanto prestígio quanto a ‘Cinderela’ dos Grimm seja justamente porque a princesa, como princípio noturno e feminino, seja mais primordial que o diurno; pois não há luz sem trevas ou razão de viver para um príncipe sem um obscuro amor que o valha. Em conclusão, os símbolos ascensionais parecem marcados pela preocupação da reconquista de uma potencia perdida, de um tónus degradado pela queda²⁷. De acordo com Durand, a dita reconquista pode ser alcançada de três maneiras que se aproximam através de símbolos ambíguos:

pode ser ascensão ou ereção rumo a um espaço metafísico, para além do tempo, de que a verticalidade da escada, dos bétilos e das montanhas sagradas é o símbolo mais corrente. (...) Pode manifestar-se, por outro lado, em imagens mais fulgurantes, sustentadas pelo símbolo da asa e da flecha, e a imaginação tinge-se, então de um matiz ascético que faz do esquema do vôo mais rápido o protótipo de uma sublimação da carne e o elemento fundamental de uma meditação da pureza (Ibid, p. 145).

Ora, nos contos o que mais há são reconquistas em subidas nas torres mais altas para resgatar uma Rapunzel ou subidas em um pé de feijões mágicos, ou penas/flechas que são atiradas ao vento para determinar destinos ou moças esquecendo sapatinhos de cristal à beira de escadas. E o objetivo único e claro é a vitória da ascensão, a recompensa pela subida árdua e cheia de honra. A subida até o ápice de alcançar o deus em si mesmo.

²⁷ Definição do conceito de queda: O movimento demasiado brusco que a parteira imprime ao recém-nascido, as manipulações e as mudanças de nível brutais que se seguem ao nascimento seriam, ao mesmo tempo, a primeira experiência da queda e a primeira experiência do medo. Haveria não só uma imaginação da queda, mas também uma experiência temporal, existencial, o que faz Bachelard escrever que “nós imaginamos o impulso pra cima e conhecemos a queda pra baixo”. O sonho acordado também evidencia o arcaísmo e a constância do esquema da queda no inconsciente humano. (DURAND, Ob. Cit., p. 112).

A noite

O regime noturno da imagem liga-se ao princípio feminino, não só porque o ventre é escuro, mas porque também carrega o mistério da vida, o subjetivo místico. De acordo com Durand, a imaginação noturna tem duas estruturas: A mística, que se refere à construção de uma harmonia, na qual a polêmica é evitada e há a procura da quietude e do gozo; tendo como recurso expressivo os símbolos de inversão e os símbolos de intimidade. E a estrutura sintética, que diz respeito aos ritos utilizados para assegurar os ciclos da vida, harmonizando os contrários, através de um caminhar histórico e contínuo, através do tempo cíclico e dos símbolos espiralados.

Assim como o ventre é sagrado e noturno inclusive nas representações religiosas mais antigas, nas narrativas maravilhosas também recebe esse conceito. O mergulho no ventre pode ser metaforizado pela descida às profundezas da terra. Enquanto que o diurno é ascensão, o noturno é a descida rumo ao aconchego incompreendido. Se a ascensão é o apelo à exterioridade para além do carnal, o eixo da descida é íntimo, frágil, macio e caudaloso. “O regresso imaginário é sempre um “ingresso” mais ou menos sinestésico e visceral. Quando o filho pródigo arrependido repassa o limiar paterno é para se banquetear” (Ibid, p. 101). Inclusive, fica perceptível que a consideração pelo corpo físico e pela poder estético contido nele é o grande sintoma da mudança de regime no imaginário. A valorização do brilho na escuridão, do cristal resplandecente em cores múltiplas e do mistério aquático. Há que ser lembrado aqui que, a partir da concepção de Bachelard utilizada por Durand, o aquático noturno abrange a imagem de água negra, escura, misteriosa logo em seu primeiro plano, assim como longos cabelos femininos. O caráter feminino é sempre “atribuído à água pela imaginação ingênua e pela imaginação poética. A fonte é um nascimento irresistível e contínuo” (BACHELARD, 2013, p.15).

Não é sensato estender aqui a discussão sobre ventre, casa e morada; pois se assim o fizesse teria que revisar tudo escrito por Bachelard sobre a poética do porão e da porta (Cf. BACHELARD, 1998). Todavia o regime noturno dos contos estende-se por casas, cabanas, muralhas e castelos. Mas é perigoso deixar-se devanear demais, pois há o risco de chegar ao ‘castelo interior’ de Tereza D’Ávila que é algo ligado ao coração, e não ao ventre. Castelos e muralhas e palácios em contos estão sempre ligados ao ventre protetor e forte.

Conclusão

De acordo com o já exposto, fica perceptível que o compromisso dos contos de fadas populares não é com o fato descrito no mesmo, e sim com a possibilidade do desejo, a satisfação de poder desejar. O conto de fadas é atemporal, nele o tempo é fenomenológico. O maravilhoso fala de amor – principalmente do amor divino e do amor incondicional. Não importa o tipo de amor, ele é o motivo central da literatura maravilhosa; porque o maravilhoso implica beleza e esta parte do amor por algo ou alguém. O amor é o portal para o reino do maravilhoso e o ser amado é o bálsamo supremo, cura a dor e o tédio, é o reservatório da força interior, a luz na noite, o espelho de obsidiana que reflete o outro lado do mundo.

O amor por si mesmo e pelo próximo é tão discutido nas religiões como nos contos de fadas. O maravilhoso reúne então para o indivíduo as possibilidades de contato entre o que está dentro e o que está fora dele, exprime a necessidade de ultrapassar os limites impostos pela estrutura, de atingir uma real grandeza. O Maravilhoso é uma força de renovação comum a todos, independente de uma cultura particular e do desenvolvimento da inteligência. Permite vislumbrar um acordo íntimo, para além das fronteiras e dos interesses, uma fraternidade real. É provavelmente uma realidade que conserva a completa esperança no futuro do ser humano.

Referências

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria.** São Paulo: Martins Fontes: 2013.

_____. **A poética do espaço.** São Paulo: Martins Fontes: 1998.

BETTELHEIM, Bruno. **A psicanálise dos contos de fadas.** 14. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna.** São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

CASCUDO, Luís Câmara. **Contos tradicionais do Brasil.** 12. ed. São Paulo: Global, 2003, p. 12.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação.** 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade.** 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **Contos dos Irmãos Grimm.** Rio de Janeiro, Rocco, 2005.

FRANZ, Marie Louise von. **A interpretação dos contos de fadas.** 7ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

NEUMANN, Erich. **A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente.** 9ª ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

ORTIZ, Renato. **Românticos e folcloristas: Cultura Popular.** São Paulo: Olho D'água, 1992.

PROPP, Vladimir. **As raízes históricas do conto maravilhoso.** 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.** São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. 4^a ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

TOLKIEN, J. R. R. **Árvore e Folha**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

O CESARISMO MORAL EM BULAS PAPAIS FUNDANTES DO DIREITO INQUISITORIAL

Carlos André Cavalcanti²⁸ (UFPB)

Resumo

O Cesarismo Moral é a nossa proposta de noção ou, se preferir uma linguagem mais cartesiana, a nossa inovação conceitual. Esta inovação só será apresentada oralmente no evento por força das restrições normativas do meu pós-doutoramento, mas adianto aqui que trata-se, de modo geral, de perceber da Igreja Cristã, depois chamada Católica em oposição às Reformadas, que dela vieram, o impulso para reformular as constelações de símbolos, mitos e valores que orbitaram o César romano de onde emana o etos do poder papal e da histórica oficialização desta religião como imperial. A análise histórico-historiográfica da Inquisição passa por um momento de inovações ao admitir a importância das idéias religiosas e do pertencimento religioso dos inquisidores como parte da temática central analítica de uma historiografia que almeja compreender este fenômeno histórico. Para o mestre alemão Max Weber, que incluiu a Inquisição em suas preocupações, a justiça inquisitorial pretérita às inquisições modernas foi apenas mais uma variável na consolidação dos valores que afastaram a justiça do príncipe e dos seus magistrados daquela exercida pelos homens de fé, magistrados da Igreja. O interessante é notar que este afastamento é proveniente da ação clerical e não uma imposição principesca. Weber dispõe do conceito de Direito Teocrático para o estudo da relação entre religião e justiça pública, mas tal direito não interfere hegemonicamente nesta separação especificamente ocidental, antepassada longeva da atual secularização e do que denominamos aqui de Desmitologização de Valores, ambos processos culturais típicos da Civilização Cristã, pois as condutas principescas segundo interesses materialmente definidos acabaram por abrir timidamente o caminho para uma expectativa tendencialmente positiva de direito racional – “universal”? –, em substituição às antigas normas da “justiça popular”, onde a piedade principesca e não a “busca da verdade” pelo ato investigativo processual – inquérito! – era o pilar central dos valores. Neste processo, uma concepção racionalizadora formal-processual constela com o imaginário inquisitorial, seus valores e mitos, produzindo um dos mais profundos atos componentes históricos do que Gilbert Durand chamou de *aggiornamento* do cristianismo. O fenômeno religioso inquisitorial apontou para o racionalismo, o desmitologização e o Desencantamento do Mundo a longo prazo, sendo de todos estes um forte precursor histórico, componente deste mito diáritico, heróico e ascensional, devorador da tradição profunda que é o racionalismo exacerbado. Compreenderemos este tema, mas a nossa preocupação central aqui será determinar nas Bulas Papais Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1199) a presença do conceito weberiano resumidamente descrito acima.

Palavras-chave: inquisição, direito inquisitorial, racionalização, Ad Abolendam, Vergentis in Senium.

Abstract

Moral Caesarism is our notion proposal or, in a more Cartesian's language, our conceptual innovation. This innovation will be presented only orally during the event,

²⁸ Professor e Pesquisador em Ciências e História das Religiões da UFPB. Doutor em História. E-mail: carlosandrecavalcanti@gmail.com

because of normative restrictions of my post-doctorate, but I can anticipate that it consists of, generally speaking, perceiving in the Christian Church, after the so called Catholic in opposition to the Reformed that came from it, the impulse to mend the constellations of symbols, myths and values that orbited the Roman Caesar, from whom emanates the papal power ethos and the historical officialization of this religion as an imperial one. The historic-historiographical analysis of Inquisition goes through a moment of innovations when it admits the importance of the religious ideas and inquisitor's religious belong as part of the central analytical theme of a historiography that aims to understand this historical phenomenon. To the German master Max Weber, who included the Inquisition among his preoccupations, the inquisitorial justice anterior to modern inquisitions was only one more variable on the consolidation of the values which took apart the justice of the prince and his magistrates, from that of the men of faith, magistrates of the Church. It is interesting to notice that this removal comes from clerical action and not from a princely imposition. Weber provides the concept of Theocratical Law to the study of the relation between religion and public justice, but such law does not interfere hegemonically on this separation specifically occidental, longevous ancestor of present secularization, and on what we here denominate Demythologization of Values, being both cultural processes typical of the Christian Civilization, because princely conduct according to advantages materially defined ended up to shyly open the way to a tendentially positive expectancy of a rational - "universal"? - law, in substitution to old rules of "popular justice", where princely pity, and not the "search for truth" by the processual investigative act - inquiry! - was the central pillar of values. On this process, a formal-processual rationalizing conception constellates with inquisitorial imaginary, its values and myths, producing one of the most profound historical component act of what Gilbert Durand called as *aggionarmento* of Christianity. The religious inquisitorial phenomenon pointed out to rationalism, desmythologization and Disenchantment of the World in a long term, being a strong historical precursor, component of this diaretic myth, heroic and ascensional, devourer of the exacerbated rationalism's deep tradition. We are going to comprise this theme, but our main concern here is to determine in the Papal Bulls Ad Abolendam (1184) and Vergentis in Senium (1199) the presence of the Weberian concept briefly described above.

Key-words: inquisition, inquisitorial law, rationalization, Ad Abolendam, Vergentis in Senium.

A noção que temos de religião nos dias de hoje sequer existia na Idade Média. Esta constatação é conhecida, mas as suas implicações nem sempre são levadas a termo quando nos deparamos com as fontes e, nelas, com o conjunto central de valores e/ou mitos fundantes dos nossos objetos/temas de estudo. É preciso ouvir bem alto a voz daqueles que viveram em tempos onde cultura e religião não tinham diferenciação. Tempos em que não era preciso lembrar a cada dia que a religião é o homem em sociedade num sentido profundo da noção de religião.... Este nosso olhar contemporâneo pode nos iludir mais do que costuma aparentar. Na leitura histórica e historicizante do nosso tempo, o Fenômeno Religioso costuma ser percebido como antagonico ao entendimento da Intolerância Religiosa.

Este trabalho pós-doutoral realizado sob a supervisão do Dr. Walmor da Silva na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO) busca sair deste presumido antagonismo “histórico”, associando as posturas e as idéias religiosas, inclusive nos aspectos das suas narrativas míticas fundantes, ao cerne de uma historicidade que admite o tempo religioso ao lado do tempo histórico. Neste imbricamento de tempos, a intolerância e a fé apresentam suas interseções, conexões e até confluências. Um dos conjuntos simbólicos que promovem esta aproximação é a herança da lógica cesarina do poder imperial romano pela corte papal católica após a consolidação do cristianismo como religião do Império.

As duas identidades – o Papa e o César – eram totalmente diferentes antes do empoderamento do primeiro sob as asas do segundo. Nesta passagem iniciática, o caráter do papado agregou os valores míticos cesarinos que lhes foram possíveis e necessários. As condições histórico-antropológicas dos mandatários, porém, são muito diversas. Um Papa não é julgado a priori por sua eficiência nas guerras de fronteira, no comércio e na agricultura, ainda que por tantas vezes se tenha visto a influência destes fatores em trajetórias de papas. O cerne da sua posição mitologêmica é a autoridade moral sobre as condutas governamentais, individuais e sociais. Ao encarnar o que podia encarnar dos comportamentos do César, o Papa entronizou-se como ele, mesmo que lhe falte – nem sempre lhe faltou, ressalve-se – as legiões, as colônias e os burocratas. O Cesarismo papal, portanto, dá-se muito mais na dimensão moral que na dimensão material, o que não deve, porém, servir para que o subestimemos.

No esquema a seguir, propomos a questão conceitual weberiana do tipo ideal para elaborarmos uma noção de Cesarismo Moral. Vemos o tipo ideal como dois planos aproximativos, sendo o “de baixo” representando o “real” sempre aproximado e o “de

cima” representando a construção de tipo ideal que fazemos nós, humanistas pesquisadores, para o tema/objeto de estudo. As fontes históricas (seta para cima) nos levam a uma observação erudita (seta para baixo), porém limitada ao ponto-de-vista que temos e a uma relação tensa entre a pesquisa e os nossos valores individuais.

Note que a Glória mundana do César não se afina com o Jesus Mestre da Vida dos ideais cristãos dos primeiros séculos. Note também que o conjunto de valores e narrativas míticas se distancia muitíssimo entre os grupos, segundo a nossa tipificação ideal. Para o César: HONRA DO PATER, GUERREIRO AUDAZ, (RES)PÚBLICA, MORAL MUNDANA GLORIOSA. Para o Papa: UNIVERSALIDADE, AMOR ao PRÓXIMO, CENTRALIDADE DA VIDA INTERIOR, RENÚNCIA A ESTE MUNDO. Com a ascensão do clero cristão aos palácios imperiais foi preciso “violentar” este conjunto papal e adequá-lo a um Cesarismo Moral, com seus símbolos, ritos, idéias, mitos e poder. A Inquisição é parte do longo processo de busca de se harmonizar uma religião do Deus do Amor ao empoderamento temporal dos palácios dos homens.



O estudo da História das Inquisições tem sido marcado por fatores que foram inovadores em certo período da História da Historiografia, mas que tornaram-se insuficientes para as atuais expectativas dos pesquisadores. Tais fatores são, principalmente, a centralidade e quase exclusividade dos réus e dos seus processos na literatura científica sobre o assunto e a ausência do estudo da dinâmica religiosa como componente do Fenômeno Religioso dentro dos tribunais e visitações inquisitoriais. Fenômeno este que aparece travestido em princípios do Direito. As Ciências e a História das Religiões chegam em boa hora a estas pesquisas através dos esforços que vimos fazendo no Grupo Videlicet, da UFPB. Inicialmente, buscamos resgatar o olhar de Max Weber sobre o Direito Inquisitorial como marco historiográfico para esta reinserção do tema inquisição na vida acadêmica. Este passo inicial é o motivo desta comunicação. A seguir, faremos a composição compreensiva da argumentação weberiana com as noções de Gilbert Durand para a História e o *aggiornamento*.

Para o mestre alemão, a justiça inquisitorial pretérita às inquisições modernas foi apenas mais uma variável na consolidação dos valores que afastaram a justiça do príncipe e dos seus magistrados daquela exercida pelos homens de fé, magistrados da Igreja. O direito teocrático não interfere hegemonicamente nesta distinção tipicamente ocidental, antepassada longeva da atual secularização e do Desencantamento do Mundo típicos da nossa cultura na contemporaneidade, pas condutas principescas segundo interesses materialmente definidos acabaram por abrir timidamente o caminho para uma expectativa tendencialmente positiva de direito racional – “universal”? –, em substituição às antigas normas da “justiça popular”, onde a piedade principesca e não a “busca da verdade” pelo ato investigativo processual – inquérito! – era o pilar central dos valores. Neste processo, uma concepção racionalizadora formal-processual constela com o imaginário inquisitorial, seus valores e mitos, produzindo um dos mais profundos atos componentes históricos do que Gilbert Durand chamou de *aggiornamento* do cristianismo. O fenômeno religioso inquisitorial apontou para o racionalismo, o desmitologizamento e o Desencantamento do Mundo a longo prazo, sendo de todos estes um forte precursor histórico, componente deste mito diairético, heróico e ascensional, devorador da tradição profunda que é o racionalismo exacerbado. O mito da razão absoluta é base de uma ética deletéria, que se desligou do seu fundamento fundante e abandonou o seu ethos primordial.

Naquele contexto, o Direito Inquisitorial representou, do ponto de vista da nossa atual concepção de Justiça, um enorme avanço para o crescimento dos valores normativos do investigar de forma impessoal a partir da sistemática do processo. Na banda ocidental do planeta surgiu justiça com capacidade de objetivamente conhecer o crime pelo caminho das provas, o que levaria, como o passar dos séculos, a dispensar o homem da nobreza ou o homem do clero como mandatários de justiça, o que aos poucos porá sob sorrelfa a “mão de Deus”, que julgaria melhor por saber a verdade sobre a culpa.... O ato de ordenação, que torna um indivíduo parte do clero católico, dá-lhe um papel teologicamente reconhecido de elo de ligação entre os fiéis e Deus. Numa trilha percorrida somente pela cultura ocidental quando comparada às outrora chamadas civilizações, o direito iria, em período posterior à era inquisitorial, afastar-se e desligar-se totalmente da *classe* dos sacerdotes.

Para chegar à especificidade ocidental, Max Weber analisou o direito constituído em diversos povos de culturas várias, como aqueles da Europa, da América, da Ásia e das Arábias. Com este inserção, o mestre da sociologia compreensiva nos demonstrou a especificidade histórica que confluíu as condicionantes racionalizadoras e secularizadoras ocidentais, somente ocidentais. Dentre elas, ele viu o ato inquisitorial e sobre ele se pronunciou, como em duas passagens que apresentamos aqui. (WEBER, 1999. p. 100 a 116). Ele relacionou o ato inquisitorial às disputas entre a magistratura do Príncipe e o dever eclesiástico de justiça. Propomos duas noções para estabelecermos as imagens deste conflito indicado pelo sociólogo alemão: a magia probatória do ordalium, construção de provas que parte de aspectos subjetivos determinados pela piedade principesca e/ou pelas pretensas habilidades corporais do réu segundo efeitos naturais improváveis em testes físicos de resistência/concentração e o cristianismo teologizado, aquele que sucede a efetivação da fé cristã pela autoridade dos seus intelectuais clericais apoiados no saber conduzido pelo imaginário do racionalismo em oposição ao conhecimento da fé através do sentimento, da intuição e da realidade mística. Vendo os atores destes conflitos e o próprio conflito de maneira conceitual, o argumento caminha demonstrando que a ruptura com a justiça popular vinculada à magia probatória do ordalium é uma resposta positivadora dos monarcas ao avanço do cristianismo teologizado, afeito à filosofia, postulante de uma superioridade “natural” sobre os demais saberes do mundo, inclusive o jurídico. A magistratura principesca precisou acompanhar o direito “filosofado” dos homens da igreja.

Ao percebermos a bacia semântica de transformações que vieram trazendo as noções do Direito até o seu enquadramento contemporâneo no Ocidente, devemos visualizar a justiça como era praticada antes da racionalização investigativa, processual (formal) e burocrática das cortes ocidentais. O direito não-formal “*costuma ser criado*” (...) “*pelos poderes autoritários apoiados na piedade, tanto a teocracia quanto o príncipe patrimonial*” (WEBER, 1999, p.101). O hierarca, o déspota ou o demagogo não querem os limites do exercício da lei e do juízo legal determinados e explicitados com a inarredável clareza de um molde racional-formal eticamente vinculado a uma pretensa *natureza já dada e reconhecida socialmente* dos valores que o inspiram. Entretanto, o próprio Weber acrescenta:

“(...) com exceção daquelas normas que são obrigados a reconhecer como religiosamente sagradas e, por isso, absolutamente compromissórias. Para todos eles constitui um obstáculo a contradição inevitável entre o formalismo abstrato da lógica jurídica e a necessidade de cumprir postulados materiais por meio do direito, pois o formalismo jurídico específico, ao fazer funcionar o aparato jurídico como uma máquina tecnicamente racional, concede ao interessado individual no direito o máximo relativo de margem para sua liberdade de ação e, particularmente, para o cálculo racional das consequências e possibilidades jurídicas de suas ações referentes a fins” (WEBER, 1999, p.101).

A justiça, então, era o que se denomina de “justiça popular”: “*toda justiça popular julga, e isto tanto mais quanto mais tem este caráter, segundo o ‘sentimento’ concreto, condicionado por convicções éticas, políticas (...)ou político-sociais*” (WEBER, 1999, p.103). A hegemonia e unicidade desta “justiça popular” desapareceu. Aliás, o direito transformou-se “*por toda parte*” (WEBER, 1999, p.100): partiu da irracionalidade formal-ritualista ligada a clãs, teocratas ou príncipes patrimoniais para diversas formas de racionalização. Uma ética da responsabilidade vinculada aos interesses clericais e nobiliárquicos demarcou longamente, ainda que de forma historicamente provisória, a racionalização do mundo. No jogo do poder, prevaleceram aí a atuação destes grupos na economia, nas estratégias de dominação política e simbólica dos referidos grupos sociais. A racionalização acabaria por propiciar, mais tarde, uma separação entre um direito para assuntos pertinentes à religião e outro “*para a resolução dos conflitos de interesses religiosamente indiferentes entre os homens*” (WEBER, 1999, p.101).

O sociólogo faz estas ponderações para permitir sua argumentação propriamente dita. A argumentação inicia-se com uma visão geral da história do direito, mas deságua em exemplos que incluem a Inquisição:

“A antiga justiça popular, originalmente um procedimento expiatório entre os clãs, é por toda parte arrancada de sua primitiva irracionalidade formalista pela ação do poder principesco e magistrático (proscrição, *imperium*) e, eventualmente, do poder sacerdotal organizado, sendo ao mesmo tempo fortemente influenciado por estes poderes o conteúdo do direito. Essa influência difere de acordo com o caráter da dominação. Quanto mais o aparato de dominação dos príncipes e hierarcas era de caráter racional, administrado por “funcionários”, tanto mais tendia sua influência (no *ius honorarium* e nos meios processuais pretórios da Antiguidade, nas capitulares dos reis francos, nas criações processuais dos reis ingleses e do lorde Chanceler, no **procedimento inquisitorial eclesiástico**) a dar à justiça um caráter racional quanto ao conteúdo e à forma (ainda que racional em sentidos diversos), a eliminar meios processuais irracionais e a sistematizar o direito material, e isto significava sempre também: a racionalizá-lo de alguma forma” (WEBER, 1999, p. 100. Grifo nosso em negrito).

A racionalização do direito pode apresentar muitas faces. Não se pense enganosamente que se fez aí uma “humanização” deliberada da Justiça. Há uma evidente determinante conjunta das “vontades materiais” com o “racionalismo” das classes dirigentes. A grande modificação, entretanto, está na superação gradual de crenças mágicas como critério para se fazer justiça. A justiça permaneceu alheia à idéia de “se constatar racionalmente um fato, seguir indícios e obter testemunhos em interrogatórios racionais” (WEBER, 1999, p. 102). O poder público não tinha o dever de *construir* o processo. As partes solicitavam e o juiz só devia ou precisaria fazer o que lhe era solicitado. Sobre a relação do juiz com as partes, Weber demonstra este excesso de “flexibilidade” como ato de dominação e de violação ou ignorância de princípios éticos e racionais:

“O juiz não as obriga a fazer coisa alguma que elas próprias não peçam. Precisamente por isso, o juiz não pode corresponder, naturalmente, à necessidade de um cumprimento ótimo de exigências materiais dirigidas a uma justiça que satisfaça o sentimento de conveniência e equidade concreto, em cada caso, quer se trate nessas exigências materiais de pretensões motivadas por considerações político-racionais referentes a fins, ou ético-sentimentais, pois aquela liberdade máxima,

concedida pela justiça formal, dos interessados na defesa de seus interesses formalmente legais, já em virtude da desigualdade na distribuição do poder econômico que por ela é legalizada, necessariamente leva sempre de novo ao resultado de que os postulados materiais da ética religiosa ou da razão política, parecem violados” (WEBER, 1999, p. 102).

Esta diferença é crucial para se compreender a Inquisição – medieval e, principalmente, moderna – no corte histórico gradual que retirará de cena a antiga forma de se fazer justiça. O Santo Ofício representa, pela sua própria existência, a distinção entre uma justiça religiosa ligada ao clero e uma justiça secular ligada ao Estado. Tal distinção deu-se de forma singular no mundo cristão. Os fatores que aceleraram ou garantiram esta separação foram elucidados na produção weberiana em três enfoques que apresentaremos a seguir: uma peculiaridade interna; a posição do poder sacerdotal em relação ao político e a estrutura do poder político (Weber, 1999, p. 114 e 115). Não esqueçamos que uma busca incessante do pensador alemão foi sempre pela compreensão do que denominamos aqui fenômeno ocidental. Ou seja, tentar responder como a Civilização Ocidental, relativamente frágil e inferiorizada relativamente à muçulmana e à chinesa pelos menos até a Idade Moderna, hegemonizou política e economicamente o planeta no século XIX. A bifurcação entre direito laico e direito religioso é um dos fatores explicativos desta hegemonização.

A peculiaridade interna está na própria origem histórica da religião cristã, que surgiu na Antiguidade à parte do Estado ainda que referente a formas extintas de Estado ou aproximadas nos clãs judaicos, manteve tal distanciamento em outras circunstâncias históricas, como nos dias de hoje – e, por isso mesmo, teve com o direito “do Estado” uma relação de exterioridade. A criação da Inquisição se deveu a uma espécie de *necessidade* materialmente definida segundo fins de mínimo ordenamento do cotidiano dos cristãos, posto que o poder secular não acatou plenamente as diretrizes da ética religiosa como base de sua ação judicial.

“O direito canônico do *cristianismo* ocupava, diante de todos os demais direitos sagrados, uma posição especial pelo menos quanto ao grau. Primeiro, partes consideráveis dele mostravam um desenvolvimento racional e formal-jurídico muito mais intenso do que os outros direitos sagrados. Além disso, encontrava-se desde o início num dualismo relativamente claro — com separação razoavelmente nítida dos dois âmbitos, como nunca existiu antes dessa forma — em relação ao direito profano. Isto foi, em primeiro lugar, a consequência da circunstância de que a Igreja

recusara durante séculos, na Antiguidade, qualquer relação com o Estado e o direito. O caráter relativamente racional resultou de várias circunstâncias diferentes. Quando a Igreja se viu obrigada a procurar uma relação com os poderes profanos, ela preparou, como já vimos, essa relação com a ajuda das concepções estoicas do ‘direito natural’, isto é, uma construção teórica racional. Em sua administração própria continuavam vivas, além disso, as tradições racionais do direito romano. No início da Idade Média, a Igreja ocidental procurou, então (na primeira criação de direito realmente sistemática por ela realizada: as ordens penitenciais), orientar-se precisamente pelos componentes mais formais do direito germânico. Na Idade Média, o ensino universitário ocidental separou os estudos de teologia, por um lado, e os de direito profano, por outro, do ensinamento jurídico canonístico e impediu, assim, o nascimento de criações mistas de natureza teocrática, tais como surgiram por outra parte. A metodologia rigorosamente lógica e especificamente jurídica, orientada, por um lado, pela filosofia e, por outro, pela jurisprudência da Antiguidade, não podia deixar de exercer influência muito forte sobre o tratamento do direito canônico” (WEBER, 1999, p. 114).

Este rigor da racionalização do direito trouxe uma das bases, a mais visível no *lebenswelt* (mundo vivido imanente) desta construção evolucionista que hoje chamamos Iluminismo, no sentido rouanetiano. Dele, em sua versão ilustrada do século XVIII, os Direitos Humanos. Não consideramos que esta dimensão da cultura ocidental seja desprezível ou vergonhosa e nem, em outro sentido, imutável ou coriácea. Pelo contrário, valorizamos e vivenciamos as suas conquistas principais sem julgá-las canônicas ou atemporais. Estas conquistas humanistas não são incompatíveis com a tradição mítica fundante do Ocidente, da qual são até suas herdeiras, de certo modo! Foram as escolhas e conflitos culturais que levaram a uma falsa oposição entre a tradição e o humanismo, aquela pretensamente fundada na imagem e esta na razão, como se fossem absolutamente opostas. Gilbert Durand nos referencia esta trágica inflexão cultural ocidental, indutora do que denominamos de exílio do imaginário. Diz ele:

“Em nome da historicidade, dois mil anos de história são sacrificados no altar do *aggiornamento* que está na moda — dois mil anos de uma lenta sedimentação de crenças, liturgias e dogmas. A antiga árvore de Jessé é anexada alegremente à modernidade humanista. Não só se faz passar a fé antes das obras, como o fez a Reforma, mas ainda liquida-se ‘a religião’, ‘o sagrado’, o ritualístico, quem sabe até ‘as crenças’, em nome de uma curiosa ‘fé’ que se limita, como exegese, ao reducionismo da psicanálise ou da economia política...”.

Este *aggiornamento* se compõe integralmente com a forma como se deu o afastamento entre o direito principesco tendencialmente laico e os direitos canônico e inquisitorial tendencialmente religiosos. Foram as escolhas e conflitos culturais que geraram as atuais imagens dicotômicas. A própria documentação inquisitorial refletiu estas condutas da mentalidade racionalista.

O Santo Ofício português esteve paulatinamente caminhando na direção de afastar-se do campo do direito secular. O último regimento inquisitorial português foi o de 1774, em plena *Era Pombalina* (ver Cavalcanti, 1990), mas, quando o Marquês caiu, D. Maria assumiu o trono e fez uma encomenda especial a D. Frei Ignacio de São Caetano, do Conselho da Rainha: escrever novo regimento para a Inquisição. A encomenda foi realizada, mas o texto nunca vigorou realmente. Porém, é curioso notar que o projeto trazia noções da separação entre as duas formas de direito, buscando, inclusive, respeitar em parte o secularíssimo direito à livre opinião. Por exemplo:

“I — Os sodomitas serão condenados a servirem nas galés de cinco até dez anos com hábito particular que os distinga dos outros, **e havendo o juízo secular conhecer deste crime o Santo Ofício se não intrometerá**” (In: SIQUEIRA, 1996, p.996. Grifo nosso).

“VIII — Os crimes de solitação, sodomia e outros semelhantes se julgarão provados com aquela prova que se declara no **Código Criminal** no Título Dos delitos ocultos, e de difícil prova” (In: SIQUEIRA, 1996, p.999. Grifo nosso).

“IV — Os Inquisidores na matéria de indícios e presunções se governarão pela disposição do **Código Criminal** no título respectivo” (In: SIQUEIRA, 1996, p.1000. Grifo nosso).

“XVI — **Não é crime duvidar** da justiça e retidão do Santo Ofício, nem de outro qualquer tribunal humano” (In: SIQUEIRA, 1996, p.1001. Grifo nosso).

Muito antes, o outro Regimento, o de 1640 também fazia distinções. Ao qualificar o feitiço, ressaltou que “(...) *por quanto ainda que ao santo Ofício pertença castigar somente os feitiços, e mais crimes semelhantes, e não as mortes, perdas, e danos, que deles se seguirão com tudo como estes ficam fazendo muito mais grave a culpa, é justo, que conforme as circunstâncias dela se lhe acrescente a pena*” (In: SIQUEIRA, 1996, p.856. Grifo nosso). Também o Regimento de 1774 foi, ele próprio, motivado pelo desejo de controle do Estado sobre o Tribunal do Santo Ofício, o que implicava distinguir sua área de atuação. Sendo assim, temos uma visão breve, porém ampla, da efetivação, no âmbito inquisitorial português, do processo a que se refere Weber.

Destacariamos, ainda, que o Tribunal foi capaz de criar aquilo que chamaríamos hoje de estrutura burocrática administrativa.

Da constatação referente à separação entre o religioso e o secular, surgem outros fatores: o cristianismo, afinal, não consolidou teocracias no Ocidente. Para o Ocidente, o conceito de direito teocrático que Weber indica é uma referência da intencionalidade do clero, tensão com o direitos mundano secular e nostalgia do que teria sido a hegemonização do mundo pela eclesia – quase uma “saudade do impossível”, para lembrar a magnífica noção com a qual o nosso mestre Gilbert Durand brindou o Brasil e o imaginário português. No intuito de uma teocracia paranoica, o absolutismo pode, talvez, ter se aproximado dela – a teocracia –, porém manteve uma diferença crucial com a distinção entre nobreza e clero, além do respeito à autoridade papal. O status de poder da nobreza sempre se caracterizou pelo binômio *terra e espada*. Na estrutura do poder político, a cruz foi aliada numa relação de complementaridade e tensão ao mesmo tempo. Daí a abertura, no Ocidente, do caminho que levou a um direito distinto da religião. Toda a documentação inquisitorial reflete esta *complementaridade tensa*. O sacerdócio não controla a “totalidade da vida”. Em outras culturas, dá-se diferentemente. “*A situação é totalmente diferente onde um sacerdócio dominante conseguiu regulamentar por rituais a totalidade da vida e manteve sob seu controle, em grande extensão, todo o direito, como é o caso particularmente na Índia*” (Weber, 1999, p.105). Também na Pérsia: a respeito dela, aliás, Weber parecia premonir o desfecho ocorrido décadas depois de sua morte, pois atribuiu à força do direito de origem religiosa naquele país a “*legitimidade precária dos xás persas diante de seus súditos xiitas*” (WEBER, 1999, p. 116).

Naturalmente, surge a pergunta: por que foi diferente no Ocidente? Mesmo não sendo uma preocupação nossa aqui, pensamos que a prática política da nobreza, desejosa de manter uma certa distância em relação à *classe* sacerdotal, impediu o domínio “total” do clero sobre a justiça. Parece-nos evidente, porém, que não se imaginava, nos primórdios deste processo de transformação de mentalidade jurídica, que um *direito natural universal* viria a substituir o direito religioso ou de origem semireligiosa. Em função disto, descartamos a ideia de “evolução” do direito, posto que não poderíamos atribuí-la com exatidão às intenções dos agentes históricos que protagonizaram esta transformação. Uma tal transformação está relacionada à desmitologização de valores. No direito, assim como no Tribunal como um todo, o desmitologizamento possibilitou a crença em normas mundanas de estados seculares, algo impensável, por exemplo, na

Índia até sua independência, ou na Pérsia (Irã) até os nossos dias – apesar das tentativas de modernização nas décadas de 1960 e 1970.

A Igreja tem também peculiaridades internas representadas pelo caráter da autoridade clerical, pela singularidade do jurídico no Livro Santo e por uma “inversão” do canônico ao profano. A autoridade do clero católico não ocorre imersa no campo místico, pois tem raiz mundana. Daí sua influência sobre a legislação, pois *“o caráter da legislação eclesiástica era influenciado pelo caráter racional burocrático de autoridade de seus funcionários, típico — após o término da época carismática da igreja antiga — da organização eclesiástica, caráter que, após interrupção feudal na Alta Idade Média, se reanimou e veio a dominar de modo absoluto”* (WEBER, 1999, p.115).

A Bíblia, diferentemente do que ocorreu com a tradição de juristas “respondentes” no islamismo e no judaísmo (WEBER, 1999, p.115), deixou aberta a seara jurídica no Novo Testamento, *“por conter um mínimo de normas formalmente compromissórias de caráter ritual ou jurídico — consequência da fuga do mundo escatológica —, possibilitava o livre desenvolvimento de estatutos puramente racionais”* (WEBER, 1999, p.115). Em consequência, *“o direito canônico veio a ser, para o direito profano, quase que um guia no caminho à racionalidade. Isto se deve ao caráter racional de ‘instituição’ da Igreja católica, fenômeno que não encontramos por outra parte”* (WEBER, 1999, p.115). Weber encerra o seu precioso texto demonstrando a fraqueza de proibições canônicas no mundo medieval — inclusive a usura, que foi em grande parte recusada e derrotada pelos interesses burgueses (WEBER, 1999, p.115-116). Desbanca-se, então, uma ilusão comum a concepções históricas contemporâneas: a de que o direito religioso basear-se-ia em irracionalidades místicas profundas (*fanatismo inquisitorial*) e seria o avesso do direito contemporâneo. Na verdade, o direito de origem religiosa cristã no Ocidente não só acolheu métodos racionais, como os animou e aplicou.

“Nesta área, a tendência de toda justiça teocrática em averiguar a verdade material e absoluta e não apenas a formal, em oposição ao direito probatório formalista e fundamentado na máxima processual do processo profano, desenvolveu muito cedo a metodologia racional, porém especificamente material, do processo oficial. Uma justiça teocrática não pode deixar a averiguação da verdade, tampouco quanto a expiação de um mal já feito, à mercê do arbítrio das partes. Procede de ofício (máxima oficial) e cria para si um procedimento probatório que lhe parece oferecer a

garantia da averiguação ótima dos fatos verdadeiros: no Ocidente, o **‘processo de inquisição’, adotado depois pela justiça penal profana**” (WEBER, 1999, p.116. Grifo nosso em negrito.).

Desta forma, foi a busca teocrática de uma verdade absoluta que permitiu a adoção da ação investigativa do processo inquisitorial. O formalismo ritualista antigo, vazio de sentido investigativo, cedeu lugar a um formalismo investigativo-processual que levaria ao direito natural em oposição ao direito “materialmente” determinado. A análise acima tem um resultado prático para o historiador e para o cientista das religiões. A História precisa reencontrar a Idade Moderna e rever o olhar convencional. Isso vem ocorrendo em certa medida, mas há um aprofundamento que ainda não ocorreu e que pretendemos estar suscitando com este Projeto. A ruptura atual vem deixando de lado lentamente a oposição entre uma era de obscurantismo medieval e outra de iluminismo moderno. É um começo, mas há mais a se fazer e a se romper. De toda forma, um certo maniqueísmo ainda classifica como extraordinária e superior a fase moderna da régua cartesiana da história, que teria sido construída “heroicamente” ao vencer as trevas medievais. Como se fosse possível uma ordem social totalmente nova, quase impensável historicamente, onde os valores modernos nada teriam a ver com seus precedentes e até se oporiam a eles. Vamos desenvolver nossa argumentação futura no sentido de contextualizar na história do direito os **reflexos e inserções mútuas das imagens** que correspondem ao direito inquisitorial e ao direito moderno laico.

Em outro trabalho nosso, intitulado *A Reconstrução da Intolerância*, já vimos que, mesmo a “mística iluminista” do Tribunal, presente no Regimento de 1774, no período que sucede às reformas pombalinas, pouco tinha de absolutamente antagônico em relação à “mística inquisitorial” tradicional (ver CAVALCANTI, 1990). O caráter expansionista e intolerante da onda secularizadora que usava um discurso iluminista na Europa, antes se harmonizou com as práticas do direito inquisitorial português do que o repudiou. Como ocorre em muitas “versões” da História, também aqui criou-se uma ilusão posterior aos *fatos*. Isto explica porque a aproximação de valores entre estas duas formas de direito pareça tão estranha aos estudantes de História dos nossos dias. Devemos perceber que a secularização da própria cultura ocorreu em um processo mais amplo, que influenciou decisivamente o direito, a História e a expectativa das pessoas sobre o papel da religião em suas vidas. A novidade é saber que há inquisição nesta

história, entre a tensão imperfeita com o campo secular e a nostalgia de ter tentado submetê-lo sempre sem sucesso.

Na leitura das bulas inquisitoriais que avança com a equipe de latinistas do Projeto, dois trechos já servem para demonstrar as componentes de Direito Inquisitorial e da Cultura Histórica que apontamos aqui.

Da Bula Unam Sanctam, apresentamos o parágrafo a seguir, totalmente inédito em língua portuguesa.

Com efeito, como bem atesta a verdade, o poder espiritual pode instituir o poder terreno e julgá-lo, se não estiver de acordo com o bem. Portanto, se o poder terreno se transvia, será julgado pelo poder espiritual; se o poder espiritual inferior se desvia, será julgado pelo poder espiritual superior; mas, se o poder superior se desvia, somente Deus poderá julgá-lo e não o homem. Assim testemunha o Apóstolo: *“O homem espiritual julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado”* (1Cor 2,15). Esta autoridade, embora dada ao homem e exercida pelo homem, não é humana, mas antes poder divino, pela boca divina conferido a Pedro e a seus sucessores pelo próprio Cristo, a quem (Pedro) confessou; poder divino, portanto, firmado na pedra, uma vez que o Senhor disse ao próprio Pedro: *“Tudo o que ligares”* etc. (Mt 16,19). Por conseguinte, quem quer que a este poder por Deus instituído *“resiste, à ordem divina resiste”* (Rm 13, 2), salvo se suponha, como Manés, que existem dois princípios, pressuposto que julgamos ser falso e herético, pois, de acordo com o que atesta Moisés, não “nos princípios”, mas *“no princípio criou Deus o céu e a terra”* (Gn 1, 1).

Da Bula Ad Extirpanda, também um parágrafo a seguir, igualmente inédito em língua portuguesa.

§ 22. Seja a autoridade (qualquer tutor [administrador?] que seja) observada sobre todos os hereges ou as hereges que tenham sido então presos, por homens católicos eleitos para tal pela diocese – se tenha estado presente [tenha testemunhado?] – e pelos e confrades supracitados, numa prisão [“cárcere”] especial segura e sossegada na qual os mesmo [aqueles] sejam [fiquem] detidos exclusivos [sozinhos], à parte [longe?] de ladrões [assaltantes? bandidos?] e de proscritos, até que, do alto dos primeiros, tenha sido determinado levar a efeito ser presos sob custos Comuns da cidade ou do lugar de origem [?].

REFERÊNCIAS

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. A Reconstrução da Intolerância: O Regimento de 1774 e a Reforma do Santo Ofício da Inquisição. Recife, Dissertação de Mestrado em História na Universidade Federal de Pernambuco (exemplar fotocopiado da Biblioteca do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco), 1990.

DURAND, Gilbert. A Fé do Sapateiro. Brasília, Editora da Universidade de Brasília-UNB, 1995.

SIQUEIRA, Sonia. A disciplina da vida colonial: Os Regimentos da Inquisição. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, jul./set. 1996, a. 157, n. 392, p. 495-1020, p. 497 a 572.

WEBER, Max. Economia e Sociedade. Volume 2. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1999.

A FIGURA DO PAJÉ NA VIDA DOS POTIGUARA DA PARAÍBA

Cristiano Amarante da Silva (UFPB)*²⁹

Ivanice Frazão de Lima e Costa (UFPB)*³⁰

Resumo

Resgatar o valor e a figura do Pajé, tendo como ponto de reflexão os Potiguara da Paraíba, é uma forma de tentarmos mostrar o valor dessa liderança tão perseguida no período colonial na Capitania da Paraíba, e ainda não compreendida no processo contemporâneo, guarda em sua essência toda uma tradição mitológica e simbólica, e de forma coriácea resiste as investidas feitas por aqueles que tinham como principal objetivo apaga o imaginário e tradição presente em seu ser. Fruto das reflexões realizadas na Disciplina Mito, Rito e Espiritualidade Indígena da Pós graduação em Ciências das Religiões da UFPB, partindo da leitura historiográfica e observações de campo, tentamos demonstrar o processo histórico vivido pelos Pajés Potiguaras, e sua influência como liderança espiritual e temporal. Suas expectativas, angustias vividas no tempo presente, sua atuação junto as lutas na defesa de sua terra e de seus irmãos.

Palavras chaves: Espiritualidade. Rito. Mito. Terra e liderança.

Abstract

Recover the value and the figure of the Shaman, having as a reflection of the Potiguara Paraíba, is a way to try to show the value of this leadership as pursued in the colonial period in the Captaincy of Paraíba, and not yet understood in contemporary process, keep them in your essence whole mythological and symbolic tradition, and leathery form resists the advances made by those whose principal goal off the imaginary and this tradition in his being. Fruit of the considerations made by the Discipline Myth, rite and spirituality of Indigenous Master's Degree in Science of Religions UFPB, starting from the historiographical reading and field observations, we try to demonstrate the historical process experienced by Shamans Potiguaras, and his influence as a spiritual and temporal leadership. Your expectations, experienced anguish now, their engagement with the struggles in defense of their land and their brethren.

Keywords: Spirituality. Rite. Myth. Earth and leadership.

1. Mestrando do PPGCR na UFPB – e-mail: telogic2006@hotmail.com

2. Professora aposentada pelo Departamento de História – CCHLA/UFPB

Introdução

O presente artigo “*A Figura do Pajé na vida dos Potiguara da Paraíba*” tem por objetivo, aprofundar de forma científica a partir, de um processo historiográfico e fenomenológico, o valor e a ação da figura do Pajé, entre os Potiguara da Paraíba. Traçando uma linha do tempo utilizando-se de documentos como o Sumario das Armadas (anônimo Sec. XVI), Frei Antônio de Santa Maria Jaboaão Orbe Seráfico Brasislis (sec. XVIII) e História do Brasil de Frei Vicente Salvador (sec. XVII). Realizando uma reflexão antropológica a partir de Luís Gonzaga de Mello e Mercio Pereira Gomes, tentando entender a espiritualidade utilizamos da reflexão de Leonardo Boff, bem como compreendendo o fenômeno a partir das conclusões de Mircea Eliade, sem esquecer do contexto contemporâneo, apresentado através do trabalho Etnoeducação organizado por José Matheus Nascimento, tentamos mostrar a atuação e valor do Pajé na vida do povo Potiguara.

1. A Espiritualidade e a Figura Do Feiticeiro (Pajés) Na Paraíba Colonial

A espiritualidade é algo que estar presente na vida humana, não há como olhar para um ser humano sem pensar em suas Crenças Mitos e Perspectivas. Miceia Eliade nos descreve em Sagrado e Profano (Eliade,1993)

“Diante de uma árvore qualquer, símbolo da Árvore do Mundo e imagem da Vida cósmica, um homem das sociedades pré-modernas é capaz de alcançar a mais alta espiritualidade: ao compreender o símbolo, ele consegue viver o universal. É a visão religiosa do Mundo e a ideologia que o exprime que lhe permitem fazer frutificar essa experiência individual, “abri-la” para o universal. A imagem da Árvore é ainda muito frequente nos universos imaginários do homem moderno a religioso: constitui um marco de sua vida profunda, do drama que se desenrola no inconsciente e que diz respeito à integridade de sua vida psíquico mental e, portanto, à sua própria existência. Mas enquanto o símbolo da Árvore não desperta a consciência total do homem, tornando a “aberta” ao universal, não se pode dizer que o símbolo desempenhou completamente sua função. Ele só em parte “salvou” o homem de sua situação individual – ao permitir-lhe, por exemplo, integrar unia crise de profundidade e ao devolver-lhe o equilíbrio psíquico provisoriamente ameaçado –, mas não o elevou ainda à espiritualidade, ou seja, não conseguiu revelar-lhe uma das estruturas do real.”

Eliade nos faz mergulhar na compreensão e no mundo das sociedades pré-modernas, nas quais os Potiguaras estão incluídos, já que bem antes da chegada dos colonizadores os mesmos já ocupavam o território que hoje compõem o estado da Paraíba. Sua relação com a natureza os possibilita ter uma experiência com o sagrado, levando-os a viver seu processo religioso, diversas vezes não compreendido pelos colonizadores, leigos e religiosos que fizeram parte do desenvolvimento colonial da Paraíba. Os relatos a seguir nos apresenta uma não compreensão dos mesmos por parte dos Filhos de Santo Inácio e São Francisco, já que estavam imbuídos de uma teologia, cultivada durante toda cristandade, teologia essa que ignorava as experiências vividas pelos índios no seu habitat, principalmente depois da reforma de Gregório VII que centralizou todo o poder nas mãos dos clérigos, o que levou os mesmos a demonizar os ritos e conselhos praticados pelos índios sobre a orientação dos Pajés, os quais denominavam de feiticeiros. O índio Potiguara já tinha despertado para essa experiência, diferente do religioso lusitano que ainda estava apegado a uma experiência direcionada pelas propostas de uma experiência mediada, que não permitia ver nos aspectos da natureza a experiência com o sagrado.

Mais afinal o que realmente vem a ser a espiritualidade? Como entendê-la, defini-la?

Passamos então, a compreender a espiritualidade como um caminho a ser percorrido pelo ser Humano em sua busca do sagrado que se manifesta no mundo criado, desfigurado e regenerado constantemente por meio dos ritos e mitos religiosos.

Esta afirmação nos remete a alguns questionamentos propostos por Leonardo Boff (Boff 2001, p.16):

- o que estamos fazendo neste mundo?
- qual o nosso lugar no conjunto dos seres?
- como agir para garantirmos um futuro que seja esperançado para todos os seres humanos?

Para Boff, a espiritualidade é uma fonte de inspiração do novo, de geração de um sentido pleno do existir e da capacidade de autotranscedência do ser humano (Boff, 2001, p.11). Uma espiritualidade plena, coerente com as vertentes religiosas primordiais, será percebida em pessoas solidárias, comuns, que percebam o mundo como um espaço sagrado, um ambiente propício para a manifestação sagrada revelada nas práxis humanas em toda esfera de sua vida profana.

Um exemplo destas práxis percebemos entre os indígenas (*Eliade 1993, p.295*).

“Entre os índios, nunca o lugar sagrado se apresenta isoladamente ao espírito. Ele sempre faz parte de um complexo em que entram também espécies vegetais ou animais que aí abundam em certas estações, os heróis míticos que aí vivem, vagueiaram, criaram e frequentemente foram incorporados ao solo, as cerimônias que se celebraram periodicamente e, enfim as emoções suscitadas por este conjunto”

De acordo com Eliade (*Eliade 1993, p. 308 - 309*) o humano busca sempre uma maneira de encontrar-se, aproximar-se do sagrado por diversas maneiras. Por meio de símbolos, ritos, cânones cosmológicos e geomânticos, superando desta forma sua condição humana retornando à condição divina anterior a “queda”.

Assim como Boff, percebemos que espiritualidade “*é aquilo que produz dentro de nós uma mudança*” (Boff 2001, p. 17). Mudança de atitude, de pensamento, de ação, de prática pessoal na convivência com o mundo e com o conjunto de fatores que nos rodeia e nos torna capaz de transcender ao sagrado.

2 De Feiticeiro a Pajé

O cronista do Sumario das Armadas (Anônimo, sec. XVII) descreve: “*São mui dados a feitiços e o feiticeiro que ha em cada Aldea he o seu oraculo tem muita comonicação com o demonio e acontese-lhes com elle muitas couzas graciosas e as vezes espantosas;*” nos oferecendo através de seus relatos informações em relação a liderança religiosa, presente na pessoa do Feiticeiro (Page) em meio ao povo Potiguara e a força que o mesmo exercia sobre esses. Dando continuidade a leitura do sumario das Armadas (sec.XVII) encontramos:

“O terceiro dia carregados os Índios do esbulho e alguns mantimentos partimos hindo sempre ao longo da costa e assim fomos outros tres com a lingua dos Indios captivos em busca do Princepapo o maior principal dos Potiguares por ser muito grande feiticeiro(...) feitos e muito apercebidos de dias do seu feiticeiro(...)”

Na obra História do Brasil, Frei Vicente Salvador ressalta a influência e a forma de vida dos Feiticeiros (Pajés), presentes nas aldeias, sua organização, e a pratica de rituais visando a cura dos que eram atingidos por males físicos o que faz desenvolver um respeito e temor por parte dos nativos (Salvador, 1657):

“Não há entre este gentio médicos sinalados, senão os seus feiticeiros, os quais moram em casas apartadas, cada um per si, e com porta mui pequena, pela qual não ousa alguém entrar, nem tocar-lhe em alguma coisa sua; porque se algum lhas toma, ou lhes não dá o que eles pedem, dizem vai, que hás de morrer, a que chamam lançar a morte, e são tão bárbaros que se vai logo o outro lançar na rede sem querer comer, e de pasmo se deixa morrer, sem haver quem lhe meta na cabeça que pode escapar, e assim se podem estes feiticeiros chamar mais mata-sanos, que médicos, nem eles curam os enfermos, senão com enganos chupando-lhes na parte que lhes dói, e tirando da boca um espinho ou prego velho, que já nela levavam, lho mostram dizendo que aquilo lhes fazia o mal, e que já ficam sãos, ficando eles tão doentes como de antes.”

O próprio Frei Vicente Salvado relata se contato pessoal com um desses chamados feiticeiros (Pajés) (Vicente, Salvador,1657):

“Ao terceiro dia, carregados os índios de despojos, e alguns mantimentos, partiram da baía da Traição, indo sempre ao longo da costa com a língua dos índios cativos, em busca do Tujucupapo o mor, principal dos Potiguares, por ser muito grande feiticeiro, e indo ao quarto dia depois da partida bem descuidados, parecendo-lhes que já não o achariam o inimigo, gritaram da vanguarda — Potiguares! Potiguares! ”

Outro cronista importante que nos oferece informações, em relação a figura do Feiticeiros (Pajés) nas aldeias Potiguaras na Paraíba colonial é Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão através do Orbe Seráfico Brasillis (1761):

“Mas entre tanta cegueira não se lhe póde com tudo negar huma singularidade muy notavel, e na qual não teve similhaça com outra alguma, ainda a mais cega, a barbara; pois nenhuma, por mais ignorante que fosse das cousas sobrenaturaes, e não tendo conhecimento dellas, nem do Author de todas, deixou de dar adoraçã a huma, e ás vezes a muitas Divindades, fazendo-se as- sim idolatras: o que não teve a Gentilidade do Brasil!; porque, na opiniaõ dos doutos, não cahio em, erros de Idolatria, pois não adoravão a Divindade alguma particular, e só reconheciaõ a huma Execellencia Superior, que he o mesmo, que Deos, chamada na sua língua Tupâ; mas até esta, sem adoraçã, ou culto algum, e só se deixavaõ enganar dos seus Feiticeiros, a quem não gualdavaõ mais que hum simples respeito.”

Onde o mesmo a exemplo de Frei Vicente Salvador vai descrever, a figura do Pajé o que o mesmo denomina de Feiticeiro. Como podemos perceber, a presença da liderança religiosa em meio aos Potiguaras é que chama a atenção, ao ponto de ambos escreverem e destacarem a atuação dessas lideranças presentes nas aldeias.

Miceia Eliade (Eliade,1993) descreve: “Por fim, vêm as histórias relacionadas com os medicine-men, que explicam como tal ou tal feiticeiro adquiriu seus poderes pré-humanos, como nasceu tal ou tal associação de xamãs.” Para Eliade o que os Cronistas coloniais denominação feiticeiros, são na verdade homens voltados a busca pela cura dos males que atingiam a comunidade a qual pertenciam, sendo vistos assim como seres representantes e tocados pela sobrenatural.

O dicionário indígena, quando fala do Pajé nos fornece o seguinte significado: Do Tupi Guarani pajé = profeta. Pessoa encarregada de realizar rituais e cerimônias religiosas nas tribos indígenas.

O que vem ao encontro da verdadeira compreensão e entendimento, desse membro tão importante para vida dos Potiguara.

2.2 A Figura Antropológica do Pajé

Mercio Pereira Gomes em seu trabalho antropologia no tocante a missão do Pajé dentro do fenômeno religioso (Gomes, 2013, pag. 139-140) descreve:

“Há religiões em que a mediação entre os espíritos e as pessoas é realizada por especialistas, que têm conhecimento desses espíritos, sabem se comunicar e controla-los. Esses sacerdotes, num sentido amplo, passaram a ser conhecidos como xamãs, uma palavra vinda de línguas da Sibéria onde tais religiões assim se caracterizavam. No Brasil, entre os índios Tupinambá e Guarani, a palavra pajé se consolidou como o equivalente a xamã, e o termo pajelança passou a ser usado para representar todo complexo ritualístico que envolve o pajé: danças, chamamentos e possessão de espíritos, o uso do tabaco para se inebriar e entrar em transe, assim como o uso de mensagens, sopros e sucções para realizar a cura dos doente”.

Gonzaga de Melo (Mello, 2013, pag. 418-419), em sua obra Antropologia Cultural nos apresenta um estudo realizado pelo antropólogo Charles Warley na década de 1940, apresentou um estudo realizado pelo mesmo na aldeia dos índios Tapirapé, no qual o mesmo observou as obrigações dos xamãs pajé:

- Tratar dos doentes da aldeia. O fumo é utilizado invariavelmente nos rituais de cura;
- Cabe também aos pajés proteger os Tapirapé contra os espíritos. Entre esses índios o medo dos espíritos das flores (os Anhangá) ou dos mortos é muito forte e pode causar desmaios e cenas de incontrolável pavor;
- Uma obrigação muito importante do pajé dá-se por ocasião da gravidez. Embora esses índios saibam que a gravidez está relacionada com a relação sexual, esta não é condição suficiente para que ela ocorra, “acreditam que a concepção só é possível quando um pajé traz uma criança para uma mulher”. Essa gente acredita que várias espécies de aves e peixes, bem como o trovão, possuem ou dominam os “espíritos das crianças” cabendo ao pajé consegui-los;
- A segurança é também tarefa dos pajés. É ele que deve proteger as pessoas contra os ataques dos animais ferozes. A ele cabe dominar as serpentes e jacarés;
- Outra obrigação do pajé ou dos pajés é a do suprimento de alimentos. A ele cabe atrair as varas de porcos do mato e outros animais que servem de alimentos para os índios Tapirapé. Os pajés também encarregam-se de provar e aprovar os alimentos para o consumo da aldeia;
-

Através do relato dessas obrigações podemos sentir quão importante é a figura do Pajé na nação Tupi já que tal atribuição é dada em quase todas as aldeias dessa etnia por isso foram tão descritos dentro do processo de observação do colonizador, principalmente dos religiosos, já que os mesmo tem uma missão, se não a mais importante, está com certeza entre as mais importantes na aldeia.

A bibliografia cultural potiguara é muito restrita, acolhemos como presuposto bibliográfico para a pesquisa os fatos de os potiguaras falam a mesma língua dos tupinambás e caeté, tem os mesmos costumes e gentilidades...nomes genéricos para os índios que no início do século XVI habitavam o litoral do Brasil.... todos asseados em informações de cronistas colônias" (Moonem. Frans, et Maia, Luciano Mariz. Etnohistoria dos índios potiguara. (Joao pessoa, pr/pb/sec/pb.1992, p.111)

“O pajé é o detentor, torna.se a Arca na qual a comunidade indígena, fortalece toda a sua espiritualidade cosmogônica... por meio do pajé a tribo se remete as suas práticas espirituais tradicionais. Ao aceitar a missão, o pajé torna.se privilegiado em ter sido escolhido, espiritualmente, dentre os demais;

prova da sua espiritualidade iluminada. E que apenas atingirá sua plenitude espiritual ao passo que dissemina plenamente a energia espiritual cosmogônica que de si emana. Ao tornar-se líder espiritual, ele se compromete livremente em orientar, encaminhar e cuidar de o cotidiano da vida indígena, da morte, de comunicasse com os seres encantados e assim garantir o legado cultural do povo indígena”. (Potiguara. Eliana, revista filosofia capital, vol. 2, ed. 5º ano 2007, p. 79, 80).

2.3 O Pajé e a Prática do Rito

A maior expressão de um povo relacionada a sua espiritualidade, pode ser percebida em sua forma de vivencia-la, no tocante a essa vivencia, a forma mais clara é observando os seus ritos. Com o Povo Potiguara não é diferente, e encontramos no Pajé o maestro desse processo que faz parte da vida do Povo Potiguara.

Mas na verdade o que é o Rito? Como e quando acontece?

O site conceito.com, nos dar um significado para palavra rito:

“Rito é uma palavra com origem no termo latim ritus. Trata-se de um costume ou de uma cerimônia que se repete de forma invariável de acordo com um conjunto de normas previamente estabelecidas. Os ritos são simbólicos e tendem a expressar o conteúdo de algum mito.”

O ritual é a ação que vai concretizar a realização do rito, entre os Potiguaras da Paraíba, como é de costume na prática religiosa, os rituais estão ligados ao processo de vida das aldeias, e é no terreiro sagrado, bem como nas furnas que ocorrem os rituais mais importantes da vida desse povo. É na natureza que eles vivem essa experiencia com o sagrado, como bem expressa Maria Angela (Vilhena, 2005, pag 107):

“Para algumas tradições religiosas, a natureza e sua espacialidade não se apresentam de maneira desordenada ou indiferenciada. Entre tais tradições estão aquelas para as quais o universo, a terra e tudo o que nela contém resultam da obra criadora de deus, de entidades que, ai criarem, ordenaram os fenomenos naturais, de tal maneira que esses participam como receptáculos de suas forças sobrenaturais. Assim como foi no passado e assim continua a ser no presente. Como lugares de convergência de forças sobrenaturais, guardam com elas relação de semelhança qualitativa e valorativa, isto é, trazem em si a potencia e qualidade das forças ou entidades que os regem.”

No tocante aos Potiguaras da Paraíba, temos diversos exemplos desses rituais, entre tantos escolhemos um, relatado pelo Prof. José Mateus do Nascimento a partir do trabalho Etnoeducação Potiguara (Nascimento,2012, pag. 65-66), fruto da pesquisa na Aldeia Monte-Mor e Jaraguá em Rio Tinto/PB, *o mesmo relata:*

“ (...) Tanto o Toré como o culto à Jurema são marcas de espiritualidade Potiguara. Há um esforço de legitimar esses atos sagrados e resgatar sua história e autenticidade, distanciando-se da representação preconceituosa de feitiçaria e catimbó, criada pela predominância da fé católica e catequese no século XVI. Em recente entrevista com o Pajé Sandro, podemos sentir que a Jurema continua presente no ritual do Toré. É notória a importância da planta que se transforma em bebida e possibilita a transcendência durante a realização do ritual Toré. O pajé Sandro nos faz compreender que o cultivo da Jurema para os Potiguaras é uma prática sagrada da tradição indígena: “A tradição da Jurema é uma planta medicinal, fonte de energia, de espiritualidade que representa os quatro elementos: fogo, água, terra e ar. É uma força espiritual e traz significação importante, pois foi onde Jesus orou, debaixo de um pé de Jurema”.

De forma clara e precisa podemos perceber o valor da natureza no rito toré dos potiguaras, sua influência na religiosidade das pessoas que praticam tal rito. O Pajé Sandro no decorrer do seu depoimento ao professor José Matheus informou os cuidados e critérios na manipulação da Jurema utilizada no rito Toré, (Nascimento,2012 67-68) vejamos:

“A Jurema fornece a folha, o caule e a semente, tem o tempo de tiragem, não é todo tempo que pode tirar a Jurema. A Jurema é tirada na lua nova com as folhagens novas, porque se você tira a Jurema amadurecida, ela não tem aquela energia das folhas novas e também a gente trabalha pela Lua, os astros. A jurema transmite toda energia, vamos pela Lua porque se corta o cabelo na lua minguante o cabelo mingua, lua cheia o cabelo cai. E se desgalhar a Jurema antes ou depois da lua nova, atrapalha a vida daquela pessoa, tem o tempo para fazer isso. Existem dois tipos de Jurema: nessa região encontramos a Jurema branca de Mamanguape/PB, pra lá [...] encontraremos a Jurema preta, ela é mais do agreste. A diferença é que uma tem casca branca e a outra a casca avermelhada, agora a Jurema preta o efeito é mais forte, tem mais energia na espiritualidade. Só quem pode mexer com a Jurema preta são os pajés. A valorização da planta foi através dos nossos

pais, de geração que cultivavam a Jurema, o Toré e os costumes, passando de Pai para filho através da fala, os artesanatos a significação das sementes, de plantas medicinais, para que serve qual doença cura. E a gente vai se apegando a cultura através dos Pajés dos Anciãos que vão ensinando e a gente vai gravando todo ensinamento para quando aparecer uma pessoa a gente saber.”

A partir da descrição feita pelo Pajé Sandro não podemos esquecer da contribuição de Mircea Eliade (Eliade,1993), em relação compreensão do valor da vegetação na vida dos povos através da história da humanidade e seus ritos, vejamos:

“(…) Uma árvore impõe-se à consciência religiosa pela sua própria substancia e pela sua forma, mas esta substancia e esta forma devem o seu valor ao fato de que se impuseram a consciência religiosa, de que foram escolhidas, que dizer, se revelaram. Nem fenomenologia da religião nem a história das religiões poderiam superar a constatação dessa coexistência da natureza e do símbolo que a intuição do sagrado vem valorizar.”

Mircea Eliade (Eliade,1993) ainda, nos fala do valor medicinal e farmacêutico das plantas, fato esse que a torna tão especial, como tão bem falou o Pajé Sandro, e o fenomenologista fundamenta:

“O valor mágico e farmacêutico de certas plantas são devidos, igualmente, a um prótio celeste da planta, ou ao fato de ela ter sido colhida pela primeira vez por um deus. Nenhuma planta é Preciosa em si mesma, mas sim pela sua participação num arquétipo ou pela repetição de certos gestos e palavras que, isolando a planta do espaço profano, a consagram (...) por isso a colheita é um ritual que se efetua em condições de pureza cerimonial, com preces e sacrifícios que supõem certos perigos. Não se trata, pura e simplesmente, de colher uma planta, uma certa espécie botânica, mais de repetir uma ação primordial (foi a divindade que a colheu pela primeira vez) para obter uma substancia saturada de sagrado, variante menor árvore da vida, fonte de toda cura.”

A partir desta perspectiva podemos observar que a atuação do Pajé em meio as cerimónias e rituais entre os Potiguaras da Paraíba, é singular para a vida e espiritualidade dos mesmos.

Mircea Eliade (Eliade, 1993) nos alerta no Tratado da Religiões, nos fala do valor da terra, vejamos:

“No mito cosmogónico a Terra desempenha um papel passivo, mesmo sendo primordial. Antes de qualquer efabulação mítica a respeito da Terra, houve a própria presença do solo, valorizada no plano religioso. A Terra, para uma consciência religiosa primitiva, é um dado imediato: a sua extensão, a sua solidez, a variedade do seu relevo e vegetação que nela cresce constituem uma unidade cósmica, viva e ativa. A primeira valorização da Terra foi indistinta, ou seja, ela não localizava o sagrado na camada telúrica propriamente dita, mas confundia numa unia unidade todas as hierofanias que se tinham realizado no meio cósmico envolvente – terra, pedras, arvores, águas, sombras, etc. A intuição primária da Terra como forma religiosa pode ser reduzida à fórmula: cosmos-recetáculo das forças sagradas difusas”.

Entre os Potiguaras da Paraíba desde o período colonial a terra tem um valor, e uma influência sobrenatural em sua espiritualidade, segundo Batista (2012,p. 31-32;42):

“O índio está diariamente em contato com a natureza sagrada, composta por vários elementos: a mãe terra, as águas, as matas, as furnas, os lugares de encantos, os espíritos dos encantados e de seus ancestrais (...) Os índios participam do Toré e invocam os espíritos dos antepassados, os espíritos de luz que estão presentes na natureza sagrada com a finalidade de ajudar a socorrer a quem, em uma situação aparentemente sem saída, precisa de lucidez para chegar a seu objetivo. Segundo pajé Fátima (aldeia São Francisco, mar. 2009), “[...] é preciso fazer uma oferenda para a natureza sagrada, acompanhada de um Hino.”

Seguindo nossa exposição em torno do valor da terra, Lusival Bacellos (Bacellos, 2012,p.42), nos lembra:

“A terra e as águas simbolizam um universo de energia cósmica em diversas civilizações e mitologias. Na sociedade Potiguara existem vários espaços significativos, de referência, de valor cosmogônico, de orientação ritual na construção do espaço sagrado. Nesse contexto, as furnas, a oca, o terreiro são espaços sagrados onde os Potiguara invocam seus ancestrais e praticam o ritual Toré.”

3. CONCLUSÃO

Podemos perceber que a figura do Pajé na vida das Aldeias Potiguaras da Paraíba, foi e continua sendo importante, principalmente agora no século XXI, com o diálogo interreligioso, a busca da Justiça e Paz, bem como o cultivo da tolerância religiosa, nada mais digno do que buscar aprofundar e resgatar a figura do Pajé e seu valor entre os povos indígenas e sua apresentação ao mundo. Personagem esse tão perseguido e desprezado, vítima de preconceito e intolerância por parte de muitos que se acharam e se acham donos da verdade e detentores da verdadeira espiritualidade.

REFERENCIAS:

Livros

- ANÔNIMO. Sumario das Armadas que si fizeram e guerras que se deram na conquista do Rio Paraíba - 1585. Municípios em Destaque, Rio de Janeiro, ano XVII, n. 69, 1996, p. 47 (Edição Especial: João Pessoa - PB).
- SALVADOR, Frei Vicente do. História do Brasil - 1500/1627. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2002 [1627]. Publicação eletrônica. Jaboaão, Antônio de Santa Maria. *Orbe Seráfico Novo Brazilico descoberto*, Lisboa, 1761;
- Mello, Luiz Gonzaga de: Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas/ Luiz Gonzaga de Mello. 19 ed. – Petrópolis, Vozes, 2013.
- Gomes, Mercio Pereira: Antropologia: ciência do homem: filosofia da cultura/Mercio Pereira Gomes. - 2. Ed., 4ª reimpressão – São Paulo: Contexto 2013.
- Nascimento, Jose Mateus (org.). – João Pessoa: Ideia, 2012. Etnoeducação potiguara: pedagogia da existência e das tradições/
- Eliade, Mircea, 1907 1986.

O sagrado e o profano / Mircea Eliade; [tradução Rogério

Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992. – (Tópicos)

- Mircea, Eliade Tratado de história das religiões/: {tradução Fernando Tomaz e Natalia Nunes}. – São Paulo: Martins Fontes, 1993 – (ensino superior)

Sites

<http://conceito.de/rito>, acessado em 20 de fevereiro de 2014.

<http://www.indioeduca.org/?p=940>, acessado em 20 de fevereiro de 2014.

PERCEPÇÕES SOBRE RELIGIÃO ENTRE ASSISTENTES SOCIAIS NO BRASIL: UMA ANÁLISE PELA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA DE SIGMUND FREUD

Graziela Ferreira Quintão /UFF³¹

Resumo

Este trabalho propõe apresentar uma análise de uma investigação recente realizada com assistentes sociais, que atuam em diferentes campos de trabalho no Brasil, sobre suas percepções acerca de questões que envolvem diversidade religiosa, com as quais esses profissionais se deparam em seu exercício profissional e lhes causam conflitos e angústias. Para tal, se faz recurso à teoria psicanalítica de Sigmund Freud, a partir dos seus principais textos, que se referem ao fenômeno religioso. Nesse sentido, buscamos explicitar os significados das relações estabelecidas entre os assistentes sociais e seus referenciais religiosos, procurando identificar outros referenciais éticos por eles acessados.

Palavras-chave: teoria psicanalítica; Sigmund Freud; religião; assistentes sociais

Abstract

This paper aims to present an analysis of a recent research conducted with social workers, who work in different areas in Brazil, about their perceptions on issues involving religious diversity in which these professionals face in their professional practice and cause conflicts and anxieties to them. To this end, we have based this work on the psychoanalytic theory of Sigmund Freud, start from his main texts on the religious phenomenon. In this sense, we tried to explain the meanings of the links between social workers and their religious reference, trying to identify other ethical references accessed by them.

Keywords: Psychoanalytic theory; Sigmund Freud; religion; social workers

³¹ Assistente Social do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro; mestre e doutoranda em Política Social/Universidade Federal Fluminense. e.mail: grazielaquintao@yahoo.com.br

Introdução

A complexidade do fenômeno religioso não se explica por uma ciência particular. Neste trabalho, se faz recurso à teoria psicanalítica freudiana, a partir dos principais textos de Sigmund Freud, que abordam a temática.³² Em seus estudos sobre as origens da religião e significados dos ritos e comportamentos religiosos, Freud utiliza discursos inspirados na ideologia iluminista e no analítico.

Nesse sentido, a incursão inicial de Freud no estudo da religião se dá em seu texto *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas* (1907), onde é apontado que a neurose obsessiva seria um correlato patológico da formação de uma religião, na medida em que é observada a semelhança existente entre os chamados atos obsessivos e as práticas expressas pelas pessoas religiosas em sua devoção. O processo de formação de uma religião parece basear-se igualmente na supressão (ou renúncia) de certos impulsos instintuais, os quais, diferentes das neuroses, não são componentes exclusivamente do instinto sexual (embora abriguem um componente sexual); são egoístas, socialmente perigosos. Também na vida religiosa, esse processo de supressão do instinto revela-se inadequado e interminável; as recaídas no pecado são mais comuns entre indivíduos piedosos, de que entre neuróticos, o que gera uma nova forma de atividade religiosa: “os atos de penitência, que têm seu correlato na neurose obsessiva.” (FREUD, 1976, p. 20)

Esse foi o ponto de partida em direção a um aprofundamento sobre a questão, alguns anos depois, em sua obra *Totem e Tabu* (1912-13), que é resultado de uma pesquisa bibliográfica sobre antropologia cultural, concernente às origens das civilizações. A partir do aspecto histórico, Freud cria o mito científico, o assassinato do pai, que seria uma das explicações para a origem da civilização, da religião e do complexo de Édipo. A teoria freudiana indica então, que são as capacidades do psiquismo humano que possibilitam o surgimento da religião e isto se dá a partir do processo de identificação.

As ideias religiosas, afirmará Freud em *O Futuro de Uma Ilusão* (1927), surgem da necessidade humana de tornar tolerável seu desamparo, e associa a imagem de Deus à de um pai protetor e bondoso, o que estaria relacionado à fragilidade diante da morte e das forças da natureza, e portanto, o homem precisa recorrer a algum ser superior que lhe proteja e lhe indique um sentido em sua vida. Nesse sentido, considera Freud a religião como ilusão, na medida em que as crenças religiosas derivam dos desejos humanos, de ser amado e protegido. Um primeiro passo nesse sentido foi a

³² Vale dizer, que na atualidade há um amplo e profundo debate sobre psicanálise e religião. Contudo, importava tratar especificamente das principais ideias e concepções de Freud sobre o tema da religião.

humanização da natureza. Há uma personificação das forças da natureza, concedendo às mesmas um caráter de pai. “Transforma-as em deuses, seguindo nisso, como já tentei demonstrar, não apenas um protótipo infantil, mas um protótipo filogenético.” (FREUD, 1969, p. 29)

No decorrer do tempo, as forças da natureza foram perdendo seu caráter humano, contudo, a situação de desamparo humano permanece, juntamente com seu anseio pelo pai e seus deuses. E quanto mais autônoma a natureza se tornava e os deuses dela se retiravam, passou então a ser o principal domínio dos deuses, a questão da moralidade.

Ficou sendo então tarefa dos deuses nivelar os defeitos e os males da civilização, assistir os sofrimentos que os homens infligem uns aos outros em sua vida em conjunto e vigiar o cumprimento dos preceitos da civilização, a que os homens obedecem de modo tão imperfeito. Esses próprios preceitos foram creditados com uma origem divina; foram elevados além da sociedade humana e estendidos à natureza e ao universo. (*idem.*, p. 30)

Assim, surgiu um acúmulo de ideias, que é construído com o material das lembranças do desamparo infantil de cada indivíduo e da humanidade, originado da necessidade humana em tornar seu estado de desamparo mais suportável. Possuir tais ideias protegerá o indivíduo em dois sentidos, quais sejam, contra os perigos da natureza e do ‘Destino’, além dos danos que a própria sociedade o ameaça. Essas leis morais estabelecidas por nossas civilizações governam também todo o universo, com a diferença da corte suprema de justiça que as mantêm, deterem de forma incomparável, mais poder e harmonia. “Ao final, todo o bem é recompensado e todo o mal, punido, se não na realidade, sob esta forma de vida, pelo menos em existências posteriores que se iniciam após a morte.” (*ibd.*, pp. 30-1) E assim, todos os temores e sofrimentos tendem a se desfazer, e nesse sentido, a vida pós-morte conduz a uma perfeição não atingida na vida física. Freud observa aqui, que “a sabedoria superior que dirige esse curso das coisas, a bondade infinita que nela se expressa, a justiça que nela atinge seu objetivo” (*ibd.*, p. 31) são atributos dos deuses da Antiguidade, que foram condensados em um único ser divino, e menciona o êxito do povo judeu, que de forma incipiente, concentrou esses atributos divinos.

Descerrara à vista o pai que sempre se achara oculto por detrás de toda figura divina, como seu núcleo. Fundamentalmente, isso constituía um retorno aos

primórdios históricos da ideia de Deus. Agora que este era uma figura isolada, as relações do homem com ele podiam recuperar a intimidade e a intensidade do relacionamento do filho com o pai. Mas já que se fizera tanto pelo próprio pai, desejava-se obter uma recompensa, ou, pelo menos, ser o seu filho bem amado, o seu Povo Escolhido. (*ibid.*)

Em *O Mal Estar na Civilização* (1930), noções de sentimento de culpa e pecado, associadas a severas penitências são trabalhadas. A origem do sentimento de culpa, ou mais propriamente, o estado em que uma pessoa sente-se culpada (ou pecadora, num sentido religioso) é aquele em que ela fez algo que sabe ser mau. Freud acrescenta que ainda que uma pessoa não tenha de fato realizado uma má ação, mas tenha apenas identificado a intenção de fazê-la, ela pode encarar-se como culpada. Como a intenção é considerada equivalente ao ato, em ambos os casos já se reconheceu que se deve repreender o que é mau. Quando se remete ao sentimento de culpa, à severidade do superego, trata-se na verdade, da severidade da consciência. E não se deve falar de consciência até que um superego se mostre presente. Já o sentimento de culpa existe antes do superego e, portanto, antes da consciência.

Freud fala acerca do desenvolvimento cultural do grupo e do desenvolvimento cultural do indivíduo, que se acham sempre interligados. Neste sentido, o superego cultural desenvolveu seus ideais e estabeleceu suas exigências, dentre estas, aquelas que tratam das relações interpessoais, que abrangem o domínio da ética. Para Freud, a ética deve ser considerada uma tentativa terapêutica, para alcançar, através da ordem do superego, resultados que ainda não foram conseguidos por meio de quaisquer outras atividades culturais. Preocupado em saber como a civilização estará liberta de sua maior inclinação, a agressividade mútua, Freud direciona seu olhar para o superego religioso. “O mandamento ‘Ama a teu próximo como a ti mesmo’ constitui a defesa mais forte contra a agressividade humana.” (*ibid.*, p. 168) Contudo, considera impossível que esse mandamento seja cumprido, na medida em que tal exigência não leva em consideração as individualidades pulsionais.

A teoria freudiana considera a experiência religiosa como uma experiência psicológica, com toda a riqueza simbólica das representações e dos afetos que nela atuam, e sugere que, conforme a internalização da imagem de *deus* que cada indivíduo tem, corresponderá um tipo de consciência moral, assim como um tipo de experiência religiosa vivenciada. Tais experiências poderão expressar-se nas relações interpessoais e

entre grupos, sentimentos de hostilidade e rejeição em relação a outros sistemas de pensamento religioso.

Este trabalho propõe apresentar fragmentos de uma investigação recente realizada por Quintão (2012), que buscou examinar como a questão religiosa permeia o exercício profissional do assistente social. Procurou-se ainda, analisar o posicionamento dos assistentes sociais, com ou sem opção religiosa, em relação a questões controversas, tais quais o aborto, a homossexualidade e outras, com as quais esses profissionais se deparam em seu exercício profissional e lhes causam conflitos e angústias. A pesquisa foi realizada com assistentes sociais, que atuam em diferentes áreas temáticas, tais quais as relacionadas à assistência social, saúde, infância e juventude, idoso e sociojurídico. Nesse sentido, buscamos explicitar os significados das relações estabelecidas entre os assistentes sociais e seus referenciais religiosos, procurando identificar outros referenciais éticos por eles acessados.

A implantação do Serviço Social no Brasil e a Igreja Católica

O Serviço Social consiste em uma profissão inscrita na divisão social do trabalho e sua inserção na sociedade brasileira se dá no contexto da expansão do capitalismo monopolista no país. A implantação do Serviço Social no Brasil não é um processo isolado; relaciona-se diretamente às profundas transformações econômicas e sociais que atravessam a sociedade brasileira no decorrer das décadas de 1920 e 1930, tendo como marco importante a crise do comércio internacional em 1929. Surge assim, da iniciativa de grupos, frações de classes e instituições que interagem com essas transformações.

O surgimento do Serviço Social no Brasil se dá no seio do *bloco católico*, que manterá por um período relativamente longo um quase monopólio da formação dos agentes sociais especializados, tanto a partir de sua própria base social, como de sua doutrina e ideologia. O Serviço Social não só se origina do interior do bloco católico, como se desenvolve no momento em que a Igreja se mobiliza para a recuperação e defesa de seus interesses e privilégios corporativos, e para a reafirmação de sua influência normativa na sociedade. A reorganização do bloco católico, que se faz com base na experiência e modelos já testados na Itália e França, terá por objetivo definido o enquadramento político e ideológico daqueles setores da população, a partir da ação das organizações do movimento católico leigo. (IAMAMOTO, 2004)

O Serviço Social começa a surgir como um “departamento” especializado da Ação Social e da Ação Católica, num momento extremamente importante para a definição do

papel da Igreja dentro das novas características que a sociedade brasileira vai assumindo progressivamente. No plano ideológico, estará embebido de uma doutrina social totalitária; de um projeto de desenvolvimento harmônico para a sociedade; de uma *terceira via*, em que o capitalismo é exorcizado de seu conteúdo liberal; em que este capitalismo transfigurado e recristianizado aparece como concorrente do socialismo, na luta pela conquista e enquadramento das classes subalternas. Nesse sentido, as intervenções profissionais dos assistentes sociais tinham um cunho moral e religioso e eram voltadas para o trabalhador e sua família, na perspectiva do ajuste e enquadramento social. Como tradicional mantenedora de obras de caridade, a Igreja Católica foi a organizadora dos primeiros cursos de Serviço Social, que tinham um arcabouço teórico-doutrinário expressos a partir da Doutrina Social da Igreja e do Humanismo Cristão. (ORTIZ, 2007)

A partir da década de 1960, o sistema capitalista sofre transformações, passando por crises e abalos que o levou a adentrar em um novo período de recessão. Nesse quadro, o Serviço Social passa a rever sua fundamentação conservadora, em um movimento que pretendia reconfigurar as bases teóricas, técnicas e políticas da profissão. Nos anos 1965-75, o movimento de reconceituação, um fenômeno tipicamente latino-americano, representou um marco decisivo no desencadeamento do processo de revisão crítica do Serviço Social no continente. Este movimento, dominado pela contestação ao tradicionalismo profissional, implicou um questionamento global da profissão: de seus fundamentos ideo-teóricos, de suas raízes sociopolíticas, da direção social da prática profissional e de seu *modus operandi*. Questionam-se os vínculos confessionais da profissão, avançando no seu processo de secularização. No Brasil, esse processo foi denominado movimento de renovação.

No processo de renovação da profissão, das três vertentes em disputa (perspectiva modernizadora; reatualização do conservadorismo e intenção de ruptura), foi a perspectiva *intenção de ruptura* que conquistou hegemonia no âmbito profissional. Seu direcionamento é diferenciado das demais vertentes por possuir um elemento contestador, realizando uma crítica ao desempenho do Serviço Social tradicional. Ela se baseia na tradição marxista, embora num primeiro momento, houvesse alguns problemas nessa apropriação do marxismo. Essa perspectiva, ao criticar sistematicamente o desempenho tradicional e seus suportes teóricos, metodológicos e ideológicos, tem a pretensão de romper com a herança do pensamento conservador e do reformismo, expressando o processo de laicização da profissão. Isso se dá devido às

mudanças ocorridas no país durante o processo de reabertura política e democratização. (IAMAMOTO, 2001)

Esses impulsos renovadores chegam à Igreja Católica, e a profissão se torna mais autônoma em relação à Igreja. É nesse período que há uma transferência das escolas de Serviço Social, que eram majoritariamente católicas, para universidades públicas e privadas. O Serviço Social começa a ganhar um status acadêmico e investir numa capacitação científica de sua intervenção profissional, tornando-se apto a disputar os espaços de prestação de serviços sociais no marco das políticas públicas e do meio empresarial. (PINHEIRO, 2011)

No cenário dos anos 1990, com o aprofundamento do ideário neoliberal no país, se materializa no Código de Ética Profissional do Assistente Social e na Lei de Regulamentação da Profissão de Serviço Social, ambos de 1993, um projeto político-profissional que vem sendo coletivamente construído desde a década de 1980. Embora a profissão tenha avançado bastante defendendo atualmente em seu referido Código de Ética, *o exercício do Serviço Social sem ser discriminado nem discriminar, por questões de religião* (CRESS, 2007), não há um posicionamento político da sua principal entidade representativa, o Conselho Federal de Serviço Social (CFESS), de luta pelo reconhecimento deste direito, em específico, sugerindo uma hierarquização da escala de direitos dentro da profissão, onde o direito a pertencer a uma religião e exercer uma identidade religiosa não é objeto de nenhum posicionamento político nas entidades da profissão e, portanto, não recebe prioridade em seu reconhecimento e garantia.

Quintão (2012) mostrou a partir de um levantamento de teses e dissertações produzidas em cursos de pós-graduação na área do Serviço Social, que há uma escassez de estudos específicos sobre temas relacionados à liberdade e intolerância religiosa, que envolvam discussões sobre as minorias religiosas, em especial as de matriz africanas, que historicamente têm sido discriminadas e perseguidas. A religião não tem sido objeto de pesquisa no Serviço Social, e conseqüentemente, questões como as mudanças no cenário religioso brasileiro e crescimento de denominações evangélicas; religião na esfera pública, laicidade, secularização, dentre outros, não tem sido aprofundados, revelando que o Serviço Social não tem contribuído com a produção de conhecimento acerca dessas questões, tornando-se portanto, despreparado para o debate sobre a atualidade da questão religiosa na realidade brasileira. Tal contexto indica a importância de se investigar os nexos entre os assistentes sociais e suas percepções sobre religião no contexto brasileiro.

Percepções sobre religião entre assistentes sociais no Brasil

Passamos agora para a apresentação dos resultados obtidos na pesquisa realizada com os assistentes sociais. O conjunto de dados obtidos revelou que uma expressiva maioria dos assistentes sociais possui pertencimento religioso ou vínculos espirituais independentes de religião, e concebe respostas de natureza religiosa para questões complexas, cuja discussão na atualidade contrapõe a ciência e a *fé*.

No cotidiano do trabalho profissional, os assistentes sociais não priorizam em seus instrumentos e avaliações das demandas atendidas, as questões referentes à religião. Contudo, ao se depararem com as múltiplas expressões religiosas em seu exercício profissional, tenderão a acessar os princípios do Código de Ética da profissão, na medida em que esses tendem a orientar e a determinar seus posicionamentos.

Observamos que em relação às questões relativas à orientação sexual, como adoções homoparentais e união civil homoafetiva, a maioria dos assistentes sociais é favorável, embora as religiões cristãs (das quais a maioria é adepta) apresentem posicionamentos contrários, que reconhecem apenas as uniões sexuais heterossexuais. Nesse sentido, entende-se que os assistentes sociais, especialmente os católicos e kardecistas, não teriam a religião como a única referência, buscando nos princípios éticos da profissão um contraponto, que ao final, lhes darão uma direção a seguir.

Quando questionados sobre o quanto se sentem preparados para lidar com a questão religiosa no cotidiano do trabalho, a maioria dos assistentes sociais entrevistados ressaltou a escassez teórica sobre a questão no Serviço Social, bem como a importância da promoção de discussões específicas e produções científicas no âmbito do Serviço Social, como forma de gerar conhecimento sobre a temática. Sobre o quanto percebem que suas crenças e valores religiosos influenciam seu exercício profissional, os assistentes sociais entrevistados apontaram questões importantes, como o fato da crença em Deus favorecer o profissional em seu exercício profissional, pois lhe traz sentimentos de respeito e humanidade, o que os tornaria mais aptos a lidar com situações de sofrimento dos usuários, do que aqueles assistentes sociais que não teriam tais crenças. E ainda, foi apontado que orientar o usuário a buscar apoio espiritual, caso ele tenha algum tipo de pertencimento ou crença, pode ser um recurso, ainda que não *técnico*.

Um entrevistado revelou que suas crenças religiosas são incompatíveis com alguns posicionamentos políticos da profissão, como expressou: *Luta a favor do aborto, eu não*

concordo, eu não vou numa passeata dessas. E para outro entrevistado, houve uma valorização da religião, no que diz respeito à ética humanista que pressupõe manter afinidades com os valores da profissão. Um entrevistado narrou os dilemas enfrentados em seu processo de formação na graduação, que envolviam os embates entre suas crenças religiosas e a teoria marxista, e que teriam sido superados no exercício profissional.

As ideias religiosas, em seu significado psicológico, “são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença.” (FREUD, 1967, p. 37) São muito apreciadas na medida em que fornecem informações acerca de questões importantes da existência humana. O pensamento de Freud sobre a religião é concernente a uma perspectiva psicanalítica, onde o autor afirma ter encontrado uma fórmula mais justa, onde não se pode negar à religião um fundamento de verdade, embora esta verdade não seja material, mas histórica.

E Freud lembra, o que continua sendo visto em sociedades de nossa época, que há um olhar de desconfiança e certa indignação em relação àqueles que questionam a legitimidade das ideias religiosas.³³ Essa questão chama a atenção de Freud, na medida em que “uma proibição desse tipo só pode ter uma razão – que a sociedade se acha bastante cônica da insegurança da reivindicação que faz em prol de suas doutrinas religiosas.” (*idem*, p. 39) E sustenta que em todas as épocas, dúvidas em relação à veracidade das doutrinas religiosas foram levantadas, mas a repressão imposta aos sujeitos foram suficientemente fortes para que se atrevessem a expressá-las.

No que diz respeito às questões referentes à preservação da vida, o peso da religião é mais perceptível. Nas entrevistas realizadas, foi observado que questões que envolvem o aborto causam aos assistentes sociais conflitos e angústias, com os quais têm dificuldades em lidar em seu exercício profissional. Essas questões para os assistentes sociais religiosos e para todos os que acreditam em *Deus* ou num poder transcendente são especialmente complexas porque envolvem sentimentos de *culpa* em relação ao *Criador* da vida, que seria o único com poder de retirá-la. Sobre a questão da eutanásia - sobre a qual a maioria dos assistentes sociais não soube demarcar a sua posição³⁴-

³³ Como exemplo, vale citar, o quanto são combatidos nas redes sociais, os fóruns e comunidades que se autodenominam ateus.

³⁴ Questionados se são favoráveis à eutanásia, dos 80 assistentes sociais entrevistados: 22,5% responderam “SIM”, 36,25% “NÃO” e 41,25% “NÃO SABE/NÃO RESPONDEU”, o que confirma o caráter complexo e as dúvidas que suscita a questão. A este respeito, Bourdieu (1981) observa que quanto

percebemos que remete, como no caso dos cristãos, a um *Deus Pai Todo Poderoso, Criador do Céu e da Terra*, o único que detém o poder da vida. Nesse sentido, recuperamos a teoria freudiana no que diz respeito aos significados das relações estabelecidas com Deus nas religiões monoteístas.

Em *Totem e Tabu* (1912), Freud indica que são as capacidades do psiquismo humano que possibilitam o surgimento da religião e isto se dá a partir do processo de identificação. A relação com Deus é marcada pela ambivalência, *Ele* representa a figura paterna que ama e pune seus filhos, que o desobedecem. Nesse sentido, é estabelecida uma relação, que consiste numa repetição da experiência infantil; ou seja, os religiosos lidam com os elementos ameaçadores (provindos da natureza e do seu próprio dinamismo instintivo) do mesmo modo que as crianças reduzem a sua própria insegurança pela confiança, admiração e respeito medroso pelo próprio pai.

Freud (1930) sustenta então, que o objetivo do desenvolvimento humano é a realização de alguns ideais, como o conhecimento (razão, verdade, logos), amor fraternal, redução do sofrimento, independência e responsabilidade. Freud defende o aspecto ético da religião, mas critica a crença teísta sobrenatural, que se opõe à completa realização dos mesmos objetivos éticos. Explica assim, que os conceitos teístas sobrenaturais como estágios de evolução humana, que foram necessários, e mesmo úteis, mas que perderam sua razão de ser transformaram em um empecilho para o desenvolvimento mais amplo do homem.

Fromm considera que “a declaração de que Freud é contra a religião parece-nos portanto falsa, a não ser que definamos exatamente que tipo de religião, ou qual aspecto da religião que ele critica, e quais ângulos da experiência religiosa que defende.” (Fromm, 1966, p. 25) Sendo assim, essa relação com o transcendente é permeada de significados, e de extrema importância individual, tornando uma necessidade humana, que por esta razão, ganha *status* de direito humano. Partimos então, para as considerações finais.

Breves considerações finais

Historicamente, as religiões têm desempenhado papel importante nas relações sociais, políticas e econômicas na sociedade brasileira. Na sociedade civil e nos movimentos sociais em particular, a religião vem ocupando um espaço diferenciado. A ampliação

mais uma pergunta coloca problemas conflitivos, se refere a algum ponto contraditório, mais ela gera tensões para uma determinada categoria, sendo maior a frequência de não-respostas nesta categoria.

dos direitos ao exercício da liberdade religiosa tem se destacado como importante fenômeno na democracia no Brasil. Contudo, perduram manifestações de resistência aos avanços alcançados no ordenamento constitucional brasileiro, que se expressam através de práticas de intolerância religiosa, inclusive dentro das instituições que formam o sistema de justiça e de garantia de direitos.

Como vimos, o Serviço Social no Brasil, na atualidade, não tem se posicionado politicamente em relação aos movimentos sociais que direcionam suas lutas para o direito à liberdade religiosa e reivindicam políticas públicas que combatam a intolerância religiosa e promovam a valorização de expressões e culturas dos grupos religiosos mais atingidos. O distanciamento da religião como objeto de pesquisa na área de Serviço Social e a consequente escassez de estudos sobre o tema e debates nos espaços acadêmicos e profissionais podem justificar, em parte, a negligência e o pouco preparo teórico-metodológico e técnico-operativo dos assistentes sociais sobre essa questão em seu exercício profissional.

Ora, é preciso estar atento ao fato de que os valores religiosos dos assistentes sociais (e de outras categorias profissionais), podem influenciá-los em suas análises, encaminhamentos e decisões, na medida em que há uma “troca simbólica”, nos termos de Simões (2004), entre o profissional e os usuários, um embate, onde o conhecimento oriundo da religião pode se diferenciar da dos usuários. O que pode favorecer posicionamentos proselitistas, sectários, discriminatórios, preconceituosos ou intolerantes no exercício profissional, com o aval – consciente ou não – do assistente social. Aponta-se por fim, que a superação de tais limitações parece estar na inclusão de questões referentes à religião nos espaços de debates acadêmicos e profissionais do Serviço Social.

Referências

BOURDIEU, P. **Opinião Pública não existe.** In THIOLENT, Michel. Crítica Metodológica, investigação social e enquete operária. SP, Polis, 1981.

GRESS.7.^a R – RJ. **Assistente Social: ética e direitos. Coletâneas de leis e resoluções.** 4.^a ed., Rio de Janeiro, 2007.

FREUD, S. **Atos obsessivos e práticas religiosas, Moral Sexual ‘Civilizada’ e Doença Nervosa Moderna e outros trabalhos.** (1907) Livro 31, Pequena Coleção das Obras de Freud. Editora Imago: Rio de Janeiro, 1976.

_____. **Totem e Tabu e outros trabalhos.** (1912-13) Vol. XIII. Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. (1912-13) Ed.Imago, 1967,

_____. **Psicologia das Massas e Análise do Ego.** (1920) Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. Ed.Imago, 1967

_____. **O Futuro de uma Ilusão, O Mal Estar na Civilização e outros trabalhos.** (1927,1930) Vol. XXI. Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Ed.Imago, 1969

FROMM, E. **Psicanálise e Religião.** Rio de Janeiro: Ed. Ibero-Americano, 1966.

IAMAMOTO, M. V. **O Serviço Social na Contemporaneidade: trabalho e formação profissional.** Ed. Cortez, 5.^a ed., São Paulo, 2001.

_____. **Relações Sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica.** Ed. Cortez, 16.^aed., São Paulo, 2004.

ORTIZ, F. S. G. **O Serviço Social e sua Imagem: avanços e continuidades de um processo em Construção.** Tese de doutorado em Serviço Social. Rio de Janeiro, UFRJ, 2007.

PINHEIRO, L. F. **Serviço Social, Religião e Movimentos Sociais no Brasil**. Gramma, Rio de Janeiro, 2010.

QUINTÃO, G.F. **A Questão religiosa no trabalho do assistente social: fragmentos de uma investigação na atualidade**. Dissertação de mestrado, UFF, Niterói, 2012.

SIMÕES, P. **Ajuda social: das relações entre religião e serviço social - Brasil e Inglaterra**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

TRINDADE, R. L. P. **Desvendando as determinações sócio-históricas do instrumental técnico-operativo do Serviço Social na articulação entre demandas sociais e projetos profissionais**. Revista Temporalis, n.º 04, ano II, ABEPSS, Graflina, Brasília, 2001.

OS TRÊS PRINCÍPIOS DIVINOS EM JACOB BOEHME: IMAGINÁRIO “COSMOGRÁFICO” NO PENSAMENTO ESOTÉRICO OCIDENTAL

José Carlos de Abreu Amorim – (UFPB)³⁵

João Florindo Batista Segundo – (FESC-FAFIC)³⁶

Resumo

Jacob Boehme, o teósofo teutônico, estrutura a Criação em Três Princípios Divinos: *Ungrund*, *Fiat* e o *Mundo Material*, uma Trindade que na sua obra é análoga a *Deus-Pai*, *Deus-Filho* e *Espirito Santo*. Em consonância com a Teoria Geral do Imaginário, podemos afirmar que esta visão alinha-se com o conceito de contraditório, proposto por Gilbert Durand. Neste trabalho, nos propomos a analisar a imagem “O Globo Filosófico”, ou “O Olho das Maravilhas da Eternidade”, presente na obra “As quarentas questões sobre a Alma”, de Boehme. A importância desta estrutura imagética decorre da profusão simbólica dos conceitos cosmográficos nela presentes, que indicam uma postura não dicotômica tão cara ao esoterismo ocidental.

Palavras-Chaves: Jacob Boehme; esoterismo ocidental; imaginário.

Abstract

Jacob Boehme, the Teutonic theosophist, structure Creation in Three Divine Principles: *Ungrund*, *Fiat* and the *Material World*, a Trinity that in his work is analogous to God the Father, God the Son and Holy Spirit. In line with the General Theory of the Imaginary, we can say that this vision aligns with the concept of “contradictory” proposed by Gilbert Durand. In this work, we propose to analyze the image “The Philosophical Globe”, or “The Eye of Wonders Eternity”, present in the work “The forties questions about the Soul” the Boehme. The importance of this imagery structure follows the symbolic wealth cosmographic concepts present in it, indicating a non-dichotomous attitude so dear to Western esotericism.

Key Words: Jacob Boehme; Western esotericism; Imaginary.

³⁵Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – UFPB, membro do Grupo de Pesquisa Videlicet - UFPB, membro do Núcleo Paraíba da URCI – Universidade Rose-Croix Internacional. E-mail: carlosrc23@gmail.com

³⁶Graduado em Segurança Pública pela APMCB-PMPB, pós-graduado em Segurança Pública pelo CEPE-PMPB, graduado em Direito pela UFCG, graduando em Filosofia pela FESC-FAFIC. E-mail: jf.segundo@gmail.com

1 Introdução

Tido como um dos maiores gênios metafísicos da humanidade, Jacob Boehme (1575-1624), apesar de contar apenas com instrução básica, foi responsável por uma profunda compilação de conhecimentos cosmogônicos e escatológicos. A estrutura de seu pensamento, ao permitir novas abordagens teológicas e filosóficas da criação e do papel que a divindade e o homem nela ocupam, enriqueceram a produção simbólica do imaginário ocidental, enquanto capacidade do indivíduo e da coletividade de dar sentido ao mundo.

A cosmogonia de Boehme vem propor uma resposta mítica de nossa origem e de dois dos quatro mitologemas identificados por Durand (1984), para quem, o homem, diante do positivismo científico, questiona-se sobre: os mistérios da vida, da morte, do amor e do sofrimento; deste questionamento, o indivíduo forja o mundo, através de imagens e mitos.

Lidas por Leibniz, Hegel, Fichte, Schelling e Franz von Baader, as obras de Boehme influenciaram o pietismo alemão, os quakers ingleses e a geração romântica, razão por que Hegel o considerou o primeiro autêntico filósofo germânico. A cosmogonia do sapateiro de Gorlitz serviu também de supedâneo às obras de outros pensadores do gênero, a exemplo de Louis-Claude de Saint-Martin e Joseph de Maistre. Daí porque ficou conhecido como “Príncipe dos Filósofos Divinos”.

Conforme ver-se-á a seguir, a teosofia cristã boehmiana é uma corrente esotérica com as seguintes características: 1) foco na Sabedoria ou Sophia, 2) ênfase na experiência espiritual direta (mística), 3) cosmologia espiritual e 4) um líder espiritual que orienta o seu círculo através de cartas e conselhos orais (HANNEGRAFF, 2006, p. 149).

Este trabalho, partindo das constituintes imagéticas contidas no “Globo Filosófico”, ou “Olho das Maravilhas da Eternidade”, busca, em Boehme, traçar a relação existente entre o mundo celeste, terrestre e infernal e de como um está contido no outro (BOEHME, 2007, p. 79).

A análise imagética a seguir tende a retornar da imagem “final” a seus motivadores primevos, pois as imagens, enquanto mediadoras entre o pensado e o comunicado, conseguem atribuir uma concretude a conceitos e ideias em si oriundos de profunda abstração.

2 O sapateiro de Görlitz

Jacob Boehme nasceu em Alt-Seidenberger, Alemanha, em 1575. De origem humilde, na infância cuidou dos animais da família; escolarizado, aprendeu o ofício de sapateiro. Estabeleceu-se em Görlitz, onde casou e teve quatro filhos.

Homem de fé, as guerras religiosas de então levaram-no a uma profunda angústia. Clamou fervorosamente para que Deus lhe esclarecesse o que era a verdade, viu-se envolvido por uma luz, que o manteve por sete dias em estado de contemplação. O fenômeno se repetiria em 1600, mas ele nada comentou.

Em 1610, nova iluminação, onde o que vira em parte, revela-se face a face, contemplando então a criação dos três mundos: foi a inspiração para “A aurora nascente”, que, através de um amigo, caiu no conhecimento público e levou as autoridades religiosas a proibirem-no de escrever.

Todavia, em 1619 dá-se a quarta iluminação, que leva Boehme ao perfeito entendimento das verdades divinas e a escrever “Os três princípios da essência divina”, “A tripla vida do homem”, “A assinatura das coisas”, “*Mysterium Magnum*” e outras obras (não mais ocultou a luz sob o alqueire).

Em razão da aversão do clero luterano à sua obra, que o proibiu de continuar a escrever, Boehme passou em Dresden seu último ano, retornando a Görlitz tão-somente para lá falecer (FRANKENBERG, 1994, p. 15-34).

3 O imaginário cosmogônico/cosmológico à época de Boehme

À época de Boehme, o Ocidente vivia a Reforma Religiosa, que teve influência do descrédito da Igreja Católica (que vendia cargos eclesiásticos e indulgências), dos textos dos teólogos medievais John Wycliffe e Jan Huss, do enfraquecimento dos papas frente os crescentes soberanos europeus e do nascente nacionalismo.

O espírito crítico do humanismo – oriundo do Renascimento e do nascente antropocentrismo – e o aperfeiçoamento da imprensa, por Gutemberg, contribuíram para a difusão das obras escritas, dentre as quais, a Bíblia, de maneira que o leigo alfabetizado não carecia da mediação do clero para interpretar os livros sagrados (ANTISERI; REALE, 2005).

O estopim da Reforma deu-se em 1517, quando o monge Martinho Lutero (1483-1546) elaborou suas 95 teses, nas quais criticava a compra de indulgências, o que lhe valeu a excomunhão.

Logo, os ideais religiosos luteranos se imbricariam com as revoltas políticas e socioeconômicas que permitiram o surgimento das igrejas protestantes, as quais tiveram apoio de diversos príncipes, muitos ávidos de se apossarem de propriedades da Igreja Católica e de se livrarem da interferência desta nos assuntos nacionais.

Mas as nascentes igrejas não descuraram dos conceitos cosmogônicos caros a Roma, para a qual a narrativa da criação presente no livro bíblico de Gênesis era literal e dogmática: o Deus único (monoteísmo), de caráter pessoal e transcendente, cria o universo *ex nihilo*, estabelece-se soberanamente e intervém na história humana.

A autoridade religiosa também influenciava a comunidade científica, pois controlava as nascentes universidades. E no campo astronômico, a Igreja refutava as teorias que contradissem as explicações bíblicas.

Por esta razão, a cosmologia de Aristóteles (384-322 a.C.) – complementada por Ptolomeu (90-168) – era defendida por Roma (mas refutada paulatinamente pelos escolásticos). Neste modelo, a Terra situava-se num centro fixo, a partir do qual as distâncias dos planetas e das estrelas eram passíveis de cálculos: era o geocentrismo (PORTO; M. PORTO, 2014).

Finalmente, Nicolau Copérnico (1473-1543) veio destruir este cosmos rígido e hierarquizado metafisicamente, ao propor seu sistema heliocêntrico, no qual o centro do universo e do movimento planetário é o Sol, o que rebaixou a Terra à condição de mais um entre os outros ditos planetas então conhecidos: Sol, Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno.

Urgia novas física e cosmologia para esclarecer as dúvidas advindas do modelo copernicano e com Galileu (1564-1642) e Descartes (1596-1650), a matemática sagrou-se o instrumento de descrição da Natureza.

Em verdade, no século XVI, ainda era difícil delimitar o objeto específico de cada ciência, pois elas estavam amalgamadas com elementos metafísicos e sobrenaturais e os pesquisadores que ora se valiam do rigor científico, em outros momentos dedicavam-se ao hermetismo, à alquimia e à astrologia, a exemplo de Copérnico, Kepler, Galileu, William Harvey e até Newton.

A explicação do mundo pelo pensamento mágico e religioso entrava em decadência, mas não se extinguiria, contando, entre outros apoiadores, com a retomada do neoplatonismo na Renascença, quando as ideias de Platão foram alteradas e acrescidas de interpretações diversas, por vezes carentes de unidade e coerência. É figura central

desta corrente, Marcílio Ficino (1433-1499), tradutor de Platão e de outras obras greco-romanas e orientais, o qual buscou sintetizar o platonismo e o Evangelho.

Já em favor da tradição aristotélica, desponta Nicolau de Cusa (1401-1464) e sua doutrina da “*docta-ignorantia*”, segundo a qual o conhecimento é proporcional à capacidade finita e limitada da mente humana, num flagrante agnosticismo, já que, assim, seríamos capazes apenas de descobrir a via para Deus, mas nunca de entendê-lo.

Também se fez presente o hermetismo, filosofia oculta e mágica oriunda dos escritos atribuídos a Hermes Trismegisto, cujos princípios fundamentais são o paralelismo entre macrocosmo e microcosmo, a simpatia cósmica e a concepção do universo como um ser vivo.

Por isto, a magia serviria para intervir nas coisas da terra a partir das observações astrológicas do céu, pois “O que está embaixo é como o que está no alto; e o que está no alto é como o que está embaixo, para que se façam os milagres de uma só coisa” (Tábua de Esmeralda apud REBISSE, 2012, p. 34).

Para Agripa (1486-1535), assim como para Pico Della Miràndola (1463-1494) e Johann Reuchlin (1455-1522), o mago, pela retificação, torna-se um ser pleno de virtude divina, mas deve manter sigilo dos conhecimentos que lhe são revelados.

Visando tal meta, Pico e Reuchlin também se dedicavam à cabala – doutrina mística medieval inspirada no judaísmo –, através da qual pretendiam elevar-se ao mundo suprasensível e realizar operações maravilhosas (ANTISERI; REALE, 2005; MIRÀNDOLA, 2008).

Pertinente também recordar que a Sabedoria de Deus era comumente representada pela figura feminina de Sofia (*Sophia* em grego, sabedoria), ideia advinda dos Salmos, de Provérbios e outras fontes e origem da expressão do Sagrado Feminino enquanto Mãe de Deus nas suas diversas acepções católicas: Nossa Senhora do Carmo, de Fátima, da Conceição, de Lourdes etc. Assim, o conhecimento só é atingível por iluminação de Deus e possui um aspecto prático – *scientia* – e outro espiritual – *gnosis* (CHURTON, 2009).

É em meio a este caldeirão cultural que Boehme despontará, podendo-se observar algumas semelhanças entre seu pensamento e as concepções místicas acima elencadas:

O recrudescimento da alquimia espiritual coincidiu com a quebra da unidade religiosa durante a Reforma. Simbolismo alquímico estabeleceu um quadro ideal para pessoas que procuram novos esquemas de salvação tanto para si e

para o mundo em geral. Os livros escritos por Jacob Boehme ilustram o quão bem o simbolismo alquímico serve ao espiritual e a fins Teosóficos. Boehme funde escritos alquímicos, Paracelsianos, herméticos e temas cabalísticos em uma exortação teosófica ao renascimento espiritual.³⁷ (HANNEGRAFF, 2006, p. 46)

A metafísica de Boehme tornar-se um divisor de águas, pois seus postulados procuram responder a diversas questões sobre o Homem, a Natureza e Deus, ao tempo em que, pela complexidade da linguagem, seus escritos mantêm ao longe os leitores superficiais. Curioso observar que a obra do homem que, dizem, era pouco instruído é permeada pelas principais correntes esotéricas da época, a exemplo: dos gnósticos, encontra-se o conceito de Sophia; dos alquimistas, o enxofre, o mercúrio e o sal (que ele chamava de *salniter*); da cabala, a semelhança entre seu o *Ungrund* e o *Aur*; e do misticismo em geral, a divinização do homem.

Se o sapateiro apreendeu tudo isso apenas por inspiração divina, ou oralmente, ou nas obras de então, ainda é um mistério, porém, muito do que ele escreveu foi concisa e perfeitamente representado na gravura sob estudo.

4 “O Globo filosófico” ou “o Olho das Maravilhas da Eternidade”

Como perceber as abstrações do pensamento de Boehme, se não através da apreensão do simbolismo estruturante de sua obra?

O Teosófo pensa de forma simbólica e é através dos símbolos que podemos levantar a ponta do véu que oculta o mistério divino e talvez, quem sabe, vislumbrar o mesmo lampejo no prato de estanho do sapateiro.

A obra de Jacob Boehme é em geral acompanhada de diversas gravuras elucidativas de seus conceitos. A maioria foi produzida por Dionysius Andreas Freher e um pequeno grupo de amigos, anos após a morte do Filósofo Teutônico (SOMMERMAN, 2007). A única exceção encontrada por esta breve pesquisa é a imagem que aqui se analisará.

³⁷No original: “The upsurge in spiritual alchemy coincided with the breakdown of religious unity during the Reformation. Alchemical symbolism provided an ideal framework for individuals seeking new schemes of salvation both for themselves and the world at large. The books written by Jacob Boehme illustrate how well alchemical symbolism served spiritual and theosophical ends. Boehme’s writings fuse alchemical, Paracelsian, hermetic, and kabbalistic themes into a theosophical exhortation to spiritual rebirth”.

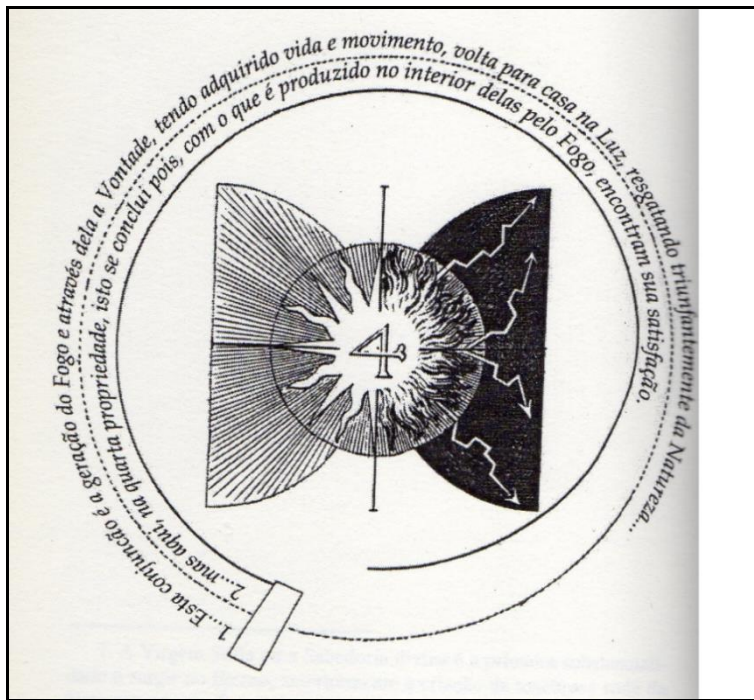
Boehme, por profundas experiências místicas, conseguiu discernir os contornos da Criação e assim localizar e/ou alocar – entenda-se *locus* com o mesmo sentido de *centrum* – os princípios criativos, o homem, a alma, o céu, o inferno, pelo que, apresenta em seus escritos uma proposta cosmogônica de marcante abrangência simbólica, o que lhe é natural, pois dados os quatro portentosos *insights* que teve:

É próprio do ser humano refletir sobre suas experiências e usar suas percepções como um material que lhe permite erigir conceitos; assim, a maioria dos místicos elaborou uma teoria sobre sua aventura pessoal. Devido a isso, a filosofia mística ou teologia – comentários do intelecto sobre o processo da intuição espiritual – ladeia o misticismo verdadeiro ou empíricos: ela classifica suas informações, critica-as, explica-as e traduz sua visão do supra-sensível em símbolos acessíveis à dialética. (UNDERHILL, 2002, p. 182)

Seu aspecto singular é a simplicidade, a carência do rebuscamento da época e a transmissão clara e direta de sua mensagem. Por isso, serviu de inspiração para pósteros ilustradores, tais como os do “*Geheime figuren der rosenkreuzer aus dem 16 tem und 17 tem jahrhundert*”, em português “Símbolos Secretos dos Rosacruz dos séculos XVI e XVII”.

A gravura “O Globo Filosófico” ou “O Olho das Maravilhas da Eternidade”, disponível na edição brasileira de “As Quarentas Questões sobre a Alma” (2005).

Figura 1 – Figura III de “Os profundos princípios de Jacob Boehme – em treze figuras”, de Dionysius Andreas Freher



FONTE: BOEHME, Jacob. A revelação do grande mistério divino. Américo Sommerman (Org.). 3. ed. São Paulo: Polar, 2007, p. 122.

Embora, assim como em Eliade (2002), deva-se compreender o centro desta estrutura imagética como o ponto originário do qual todo o universo emana, a escolha do vernáculo cosmografia para definir a pesquisa se além ao fato de que o esquema boehmiano descreve os princípios e qualidades da Criação, num viés eminentemente cosmogônico. Não há descrição do posicionamento dos astros no espaço, mas como o universo emanou do invisível para o visível.

O Teutônico define como elemento primordial da criação, o *Ungrund*, “*sem fundo*”, o que remete a uma apreensão parcial do mistério divino pelos qual a Criação emanou do *Nada*, do *Não-Ser*:

O Sem Fundo (*Ungrund*) é o eterno Nada, mas cria um eterno início como atração [ou desejo]. Pois no Nada há uma atração por algo, mas como nada há com que possa criar algo, a própria atração o cria. No entanto, a atração também é um nada ou apenas uma desejosa busca. Essa é a eterna origem da magia [divina], que cria em si, onde nada há. (BOEHME, 2007, p. 81)

Oportuno frisar que para os físicos, tal qual no *Ungrund*, o universo não nasceu de matéria, mas de um diminuto ponto, com densidade e espaço infinitos, num vazio quântico em estado de caos indescritível e não regido pelas noções de espaço-tempo. Nesse sentido, os astrônomos refutam um tempo zero do universo, o qual nasceu do nada, por si mesmo, sob o efeito da força repulsiva do vazio quântico (FILKIN, 1998). De acordo com o sapateiro de Görlitz, da força contrativa aprisionada surgiu uma vontade contrária ao aprisionamento – a força expansiva – e da luta entre elas nasceu a rotação. Estes três primeiros princípios da Natureza são o seu fundamento. “Posto que no Nada há uma atração [ou desejo] ela cria em si mesma a Vontade para algo. Essa Vontade é um espírito, ou pensamento, que sai da atração e busca a atração” (BOEHME, 2007, p. 83).

Assim, podemos filosofar sobre a boa Vontade única de Deus e dizer que em si mesmo Ele não pode desejar nada, pois não tem nada em si nem diante de si que possa dar-lhe algo. Por isso conduz-se para fora de si, à divisibilidade e ao *centrum*, a fim de que uma contrariedade possa surgir no que foi emanado, para que através do mal o Bem possa tornar-se perceptível, efetivo e capaz de vontade, pois desejará separar-se do mal e retornar à Vontade única de Deus. (BOEHME, 2007, p. 35)

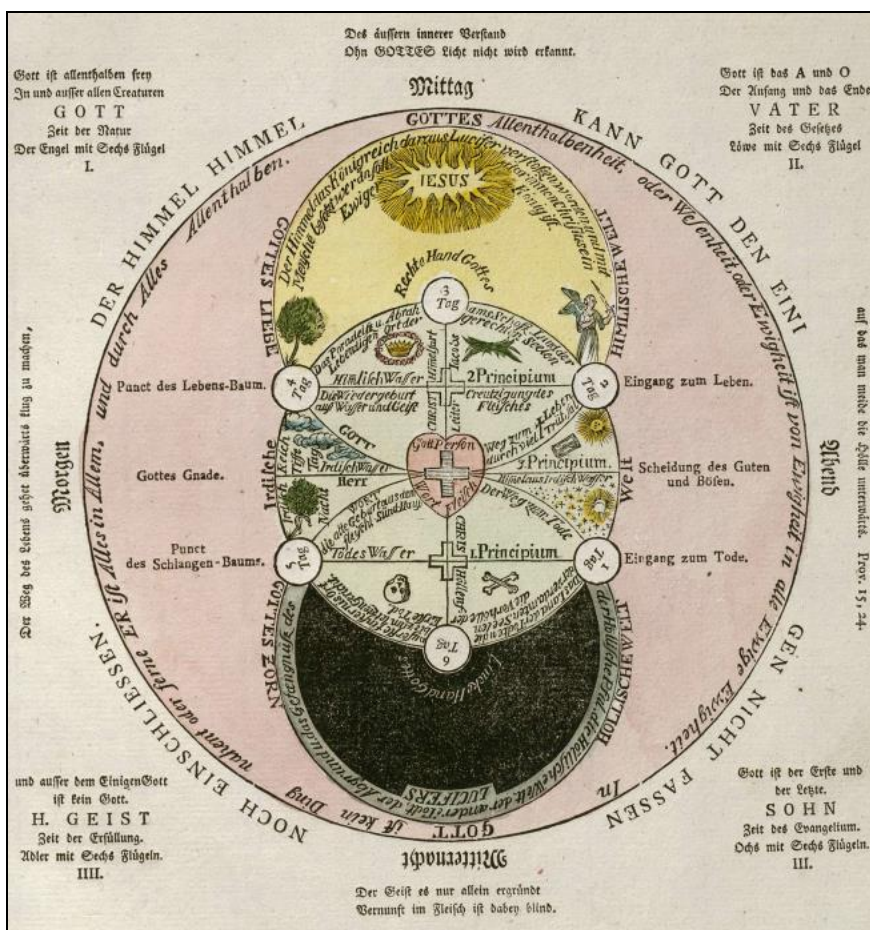
Além do ternário de princípios, há o setenário de qualidades:

Os primeiros princípios de Boehme são as três forças metafísicas que estão por detrás da existência do Universo. Elas começam não com Deus, que é o primeiro Ser, mas com o Sem-fundo (*ungrund*) do Não-Ser (ou o Além-Ser), em relação ao qual mesmo o Criador e seu cosmo são como um nada, embora, paradoxalmente, dê origem a ambos. Aqui Boehme eleva ao mais alto limite o princípio hermético da polaridade como geradora da existência, e também desce à maior profundidade àquilo que experimentamos como “mal”. A segunda série de princípios de Boehme constitui-se de sete forças que promovem o desenvolvimento do cosmo e de suas testemunhas criadoras: a mente e a alma humanas, que revelam a tragédia e a promessa subjacente à evolução cósmica e humana. (NICOLESCU, 1995, p. 20)

O Primeiro Princípio é o Mundo tenebroso ou infernal, é o *centrum* da Natureza eterna, raiz da alma eterna do homem e constituído pelas três primeiras qualidades. O Segundo é o Mundo da luz, que é o espírito eterno e corpo de Luz em Adão (homem original) e

no Homem Renascido; sua constituição tem por base as três últimas qualidades. O terceiro é o Mundo animal, “[...] a extrageração [geração exterior], que sai das trevas pela força da Luz, é o terceiro princípio [...]” (BOEHME apud NICOLESCU, 1995, p. 50)

Figura 2 – Destaque da prancha intitulada, em tradução livre, “Imagem Figurativa de como, dentro deste Mundo, três Mundos existem, interpenetrados, a saber: este terreno Mundo do Sol, e também o celestial”, da 1ª edição dos “Símbolos Secretos dos Rosacruz dos séculos XVI e XVII”. Note-se a semelhança com a estrutura morfológica da imagem de Boehme, porém, nesta, o *esquema* foi rotacionado para a esquerda, verticalizado, para apresentar o Cristo como ápice da Criação, em oposição a Lúcifer.



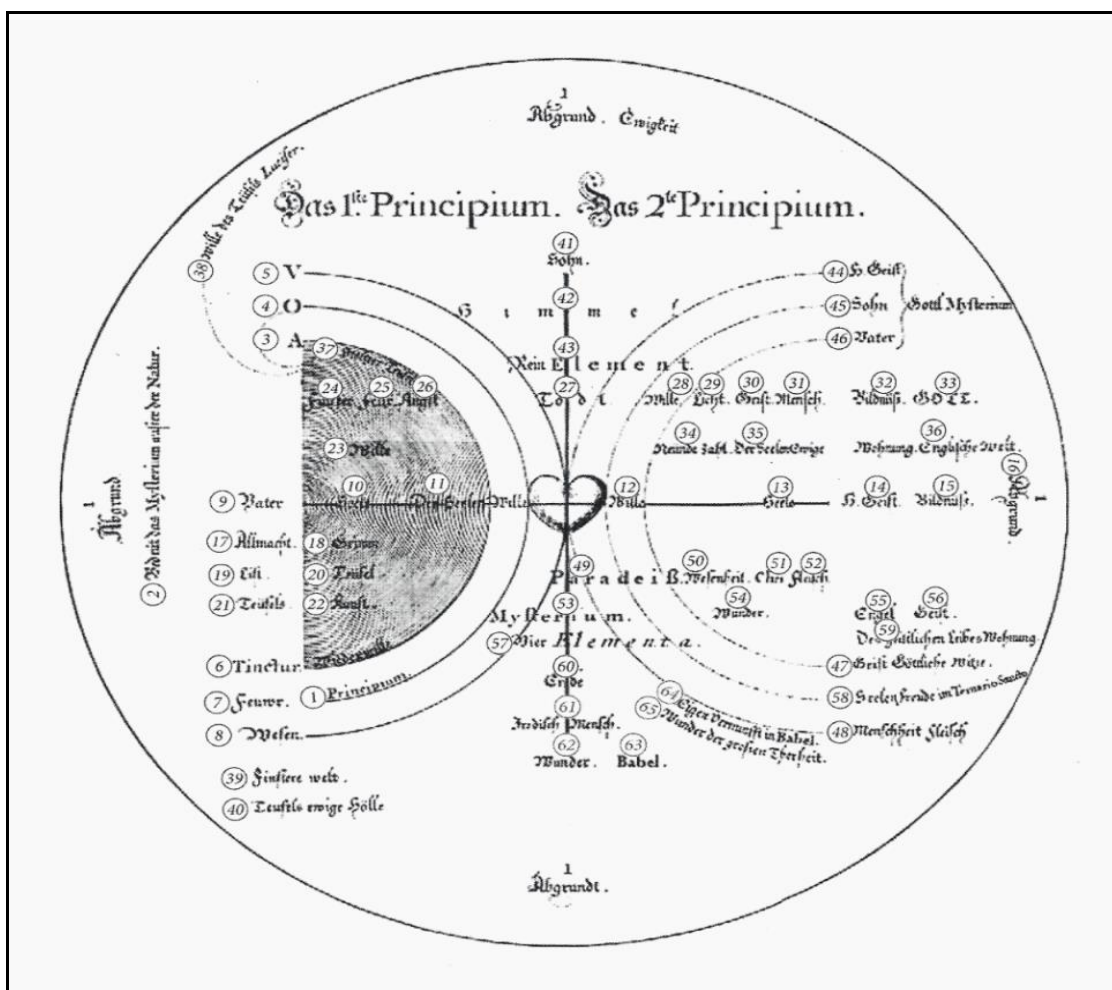
Fonte: *Geheime figuren der rosenkreuzer aus dem 16 tem und 17 tem jahrhundert*. Altona: J. D. A. Eckhardt, 1758, s/n.

Já as sete qualidades (também chamadas forças, movimentos, fontes-espíritos, espíritos e forças) pelos quais Deus se revela são: 1) adstringência ou força contrativa; 2) amargor ou força expansiva; 3) angústia ou rotação; 4) explosão, ou fogo; 5) luz; 6) som ou tom; e 7) tangibilidade ou corporeidade. Elas são responsáveis, conforme sua intensidade, pelos diversos níveis de realidade da manifestação divina. Segundo Boehme, embora as cite em ordem numérica, elas estão por toda parte e se engendram mutuamente, de maneira que esta ordenação visa facilitar o entendimento do leitor.

Tecidas estas considerações, explore-se agora o “Olho das Maravilhas”, levando sob a ótica da Teoria Geral do Imaginário, pela qual, a imagem é matéria do processo pelo qual a consciência simboliza o mundo percebido (DURAND, 1984).

Apesar de representada em duas dimensões, a imagem retrata uma esfera (sólido geométrico), cuja borda exterior é o (1) *Abismo* e em seu ponto central há um coração, idealização da expansão espaço-temporal dos conceitos apresentados. No interior desta esfera, há duas semiesferas, oriundas da aparente secção de uma esfera menor (ambas têm igual tamanho). Na verdade, elas estão dispostas assim, a fim de representar as qualidades contrárias/complementares da realidade, de modo que à esquerda do observador representa o 1º Princípio e a seguinte, o 2º, pelo que o *Pai* (9) se contempla na criação, na sua *Imagem* (15) e a *Treva* (24) está do lado oposto a *Deus* (33), separador da luz e das trevas (Gn. 1, 4). Assim, como na concepção monista da Criação, as imagens refletem-se.

Figura 3 – “Globo Filosófico” ou “o Olho das Maravilhas da Eternidade”, contido em “Quarenta questões sobre a Alma”, de 1620.



Fonte: BOEHME, Jacob. As quarenta questões sobre a alma. 1. ed. São Paulo: Polar editorial, 2005, p. 57.

Pertinente analisar a definição das letras **A**, **O**, e **V**, presentes na semiesfera à esquerda. Ele recomenda que se tome “o **A**, isto é, o início do *Auge* (olho), com o **V**, que é o signo de Espírito, e vai com ele através do **O**” (BOEHME, 2005, p. 56) A relação estabelecida entre estas três letras (elementos) possui capital relevância morfológica na imagem aqui trabalhada.

Note-se também que, a jornada solar refere-se ao trajeto aparente do Sol no hemisfério norte de sudeste para sudoeste – do que resultou a circum-ambulação ritualística, o modo como giram os ponteiros do relógio, a maneira como o ocidental escreve e também a maneira como apreende de imagens (MACKEY, 2008). E no “Olho”, várias jornadas solares são encontradas.

Fora da semiesfera sombreada, alinhados verticalmente, vê-se **A** (3), **O** (4) e **V** (5) ligados em sentido dextrogiro a *Tintura* (6), *Fogo* (7) e *Essência* (8). E curiosamente, o surgimento destes constituintes se dá pela expansão de semiesferas menores, formando um conjunto concêntrico, da mesma forma que, segundo a teoria do Big Bang, a explosão de uma singularidade resultou na expansão que deu origem ao universo conhecido.

Observando-se a linha vertical que divide a imagem ao meio, em escala ascendente, encontra-se *Maravilha* (62), *Homem* (61), *Terra* (60), *Mistério* (53) e *Paraíso* (49), todos no campo inferior da linha horizontal. E no campo superior, ainda na vertical, encontram-se a *Morte* (27), o *Elemento puro* (43), o *Céu* (42) e o *Filho* (41), clara alusão à necessidade da morte para elevar-se à divinização.

Já na reta horizontal, destaque-se ainda a *Vontade* (12), ao lado do coração. Em Boehme, entenda-se *Vontade* como uma vida sem origem, imperceptível e incognoscível, causada pela atração, mas provida de conhecimento e inteligência, que esta não possui.

Na semiesfera à esquerda do observador, onde se localiza o Primeiro Princípio, Trevas, note-se na área sombreada, o *Demônio insensato* (37) próximo a **A** (3); tem-se ainda, no mesmo eixo horizontal, *Treva* (24), *Fogo* (25) e *Angústia* (26), que não marcam o *Inferno* (que está em 40), mas assinalam o estado anterior ao nascimento do universo, como na cosmologia atual. Novamente desponta a *Vontade* (agora em 23, no lado sombrio) como operadora do ato criativo. Percebe-se aí também a *Cólera* (18) e o *Demônio* (20 e 22). Aqui o mal tem seu lado positivo, pois é uma resistência que condiciona o movimento, assim como, sem atrito, não é possível caminhar. Nota-se ainda que entre as semiesferas delimitadas pela *Essência* (8) e pelo *Fogo* (7), há os *Quatro elementos* (57) constituintes da matéria, que, hoje se sabe, emanou de uma explosão.

Por ligação sinistrogira (sentido do giro real do sistema solar), as três semiesferas que ligam *Espírito Santo* (44), *Filho* (45) e *Pai* (46), respectivamente, à *Carne da Humanidade* (48), *Alegria da Alma no ternário Santo* (58) e *Espírito Indústria Divina* (47) formam um ternário que reflete **A**, **V** e **O**, sendo aquele denominado *Mistério de Deus*.

No campo superior, a primeira jornada horizontal vai da *Treva* (24) até *Deus* (33), também passando pela *Morte* (27) e no campo inferior, a jornada da *Sutileza* (19) até a

Carne Cristo (52), passa pelo *Demônio* (20), mais uma vez afirmando que o estado de graça só é alcançado após muitas tribulações.

No centro, destaque-se mais uma vez a jornada que tem a *Vontade* (12) como mediadora, a qual, iniciada pela *Alma* (10) segue por manifestação da *Vontade da Alma* (11), *Vontade* (12), *Alma* (13), na esfera celestial, *Espírito Santo* (14) e *Imagem* (15), o que demonstra como, em Boehme, o homem só se realiza com Deus e como d'Ele é imagem e semelhança (Gn. 1, 26-27).

As disposições dos elementos aqui descritos, está no cerne da metafísica de Boehme, pois, ao passo em que organiza e hierarquiza seu cosmo, esta disposição denota as relações existentes entre cada ente constituinte.

Enfim, pela leitura simbólica, constata-se que a interação das semiesferas equidistantes do *Primeiro* e do *Segundo Princípios* gera o *Terceiro*, pelo qual atingem o ápice e ressignificam-se, o que coincide com a tese, antítese e síntese de Hegel.

Há uma multiplicidade de relações e interações entre os 65 elementos que constituem o Globo, de modo que, além de demonstrar a complementaridade das forças ditas contrárias na Natureza, o fato de momentos cosmológicos distintos estarem num mesmo esquema esférico demonstra que o tempo é relativo e não linear, como se costuma imaginá-lo e representá-lo: o que se percebe, por exemplo, quando Boehme diz que as sete qualidades ocorrem simultaneamente.

5 Conclusões

Na imagética do “Olho das Maravilhas da Eternidade”, Jacob Boehme lançou as bases de uma nova visão cosmogônica, pela qual as relações entre a criação e o “Criador” ganharam um novo significado, apreensível ao se levar em conta a dimensão simbólica dos postulados do sapateiro de Görlitz.

Boehme é sem dúvida um dos mais importantes pensadores místicos, pois, ao conceber seu sistema, rompeu com os postulados impostos pelas igrejas cristãs e propôs suas próprias respostas para questões fundamentais da cultura ocidental em seus mitologemas.

“O Olho das Maravilhas da Eternidade”, até onde esta pesquisa apurou, é a única gravura elaborada pelo próprio teósofo teutônico, na qual sintetizou a essência de seu pensamento, onde se destaca a dualidade como condição *sine qua non* de existência do universo. Tal é sua atualidade, que o próprio autor esclarece que em duas dimensões procurou representar algo que é tridimensional – que se trata de um globo e que não

haveria outra imagem ou forma de representar sua cosmogonia –; nisto, é precursor de ideias hoje em debate nos campos da física e da mecânica quânticas: veja-se a sua representação da manifestação criadora por expansão, via um *crescendum* de esferas, adequada às modernas teorias do surgimento e expansão do cosmos.

No “Olho” também há uma patente escatologia, cujo cerne está na Vontade do homem, a qual, por óbvio, não foi objeto deste estudo.

Assim como outras expressões simbólicas que ilustram nosso imaginário esotérico ocidental, o “Olho” dá sua contribuição de forma a sintetizar e amalgamar a abordagem judaico-cristã dos três elementos que intrigam e instigam o pensar humano (o Homem, a Natureza e Deus) na sua busca pela essência e finalidade da existência.

REFERÊNCIAS:

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia: do Humanismo a Kant.** Coleção Filosofia. 7, ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **As quarenta questões sobre a alma.** 1. ed. São Paulo: Polar editorial, 2005.

_____. **A revelação do grande mistério divino.** Américo Sommerman (Org.). 3. ed. São Paulo: Polar, 2007.

CHURTON, Tobias. **A história da Rosa-Cruz: os invisíveis.** São Paulo: Madras, 2009.

DURAND, Gilbert. **Imaginação simbólica.** Lisboa: Edições 70, 1984.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico religioso.** 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FILKIN, David. **O universo de Stephen Hawking.** Lisboa: Publicações Alfa, 1998.

FRANKENBERG, Abraham von. A vida Jacob Boehme. In BOEHME, Jacob. **A Sabedoria Divina – O caminho da iluminação.** São Paulo: Attar editorial, 1994.

GEHEIME figuren der rosenkreuzer aus dem 16 ten und 17 ten jahrhundert. Altona: J. D. A. Eckhardt, 1758.

GÊNESIS. **A Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Editora Paulus, 2000

HANNEGRAFF, Wouter. **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism.** 1.ed. Leiden: Brill, 2006.

MACKEY, Albert G. **O simbolismo da Maçonaria.** v. I. São Paulo: Universo dos Livros, 2008.

MIRÀNDOLA, Pico Della. **A Dignidade do Homem.** Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. São Paulo: Escala, 2008.

NICOLESCU, Basarab. **Ciência, Sentido & Evolução – A cosmologia de Jacob Boehme.** 1. ed. São Paulo: Attar editorial, 1995.

PORTO, C. M. Porto; PORTO, M. B. D. S. M. **A evolução do pensamento cosmológico e o nascimento da ciência moderna.** Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-11172008000400015>.

Acesso em: 30 out. 2014.

REBISSE, Christian. **Rosa+Cruz**: história e mistérios. Curitiba: AMORC, 2012.

SOMMERMAN, Américo. Apresentação. In BOEHME, Jacob. **A revelação do grande mistério divino**. 3. ed. São Paulo: Polar editorial, 2007.

UNDERHILL, Evelyn. **Misticismo**. 1. ed. Curitiba: Diffusion Rosicrucien, 2002.

O MITO DA “CUMADE FULORZINHA ”E O MITO DE ELIAS: IMAGINÁRIOS, DESEJOS E TRANSCENDÊNCIAS

Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça³⁸

Maria Nilda Faustino Batista³⁹

Lusival Antonio Barcellos⁴⁰

José Mateus do Nascimento⁴¹

Resumo

O presente trabalho discorre sobre parte da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, defendida em julho de 2014 que teve por objetivo estudar a espiritualidade Potiguara e a espiritualidade Carmelitana. Na presente elaboração textual, centramos o estudo na reflexão sobre o imaginário e a transcendência que fundamentam o mito da “Cumade Fulorzinha” (realidade da aldeia indígena Potiguara) e o mito de Elias (realidade do mosteiro das Carmelitas Descalças). Trata de uma pesquisa qualitativa de cunho etnográfico que se utilizou da observação participante e das entrevistas para investigação e registro de informações. O estudo é de método comparativo, envolvendo as aproximações e os distanciamentos entre as partes estudadas. A respeito das fontes bibliográficas, dialogamos com aportes teóricos de Barcellos (2012), Boff (2001), Mendonça (2014), Nascimento (2012), Silva (2011) e Pitta (2005). Na realidade Potiguara, sobretudo dos troncos velhos, as entidades espirituais e os antepassados movem o cotidiano dos habitantes da Aldeia São Francisco. A “Cumade Fulorzinha” sustenta um desses imaginários no conjunto de tradições historicamente preservadas até hoje. Na realidade do Monastério a figura imagética do profeta Elias, personagem bíblico que no Monte Carmelo viveu experiências transcendentais e que ainda hoje permanece fiel entre os carmelitas, auxiliando-os nos combates espirituais. Um imaginário que vive e perpassa o tempo, movendo o cotidiano de todas as Ordens Carmelitanas. Embora percorram por vias diferentes, essas duas cosmogonias se encontram e compactuam de imaginários, desejos e transcendências, convergindo energias para o fortalecimento da identidade e da espiritualidade.

Palavras-chave: Fenômeno Religioso. Espiritualidade. Indígena Potiguara. Carmelo Monástico

Abstract

This paper discusses part of the dissertation submitted to the Graduate Program in Science of Religions UFPB, held in July 2014 that aimed to study the Potiguara spirituality and the Carmelite spirituality. In this textual construction, we focus the study on the reflection on the imaginary and transcendence underlying the myth of "CumadeFulorzinha" (reality of Indian village Potiguara) and Elijah's myth

³⁸ Graduada em História (UEPB)

Mestra em Ciências das Religiões (PPGCR-UFPB)- Grupo VIDELICET (UFPB)- E-mail: biancabt24@hotmail.com

³⁹ Graduada em Pedagogia – UVA E-mail: nildapotiguara@gmail.com

⁴⁰ Dr. em Educação - UFRN Prof. pesquisador PPGCR/UFPB
E-mail: lusivalb@gmail.com

⁴¹ Dr. Em Educação – UFRN Prof. e Coord. do PPGEPIFRN
E-mail: zenmateus@gmail.com

(reality of the monastery of the Discalced Carmelites). Is a qualitative ethnographic research that was used participant observation and interviews for research and registration information. The study is comparative method, involving the approaches and the distances between the studied parts. Regarding bibliographic sources, we dialogue with theoretical contributions from Barcellos (2012), Boff (2001), Mendoza (2014), Birth (2012), Silva (2011) and Pitta (2005). In Potiguara reality, especially of the old trunks, spiritual entities and the ancestors move the daily life of the inhabitants of San Francisco Village. The "CumadeFulorzinha" maintains one of these imaginary in the set of traditions historically preserved to this day. In fact monastery imagery figure doprofeta Elias, biblical character who lived on Mount Carmel transcendent experiences and that still remains faithful among the Carmelites, assisting them in fighting imaginary espirituais. Um who lives and runs through time, moving the daily life of all Orders Carmelitanas. Embora traverse different routes, these two cosmogonies are condone and imaginary, desires and transcendence, converging energies to strengthen the identity and spirituality.

Keywords: Religious Phenomenon. Spirituality. Indigenous Potiguara. Carmelo Monastic

1 Introdução

Desde os tempos primitivos até os dias atuais, a espiritualidade é a condição de possibilidade para reverenciar o sagrado. Falar da dimensão espiritual do indígena Potiguara e do monastério não é tão fácil, pois os universos subjetivos que envolvem as partes pesquisadas são bastante complexos. Faremos um recorte para apresentar aqui a crença tradicional como parte do imaginário presente no interior da Aldeia São Francisco e o universo religioso que envolve as Carmelitas Descalças, No plano da espiritualidade, as crenças, constituem um dos cerne da experiência religiosa e estão inseridas nos diferentes contextos.

Os Potiguara representam uma etnia, remanescente indígena que guarda consigo ensinamentos dos antepassados. Os referidos indígenas constroem uma lógica de argumentação para manter viva a sua cultura. A crença no espírito dos antepassados como também em outras entidades espirituais possuem significado de valor para aqueles que ainda preservam a tradição. Aqui referendamos os *trancos velhos*⁴², anciãos que são “tidos como conhecedores da história local e uma referência em termos da cultura Potiguara e, sobretudo, genealógica de um conjunto amplo de aldeias” (VIEIRA, 2012, p. 46), sendo considerados guardiões da tradição daquele povo. Por esse motivo, serão os protagonistas da pesquisa em foco.

A espiritualidade perpassa a histórica dos habitantes de São Francisco, seja por elementos espirituais da tradição indígena; pelos cultos dominicais das igrejas evangélicas ou pelas novenas que são realizadas no templo católico; seja pela cultura de crenças de origem afro. É comum ver o Potiguara, povo de uma mesma etnia, enriquecido com tantas práticas religiosas e devoções que explicitam maneiras diferenciadas de lidar com o divino.

Na realidade monástica Carmelita, há também forte expressão de espiritualidade, força esta que move a vida daquela comunidade. A Regra e Constituições da Ordem Carmelitana assumem dimensões em profundidade por serem os fundamentos para onde converge a pedagogia espiritual daquelas religiosas. Unidos a essa prática, estão os ensinamentos dos místicos Teresa de Ávila e João

⁴² Pessoas com idade acima de 70 anos e residentes na aldeia São Francisco. Conhecidas por todos como trancos velhos por guardarem consigo os ensinamentos e as experiências da ancestralidade indígena. Através da oralidade, esses sábios anciãos repassam os ensinamentos aos mais novos para que estes deem continuidade ao legado potiguara.

da Cruz e a figura imagética do profeta Elias. Por meio dos quais, a tradição nos mosteiros consegue sobreviver em meio às influências da modernidade.

Sobre a espiritualidade Potiguara, percebemos em si, uma etnia e quatro dimensões religiosas: envolvendo uma multiplicidade de crenças e práticas evangélicas. Notamos, no entanto que o trânsito religioso que envolve a etnia revela um universo de valores que os indígenas consideram incalculáveis. A respeito da espiritualidade Carmelita, percebemos uma Ordem religiosa cuja devoção aponta o cristianismo, sob olhar focado na tradição do Monte Carmelo e na mística inspiradora do profeta Elias.

Um dos focos da pesquisa está em compreender as crenças dos indígenas da Aldeia São Francisco, revestidas de forte espiritualidade que consistem em desde um ir às matas para promover novenas ou ir às furnas para estabelecer conexão com a ancestralidade e com os encantados. A cumade Fulorzinha será um desses personagens presentes no imaginário que traremos para discussão neste trabalho. Essa entidade vive muito presente no cotidiano dos habitantes do lugar e carrega consigo uma história que envolve mito, rito e espiritualidade indígena.

Levando também em consideração, a espiritualidade presente nas Carmelitas em perceber que se destinam entre elas um estilo de vida espiritual que se traduz na imitação de um dos inspiradores do Carmelo e de sua experiência de encontro com o transcendente. Eis então, um desafio: produzir um trabalho e assim evidenciar a espiritualidade por meio das crenças, a partir das duas realidades.

Percorrendo caminhos diferentes, esses dois universos reescrevem sua história. Mantendo uma interlocução com um passado mítico, o indígena e a Carmelita atravessaram gerações, preservando suas *identidades*, fortalecendo de maneira singular o contato com o sagrado e mantendo viva uma *espiritualidade* dotada de significados por meio das *crenças*, dos *ritos* e dos *lugares sagrados*.

2. Espiritualidades e crenças

Falar de espiritualidade é dialogar com o mundo da subjetividade, universo das ideias e dos sentimentos. Sendo a parte imaterial do ser humano, o sentimento mais profundo da experiência de cada pessoa, a espiritualidade não tem definição, uma vez que se manifesta nos seres humanos nas mais variadas formas. É um dom que se estende a todos gratuitamente. Nela se manifesta a sabedoria existencial, é o caminho que o homem religioso percorre “a partir da exigência de que a vida

faça sentido” (ALVES, 2010, p. 9). Nos encontros perenes desse mundo subjetivo em busca do sentido de sua existência, o homem atribui a certos objetos e lugares sem nenhum significado, um valor existencial. Assim, por meio de uma hierofania, tudo que é manifesto, torna-se reflexo da divindade (ELIADE, 1992), assumindo um caráter puramente religioso.

A espiritualidade está presente e perpassa a religiosidade, ao passo que surge a partir de uma experiência do ser com o transcendente, não estando porém firmada a nenhuma confissão religiosa específica ou necessariamente tenha que pertencer a ela. Isso porque Boff (2001, p. 66) nos assegura dizendo que “A espiritualidade tem a ver com a experiência, não com doutrina, não com dogmas, não com ritos, não com celebrações”.

Necessariamente, podemos dizer que a espiritualidade possui como marca a religião, mas nem toda religião deva possuir necessariamente uma espiritualidade. Ao passo que “a religião não se liquida com a abstinência dos atos sacramentais e a ausência dos lugares sagrados [...]” (ALVES, 2010, p. 12).

Presente no plano da religiosidade, porém, transcendente a ela, a espiritualidade constrói um mundo a partir do interior do indivíduo. Na espiritualidade também nasce a crença e com ela novas possibilidades de manifestação do mito, servindo como passaporte para o universo transcendente, alimentando a fé de cada pessoa. Tudo isso porque na espiritualidade está contida “uma das fontes primordiais, de inspiração do novo, da esperança alvissareira, de geração de um sentido pleno e de capacidade de autotranscendência do ser humano.” (BOFF, 2001, p.11), enquanto sentido e existência.

A experiência religiosa age como força motriz da espiritualidade. Sem ela o indivíduo não conhece o transcendente nem tão pouco pode comunicar-se com ele. É na espiritualidade e na manifestação que ela produz na pessoa humana que se esconde a vereda da mística, a experiência e o triunfo do sagrado.

A espiritualidade serve então como mola nos tempos de guerra, promove vida, age como lampejos do futuro, muda o curso da jornada interior, faz o homem olhar adiante e, assim, anunciar o sagrado e sua redenção porque “[...] guarda a sua funcionalidade verdadeira [...] não manipula os sentimentos humanos, não aterroriza as consciências, nem prende os professos na trama de seus dogmas”. (BOFF, 2001, p.67), ao contrário, ameniza a dor que corrói o ser, fazendo com

que brote em sua essência, a fonte primordial e energia inesgotável: o divino, o transcendente.

É por este motivo que “a espiritualidade constitui o fundamento, a base, a motivação de nossa vida interior, subjetiva”. (BETTO, 2013, p.18), porque serve como energia proporcionando outros valores, conduzindo o indivíduo a enfrentar desafios e com eles encontrar soluções (BETTO, 2005, p.28), perante as frustrações e inquietações que aparecem no decurso de sua caminhada. A revitalização de forças interiores, de buscas, de empreendimentos, são manifestações produzidas pela força enérgica que emana da espiritualidade.

Segundo (BOFF, 2001, p. 18), a espiritualidade é vista “Como dimensão profunda do ser humano, como momento necessário para o desabrochar pleno da individuação e como espaço de paz no meio dos conflitos e desolações sociais existenciais,” ao passo que sua força promove vida, esperança, levando o indivíduo a enxergar o universo, objeto da criação e estabelecer com ele uma relação harmoniosa.

No campo da espiritualidade além da comunicação está o contato, a presença impalpável do mistério da divindade que por diversas vezes lapida o ser, provoca rupturas, transforma, molda e convence.

A espiritualidade provoca sentimentos que por hora transfiguram-se em objetos, atribuindo-lhes significado, dando-lhes um tom de sacralidade, de presença viva do imanente, que “Se espelha no universo e penetra no coração de cada coisa”, (BOFF, 2001, p. 51).

Embora Alves (2010, p. 9, grifo nosso) afirme em seus escritos que “Algumas religiões estão centradas em regras e dogmas, enquanto que outras, nas experiências místicas, e demoníacas,” (BOFF, 2001, p. 13), reforça com a premissa, dizendo que,

Os portadores permanentes da espiritualidade são as pessoas consideradas comuns, que vivem a retidão da vida, o sentido da solidariedade, e cultivam o espaço sagrado do Espírito, seja em suas religiões e igrejas, seja no modo como pensam, agem e interpretam a vida.

Deste modo, podemos levar a crer que a espiritualidade não tem cor, não tem regra pré-estabelecida, não tem lei e não escolhe pessoas nem seus níveis sociais para manifestar a sua essência. Tornando-se nesse sentido, aberta a todos que a procuram, seja por meio de suas manifestações, seja através de experiências extraordinárias e indizíveis.

Entendemos porquanto que espiritualidade fala, seja como sentimento, seja como fenômeno, seja em forma de religião. Em todas essas categorias traz em si uma experiência de sacralidade por conduzir o indivíduo por um trajeto de completo abandono de si, em busca de novos horizontes mais claros e seguros.

É esse o objetivo da espiritualidade: tornar a jornada ainda mais segura e fazer com que em meio aos solos escaldantes e à terra árida das incertezas da vida, os homens encontrem forças para continuar a caminhada.

2.1 O Mito

Nas antigas tradições, as manifestações transcendentais se davam por meio de fenômenos naturais, onde o cosmo se apresentava como eixo ou ponto de orientação, sob o qual se manifestava a divindade (CAMPBELL, 1990). A prática da agricultura tem sido um referencial entre muitas culturas, uma vez que se acreditava que ao plantar a semente na terra, percebia-se que a mesma semente morria dando origem a uma planta que, ao germinar, gerava no meio do grupo uma crença fundamentada em um mito fundador.

Foi esse mesmo mito que alimentou a tradição e a religiosidade de diversas culturas, sendo perpetuado e ressignificado ao longo dos tempos, dando sentido e razão à existência humana. De tal maneira que, é repetindo o gesto simbólico da criação que o homem estabelece uma ligação entre terra e céu (ELIADE, 1992), produzindo dessa forma a essência de uma espiritualidade.

É fato comum que toda religião ou todos os sistemas religiosos possuam suas narrativas míticas de origem. Essas especificidades são divididas entre si por meio de costumes, modos de viver e conviver. O mito nasce a partir de realidades e depende do contexto histórico em que cada uma delas está inserida. Por esse motivo, ele é vivenciado de maneiras diversas muitas vezes difíceis de serem explicadas.

Se Durkheim (1996, p. 19) afirma que as crenças “São representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os

poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas”, podemos entender que tanto a crença como o rito ocupam os campos social, cultural e histórico dos indivíduos, porque nascem das necessidades e dão contornos espirituais ao mundo imaginário.

Na relação do homem com o imanente, funda-se um mundo subjetivo e o cosmo serve como mediador, porque Campbell (1990, p. 12), afirma que o indivíduo é

Transportado às largas planuras sob a imensa cúpula do céu aberto, ou à espessa floresta, sob o pálio das árvores, e começa a entender como as vozes dos deuses falam através do vento e do trovão, e como o espírito de Deus flutua em todo riacho da montanha, e toda a terra floresce como um lugar sagrado, o reino da imaginação mítica.

Para o homem religioso, a natureza explica essa relação harmoniosa entre o humano e o divino e por sua vez dá contorno ao mundo imaginário tão veemente na atmosfera, fazendo com que a crença seja ressignificada no decorrer da história. Pois, se Eliade (1992) afirma que o homem religioso se constrói a partir da aproximação dos modelos divinos, os quais são conservados por meio dos mitos, Mendonça (2014, p. 107) assegura dizendo que “a tradição é um dos elementos essenciais para manter vivo o mito, uma vez que é por meio dela que ele é perpetuado, atravessando gerações. “

O mito permeia a religião e assume caráter verídico no meio de uma determinada cultura. Explicar assim a natureza do mito é lidar com subjetividades, uma vez que ele está em cada indivíduo influenciando no comportamento, projetando dessa forma “[...] os princípios e os paradigmas de toda a conduta.” (ELIADE, 1992, p. 105).

No decorrer da jornada histórica, os mitos passam por metamorfoses, alguns mitos permanecem porque foram colocados como importantes no meio de um determinado grupo, outros foram sepultados com as gerações passadas. Os mitos são imutáveis. Porém, o que foi dito e ouvido pode ser ressignificado de acordo com a necessidade de cada realidade. Pois, dentro do processo histórico, a memória e o esquecimento são essenciais para a decadência e sobrevivência dos mitos (ELIADE, 1972) enquanto tradição, enquanto renovação.

O mito assim, é uma realidade e não existe só para explicar o passado, mas também projeta o futuro. É uma crença que está impregnada na natureza humana e, por assim dizer, essência, fonte inesgotável que manifesta no homem o vínculo com a eternidade.

Consideramos assim que o mito permeia na religião, e sendo ela centrada em doutrinas, em mitos, em crenças, acreditamos que todos esses requisitos são produtos de um tempo, de uma cultura, de uma realidade que é construída historicamente e que não constitui a verdade de todos, mas a verdade de um grupo (socialmente aceita). Por essa razão, encontraremos sempre no meio das sociedades um grandioso leque de manifestações religiosas que embora se apresentem de maneiras distintas, buscam em sua essência a necessidade de ter para si um mito de origem como base existencial da vida.

A espiritualidade que trataremos adiante faz referência a dois mundos distintos: o mundo Potiguara e o universo monástico. Realidades que embora apresentem traços característicos opostos dialogam entre si, suas experiências religiosas, seja pela força das crenças, ou pela força dos rituais, seja no contato íntimo com o sagrado.

2.2. Espiritualidade Indígena Potiguara e o mito da Cumade Fulorzinha

O Potiguara representa uma população indígena historicamente conhecida. Povo marcado pelas lutas e resistências, esses remanescentes vivem situados no Litoral Norte do Estado da Paraíba, entre os municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. Mas, é a cultura e a forma de promover rituais mágicos que fazem dos habitantes do lugar merecedores de reconhecimento como nação indígena e povo politicamente organizado.

Os relatos de cronistas do período colonial e pesquisadores contemporâneos que se debruçam sobre o território Potiguara, revelam a importância histórica e cultural dos remanescentes indígenas.

Um povo rico em memória e tradição, o Potiguara cultua a natureza. De acordo com (NASCIMENTO; BARCELOS, 2012, P. 21),” as furnas, as copas das árvores, as margens do rios e as matas; [...], são espaços onde se preserva a espiritualidade. É na natureza onde residem os encantados, os espíritos, a força dos parentes, as plantas sagradas, tudo gira em torno dos seus encantos e ecossistemas. Os dias bons para pesca, as fases da lua, as tábuas da maré, as

plantações, as colheitas, a atmosfera, são parte da existência e movem a crença Potiguara. No contato do indígena com a natureza se manifesta afeto e sentimento a qual considera como uma mãe de útero fértil que cuida de seus filhos promovendo vida.

Na cosmovisão indígena, respeitar a fauna e a flora é sobretudo, manter o equilíbrio da vida interior e de sua relação com o transcendente. O indígena se comunica com o cosmos, reconhecendo que nele habita a divindade, as entidades espirituais e as energias, requisitos essenciais para a sobrevivência do mito e da espiritualidade Potiguara.

Sendo remanescente indígena, os habitantes de São Francisco, têm como relíquia a preservação de suas tradições, vivendo “[...] num movimento contínuo de cultivar a realidade terrena e o mundo sobrenatural.” (BARCELLOS, 2012a, p. 101) e buscando nessas experiências transcendentais, uma forma de manter a espiritualidade.

No plano da espiritualidade Potiguara, encontramos aqueles que vivem em contínua harmonia com o cristianismo católico e com a tradição, sem distorcer a herança da ancestralidade indígena. A Maria Nilda Faustino Batista representa um desses modelos de conciliação dos valores cristãos e dos valores de seus antepassados, sem deixar confundir-se por esse movimento constante que de vez em quando se apresenta em forma de reza do terço na capela, hora em forma de correntes espirituais na fumaça, construindo assim um vasto campo fértil que se chama espiritualidade Potiguara.

Nilda também participou de uma filmagem de um curta metragem com objetivo de capturar o fenômeno religioso da cumade Fulorzinha entre os Potiguara. Essa entidade é muito influente entre os indígenas (BARCELLOS 2012) e atua no cotidiano dos habitantes do lugar. Segundo os depoentes, é uma menina indígena, uma caboclinha que se perdeu na mata e nunca mais encontrou sua morada. Ela protege as matas e os animais e se alguém ousar desafiá-la, a mesma age com rebeldia, fazendo com que a pessoa se perca nas matas e não encontre o caminho de volta para casa. Essa entidade costuma brincar com os animais, fazendo em torno de sua cauda tranças difíceis de serem desfeitas.

Como prova da existência deste ser que para muitos parece mitológico, transcrevemos o seguinte depoimento:

Eu estava mais Miguel (esposo) no mato. Aí a gente estava no mato. Isso era tá aí entre esses dez anos. Eu estava mais ele. Cortamos a madeira, lenha, esteio pra fazer uma casinha. E aí botamos a carga no cavalo e ele veio prá casa deixar. Aí falou assim: tu vai ali pegá cipó pra essa outra carga quando eu voltar. Aí eu sai prá o mato pegá cipó. Quando eu cheguei lá tirei cipó de fogo. Aí subi lá em cima no outro mato tinha cipó de alho. Aí eu fui [...] Mas, quando eu cheguei no meio da ladeira e olhei assim e vi uma mocinha com idade assim entre quinze e dezesseis anos. Só não vi o rosto. Eu falei assim: não mexa comigo porque eu não vou mexer com você. Aí me deitei em cima das madeiras e não tive medo. (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, 2013).

O depoimento da Nilda, revela a intimidade que os indígenas possuem com os seres da natureza, mantendo com eles uma relação de proximidade, de diálogo e de respeito, especialmente quando cruzam os seus ambientes.

Por essa razão, a indígena se dispôs a ajudar a nossa equipe na captura da manifestação do encantado. A depoente acredita manter contato com a entidade.

Em uma das ocasiões, combinamos com a Nilda e fomos até a Aldeia São Francisco para realizar o trabalho de captura de imagem com os equipamentos de filmagem.

Eram aproximadamente três horas e meia da madrugada quando nos dirigimos até a aldeia. Solicitamos que a Nilda ficasse na liberdade para apresentar a sua rotina diária do amanhecer.

Ao chegar à sua casa, a mesma coloca em volta do pescoço um colar indígena e sobre a mesa um maracá. Acompanhados desses utensílios, uma imagem de Nossa Senhora das Graças e uma bíblia. Colocando sobre suas mãos um terço, inicia a sua oração do dia recitando um versículo da bíblia. Após esse rito, caminhou em silêncio em direção ao Ouricuri (terreiro sagrado Potigura) para fazer sua comunicação com o mundo espiritual da Cumade Fulorzinha.

Por volta das cinco horas da manhã, no terreiro sagrado situado a aldeia São Francisco, a Maria Nilda Faustino Batista faz reverência às forças sobrenaturais que ocupam o cosmo. Entrando em harmonia com a natureza e com todos os seres que nela habitam, a mesma profere uma oração.

Após esse episódio, a Potiguara dirigiu-se para a furna onde lá o fenômeno se manifestou e ela entrou em transe. Durante todo o momento entoava em voz

trêmula, louvores à natureza. E como sinal de agradecimento, conclui essa experiência mística entoando em voz suave a seguinte melodia:

Tava sentada na pedra fina
O rei dos índios mandou chamar
Tava sentada na pedra fina
O rei dos índios mandou chamar
Caboca índia, índia guerreira
Caboca índia do jurema
Caboca índia, índia guerreira
Caboca índia, do jurema.

(Maria Nilda Faustino Batista, Aldeia São Francisco, janeiro, 2014).

O canto, ao cortar o silêncio da manhã, descortinou a beleza e a magia do encontro, um momento que renovou toda a sua energia tanto interior como física, levando-nos a crer que a espiritualidade Potiguara também se manifesta na crença, na maneira de enxergar o universo e sua existência, presente em diversas entidades e espíritos que se comunicam em sonhos, em sentimentos, levando o indígena a enxergar com os olhos da alma o mundo do imaginário, na certeza de que ele não está sozinho e nem caminha sozinho, e que em qualquer parte do cosmo, fenômenos como esse podem ocorrer.

Para o Potiguara, não se pode falar de espiritualidade sem manter um elo com a ancestralidade e com as entidades. Os antepassados e os espíritos que rondam a atmosfera constituem toda uma riqueza para aquele povo, influenciando em todos os segmentos da vida e da existência da etnia, atuando como guerreiros, conselheiros e reveladores de sabedoria, de presságios, de segredos divinos.

Para os remanescentes de São Francisco, os antepassados não morrem, passando assim a um plano sobrenatural, convocando o grupo através de sonhos, agindo no plano da espiritualidade Potiguara. Através deles e de sua invocação, os indígenas acreditam que suas forças são renovadas, deixando-os aptos para lutar e para vencer tanto as batalhas terrenas quanto as batalhas espirituais do cotidiano.

Os troncos velhos, assim conhecidos por todos do lugar, mantêm com sua sabedoria viva a chama da espiritualidade Potiguara presente na atmosfera, universalizando a filiação divina e mantendo a irmandade com todos os seres, dirigindo sempre às entidades, nomeando-as com termos singelos, como: pai, mãe e irmão. Para aqueles perpetuadores dos costumes de seu povo, é um grande desafio manter esse paradigma

frente às novas formas de manifestações religiosas que são introduzidas na vida da aldeia.

A respeito dessa realidade mágica do povo Potiguara, torna-se importante dizer que, sendo portadores de energias, os parentes e “[...] os encantados tornaram-se espíritos com quem os vivos podem contar para a proteção da aldeia e para o seu agenciamento nas resoluções de conflitos”, como nos confirma (VIEIRA, 2012, p. 265), tornando bastante forte a sua intervenção em todas as atividades. Em todos os lugares Potiguara essas forças sobrenaturais atuam SILVA (2011), de tal maneira que elas revestem de fundamento o campo da crença daquela gente.

Para (PITTA, 2005, p. 22), a imagem conduz o indivíduo à transcendência por que “cada imagem – seja ela mítica, literária ou visual – se forma em torno de uma orientação fundamental, que se compõem dos sentidos e das emoções próprios de uma cultura, assim como de toda experiência individual e coletiva.”

2.3 O mito de Elias: identidade e espiritualidade Carmelitana

No âmbito da trajetória dos povos da cristandade, é bem sabido que há uma diversidade de congregações religiosas que muito embora não compartilhem o mesmo estilo de vida, enriquecem com o seus credos com suas histórias por meio de sentidos e significados, a experiência religiosa.

Cada Ordem ou instituição religiosa possui sempre um propósito em comum, gerado muitas vezes pela experiência de pessoas que decidiram viver em torno de um ideal de vida. Neste item, o nosso trabalho está focado no ideal carmelitano. Optamos por fazer um recorte, estudando as monjas carmelitas de Ordem Descalça, pelo motivo de ainda termos encontrado no decorrer da pesquisa ramos da Ordem dos carmelitas com variados estilos de vida.

O trajeto percorrido por um Carmelita segue uma sequência de fatos que condicionaram a formação da identidade carmelitana, de uma forma geral. Elias, representa este personagem, e o ambiente promissor de energias denomina-se Monte Carmelo. Entre o personagem e o lugar, uma experiência de encontro com a divindade e a força de uma espiritualidade que ainda reverbera nos mosteiros e no espaço interior dos carmelitas.

O Carmelo é uma cadeia de montanha, uma região de aproximadamente, 525,4m de altitude, situada na costa de Israel, composta de pedra calcária dura e uma grande quantidade de cavernas, e que também ficou conhecida como ‘jardim’ ou ‘terra do

jardim' (KNIGHT, 1907 *apud* HONOR, 2009). As referidas cavernas serviam como lugar de oração e de meditação para esses eremitas que ali passaram a fixar sua morada. O grupo de religiosos vivia em torno de uma fonte, sobre a qual se diz que é “A fonte de que fala o profeta Elias que até hoje existe no Monte Carmelo.” (MESTERS, 2001, p. 45). No imaginário carmelita, Elias sendo o primeiro habitante do monte, não há como dissociar a figura desse místico da gênese da espiritualidade e da identidade carmelitana, como também de Maria, considerada pelos cristãos como a mãe de Jesus, de modo que esses dois personagens moverão com o seu exemplo de vida os primeiros passos que culminarão na formação das primeiras comunidades de carmelitas. A respeito da origem da crença dos Carmelitas, Monsenhor Ednaldo Araújo dos Santos⁴³ O.C. (Informação Verbal, maio, 2014), complementa dizendo que a devoção carmelitana,

Nasce da experiência do grande profeta Elias, onde ele se destaca por ser o defensor da fé num único e verdadeiro Deus. Ele tem como lema: “*Eu sou devorado, eu me consumo de zelo pelo Senhor dos exércitos.*” Esse zelo, essa proclamação na fé, isso vai perpassar todos os profetas [...] A Ordem nasce junto à fonte do profeta Elias no Monte Carmelo. Depois chega essa experiência no Ocidente e no Brasil há quinhentos anos atrás. Trazem consigo a sua experiência, a experiência contemplativa e de modo especial a escuta da palavra de Deus. Essa experiência ali onde hoje é o palácio do bispo. Depois se estendendo para Lucena.

A clareza e a firmeza no depoimento do carmelita, manifestam o zelo e a devoção fundamentados na tradição dos primeiros tempos, tendo como ápice dessa experiência religiosa a figura imagética do profeta Elias e do monte Carmelo.

Há vários questionamentos que pairam sobre teólogos e pesquisadores a respeito da origem do profeta Elias como fundador da ordem carmelitana. A partir das determinações do papa Inocêncio XII, surgem as inquietações sobre a paternidade e antiguidade do profeta bíblico. De modo que no ano de 1675 foram publicados volumes sobre a *Acta Sanctorum*, uma espécie de compêndio da Igreja Católica Romana que

⁴³ Religioso bastante atuante na Cúria Metropolitana de João Pessoa. Atualmente, é vigário da Paróquia do bairro Valentina Figueiredo e diretor do Memorial São Francisco, situado na capital paraibana. Além de Monsenhor, é membro há mais de trinta anos da Ordem Carmelita Secular de João Pessoa-PB.

causou muitas discussões entre os carmelitas, assegurando que a origem dos mesmos não passava do século XII, tendo o padre Bertoldo como o seu primeiro superior.

Por meio dessa determinação, as diversas ordens de carisma carmelitano passaram a reconhecer Elias apenas como inspirador do movimento e não fundador. Contudo, os relatos históricos e bíblicos não negam que foi no Carmelo onde o profeta assumiu o seu ministério.

Assim, falar do Carmelo sem atribuí-lo a figura de Elias, cairíamos num erro imperdoável para a cultura cristã e judaica. Pois foi lá o lugar de triunfo de Javé contra os profetas de Baal, tornando-se também ambiente de revelações.

Elias viveu no século IX, no ano de 870 a. C. e “Representava a classe dos profetas errantes, não estando ligado a qualquer santuário, nem convivia com outros grupos de profetas” (FOHRER, 1982, p. 282). De modo que o Javismo era o princípio essencial das pregações de Elias, somado aos protestos em relação à realeza e os princípios adotados por ela para com a população sofrida do seu tempo.

A missão de Elias como profeta dirigiu-se a política empreendida contra o rei Acabe que objetivava implantar um governo despótico e destituir a realeza. O mesmo tinha o propósito de promover a igualdade entre cananeus e filisteus, liberando práticas culturais e religiosas no Reino do Norte.

A região do Carmelo era no período área de disputa entre cultos, alegando Elias que aquele lugar era ambiente dos israelitas e lugar exclusivo de adoração a Javé. Assim como defendia o Javismo, o profeta também se manifestava pelos protestos, não querendo ligação dos israelitas com cananeus, temendo a mistura de credos que se apresentava com grande força naquela região.

O casamento do rei Acabe com Jezabel contribuiu para o fortalecimento do culto a Baal no Reino do Norte, tendo em vista o aumento da população Cananeia naquela região. A primeira ação do profeta já prevê uma grande seca sobre o reino do rei Acabe (BÍBLIA, 2009, 1Reis, 17, 1). Após profetizar, Elias é enviado por Javé para esconder-se na torrente, onde lá promete alimentá-lo e dar-lhe de beber. Secando a torrente, Javé enviá-lo para Sarepta e naquele lugar permaneceu por um bom tempo, sendo auxiliado por uma viúva (BÍBLIA, 2009, 1 Reis, 17).

Em seguida, Elias desafia Acabe e os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal, convocando-os em frente ao monte Carmelo. Naquele lugar os profetas haviam demolido o altar de Javé e erguido um altar a Baal (BÍBLIA, 2009, 1 Reis, 18). Elias convocou ao monte os adoradores de Baal, alegando que os mesmos deveriam se

apresentar com um novilho e que ele também faria o mesmo. Os dois novilhos seriam sacrificados diante de um altar que cada um deveria construir e segundo o profeta, aquele que respondesse com fogo sobre um dos altares que foram erguidos, este seria o verdadeiro Deus.

Elias ajuntou consigo doze pedras e com elas edificou um altar em honra a Iahweh“[...]. Sobre os feixes de lenha colocou ali um novilho esquartejado. Fez em volta do altar uma valeta, com a capacidade de duas medidas de semente (BÍBLIA, 2009, 1Reis, 18,31-32). No monte Carmelo, ao invocar incansavelmente a Baal, os profetas não foram ouvidos. Em contrapartida, Elias clamou a Javé em oração, de modo que percebeu que havia sido abandonado por todos. Fez-lhe reverência e pediu a sua força para o combate que tinha que enfrentar e,

Em meio à oração do profeta, o fogo desceu do céu consumindo em chamas o novilho, a lenha, a pedra e o chão, secando a água da valeta. A multidão vendo esse episódio passou a acreditar em Elias. Este ordena que todo aquele que presenciou o fato acreditem em Javé, prendam e destruam os profetas de baal. Elias exclamou: Tomai agora os profetas de Baal. Não deixeis escapar um só deles. E eles os agarraram. Elias levou-os ao vale de Quison e ali os matou.” (Bíblia, 2009, 1 Reis, 18, 37-40).

Após o combate, subiu ao cume da mesma montanha “Onde se encurvou por terra, pondo a cabeça entre os joelhos” (BÍBLIA, 2009, 1Reis, 18, 42) e pediu a um servo que olhasse sete vezes em direção ao mar. Por sete vezes o servo obedeceu olhando a nuvem. O servo viu uma nuvem que anunciava o fim da seca que maltratava a região por três anos. Daquele mesmo lugar onde Javé enviara fogo para destruição dos profetas de Baal, enviou também uma grande chuva que caiu sobre a região maltratada pela seca (BÍBLIA, 2009, 1 Reis, 18, 42-45).

Assim, a força de Javé mais uma vez se revelou a Elias que se viu justificado.

Elias assim se apresenta como “valor da força cósmica, no fogo, na chuva, no monte, nas águas do Carit, na tempestade, no tremor de terra” (RAD, 1974, p.19), nos protestos contra um governo tirano e opressor em defesa da classe marginalizada e no culto a um deus único que se revela aos pequenos no decorrer de sua caminhada.

Com o passar do tempo, muitos levados pelo exemplo de vida de Elias foram atraídos pela força mística do monte e, “Por volta do século IX a. C., o Carmelo torna-se lugar de peregrinação e de meditação” (HONOR, 2009, p. 66) para aqueles que resolveram

procurar uma forma de vida diferente e assim seguir um itinerário de fé e de tradição. Uma tradição que não se perdeu no tempo, manifestada pela proteção paternal do profeta aos carmelitas, que o consideram um dos místicos que protegem a Ordem, sendo perpetuado no cotidiano dos mosteiros.

Sendo inspirador do Carmelo, Elias perpassa o tempo e a geografia, transfigurando-se em símbolo imagético, auxiliando os religiosos nos combates espirituais, especialmente quando pedem a sua proteção.

Servindo como modelo da espiritualidade carmelitana, a figura de Elias e tantos outros místicos carmelitas vivem no imaginário daquelas religiosas e alimentam a cada dia o itinerário espiritual da vida claustral.

3 Considerações Finais

Ao apresentarmos o mito Potiguara e o mito de Elias, notamos uma confluência no campo da espiritualidade. Os indígenas e o Carmelo são dois mundos distintos que percorrem vias opostas, mas que convergem entre si, de maneira que essas duas realidades proferem uma crença ancorada em tradições: uma, inspirada em guerreiros ancestrais e em entidades; outra, nos mitos inspiradores que segundo eles, atuam no meio dos vivos, permanecendo presentes na vida espiritual e no cotidiano desses dois universos.

Para os indígenas de São Francisco, as entidades espirituais e os fenômenos naturais representam ações da divindade, sendo ela atuante nas fases da lua, nas estações do ano, determinando o tempo de plantar e o tempo de colher, sem desconsiderar o afeto por seus protetores os santos católicos, e pelos espíritos que habitam a fauna e a flora.

Além de cultuar a tradição, os Potiguara possuem outras possibilidades de reverenciar o sagrado, apresentado quatro dimensões religiosas.

Seja em busca de entidades indígenas, ou, seguindo o exemplo do profeta Elias, o sagrado atua de maneira intensa para dar sentido ao imaginário, manifestando em ambas as realidades hierofanias que se apresentam por meio de revelações, fenômenos naturais, como: chuva, fogo, gruta e atmosfera. Ainda que, percorram por vias diferentes e atuando em espaços distintos, esses imaginários se encontram e compactuam dos mesmos desejos e transcendências, interagindo com suas energias no plano da identidade e da espiritualidade.

É sob essa perspectiva que se manifesta a devoção do Potiguara e do universo Carmelita: em reconhecer na experiência religiosa força que move o tempo religioso,

contribuindo dessa forma para o fortalecimento do mito como crença viva em ambas as realidades, fazendo-os construir juntos no campo devocional uma lógica de argumentação para explicar a existência de suas tradições.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Loyola, 2010.

BARCELLOS, LusivalAntonio. **Práticas Educativo-Religiosas dos Índios Potiguara da Paraíba**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012ab. 384 p. il.

BETTO, Frei. **Fome de Deus**. 1 ed. São Paulo: Paralela, 2013.

BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BÍBLIA. Português. **Bíblia**: Tradução portuguesa da versão francesa dos originais grego, hebraico e aramaico, traduzidos pelos monges beneditinos de Msredsous (Bélgica).São Paulo: Ave-Maria, 2009.

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

CAMPBELL, Joseph com Bill Moyers. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Fundação Editora da UNESP, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FOHRER, Georg. **História da religião de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1982.

HONOR, André Cabral. **O verbo mais que perfeito**: uma análise alegórica da cultura histórica Carmelita na Paraíba Colonial. 2009. 193 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

MENDONÇA, Joselma Bianca Silva de Souza. **Entre o tronco e o monte**: convergências e divergências nas espiritualidades dos indígenas Potiguara e do Carmelo Monástico da Paraíba. 248p. il Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

MESTERS, Carlos. **Ao Redor da Fonte**: círculos de oração em torno da Regra do Carmo. Rio de Janeiro: Gráfica e Editora TVJ, 2001.

NASCIMENTO, José Mateus (Org.). **Etnoeducação Potiguara**: pedagogia da existência e das tradições. JoãoPessoa: Ideia, 2012. 162p.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Duran**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

RAD, Gerhard Von. **Teologia do Antigo Testamento**. A Profecia Pré-clássica. p 18-35. Original em Alemão: TheologiedesAltenTestaments Christian KaiseVerlag. Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, São Paulo, Brasil, 1974.

SILVA, Almir Batista. **A religião dos Potiguara na aldeia de São Francisco da Paraíba**. 2011. 270 p. il. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. São Paulo: Humanitas, 2012. 327p.

UMA ABORDAGEM SOB A PERSPECTIVA TEOLÓGICA E FÍSICA-MATEMÁTICA SOBRE A CORRELAÇÃO ENTRE O TEMPO PRESENTE E A ETERNIDADE

Josias Maciel⁴⁴ (EST)

Resumo: Este trabalho propõe uma abordagem do *Tempo* e a *Eternidade* tanto de um olhar teológico, do ponto de vista da fé cristã reformada, quanto de um olhar físico-matemático. Neste, destacando dois principais nomes: Sir Isaac Newton e Albert Einstein e naquele, o íntegro e piedoso, Santo Agostinho. O desenvolvimento desta comunicação científica deu-se em três momentos distintos: A análise do Tempo e as ponderações propostas por Santo Agostinho em seu clássico livro: *As Confissões*; E, o conceito do Tempo na perspectiva de “Tempo Absoluto” e “Tempo Relativo”. Finalizando com a apresentação de uma proposta para a possibilidade de diálogo existente entre ciência e religião e a correlação entre o Tempo limitado pelos ponteiros de um relógio, e a eternidade; Assim como a vida e a morte.

Palavras-chave: Tempo. Eternidade. Vida. Morte.

Abstract: This work proposes an approach to Time and Eternity both in a theological - as an aspect of reformed christian faith - and a physics-mathematical view. In this one, two main names are emphasized: Sir Isaac Newton and Albert Einstein; in that one, the truthful and merciful, Saint Augustin. The development of this scientific communication happened in three different times: The analysis of Time and the reflections proposed by Saint Augustin in his classic book: *The Confessions*; and yet, the concept of Time in the “Absolute Time” and “Relative Time” perspective. At the end, the work presents a proposal to the possibility of an existing dialogue between science and religion, and also the correlation between the Time limited by the hands of a clock and eternity; And also life and death.

Key-Words: Time. Eternity. Life. Death.

⁴⁴ Doutorando em Teologia nas Faculdades EST sob a orientação do Prof. Dr. Rudolf von Sinner
Mestre em Programação Matemática pela UFPR
Professor de Ensino Superior no Instituto Federal do Maranhão e Bolsista Proqualis – IFMA
Membro do Grupo de Pesquisa: Teologia Pública em Perspectiva Latino Americana – EST
E-mail: josiasmaciel@ifma.edu.br

1. Introdução

Pode-se colocar que o conhecimento do Tempo constitui-se em um enigma ou, para utilizar a célebre expressão de Santo Agostinho⁴⁵, um saber que se tem antes de se pensar nisso, e que logo se desconhece ao pensar-se o que é o Tempo.⁴⁶ Existe, ainda, como paradoxo do Tempo, e no seu fervor, o anúncio que o passado que já não é o futuro que ainda não é e o presente que é fluente de um ao outro sem dimensão própria.⁴⁷ Quanto a eternidade assim ele relata no capítulo XI do livro décimo-primeiro: “Quem poderá deter essa inteligência, quem a fixará para que adquira um pouco de estabilidade, para que entreveja por um momento o esplendor da eternidade sempre estável, e a compare com os tempos que nunca permanecem, e veja que a qualquer comparação é impossível?”⁴⁸

2. Desenvolvimento

Agostinho e muitos teólogos reformados, dessa mesma linha, aceitam o conceito de que “O tempo não existe para Deus, no entanto Ele trabalha e se revela no tempo”.⁴⁹ Este conceito denota simplesmente que o Tempo não existe para Deus somente com respeito à sua essência, pois viemos a conhecê-lo no Tempo e Ele tratou com a humanidade dentro do Tempo. Nesta perspectiva podemos dizer que não existe Tempo para Deus, embora outros possam dizer que sim; no entanto,

⁴⁵ Aurélio Agostinho, em lat. *Aurelius Augustinus*, (354 – 430 d.C.) levou uma vida sensual e desregrada até aos 32 anos, quando se converteu ao cristianismo tornando-se bispo de Hipona, é um dos mais importantes iniciadores da tradição platônica no surgimento da filosofia cristã, sendo um dos principais responsáveis pela síntese entre o pensamento filosófico clássico e o Cristianismo. Além dos inúmeros sermões e Cartas, das volumosas interpretações da Bíblia, ... deve-se mencionar, entre as mais importantes obras as *Confissões* (c. 400; Confissões), pode ser colocado como uma autobiografia espiritual em que celebra a Glória de Deus; *De Trinitate* (400-416; Da Trindade), tratado filosófico e teológico, e *Civitas Dei* (413-426; Cidade de Deus), justificação da fé cristã e teologia da história. Em: *ENCICLOPÉDIA, Mirador Internacional*. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda., 1986. p.222-223.

⁴⁶ “Se ninguém me pergunta, eu o sei; mas se me perguntam, e quero explicar, não sei mais nada”. Em: AGOSTINHO, Santo. *As Confissões*. São Paulo: editora das Américas, 1961. p. 348.

⁴⁷ “Quem ousaria afirmar que não existem três partes do tempo, como aprendemos quando crianças e como ensinamos às crianças, o passado, o presente e o futuro, e que só o presente existe, porque os demais, o passado e o futuro, não existem? Ou será que eles também existem, mas que o presente sai de algum lugar secreto, quando de futuro se torna presente, e o passado também se retira para um lugar secreto, quando de presente se torna passado?” *Apud* AGOSTINHO, 1961, p. 352.

⁴⁸ AGOSTINHO, 1961, p.345.

⁴⁹ PFEIFFER, Charles F. et al. *Dicionário Bíblico Wycliffe*. Trad. Degmar R. Jr. Rio de Janeiro: CPAD, 2012. p. 1901.

devemos concordar que isso não faz diferença ao nosso conceito de revelação, pois tudo que Ele fez e revelou tem chegado até nós em termos de Tempo e espaço.⁵⁰

Partindo do século V e dando um salto ao século XVII encontraremos, novamente, o Tempo como o centro das discussões onde o arguto pesquisador Sir Isaac Newton⁵¹ desenvolve escritos científicos e apoiado pelo físico Halley publica em 1687 os *Mathematical Principles of natural philosophy and his system of the world*, estes estudos são apresentados à academia inglesa, onde houve uma certa revolução tanto do conceito quanto da aplicação da moderna ciência.

O Tempo não depende da ação do ser humano para ser acelerado ou retardado. Simplesmente existe por si mesmo. Se for feito algo ele continuará a sua contagem. Da mesma forma, se não se fizer nada, continuará oscilando tal como um pêndulo colocado em um recipiente hermeticamente fechado. Sempre na mesma frequência, compassado e constante – não acelerando nem retardando. Este foi o pensamento dominante até o surgimento de Albert Einstein.⁵²

2.1 Uma nova proposta para se efetuar a contagem do Tempo

Na obra “As Confissões”, Santo Agostinho nos eleva às alturas em pensamentos e nos faz meditar sobre o Tempo e, após uma breve leitura o questionamento é inevitável: Santo Agostinho estava correto para não crer que o Tempo é propriamente o movimento do sol, da lua e dos astros? E de onde brotou a convicção para afirmar que não compartilhava desta opinião? No capítulo XXIII do livro décimo primeiro, sobre o Tempo e o movimento, assim ele descreve:

⁵⁰ “Que também atentem para o que tem diante de si, que compreendam que tu, antes de todos os tempos, és o Criador eterno de todos os tempos, e que nenhum tempo te é coeterno, nem criatura alguma, embora algumas estejam acima dos tempos”. Em: AGOSTINHO, 1961. p. 357.

⁵¹ Isaac Newton (1642-1727) nasceu na Inglaterra. Em 1665 era bacharel, em 1668 doutorou-se. Suas principais contribuições para a história da ciência foram: A invenção do cálculo infinitesimal; as leis da mecânica; teoria sobre a natureza da luz; as primeiras ideias sobre atração gravitacional... Nos últimos vinte anos de sua vida dedicou-se, entre outros, a assuntos teológicos chegando a considerá-los mais importantes do que a física e a matemática. Entre os escritos dessa época destacam-se as ‘*Observações sobre as Profecias de Daniel*’ e o ‘*Apocalipse de São João*’, publicadas em 1733. Para saber mais sobre vida e obra de Newton, ver: GUICCIARDINI, Niccoló. *Scientific American - Gênios da Ciência: Newton – O pai da física moderna*. São Paulo: Duetto Editorial, 2012.

⁵² Nasceu em Ulm, pequena cidade no estado de Baden-Württemberg, no sul da Alemanha, no dia 14 de março de 1879. Filho do casal Hermann Einstein e Pauline Koch ambos de descendência judia. “Os nomes não judaicos Albert e Maria, sua irmã, são uma prova de que os pais apostavam na integração social dos filhos. Não tinham direito à cidadania alemã e eram proibidos de exercer certas profissões”. *Apud* CURY, Fernanda. *O Grande gênio: Albert Einstein*. São Paulo: Minuano, 2003. p. 9. “O pai, por solicitação do filho, tomou as providências para que este renunciasse à nacionalidade alemã e se tornasse cidadão suíço. Um dos professores, Heinrich Weber, diria que Albert era muito inteligente, mas tinha um defeito: não dava ouvidos a ninguém! BERGIA, Silvio. *Scientific American - Gênios da Ciência: Einstein – O homem além do mito*. São Paulo: Duetto Editorial, 2012. p. 8, 9.

Ouvi uma pessoa culta dizer que o tempo é propriamente o movimento do sol, da lua e dos astros. Não sou dessa opinião. Por que, então, não há de ser o tempo o movimento de todos os corpos? Se os astros do céu parassem, e a roda de um oleiro continuasse a rodar, acaso não haveria mais tempo para medir as voltas, para nos permitir dizer que elas se completavam a intervalos iguais, ou ora mais rapidamente, ora mais lentamente, e que umas demoravam mais e outras menos? E dizendo isto, não estaríamos falando no tempo?⁵³

Parafraseando Santo Agostinho, consegue-se elaborar um modelo de contagem com o intuito de mensurar este bem precioso,⁵⁴ alheio aos astros, tendo somente a natureza a qual dispomos?⁵⁵ Se tomarmos como exemplo não a roda de um oleiro como ele sugere, mas uma roda d'água – tendo em sua estrutura totalmente arquitetada a engenhosidade necessária para que o movimento seja mantido constante e de forma uniforme – pode-se perceber que no modelo proposto não se trata, nem de perto, de uma figura para contagem do tempo. Parece muito rústico e até mesmo arcaico empregar uma roda d'água para representação da contagem do tempo. Entretanto, para o exemplar escolhido – roda d'água – não existe a necessidade da observação aos astros celestiais para seu funcionamento. Logo, servirá como um bom modelo e, partindo do princípio de que os astros celestiais não estão em repouso mas, tão somente, não nos ocuparemos deles neste ensaio. Tomando como base o comentário de Serway, em princípios de física, que diz: “Qualquer referencial que se mova uniformemente pode ser usado para descrever eventos e fazer física”⁵⁶ e dispondo em uma propriedade de um galpão, grande o suficiente para abrigar uma roda d'água, contendo apenas as paredes laterais e o

⁵³ AGOSTINHO, 1961. p. 357-358.

⁵⁴ “Voltei-me, e vi debaixo do sol que não é dos ligeiros a carreira, nem dos fortes a batalha, nem tampouco dos sábios o pão, nem tampouco dos prudentes as riquezas, nem tampouco dos entendidos o favor, mas que o tempo e a oportunidade ocorrem a todos”. Em: A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002. Ec. 9.11.

⁵⁵ O tempo, alheio aos astros, tem sentido somente de não serem observáveis ou de não serem tomados como parte do experimento. Pois, os astros celestiais são necessários aos movimentos dos corpos. A Lei da gravitação universal garante que basta possuir massa para atrair e ser atraído, universalizando, assim, as forças trocadas entre os corpos: “a matéria atrai a matéria na razão direta das massas e na inversa do quadrado das distâncias”. Em: MARTINI, Gloria. et. al. *Conexões com a física*. São Paulo: Moderna, 2013. v. 1, p. 173.

⁵⁶ SERWAY Raymond A.; JEWETT JR John W. *Princípios de Física*. Mecânica Clássica e Relatividade. São Paulo: Cengage Learning, 2013. p. 288.

teto. Isso servirá para que não seja observado o dia nem a noite para que estes não sirvam de referencial. E percorrendo por dentro deste galpão um córrego:

- a) Com águas abundantes;
- b) Com uma queda d'água;
- c) Movendo-se sempre de forma uniforme.⁵⁷

Supostamente existe a possibilidade de se efetuar a seguinte análise:

- i. A cada volta dada pela roda d'água tem-se um “ciclo completo”;
- ii. A proposta é de que se faça uma contagem a cada dez⁵⁸ “ciclos completos”. Esta contagem se daria pela marca tal como “um risco” como “I” em numeração romana. Esta marcação primária “I” seria para denotar uma unidade, representada por dez “ciclos completos” da roda d'água;
- iii. Na sequência teríamos que um agrupamento formado de 10 conjuntos da marcação primária, seja substituído por uma marcação secundária tal como um “pequeno quadrado”;
- iv. Dando continuidade à contagem teríamos para cada grupo de dez “pequenos quadrados”, pertencentes à marcação secundária, a implementação de um novo símbolo, podendo ser o formato de um “círculo”. Desta forma, um “pequeno círculo” seria a representação dos múltiplos do símbolo de dez “pequenos quadrados”;
- v. Neste ensaio acrescenta-se ao grupo de dez “pequenos círculos” um derradeiro grupo que será apontado como “período completo”, o qual é suficiente para que a representação seja denominada como um “período completo” ou “dia solar” e este se equivale a um dia solar.
- vi. Esse modelo de contagem poderia se estender se assim o proprietário da roda d'água desejasse e além de associar o dia, também poderia relacionar as semanas, meses, etc. Entretanto, para a relação em questão até este ponto é suficiente.

⁵⁷ Para que a rotação da roda d'água seja constante o fluxo d'água não deve ter uma aceleração nem um retardamento. A água deve cair num escoamento constante. Se o fluxo da água for lento, a palheta ou caçamba do alto não se encherá nunca o suficiente para superar o atrito, e a roda nunca começará a girar. Se, porém, o fluxo for excessivamente rápido, as palhetas têm pouco tempo para se encherem. E ainda, se a roda está girando depressa, as palhetas podem começar a subir do outro lado antes de se esvaziarem. Portanto, a água deve cair num escoamento uniforme. De forma que a roda d'água possa estabilizar-se numa rotação em ritmo uniforme.

⁵⁸ O modelo aqui desenvolvido tem como sistema de medida o decimal, portanto, se diferencia do atual que é o sistema chamado de sexagesimal, onde cada unidade é 60 vezes maior que a unidade imediatamente inferior, conforme: 1h = 60min; 1min = 60s e 1h = 3600s.

Pode ser observado como uma das possibilidades desta relação roda d'água e Tempo a seguinte exposição:

1. Como a menor unidade de medida deste lapso temporal é a marcação primária e sendo ela formada por dez “ciclos completos”, sua representação se dará por 86,4 segundos. Ou seja, o “I” representaria uma unidade de 86,4 segundos;

2. A segunda unidade pertencente à marcação secundária desta “medida-de-tempo”, foi a representação dada por um “pequeno quadrado” que é equivalente a dez medidas de “I”, ou seja, de “ciclos completos” e sua representação seria o equivalente a 864 segundos;

3. A terceira medição que advém dos dez “pequenos quadrados” sendo correspondente a um “pequeno círculo” seria representada por de “ciclos completos” ou representados por 8.640 segundos;

4. Finalizando, temos o dia solar representado por dez “pequenos círculos”, esta marcação não seria a última, visto o tempo ser tal qual uma função contínua, sem salto ou furo; Entretanto, representaria as 24 horas e sua correspondência se dá por de “ciclos completos” ou 86.400 segundos.

Conforme provado, existe a necessidade de somente se estabelecer um sistema de referência para descrever um evento físico. Ou seja, na realidade qualquer referencial que se mova uniformemente pode ser usado para descrever eventos e efetuar contagens e estas sendo bem ordenadas podem se tornar tanto um padrão como uma especulação do Tempo, tal qual Agostinho sugerira.

2.2 Conceito clássico do Tempo

Nos *Principia*, como ficou conhecido o livro, a exposição das três leis do movimento é precedida pelas definições dos conceitos básicos da dinâmica⁵⁹ e é nesses preâmbulos, em um escólio, que Newton introduz as noções de Tempo e Espaço absolutos:

O tempo absoluto, verdadeiro e matemático, por si mesmo e por sua própria natureza flui igualmente sem relação com nada de externo, e com outro nome, é chamado de duração; o tempo relativo, aparente e vulgar é certa medida sensível e externa de duração por meio do movimento (seja exata, seja desigual), a qual vulgarmente se usa em vez do tempo verdadeiro, como são a hora, o dia, o mês, o ano. O espaço absoluto, por sua natureza, sem

⁵⁹ Massa, quantidade de movimento, força inercial, força impressa, força centrípeta etc.

nenhuma relação com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel; o relativo é certa medida ou dimensão móvel desse espaço, a qual nossos sentidos definem por sua situação relativamente aos corpos, e que a plebe emprega em vez do espaço imóvel, como é a dimensão do espaço subterrâneo, aéreo ou celeste definida por sua situação relativamente à terra. Na figura e na grandeza, o tempo absoluto e o relativo são a mesma coisa, mas não permanecem sempre numericamente o mesmo. Assim, p. ex., se a terra se move, um espaço do nosso ar que permanece sempre o mesmo relativamente, e com respeito à terra, ora será uma parte do espaço absoluto no qual passa o ar, ora outra parte, e nesse sentido mudar-se-á sempre absolutamente.⁶⁰

A teoria proposta por Newton do Tempo Absoluto une-se a do espaço absoluto e o fato de não manter “relação com nada externo” atribui ao Tempo absoluto o caráter de imutabilidade. Em outras palavras, as coisas mudam, mas não muda o tempo.⁶¹ Na física clássica a passagem do Tempo não depende do referencial, já que, para ela, o Tempo é absoluto. O Tempo é absoluto também no sentido de dois eventos simultâneos, ou seja, que ocorrem no mesmo instante para um observador o serão para qualquer outro observador inercial, independente do movimento de velocidade relativa constante de um em relação ao outro.⁶² Vários pesquisadores relataram exemplos para ilustrar como a visão newtoniana, de um Tempo absoluto, é igual para todo observador.⁶³ Desde experiências com veleiros no alto mar⁶⁴ até observadores em caminhão deslocando-se em movimento retilíneo⁶⁵ ambos com velocidade uniforme e, geralmente, adotando-se um observador em repouso relativamente à Terra como referencial para o estudo.

2.3 Desconstrução do Tempo Absoluto

No universo de Newton, era possível afirmar que dois eventos ocorriam simultaneamente porque se pressupunha a existência de um Tempo Absoluto que era

⁶⁰ NEWTON, Sir Isaac. *Mathematical Principles of natural philosophy and his system of the world*. Translated into English by Andrew Motte in 1729. Berkeley: University of California Press, 1947. p. 6.

⁶¹ NEWTON, Sir Isaac. *Os Pensadores – Princípios matemáticos*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. XI.

⁶² Entendendo-se por absoluto o fato de existir independentemente da matéria e do espaço, e uniforme porque em qualquer “ocasião”, ele transcorre da mesma forma, não evoluindo “mais depressa” ou “mais devagar” em função da região do espaço, ou da presença de matéria, do fenômeno físico que ocorra, ou de qualquer outra circunstância.

⁶³ GASPAR, Alberto. *Física*. São Paulo: Ática, 2005. p.36-45; SERWAY, 2013; JEWETT JR John W. *Princípios de Física*. Mecânica Clássica e Relatividade. São Paulo: Cengage Learning, 2013. p. 38-46. MARTINI, 2013, p. 24-43.

⁶⁴ MARTINI, 2013, p. 26.

⁶⁵ SERWAY, 2013, p. 284.

marcado por um relógio universal.⁶⁶ Alguns historiadores evocam argumentos de caráter teológico para as razões que levaram Newton a introduzir as noções de Tempo e Espaço absolutos.

O deus de Newton intervém na Natureza, a todo instante, por meio de um agente espiritual que habita todo o espaço. Tempo e espaço não são produtos de convenções humanas, mas o meio em que se dá a intervenção divina. Daí a exigência de conferir a esses dois conceitos um caráter absoluto que transcenda a relatividade dos processos de medição.⁶⁷

Entretanto, as noções de Tempo⁶⁸ e espaço absolutos deixaram céticos muitos contemporâneos de Sir Isaac Newton, entre os quais Gottfried Wilhelm Leibniz que se manifesta: “Se considerarmos mil corpos, penso que os fenômenos não podem nos fornecer um meio infalível para determinar, entre eles, quais os que estão em movimento e qual a natureza deste, e aqueles que, tomados separadamente, podem ser considerados como em repouso”.⁶⁹

Outra preocupação para Newton vem do teólogo inglês Richard Bentley que formula a Newton uma pergunta respeitável: “Se existe uma força de atração de alcance infinito, o que impede as estrelas de se atraírem umas às outras e de se estatelarem contra o centro de massa comum?”⁷⁰ Após algumas tentativas sem sucesso a saída encontrada por Newton consiste em invocar a Providência Divina:

O sistema estelar está em equilíbrio porque Deus, o ‘Grande Relojoeiro’, as colocou a uma grande distância uma das outras e as distribuiu de modo a evitar as colisões gravitacionais aventadas por Bentley. E não é só isso. Após ter criado o Universo, Deus vela e zela para manter o ‘milagre perpetuamente renovado’, para que as estrelas não caiam umas sobre as outras.⁷¹

⁶⁶ BRENNAN, Richard P. *Gigantes da Física: uma história da física moderna através de oito biografias*. ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 74.

⁶⁷ GUICCIARDINI, 2012, p. 53.

⁶⁸ Leibniz, julgava que o tempo não possui existência própria, nada mais sendo que o conjunto das relações temporais (tais como ‘antes’, ‘depois’ etc.) que unem diversos eventos. Assim, parecia-lhe tão absurdo imaginar um intervalo de tempo desprovido de eventos quanto conceber um espaço vazio de matéria. Em: BEN-DOV, Yoav. *Convite à Física*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 77-85.

⁶⁹ GUICCIARDINI, 2012, p. 53.

⁷⁰ GUICCIARDINI, 2012, p. 74.

⁷¹ GUICCIARDINI, 2012, p. 75.

Newton não parecia disposto a aceitar estes astros celestiais se movendo. E, foi assim que ele descreveu, no ano de 1687, em seus escritos: *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*.

Este magnífico sistema do sol, planetas e cometas poderia somente proceder do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso. E, se **as estrelas fixas** são os centros de outros sistemas similares, estes, sendo formados pelo mesmo conselho sábio, devem estar todos sujeitos ao domínio de Alguém; especialmente visto que a luz das estrelas fixas é da mesma natureza que a luz do sol e que a luz passa de cada sistema para todos os outros sistemas; e para que os sistemas das estrelas fixas não caiam, devido a sua gravidade, uns sobre os outros, ele colocou esses sistemas a imensas distâncias entre si. Esse Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor de tudo; e por causa de seu domínio costuma-se chamá-lo Senhor Deus *Pantokrátor*, ou Soberano Universal... (grifo meu)⁷²

Mas, retomando a fala de Santo Agostinho:

[...] Se os astros do céu parassem, e a roda de um oleiro continuasse a rodar, acaso não haveria mais tempo para medir as voltas, para nos permitir dizer que elas se completavam a intervalos iguais, ou ora mais rapidamente, ora mais lentamente, e que umas demoravam mais e outras menos? E dizendo isto, não estaríamos falando no tempo?⁷³

É fascinante que depois de analisarmos os escritos newtoniano, nos depararmos com esta colocação de Santo Agostinho: “Se os astros do céu parassem...” Newton não leu ou não levou os escritos de ‘As Confissões’ a sério. Esta suposição é maravilhosa pelo espaço temporal existente entre ambos. E mais fascinante ainda quando analisamos este pequeno pedaço da fala de Santo Agostinho, no contexto da física moderna: “[...] acaso não haveria mais tempo para medir as voltas, para nos permitir dizer que elas se completavam a intervalos iguais, ou ora mais rapidamente, ora mais lentamente, e que umas demoravam mais e outras menos?” O Tempo para ele ora anda mais lentamente, ora mais rapidamente. Estaria dizendo

⁷² NEWTON, 1947, p. 544.

⁷³ AGOSTINHO, 1961, p. 357-358.

que o tempo não é absoluto? Logo, Newton ao propor que o tempo é absoluto estaria em contradição aos escritos de Santo Agostinho.

Após os gloriosos enunciados sobre o Tempo absoluto e antes do revolucionário conceito proposto por Albert Einstein que tem na física moderna a demonstração que o tempo não é o mesmo em todo o universo e, enuncia que tanto o Tempo quanto o espaço sofrem deformações -dilatação do Tempo e contração relativística do comprimento⁷⁴- temos o talentoso e esforçado físico James Clerk Maxwell. Figura importante neste diálogo, pois, foi ele que desenvolveu uma nova teoria sobre a luz baseada não nas forças newtonianas, mas num novo conceito chamado “*campo*”⁷⁵ a qual revolucionaria o pensamento sobre “o tempo” na física.⁷⁶

2.4 O que fizemos aqui ecoará em nossa eternidade

A partir da famosa frase “O que fizemos aqui ecoará em nossa eternidade” do general Maximus, do filme Gladiador, pode ser feita uma indagação: Que relação há entre o nosso tempo presente e a eternidade? Que relação há entre a vida e a morte? Será que, como o General Maximus enfatizou, as nossas ações hoje irão refletir e determinar nossa eternidade? É certo que as Escrituras Sagradas validam o argumento de Maximus, uma vez que está escrito que “seremos julgados conforme nossas obras”⁷⁷ e assim receberemos o nosso galardão, quer seja o galardão da salvação ou o galardão da iniquidade, assim uma possível resposta ao primeiro questionamento é que nossas atitudes e conduta no Tempo presente determinará em certo sentido nossa eternidade. Diante disso formulamos mais um questionamento: Cada instante em nossa vida determinará um dado instante em nossa eternidade, ou seja, cada instante da eternidade está por sua vez relacionado com um dado instante do nosso tempo presente? Temos neste uma limitação (N) e naquele o ilimitado, a eternidade (∞).

⁷⁴ BERGIA, 2012, p. 34-35; SERWAY, 2013, p. 289-294; TIPLER, *Modern Physics*. Rio de Janeiro: Livros técnicos e científicos, 2001. p. 23-26.

⁷⁵ Einstein deixou registrado que o conceito, *campo*, “é o mais profundo e o mais produtivo que a física experimentou desde Newton” – “is the most profound and the most fruitful that physics has experienced since Newton”. CROPPER, William H. *Great Physicists*. Oxford University Press, New York, 2001. *Apud* KAKU, Michio. *Einstein's cosmos: How Albert Einstein's vision transformed our understanding of space and time*. New York: W. W. Norton, 2004, p. 26, 27.

⁷⁶ “Foi reconhecido quase imediatamente por vários cientistas, entre eles o próprio Maxweel, que as equações de Maxweel não obedeciam ao princípio da relatividade newtoniana, isto é, que as equações não eram invariantes em relação à transformação de Galileu” *Apud* TIPLER, 2001. p. 5.

⁷⁷ “E deu o mar os mortos que nele havia; e a morte e o inferno deram os mortos que neles havia; e foram julgados cada um segundo as suas obras”. Em: A BÍBLIA Sagrada, 2002. Ap. 20.13.

Para análise desse último questionamento vamos lançar mão de argumentos da Análise Matemática. Se X representa um conjunto infinito, então $\text{card}(X)=\infty$. Os conjuntos N (números naturais) e R (números reais) tem cardinalidade infinita, e há um paradoxo pois apesar de N ser um subconjunto de R e ambos serem infinitos, R é “maior” que N . Por outro lado, os conjuntos N e Q (conjunto dos números racionais) que também têm cardinalidades infinitas, são conjuntos onde podemos garantir e efetuar a seguinte afirmação: “Existem tantos números naturais quanto números racionais”; por mais intrigante que seja tal afirmação já que N está contido em Q .

Os conjuntos $P=(0,1)$ e $E=(0, \infty)$ também são conjuntos onde vale algo como na afirmação anterior, ou seja, “Existem tantos números em P quanto em E ”. Isso é explicado pelo fato de existir uma bijeção (ou relação biunívoca) entre tais conjuntos.

3. Conclusão

Quanto ao limitado, Santo Agostinho assim define: “Sabemos, Senhor, sabemos que não existir mais depois de ter existido, ou passar a existir quando ainda não se existia é morrer e nascer”.⁷⁸ Sobre o dia de ontem, já não tenho mais controle... Aliás, nem neste dia sobre o segundo anterior a este, já não posso mais. O que fiz, fiz. E o que não fiz, naquele tempo determinado, não posso mais fazê-lo. Não naquele momento pois o mesmo já não existe mais. A partir dessa perspectiva fica mais fácil entendermos porque as Escrituras Sagradas nos ensinam, por exemplo, a “remir o nosso tempo”. Deveríamos então não somente exclamar como Maximus, mas também como o salmista que diz “Ensina-nos a contar os nossos dias para que alcancemos coração sábio”.

A representação gráfica de $y:(0,1) \rightarrow (0,\infty)$; $y = \exp [\tan (\pi x - \pi/2)]$ é uma bijeção entre os conjuntos P e E . Desta forma, se designarmos “0” pelo nosso momento de nascimento e “1” pelo instante da nossa morte, então o conjunto P representará o nosso tempo de vida que definiremos por tempo presente. De modo análogo, se designarmos “0” pelo momento onde se inicia a nossa eternidade, após a morte, então o conjunto E representará o nosso tempo na eternidade. A partir daí poderíamos então afirmar que “cada instante de nossa vida está associado a um

⁷⁸ AGOSTINHO, 1961, p. 342.

dato instante em nossa eternidade e reciprocamente”. Sendo assim não seria absurdo concluirmos em relação ao nosso segundo questionamento que “possivelmente cada instante em nossa vida determinará um dato instante em nossa eternidade e reciprocamente, ou seja, cada instante em nossa eternidade é determinado por um instante em nosso tempo presente”.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

AGOSTINHO, Santo. *As Confissões*. São Paulo: editora das Américas, 1961.

BEN-DOV, Yoav. *Convite à física*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

BERGIA, Silvio. *Scientific American - Gênios da Ciência: Einstein – O homem além do mito*. São Paulo: Duetto Editorial, 2012.

BRENNAN, Richard P. *Gigantes da Física: uma história da física moderna através de oito biografias*. ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ENCICLOPÉDIA, Mirador Internacional. São Paulo: Encyclopædia Britannica do Brasil Publicações Ltda., 1986.

GASPAR, Alberto. *Física*. São Paulo: Ática, 2005.

GUICCIARDINI, Niccoló. *Scientific American - Gênios da Ciência: Newton – O pai da física moderna*. São Paulo: Duetto Editorial, 2012.

KAKU, Michio. *Einstein's cosmos: How Albert Einstein's vision transformed our understanding of space and time*. New York: W. W. Norton, 2004.

MARTINI, Gloria et al. *Conexões com a física*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2013.

NEWTON, Sir Isaac. *Mathematical Principles of natural philosophy and his system of the world*. Translated into English by Andrew Motte in 1729. Berkeley: University of California Press, 1947.

NEWTON, Sir Isaac. *Os Pensadores – Princípios matemáticos*. São Paulo: Abril cultural, 1979.

PFEIFFER, Charles F. et al. *Dicionário Bíblico Wycliffe*. Tradução Degmar R. Jr. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

SERWAY Raymond A.; JEWETT JR John W. *Princípios de Física. Mecânica Clássica e Relatividade*. São Paulo: Cengage Learning, 2013.

TIPLER, *Modern Physics*. Rio de Janeiro: Livros técnicos e científicos, 2001.

PRÁTICAS DE BEM MORRER E O USO DA MORTALHA EM SERGIPE - NORDESTE- BRASIL - SÉCULOS XVIII E XIX

Kathia Cilene Santos Nascimento, (UNIT)⁷⁹

Resumo

Escolher a roupa do próprio sepultamento sempre suscitou expectativas. O medo da morte e do que viria depois fez com que homens e mulheres se preocupassem em preparar, antecipadamente, a roupa da passagem da vida material para a espiritual. No imaginário coletivo religioso cristão predominava a ideia de que o uso da mortalha facilitaria a entrada da alma no Reino de Deus. Objetivou-se verificar a escolha da mortalha em Sergipe, no período de 1780-1850, em 155 testamentos “postem mortem”, do Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe (AJES). Pesquisa bibliográfica e documental, pautada na História das Mentalidades e no método de análise de conteúdo. A solicitação da mortalha fez-se presente na documentação, variando desde roupa de santos preferenciais e invocações de Nossa Senhora, até indumentárias de anjo, vestes papais e mortalhas brancas e pretas.

Palavras-chave: Mortalha. Mentalidade. Sergipe. Bem morrer.

Abstract

Select clothing burial itself always raised expectations. The fear of death and of what was then made men and women cared to prepare, in advance, the clothing of the passage of material life to spiritual. In the collective imagination, Religious Christian predominated the idea that the use of the shroud facilitate the entry of the soul in God's Kingdom. The objective was to verify the choice of the shroud in Sergipe, from 1780-1850, in 155 wills "to post mortem", the Judicial Archives of the State of Sergipe (AJES). Bibliographical and documentary research, based on the history of mentalities and content analysis method. The request of the shroud was made in this documentation, ranging from clothing preferred saints and invocations of Our Lady, to angel costumes, papal robes and white and black shrouds.

Keywords: Shroud. Mentality. Sergipe. Well die.

⁷⁹ Especialista em Língua de Sinais brasileira LIBRAS, em Linguística e em Educação a Distância. Pós-graduanda em Políticas Públicas e Contextos Educativos. Mestranda em Ciências da Educação. Atua como professora na Educação a Distância da Universidade Tiradentes – UNIT, Brasil. E-mail: kathia.pesquisa@outlook.com

1 Introdução

No cotidiano brasileiro, além da religiosidade praticada pelo cristão de forma individual, recomendava-se a “toda gente participar das cerimônias, umas dentro, outras fora dos templos, tais como as celebrações da Semana Santa, as frequentes procissões, bênçãos do Santíssimo, trezenas, novenas, tríduos [...] de sua freguesia, as romarias e santas missões” (MOTT apud SOUZA, 1997, p.160), tradições trazidas de Portugal, desde o descobrimento.

Ao que parece, tanto no campo quanto na zona urbana, “a cidade religiosa do fiel estava centrada em relações diretas, pessoais com os santos” (MATTOSO, 1992, p.392). A religiosidade do povo era encorajada pela família e por toda a sociedade. Algumas famílias possuíam o quarto dos santos ou aposentos com várias imagens e oratório que funcionava como relicários de devoção aos santos preferenciais.

As orações eram praticadas diariamente e objetivavam a cura de doenças, malefícios, preservação da riqueza material e a superação de infortúnios ou desventuras que por acaso o fiel estivesse passando ou viesse sofrendo. Preocupações com o bem morrer se faziam presentes, de modo que várias pessoas procuraram amenizar os pecados cometidos ao longo da vida, tanto por meio da prestação de contas via sacramento da confissão, quanto pela feitura do testamento, concedendo benefícios e doando bens em prol da salvação da sua alma. O testamento, documento redigido pelo Tabelião de Notas e registrado em cartório, formalizava os últimos desejos do testador, entre estes o local de sepultamento, o hábito mortuário, o rito fúnebre e compromissos com a reserva de virtudes e até doações de bens materiais para terceiros, atitudes que certamente promoveriam a entrada da alma no paraíso.

A tríade Céu, Purgatório e Inferno povoava o imaginário religioso, sendo o Purgatório a antessala do Inferno e local em que a alma passaria pela pesagem dos pecados cometidos na vida material. Nesse contexto, religiosos incentivavam a leitura de manuais como *Methodo D’ajudar o Bem Morrer* (1811) (REIS, 1991, p.106).

Em Sergipe, testadores também se preocuparam com os preceitos do catolicismo repassados aos fiéis, fazendo com que homens e mulheres, antes de morrer, instituíssem doações, heranças, promessas a Santos, ex-votos e esmolas aos pobres, escravos e ex-escravos, Irmandades, Confrarias, Ordens Religiosas e Cartas de Alforria a escravos preferenciais. Firmar alianças com Deus e seus intercessores celestiais, facilitaria a passagem do lado dos vivos para o lado dos mortos, associada a necessidade de alguns ajustes para evitar o fogo do Inferno, fazendo com que lembrassem de parentes mortos,

desafetos e atrocidades cometidas contra cativos e terceiros. Nessa ocasião, “forravam seus escravos ‘por amor’ e perdoavam dívidas, sabendo que a caridade era imprescindível à salvação” (DEL PRIORI apud SOUZA, 1997, p. 324).

A presença do Juízo Final no imaginário do colono e o medo do Inferno, de onde não se podia sair, aterrorizava o moribundo e o “momento de preparar-se para morrer permitia um retrospecto da vida em que se desenrolavam as relações sociais e familiares que a tinha marcado” (DEL PRIORI apud SOUZA, 1997, p.319), evidenciando o seu papel no âmbito social. Ao testamenteiro cabia a execução do testamento no prazo determinado pelo testador.

A pesquisa objetivou verificar a escolha da mortalha em Sergipe, no período de 1780-1850, em 155 testamentos “postem mortem”, do Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe (AJES). Pesquisa bibliográfica e documental, pautada na História das Mentalidades e no método de análise de conteúdo, contemplando 140 testamentos “post mortem” e 35 inventários, 15 deles contendo testamentos, totalizando 190 documentos dos séculos XVIII e XIX, sendo 97 para o sexo masculino e 78 para o feminino, oriundos da Capitania de Sergipe d’El Rey e posterior Província de Sergipe, localizada na Região Nordeste do Brasil. Documentos manuscritos pertencentes ao Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe que foram levantados por Hortência de Abreu Gonçalves, por ocasião da pesquisa que serviu de base à sua dissertação de Mestrado em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe, intitulada “As Cartas de Alforria e a Religiosidade: Sergipe (1780-1850). O acervo de informações por ela construído na sua pesquisa é agora revisado com a colaboração dos coautores do presente artigo.

A coleta de novos dados e os estudos procedentes, com foco no período 1780 a 1850, contemplaram a mesma região focalizada na dissertação da autora, a chamada Zona da Cotinguiba, de características geográficas que a vocacionavam para a produção de açúcar nos antigos engenhos, desenvolvida nas grandes propriedades rurais e sustentada pela mão-de-obra escrava de origem africana. Nesta região se identificam os atuais municípios Capela, Siriri, Riachuelo, Divina Pastora, Rosário do Catete, Laranjeiras, Maruim, Nossa Senhora do Socorro e Santo Amaro das Brotas, e fora dessa Zona, o município de Itabaiana. A História das Mentalidade associada ao método de análise de conteúdo, forneceu as diretrizes teórico-metodológicas das análises efetuadas neste estudo.

2 Práticas de bem morrer e o uso da mortalha em sergipe

Por ocasião da morte as emoções tornam-se extremamente complexas, confusas e contraditórias e o rito fúnebre tem início com a chegada de parentes e amigos para a contemplação. Água benta e incenso faziam parte do ritual, assim como padre-nossos, ave-marias e credos eram rezados. Rosários eram desfiados, ladainhas e benditos eram recitados em referência ao morto e missas eram rezadas, para que o corpo sossegasse em lugar que não fosse violado e a paz da alma fosse revigorada a cada celebração litúrgica. Já o sepultamento, em sua maioria, era feito em capelas e igrejas, muitas vezes construídas durante a vida material do morto.

Também recorria-se à Extrema Unção, considerado

o mais importante momento de todo o ritual e, caso o doente estivesse à beira da morte, o sacerdote tinha que apressar o cerimonial, para que houvesse tempo de o indivíduo ser untado com os *santos óleos*. Rapidamente, o moribundo tinha seus olhos, orelha, nariz, boca e mãos ungidos. Necessário se fazia eliminar os sinais do mal e, assim, preparar os sentidos, já que, segundo a crença cristã, seria através deles que adquirimos o pecado. Posteriormente, e se existisse tempo, outras partes do corpo também recebiam a unção, evitando-se os seios e as costas, se o moribundo fosse uma mulher (RIBEIRO, [s.d.], p.3).

A última confissão do moribundo na presença do padre incluía o pedido de perdão dos pecados cometidos e a eucaristia significava que aquele que se despedia da vida entrava em comunhão com o corpo de Cristo ressuscitado, e assegurava que logo estaria ao lado de Deus. Em testamento datado de 04 de março de 1816, é possível visualizar esse ritual, conforme segue:

Corpo conduzido para a dita matriz em um caixão honesto, sem pompa alguma e sepultado junto da Capela do Senhor Bom Jesus da Boa Morte, donde se mandará dizer um ofício rezado, pelo meu reverendo vigário e oito sacerdotes, mais que façam nove e a cada um deles dirão uma missa de corpo presente e depois de recolhido na sepultura os ditos senhores sacerdotes, rezarão cada um, um responsório⁸⁰ pela minha alma e a encomendação só quero seja a de obrigação e essa rezada por todos os 09 padres sem

⁸⁰ Parte da liturgia dos defuntos que compreende o canto dos Salmos e a Sequência dos fiéis defuntos.

solenidade alguma, e me mandarão dizer cinco oitavários⁸¹ de missas também por minha alma” – usando hábito de Nossa Senhora do Carmo.⁸²

Doações vultosas em vida para a Igreja, inclusive de bens de raiz, como engenhos, sítios e fazendas eram realizadas em troca do sepultamento em suas dependências ou em capelas contíguas, como a que está datada de 11 de agosto de 1756⁸³, onde se observa uma doação entre vivos, feita por um Coronel e sua mulher ao Pe. Provincial e mais religiosos do Convento de Nossa Senhora do Carmo – Carmelitas Calçados da Província da Bahia. A doação importou em uma Igreja e uma capela localizada no sítio Comandaroba, com casas de vivenda engenho de açúcar, além de terras e mais dois mil cruzados. Em troca, ficava a obrigação perpétua de uma missa todos os sábados com incenso, exceto Sábado de Aleluia, Natal e Dia de Finados, tendo como intenção a alma dos doadores.

O uso do hábito mortuário, conhecido como mortalha, “sugere um apelo à proteção dos Santos nelas invocados e sublinha a importância do cuidado com o cadáver na passagem para o além [...]” (REIS apud ALENCASTRO, 1998, p.114). Vestir-se de Santo facilitava a entrada na corte divina e para tanto haviam especialistas para essa conduta, pessoa honesta e devota que guardava simpatia com o defunto. Orações faziam parte desse ritual:

Veste essa mortalha,⁸⁴
Quem mandô foi Deus;
Quem mandô vesti;
Foi a Mãe de Deus.
Amarre esse cordão,
Quem mandô foi Deus;
Quem mandô marrá;
Foi a Mãe de Deus.
Bota esse capuz,
Quem mandô foi Deus;
Quem Mandô buscar;
Foi a Mãe de Deus.
(REIS apud ALENCASTRO,

⁸¹ Lote de oito missas celebradas sequencialmente, desde o falecimento até o oitavo dia do sepultamento.

⁸² Testamento “post mortem” datado de 04.03.1816, CSC 1º Ofício Cx02 – Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe (AJES).

⁸³ Arquivo Ultramarino - Cx 06 - nº50 – CEMIC/UFS.

⁸⁴ Bendito de vestir defunto com hábito de São Francisco, recolhido em Pernambuco por Getúlio César.

1998, p.113).

A oração continuava sendo repetida a cada peça vestida “sete deviam ser os nós do cordão da mortalha, sendo rezado um Pai – Nosso e uma Ave – Maria para cada nó, portanto, um total de catorze [sic!] preces, além do Bendito” (REIS apud ALENCASTRO, 1998, p.114). Também foram criadas orações especiais encaminhadas as almas, aos Santos e ao Anjo da Guarda:

Anjo da Guarda
Bem Aventurado
Convosco meu Anjo
Tenho-me pegado.
Quando eu for chamado
De Aquele Senhor
Ajudai-me meu Anjo
No Céu a subir.
Meu Anjo da Guarda
Meu Jesus também
Me levai à glória
Para sempre. Amém!
(SILVIO ROMERO
apud REIS, 1991, p. 223).

Os testamentos estudados revelam a predominância de hábitos mortuários nas cores brancas e preta e ainda, nas várias invocações de Nossa Senhora, São Pedro, São José e em especial, São Francisco de Assis, herança ibérica da Idade Média, quando em Portugal, as pessoas pediam “que seus cadáveres fossem amortalhados com hábito de São Francisco” (REIS, 1991, p.117). No Quadro 1 são mostradas as determinações de testadores quanto ao local de sepultamento e hábito mortuário.

Quadro 1 – Local de sepultamento e hábito mortuário (1780 – 1850).

Local de Sepultamento	81 HOMENS		74 MULHERES	
	Quantidade	Tipo de Hábito	Quantidade	Tipo de Hábito
Igreja/Capela	e		e	

Matriz de Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba	1 3 2	Branco São Francisco Nossa Senhora do Carmo	6	São Francisco
Matriz da Vila de Santo Amaro das Brotas	2 1	São Francisco Branco	1 1	Nossa Senhora do Carmo São Francisco Branco
Igreja de Senhora Santana de Santo Amaro	_____	_____	1	Branco
Matriz de Nossa senhora do Rosário do Sacco do Catete	1	Sem Identificação	1	Nossa Senhora do Carmo
Matriz da Ordem Terceira de São Francisco em São Cristóvão	1 2	Branco São Francisco	2 1	São Francisco Branco
Matriz de Santa Luzia	_____	_____	2 1	Nossa Senhora do Carmo São Francisco
Matriz de Nossa Senhora da	3 2	São Francisco Branco	1 1 1	Preto Branco São Francisco

Guadalupe de Estância				
Matriz de Divina Pastora	3	São Francisco	1 1	Nossa Senhora do Carmo São Francisco
Matriz de Nossa Senhora da Piedade do Lagarto	2 2	São Francisco Não menciona	2 2	Qualquer hábito Não menciona
Matriz de Estância	_____	_____	1	Branco
Igreja de São Pedro – Nossa senhora do Carmo	_____	_____	1	Branco
Matriz do Senhor dos Passos – Vila de Maroim	_____	_____	1	Qualquer hábito
Matriz de Nossa Senhora da Victória – São Cristóvão	2	Branco	_____	_____
Matriz de Santo Antônio do Urubu de Sima – Vila de Propriá	2 1 1	São Francisco Branco São Pedro	_____	_____

Igreja da Misericórdia – Cidade de Sergipe d’El Rey	1 1	São Francisco São Pedro	_____	_____
Matriz de Pé do Banco – Divina Pastora e São Gonçalo do Pé do Banco	3	São Francisco	_____	_____
Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Comandarob a Vila de Laranjeiras	2	São Francisco	_____	_____
Matriz de Laranjeiras	_____	_____	1	Preto simples
Igreja de Nossa senhora do Rosário – Vila de Santo Amaro das Brotas	2 1	Branco Preto	1	Nossa Senhora do Carmo
Capela de Nossa Senhora do Rosário da Vila Nova	1 1 1	Branco São Francisco Nossa Senhora do Carmo	1	São Francisco
Capela do	3	São Francisco	1	São Francisco

Senhor Bom Jesus de Santo Amaro das Brotas				
Capela de Nossa Senhora da Purificação – Pé do Banco/Divina Pastora-	1	Hábito de Sacerdote na forma Romana	_____	_____
Capela de Nossa Senhora do Amparo – Vila de Estância	1	Branco	_____	_____
Capela do Santíssimo Coração de Jesus – Vila de Laranjeiras	1 1	São Francisco Nossa Senhora do Carmo	_____	_____
Capela de Santo Antônio da Barra de Propriá	1	Branco	_____	_____
Capela de Nossa Senhora de Nazaret – Vila de Santo	1	São Francisco	_____	_____

amaro das Brotas				
Capela de Nossa Senhora Santana do Masacará – Vila Nova do Rio de São Francisco	1	Nossa Senhora do Carmo	_____	_____
Capela da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário – Vila de Santo Amaro das Brotas	2	São Francisco	_____	_____
Cemitério de Estância	1 1	Qualquer lençol branco Escolhido pelo testamentário	_____	_____
Carneiro do Convento de São Francisco – Vila de São Cristóvão	_____	_____	1	São Francisco
Capela de Nossa senhora da Guia do Engenho Gameleira	_____	_____	1	São Francisco

Convento da Ordem de Nossa Senhora do Carmo – São Cristóvão	_____	_____	1	Não Menciona
Capela do Santíssimo Sacramento – sem localização	_____	_____	1	Preto
Não Identificados	24	_____	37	_____

Fonte: 155 Testamentos “post mortem” de Sergipe entre os anos de 1780-1850. Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe (AJES).

A predominância da mortalha de São Francisco (47 solicitações) teve como motivação o imaginário de que a alma, antes de ter o seu destinatário definido, precisava passar pelo purgatório para a verificação de seus pecados no fiel da balança e, se por acaso o Diabo tripudiasse e a alma escorregasse para o fundo do Inferno, os anjos podem salvá-la, puxando pelo cordão de São Francisco (REIS, 1991).

No imaginário popular religioso, a roupa fúnebre podia facilitar a entrada no ambiente celestial, tendo como protetor, o(a) santo(a) em sua representação simbólica. Acreditava-se ser possível entrar no mundo dos mortos, com êxito e plenitude. Associado a isso, o sepultamento representava a condição socioeconômica do morto e “[...] na ausência do caixão, [recorria-se ao] uso de redes para sepultar o defunto. Durante o velório o corpo do morto ficava em cima de uma esteira ou de uma porta no próprio chão batido para que todos pudessem velar o corpo e fazer as últimas orações ao morto. A rede era amarrada a um pedaço de madeira segurada por duas pessoas que se encarregavam de levar o defunto até o cemitério” (LIMA, 2013, p. 10). Outros sepultamentos, demonstram a opulência de alguns enterros. Geralmente,

[...] [o] fundo do caixão ser forrado [...] de cor branca e tendo dentro um travesseiro. Durante o velório, o cadáver é iluminado por velas, muitas vezes

trazidas por amigos e vizinhos, os familiares choram a perda do ente querido, juntamente com as carpideiras, se inicia a velada do corpo, durante toda a noite, e as rezas, orações pela alma do morto, e muitas palavras de saudade do defunto (OLIVEIRA, 2011, p.10).

Em relação ao enterro, “[...] [a] pompa fúnebre fazia parte da tradição cerimonial das confrarias, formando ao lado das festas de santo, importante fonte de seu prestígio. Todas as irmandades se comprometiam a acompanhar solenemente os membros à sepultura e em muitos casos, também a seus parentes” (OLIVEIRA, 2011, p.12). Associado ao grande o número de missas em sufrágio da alma do morto, que podia ser cantada, longa e solene com a presença de diversos padres ou na forma de um ritual simples, na presença de familiares e amigos mais próximos.

3 Considerações Finais

De acordo com Rela (2011, p.4), o rito fúnebre e o sepultamento, juntamente com os paramentos do hábito mortuário,

marcam a transformação de um estado para outro. Como manifestação cultural, revelam valores e tradições de um grupo social. Ao final do século XIX, a atitude diante da morte e dos mortos foi tomando novas formas e novos sentidos. O tema se vincula a uma das preocupações maiores dos homens e mulheres daquele tempo: a preocupação com a boa morte. A morte não era vista como o fim do corpo, exclusivamente. A compreensão de uma vida eterna pelo espírito, fazia acreditar na morte como rito de passagem dessa vida para outra melhor. Falava-se ainda em inferno, purgatório e paraíso como uma geografia celeste após a morte.

Nesse contexto, o hábito mortuário devia ser determinado com muito cuidado e antecedência, visto que havia a crença de que a roupa escolhida podia fazer a diferença da entrada no reino dos mortos, intercedendo em favor da alma de quem a estivesse usando, ao mesmo tempo que podia significar o despojamento do luxo em que havia vivido e portanto um sentimento de humildade diante de Deus.

Para Reis (1991, p.124), “servia de salvo-conduto na viagem rumo ao paraíso”. A prevalência dessa

percepção era possível, pois havia uma reminiscência do pensamento medieval português transmitido culturalmente para o Brasil Colonial, na indistinção entre corpo e alma. Assim, cuidar dos aspectos do corpo morto influenciava na direção que a alma poderia ter na geografia celestial. Por isso, muitas pessoas declaravam os tipos de mortalha que deveriam vestir nos testamentos (VAILATI, 2010 apud BRUNO, 2011, p. 118).

A preocupação com o *bem morrer* evitaria que a alma se perdesse no caminho do Reino de Deus e ficasse vagando pela terra, sem descanso, sob a alcunha de alma penada. Essa lógica da salvação priorizava também a oração como mediadora entre o morto e o Divino Espírito Santo. Nesse ambiente,

[...] [a] prática da boa morte, significava cumprir com as determinações eclesiásticas para a obtenção da graça divina. Para tal, a Igreja Católica ao longo dos tempos não poupou esforços para a instituição de uma pedagogia do medo em torno da morte, do julgamento divino e da possibilidade de condenação transitória ou eterna como elementos de pressão sobre a consciência e o comportamento dos fiéis (RODRIGUES, 2005 apud BRUNO, 2011, p.114).

Cabia ao cristão preparar-se antecipadamente para a chegada da morte, não apenas em relação às coisas materiais, como principalmente quanto aos cuidados necessários com a salvação da alma e os rituais fúnebres e de sepultamento. Também em Sergipe, entre os anos de 1780 e 1850, homens e mulheres se prepararam para a passagem do plano terreno ao espiritual, representado pelo mundo dos mortos. Nesse imaginário da salvação determinaram os últimos desejos em relação aos seus bens e às reservas de virtudes, referendadas na boa ação e nas práticas litúrgicas e sacramentais professadas pela Igreja Católica, por intermédio do que se estabelecia no Testamento “post mortem”, a ser cumprido por pessoa determinada, viabilizando assim, o alcance de um lugar eterno no Paraíso, ao lado de Deus.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe (Org.). **História da vida privada no Brasil: império – a corte e a modernidade nacional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v.2.

BRUNO, Aguiomar Rodrigues. O imaginário popular da morte numa província do Império. **Revista Labirinto**. Ano XI, nº 15 dezembro de 2011. Disponível em: <file:///C:/Users/hortencia/

Downloads/986-3464-2-PB.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2015.

LIMA, Rafaela Moreira de. A conveniência da morte: os rituais fúnebres e o consumo mortuário em limoeiro do norte – ce. **Anais...** Simpósio Nacional de História, XXVII, 2013. ANPUH. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364911292_ARQUIVO_Artigo_ANPUH_Rafaela.pdf>. Acesso em: 22 jan.2015.

MATTOSO, Kátia M. de Queiróz. **Bahia, século XIX: uma província no império**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

OLIVEIRA, Elene da Costa. A arte de bem morrer: a cultura funerária no Piauí do século XIX . **Anais...** Simpósio de e História Oitocentista, II. 2011. Disponível em: <<http://www.outrostempos.uema.br/anais/pdf/oliveira2.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2015.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.

RELA, Eliana et al. A construção Social da Identidade de Grupo por Meio da Fotografia do Rito funerário. **Anais...** Simpósio Nacional de História, XXVI – ANPUH. São Paulo, julho 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300711783_ARQUIVO_SUBMETIDO.ANPUH.pdf>. Acesso em: 23 jan.2015.

RIBEIRO, Ana Cláudia Anibal. **Entre símbolos e palavras: o ato de velar em Russas-Ce**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.uece.br/eventos/encontrointernacionalmahis/anais/trabalhos_completos/52-7199-03102012-144855.docx>. Acesso em: 20 jan. 2014.

SOUZA, Laura de Melo e (Org.). **História da vida privada no Brasil:** cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

A RESSURREIÇÃO DE JESUS: O QUE PODEMOS SABER

Maria Cecília Mendia, (USP)

Resumo

O que se pretende com esta comunicação é retransmitir um estudo do ponto de vista histórico de Bart D. Ehrman (1955), para uma compreensão complementar da ressurreição de Jesus de Nazaré, a partir da visão do egresso professor de teologia fundamentalista da escola clássica protestante, que teve origem no Seminário de Princeton. Para tanto selecionamos o quarto capítulo, de seu livro, que se intitula “A ressurreição de Jesus: o que podemos saber” inserido na questão central de como Jesus se tornou Deus. Agradecemos também, trazer ideias a respeito do mesmo tema, porém, do ponto de vista do fundamentalismo cristão, segundo o artigo de Reuben Ancher Torrey (1856-1928), um dos principais pensadores fundamentalista, e editor da famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais com o título de *Os Fundamentos*.

Palavras chave: ressurreição– cristianismo– fundamentalismo– convergência –História

Abstract

The scope of this communication is to retransmit Bart D. Ehrman’s study aimed at better understanding Jesus’ resurrection, from a complementary historical viewpoint. This author used to teach classical protestant fundamentalist theology, in Princeton seminary, which he abandoned. We selected from his book *How Jesus Became God* the fourth chapter called “The Resurrection of Jesus: what we can know”. We also bring some other ideas on the subject, by one of the main fundamentalist authors Reuben Ancher Torrey (1856-1928), editor of the famous sourcebook of foundational biblical truths, called *The Fundamentals*.

Keywords: resurrection, christianism, fundamentalism, convergence, History.

Iniciemos com o que podemos saber da ressurreição de Jesus de Nazaré segundo a visão histórica de Bart Ehrman. Em capítulos preliminares, o autor aborda duas noções necessárias para o entendimento da interpretação da ressurreição de Jesus de Nazaré: a) a noção do ser humano/divino, segundo os modelos da época, b) a identidade do ressurreto Jesus de Nazaré.

1. Os três modelos de humano/divino para a cultura greco-romana

A cultura da época de Jesus de Nazaré era impregnada por conceitos culturais de cunho greco-romano. Um dos maiores poetas, o romano Ovídio (43 a.C. – 17 d.C.), portanto contemporâneo de Jesus, em uma de suas obras intitulada *Metamorfoses*, através de uma de suas fábulas, conta que deuses, no caso Júpiter e Mercúrio se tornam humanos, pois, nas mitologias greco-romanas antigas, era comum que deuses assumissem disfarces humanos. Mas, na fábula de Ovídio, houve a contrapartida, um casal de idosos Filêmon e Báucis, humanos também se tornaram deuses. No entanto, o casal humano é considerado como divindade de nível inferior; como mortais elevados ao plano divino. Isso aponta para uma noção da época, de que o reino divino possui muitos estratos, e também, que os reinos, divino e terreno não eram inseparáveis, na cultura mitológica greco-romana.

O segundo modelo é o caso de seres divinos nascidos de um deus e uma mortal. Nos mitos gregos, era Zeus quem com mais frequência engajava-se nessas atividades sexuais. A paternidade divina, às vezes, se referia a figuras históricas como Alexandre Magno (356-323 a.C.), considerado como um dos filhos de Zeus, ou de Amon Ra no Egito. A paternidade divina tornava o filho, em certo sentido, divino.

O terceiro modelo de entendimento é de como um ser humano podia ser tanto humano como divino, isso foi transmitido várias vezes, na antiguidade grega e romana. E foi essa noção que supostamente forneceu a estrutura conceitual mais importante aos primeiros cristãos para conceberem que Jesus poderia ser tanto humano quanto divino. O historiador de Roma, Lívio (59-17 d.C), portanto contemporâneo de Jesus de Nazaré, escreveu que Rômulo, o lendário fundador de Roma, em 753 a.C., era “deus nascido de um deus”, em sua obra *História de Roma* (1.16). O mais interessante são os dois relatos sobre a morte de Rômulo. Um deles, feito por cétricos, que relataram que ele enquanto passava em revista as tropas militares no Campo de Marte, foi morto pelos senadores, que depois esconderam os seus restos mortais. A outra versão da morte de Rômulo, a

que a grande maioria acreditava, em sua época, é que estando ele, nesse mesmo local, de repente, sobreveio uma forte tempestade com trovões estrondosos. Rômulo foi envolto numa neblina, quando a névoa se dissipou ele não foi mais visto, em parte alguma. Os próprios senadores propagaram: “Rômulo fora arrebatado para o alto com o vendaval”. O resultado foi a aclamação súbita do status divino. Segundo relatou Lívio in Ehrman:

Então, quando alguns homens tomaram a iniciativa, todos a uma só voz saudaram Rômulo como deus e filho de um deus, rei e Pai da Cidade Romana, e com orações suplicaram por seu favor e graça, para que fosse propício e protegesse seus filhos para sempre (*História de Roma*, 1.16).

A coincidência surpreendente com o relato do nazareno é que Lívio contou também, que a ascensão de Rômulo foi confirmada por um homem chamado Próculo Júlio, que declarou à assembleia do povo romano que Rômulo havia aparecido vivo. Conforme o registro de Lívio, Próculo assim declarou:

O Pai da Cidade, Rômulo, desceu dos céus de repente ao amanhecer de hoje e apareceu para mim. Subjugado pela confusão, permaneci diante dele em reverência. [...] “Vá”, disse ele, e declare à capital do mundo: que cultivem a arte da guerra, que saibam e ensinem a seus filhos que nenhum poder humano pode resistir às armas romanas. Dito isto [...] Rômulo partiu para as alturas (*História de Roma* 1.16).

Um trio de deuses – Júpiter, Marte e Quirino – vivia na antiga colina Capitolina. Na época em que Lívio escreveu Quirino era considerado Rômulo divinizado, adorado bem ali, com o grande pai dos deuses romanos, Júpiter.

2. Seres divinos que se tornam humanos no judaísmo, e humanos que se tornam divinos.

No judaísmo antigo, os anjos eram amplamente entendidos como mensageiros sobre-humanos de Deus que intermediavam sua vontade na terra. “Então, eram seres divinos em disfarces humanos que apareciam de várias maneiras e se nomeavam como “o Anjo do Senhor”, que em algumas passagens, ele é identificado como o próprio Deus: “O anjo de Deus, que ia diante dos israelitas, se retirou, colocando-se atrás deles; também a coluna de nuvem se retirou diante deles, e se colocou atrás deles”. “ E ia entre o campo

dos egípcios e o campo d'Israel; e a nuvem era escuridão para os egípcios, e para os israelitas iluminava a noite: de maneira que em toda a noite não se aproximaram um do outro” (Ex 14, 19-20). Em outras passagens bíblicas, todavia, Deus aparece como humano, como por exemplo, para Hagar que deu um nome ao *Senhor*, que lhe havia falado: “Tu és o Deus-que-me-vê, pois – disse ela – aqui cheguei a ver Aquele que me vê” (Gn 16,13). Em outra passagem, do mesmo Livro do Gênesis é contado que apareceram para Abraão “três homens” sendo “dois anjos” e outro explicitamente identificado como o *Senhor* (Gn 18,8), que comeram a comida que o anfitrião preparou para eles, portanto, são casos de seres divinos que se tornaram humanos na antiguidade do judaísmo. Mas, o exemplo mais famoso está no Livro do Êxodo, no episódio da sarça ardente, em que a voz se anuncia para Moisés dizendo: “Eu sou o Deus de seu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó” (Êx 3,6).

Por outro lado, há também indivíduos que são transformados em anjos por ocasião de sua morte, como é o caso da antiga figura de Henoc, que segundo Gn 5, 24: “E andou Henoc com Deus; e não estava *mais*; portanto, Deus *para si* o tomou”. Portanto, Henoc foi arrebatado aos céus sem ter morrido.

Segundo Ehrman, em um livro apócrifo chamado 2 Henoc, escrito possivelmente por volta da época de Jesus, temos uma opinião sobre o que aconteceu a Henoc após ser arrebatado para o reino divino. O livro relata que Deus fala desta maneira ao anjo Miguel: “Vá e despoje Henoc de sua veste terrena. E unge-o com meu óleo aprazível, e coloca-o nas roupas de minha glória”. E de acordo com as palavras de Henoc: “E olhei para mim mesmo, e havia me tornado igual a um de seus gloriosos, e não havia diferença observável” (EHRMAN, 2014, p. 84-85). Abrindo-se um parêntese aqui: a descrição de Henoc terá inspirado as últimas estrofes da poesia Iniciação de Fernando Pessoa? A morte de Moisés também foi descrita em termos enigmáticos: “E ninguém tem sabido até hoje a sua sepultura” (Dt 34,6).

Para resumir, o Anjo do Senhor às vezes é retratado na Bíblia como o próprio Senhor Deus, e às vezes aparece na terra em disfarce humano. Seres humanos como Henoc e Moisés ascenderam aos céus, assim como Rômulo também ascendeu. Então, conclui o autor, “para fazer Jesus divino, era preciso simplesmente pensar nele como um anjo em forma humana” (EHRMAN, 2014, p.86).

Mas a figura enigmática, descrita no livro bíblico de Daniel, foi a que se tornou mais próxima da suposta identidade de Jesus de Nazaré. Assim Daniel a descreve no capítulo 7:

“Eu estava vendo nas minhas visões da noite, e eis que era vindo nas nuvens do céu *um* como o filho do homem: e chegou até ao ancião dos dias, e o fizeram chegar perante ele” (Dn 7,13). “E foi lhe dado o domínio e a honra, e o reino, e que todos os povos, nações e línguas o servissem: o seu domínio é um domínio eterno, que não passará, e o seu reino não se destruirá” (Dn 7,14).

Segundo Ehrman, alguns círculos judaicos pensavam que *esse* alguém semelhante a um filho de um homem era de fato um futuro libertador, um juiz cósmico da terra, que viria com a vingança divina contra os inimigos de Deus e com uma recompensa celestial para aqueles que se mantiveram fiés a ele. Essa figura passou a ser conhecida como “o Filho do Homem” (EHRMAN, 2014, p.92).

No século I d.C., no Evangelho de Lucas há a passagem da designação de “Filho do Homem” para o Filho de Deus referindo-se à concepção de Maria feita pelo Espírito Santo, pelo poder do Deus de Israel: “O Espírito Santo virá sobre ti e a virtude do Altíssimo te cobrirá de sua sombra e é por isso que o Santo gerado será chamado Filho de Deus” (Lc 1,35). Assim, em outras passagens dos primeiros escritos cristãos Jesus de Nazaré foi designado de “o Filho do Homem”, com duplo significado de “Filho de Deus”.

3.Sobre a identidade de Jesus de Nazaré

Segundo o que o autor escreveu:

Conforme Michael Peppard, estudioso do Novo Testamento, observou recentemente, pelo que se sabe, apenas duas pessoas no mundo antigo eram chamadas de “Filho de Deus” – uma era o imperador romano a começar por Otaviano (27 a.C-4 d.C.) – e a outra era Jesus (EHRMAN, 2014, p. 43-44).

Outros recebiam o nome de seu pai divino, como por exemplo, filho de Zeus, ou filho de Apolo. A diferença é que a designação de “Filho de Deus” pressupunha um homem divino, e assim foi que o imperador e Jesus entraram em competição. Ora, considerar divino um governante era uma prática egípcia, desde a antiguidade, reservada somente aos faraós. Tudo isso pôde e deve ter soado familiar aos leitores cristãos, pois, “Jesus não foi o único Deus-salvador conhecido no mundo antigo” (EHRMAN, 2014, p.52).

Mas, a questão mais premente é averiguar como começou a percepção de Jesus como Deus. Considerando-se que, na época, a visão do reino divino era um contínuo sem a separação com a Criação. Era também visto como uma pirâmide escalonada (com deuses de vários níveis), em vez de um campo único. Então, o tema principal para começar é o *sentido* em que Jesus é Deus.

Para o autor Ehrman, houve um processo que foi adquirindo sentido, e que teve sua expressão no século IV d.C. Pois, Jesus não era considerado Deus em sentido nenhum por seus seguidores, que o viam como um professor, um rabino, ou mesmo como um profeta. Ou um “muito humano messias”. Então, “como é que Jesus – na mente e no coração de seus seguidores subsequentes – veio a ser Deus?” O autor inicia a busca, considerando como um processo cristão, puramente interno, o fruto lógico dos ensinamentos de Jesus quando alguns seguidores passaram a acreditar que ele ressuscitara dos mortos.

Entretanto, Ehrman teve um *insight* quando em uma de suas viagens à Turquia deparou com uma inscrição, do lado de fora de um templo, que se referia ao Deus (César) Augusto a partir desse encontro ele resolveu pesquisar além das fronteiras da tradição cristã. O resultado encontrado foi um diálogo dos cristãos com o ambiente em que viveram. Nesse sentido, não estavam elevando Jesus ao nível de divindade de forma isolada, mas na esteira dos romanos que chamavam o imperador de Deus. Saltou-lhe à mente: “Era uma competição”. Quem era o *verdadeiro* homem-deus? O imperador ou Jesus? (EHRMAN, 2014, p.69). Prosseguindo sua investigação, o autor passa a considerar a matriz religiosa e cultural do judaísmo no século I, no qual Jesus de Nazaré viveu, e proclamou sua mensagem. E lembra que, embora os judeus acreditassem que deveriam adorar e servir um só Deus, eles também acreditavam, que divindades podiam se tornar humanas e os humanos podiam tornar-se divinos.

Para expor em termos básicos em que os judeus “acreditavam” na época em que Jesus viveu, o autor ressalta que para a maioria dos judeus, o judaísmo era mais um conjunto de práticas engajadas no convívio diário, do que um conjunto de crenças, que, aliás, eram adotadas livremente. Advertindo para o perigo da generalização, o autor esforça-se em explicar como um homem como Jesus pôde ser considerado divino, num âmbito de grande variedade de opiniões religiosas.

O autor busca também na literatura lida no tempo de Jesus. Pois, além da Torá, a maioria dos judeus lia também outros livros sagrados como: os profetas Amós, Isaías e Jeremias, que descreviam a história de Israel antigo, e proclamavam a palavra de Deus

frente às situações ameaçadoras. Também eram lidos os livros dos Salmos e Provérbios, investidos de especial autoridade divina. Mas era o livro do profeta Isaías, que enfatizava as assertivas monoteístas: “Eu *sou* o Senhor, e não há outro: fora de mim não há Deus: eu te cingirei, ainda que tu não me conheças” (Is 45,5). Ou como noutra passagem diz: “[..] diante de mim se dobrará todo o joelho, e *por mim* jurará toda a língua” (Is 5,23). Supostamente foi o que mais contribuiu para consolidar a ideia de que Deus não só era o único Deus, mas que no fim, todos os povos da terra vão perceber e se curvar em adoração diante dele (EHRMAN, 2014, p.73-74).

Mas havia também no século I d.C., em círculos judaicos, a ideia combatida por alguns rabinos de que havia “dois poderes nos céus”. Eles defendiam essa noção com a interpretação de Gênesis I, versículo 26: “Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e segundo nossa semelhança” [...]. Em todos outros atos da criação Deus usou apenas o singular impessoal, mas na criação do homem usou o plural, abrindo uma brecha para a segunda pessoa. Para outros judeus era a Sabedoria quem estava ao lado, ou em Deus (EHRMAN, 2014, p.96-101). Outra assertiva advinda do ato criacionista, que pode levar à noção de que há “dois poderes nos céus”, é que a criação aconteceu com Deus proferindo sua Palavra. Porém, quando Deus emite a Palavra ela se torna uma entidade distinta, que foi pensada, em certos círculos judaicos, às vezes, como uma pessoa distinta de Deus (EHRMAN, 2014, p.103).

Bem, vejamos como o processo de divinização de Jesus de Nazaré foi se construindo.

O autor considera que o que podemos saber com relativa certeza sobre Jesus é que seu ministério e proclamações públicas não enfocavam sua divindade. Eram sobre Deus. Sobre o reino que Deus traria, e sobre o Filho do Homem que em breve traria o julgamento à terra. [...] Ele acreditava e ensinou que era o futuro soberano do reino vindouro de Deus, o messias de Deus a ser revelado (EHRMAN, 2014, p 173).

Segundo Ehrman, foi essa mensagem que levou Jesus de Nazaré à crucificação. E foi somente após seus discípulos acreditarem na sua ressurreição é que começaram a pensar que em algum sentido Jesus de Nazaré era Deus.

4. A ressurreição de Jesus, o que podemos saber

O teólogo Ehrman apresenta-se agora travestido em historiador, como de fato também é, para argumentar que no relato da ressurreição há duas componentes, a objetiva, supostamente histórica: o túmulo do nazareno foi encontrado aberto e vazio, e o corpo não estava mais lá. E a outra componente do relato é que houve um grande milagre. Ora, o milagre é sempre o desafio da probabilidade. Neste caso, há a probabilidade de ter havido um engano de túmulo, ou o roubo do corpo.

A proposta do autor, como historiador é a de reconstruir a ressurreição da melhor forma possível considerando “o que aconteceu com base nas evidências sobreviventes. E admitir que existam muitas coisas que não só não sabemos como também não podemos saber em termos históricos” (EHRMAN, 2014, p.234).

Três tópicos o autor pretende abordar: 1) alguns dos seguidores de Jesus acreditaram que ele havia ressuscitado. 2) alguns deles tiveram visões de Jesus após a crucificação. 3) essa crença os levou a reavaliar quem era Jesus, desde modo, o pregador apocalíptico judeu da Galileia passou a ser considerado Deus em certo sentido EHRMAN, 2014, p.235).

4.1. A crença dos discípulos de Jesus de Nazaré

O que alguns de seus discípulos acreditaram é que Deus havia feito o grande milagre, de não apenas reanimar o morto, mas o de devolver a vida, transformar o corpo em imortal, eleva-lo aos céus, onde viverá e reinará com o Deus Todo Poderoso.

Os primeiros pensadores cristãos mantiveram longos e acalorados debates sobre a natureza da ressurreição – especialmente sobre a natureza do corpo do ressurreto. Segundo um dos primeiros divulgadores, Paulo em seu texto 1Co,15 denominado “A Ressurreição” dedica-se além do tema da ressurreição de Jesus; a futura ressurreição dos crentes. Para Paulo, “Jesus ressuscitou *em corpo*; mas era um corpo *espiritual*”.

Segundo Ehrman, havia a crença, para a maioria dos povos antigos, de que o espírito que temos dentro de nós também é feito de “coisas”. É material. Todavia é um material altamente refinado. Quando Paulo fala em corpo espiritual refere-se a uma matéria que é superior e que não era sujeita à mortalidade. Outros cristãos salientaram um ou outro aspecto do corpo espiritual ao extremo, dizendo que Jesus não ressuscitou em nenhum corpo, mas apenas em espírito; outros insistiram que o corpo estava ligado tão intimamente ao cadáver que ainda ostentava todas as marcas da mortalidade (EHRMAN, 2014, p.231-240).

4.2. As visões de Jesus de Nazaré

As visões do “crucificado” no começo da formação da religião cristã contribuíram para desviar o enfoque do sentido espiritual para o fenômeno corpóreo da ressurreição de Jesus. “O ponto-chave, em termos históricos, é que a crença dos discípulos na ressurreição se baseava em experiências visionárias” (EHRMAN, 2014, p.247).

4.3. A importância das visões para a fé na ressurreição de Jesus

Ehrman inicia a argumentação com textos da primeira carta aos Coríntios de Paulo referindo-se a um “credo” anterior, sem mencionar a procedência, assim: “Porque primeiramente vos entreguei o que também recebi: que Cristo morreu por nossos pecados, segundo as *Escrituras*, e que foi sepultado, e que ressuscitou ao terceiro dia, segundo as *Escrituras*, e que foi visto por Cefas, e depois pelos doze” (I Co 15, 3-5). E em continuação: “Depois foi visto, uma vez, por mais de quinhentos irmãos, dos quais vive ainda a maior parte, e alguns já dormem também. Depois foi visto por Tiago, depois por todos os apóstolos. E por derradeiro de todos foi visto também por mim, como por um [filho] abortivo” (I Co 15, 6-8).

A confirmação da ressurreição deve ser conjugada com a crença apocalíptica de Jesus e de seus apóstolos, que aceitavam que no final dos tempos os mortos seriam ressuscitados e julgados: alguns seriam recompensados se tivessem ficado ao lado de Deus, e outros seriam punidos se tivessem se aliado às forças do mal. A vida futura, portanto, estava vinculada a uma ressurreição “em corpo”. “Era isso que ressurreição significava para essas pessoas. Significava a animação e a glorificação do corpo” (EHRMAN, 2014, p.250).

Mas o que gerou a fé?

Antes de iniciar sua argumentação, o autor define que as visões, no caso de Jesus ressuscitado, podem ser como algo que foi visto, mas também, como alguma coisa imaginada. Portanto, nem sempre há uma realidade externa ou verídica. E para ele o que importa não é questionar se a visão é verídica, ou imaginada, mas sim colher o seu resultado. Para tanto, ele propõe “uma abordagem fenomenológica dos dados, que em si e por si não requerem nenhuma interpretação particular do historiador, de modo que crentes e descrentes possam chegar a um consenso sobre a importância dessas experiências. Este é o meu interesse final” (EHRMAN, 2014, p.251-255).

Referindo-se a outro aspecto dos relatos, a abordagem fenomenológica do autor não insiste na descrição das várias visões, mas busca o motivo das constantes assertivas de dúvida das visões da ressurreição, e a esse respeito apresenta uma extensa lista contida no Novo Testamento. A saber: No Evangelho de Marcos os discípulos não entendiam o que seria a ressurreição: “Ensinava os discípulos dizendo-lhes: o Filho do Homem será entregue às mãos dos homens e o matarão; mas, depois de três dias, ele ressuscitará. Eles, porém, não entendiam estas palavras e tinham medo de lhe perguntar” (Mc 9,31-32). O Evangelho de Matheus, na perícopes 28,17 diz: “E vendo-o, prostraram-se; alguns, porém, duvidaram”. O Evangelho de Lucas diz “E, voltando do sepulcro, anunciaram todas essas coisas aos onze e a todos os demais. E suas palavras (das mulheres) pareciam desvario para eles, e não as creram” (Lc 24, 9-11); ainda em Lucas, Jesus teve que provar que não era um espírito incentivando que tocassem nele para sentirem seu corpo, e também teve que participar de uma refeição comendo peixe assado (Lc 24, 37-43). Também no Evangelho de João, Jesus mostrou os ferimentos e logo foi reconhecido (Jo 20, 20); no mesmo evangelho Tomé investiga as chagas fisicamente, e ouve de Jesus: “não sejas incrédulo, mas crente” (Jo 20, 27). Então, pode-se notar que todos os evangelhos mencionaram as dúvidas dos apóstolos quanto ao corpo do ressurreto, e às vezes, dúvidas quanto a ressurreição.

Mas houve também outro tipo de dúvida: Jesus aparece aos seus discípulos que não o reconheceram, conforme o relato do evangelista Lucas, quando dois discípulos de Jesus iam a caminho de Emaús, e Jesus caminha ao lado deles, ouvindo o relato de sua própria morte, e ensinando-os o que estava previsto nas *Escrituras*, sem que eles percebessem quem os ensinava, “até que estando à mesa com eles, Jesus tomando o pão, o abençoou, e partiu-o, e deu aos discípulos. Então, abriram-se os olhos deles e o reconheceram, mas Jesus desapareceu” (Lc 24, 13-31). E no Evangelho de João, Maria Madalena não reconheceu Jesus, e o confundiu com o jardineiro, quando se virando para trás viu Jesus que lhe perguntou: mulher por que choras? Por quem procuras? Madalena não o reconheceu e respondeu a ele como se ele fosse o jardineiro: Senhor, se tu o levaste, diga-me onde o puseste que irei buscá-lo. Jesus respondeu: Maria. Ela virando-se disse em hebraico: “*Rabuni*” – que quer dizer Mestre (Jo 20, 14-16).

O que impressionou o autor Bart Ehrman foram os relatos de que Jesus passou quarenta dias, aparecendo várias vezes aos seus discípulos, após a ressurreição. E o que é intrigante para o autor, é que as pessoas que têm visões tendem a não duvidar do que viram. Elas insistem de que as visões foram reais, nesse caso, somente Pedro, Paulo e

Maria não têm dúvida sobre o que viram. E sob outro aspecto, seguindo o curso normal de um acontecimento marcante, este passou a ser contado e recontado com seus acréscimos tão habituais na oralidade, agregando cada vez mais pessoas à visão de Jesus ressuscitado. Nesse caso, o acontecimento não precisa mais ser verídico, basta que “alguns discípulos *acreditaram* de todo coração ter visto Jesus após a morte. Eles concluíram que Jesus havia ressuscitado. Isso mudou tudo. Se Jesus estava lá ou não realmente não é relevante para o fato de que os discípulos *acreditaram* que ele estivesse” (EHRMAN, 2014, p.272-273).

Mas a questão pode ser aprofundada. É necessário lembrar que a visão de Jesus e de seus discípulos inseridos no judaísmo da época, possivelmente conheciam um conjunto de textos judaicos, denominados os *Oráculos Sibilinos*, os quais tinham a noção de que um indivíduo poderia ressuscitar antes da “ressurreição geral” no fim dos tempos, quando todas as pessoas seriam trazidas de volta à vida. Assim, afirma o autor, qualquer judeu que fosse apocalíptico – como o seguidor Pedro, ou o irmão Tiago, ou posteriormente o apóstolo Paulo – podiam naturalmente interpretar a volta à vida de Jesus. Segundo essa perspectiva, a pessoa que estivesse viva após ter morrido teria sido ressuscitada em corpo pelo próprio Deus, de modo a entrar no reino que viria. Paulo entendeu que Jesus foi o primeiro a ser ressuscitado e todos os outros seriam ressuscitados em breve, segundo I Aos Coríntios 15,20: “Mas agora Cristo ressuscitou dos mortos, e foi feito as primícias dos que dormem”. Nesse sentido, a ressurreição de Jesus era o início da ressurreição geral. Esse é o primeiro momento decisivo do entendimento de Cristo, conhecido como a cristologia (EHRMAN, 2014, p.273-274).

Como foi dito esse é o primeiro momento de um longo caminho, ou processo conforme chamou o autor. Por enquanto é necessário perguntar em que sentido Jesus é Deus, pois ele foi exaltado em quatro papéis – como messias, como Senhor, como Filho de Deus, como Filho do Homem – que implicam que Jesus é Deus em um sentido ou outro. No período apostólico, em nenhum sentido Jesus é entendido como Deus-Pai (EHRMAN, 2014, 282). Levou três séculos, para Jesus ser Deus no sentido completo, pleno e perfeito de segundo membro da Trindade, igual a Deus desde a eternidade e “da mesma substância” que o Pai, segundo o Credo do Concílio de Niceia (325 d.C): “O Filho eternamente gerado pelo Pai; Deus de Deus, Luz da Luz; Verdadeiro Deus, de Verdadeiro Deus; gerado não feito, da mesma substância do Pai”.

Termina aqui o que podemos saber sobre a ressurreição de Jesus, bem entendido em termos históricos a partir da leitura de fontes bíblicas. E fica o próximo desafio: Como Jesus se tornou Deus, o Deus pleno da Trindade.

Apraz-nos, então, mostrar outro ponto de vista, o fundamentalista a partir do artigo “A certeza e a importância da ressurreição corporal de Jesus Cristo dentre os mortos”, que se encontra no livro *Os Fundamentos*: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais, cujo editor é o Reverendo Torrey, D.D. Ex-deão do Instituto Bíblico de Los Angeles (p.297-311).

No referido artigo, as verdades fundamentais sobre a certeza da ressurreição corporal de Jesus Cristo foram construídas preferencialmente, a partir de textos do livro bíblico denominado Atos dos Apóstolos. Como já lançamos um olhar ao contexto histórico cultural do primeiro século da Era Cristã, convém agora contextualizar o texto bíblico, que serve como referência aos fundamentalistas, para que possa ser apreciado. Atos dos Apóstolos, foi composto supostamente entre os anos 80 e 90 d.C., talvez em Roma, na Grécia, na Ásia Menor ou em Antioquia da Síria. Desde o século II d.C., a tradição atribuiu sua autoria ao apóstolo Lucas, considerado como um conhecedor da religião judaica. A estrutura e a intenção teológica dos Atos mostram que os destinatários da obra são cristãos de origem judaica e, sobretudo grega. Assim, a proposta era animá-los na fé, para torná-los testemunhas do Christo ressuscitado; auxiliar a difusão do Evangelho e proporcionar a expansão da fé cristã entre os pagãos. Os fatos selecionados que o Livro narra, não pretendem ser uma história completa, mas sim mostrar aos primeiros cristãos “a solidez dos ensinamentos recebidos” pelos apóstolos (BIBLIA, 1990, p.1301-1302).

A ressurreição de Jesus Cristo contada em Atos e confirmada por Torrey diz o seguinte: “Mas Deus, desfazendo as angústias da morte, o ressuscitou, pois não era possível que a morte o mantivesse em seu poder” (At 2,24). Foi, então a vitória sobre a morte, e teve como característica a manutenção do corpo incorruptível, e a confirmação de testemunhos, conforme segue: “Ele (Jesus), não foi abandonado na região dos mortos e sua carne não conheceu a corrupção” “Este Jesus, Deus o ressuscitou e disso todos nós somos testemunhos” (At 2, 31-32). “Com grande efeito os apóstolos davam testemunho da ressurreição do Senhor Jesus e todos os fiéis gozavam de grande estima” (At 4,33). Mas o texto bíblico incisivo foi o de Paulo, numa audiência, na presença de comandantes e de homens ilustres da cidade de Cesareia, ao fazer sua defesa ao rei Agripa a pedido do governador da província de Cesareia, Pórcio Festo.

Torrey, assim o transmite: Paulo inicia sua defesa relatando seu convívio com os fariseus de Jerusalém. Depois conta seus atos de oposição e até mesmo de perseguição dos seguidores do nazareno, com o poder e a autorização dos sumos sacerdotes judaicos. Por fim relata como se deu sua conversão, com o aparecimento da luz e seu efeito sobre ele e aos outros que o acompanhavam na expedição contra os cristãos. A luz que envolvia a todos disse em língua hebraica: “Saulo, Saulo por que me persegues?” Paulo indagou de quem era aquela voz e ela respondeu “Sou Jesus, a quem tu persegues”. E revelou a missão a Paulo dizendo: “[...] agora te envio, a fim de lhes abrires os olhos e para que eles se convertam das trevas para a luz, do poder de Satanás para Deus, e recebam a remissão dos pecados e a herança entre os santificados pela fé em mim” (At 26 1-18).

O Reverendo acrescenta mais duas passagens bíblicas para reforçar a crença, com os argumentos que a ressurreição tem um caráter salvífico, conforme um trecho da carta aos romanos enviada por Paulo: “Portanto, se com tua boca confessares ao Senhor Jesus e com teu coração creres que Deus o ressuscitou dos mortos serás salvo” (Rm 10, 9). Outro texto também citado como esteio da salvação está na carta de Paulo aos Filipenses: “Anseio pelo conhecimento de Cristo e do poder de sua ressurreição, pela participação de seus sofrimentos, tornando-me semelhante a ele na morte, com a esperança de conseguir a ressurreição dos mortos” (Fl 3, 10-11).

Para o representante da linha fundamentalista da religião cristã, Torrey, o testemunho especialmente de Paulo “é evidência da autenticidade e veracidade das narrativas do evangelho”. Mas há também outras provas consideradas por seus adeptos como “indicações extraordinárias” são elas: os relatos de testemunhos oculares da ressurreição; as características literárias como a naturalidade, honestidade e simplicidade das palavras e sentenças, e, os pormenores acidentais como o não reconhecimento de Jesus por seus discípulos. Tudo isso evidencia para Torrey a ausência de intencionalidade, e a veracidade incontestável das narrativas da ressurreição.

Outro argumento é a transformação moral dos discípulos que passaram a guiar suas vidas na certeza da salvação com a morte salvífica na cruz, e a ressurreição de Jesus Cristo. Dois exemplos da fé de Pedro e de alguns apóstolos demonstram a sua firmeza. Após curar um enfermo, Pedro responde ao Sumo Sacerdote, Annás, e a todos quantos havia da linhagem dele, a seguinte pergunta: “Com que poder fizestes isto, ou em nome de quem”? “Então, Pedro, cheio do Espírito Santo, respondeu: chefes do povo e

anciãos: já que hoje somos interrogados sobre a cura deste enfermo, por quem tenha sido curado, fique claro para todos vós e para todo povo de Israel que foi em nome de Jesus Christo Nazareno, crucificado por vós, mas por Deus ressuscitado dos mortos, que este homem se acha *são* diante de vós” (At 4 6-10). Outro exemplo, como resposta a uma das perseguições a Pedro e aos apóstolos eles replicaram dizendo: “Importa obedecer mais a Deus do que aos homens. O Deus de nossos pais ressuscitou Jesus, a quem vós matastes, suspendendo numa cruz. Pois Deus o elevou pela mão direita, como Príncipe e Salvador, a fim de dar a Israel conversão e perdão dos pecados. Destes fatos somos testemunhas nós e o Espírito Santo, que Deus concedeu aos que lhe obedecem” (At 5, 29-32). O Sumo Sacerdote e outros membros do Sinédrio se enfureceram ao ouvirem estas palavras. “Mas, levantando-se no Sinédrio um fariseu de nome Gamaliel, doutor da lei, muito estimado de todo o povo, mandou sair os acusados por um momento e disse “Israelitas, considerai bem o que ides fazer com estes homens” (At 5, 34-35) “Agora, eu vos digo: Não vos metais com estes homens, deixai-os ir. “Se for iniciativa ou obra de homens, perecerá.” “Mas se vem de Deus, não podereis eliminá-los e algum dia talvez constatareis terdes combatido a Deus”. “Aceitaram o seu conselho”. (At 5, 38-39).

Assim, após explorarmos a visão histórica da ressurreição segundo Bart Ehrman, e a percepção fundamentalista de Reuben Ancher Torrey, pode-se extrair um ponto de convergência. Pois, para ambos os autores, dois aspectos foram fundamentais: os apóstolos creram firmemente que Jesus ressuscitou; e que essa crença sustentou a argumentação para iniciar a religião cristã. Pode-se, então, entrever que apesar da visão histórica ser considerada anátema para a percepção fundamentalista cristã, a abordagem da ressurreição pode gerar a convergência das duas visões.

REFERÊNCIAS:

BÍBLIA SAGRADA. Londres: Willian Clowes ans Sons, s/d.

BÍBLIA SAGRADA. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

EHRMAN, Bart D. *Como Jesus se tornou Deus*. São Paulo: LeYa, 2014.

TORREY, Reuben A. (Ed.) *Os Fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais*. São Paulo: Hagnos, 2005.

CONTEMPORANEIDADE EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES: INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO MÍSTICO DA CABALA E DO YOGA

Rosalina Nunes Dutra- (UFPB)⁸⁵

Resumo

A presente pesquisa abordou a Cabala e Yoga na contemporaneidade fazendo-se necessária para reflexão. O objetivo deste estudo foi investigar a relação entre Cabala e Yoga como método espiritual usado pelas religiões. Estes métodos aparecem como possíveis maneiras em que o homem em sua cultura encontra o sentido para a vida, mesmo em que muitas vezes apresentando se como ideia de uma prática em detrimento da teoria. Possibilitando através das análises dos fenômenos análogos que nos permite traçar um processo de entendimento com o que ocorre no Contemporâneo como aprendizagem apresentando estes fenômenos como ocorrências culturais. Foram selecionados para esta pesquisa, teóricos como: Bauman (2007), Bakhtin (1998, 1997), Castell (2000), Chauí (2006), Franck (1926), Santos (1962), Hall (2004) e Machado (2015) e textos clássicas da Cabala e do Yoga. Os resultados apontam para o anseio por uma experiência mística na esperança de recriar essa experiência tornando se o modelo de elevação mística, descrevendo práticas que reuniam as tradições, criando técnicas de meditação, recriando D'us de forma surpreendente assim é a Cabala e, o Yoga com visão do mundo, via de sabedoria, primeiro pensamento filosófico que tem em conta a pessoa humana na sua globalidade. Levando em consideração as transformações dos fenômenos culturais e sociais, com o surgimento da busca para o sentido da vida gerando necessidades de consumo, que retêm muitas vezes uma imagem de certo exotismo. A analogia assegurar a pluralidade na unidade, nas quais dificulta encontrar um ponto de identificação antes da identificação do ser, pois, como ser, todos os entes se identifica, enquanto ser. Concluiu-se que são feitas associações ou comparações que nos explica a absolvição destas práticas e que a cultura no mundo contemporâneo possibilita uma maior difusão de conhecimentos antigos. Pois a cultura acumula conhecimentos e experiências ao longo das gerações, produção, construção de conhecimentos que são transmitidos ao homem por seus semelhantes, gerando conhecimentos e experiências.

Palavras-Chave: Cabala, Yoga, Método, Cultura e Diversidade Religiosa.

Abstract

This research addressed the Kabbalah and yoga in contemporary making it necessary for reflection. The objective of this study was to investigate the relationship between Kabbalah and yoga as a spiritual method used by religions. These methods appear as possible ways in which men in their culture is the meaning of life, even when often presenting themselves as idea of a practical rather than theory. Enabling through the analysis of similar phenomena allowing us traces process of understanding what occurs in Contemporary learning as presenting these phenomena as cultural events. Were selected for this research, theoretical as Bauman (2007), Bakhtin (1998, 1997), Castell (2000), Chauí (2006), Franck (1926), Santos (1962), Hall (2004) and Machado (2015) and classic texts of Kabbalah and yoga. The results point to the longing for a mystical experience hoping to recreate this experience making it the mystical elevation model,

⁸⁵ Especialista em Ciências das Religiões; Direito Tributário; História do Ensino de Filosofia. Licenciada em História Plena. cursando Ciências das Religiões – Bacharelado pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: rosalinanunesdutra@outlook.com.

describing practices that gather the traditions, creating meditation techniques, surprisingly so is God recreating Kabbalah and yoga with worldview, a way of wisdom first philosophical thinking that takes into account the human person as a whole. Taking into account the transformations of cultural and social phenomena, with the emergence of search for the meaning of life generating consumption needs, which often retain an image of a certain exoticism. The analogy ensure plurality in unity, in which difficult to find a point of identification prior to the identification of being, therefore, as being, all beings is identified as being. It was concluded that associations or comparisons are made we explain the acquittal of these practices and culture in the contemporary world allows greater diffusion of ancient knowledge. Because culture accumulates knowledge and experience across generations, production, construction of knowledge that are transmitted to man by his fellows, generating knowledge and experience.

Keywords: Kabbalah, Yoga, Method, Culture and Knowledge.

Introdução

Esta pesquisa representa uma alternativa selecionada para o treinamento introdutório do entendimento sobre Cabala e o Yoga contemporânea. Alicerçados nos princípios inerentes a cultura que hora se implanta e reforça pelo clima propício existente quanto sua prática, aplicação e adoção de inovações, visando aqueles que buscam através de uma prática de métodos que se análoga.

Os praticantes do método Cabalístico acreditam que as codificações de textos antigos revelam respostas aos mistérios da vida. No século XXI estudos de uma interpretação moderna dessa prática surge. Difusão esta da Cabala tem gerado controvérsias, pois ao longo da história seus seguidores codificam seus escritos para proteger os segredos da Cabala. Existem infinitas interpretações decodificando o passado e o texto fica mais místico e de difícil decifração. Sendo assim o que nos apresenta pode ser só uma sombra da realidade.

Tradicionalmente de transmissão contínua geral do misticismo, na classificação acadêmica do sistema doutrinal teosófica específica a partir da Idade Média em diante, incorporando escolas de Medieval, Lurianic e Hassídico Cabala. Existem tradições com semelhanças com a doutrina ou métodos cabalísticos como o Gnosticismo sistematização de crenças especulador de processos míticos hierárquicos do bem e do mal na criação divino. Já Neoplatonismo método filosófica clássica divina Hurufism Medieval, que combinava letras corânicas misticamente.

Os judeus buscam uma experiência mística na esperança de recriar essa experiência tornando se o modelo de elevação mística. O Rabino Shimon Bar Yochai buscava respostas defensoras do povo de Israel pregava que o povo tinha uma relação especial com Deus, meditar seguindo os preceitos das escrituras do atora seus métodos fizeram dele uma das primeiras figuras chave da história da Cabala.

Pequenos grupos de judeus estudavam para alcançar o entendimento maior de D'us. Uma busca da experiência com o divino usava técnicas meditativas para a indução de um transe hipnótico. Suas atividades eram secretas, pois os místicos advertiam que a prática era muito perigosa para leigos, há relatos de iniciantes que enlouqueceram e foram mortos pelas as forças espirituais que despertaram, se for puro e modesto o suficiente deus não o aceitara, Deus pode impedir sua jornada assim acreditam estes grupos.

Os místicos acreditavam reproduzir a visão do profeta Ezequiel em que nesta visão a porta do paraíso era obstruída por portais, os místicos tinham que passar por eles para

chegar a deus, as entradas eram guardadas por anjos que impedias os indignos de entrar no paraíso, para os místicos poderem avançar eles tinham que aprender os 72 nomes das qualidades de D'us e repetir certo número de vezes.

Já no Yoga possui sentido de método, utilizado para controlar o ser e sua natureza. O termo evoca atividade intelectual, que contribui para os processos mentais. A evolução do significado deste termo direciona como uma disciplina individual e não coletiva. No século VII a palavra Yoga designa uma disciplina, onde se ensina um dos caminhos conduzindo à Libertação.

O Yoga no Brasil tem 60 anos é apresenta-se como um sistema terapêutico-religioso, que inclui: um código de ética, posturas físicas, exercícios respiratórios, o controle das percepções orgânicas e diversos níveis meditativos. A etimologia Yoga provém da raiz sânscrita yug. Descrevendo a prática yóguica, significa unir (reunir, juntar) a alma individual com a alma universal. (Williams, 2008). A definição de Yoga no dicionário Houaiss (Houaiss, 2001) seria um *“conjunto assistemático de práticas psicofísicas e ritualísticas que acompanha inúmeras crenças religiosas indianas, desde a época anterior dos Vedas (antes do séc. XX a.C.); este conjunto, sistematizado numa escola filosófica no séc. V d.C., acrescenta à ampla tradição de técnicas psicossomáticas os princípios especulativos da filosofia sanquia, com o objetivo de alcançar o samadhi, suspensão completa da atividade mental.”*

Yoga é atingir a suprema alegria, que vem do Realização através da experiência direta do centro de consciência, o Self, o Atman ou Purusha, cuja natureza é como a da Realidade Absoluta. O Yoga possui quatro escolas clássicas de Yoga: Jñana Yoga: exploração da natureza de nosso ser, que é feito através de uma exploração sistemática e ir além false identidades, Bhakti Yoga: a ação é feita em um contexto recordando o Divino, Karma Yoga: sempre manter em mente os níveis do nosso ser como nós cumprimos nossas ações no mundo e Raja Yoga: identificar diretamente e transcender pensamentos da mente. Os textos que descrevem os métodos de Yoga. Yoga Sutras, os Upanishads, o Bhagavad Gita e Hatha Yoga Pradipika sendo estes os mais importantes. Como se tem observado, vários trabalhos e ensaios demonstram a necessidade de um estudo aprofundado de suas práticas em algumas religiões, com o propósito de conscientização e desencadarmos esforço conjugados que possibilitem uma visão realista, fornecendo, dessa forma, uma introdução histórica de métodos como a cabala e o yoga.

A presente pesquisa talvez possa, em uma pequena parte, contribuir, uma vez que se pretende mostrar uma estrutura que permitiu a adoção de uma inovação a prática. A inovação é causa da contemporaneidade em que a cultura permite como necessidade de uma imposição do momento histórico, a transformação desses métodos, após anos e anos de uma atitude contemplativa, buscando procedimentos mais compatíveis com o processo de desenvolvimento pessoal e social.

Isto vem sendo desencadeado principalmente sobre um anseio de busca em que o homem promove o renascimento de conhecimentos antigos introduzindo-os em suas crenças legitimando assim o pensamento antigo com o novo para aquietar seus anseios numa demonstração de legitimação de seus preceitos.

Por esse motivo esta pesquisa pretende levar em consideração das transformações dos fenômenos culturais e sociais que nos permite usar o método análogo que nos permitiu uma melhor compreensão introdutória da Cabala e do Yoga.

Desenvolvimento e Método

Cabala

A origem da Cabala acredita-se que antecede as religiões do mundo, o modo como a conhecemos hoje é o resultado da transmissão desses ensinamentos por meio da tradição judaica. A cabala ensina que é possível ao homem ter contato direto com esferas superiores da realidade. Surge então um conceito que fora registrado em um livro chamado o livro da criação, ele descreve como deus criou o mundo se utilizando das letras do alfabeto hebraico, pois a palavra de deus foi agente criador.

Para a Cabala o paraíso é definido por poder e consciência espirituais amplificados, não requerendo treinamento ou doutrinação religiosa. Os livros que foram escritos a começar por Abraão, há quatro mil anos atrás, escreveu um livro chamado *Sefer Yetzira* (*O livro da criação*). O próximo trabalho importante foi o *Livro do Zohar*, escrito no século II a.C. Após o Zohar, temos os escritos de Ari, um renomado cabalista do século XVI. O século XX, por sua vez, viu o surgimento dos trabalhos do cabalista Yehuda Ashlag. (SCHNEIDER,2010).

O Sefer Yetzirah texto que ensina a primeira emanção do Ein Sof foi ruach, que em seguida gerou fogo, responsável por formar água. As existências reais dessas substâncias foram comandadas por Deus, que as utilizou como matérias-primas de toda a Criação. Segundo o Sefer, o Cosmos é dividido em 3 partes (cada uma delas contendo uma combinação dos 3 elementos primordiais): o mundo (ou, com alguma abstração, o

espaço), o ano (tempo) e o homem. Com as cruzadas os judeus se espelharam pelo Europa e Oriente Médio levando consigo este segredo. O termo Cabala que significa recebimento em hebraico era usado para descrever aquela prática que reuniam as tradições, criando técnicas de meditação, recriando deus de forma surpreendente. (SCHNEIDER, 2010).

Segundo Laitman (2010) o método da Cabala, é o reconhecimento do bem e do mal dentro de nós e o desenvolvimento do reconhecimento do mal. Ao observarmos as leis espirituais, podemos nos livrar de todo o mal. A Cabala ensina sobre as conexões de causa e efeito entre as origens espirituais, que se unem com leis absolutas em um objetivo elevado: que o Criador seja alcançado pelos seres criados enquanto existem neste mundo. Pois tudo o que é trabalhado teoricamente é propiciado praticamente, permitindo vivenciar o papel de aprendiz e perceber dessa forma, com toda a intensidade, os resultados de aprendizagem que decorrem de um sistema organizado com o objetivo específico de obter mudanças de comportamento.

Os nomes na Cabala nos dessem um real e objetiva ideia sobre um objeto espiritual. Porque percebemos não o objeto em si, mas nossa reação ao seu impacto sobre os nossos sentidos. A Cabala é dividida em estudo da matéria e estudo da forma. Mesmo a parte dela que estuda a forma separada da matéria é baseada e sujeita à análise empírica. (LAITMAN, 2010)

Yoga

Passamos a apresentar outro método que serve de referência, isto é orienta e fundamenta as atividades humanas, na medida em que atua como esquema conceitual, fornecendo elementos para uma organização do sistema. Assim é o Ioga ou yoga (योग) é um conceito que se refere às tradicionais disciplinas físicas e mentais originárias da Índia. (DAVID E STEDE, 1993, pag. 558)

No Yoga, o professor ou mestre tem a oportunidade de identificar os problemas de seu ensino, de formular alternativas que sejam legítimas para resolver problemas psicossomáticos. Em função dos resultados obtidos, terá possibilidades de formular hipóteses, possibilitando uma implementação de um sistema de ensino que se configure como válido para determinada realidade, está associada com as práticas meditativas tanto do budismo quanto do hinduísmo. (LARDNER CARMODY E CARMODY, 1996, pag. 68; SARBACKER, 2005, pag. 1-2)

No hinduísmo, o conceito se refere se a uma das seis escolas (āstika) ortodoxas da filosofia hindu e à sua meta rumo ao que esta escola determina como suas práticas.um ensino organizado justamente para facilitar criando um meio onde dados possam ser manejados. A tarefa de criar ou recriar condições de experiências é desempenhada pelo mestre ou professor na sua sala ou templo. Asegurando o ambiente para orientação e controle de sua própria experiência. Os principais ramos da ioga incluem a raja-ioga, carma-ioga, jnana-ioga, bacti-ioga e hata-ioga (JACOBSEN, 2005 P. 4.; ARYA, 1985; RAMA,2008; PATANJALI,1996)

Na visao de Fields (2002, pag.219) *o Yoga no Ocidente ocorreu em 1893, com a chegada de Swami Vivekananda aos Estados Unidos, quando ele proclamou os méritos do yoga no parlamento do mundo das religiões, em Chicago, Illinois. Nos anos 20, e a “primeira dama do yoga” das Américas, Indra Devi, que se instala na Califórnia, em 1947. No sentido inverso, os ocidentais iniciam uma peregrinação ao Oriente em busca dos conhecimentos e ensinamentos espirituais, como foi o caso Paul Brunton e René Guenon nos anos 1930, Ram Das nos anos de 1960 e muitos outros que os seguiram depois. No final do século XIX e início do século XX, surgem muitas traduções de obras sobre a Índia e o yoga, e proliferam autores como Max Mueller, Deussen e Danielou, que deixaram referências para a transliteração do sânscrito e criaram cadeiras de sânscrito no Ocidente.1933, Mircea Eliade apresenta a primeira tese acadêmica sobre yoga no Ocidente, na Universidade de Bucarest; em 1943, Theos Bernard defende tese sobre o mesmo tema na Universidade de Columbia, Estados Unidos.*

No Brasil, Caio Miranda, oficial militar, começa a ensinar yoga nos anos 1940, no Rio de Janeiro, e publica o primeiro livro sobre o assunto, Liberação pelo yoga, em 1960. Finalmente, o yoga atinge a “maioridade”, sendo reconhecido por várias instituições de diferentes campos do conhecimento, entre elas o Ministério da Saúde Brasileiro que o identifica, em 2003, como uma Prática Complementar de Saúde (PCS). Entre o material recente sobre yoga, destacasse o livro Religious Therapeutics, Body and Health in yoga, ayurveda, and tantra, de Gregory Fields, professor de filosofia da Southern Illinois University.(FIELDS GP,2002 PAG. 219)

A palavra sânscrita yoga tem diversos significados e propociona informações sobre a estrutura e funcionamento do ensino que permite ao mestre reorganizar seu ensino, de acordo com os principios em que se assenta e deriva da raiz yuj, que significa "controlar", "jungir" ou "unir". Oportunizar continuas e atualizadas informações de conteudo basico que habilita o mestre a movimentar-se criadoramenteno contexto

moderno de sua metodologia. Algumas das traduções também incluem os significados de "juntando", "unindo", "união", "conjunção" e "meios".(APTE, P. 788;FLOOD,1996 P. 94)

Sistema Análogo

O análogo é o termo ou o conceito aplicado a coisas diversas, que não são nem propriamente idênticas, nem completamente diferentes. Há algo que se assemelha ao análogo e algo que se diferencia. Analogia é síntese do semelhante e do diferente. Todos os entes são análogos. Há graus de analogia: atribuição extrínseca: quantitativa ou qualitativa; atribuição intrínseca: qualitativa ou quantitativa e de proporcionalidade: de relação e de função (SANTOS 1962).

De atribuição intrínseca, quando o análogo convém propriamente a todos os objetos que designa, embora adequadamente em certos casos, inadequadamente em outros. A metáfora pertence mais à Estética do que propriamente à Metafísica. A analogia de proporcionalidade ou de proporção é a que existe entre coisas totalmente diferentes, mas que apresentam cada uma, certa similitude de relação ou de função.

Segundo Santos (1962) há homologia, quando há proporcionalidade entre a função de um todo com a função de outro todo. Assim, pela analogia dos órgãos, pode o cego ter um conhecimento, em certa medida, do mundo dos videntes. Pode a analogia ser considerada um meio vago e impreciso de conhecimento: *“Consequentemente, entre todas as coisas há uma analogia mais próxima ou mais remota, pois o indivíduo, quando se unívoca na espécie e está no género, conserva a sua diferença individual ou específica. Detido e cuidadoso das proposições, conseguir alcançar aquela concreção necessária, que constitui a verdade concreta, sempre com bases ontológicas, e apoliticamente bem demonstradas, como examinamos na parte onde nos dedicamos à demonstração. Pois há sempre analogia entre os seres. E essas analogias constituem a via mais importante da dialética concreta, pois todos os seres se análoga, mais próxima ou mais remotamente, uns com os outros pelo método das analogias, se houver uma analogia de proporcionalidade, há lugar para certas ou certas conclusões”*.

Morte e Vida

O Zohar registra o ciclo de morte e renascimento chamado *gilgul* (roda ou transformações), ensinando que cada reencarnação é uma missão especial que inclui lições a se aprender, ordens a serem cumpridas e feitas a serem executados, para

equilibrar erros cometidos em existências anteriores. O propósito mais importante do *gilgul* é a purificação da alma e sua libertação do ciclo de vidas terrenas. (FRANCK,1926)

A Filosofia de Platão

Existe analogia entre a filosofia platônica e certos princípios do ensinado no Zohar e no Livro de Formação. Em ambos a Inteligência Divina ou a Palavra moldar o universo de acordo com tipos contidos dentro de si mesmo antes que as coisas nascessem. Ambos os lados desempenhar o papel de intermediários entre as ideias. Em ambos os lados, encontramos ap. 214 dogmas da pré-existência das almas, de reminiscência e da metempsicose. Semelhanças impressionantes, onde os cabalistas modernos. (FRANCK,1926)

Platão admite que o que ele chama de "Infinito", que é mais ou menos suscetíveis a que a partir do qual as coisas são produzidas, substância separada da causalidade. O Sefiroth representa ambos às formas de existência e as da ideia, os atributos da substância inerte, isto é, à passividade ou a resistência, bem como as formas de causalidade inteligente, uma vez que eles consideram perfeitamente idênticos. (FRANCK,1926)

No Tarô

Segundo Hermes Machado (2015) “Cabala Mística e os Arcanos do Tarô: síntese de uma revisão”: *A Cabala tem por objetivo principal o aprimoramento espiritual e material do ser. E o caminho para esse processo está basicamente no estudo, meditação e magia. O diagrama cabalístico é composto por 32 sendas, 10 esferas de nomes divinos espirituais e 22 caminhos (letras hebraicas), apresentando manifestações distintas. Segundo Naiff (2012) a relação Tarô versus Cabala é o cerne caótico no esoterismo, devido às correntes conflitantes agregadas aos estudos dos arcanos e o conhecimento cabalístico.*

Naiff afirma que Gérbelin e Lévi foram os precursores nessa possível relação, atribuindo para cada arcano maior uma das letras do alfabeto hebraico; onde tempo mais tarde, Mathers contesta e altera essas associações. Desse embate surgem duas correntes cabalísticas na interpretação das cartas do Tarô: a corrente francesa vinculada a Lévi e a inglesa vinculada a Mathers. Essas relações sinantrópicas podem ser observadas na tabela 1.

Tabela 1: Correntes cabalísticas e suas atribuições das letras hebraicas aos arcanos maiores do Tarô.

Escola cabalística francesa				Escola cabalística inglesa			
Arcano	Letra	Arcano	Letra	Arcano	Letra	Arcano	Letra
1	א	12	ל	0	א	11	ל
2	ב	13	מ	1	ב	12	מ
3	ג	14	נ	2	ג	13	נ
4	ד	15	ס	3	ד	14	ס
5	ה	16	ע	4	ה	15	ע
6	ו	17	פ	5	ו	16	פ
7	ז	18	צ	6	ז	17	צ
8	ח	19	ק	7	ח	18	ק
9	ט	20	ר	8	ט	19	ר
10	י	21	ת	9	י	20	ש
11	כ	0	ש	10	כ	21	ת

Na observação da tabela 1 pode-se perceber que as duas correntes cabalísticas e a subdivisão pelas associações diferentes que fazem com as letras hebraicas e com os arcanos, conseqüentemente, se traduzem em toda a sua mística, esferas e caminhos na árvore da vida. Concluindo que na relação Cabala/Tarô a corrente francesa, através principalmente da obra de Papus (1892), atribui as letras hebraicas (de Aleph à Tau), a partir do arcano primeiro (mago) e assim por diante. Já a corrente cabalística inglesa apresenta uma configuração no Tarô diferenciada. Nessa corrente, o primeiro arcano relacionado é o zero (louco). A letra Aleph (א), por exemplo, que está associada ao mago e ao louco, possui seguimentos na interpretação simbólica e na oracular com naturezas distintas. E assim sucessivamente, ao longo do alfabeto/arcanos.

Mais além, Crowley, inverte as posições das cartas oito (justiça) e a carta onze (força). Essa inversão proposta por Crowley é bastante questionada e fundamentada apenas em experiências particulares do próprio, que sempre foi polêmico em suas discussões esotéricas, místicas e satanistas (Roland, 2011). De acordo com Naiff (2013; 2014), essa inversão não interfere nas ações de cartomancia, mas sob o prisma da teologia o

fato que os arcanos 8 e 11 estarem simbolicamente trocados de posição entre si apresenta uma função mais sinantrópica que oracular. Como as letras hebraicas além de estar em posição diferenciada nas duas correntes, a corrente inglesa ainda inverte a posição desses dois arcanos que apresenta uma reconfiguração profunda nas atribuições desses significados místicos.

Estas associações são arbitrárias e devem estar envolvidas com a mística de cada corrente e não com o conceito do arcano, pois o Tarô, não mudou ao longo da história. Registros de vários tipos de Tarô, clássicos, surrealistas e transculturais. Porém o arquétipo é fixista. As correntes cabalísticas não têm a intenção de ensinar o Tarô. Quem domina a arte, que deverá tentar buscar relações mais aprofundadas com os desígnios da Cabala, pois essas correntes místicas tem a intenção de ensinar evolução pessoal, magia, etc. (MACHADO, 2015).

Buscando-se atingir os objetivos propostos, a análoga respeita as condições de deslocamento do símbolo original através de caracterização pelo desenvolvimento de habilidades específicas que envolvem o mestre ou professor em sua tarefa.

A análoga deve garantir que estes deslocamentos ocorram (ou não possam ocorrer) em relação as características dos símbolos, sistema organizacional. Importante observar que na análoga, em relação a imagem real é que existe apenas a mudança na forma de apoio. As posições das seções continuam as mesmas. Sempre respeitando as condições de deslocamento do símbolo original. (TREAGUST,1992)

No sistema organizacional da analogia para determinar o valor (verdade ou falsidade) das proposições compostas (símbolos) como exemplo de Celina A.A.P. Abar (2011):

Tabelas de verdade

Negação	
P	$\neg P$
V	F
F	V

Conjunção	
P Q	$P \wedge Q$
V V	V
V F	F
F V	F
F F	F

Disjunção	
P Q	$P \vee Q$
V V	V
V F	V
F V	V
F F	F

Disjunção Exclus.

P Q	$P \vee\! \vee Q$
V V	F
V F	V
F V	V
F F	F

Condicional	
P Q	$P \rightarrow Q$
V V	V
V F	F
F V	V
F F	V

Bicondicional	
P Q	$P \leftrightarrow Q$
V V	V
V F	F
F V	F
F F	V

Este esquema permite dinâmicas que envolvem um corpo estruturado de informações, composto de pressupostos teórico-práticos, desenvolvidos ao longo do treinamento em regime de sucessão temporal.

Os cientistas utilizam, e têm utilizado, as analogias na elaboração e comunicação de suas teorias. No ensino, essa analogia é proposta, por exemplo, por Caruso (1997), com o objetivo de construir a ideia de equilíbrio dinâmico a partir de um fato conhecido e significativo para o aluno. As analogias constituem uma estratégia válida para o ensino do equilíbrio das características dos símbolos devido à complexidade e a abstração do conceito.

Assim poderemos nos utilizar das Tabelas da Verdade na analogia dos símbolos também, pois A lógica clássica é governada por três princípios que podem ser formulados como: Princípio da Identidade: Todo objeto é idêntico a si mesmo; Princípio da Contradição: Dadas duas proposições contraditórias (uma é negação da outra), uma delas é falsa e; Princípio do Terceiro Excluído: Dadas duas proposições contraditórias, uma delas é verdadeira.

O Mundo Contemporâneo

A modernidade torna-se esquiva, pois seu conceito é carregado de ambiguidade, A existência moderna força sua cultura à oposição a si mesma. Essa desarmonia é precisamente a harmonia. A história da modernidade e seu dinamismo, velocidade com

que, primeiro desacreditando-as como imperfeitos reflexos dos seus *foci imaginarii*. Pela mesma razão, pode ser vista como a história do *progresso*, como a *história natural* da humanidade. Por meio da língua que a cultura se constitui e é difundida e é também por meio dela que ocorrem os processos de identificação.

Segundo Chauí (2006, p. 155) explica que a linguagem é o acesso ao mundo e ao pensamento, ela nos envolve e nos habita, sua experiência é emitir e ouvir sons, escrever e ler letras, sem saibamos como, assim experimentamos e compreendemos sentidos, significados, significações, emoções, desejos, ideias. A linguagem capacita-nos a pensar enquanto falamos e ouvimos, levando-nos a compreender os próprios pensamentos tanto os dos outros que falam conosco.

[...] a língua não se transmite; ela dura e perdura sob a forma de um processo evolutivo contínuo. Os indivíduos não recebem a língua pronta para ser usada; eles penetram na corrente da comunicação verbal; ou melhor, somente quando mergulham nessa corrente é que sua consciência desperta e começa a operar. [...]. (BAKHTIN, 1997, p. 107-108)

Para Hall (2004, p. 12-13) o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, não são unificados ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Sentiu-se que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. Para Roger Scruton argumenta que:

A condição de homem (sic) exige que o indivíduo, embora exista e aja como um ser autônomo, faça isso somente porque ele pode primeiramente identificar a si mesmo como algo mais amplo — conto um membro de uma sociedade, grupo, classe, estado ou nação, de algum arranjo, ao qual ele pode até não dar um nome, mas que ele reconhece instintivamente como seu lar (SCRUTON, 1986, p. 156).

Qualquer identidade é construída da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo e espaço é, construída, conforme esclarece Castell (2000 p. 23-24).

O taro divididas em naipes: paus, ouros, copas e espadas envolve o indivíduo que vivencia trazendo ilustrações de figuras e situações que, como no exemplo dos sonhos, representam *insights*, conteúdos da psique humana, trazem o consciente e inconsciente do sujeito e dá acesso ao que Jung chamou "Inconsciente Coletivo" estes processos, visa a interiorização de novos padrões de comportamento individual e social, que possibilita alcançar maior compreensão e comunicação no desempenho como membro afetivo.(SANTOS,2015)

Para Lacan, teríamos duas subjetivações dos dinamismos cognoscitivos, motivacionais e sócio emocionais: de um lado, o eixo do imaginário e, de outro, o eixo simbólico. No eixo a estaria a intencionalidade agressiva, em que ainda não existe um reconhecimento do sujeito no Outro. É no eixo S que teríamos o corte da relação especular, onde o simbólico incide. Fundamenta-se no princípio que considera a assimilação do símbolo como fenômeno essencialmente pessoal, procurando permitir a possibilidade de realizar em seu próprio ritmo, vencer o conteúdo imaginário, apresentar respostas ativas e verificação imediata a resposta, realizando a autocorreção. Integrando ao sistema de símbolos que lhe dá significado e atualização, emergindo práticas de sentido amplo. (CASTILHO,2007)

Apresentação dos Resultados

Baseada em uma e análise análoga, a presente investigação colaborou na identificação de padrões nas práticas filosóficas sobre Cabala e Yoga, evidenciando que vem predominando através da cultura acumulação de conhecimento e absolvição destas práticas.

Só a analogia assegurar a pluralidade na unidade: distinção do Ser absoluto e dos seres relativos, mas unidades, porque os seres relativos obtêm o ser do ser absoluto (criacionismo); distinção da alma e do corpo, mas unidade

substancial (espiritualismo). Há analogias nas quais é difícil encontrar um ponto de identificação antes da identificação do ser, pois, como ser, todos os entes se identifica, enquanto ser, como nas analogias de atribuição extrínseca. (SANTOS,1962 ,p.70).

Apesar do rápido crescimento na última década, há trabalhos e estudos relativamente concentrados sobre este assunto, nos mostrar uma predominância negativa em relação à banalização dos conteúdos dos textos sagrados e suas práticas, fenômenos este explicado pela cultura, pois permite que o conhecimento sobre estas pratica se difuso rapidamente com propostas de solucionar os anseios da humanidade.

Em sentido amplo, pratica de ensino caracteriza-se como atividade independente do mestre pois a Cabala é uma ciência da realidade. Desenvolvida para revela a realidade abrangente que está normalmente oculta nos cinco sentidos. Ela é, na verdade, uma investigação pragmática da realidade. Uma sabedoria mais antiga da humanidade. Suas origens datam de aproximadamente 5000 anos atrás. As Cartas de tarô, Astrologia, Yoga e Numerologia foram associadas à Cabala. Não existem objetos físicos que possuam conteúdo espiritual. A Cabala não envolve meditação. A meditação foi associada à Cabala nos últimos anos por não-cabalistas.

O mundo contemporâneo possui seu dinamismo, velocidade com que a cultura acumula conhecimentos e experiências ao longo das gerações, produção, construção de conhecimentos que são transmitidos ao homem por seus semelhantes, gerando conhecimentos e experiências. Uma ação coletiva e se configura como sinônimo de criação, de aprendizagem e de cooperação.

REFERÊNCIAS

ABAR, Celina Aparecida Almeida Pereira. 2011. Disponível em: <<[<http://www.pucsp.br/~logica/>]>>.

APTE, Vaman Shivram. The Practical Sanskrit Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1965. ISBN 81-208-0567-4 (fourth revised & enlarged edition).

ARYA, Pandit Usharbudh. The philosophy of hatha yoga. Himalayan Institute Press. (1985). 2nd ed.

BAUMAN, Zygmunt. Tempos Líquidos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____, Identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____, Medo Líquido. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____, O Mal Estar da pós – modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____, Vida para Consumo: a transformação das pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____, Amor Líquido. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____, Comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____, ÉTICA PÓS – MODERNA. São Paulo: Paulus, 1997.

BAKHTIN, M. Questões de Literatura e de Estética: a teoria do romance. Trad. Aurora Fornoni Bernadini, José Pereira Junior, Augusto Góes Júnior, Helena Spryndis Nazário, Homero Freitas de Andrade. 4 ed. São Paulo: Editora Unesp, Hucitec, 1998.

_____. Marxismo e filosofia da linguagem. 8 ed. São Paulo : Hucitec, 1997.

CASTELL, M. O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Trad. Klaus Brandini Gerhardt. V. 2. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CASTILHO, Pedro Teixeira. Alusões lacanianas à falta a partir do modelo crístico – um lugar para a crença repousar. 2007. Disponível em: <<[<http://www.scielo.br/pdf/pc/v19n2/a12v19n2.pdf>]>>.

CARUSO, F. e col. Propuesta didáctica para la enseñanza – aprendizaje del equilibrio químico. Enseñanza de las Ciencias. Nº extra, V Congreso, 287-288, 1997.

CHAUÍ, M. A linguagem. In: _____. Convite à filosofia. 13 ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 136-151. Encyclopaedia Judaica", volume 6, "Dualismo", p. 24.

DAVID, Thomas William Rhys; STEDE, William, Pali-English dictionary. Motilal Banarsidass Publ., 1993, page 558.

FRANCK, Adolphe. A Kabbalah ou, a filosofia religiosa dos hebreus. 1926. Disponível em: <<[<http://sacred-texts.com/jud/rph/index.htm>]>>. FLOOD, Gavin. An Introduction to Hinduism. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0-521-43878-0

GARNETT, P. J. e TREAGUST, D.F. Conceptual difficulties experienced by senior high school students of electric circuits and oxidation-reduction equations. Journal of Research in Science Teaching, 29, 121-142, 1992.

JACOBSEN, Knut A. (Editor); Larson, Gerald James (Editor). Theory And Practice of Yoga: Essays in Honour of Gerald James Larson. [S.l.]: Brill Academic Publishers, 2005. ISBN 9004147578 (Studies in the History of Religions, 110).

LARDNER CARMODY, Denise; CARMODY, John. Serene Compassion. Oxford University Press US, 1996, page 68.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 9 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HOUAISS, A. Dicionário Houaiss, Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

LAITMAN, Rav Michael. *Conceitos Básicos da Cabala*. 2010. Disponível em: <<[[conceitos_basicos_cabala.pdf](#)]>>.

MACHADO, Hermes. Cabala Mística e os Arcanos do Tarô: síntese de uma revisão. João Pessoa, Paraíba. 2015. (Manuscrito não publicado):

NAIFF, N. Tarô vida e destino. Estudos completos de tarô. V. 2. Editora Best Seller, Rio de Janeiro, 2013.

_____, Tarô oráculo e métodos. Estudos completos de tarô. V. 3. Editora Best Seller, Rio de Janeiro, 2013.

_____, Tarô simbologia e ocultismo. Estudos completos de tarô. V. 1. Editora Nova Era, Rio de Janeiro, 2012.

MANUAL DE YOGA UM CORPO DE CONHECIMENTOS. Disponível em :<<<http://www.fmh.utl.pt/indices/yogav.pdf>>>].

NICHOLS, S. Jung e o tarô. Uma jornada arquetípica. Editora Cultrix, São Paulo, 1998.

PAPUS. THE TAROT OF THE BOHEMIANS. Gérard Anacleto Vincent Encausse, b. 1865 d. 1916. Original Title: Clef absolue de la science occulte. Translated from the French By A. P. Morton London, Chapman and Hall, Ltd., 1892.

RAMA, Sri Swami. The royal path: Practical lessons on yoga. Himalayan Institute Press. 2008. New Ed edition.

ROLAND, P. The dark history of the occult magic, madness and murder. Arcturus Publishing limited, New Jersey, 2011.

SANTOS, Julia T. Os arquétipos do tarô, os deslocamentos e as manifestações da cultura como instrumentos de mudanças pessoais e empresariais. 2015 Terapeuta Holística - CRT 30989. Disponível em: <<<http://www.osc2ositeoficial.com.br/holopedia/pdf.php?cat=6&id=241&artlang=pt-br>>>.

SANTOS, Mário Ferreira dos. Métodos lógicos e dialéticos. Volume II 3ª edição. São Paulo. 1962.

SEMETSKY, I. The Phenomenology of Tarot, or: The Further Adventures of a Postmodern Fool. In: Annual Conference 2004 "Critique Today", sponsored by the Department of Philosophy and the Centre for Research on Social Inclusion, Division of SCMP, Macquarie University, Sydney, Australia, 8-10 December, 2004, session 17.

SARBACKER, Stuart Ray. Samadhi: The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga. SUNY Press, 2005, pages 1-2.

SCHNEIDER, Daniel. Cabala. Revista Superinteressante. 2010. Disponível em: <<<http://super.abril.com.br/superarquivo/?edn=281aEd&yr=2010a&mt=agostom&ys=2010y>>>.

SCRUTON, R. "Authority and allegiance». In Donald, J. and Hall, S.(orgs.) Politics and Ideology. Milton Keynes: Open University Press, 1986.

WILLIAMS M. Sanskrit-English On-line Dictionary (2008 revision), <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>. Acesso em 25 de jun. 2009.

DIVERSIDADE RELIGIOSA NO BRASIL POSICIONAMENTO MENTAL E COMPORTAMENTO SOCIAL

Sonia Aparecida Siqueira, USPB.

Resumo

A constatação da existência de uma diversidade de crenças no Brasil atual assenta no pressuposto básico da vigência do valor religioso e de seu predomínio na sociedade, mesmo não sendo de caráter absoluto. Coexiste ele com posições ateístas, agnósticas e anti-clericais que não são de somenos pela interferência em diferentes esferas do relacionamento humano.

Em questão o problema da liberdade de pensar e agir com os limites ditados pelo respeito à alteridade e pela tolerância delineando um universo muito mais amplo que o da simples constatação.

A aceitação da diversidade une, numa dimensão intelectual abrangente várias temporalidades implicando num olhar histórico sobre o Passado, na construção da realidade Presente e na intervenção nela com vistas à construção de um Futuro de harmonia social. Alavancada está a consciência ética de integração e o dever moral de disponibilidade para o combate no plano das ideias e das realizações. Posicionamento moral e propostas de agir na sociedade para quebrar arestas e suavizar resistências. Como pano de fundo a alteridade e a tolerância.

Propõe-se uma supla plataforma, a da constatação de uma realidade a partir de sua origem – um mergulho na história do Passado – a admissão de um Presente multicultural, a consequente plurireligiosidade e a ação entre esse Presente a ser adequado. Como substrato a rejeição e o preconceito em suas múltiplas faces. A análise gira em torno das comunidades de fé que se prolonga em alguns aspectos inclusive o das recriações. Trata-se do problema das continuidades, das rupturas e das fragmentações.

Considerações teóricas podem ser ilustradas através de um estudo de caso sobre as religiões de cunho afro vigentes no Brasil. No Brasil pela orientação da política metropolitana e da Igreja Católica houve reações, proibições e rejeições a credos diferentes do Catolicismo. Aqui avultam os cultos afro que sempre quebraram a possibilidade de uma religião partilhada por todos. Através do medo, radicado no imaginário, foram fincadas as raízes de uma cultura que unia o profano ao sagrado, e absorvia, como diferenciais, categorias de sangue, poder, gênero e cor, projetados do mundo ibérico. Instalada estava, como básica, a cosmovisão eurocêntrica que até hoje não foi eiramente apagada.

O atual contexto cultural em que estamos mergulhados impõe o conhecimento e a tolerância com outras formas de crer e até de não crer. A sociedade em permanente mudança impõe um novo movimento de valorização da diversidade cultural. Nos últimos cinquenta anos proliferaram novas religiões, seitas conversionistas, introversionistas, manipulacionistas, novas espiritualidades, fruto do surgimento de sociedades plurais a nível religioso. A religião cristã, há séculos dominante no Ocidente é obrigada a partilhar sua hegemonia num ambiente que abriga crenças e práticas diferentes, muitas ecléticas. Religiões periféricas, religiões alternativas, tendo o sagrado de forma não radical, não institucionalizada, crenças centradas no *eu*. Na natureza, na vida. Apareceram também novas igrejas com suas próprias interpretações do transcendental bem como com novos rumos para os comportamentos. Há na sociedade brasileira formas multi e monoculturais coexistentes. Impõe-se generalizar a tolerância.

Palavras chave: diversidade religiosa, Brasil, Preconceito. Tolerância

1. A historicidade do tema.

O tema da diversidade religiosa possibilita a imersão no domínio da História, assente na temporalidade e na espacialidade. Evidencia-se ideia de continuidade na interdependência do Presente-Passado-Futuro: basicamente entender o que fomos, o que somos e como desejaríamos ser.

Motivados pela realidade atual constatamos a pluralidade de crenças bem como o vigor das rejeições espirituais e filosóficas advindas do Anti-clericalismo, do Ateísmo, do Agnosticismo ligados à redefinição de valores pela Pós-Modernidade. Opções mentais a configurar comportamentos intelectuais e ações sociais com reflexos na vida individual e coletiva.

A História é chamada para conhecer, compreender e explicar. A partir do Presente busca as raízes no Tempo e clareia metas de comportamento passíveis de serem opções de respostas para os desafios do Futuro.

Por que a diversidade hoje é responsável por atitudes díspares e inexplicadas é questão histórica Por que atentar para o tema? Por que hoje o respeito pela alteridade e a valorização da tolerância põem em evidência a reformulação de atitudes essenciais para a harmonia social e o apaziguamento das consciências.

Num *tour d'horizont* pelos cenários religiosos do Brasil de hoje percebe-se a multiplicidade das comunidades de fé que oferecem incontáveis abordagens de suas crenças incluindo as mudanças que se instalaram quando houve conscientização de que os valores religiosos podem constituir uma nova opção ideológica e de orientação vital. Ou mesmo mais singularmente quando as comunidades em que alguns estão inseridos deixam de cumprir suas funções assistencial ou moralmente.⁸⁶

Do ponto de vista da não dissociabilidade do sagrado e do profano refletida na cosmovisão e derivada no comportamento surge a importância dessas comunidades no complexo cultural em que se inserem e com o qual interagem. Crenças e práticas religiosas se defrontam em nome da posse da Verdade, gerando um paternalismo catequético ancorado num ideal de missão. Conflitos se delineiam ultrapassando a inteligência e os sentimentos, gerando reações intolerantes até materialmente. Situação agravada quando posta diante da irreligiosidade recentemente ostentada. Aliás o problema é admitir a a-religiosidade que na nossa sociedade passou a ser consolidada no

⁸⁶ Prandi, Reginaldo e Pierucci, Antonio Flavio: Realidade social das religiões no Brasil. Religião, sociedade e política. São Paulo, Hucitec, 1996.

século XIX não obstante em outros meios ter-se feito presente desde o século IV AC quando Teodosio o Ímpio proclamou a inexistência dos deuses.⁸⁷

Não se há de pensar a religião isolada da sociedade, de sua estrutura e de seus valores. O comportamento religioso é sempre o comportamento de pessoas específicas dentro do contexto de mundos específicos. Para os adeptos de um credo as verdades da sua religião são as lentes definitivas pelas quais eles veem a si mesmos e ao universo.

“O ato religioso nasce no âmbito pessoal profundo e se difunde na totalidade da experiência nas diferentes dimensões humanas.”⁸⁸

2. Religião e religiosidade.

Ao se tratar da diversidade religiosa é de mister se fazer uma distinção entre religião institucionalizada tendo por base imaterial uma cosmogonia, uma cosmologia e uma teodiceia interpenetrando através de uma gnoseologia o sagrado e o profano, criando vínculos com uma instituição organizada e hierarquizada e a religiosidade radicada no sentimento sem estar necessariamente ligada a uma instituição. Mescladas ou não, crenças e práticas: as ortodoxas orientadas e vigiadas pelas igrejas e as menos rigorosas com raízes na disponibilidade de crer, na busca de apoio em forças extra-naturais na admissão de um contexto superior nem sempre avaliado através do crivo do Bem ou do Mal. Ambas existiram e existem no Brasil. Convém notar a vigência de práticas supersticiosas que teriam origens num Catolicismo Popular radicado em uma cultura rústica que pervive apoiada em credices, na valorização de amuletos, medalhas, invocações miraculosas, ex-votos. A religiosidade permite a oscilação entre o milagre e o feitiço, às vezes a conjugação de ambos.

A religião engloba, necessariamente a religiosidade não sendo certa a veracidade contida numa inversão dos termos. Em graus diferentes, também, a aceitação e a rejeição a ambas no Brasil.

3. Diversidade religiosa.

A sociedade brasileira resulta da mistura e do encontro de diferenças fenotípicas e culturais de seus componentes. No encontro das diferenças revelam-se

⁸⁷ Cf. Minois, Charles: História do Ateísmo. Os descrentes no mundo ocidental das origens aos nossos dias. São Paulo Ed. Unesp r2004. Trad.

⁸⁸ Rehbein, Franziska C.: Candomblé e salvação. A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã. São Paulo, Loyola, 1985 p. 212.

concomitantemente ou separadamente anteposições e composições. Nas diferenças culturais anicham-se as diferenças religiosas.

O Brasil não é exclusivamente cristão e católico. A formação do país desde as suas origens resultou na mescla e na sedimentação de variados aportes humanos.

Entre o Passado e o Presente o problema da continuidade do processo civilizatório. Pode-se considerar em termos religiosos no Brasil as permanências, as rupturas, as fragmentações das instituições e dos modos de crer.

Inserido o Brasil na cultura do Ocidente, após sua integração ao Império Português, todo o processo de colonização foi marcado pelo transplante da crença diluída na interioridade daqueles que chegavam e pelo apresamento da terra feito principalmente pela Companhia de Jesus. Com o Cristianismo se instalava no país a homogeneidade de valores constitutivos de específica visão de mundo assente na centralização curial, numa rígida hierarquia, numa defesa do Mesmo pela coerção da censura eclesiástica e inquisitorial, pela punição das consciências e dos comportamentos menos ortodoxos. Sempre ao amparo da coroa - detentora do Padroado – que fez do Cristianismo base da legitimação de seu poder político. Através do medo, instalado no imaginário, foram fincadas as raízes de uma cultura que unia o profano ao sagrado e absorvia, como diferenciadores, estereótipos de sangue, gênero, poder e cor, projetados do mundo ibérico. Instalada estava, como básica, a cosmovisão eurocêntrica.

Não obstante o meio impôs dificuldades à pretendida homogeneidade religiosa. A primeira foi o encontro de um povo diferente, entrevisto pelos pioneiros inacianos sempre em decorrência das dimensões éticas do Cristianismo em armas, e das intransigências da militância tridentina. Os padres tropeçaram na teimosia passiva do gentio, em sua displicência, em sua inconstância e em suas inseqüências. O problema era penetrar no imaginário indígena e redefini-lo pela persuasão. A estratégia missionária resultou em flexibilidades, mantidas apenas algumas rejeições essenciais.

Na colonização ha ainda de se levar em conta a quantidade de cristãos novos para aqui vindos fugindo do controle do Santo Ofício metropolitano, mas principalmente como possuidores dos capitais necessários para a produção da terra e a sua integração no nascente Capitalismo Atlântico. Parte desses moradores era constituída pelos cripto-judeus mantendo sua religião às escondida na medida em que depois de Cristo tornara-se impossível coexistirem cristãos e judeus indiferentemente, quer do ponto de vista doutrinário, quer do ponto de vista da compreensão do mundo. O Judaísmo era ameaça à ortodoxia cristã por que oferecia soluções diferentes aos problemas básicos do

Catolicismo. No entanto aqui permaneceram os cristãos novos miscigenando-se com os cristãos velhos de quem se diferenciavam por adeptos uns da Nova Lei outros da Velha Lei. Posteriormente aliando-se aos jesuítas, ganhos pela terra, foram causa de mais flexibilidades no Cristianismo local.

As imposições coloniais para aqui trouxeram os negros e com eles outra cultura e outra religião. A história da cultura dos povos oriundos da África transplantados para o Brasil propõe, após si, a anteposição de níveis culturais diferentes como diversas eram as origens sociais dos escravos e a linguagem por eles usada tanto no cotidiano quanto na língua cerimonial, nos casos de transes religiosos.⁸⁹

A realidade marcava diferenças de atitudes e de posições existenciais pois no mundo colonial tinham-se anichado homens possuidores de outras experiências e/ou vivências religiosas. Instalou-se uma diversidade cultural trazendo no seu bojo uma pluri-religiosidade.

O Cristianismo, tema dos conceitos e da cosmovisão ocidental para o país oficial e oficiosamente transplantado, não teve preocupação de encarnar outra cultura. Ao longo dos tempos coloniais as elites, principalmente as religiosas, criaram modalidades e práticas discursivas para configurar uma concepção naturalista da identidade, pela qual o Estado se desfigurava ao se afastar da cultura herdada dos antepassados. O Catolicismo deixava de ser uma simples religião ou confissão, que se deve viver na intimidade da esfera privada passando a ser uma identidade que deve ser preservada aos olhos do mundo. Previa-se uma vingança de Deus quando havia afastamento do Criador. Por muito tempo o Brasil conheceu uma forma política que procurou ser a base da identidade nacional. Não obstante a realidade antepõe a utopia do universalismo identitário ao relativismo da etnicidade dos negros e dos afro-descendentes. Como pano de fundo conceitos e categorias de análise (como racismo e raça), além do *idearium* da miscigenação e da democracia racial encombrando questões de cidadania, da invisibilidade do negro e de seus descendentes e de toda a gama de preconceitos.

A vida contrapôs o real ao ideal. Diferentes, durante séculos coloniais, eram a cultura e a religião negras.

Para o negro que para aqui foi trazido o mundo invisível e espiritual era tão real e concreto quanto o material. Todas as suas expressões culturais eram variações do tema fundamental da sua religião. Carregava ele consigo uma cosmovisão que era mais do

⁸⁹ Castro, Yeda Passos de: Falares africanos na Bahia, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras/Topbooks 2001.

que uma representação do mundo. Às vezes não totalmente consciente, era mais do que uma crença, era um saber, na medida em que se fundamenta na compreensão e na interpretação de um *eu*, de um sujeito individual e coletivo, abrange um conjunto de valores, ideias e opções pelas quais se afirmam uma pessoa e uma coletividade.⁹⁰

No fluxo contínuo da escravidão que se derramava pelas costas brasileiras ao longo dos séculos XVI ao XIX vieram os integrantes do grupo linguístico banto, de Angola e do Congo, aqueles que provinham da África super-equatorial, da região da Costa da Mina e do Golfo de Benin, e por fim os sudaneses, os *fons* de Benin, identificados como *jejes e yorubás*, estes mais conhecidos como *nagôs*. Misturados nas senzalas transmitiram a seus descendentes seus valores étnico-religiosos. Na luta pela permanência, na necessidade de crer acabaram construindo a religião possível, fruto da interação das várias nações, eivadas de hibridismos. Convergências para problemas maiores do universalismo e do relativismo cultural e cultural.

Religiões de matriz africana ou aquelas que incorporaram seus elementos definiram-se ao longo dos séculos e através deles persistiram. Outras expressões religiosas provieram da aproximação de experiências religiosas regionais e locais, infiltradas de elementos africanos. É o caso do Catimbó, cuja doutrina se baseia em dois pontos: a Jurema e a Encantaria.⁹¹ Acrescente-se a Umbanda, religião formada no Brasil, no Rio de Janeiro, por uma seleção de valores doutrinários e rituais a partir da fusão dos cultos africanos congo-angola já influenciado pelo nagô, , pelos malés islamizados, pelo catolicismo e espiritismo, compreendendo duas linhas, a esotérica iniciática ou cabalística com doutrina de difícil compreensão para as massas, e a popular, mais simples e acessível.

Da África transplantou-se a religião depois conhecida como Candomblé. Na memória dos escravos vieram mitos que legitimavam a fé e os ritos de homenagem aos seus deuses, os *orixás*. As formas sob as quais se expressam variam regionalmente: Candomblé na Bahia, no Rio e em São Paulo, batuque no Rio Grande do Sul, xangô em Pernambuco, tambores de mina no Maranhão. Os ritos e a liturgia continuam fieis às nações – ketu, jeje, fon, angola - e a língua dos cânticos e cerimônias é, em geral, o

⁹⁰ Prandi, Reginaldo: Referências sociais das religiões afro-brasileiras in Cardoso, Carlos e Bacelar, Jefferson (org.) Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro/Salvador, Pallas/Ceao, 1999 pp. 95-96.

⁹¹ O Catimbó, culto originário da Pajelança abriga rituais angolanos e conguenses aliado à prática de feitiçarias de procedências variadas. Posteriormente sofreu influências do Catolicismo e do Espiritismo. Praticado no Nordeste e no Norte. A pajelança, presente sobre tudo no Amazonas e no Pará, mistura rituais indígenas mesclados de influências espíritas e africanas, principalmente as de feitiçaria. A Encantaria, tradição religiosa do Norte, especialmente do Pará, volta-se para o culto dos Encantados de origem predominantemente indígena a que foram acrescentados os cultos dos voduns da nação mina-jeje do Maranhão.

yorubá, o quimbundo, o kicongo. S casas de culto são independentes umas das outras, mas acima de tudo rica a coerência dos fundamentos baseados na tradição mítica preservada pelo segredo. Em muitos lugares ainda subsiste a reivindicação da negritude, talvez como defesa contra a invasão de brancos em seus quadros. O terreiro é o centro da vida social daqueles que professam a fé nos orixás, voduns ou inquices. Ali se desenrola a solidariedade que não se restringe à vida interna da casa, mas que a ultrapassa. Há uma interação e identificação social; através da liturgia o grupo recebe seu quinhão de energia vital.

4. O Candomblé

Além das diferenças de cor houve pela sociedade majoritária a percepção das diferenças entre o mundo luso-brasileiro e o mundo afro-brasileiro. A forma de vida exerce influência sobre a prática religiosa e a atitude religiosa influencia a forma e o estilo da vida. Ora a religião dos negros chegou até nossos dias mantendo a identidade étnica assente no idioma e na oralidade, guardiã da Tradição.

Os negros e os afro-descendentes conservaram o Candomblé que não é um tecido de superstições, como muitas vezes se projeta no imaginário popular mas uma religião, uma vez que seus cultos subentendem uma cosmogonia, uma cosmologia e uma teodiceia. Nesses cultos o profano e o sagrado se interpenetram com gnoseologia e incluem um elemento a mais, a magia . Pela magia o Candomblé passou à ilegalidade apoiado na sua identificação com a prática da feitiçaria e a falsa medicina, uma vez que pais e mães de santo utilizam plantas medicinais como terapêutica para uma série de doenças comuns. Contravenção e charlatanismo eram os rótulos usados para punir práticas que se consideravam anti=científicas. Em outra vertente condenava-se o espiritual acusando seus adeptos de práticas do baixo espiritismo.

Uma crença que gera uma específica visão de mundo contida nos espaços sacralizados dos terreiros gera uma identidade para seus adeptos, nascida de sua imersão no sagrado. Não obstante o Candomblé está inserido na sociedade majoritária que religiosa ou não partilha de uma visão de mundo judaico-cristã e compõe para si uma ética social flexibilizada pelos interesses sociais, políticos e econômicos do imediato.

Os mitos dos orixás estão contidos nos poemas seculares retidos pelos babalaôs⁹² e por eles e pelos babalorixás e yalorixás (pais e mães de santo) transmitidos oralmente através dos séculos. A temática envolve a criação do mundo e sua repartição entre os orixás, homens, animais, plantas, elementos da natureza e vida da sociedade. Pelos mitos se interpreta o Presente e se produz o Futuro nesta e na outra vida.⁹³ Os mitos permitem dar voz às experiências vividas pelos ancestrais. Através das lembranças mantem-se a identidade religiosa e grupal. A memória conserva a língua – um yorubá antigo, litúrgico, veículo de expressão dos cânticos. Cantos e música integram um repertório tradicional que poucas mudanças conhecem, acrescentando-se as histórias contadas pelos mais velhos como modelos paradigmáticos.

A memória coletiva, conservada e transmitida permite que se continue a cantar e a dançar bem como se pronuncie de maneira adequada as diferentes saudações. A palavra e o som proporcionam o *axe*⁹⁴, força especial zelosamente guardada pela memória. As músicas sacras são vivenciadas como experiências religiosas transcendentais.

O mito dá o exemplo para a atividade humana significativa como alimentação, sexualidade, trabalho, educação, convívio. O sagrado torna-se o real e o homem se deve manter nele. Não apenas o sagrado. O Candomblé lida com o sagrado e o profano. Aquilo que é feito sem os modelos míticos pertence à esfera do profano. A memória retém uma sequência de eternidades e permite, transmitindo-as, a continuidade da religião.

5. Posicionamento mental e comportamento.

Gradativamente foi-se definindo a percepção da existência de devotos de vários deuses o que antagonizava o monoteísmo cristão. Negou-se a essas crenças o caráter de religião por serem diferentes do Catolicismo, disso resultando intolerâncias e opressões. Nascia a recusa pela alteridade. Pela pouca visibilidade da religião afro nos tempos coloniais as perseguições foram reduzidas restringindo-se a alguns casos individuais, colhidos pela vigilância inquisitorial, como os de Domingos Umbata, em 1646, na capitania de Ilhéus,

⁹² Babalaôs, sacerdotes de Ifá, o orixá da adivinhação. Cargo de alta categoria, de importância essencial, sendo consultados pelos diversos candomblés. Houve poucos babalaôs no Brasil e no presente não os há mais.

⁹³ Cf. Prandi, Reginaldo: Mitologia dos orixás. São Paulo, Companhia das Letras, 2003 p. 24-25.

⁹⁴ Axé: força dinâmica da divindade, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos como plantas, símbolos metálicos, pedras e outros que constituem segredos e são enterrados sob o poste central do terreiro, tornando-o a segurança espiritual do mesmo pois representam os orixás. Cacciatore, Olga Gudolle: Dicionário de cultos afro-brasileiros. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988 3ª ed. ver.

o da angolana Branca, no Rio Real da Bahia, no início do século XVIII, o de outra angolana, Luzia Pita, entre 1720 e 1740 na freguesia de Sabará das Minas Gerais ou o de Josefa Courá, do arraial de Paracatu nas mesmas Minas em 1747, ou ainda o do daomeano Sebastião, na cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano em 1785. Os indiciados eram acusados da prática do calundu (primeira designação do Candomblé), de curandeirismo e de adivinhações. Por ser um culto diferente subtendia-se o pacto com o demônio. Arraigava-se também a suspeição de levantes e rebeldias de escravos. No início do século XIX, na Bahia, do culto doméstico passaram escravos e libertos a reverenciar seus deuses em terreiros próximos às sedes das Irmandades Negras como a do Senhor dos Martírios e da Boa Morte, em Salvador. Desencadeou-se então uma tirânica perseguição do Conde da Ponte, governador da Bahia, aos candomblés e quilombos nos arredores da capital e no recôncavo. Um exemplo significativo o de Amaro, um liberto africano considerado o grande sacerdote africano, preso em 1855 pelos rumores de uma conspiração de escravos no distrito da Sé. Com ele foram encontrados objetos da crença “como figuras, símbolos, sapos mortos e secos, chocalhos, pandeiros e algumas vestimentas”. Na freguesia de Santana foi preso o crioulo Francisco Antonio Rodrigues, o Vico Papai, “que com embustes e superstições reúne em sua casa africanos escravos para danças e batuques com ofensa à moral pública”. Cultos afro eram considerados uma forma de revolta mas nada se provou sobre atividades conspiratórias que seriam também rebeldias. Outro exemplo, o do português Domingos Miguel e de sua amasia Maria Umbelina, presos numa casa em Agua dos Meninos porque organizavam um candomblé com danças e objetos de feitiçaria. Entre os participantes estavam homens e mulheres pardos e crioulos, africanos escravos e libertos. Em 1873 foi a vez do arresto de Maria do Couto, dona de um grande candomblé no Saboeiro, arredores de Salvador, encontrada batendo tambor e dançando para seus deuses. Não obstante clandestinamente surgiram associações – *egbés* – voltadas ao culto das divindades africanas. Depois começaram a aparecer os terreiros. O primeiro fundado na Barroquinha (Bahia) foi o Iya Omi Axé Airá Intile, de Iya Akalá. Em 1855 foi invadido por forças policiais e obrigado a deslocar-se para a periferia da cidade. As perseguições se acentuaram em Salvador por ordem de Francisco Gonçalves Martins, chefe de polícia e pela difusão da ideologia do progresso em que se misturavam ideais de civilização nos moldes europeus.⁹⁵

⁹⁵ Silveira, Renato: O candomblé da Barroquinha, Processo de construção do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador, Massangana, 2008,

Fontes importantes para quantificar e qualificar essas perseguições são os registros policiais além das notícias de jornais. Vejamos, por exemplo as campanhas contra os candomblés baianos no jornal *O Alabama*. Os textos nele contidos revelam representação geral de uma alteridade negra e de seus componentes raciais. O africano é descrito como o representante da feitiçaria existente. Para impedir o funcionamento dos candomblés os jornais revelam rituais de natureza diversa além da terminologia usada no cotidiano dos terreiros.

Um exemplo: No Diário da Bahia de 2.6.1859 consta: “*Ontem, às 2 horas da noite uma força de 12 soldados de polícia sob o comando do alferes Fernando, com o auxílio dos cidadãos José João de Carvalho, seu irmão o tenente Geraldo de Souza Vieira e do sub-delegado de Santo Antonio, deu-se cerco, por ordem do Sr. Dr. Chefe de Polícia, na casa da parda Carlota, à Conceição do Boqueirão, e ai apreenderam o célebre africano liberto de nome Grato, morador na mesma casa, onde foram encontrados diversos objetos de candomblé, como caborés de cozimento de várias raízes e folhas e um bule de cozimento de lagartos e também 3 crioulinhos que ali se acharam de cabelos raspados à moda do tal candomblé. Honra aos cidadãos que se prestaram a acabar com essas imoralidades no centro da cidade*”.

Notícias semelhantes podem ser encontradas nos jornais do Rio e de São Paulo, onde se denunciam rituais considerados bárbaros e se transcreve uma outra cultura através de ótica valorativa e preconceituosa.

Os romances também se preocupam em construir a imagem do candomblezeiro. Joaquim Manuel de Macedo no *Pai Rayol, o feitiçeiro*, publicado em 1897, descreve um africano bestial e selvagem. Fala da insubordinação escrava associada à ameaça simbólica das práticas religiosas.

Às perseguições das sociedades civis há de se acrescentar as condenações da Igreja Católica que até a década de 60 do século passado professava a doutrina contida na máxima “sem a Igreja não há salvação”.⁹⁶ Tal posição foi reforçada pelo Syllabus de Pio IX (1864) que ademais nos “80 principais erros do nosso tempo” afirmou o direito do exercício da coerção pela Igreja e manifestou-se contrário à liberdade de culto. Idêntica posição manteve o Concílio Vaticano I (1869-1870). O Candomblé foi condenado em nome da Verdade e do monoculturalismo eurocêntrico e da bi-polaridade

⁹⁶ Em 1442 o Concílio de Florença determinou: “A Santa Igreja Romana acredita firmemente confessa e anuncia que ninguém fora da Igreja Católica, nem pagão, nem judeu, nem infiel, nem algum dos separados da unidade terá participação na vida eterna; e, além do mais que está destinado ao fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos, aquele que não se unir à Igreja Católica antes de sua morte”.

entre o Bem e o Mal. Dando ênfase ao Satanismo. Aliás o Satanismo era posto em destaque como um certo gosto pelo pecaminoso e pelo proibido, por tudo aquilo que se contrapõe à moral corrente, às vezes com predileção para o mórbido, o lúgubre, o anormal. No imaginário popular instalou-se tal ideia até hoje prevalente em certas correntes protestantes.

Um dos grandes problemas do Candomblé além do segredo da religião e na religião que gera desconfianças e infunde relativo temor é a presença em seus fundamentos do domínio d magia. Há uma inseparabilidade entre religião e magia. Esta repousa no mistério e mantém-se pelo sagrado. É indevassável, impossível de ser divulgada fora da comunidade do terreiro. Paradoxalmente o Candomblé passou a configurar a ajuda para a consecução do impossível e para seus sacerdotes afluíram e afluem pessoas usando-o como meio de alcance das metas pessoais as mais variadas. Entre elas sobressai o fortalecimento da segurança no amor, nos negócios, na política. Consolida-se uma tendência à bi-religiosidade ou apenas à busca da religião como prestadora de serviços. A magia demandada pode ser feita se estiver de acordo com a vontade do orixá e os desígnios do destino de cada um: o odu. A posição da divindade e a possibilidade dos caminhos são revelados pela consulta aos oráculos de Ifá que a revela nos jogos divinatórios. A execução pelo sacerdote ou pela sacerdotiza de uma série de procedimentos rituais para o atendimento dos pedidos feitos deveria se ater às normas éticas: falar a verdade contida no jogo, a conveniência ou não de atos a serem praticados, a necessidade de crer e esperar. No entanto nada é ideal ou perfeito. A comunidade dos terreiros é formada de homens, com suas fraquezas, suas generosidades, suas virtudes, seus deslizes.

Em torno do terreiro gravitam os clientes⁹⁷ parcela quantitativamente significativa de sua população. O orixá é visto como um servidor e o Candomblé como a solução do último momento onde não se precisa estar na religião, pode-se não ter religião, ter outra religião ou desfrutar de uma bi-religiosidade. Enquanto isso muitas pessoas que detem o poder de executar a magia resolvem viver disso. A falta de ética de muitos sacerdotes que comercializam o culto põe à evidência uma das razões da animadversão com o Candomblé.

Associadas a preconceitos étnicos – religião de negros – econômicos – religião de pobres – e culturais – religião de ignorantes - as dificuldades surgiram e persistiram no

⁹⁷ O termo cliente foi generalizado para designar aqueles que pedem ajuda aos pais e mães de santo. Uma transposição economicista para o campo religioso.

culto aos orixás. Dificuldades reconfiguradas nas últimas décadas do século passado com as exclusões, as acentuações de carências materiais sobretudo para os mais despojados economicamente, bem como com a secularização. Problemas do país em geral, da religião em particular, do Candomblé em específico. Dos fins do século XIX aos nossos dias tem sido criados mecanismos para manter o legado histórico da desigualdade sócio-profissional. Para manter a ordem vigente sem alterar posições ocupadas por determinados segmentos sociais era importante afirmar a supremacia do branco e a inferioridade daqueles que portassem sangue negro. O primeiro ponto de desprezo social era a religião: o Candomblé que se acreditava sinônimo de magia, feitiçaria, curandeirismo por usar objetos rituais exóticos, realizar sacrifícios sangrentos, transformando a ordem pública. “Espetáculo vergonhoso de atraso numa sociedade que pretendia modernizar-se”. Os intelectuais mostravam-se sensibilizados pelo choque de culturas diferenciadas, detentoras de emoções primitivas, “fator da nossa inferioridade como povo.” Rejeições e preconceitos perduram mas hoje toma o primeiro plano a necessidade do diálogo. Aceitar o negro? Aceitar o Candomblé? Problemas que do passado histórico se projetam no Presente.

6. Diálogo inter-religioso.

O diálogo pode situar-se em nível pré-conceitual – o diálogo da vida – ou como contato, intercâmbio oral ou escrito em todos os tempos entre seguidores de diferentes religiões. Hoje o diálogo se apresenta com caráter de universalidade entre as grandes religiões sendo ligado às profundas mudanças culturais da Modernidade e da Pós-Modernidade: uma nova situação cultural da humanidade. Há um novo sentido de identidade cultural e religiosa.⁹⁸ O diálogo não é polêmica, apologética, discurso persuasivo para induzir à mudança, simples discussão de estudiosos a partir de um ponto de vista científico. Não é conversa como máscara para o indiferentismo religioso ou para o ceticismo diante da Verdade. Trata-se de um diálogo entre crentes de várias religiões, convencidos da verdade de suas respectivas crenças mas que acham válido o diálogo sobre o conteúdo ou as consequências de suas convicções religiosas. Não prescinde de coerência com as próprias convicções religiosas ou da sinceridade na busca do bem comum. Surge como uma alternativa à violência da perseguição e, do ponto de vista cultural, como aceitação de costumes pela sociedade pluralista.

⁹⁸ Crollius, A. Roest: Diálogo. In Lexicon Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo, Loyola, 2000. Trd.

A necessidade do diálogo baseia-se na constatação do pluralismo religioso calcado no desaparecimento da religião como constituinte do sentido de totalidades sociais. Busca-se preferencialmente o indivíduo, não mais o anseio geral da sociedade. Os indivíduos estão menos preocupados com a fidelidade às tradições religiosas do que em buscar respostas para os conflitos cotidianos.

A religião configura-se como um caso particular de afirmação das diferenças numa ampla e variada gama de vivências religiosas. Busca-se não mais a explicação ou descrição, mas o entendimento. Esta a posição atual da Igreja Católica, expressa nos documentos conciliares e principalmente nos escritos e bulas de João XXIII e de Paulo VI. Aliás foi esse papa o introdutor da palavra diálogo na encíclica *Ecclesiam suam* (6.8.1964) sobre o diálogo que a Igreja não deve deixar de manter com o mundo “para ser fiel à sua vocação e para estar à altura de sua missão”. Nessa Encíclica há referência aos que creem em Deus e entre eles os seguidores das grandes religiões afro-asiáticas.

A plausibilidade do diálogo com outras religiões vinha sendo sedimentada em vários documentos desde Leão XIII na Encíclica *Libertas praestantissimum* de 20.6.1858, de Pio XI na *Mit brennender Sorge* de 14.3.1932, de Pio XII na *Nuntius radiophonius* de 24.12.1942 e na *Pacem in terris* de João XXIII (11.4.1963).

O Vaticano II indicou o fundamento e as linhas práticas do Diálogo inter-religioso, especialmente na Declaração *Nostra aetate* (18.10.1965) sobre as relações da Igreja Católica com outras religiões não cristãs. “*Todos os povos são uma só comunidade, por terem uma única origem. Foi Deus quem fez o gênero humano habitar sobre a face da terra. Tem também um único fim último.*”

Referindo-se às diversas religiões não cristãs no item 2: “*todos os povos tem certa percepção da energia latente na vida e nos acontecimentos humanos. Reconhecem assim de algum modo a divindade do Pai. Essa percepção e esse reconhecimento correspondem em profundidade a seu senso religioso...*”

“*A Igreja Católica não rejeita o que é verdadeiro e santo em todas as religiões. Considero suas práticas, maneiras de viver, preceitos e doutrinas como reflexo não raramente autêntico da verdade que ilumina todos os seres humanos ainda que se distanciem do que ela crê e ensina. Anuncia porém a Cristo e se sente necessariamente obrigada a fazê-lo*”.

“*Por isso a Igreja Católica exorta seus filhos ao diálogo e à colaboração com os seguidores de outras religiões para que deem testemunho da fé e da vida cristã, reconhecendo, servindo e promovendo os bens espirituais e morais, assim como os s*

sócio culturais presentes nelas”. O senso de humanidade e a fidelidade aos ensinamentos de Cristo ressaltam do item 5 da Declaração, ao dizer: *Não podemos invocar Deus como pai de todos se não considerarmos irmãos os seres humanos criados à imagem de Deus ... Toda teoria ou prática, pois, que sustenta qualquer diferença radical entre as pessoas ou grupos humanos, quanto à dignidade pessoal e aos direitos dela provenientes, é absolutamente destituído de qualquer fundamento. A Igreja rejeita como contrária ao pensamento de Cristo toda discriminação ou perseguição por causa das diferenças de raça, cor, condição ou religião.*”

Na Encíclica *Dignitatis humanae* Paulo VI trata da liberdade religiosa. *“A liberdade religiosa de prestar culto a Deus exigência hoje de um número crescente de pessoas, significa a rejeição de toda coerção religiosa por parte da sociedade civil. Não contraria em nada a doutrina católica tradicional sobre os deveres morais das coletividades e dos indivíduos humanos para com a verdadeira religião e a única Igreja de Cristo”*.

A Encíclica retomou a doutrina dos últimos papas sobre os direitos inalienáveis da pessoa humana, tratando do objeto e fundamento da liberdade religiosa, declarando que ninguém deve estar sujeito à coerção de outros indivíduos, nem da sociedade ou de qualquer poder humano. Declara, igualmente, que o direito à liberdade religiosa se baseia na dignidade da pessoa, na própria natureza humana independentemente das condições subjetivas de cada um. A liberdade atribuída às pessoas vale também para as comunidades. As comunidades religiosas tem sua origem na natureza religiosa e social do ser humano.

Fixadas estavam as bases do entendimento. O respeito à diversidade cultural e religiosa não prescinde da evangelização da cultura através da inculturação, processo profundo onde os valores e formas de pensar de uma determinada cultura devem ser assumidos como tais. Postergadas posições anteriores quando o Ocidente como que aprisionou Deus numa única e só mensagem, confundindo unidade e exclusividade. Diversidade não significa ameaça, não justifica hierarquias de poder sobre outros, mas sim diálogo a partir de visões culturais diferentes, de inter-relacionamento.

A V Assembléia Geral de Santo Domingo (12 a 28 de outubro de 1992) ocupou-se concretamente das religiões afro-americanas: *“Estes povos que somam milhões de pessoas têm também nas suas culturas valores humanos que expressam a presença do Deus criador”*. Manifesta a intenção de apoio aos povos afro-americanos na defesa de sua identidade e reconhecimento de seus próprios valores e disposição de ajuda-los a

manter vivos seus usos e costumes. Tal posicionamento teve continuidade na V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe (Aparecida, 2007) A Igreja apoia o diálogo entre a cultura negra e a fé cristã. Importa cicatrizar as feridas, evitar maniqueísmos, perigosas exasperações e polarizações.

Os documentos da Igreja, a partir do Vaticano II deram provas inequívocas do interesse na manutenção do diálogo com as religiões afro-brasileiras. Lançadas estão as bases de um entendimento e de uma coexistência. A ação de Deus não se limita pois apenas ao Cristianismo. Para L'Espinay a *“a ação do Espírito Santo não se deixa limitar nem pelo Cristianismo nem pela Igreja Católica. A fé na ação de Deus no mundo é a motivação central para que os cristãos não permaneçam cegos diante de outras opções religiosas. Não pode o Deus único falar a nós também, pela religião dos orixás?”*⁹⁹

Impõe-se para o diálogo a supressão das ideias de heresia e de feitiços ligadas à religião afro, expressas na reflexão teológica e na prática pastoral, arraigadas nas mentalidades. Nestas, sabe-se que o ritmo de mudanças é lento e pressupõe o conhecimento do lado positivo do Outro.

A Igreja abre-se ao diálogo por fidelidade ao homem. O diálogo pode levar não apenas ao reconhecimento das diferenças mas também à abertura para um enriquecimento mútuo, com consequências na própria reflexão teológica. “Só Deus conhece o tempo e o seu Espírito abre às pessoas e aos povos os caminhos do diálogo para superar as diferenças raciais, sociais e religiosas”.

Há dificuldades a serem superadas. Catolicismo e Candomblé tem atitudes diversas diante da história, resultado de práticas salvíficas diferentes advindas de uma diferente imagem de Deus. Para o Catolicismo o reconhecimento de Deus baseia-se na sua entrada na história humana através de Cristo. Para o Candomblé a representação de Deus é veiculada pelos mitos. A salvação para os cristãos é um dom; no Candomblé há a salvação simbólica dos ritos que permitem a superação da distância entre o Aiyê e o Orun (a terra e o céu). Há certa flexibilidade no conceito de bem e do mal que não se apresentam com marcante diferença dicotômica. A identidade mítica legitima as realizações e faltas de cada um. “Os deuses africanos não são potências éticas que exigem e recompensem o bem e castiguem o mal”. No Cristianismo a noção de pecado persiste, estendendo-se além do Deus vingador do Antigo Testamento ao Deus de misericórdia da Nova Lei.

⁹⁹ L'Espinay, François Marie: A religião dos orixás – outra palavra do Deus único. In Revista Eclesiástica Brasileira 187 (1987) pp. 639-650.

Dificulta o diálogo, também agora do ponto de vista do Candomblé, a hibridação que arranca do Passado e gera a dupla militância religiosa e rejeição à aproximação inter-religiosa em nome da volta às origens, alimentando os processos de africanização e re-africanização existentes em alguns setores que combatem acirradamente o sincretismo. Fatos da realidade.

A concretização do diálogo entre o Candomblé e o Catolicismo é alimentada por uma esperança justa de que “através da experiência do encontro com o Outro, seja possível encontrar também Deus através do Outro”.

7. Considerações finais.

A partir da constatação da diversidade religiosa exemplificada na análise da religião afro do Candomblé pode-se apreender a realidade do presente. Compreende-la é mergulhar no tempo e detectar mudanças culturais em ritmos diversos. Convite à reflexão e ao revisionismo de posturas vivenciais.

A sociedade majoritária pressionou, buscando utopicamente alcançar o universalismo cultural. Primeiro a Igreja que ora identificava os cultos negros com o satanismo ora neles punha o alvo de sua catequese visando à integração no Catolicismo e na ibericidade. Depois o Estado pela força policialesca, desencadeando perseguições e instalando processos à revelia das leis que desde 1891 garantiam a livre escolha e prática da religião. Ações frustras. No passado o Catolicismo como cultura de inclusão, hegemônica impôs alguns valores mas não conseguiu obstar o negro de manter duplo compromisso religioso.¹⁰⁰ Assim as religiões afro foram, em certo sentido, dependentes do Catolicismo, mas em geral só nas aparências. Essa situação só apresentou rupturas nos dias contemporâneos quando “a sociedade brasileira não precisa mais do Catolicismo como a grande e única fonte de transcendência que possa legitimá-la e fornecer-lhe os controles valorativos da vida social”.¹⁰¹ No entanto ainda restrições, discriminações e preconceitos dardeam sobre os que adotam o Candomblé ou sobre os que acreditam que não se pode compreender o país ignorando outras formas de espiritualidade além da cristã. Contradições e paradoxos de uma sociedade que se professa universalista mas é de fato monocultural e confronta-se com o impasse da expansão e de uma diversificação real.

¹⁰⁰ Desse duplo compromisso restam práticas que enlaçam atos do Candomblé praticados nas igrejas, como os que ainda se mantêm no momento da iniciação das yaôs. O exemplo mais significativo que ainda perdura é o da Irmandade da Boa Morte, na cidade de Cachoeira, no Recôncavo da Bahia.

¹⁰¹ Prandi, Reginaldo: Referências sociais das religiões afro-brasileiras cit. p. 97.

O universalismo, utopia nascida na Ilustração, concretizada nas Revoluções Francesa e Americana, traduzida politicamente nas instituições democráticas, só se realiza eliminando diferenças e silenciando vozes discrepantes.¹⁰² Impossível a sua realização pela resistência negra aos valores majoritários. Com o passar do tempo e as mudanças que ele impôs criaram-se outros espaços sociais. Hoje se define nitidamente um processo de reafrikanização¹⁰³ reafirmando-se as origens regionais e míticas da cultura e da religião, e curiosamente, um outro processo o da africanização, com a absorção dos brancos pela cultura negra através do Candomblé. Este é hoje uma religião aberta a todos, sem exclusão de gênero, sexo, origem social ou religiosa, negando o sincretismo, e não mais uma religião de negros. Mantém, é certo, uma imagem de culto de mistérios e segredos o que alimenta o imaginário e realimenta os preconceitos, mas insiste em proclamar que nada tem a esconder ou a reprimir com relação a si próprio e aos demais. A busca pelo Candomblé pode ser também explicada pelo sentido do imediatismo próprio dos tempos atuais, oferecendo a perspectiva de alcance dos desejos e satisfação das necessidades por que os deuses são apresentados mais próximos dos homens. O fiel recebe uma orientação direta a partir da experiência religiosa sobre como ele deverá se comportar para ser ouvido. Os orixás descem até as pessoas para entrar em contato com elas.¹⁰⁴

Na sociedade brasileira coexistem formas multi e monoculturais raiz da diversidade religiosa. Esta deve ser repensada em nome da harmonia social do apaziguamento das convivências. As diferenças são valores em si que permitem aos homens distanciarem-se deles mesmos e comparar sua identidade a outros valores identitários. Disso resulta a consciência da alteridade e a preocupação com o olhar do outro que desliza da aceitação à desvalorização sistemática. Muitas vezes palavras, atitudes e comportamentos traduzem formas cotidianas de discriminação, de depreciação. Atitudes a serem revistas a partir da revalorização do humano no homem, na definição da espiritualidade como valor primordial, no relacionamento com a divindade.

¹⁰² Semprin, Andrea: Multiculturalismo Baurú, Ed. da Universidade Sagrado Coração, 1999.

¹⁰³ O processo de reafrikanização, segundo Julio Braga, teve início após a Abolição, com o retorno à África de muitos, movidos por um sentimento de fidelidade às origens. Braga, Julio: Fuxico de Candomblé. Feira de Santana, UFFS 1988 p. 81.

¹⁰⁴ Cf. Berkenbrock, Volney J.: A experiência dos orixás. Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. Petrópolis, Vozes, 1999 2ª ed.

A ESPIRITUALIDADE DE ALCOÓLICOS ANÔNIMOS THE SPIRITUALITY OF ALCOHOLICS ANONYMOUS

Thalisson Pinto Trindade de Lacerda¹⁰⁵ - (UFPB)
Sonáira Cardoso Amorim¹⁰⁶ - (UFPB)

Resumo

O presente artigo diz respeito à espiritualidade de Alcoólicos Anônimos, onde o contato de seus membros expressa-se através de um 'Poder Superior' evocado por todos. Revelam também, os prejuízos e as suas superações diante de uma dependência física, causadora de grandes prejuízos materiais e espirituais à vida do homem, dentre eles, a morte. Constatou-se que na vida diária os membros de Alcoólicos Anônimos, desejam se recuperar e reconquistar o seu lugar no convívio familiar e social com o apoio mútuo, onde juntos, unidos pelo mesmo ideal, compartilham – 'força', 'fé' e 'esperança' por um futuro melhor, visando, a custo de muito esforço, sua própria reabilitação, como também, a de todos os companheiros envolvidos na mesma luta.

Palavra-chaves: Alcoolismo; Recuperação; Espiritualidade.

Abstract

This article says respect the spirituality of Alcoholics Anonymous, where contact their members is expressed through a 'Higher Power' evoked by all. They also reveal the losses and their overruns before a physical dependence, causing great damage to the material and spiritual life of man, including death. It was found that in daily life members of Alcoholics Anonymous, want to recover and regain its place in the family and social life with mutual support, where together, united by the same ideal, share - 'force', 'faith' and 'hope' for a better future, aiming at the cost of much effort, his own rehabilitation, but also to all the comrades involved in the same struggle.

Keywords: Alcoholism; Recovery; Spirituality.

¹⁰⁵ Graduado em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. Atualmente é Mestrando do programa de pós-graduação em Ciência das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Atua na linha de pesquisa: Educação e Religião, e membro do grupo de estudos FIDELID - Formação, Identidade, Desenvolvimento e Liderança de Professores de Ensino Religioso. E-mail: thalisson_pinto@hotmail.com.

¹⁰⁶ Graduada em Psicologia pelo Centro Universitário de João Pessoa. Especialista em Neuropsicologia. Atualmente é Mestranda do programa de pós-graduação em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB, e membro do grupo de pesquisa: NOUS - Espiritualidade e Sentido. E-mail: sonaira_amorim@hotmail.com.

1. Introdução

Abordar um tema tão presente quanto o alcoolismo, é no mínimo ter uma responsabilidade ética e social com um programa reconhecido mundialmente e que é desenvolvido e trabalhado pelos alcoólicos anônimos para a recuperação do alcoolismo. Tal intento mostra o quanto esta irmandade conhecida por todo o mundo, tem realizado um trabalho social com pessoas que se tornaram alcoólatras, e que atualmente estão perdendo a qualidade de vida física e espiritual.

Neste contexto, o trabalho foi dividido em três partes, na primeira parte, “em busca da sobriedade cada vinte e quatro horas... e só por hoje!”, o texto fez menção ao desafio histórico-sócio-cultural do alcoolismo nas sociedades indígenas, mostrando o quanto o processo de colonização fez com que muitos povos indígenas fossem afetados com tal dependência à bebida alcoólica. Bem como apresenta, todo o processo da banalização do álcool – desde essas antigas civilizações, até o seu advento na sociedade hodierna. Por fim, esta parte apresenta à irmandade de alcoólicos anônimos –, como o espaço de unidade para a recuperação física, sobretudo, espiritual de homens e mulheres, que compartilham juntos, ‘sentimentos positivos e negativos’.

Na segunda parte, há um breve contexto histórico de alcoólicos anônimos nos Estados Unidos, Brasil e Paraíba, onde faz menção aos desafios dos fundadores de A.A nos Estados Unidos – (USA), Bill Wilson e Dr. Bob Valentine. Bem como todo o processo histórico-social para torná-los mentores do primeiro grupo de A.A do Mundo. Além de apresentar o A.A nos Estados Unidos, este trabalho também fez menção à implantação do A.A no Brasil, e todo o processo que levou Lynn Goodale e outras pessoas à sobriedade. Na Paraíba, o texto apresenta os desafios que Drault Villar enfrentou para se abster da bebida alcoólica e implantar juntamente com médico João Ribeiro, e demais membros, o primeiro grupo de A.A paraibano. E por fim, na parte à qual se refere o funcionamento de uma reunião no grupo de alcoólicos anônimos, este texto faz menção a reflexão realizada durante uma reunião de A.A da cidade de João Pessoa – PB. Participaram da reunião três alunos da disciplina de estudos etnográficos¹⁰⁷. Verônica Maria Silva, Rita Francisco de Oliveira, Leia Nascimento e Thalisson Pinto Trindade de Lacerda.

¹⁰⁷ Nesta disciplina, ministrada pelo docente, Thiago Antônio Avellar de Aquino, foi solicitado um relatório etnográfico de um estudo que constataste a experiência ‘in loco’ com um grupo religioso. Neste caso, o A.A foi escolhido por ser uma irmandade que além de prestar o serviço de recuperação para um bem-estar físico, busca também um bem-estar espiritual quando fazem menção ao ‘ poder superior’. Por esta razão que este artigo faz jus ao contexto histórico do AA, mas também da sua importância enquanto uma unidade de serviço.

Na última parte, encontrando à espiritualidade em alcoólicos anônimos, este artigo constata que o encontro com a espiritualidade acontece no momento em que o membro de A.A reconhece que é impotente diante do álcool e que para alcançar tal sobriedade, é necessário o ‘amparo do poder superior¹⁰⁸’, da ‘oração da serenidade, do termo de responsabilidade e dos dozes passos. E de modo geral, os membros de forma mútua, permanecem ‘unidos’ por mais um dia de sobriedade, e levam para a vida, a experiência da irmandade. Por fim, esta parte mostra que a autoestima e autossuficiência dos membros dessa irmandade, também são essenciais para não se tornarem vítimas do ‘primeiro gole’.

2. “Em Busca Da Sobriedade A Cada Vinte E Quarto Horas... E Só Por Hoje!”

Este estudo apresenta a dependência química, como, problema de ordem sociocultural que remonta ao início da civilização humana, especialmente o Brasil, por ter sido o mais afetado com graves problemas de alcoolismo na sua população. Bem como, os indígenas, que enfrentam sérios problemas com o álcool, decorrente do sofrido processo de colonização, como também, da sua descaracterização e do convívio com as sociedades externas, levando-os a adquirir alguns novos hábitos, dentre eles o consumo do álcool. Conforme observa o Ministério da Saúde:

Existe a necessidade e a importância da discussão da problemática do consumo de álcool entre os povos indígenas, assim como seu enfrentamento, visto ser esta uma questão que vem trazendo sérios transtornos dentro das aldeias indígenas, seja do ponto de vista patológico, como estrutural social e cultural... Para qualquer ação de intervenção em relação à redução de danos, se faz necessário entender a especificidade cultural e histórica de cada grupo, assim como o significado do ato de beber para cada indivíduo ou etnia. Cabe acrescentar que, historicamente, métodos mágicos e empíricos foram usados em varias sociedades e culturas, não apenas pela população de forma espontânea, mais também como recomendação dos responsáveis pela saúde na comunidade local, como ações preventivas. (BRASIL, 2001)

Conforme este argumento é historicamente cultural, e problemática o consumo do álcool por povos indígenas durante a colonização, pois segundo ele, o uso exacerbado do álcool causou danos à saúde dos povos indígenas, e provocou transtornos sociais.

¹⁰⁸ Esta classificação foi de membros de alcoólicos anônimos de um grupo chamado: “Unidos de Mangabeira” da cidade de João Pessoa – (PB).

Mas, além disso, o processo não foi diferente com os negros. Este povo trazido da África violentamente, também foi vítima da mesma crueldade da colonização, e hoje passam por idêntica dificuldade, pois, as ocorrências na convivência entre brancos e negros foram devastadoras no campo espiritual, psicológico e patológico, para eles, o alcoolismo é considerado uma das doenças causadoras por tal fato cultural.

Esse processo que problematiza a intensidade do uso exacerbado do álcool, no passado e no presente na sociedade hodierna, tem como consequência; a banalização da bebida alcoólica que tem sua gênese dentro do próprio lar dos indivíduos, tornando-se um fenômeno de enfermidade universal dentro da humanidade e de saúde pública social. Além disso, tem a influência midiática que apresenta o álcool como, uma condição de status e de realização social, usando pessoas influentes e formadoras de opinião como artistas, atletas, e outros, entusiasmando principalmente crianças e adolescentes a observarem esse desvio de comportamento, como um bem social necessário para alcançar o sucesso, escamoteando o verdadeiro perigo do seu consumo. Esta situação torna-se ainda mais grave porque, sendo o álcool uma droga lícita, perde o seu caráter negativo, destruidor de vidas, causador de tantas mortes no Brasil, e em outros Países do Mundo.

Nesse contexto, a propagação tão densa do álcool na sociedade nos dias atuais, é visto, em todos os aspectos de forma irreal, ilusória, quando paradoxalmente se faz presente em quase todos os lares e em todos os contextos sociais, atingindo pessoas de todas as faixas etárias, causando uma total degradação moral, ética, socioeconômica, cultural e espiritual nos seus dependentes, retirando essas pessoas do convívio familiar, e privando-as da aquisição de sentimentos essenciais para o seu equilíbrio de um modo geral. É por esta razão, que a irmandade de alcoólicos anônimos – (A.A), assumiu a responsabilidade social com a recuperação de pessoas dependentes da bebida alcoólica. Assim observa Campos (2005):

A reunião de recuperação é o momento no qual os homens e as mulheres membros de AA compartilham suas experiências individuais – histórias de vida do tempo de alcoolismo ativo e da recuperação –, falam também de seus conflitos, perdas e conquistas, atualizando os princípios que presidem ao programa de recuperação da irmandade. (CAMPOS, 2005, p. 95-116)

Conforme este autor, o propósito único é de mantê-los sóbrios, ajudando-os na recuperação do alcoolismo. Para ser membro dessa irmandade o principal requisito deve ser o desejo de abandonar o álcool. Não se obriga ninguém a pagar qualquer taxa para o grupo. Pois, é o lugar onde o dependente expõe a experiência vivida (fala do próprio vício), e dos danos físicos, psíquicos e espirituais causadas pela dependência do alcoolismo. Neste sentido, a situação é prejudicial quando o próprio dependente químico está em uma situação de risco, e os alcoólicos anônimos não consegue totalmente mantê-lo sóbrio, pois a determinação do indivíduo “em busca da sobriedade a cada vinte e quatro horas... E só por hoje”, é de sua total responsabilidade. Diante de tudo isso, superar o vício do alcoolismo e isentar as emoções negativas de si mesmo, não é uma tarefa tão fácil, pois, todos esses ‘dependentes de bebida alcoólica’, são vulneráveis a qualquer desequilíbrio: físico e espiritual.

Atualmente os companheiros¹⁰⁹ que estão na irmandade de A.A, há poucos meses, ou até há anos, compartilham sempre, experiências, positivas e negativas, (revelando as perdas e os êxitos), mostrando-se solícitos aos seus companheiros de irmandade. Não há dúvida! A relação que estes companheiros estabelecem, promovem uma ação significativa no campo da espiritualidade. A definição de Vaillant (2010), diz o seguinte:

Este livro define espiritualidade como o amálgama de emoções positivas que nos une aos outros seres humanos e à nossa experiência com o divino, como quer que o concebamos. Amor, esperança, alegria, perdão, compaixão, fé, reverência e gratidão são as emoções positivas espiritualmente importantes tratadas aqui. (VAILLANT, 2010, 5)

No grupo de alcoólicos anônimos; “o amor, a esperança, o perdão, a alegria, a compaixão, a fé e a gratidão”, motiva-os a estarem nesta irmandade, explorando a cada um desses benefícios, porque estimulam no dia-a-dia, a autoestima dos companheiros, que lutam diariamente para manterem-se sóbrios e equilibrados para evitar o primeiro gole, bem como, no termino do dia, pronunciar-se “o só por hoje”, e a gratidão ao “poder superior”, como também, ajudá-los a terem mais “esperança”. Sendo assim, este apoio mútuo também é fundamental para a recuperação de problemas; físicos, psíquicos e espirituais.

¹⁰⁹ É um cumprimento ‘solidário’ que todos os membros de A.A realizam nas reuniões.

3. Um Breve Contexto Histórico De Alcoólicos Anônimos nos Estados Unidos, Brasil e Paraíba.

A literatura dos alcoólicos anônimos foi deixada pelo corretor da bolsa de valores Bill Wilson e o médico Dr. Bob Valentine, dois amigos que se conheceram em 1935, em Nova York – (NY), por meio de um grupo de Oxford da América, composto de pessoas que não tinham dependência com o álcool, mas trabalhavam na época, com aplicações de ‘valores espirituais’ no cotidiano. Bob manteve-se atento as reações deste grupo com os dependentes químicos, mas apenas ele, conseguiu a sobriedade com a influência espiritual durante o tratamento com os outros pacientes. Insatisfeitos com o tratamento dos pacientes, vinculados a este grupo de ‘Oxford da América’, Bill Wilson e Bob, imediatamente, afirmaram o compromisso, pois Bob teria conseguido a sobriedade por meio de tantos esforços, e Bill, insistiu com ele, que o alcoolismo é uma doença que interfere totalmente no ‘corpo, na mente, e nas emoções’.

Após o diagnóstico feito por Bill, e a constatação do alcoolismo como uma doença, ele de imediato comunica, ao Dr. William D. Silkworth, do Hospital de Towns, (NY), onde manteve sua internação por várias vezes, a sua sobriedade diante do álcool. E o médico Bob, que até então não acreditaria que o alcoolismo é uma doença, alcançou também a sobriedade, onde é convencido que a constatação de Bill procede com relação ao alcoolismo ser uma doença. Este esforço, imediatamente aproximou os três, e o trabalho com os alcoólicos internados no hospital Municipal de Akron, alcançou a sobriedade de um paciente deste hospital. Apesar dos resultados serem promissores para este grupo, não havia um nome específico para identificá-los como primeiro grupo de A.A. bem como, um contingente de alcoólatras sóbrios a participar desse projeto.

À primeira obra de A.A., publicada por Bill Wilson, destacou-se em Nova York -, até porque se tratava dos doze passos. No contexto Brasileiro, mas, antes mesmo, da obra ser reconhecida, Bob a visita o Rio de Janeiro – (RJ), em 1945, e encontra Lynn Goodale, também de nacionalidade norte-americana. Bob apresentou a esta pessoa, a sua experiência com o A.A. Ao mesmo tempo, ele aproveita o momento ajudando esta pessoa a manter-se sóbrio da dependência do álcool, e conseguiu. Mas a divulgação da sua Irmandade permanece apenas com esta pessoa, que até então, não estaria no Brasil por muito tempo.

Conforme Bob retorna aos Estados Unidos – (USA), para sua fundação de alcoolismo, ele aguarda informações do contato deixado no contexto Brasileiro – com o intuito de

mobilizar-se para que outras pessoas também participassem de seu projeto. Neste fragmento extraído da carta enviada do Rio de Janeiro, no Brasil, em: 19 de junho de 1946, ao Secretário do A.A em Nova Iorque, ele reafirma a sua sobriedade e o seu empenho em construir uma irmandade de Alcoólicos Anônimos no Brasil, dizendo o seguinte, [blog]¹¹⁰ “Há quatro meses evito o primeiro gole; fazendo algo, creio que mantereí minha sobriedade [...]” gostaria de ter alguma participação no crescimento de Alcoólicos Anônimos aqui no Brasil.”. Esta carta foi recebida e assinada. Bem como, o único e definitivo contato que a fundação de alcoolismo nos Estados Unidos manteve com o Brasil até 1946.

Quando o publicitário, e norte-americano Herbert L. Daugherty viaja ao Brasil, ele envia uma carta à secretária de alcoólicos anônimos em Nova York, solicitando o contato do norte-americano que Bob conheceu durante a sua visita no Brasil. Mas, não havia mais informações acerca de Lynn Goodale, escreve à fundação. Mas, a fundação de A.A nos Estados responde a carta, dizendo que havia norte-americanos interessadas pelo A.A. Mesmo assim, ele respondeu novamente, enfatizando-os o seu endereço oficial no Rio de Janeiro, e reafirmando-se sóbrio, e como, um ‘novo’ membro no A.A no contexto Brasileiro. Para tanto, ele solicitou a fundação, endereços das reuniões desta irmandade. Mas, apenas, oficialmente, em 1947, é que o A.A tem a sua extensão efetuada com o sucesso, isto porque os contatos que a fundação enviou a Herbert ajudaram na culminância do trabalho por todo o território Brasileiro.

Antes do grupo de A.A chegar à Paraíba, o paraibano Drault Villar, procurou informações a despeito deste trabalho durante a sua permanência no Rio de Janeiro. Pois, durante a sua vivência na Itália – (ITA), ele havia sido extremamente afetado com o uso exacerbado de álcool. E todas as pessoas que viviam com ele, não acreditavam mais que a sua recuperação acontecesse. Em 1964, quando ele reconhece que a sua vulnerabilidade diante do álcool estaria provocando danos, físico, mentais, sociais e espirituais, ele escreve uma carta imediatamente ao grupo de A.A do Rio de Janeiro, atual cidade de sua residência na época. Segundo informações extraídas do [blog]¹¹¹, dizendo o seguinte:

[...] ‘Hoje se comemora o dia da libertação de uma raça. Vocês vão me libertar da escravidão do álcool’. (Drault Villar, Maio. 1964). O convite para

¹¹⁰ Disponível em <<http://www.aabr.com.br/ver.php?id=50&secao=2>> Acesso em: 26 jan. 2015.

¹¹¹ Disponível em <<http://distritocaminhandobayexpb.blogspot.com.br/>> Acesso em: 26 jan. 2015.

comparecer a uma das reuniões chegou na mesma semana, como se fosse uma pequena vela a iluminar sua escuridão alcoólica. Demorou a localizar o endereço. Enfim, no dia primeiro de junho ingressou no “Grupo de A.A. Lapa” e continuou a freqüentar [sic] as reuniões. (A HISTÓRIA..., 2009.)

Quando Drault Villa participou de várias reuniões com o grupo de recuperação de alcoólicos anônimos no bairro da Lapa – (RJ), ele então, conseguiu abster o primeiro gole e superar o alcoolismo. Tal fato contribuiu para que ele compartilhasse as experiências, ajudando outras pessoas que tinham a dependência do álcool no dia-a-dia. Ele decidiu viajar à Paraíba para instalar um grupo de A.A no seu Estado. Para tanto, não foi tão fácil Drault Villa instalar o grupo de A.A na Paraíba. Antes, ele apresentou o seu projeto em Recife – (PE), e depois ele deslocou à Campina Grande – (CG), onde se reuniu com vários amigos, e comunicou a sua recuperação diante do álcool. Com a ajuda de seus amigos, especialmente, da assistência do médico João Ribeiro, e do IPASE (Instituto de Previdência e Assistência dos Servidores do Estado).

A intensão era procurar nos Hospitais pessoas com problemas de consumo alcoólico. Diante de tantos desafios, Drault procurou o seu irmão Estevão Villar, para convencê-lo a participar do grupo de A.A, mas ele se recusou a participar, e continuou bebendo sem limites. Drault não se curvou diante de tal dificuldade, e continuou viajando para visitar o seu irmão, mesmo com as condições socioeconômicas degradadas. Após reuniões para discutirem as divulgações impressas e a primeira reunião do A.A na Paraíba. Foi apenas no dia 26 de Agosto de 1964 na cidade de Campina Grande, que aconteceu à reunião com o primeiro grupo de A.A, e um dos participantes foi o irmão de Drault, o Estevão Villar que chegou à reunião e aceitou também ser integrante dessa formação histórica do A.A na Paraíba, bem como, em João Pessoa, a primeira reunião do A.A ocorreu no dia 30 de Dezembro de 1967.

3.1 O Funcionamento De Uma Reunião No Grupo de Alcoólicos Anônimos.

As reuniões de unidade são aquelas onde se faz a troca de experiência entre os grupos, visitando e sendo visitado, entre eles. Também realizam reuniões de serviço que é um trabalho de recuperação dividido em três legados em forma de pirâmide, tendo como base, a recuperação, juntamente com a unidade e o serviço.



Figura 1: Símbolo de alcoólicos anônimos

A sessão de trabalho é composta pelo coordenador e pelo secretário que abrem a reunião dando as boas vindas a todos e agradecendo a presença, em especial dos visitantes. Em seguida, toca-se a campainha para todos se colocarem de pé, onde fazem a oração silenciosa ao “Poder Superior”, que tem duração de um minuto, fazem a oração da serenidade e na sequência todos repetem o termo de responsabilidade. Logo após, o coordenador abre o “Livro de Reflexões Diárias”, aleatoriamente e lê uma mensagem, seguido pelo secretário que lê os dois primeiros passos do livro “Na Opinião do Bill o Modo de Vida de AA”. Após a leitura, o primeiro membro do grupo (que previamente já colocou o nome na lista para dar depoimento) é chamado, o qual tem 10 minutos para falar, conforme observa Campos (2009, p.103 -124): “Nessas reuniões, os alcoólicos narram uns aos outros, em verdadeiros depoimentos pessoais feitos em primeira pessoa e chamados de “partilhas”, suas experiências vividas antes e depois da entrada em AA [...]”.

Neste contexto, a reunião segue até que seja lido o 11º e o 12º passos do livro citado, seguidos do último depoimento da noite. A reunião é encerrada com a leitura da ata e a prestação de contas da contribuição arrecadada naquele dia. Depois, todos de pé, juntos, dizem o termo de responsabilidade e fazem novamente a prece da serenidade para encerrar. A reunião tem uma duração de duas horas, interrompida por um pequeno intervalo de aproximadamente cinco minutos. Finalmente, todos se cumprimentam e seguem para suas casas agradecidas aos companheiros e ao “Poder Superior” por mais vinte e quatro horas de sobriedade.

O trabalho é desenvolvido pelos próprios participantes do grupo, sem a participação de profissionais de nenhuma área específica. É um trabalho gratuito e totalmente voluntário, pois os grupos de alcoólicos anônimos, não recebem nenhuma ajuda financeira externa, sendo autossuficiente. Toda a estrutura física é custeada e doada pelos próprios membros do grupo, que contribuem livremente. No término de cada reunião, é feita uma prestação de contas da quantia arrecadada naquele momento, contando sempre com a presença do tesoureiro, do secretário, e do coordenador, todos, membros do grupo, sendo esta equipe, substituída a cada dois anos sucessivamente. Outra questão de relevante importância é a assiduidade nas reuniões, pois a convivência diária com os companheiros, e o apoio moral, tem sido fundamental para o fortalecimento e para a manutenção da sobriedade e do equilíbrio espiritual de todos.

4. Encontrando À Espiritualidade Em Alcoólicos Anônimos.

Nos Alcoólicos Anônimos, não há distinção de gênero, como também, religião, pois, cada indivíduo que participa de uma reunião de A.A, tem o compromisso de levar a sua experiência de vida para compartilhá-la diante de todos os seus companheiros. Todos, sem exceção, enaltecem com frequência o amparo indispensável do ‘Poder Superior’. Muitos falam de Deus, cada um com sua crença, com sua verdade, porém, unidos pela mesma força, sentindo a mesma energia, que nesses momentos envolve a todos os participantes. A emoção de quem depõe é imensa e quem assiste também é levado por este sentimento, muitas vezes chegando ambos, as ‘lágrimas’. Neste ambiente, o que mais interessa é o bem-estar físico, como também espiritual. Segundo os autores:

Espiritualidade é aquilo que dá sentido à vida, e é um conceito mais amplo que religião, pois esta é uma expressão de espiritualidade. Espiritualidade é um sentimento pessoal, que estimula um interesse pelos outros e por si mesmo, um sentido de significado da vida capaz de fazer suportar sentimentos debilitantes de culpa, raiva e ansiedade. (SADD; MASIERO; BATISTELLA, 2001, p. 108)

Este significado de espiritualidade exerce um papel importante na vida de qualquer ser humano, bem como, segundo este autor, estimula o exercício da própria responsabilidade ética, moral e social pelo outro. Conforme este contexto aponta, e por este trabalho estar falando, especificamente, de A.A, a espiritualidade provavelmente ocorre quando há o empenho de homens e mulheres que exercem o papel de unidade

com o A.A, mesmo que a espiritualidade denote ser um sentimento pessoal, ambos compartilham as experiências entre si. Pois, estão nesta irmandade com a responsabilidade de “permanecerem-se sóbrios, por mais vinte e quatro horas, só por hoje” e, suportar exatamente o que este autor apresenta; ‘os sentimentos debilitantes de culpa, raiva e ansiedade’.

Os sentimentos negativos têm consequências no indivíduo e afeta principalmente a sociabilidade, [...] Mesmo que sejam “cruciais para a sobrevivência, mas no momento em que ocorrem”. (VAILLANT, 2010, p. 5). No A.A, não é diferente, os sentimentos negativos são encontrados com bastante intensidade quando os companheiros revelam nas reuniões os danos causados com o resultado do consumo do álcool na vida familiar, e social. De modo geral, todo grupo de A.A tem como lema, a recuperação, a unidade e o serviço. Por isso, que o apoio mútuo deixado como legado entre Bill e Bob, motivou-os na realização desse trabalho mundial de A.A. Neste caso, eles só conseguiram a sobriedade construindo a unidade, sobretudo um bem-estar físico e espiritual, a custa de muitos esforços. Realmente, Bob e Bill se ‘restabelecerem-se socialmente e espiritualmente’, porque o A.A exerceu um papel fundamental na vida deles, e de muitas pessoas que ainda permanecem sóbrios e buscam no cotidiano – a ‘serenidade’, a ‘esperança’ o ‘perdão’ etc.

Um dos apontamentos mais relevantes da obra de Bob e Bill é a literatura de A.A, lá contém informações de ‘autoajuda espiritual’ e social, para manter a sobriedade e combater o alcoolismo de muitos companheiros de A.A no cotidiano. Neste caso, como já foi mencionada neste trabalho, é indispensável; a oração da serenidade, o termo de responsabilidade e a leitura dos dozes passos. Na oração da serenidade, os companheiros da irmandade expressam a ‘reverência’ diante do ‘Poder Superior’ dizendo o seguinte: “Concedei-nos, Senhor, a serenidade necessária para aceitar as coisas que não podemos modificar. Coragem para modificar aquelas que podemos, e Sabedoria para distinguir umas das outras”. (ALCOÓLICOS ANONIMOS, 2013) Esta oração é realizada por todos, não importa à religião que professe, mas que busque um bem-estar espiritual para si. No Termo de responsabilidade é importante que o membro de A.A, reconheça a sua responsabilidade, dizendo que: “Eu sou Responsável... Quando qualquer um, seja onde for, estender a mão pedindo ajuda, quero que a mão de A.A. esteja sempre ali. Por isso Eu sou responsável”. (ALCOÓLICOS ANÔNIMOS,

[2001?¹¹²]) Para que o membro mantenha a responsabilidade social com a irmandade, é necessário que aceite a impotência diante do álcool, e que exerça a alteridade com os companheiros que estão na mesma situação. Os dozes passos também faz parte da obra fundamental da irmandade, alcoólicos anônimos. Escrito por Bill em 1939, ele contém os métodos para a recuperação.

1. Admitimos que éramos impotentes perante o álcool - que tínhamos perdido o domínio sobre nossas vidas.
2. Viemos a acreditar que um Poder Superior a nós mesmos poderia devolver-nos à sanidade.
3. Decidimos entregar nossa vontade e nossa vida aos cuidados de Deus, na forma em que O concebíamos.
4. Fizemos minucioso e destemido inventário moral de nós mesmos.
5. Admitimos perante Deus, perante nós mesmos e perante outro ser humano, a natureza exata de nossas falhas.
6. Prontificamo-nos inteiramente a deixar que Deus removesse todos esses defeitos de caráter.
7. Humildemente rogamos a Ele que nos livrasse de nossas imperfeições.
8. Fizemos uma relação de todas as pessoas a quem tínhamos prejudicado e nos dispusemos a reparar os danos a elas causados.
9. Fizemos reparações diretas dos danos causados a tais pessoas, sempre que possível, salvo quando fazê-las significasse prejudicá-las ou a outrem.
10. Continuamos fazendo o inventário pessoal e quando estávamos errados, nós o admitíamos prontamente.
11. Procuramos, através da prece e da meditação, melhorar nosso contato consciente com Deus, na forma em que O concebíamos, rogando apenas o conhecimento de Sua vontade em relação a nós, e forças para realizar essa vontade.
12. Tendo experimentado um despertar espiritual, graças a estes Passos, procuramos transmitir esta mensagem aos alcoólicos e praticar estes princípios em todas as nossas atividades. (ALCOÓLICOS..., [2001?])

A responsabilidade do membro de A.A é reconhecer que cada passo, dos dozes passos, tem a função de mantê-lo livre do alcoolismo. No primeiro passo, o membro de A.A admite que o álcool é um causador de danos, sobretudo, ao se ‘reconhecer como alcoólatra’. No segundo passo, o membro admite acreditar que a existência de Deus – ou de um “Poder Superior”, pode salvá-lo do consumo exacerbado da bebida alcoólica. No terceiro passo, o membro reflete a sua impotência diante de Deus, - ou de um ‘Poder Superior’, que pode segundo o membro, ajudá-lo a resistir ao próprio consumo da bebida. No quarto passo, o membro faz uma autoavaliação de si mesmo, com o intuito

¹¹² O ponto de interrogação (“?”) na citação exprime uma data provável do texto, já que em seu corpo não apresenta a data. Disponível em <<http://www.aabr.com.br/ver.php?id=140&secao=12>> acesso em 12 jan. 2015.

de entender os acontecimentos da sua vida, ou seja, de seu mundo vivido. No quinto passo, o membro reconhece que o dano causado pelo alcoolismo pode provocar situações de risco, como, por exemplo, lembranças penosas. No sexto passo, o membro compreende que os amigos, familiares não conseguem mais tirá-lo do alcoolismo, e por isso, o membro de A.A clama por uma força espiritual, chamada de ‘Poder Superior’ – para ajudá-lo a ter sobriedade por mais vinte e quatro horas. No sétimo passo, o membro humildemente aceita que os valores sociais, espirituais, são fundamentais para si, sobretudo, para o outro. No oitavo passo, o membro estabelece uma relação das pessoas que foram afetadas na sua vida, e tenta construir uma ‘nova’ realidade – reparando os danos causados. No nono passo, o membro realiza com bom-senso, a reparação dos danos às pessoas prejudicadas. No décimo passo, o membro continua realizando autoavaliação. Mas o essencial do nono passo é construir um ‘novo paradigma de vida’. No décimo primeiro passo, o membro de forma consciente, procura o seu bem-estar espiritual e no décimo segundo passo, o membro de A.A, é capaz de incentivar outras pessoas enviando esta mensagem dos alcoólicos anônimos, com autossuficiência e humildade.

Portanto, dos dozes passos de A.A, destacam-se no segundo, no terceiro, no sexto, no sétimo, e no décimo primeiro, uma relação mais intensa com a espiritualidade, isso acontece porque os companheiros de A.A procuram um equilíbrio espiritual, impregnada com ‘uma energia de um poder superior’ – e isso ocorre quando há o agradecimento por mais um dia de sobriedade. Na oração da serenidade não é diferente, essa relação também acontece, e como nos dozes passos, o sentimento é extremamente pessoal, mas são compartilhados entre os membros, num patamar de igualdade, sem qualquer discriminação de gênero, religião etc.

5. Conclusão

Este trabalho mostrou o quanto à formação social dos Povos indígenas, negros e brancos foram plenamente afetados com a banalização da bebida alcoólica. Tudo isso, porque o comportamento social mantinha a ‘própria bebida’, como algo comum, sem perceber que o consumo exacerbado poderia causar danos à saúde, e a vida social. Diante de tal intento, a irmandade de A.A adentra na vida de ‘milhares’ de pessoas, com o intuito de promover a recuperação do alcoolismo, e a responsabilidade com o cidadão.

Neste contexto, o trabalho não parou por aí, cada um, dos três capítulos teve o cuidado em apresentar o processo histórico-sócio-cultural de AA, sobretudo, onde homens e mulheres, membros de A.A, na vivência diária, procuram a condição espiritual para manterem-se – ‘sempre o agradecimento ao poder superior por mais um dia de sobriedade’. No mais, participar de algumas reuniões no Grupo: “Unidos de Mangabeira”, ajudou na exposição do resultado aqui apresentado.

REFERÊNCIAS

ALCOÓLICOS ANÔNIMOS NO BRASIL. [blog] **AABR**, 30 jan. 2001? Disponível em <<http://www.aabr.com.br/ver.php?id=50&secao=2>> . Acesso em: 26 jan. 2015.

ALCOÓLICOS ANÔNIMOS. [blog] **distrito caminhando**, 28 jun. 2009. Disponível em< <http://distritocaminhandobayeuxpb.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

ALCOÓLICOS ANÔNIMOS. [blog] **Grupo a saída**, 24 março. 2013. Disponível em< <http://grupoasaida.blogspot.com.br/2013/03/servico-expressao-de-gratidao.html>> Acesso em: 12 jan. 2015.

Brasil. Ministério da Saúde. **Anais do Seminário Sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre Os Povos Indígenas**. Brasília, 2001.

CAMPOS, Edemilson Antunes de. **Alcoolismo, Doença e Pessoa: Uma Etnografia da Associação de Ex-bebedores Alcoólicos Anônimos**. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, tese de doutorado. 2005.

_____. **Alcoolismo: doença e significado em Alcoólicos Anônimos. Etnográfica**, Portugal, v. 13, n.1, 2009.

SADD, Marcelo; MASIERO, Danilo; BATTISTELLA, Rizzo Battistella. Espiritualidade baseada em evidência. **Acta Fisiátrica**, São Paulo, v. 8, n. 3, 2001.

VAILLANT, George. **Fé: Evidencias Científicas**. Tradução Isabel Alves. São Paulo: Manole. 2010.