

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

Volume XV

Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade
Religiosa e Diálogo

Coordenação

Roberlei Panasiewicz, (PUC-MG)
Cláudio de Oliveira Ribeiro, (UMESP)
Gilbraz de Souza Aragão, (UNICAP)

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

- 5 *Roberlei Panasiewicz, Cláudio de Oliveira Ribeir, Gilbraz de Souza Aragão,* Espiritualidades Contemporâneas, Pluridade Religiosa e Diálogo
- 6 *Joaquim Franco,* Fátima, Deusa ou Mãe? Um caso Mediatizado na Experiencia «Hindu» portuguesa
- 26 *Joaquim Franco,* Fátima, uma ponte com o Islão? Da Especulação Religiosa à Hipótese Especulativa
- 54 *Marcio Cappelli,* Pró-Vocações A-Teológicas: Perguntas e Caminhos na Reescritura nada Sagrada de Saramago em Caim
- 71 *Francilaide de Queiroz Ronsi,* A Mística como Paradigma para Melhor Conhecer as Religiões
- 86 *Moacir Ribeiro da Silva,* Na Fronteira do Nada: A Interpretação do Nada Absoluto de Mestre Eckhart no Livro a Religião e o Nada de Keiji Nishitani.
- 97 *Ângela Teixeira de Moraes,* A Cultura Simbólica Espírita e o Dialogismo Filosófico, Científico e Religioso nos Textos de Allan Kardec
- 109 *Paulo Felipe Teixeira Almeida,* Revisitando a Espiritualidade Manifesta: Sitcom Friends em Diálogo com Princípios de Leonardo Boff Sobre Espiritualidade
- 129 *Dalva Pedro da Silva,* A Sociedade (Pós) Moderna e o Sagrado: Um Diálogo Sobre, Pluralidade Religiosa Contemporânea
- 140 *José Artur Tavares de Brito,* Os Sem-Religião: Uma Compreensão Antropológica dentro do Fenômeno atual da Globalização e das Novas Espiritualidades
- 155 *Luiz Signates,* A Comunicação, entre o Dogma e a Conversão: O Especificamente Comunicacional na Religiosidade Contemporânea
- 168 *Jair Souza Leal,* Religião e Estado: A Laicidade como Garantia da Liberdade Religiosa à Luz da Teologia de Claude Geffré
- 182 *Arlindo José Vicente Junior e Ceci Maria Costa Baptista Mariani,* “O Massacre dos Inocentes”: Espiritualidade, Mística e Crítica Social na Arte de Cândido Portinari
- 196 *Lídice da Costa Ieker Canella,* A virtude como Fundamento religioso: uma Hermenêutica Possível entre as Doutrinas Budista e Hoasqueira do Cebudv
- 209 *Eliane Silva de Farias, Paulo Roberto Palhano Silva e Lusival Antonio Barcellos,* Percursos da Alteridade Étnico/Religiosa do Povo Indígena Tabajara da Paraíba: Ritual do Toré X Pentecostalismo
- 223 *Cleverton Rodrigo Rocha Silva,* Deus em Heidegger
- 236 *Bruna Milheiro Silva,* Breves Considerações Sobre a Não-Violência no Projeto Ethos Mundial e Sua Aplicabilidade nas Biografias de Mahatma Gandhi e Martin Luther King

249 *Adriana Barata dos Santos Figueira*, A Espiritualidade na Contemporaneidade: Uma Busca do Homem Mergulhado em sua Subjetividade

263 *Wellcherline Miranda Lima e Rosalia Soares de Sousa*, Pernambuco: Retrato da Pluralidade Religiosa e Necessidade de Diálogo

272 *Luís Felipe Lobão de Souza Macário*, Campanhas da Fraternidade: Um Caminho para o Ecumenismo Espiritual no Brasil

287 *Constantino José Bezerra de Melo*, Dançando com os Encantados na Serra Do Ororubá: Um Diálogo Interreligioso entre Estudantes da Unicap e os Índios Xucurus

304 *Elizabeth de Lima Venâncio*, A Prática de Intolerância Religiosa no Estado Brasileiro

318 *Gilbraz Aragão*, Estudos da Religião: Desafios de uma Área de Conhecimento no Brasil

Espiritualidades Contemporâneas, Pluridade Religiosa e Diálogo

Coordenadores:

Roberlei Panasiewicz, (PUC-MG)

Cláudio de Oliveira Ribeiro, (UMESP)

Gilbraz de Souza Aragão, (UNICAP)

Vivemos num contexto culturalmente plural que desafia e convida as espiritualidades a entrarem em diálogo. Sem negar ou desconhecer o que há de único e irrevogável em cada religião, trata-se de perceber, no convívio com a diversidade, o que é essencial em cada uma. Incluem-se nessas espiritualidades aquelas expressões laicas e sem deus. Esse Simpósio Temático está aberto ao debate sobre pluralidade espiritual, perspectivas dialógicas, espiritualidade no cotidiano bem como sobre misticismos e fundamentalismos. Pretende fomentar a tolerância e o compromisso ético com a paz mundial e subsidiar uma mística comum e transreligiosa para um tempo de transformações axiais.

FÁTIMA, DEUSA E MÃE? UM CASO MEDIATIZADO NA EXPERIÊNCIA «HINDU» PORTUGUESA

Joaquim Franco (ULHT)

Resumo:

Uma abordagem interpretativa sobre a ligação dos «hindus» portugueses a Fátima, partindo de um evento com impacto mediático e institucional: a peregrinação, em 2004, de cerca de 50 «hindus» portugueses a Fátima. O grupo depositou um ramo de flores aos pés da imagem da *Sra de Fátima* e o respetivo sacerdote (*shastri*) orou no altar da capelinha das aparições o *Shanti Path*, mantra da paz. Uma reportagem televisiva retratou o acontecimento e na sequência houve reações, institucionais e informais, de descontentamento ou a enaltecer.

A devoção dos «hindus» portugueses a Fátima faz também parte de uma história de inculturação. Após investigação sobre as relações centenárias entre portugueses e indianos, crenças do catolicismo e das tradições religiosas védicas, constata-se que em Goa, ex-colónia portuguesa, os elementos do «hinduísmo» foram incorporados pelo catolicismo e vice-versa. Vêm já do século XVIII testemunhos do cruzamento de cosmogonias, apesar do controlo português das atividades religiosas e sociais.

Os «hindus» na Índia e em Moçambique habituaram-se a ouvir falar de Fátima pelos portugueses católicos e a comunidade «hindu» que se foi instalando em Portugal não ficou indiferente ao fenómeno. Assente no pressuposto de uma origem divina una, os deuses e divindades podem ser interpretados como expressões visíveis da unicidade divina, pelo pluralismo e condicionalismo circunstancial do ser humano. Por outro lado, à semelhança de outros enquadramentos religiosos, um dos deveres dos «hindus» é também o da peregrinação (*tirthayatra*)...

Palavras chave: Fátima, Hindus, Diálogo, Peregrinação

Abstract:

An interpretative approach of believer Portuguese 'Hindu' connection to Fatima, starting from an event with media and institutional impact: 50 'Hindu' Portuguese pilgrimage in 2004. The group placed a bouquet of flowers to the image feet of Our Lady of Fatima and the shastri prayed at the altar of the local Chapel the Shanti Path, mantra of peace. A television reported the event and as a result there were reactions, institutional and informal, of discontent or praise.

The devotion of 'Hindu' to Fatima is also part of a history of inculturation. After research on the centuries-old relations between the Portuguese and Indians, the Catholic believers and the Vedic religious traditions, it appears that in Goa, a former Portuguese colony, the elements of 'Hinduism' have been incorporated by Catholicism and vice-versa. Eighteenth century witnessed cross cosmogonies, despite the Portuguese control of religious and social activities.

The 'Hindu' believer of India and Mozambique used to hearing about Fatima by Catholic Portuguese and the "Hindu" community which was installing in Portugal was not indifferent to the phenomenon. Based on a unified divine origin, the gods and deities can be interpreted as visible expressions of the divine unity, by circumstantial pluralism and constrain of being human. Moreover, like other religious frameworks, one of the duties of the 'Hindu' is also the pilgrimage (*tirthayatra*)...

Keywords: Fatima, Hindus, Dialogue, Pilgrimage

Introdução

Há uma abertura recente, e crescente, do fenómeno de Fátima às religiões não cristãs, na linha do diálogo inter-religioso recomendado e praticado pela Igreja católica após o Concílio Vaticano II. Esta atitude não tem sido bem aceite por alguns setores religiosos e reveste-se ainda de um evidente receio de sincretismo. Recentes episódios e aparentes equívocos neste processo, com repercussão mediática, conduziram a uma maior cautela por parte das entidades católicas que tutelam o espaço.

Quase 100 anos depois, constata o sociólogo Policarpo Lopes numa análise ao fenómeno, “a tensão entre a legitimidade e não-legitimidade no campo religioso esbateu-se e a fronteira do religioso legítimo e não legítimo deixou de ter relevância” (1). Fátima adquiriu elevada legitimidade social e religiosa ao assumir uma certa “consciência coletiva e na vida”, transformando-se num “lugar alto de procura de sentido na pós-modernidade”.

Mário Pinto não vê outra saída: “Se cada um não crê a não ser no que sabe, em muito pouco pode crer. E se em pouco ou nada acreditar, para além do pouco que sabe por si mesmo, cada homem não pode viver verdadeiramente, e não passará de uma pequena cortiça na superfície agitada das águas de um imenso e ignoto oceano” (2).

Há um fundo ético e universal que acompanha as religiões. Estas (re)apresentam-se, neste tempo de diversidade e pluralidade na(s) procura(s), como força motriz da paz social. O fenómeno de Fátima, que se fez global a partir de um país historicamente vocacionado para ir além-fronteiras, é paradigmático. Embora a convivência religiosa, bem ou mal sucedida, acompanhe a história das sociedades, o diálogo inter-religioso ganhou novos conceitos na história da Igreja e das religiões. Não é de estranhar que alguns gestos e passos, ousados porque são inéditos, sejam mal interpretados ou rejeitados, sujeitos ao preconceito e ao conservadorismo da tradição, inaceitáveis entre os católicos com uma visão pré-conciliar e centralizadora da Igreja, desencadeando mecanismos de extrema prudência nas estruturas hierárquicas. Neste trabalho tenta-se fazer uma abordagem interpretativa da aproximação dos «hindus» portugueses a Fátima, gerador de controvérsia mediática e institucional. Admitindo que a denominação «hindu» ou «hinduísmo» não é etimológica e culturalmente pacífica, esclarece-se que, neste trabalho, se entende como «hinduísmo» o conjunto das culturas védicas - e dos seus princípios filosófico-religiosos -, das quais derivou um vasto mosaico de crenças e práticas. Por inerência, considera-se «hindu» aquele que é crente ou tem uma qualquer prática ligada ao «hinduísmo».

1. Diálogo inter-religioso no magistério da Igreja

A declaração *Nostra Aetate*, saída do Concílio Vaticano II, introduziu formalmente a Igreja Católica no lento caminho do diálogo entre as religiões, relançando-o – “Os homens esperam resposta para os enigmas da condição humana, os quais, hoje como ontem, profundamente preocupam os seus corações: O que é o homem? Qual o sentido e a finalidade da vida? (...) De onde vem o sofrimento e para que serve? Qual o caminho para alcançar a felicidade verdadeira? O que é a morte, o juízo e a retribuição depois da morte? E, finalmente, que mistério último e inefável envolve a nossa existência, do qual vimos e para onde vamos?” –, mas protagonistas religiosos, particularmente do cristianismo e do Islão, temem a deriva de um sincretismo religioso associado ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso.

A Igreja católica, na perspectiva do seu magistério, parte de dois pressupostos teológicos para o diálogo inter-religioso, com origem no Concílio Vaticano II e reafirmados por João Paulo II numa encíclica: “todos os povos constituem uma comunidade única”, têm a “mesma origem” e o “mesmo fim último” em Deus (Declaração, 2); O Espírito da “verdade operante para além das fronteiras do Corpo Místico”, está presente também na “crença firme dos seguidores de religiões não cristãs”, nos seus ritos, culturas e “especialmente, na oração”, pois “toda a oração autêntica é suscitada pelo Espírito Santo, misteriosamente presente no coração dos homens” (*Redemptor Hominis*, João Paulo II). O mesmo Papa, acrescenta, no entanto, que o diálogo tem como fim último a missão evangelizadora, pois “deve se conduzido e realizado com a convicção de que a Igreja é o caminho normal de salvação e que só ela possui a plenitude dos meios de salvação” (*Redemptoris Missio*, João Paulo II).

Numa conclusão pragmática, mas aparentemente contraditória, João Paulo II entende que o interlocutor no diálogo deve ser coerente com as próprias tradições e convicções religiosas, “e disponível para compreender as do outro, sem dissimulações nem restrições, mas com verdade, humildade e lealdade, sabendo que o diálogo pode enriquecer ambos (...) e simultaneamente em vista a superar preconceitos, intolerâncias e mal-entendidos.”

Foi neste sentido que João Paulo II organizou os Encontros de Assis, juntando representantes das várias religiões, e repetiu gestos de proximidade e curiosidade cultural com outras religiões, nas muitas viagens que fez a países de maioria religiosa não cristã.

Sendo uma atitude recente na Igreja católica, o processo não está isento de críticas internas e interpretações várias.

Se entre os líderes religiosos prevalecem os fantasmas e o medo do sincretismo é ainda forte, o discurso político relaciona cada vez mais a insegurança com a imigração e a imigração com a religião. O encontro – ou confronto – cultural é inevitável e são poucas só aumenta o preconceito. É a um nível cultural, de constituição antropológica, que se coloca o desafio. Para o Papa Ratzinger, o diálogo inter-religioso pode contribuir para desanuviar tensões culturais ou políticas e promover a liberdade religiosa inexistente em muitos países – de maioria islâmica, entenda-se. Entre religiões não se discutem “verdades”. Admitindo que o absoluto transcendente é um mistério insondável com dinâmica intemporal, o diálogo entre religiões é possível no respeito mútuo por conceitos como verdade e revelação enquanto mecanismos de ordem e de compreensão que estruturam culturas.

2. Diálogo inter-religioso, segundo o papa Francisco

Com o papa Francisco, o diálogo da Igreja de Roma com outras igrejas e religiões tende a ganhar uma dimensão mais pragmática e menos intelectual. São conhecidas as relações de proximidade por ele criadas, enquanto arcebispo, com os líderes de outros grupos religiosos em Buenos Aires. Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* - A alegria do Evangelho – (3), o Papa reafirma a centralidade dos evangelhos na Igreja, definindo a evangelização como missão prioritária dos cristãos católicos. Sendo um documento marcadamente social e, em certa medida, político, a exortação aborda a dimensão do diálogo num capítulo sobre a “dimensão social da evangelização”. Francisco entende que o Evangelho é inclusivo. Num subcapítulo intitulado “o diálogo social como contribuição para a paz”, distingue o diálogo social num contexto de liberdade religiosa, do diálogo entre a fé, a razão e as ciências. Reflete sobre o diálogo ecumênico e, especificamente, sobre as relações com o Judaísmo, distinguindo-as do restante diálogo inter-religioso, que considera, “apesar dos vários obstáculos e dificuldades, de modo particular os fundamentalismos de ambos os lados”, uma condição “necessária para a paz no mundo”. Cita as conclusões da Conferência dos Bispos da Índia – *The Church's Role for a Better India* (8 de Março de 2012) – apelando a uma “abertura, compartilhando alegrias e tristezas”, para, dessa forma, as religiões aprenderem a “aceitar o outro, na sua maneira diferente de ser, de pensar e de se exprimir”. Para o papa Francisco, “um diálogo, no qual se procurem a paz e a justiça social, é em si mesmo, para além do aspeto meramente pragmático, um compromisso

ético que cria novas condições sociais.” Estes esforços podem, assim, ter também “o significado de amor à verdade”, entendida esta na forma cristã, mas não devem os católicos, adverte, “descuidar o vínculo essencial entre diálogo e anúncio, que leva a Igreja a manter e intensificar as relações com os não-cristãos.” Um sincretismo conciliador “seria, no fundo, um totalitarismo de quantos pretendem conciliar prescindindo de valores que os transcendem e dos quais não são donos.”

A fórmula católica, aqui reafirmada, é a de uma abertura às outras religiões conservando convicções, mas na disponibilidade, como afirmara João Paulo II, para a compreensão do outro, sabendo de antemão que o diálogo enriquece ambas as partes. Mas, referindo todos os “não-cristãos fiéis à sua consciência”, o Papa associa-os, por “gratuita iniciativa divina”, ao “mistério pascal de Jesus Cristo”. Na doutrina católica, pós Concílio Vaticano II, esclarecida pela Comissão Teológica Internacional - *O cristianismo e as religiões* (1996) - entende-se que a “ação divina” produz, fora da Igreja, sinais, ritos e expressões do sagrado. Podem não ter o significado e a eficácia dos “sacramentos” da Igreja, lembra o papa Francisco, mas “podem ser canais que o próprio Espírito suscita para libertar os não-cristãos do imanentismo ateu ou de experiências religiosas meramente individuais”, ou podem transportar sabedorias práticas que ajudam “a suportar as carências da vida e a viver com mais paz e harmonia”.

Como enquadrarão os crentes não-cristãos esta interpretação católica segundo a qual outras experiências religiosas, por via da “graça divina”, também fazem parte do processo cristão de salvação – o “mistério pascal de Jesus Cristo”?

3. Diálogo inter-religioso na “mensagem” de Fátima?

Sem doutrina fixada ou reflexão aprofundada, o fenómeno da proximidade de crentes de outras religiões a Fátima tem criado alguns embaraços. D. Anacleto Oliveira, doutorado em Ciências Bíblicas pela Universidade de Munster, Alemanha, e atual bispo de Viana do Castelo, defende que a “mensagem” de Fátima carrega também uma responsabilidade pelo diálogo inter-religioso, pela via da paz, insinuando que a mensagem plasmada nas denominadas aparições, “chama a atenção não apenas a insistente promessa de paz, mas sobretudo o caminho proposto para a alcançar: o da comunhão com Deus como condição imprescindível para uma estável e sã convivência inter-humana” (4). Na interpretação de D. Anacleto Oliveira, as alegadas referências à paz e ao fim da guerra nas aparições são acompanhadas pela recomendação de oração e total entrega a Deus, com prostração e preces de conversão dos pecadores ou oferta de

sacrifícios em “reparação” dos pecados. O prelado entende que esta dimensão da oração a pensar na conversão pela paz “não pode deixar de estar enraizada no que é específico de toda a religião: a ligação explícita ou implícita do homem com o sagrado” (5). É nisso que se baseiam as relações da Igreja com as outras religiões, alega D. Anacleto, lembrando João Paulo II: “O respeito pelo homem na sua busca de resposta às questões mais profundas da vida e respeito pela ação do Espírito nesse mesmo homem” (*Redemptoris Missio*, 1979).

4. Visitantes de Fátima

O *Estudo sobre o perfil do visitante de Fátima*, da autoria de Maria da Graça Poças, editado pelo Centro de Investigação Identidades e Diversidades com as Edições Afrontamento para a Região de Turismo Leiria/Fátima, revela que quase 30% dos visitantes de Fátima se considera “leigo não praticante”, havendo **2,8% dos visitantes que são ateus ou professem outra religião, cerca de 150 mil por ano**. Sendo um espaço católico, o perfil dos visitantes dá-lhe uma grande amplitude social e religiosa.

A fé de Fátima é o local, um destino de caminhada, um reencontro com a multiplicidade de leituras e experiências que atravessam o íntimo. Não há “o” peregrino de Fátima, há “os” peregrinos de Fátima que não se anulam na multidão, cada qual com as suas motivações espirituais ou materiais, alicerçadas num mistério simbolicamente maternal, seja com as balizas da devoção mariana mais tradicional da fé católica ou no retorno simbólico – como caminho para o encerramento de um ciclo, um desejo natural – ao ventre protetor.

5. Oriente visita Fátima

Em 2001, depois de outras visitas de mestres budistas, o líder espiritual budista tibetano Dalai Lama, e prémio Nobel da Paz, visitou a Cova da Iria. Nesta passagem por Fátima, Tenzin Gyatso, o 14º Dalai Lama do budismo tibetano, afirmou que visitar aquele local tinha “um significado muito especial”, pois estava ali “como peregrino”. No budismo, a Virgem de Fátima poderá ser sincreticamente equiparada a Tara, a «mãe de todos os budas», que personifica a sabedoria e a compaixão.

Em 2004, cerca de 50 «hindus» portugueses deslocaram-se a Fátima, em peregrinação organizada, retratada em reportagem da SIC emitida no dia 5 de Maio desse ano, tendo o sacerdote hindu proferido uma oração na Capelinha das Aparições. O grupo de «peregrinos hindus» depositou um ramo de flores aos pés da imagem e o respetivo

sacerdote (*shastri*) Shri Ramnical Dave, orou no altar da capelinha o *Shanti Path*, mantra da paz, invocação/oração pela paz:

*“Om purnamadah purnamidam purnat purnamudacyate
purnasya purnamadaya purnamevavasisyate
om shantih shantih shantih”*

Om. Isto é plenitude. Aquilo é plenitude.

Da plenitude, a plenitude surge.

Tirando-se a plenitude da plenitude,

Somente a plenitude resta.

Om paz, paz, paz.”

A comitiva foi depois recebida pelo reitor do Santuário e pelo bispo da diocese, a quem o sacerdote «hindu» ofereceu um *chale* com inscrições da Bhagavad Gita, tendo-o colocado aos ombros dos representantes da Igreja. O reitor do santuário, monsenhor Luciano Guerra, enquadrou a visita:

“É evidente que são civilizações e religiões bastante diferentes. Mas em todas as religiões há um fundo comum que nasce da comunidade de humanidade que todos somos. E às vezes, no embate das diferenças, esquecemos esse fundo comum”.

O sacerdote hindu que proferiu na capelinha a oração pela paz, explicou a motivação dos «hindus»:

“Venho manifestar com todo o respeito a minha fé. Poderei assim fazer que outras pessoas possam ter vontade de corresponder a este meu respeito. Acredito que este sentimento e esta atitude, vão fomentar o respeito mútuo para uma convivência harmoniosa e o encontro nos princípios comuns a todas as religiões”.

O bispo de Leiria/Fátima, D. Serafim Ferreira, clarificou a atitude de acolhimento:

“Não queremos se fundamentalistas, queremos ser honestos, sinceros e, por osmose, comunicar a fecundidade dos nossos rios”.

De 9 a 12 de Outubro de 2003, o santuário organizou um congresso internacional que abordou a dimensão inter-religiosa dos lugares sagrados – *O presente do Homem, o futuro de Deus. O lugar dos santuários na relação com o sagrado*”. Além do tratamento científico do tema, foi dedicado um dia inteiro ao testemunho de representantes de santuários de diferentes religiões (hinduísmo, budismo, islamismo e cristianismo). As duas mesas redondas foram moderadas pelo presidente do Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso que introduziu justificou a iniciativa:

“Se caminhamos juntos, podemos ajudar-nos mutuamente a atingir o objetivo que Deus estabeleceu para nós”.

No final dos trabalhos, os participantes assistiram à peregrinação internacional aniversária de Outubro.

Neste congresso, tiveram destaque as palavras do teólogo jesuíta Jacques Dupuis, especialista em diálogo inter-religioso. Na comunicação *Do confronto ao encontro de religiões*, o teólogo que defendeu o conceito de “pluralismo religioso inclusivo”, concluiu:

“This dialogue does not serve as a means to a further end. Neither on one side nor on the other does it tend to the “conversion” of one’s partner to one’s own religious tradition. Rather it tends towards a deeper conversion of each to God. The same God speaks in the heart of both partners; the same Spirit it work in both. It is the same God who calls and challenges the partners through one another, by means of their mutual witness. Thus they became, as it were, for each other and reciprocally, a sign leading to God.” (6)

Esta iniciativa, bem como as visitas dos crentes de outras religiões ao santuário de Fátima, foi fortemente “contestada e distorcida por grupos adversos à abertura inter-religiosa da Igreja”, lembra D. Anacleto Oliveira, tendo esta contestação chegado à Santa Sé, que desencadeou um processo informal de averiguações, o que obrigou o reitor do santuário a desmentir falsas afirmações e a reafirmar que “no campo inter-religioso, se mantém “fiel ao sentir da Igreja”.

Por outro lado, ao longo de décadas, o culto espalhou-se pelo mundo. Há hoje quase mil igrejas em todo o mundo dedicadas a *N. Sra de Fátima*. A devoção pelo mundo, no

entanto, não pode ser dissociada da instrumentalização política e ideológica do fenómeno de Fátima.

6. Divindade feminina na tradição dos «hindus» portugueses

Na corrente devocional que orienta teologicamente os «hindus» portugueses sediados no templo de Telheiras, em Lisboa, o livro de referência é o *Bhagavad Gita* – um dos três textos fundamentais nas tradições filosófico-religiosas da Índia –, com a figura central e substantiva de Krishna - *avatar* (descida ou reencarnação) de Vishnu –, com diálogos poéticos e filosóficos, cultivando uma experiência religiosa comunitária, mais do que um ritualismo de ascese seguido noutras correntes de origem védica. Embora reconhecendo uma grande diversidade na criatividade interpretativa do texto, sua exegese e hermenêutica, podemos inferir, sem com isso trair a tradição, que se trata de um texto de síntese, popular, com uma linguagem metafórica mais acessível, conjugando *Darma* e *Darshana* (princípios filosófico-religiosos sobre o modo e a reflexão no agir, da prática de vida ao ponto de vista). *Bhagavad-Gita* “contém a súpula do conhecimento clássico que partiu dos Vedas (...) escrita num diálogo acessível (...) exalada do corpo do maior épico indiano, o *Mahabharata* (...) converteu-se por si só num «evangelho» e numa mensagem com carácter pedagógico e moral, mas onde a transcendência dos valores humanos através da filosofia e de uma ciência da religião (o *Vedanta*), tornaram a obra um testemunho de ética universal, inteligível (...)” (7).

Da *Bhagavad-Gita* desenvolveram-se muitas escolas, com corpos de interpretação próprios a partir de um sistema religioso. É o caso da escola *Nimbadiya-sapradaya*, que segue o culto do «casal» Rada-Krishna, com base da *Bhagavata-purana*.

Também pela tradição da *Bhagavad-Gita*, intui-se um sistema filosófico da *Realidade Absoluta* que se exprime antropomorficamente, que desenvolve cosmogonias de muitas formas e divindades, a partir de um princípio definido numa tripla dimensão representada em «trindade» – a *trimurti*: a divindade que cria (Brahma), a divindade que preserva o mundo (Vishnu) intervindo na forma de *avatar*, e a divindade transformadora, que destrói e renova, da continuidade nas polaridades extremas, da ascese e da sensualidade (Shiva).

Estas divindades, como expressão do *Supremo*, são inseparáveis da dimensão feminina – *shakti* – como princípio de uma potência «prenhe». E assim se formaram grandes «casais» de devoção. Nesta tradição, se a divindade é imóvel, a manifestação da vida reclama uma contrapartida de estatuto análogo e de natureza complementar. Nenhum

deus, grande ou pequeno, nenhum *avatar*, pode operar sem integrar a sua *shakti*. “A existência do princípio feminino (a deusa) e a sua união indissolúvel com o elemento masculino (o deus) permitem o desdobramento cíclico do universo e o regresso à unidade” (8), em certa medida é um pouco como o princípio que define a dualidade *purusha* e *prakriti* (um «Eu» próprio espiritual, de puro conhecimento, e a natureza material e percecionada) numa «dualidade» rejeitada noutras «escolas» e *darshanas*, para as quais o *Uno – Brahman* - é a única realidade e o resto é ilusão – *maya*.

A veneração faz-se ao simbólico complementar – masculino e feminino. Os altares do templo «hindu» de Lisboa exibem as divindades masculinas sempre e inevitavelmente acompanhadas pelas respetivas «companheiras». É o caso da deusa Rada, da deusa Parvati e da deusa Lakshmi. Não há a pretensão, neste trabalho, de aprofundar a teologia, hermenêutica e simbologia inerente às divindades que sustentam a devoção védica alicerçada na *Bhagavad Gita*. Mas teremos de fazer uma breve abordagem para depois se estabelecer uma hipótese de relação com o fenómeno de Fátima, também para os «hindus» portugueses.

A deusa Lakshmi foi associada, calcula-se que há cerca de 1600 anos, a Vishnu. Surgiu como sua esposa ou consorte, e adquiriu - além dos seus atributos anteriores - características de uma boa esposa, dedicada. É venerada em Diwali, noite de lua nova, como símbolo de uma presença que dissipa as trevas no coração dos devotos.

A deusa Parvati está associada a Shiva, que tivera antes uma primeira esposa – Sati. Parvati também é a mãe de Ganesha. Algumas comunidades acreditam que ela é a irmã de Vishnu e Shaktas. É considerada por algumas tradições, como a derradeira representação divina da *shakti* - encarnação da energia total do Universo. Noutras interpretações, Parvati é a suprema Mãe Divina e todas as outras deusas são referidas como encarnações ou manifestações dela.

Em Goa, “o shivaísmo impôs-se ao vishnuísmo; Shiva é, por isso, venerado nas suas múltiplas designações e a deusa é venerada como sua esposa divina, como a exemplar Parvati ou a ambivalente, simultaneamente malevolente e protetora, [Shanta] Durga” (9). E embora Vishnu e os seus *avatars* sejam venerados em Goa, a sua esposa Lakshmi, perdeu força devocional para a esposa de Shiva.

A deusa Rada, agregada à prosperidade e ao sucesso, é a «favorita» de Krishna. É também considerada como uma encarnação de Lakshmi. Tradicionalmente, o amor de Rada por Krishna é assimilado à aspiração divina da alma humana. Ela é considerada como um dos últimos modelos de devoção, embora seja mais uma deusa adúltera que

uma esposa legítima. É venerada como intermediária entre o homem e Deus, o amor por Deus que transcende todas as convenções.

Convém lembrar também o conceito da Deusa suprema ou «Grande Deusa», reforçado a partir do século V e que desenvolveu a veneração de várias deusas.

O *bhakti* - devoção - é a expressão dominante da religiosidade na Índia contemporânea e popular, integrando sobretudo os deuses Shiva e Vishnu, mas com culto complementado ou até substituído pelo culto à Deusa. Neste caso, há uma relação, nos templos, com a veneração católica por Maria.

A «Grande Deusa» será a consagração de uma única deusa, mestra do universo, a quem algumas correntes atribuem a tripla característica do *Supremo*, acima referida. Mahadevi, a Grande Deusa, pode surgir agregada aos mitos das divindades femininas já referidas, ou tomar um nome específico numa seita. Pode representar-se também pelos estados de espírito. Generosa e maternal (Parvati ou Lakshmi) ou feroz e sanguinária (Kali). Intervém pela *shakti*, a natureza complementar feminina, ou pela *maya*, que na *Shvetashvatara Upanishad* é um «véu místico» que rodeia o Supremo conhecimento, que desvia o homem da realidade das coisas, para a *avidya*, «ignorância», ilusão provocada pelas emoções, que limita do Conhecimento.

Nesta tentativa de enquadrar as tradições «hindus» com o fenómeno de Fátima e o alcance daquelas numa «dinâmica de sincretismo», ou, ousando um termo sem categorização, numa «teologia de diálogo», recorde-se também, dando apenas mais um exemplo na complexidade desta abordagem, o místico Ramakrishna (1836 – 1886) que afirmou a validade de qualquer experiência religiosa ou humana do «divino». Ramakrishna é considerado um «santo», com grande implantação popular. «Mestre» de meditação, dele referem as crónicas que entrou em contacto com Krishna, Jesus, Maomé, enquanto *avatares*, legitimando nesta tradição védica o carácter de “verdade” noutras religiões, “porque todas levam à Unidade, cada uma revelando um dos seus aspetos” (10). Ramakrishna casou com uma criança, que ele próprio viria a considerar a encarnação da «Mãe suprema» – Sharada Devi – hoje considerada também uma «santa». Não é clara a relação destas tradições e destes contextos com a devoção dos «hindus» portugueses a Fátima, mas também não é de excluir que todos eles se tenham conjugado contribuindo para um enquadramento devocional difuso, para o qual contribuirá ainda a origem da comunidade, sobre a qual se falará a seguir.

7. «Hindus», novos peregrinos de Fátima?

Para introduzir o tema, retomem-se as três “imagens-guia” propostas por Policarpo Lopes, entre as grandes linhas de sentido na paisagem religiosa: o *peregrino*; o *convertido*; o *praticante*.

Entende o sociólogo que a imagem que revela maiores potencialidades na pós-modernidade é a do *peregrino*. O *praticante* define-se pela filiação e pertença, com um conceito de identidade, participação na vida do grupo de origem ou formação social, princípio de mobilização ativa e afetiva (11). O convertido implica a adesão a uma tradição religiosa ou comunidade crente após caminhada pessoal, sem qualquer identidade crente prévia (12).

A imagem-guia do *peregrino* é o “grande operador de modelação do sagrado e do religioso na pós-modernidade, não só nos fluxos do turismo religioso, mas também na revisitação da instituição cultural da peregrinação, que no seio da pós-modernidade retomou novo vigor, mobilizando grandes massas humanas à procura de «lugares altos» de sentido, de memória e de experiência alternativa à realidade social”.

A *peregrinação* cruza a dimensão da “errância” do peregrino na procura de sentido com as imagens-guia do convertido e do praticante, é uma instituição determinante na cristandade da Idade Média. A “imagem do peregrino precede, no nosso horizonte cultural, a do praticante” (13).

A “«errância» religiosa para os «lugares altos» do sagrado exerceu sempre uma forte atração nos crentes” (14), reativada atualmente pelos fluxos turísticos e na forma de “experiência física do espaço como itinerário espiritual”

A **comunidade «hindu»** só começa a ser significativa a partir de 1974, em consequência da descolonização de Moçambique, tendo hoje, segundo informações cedidas pela própria comunidade, aproximadamente 9.000 membros, residentes nas áreas metropolitanas de Lisboa e Porto, na sua maioria oriundos de Moçambique, onde se juntara já um número significativo vindo do antigo estado português da Índia, sobretudo de Goa e Diu (Gujarate).

A devoção dos «hindus» portugueses a Fátima deve entender-se numa história de inculturação.

Após investigação sobre as relações centenárias entre portugueses e indianos, crentes do catolicismo e das tradições religiosas védicas, constata Rosa Maria Perez, que “em Goa, o catolicismo incorporou elementos do hinduísmo, e, inversamente, o hinduísmo, embora em menor extensão, absorveu traços católicos”, pelo que, entende a

antropóloga, “pode abandonar-se “a ideia de uma incompatibilidade essencial (ou deveria dizer essencialista?) entre as duas religiões” (15). Vêm já do século XVIII testemunhos do cruzamento de cosmogonias, com sinais de “esforços conjuntos feitos por hindus e católicos para protegerem os deus hindus e manterem viva a religião hindu mesmo nos períodos mais rigorosos de rejeição da alteridade ritual” (16), isto apesar do controlo português das atividades religiosas e sociais.

“A devoção dos «hindus» por Nossa Senhora é coisa conhecida e não surpreende ninguém em Goa, nem mesmo no resto da Índia”, sustenta o padre Joaquim Loiola Pereira - secretário do arcebispo católico de Goa e Damão -, questionado para este trabalho (09.01.2015).

“Nos lugares onde a devoção pública à N. Sra de Fátima é mais acentuada - ou porque Ela é a padroeira da freguesia ou porque existem tradições como procissão de velas, etc... – os «hindus» vão lá ter também”, sobretudo quando se celebram “missas especiais ou procissões solenes com a imagem da Senhora de Fátima, sem que se conheça “algum motivo especial”. A comunidade católica representa 27% da população de Goa, antiga jóia do império português a Oriente, onde, de acordo com o sacerdote, os «hindus» são cerca de dois terços (65%) e os muçulmanos 8%.

Durante os anos da colonização, os «hindus», na Índia e em Moçambique, habituaram-se a ouvir falar de Fátima pelos portugueses católicos. Por outro lado, a comunidade «hindu» que se foi instalando em Portugal não ficou indiferente ao fenómeno. Assente no pressuposto de uma origem divina una, os deuses e divindades podem ser interpretados como expressões visíveis da unicidade divina, pelo pluralismo e condicionalismo circunstancial do ser humano.

À semelhança de outros enquadramentos religiosos, um dos deveres dos «hindus» é também o da peregrinação – *tirthayatra* (17).

As raízes védicas da peregrinação «hindu» são referidas no *Rig-Veda*, onde o termo *tirtha* aparece várias vezes como significando “via”, “passagem”, local onde se atravessa um curso de água e se organizam festividades. Estes *tirtha* têm vários enquadramentos e funções. Da transmigração espiritual para alcançar a libertação, como lugares sagrados mentais, desenvolve-se para o cumprimento de uma promessa ou ação de graças a uma divindade. Seja como for, uma peregrinação «hindu» está correlacionada com práticas ascéticas, como forma alternativa, menos rigorosa disciplinarmente, acessível a todos.

Varanasi é talvez o mais importante local de peregrinação. A cidade santa, na confluência dos rios Varana e Asi, afluentes do rio sagrado Ganges, morada de Shiva, ali venerado como *Senhor do Universo*.

Com a dinâmica da diáspora «hindu», da secularização e inculturação, os «hindus» que vivem longe da Índia encontraram lugares alternativos para esta experiência, também nas culturas religiosas onde se instalaram e com quem convivem. É o caso de Fátima. Tratando-se de um caso recente na história, é ainda difícil clarificar ou esquematizar esta devoção na estrutura antropomórfica «hindu». Convém salientar que este caso não é único na Europa. O mesmo se passa, por exemplo, em Lourdes, onde com muita frequência se deslocam peregrinos «hindus» estacionados em França ou na Grã-Bretanha. Não será difícil de entender. Fenómenos desta natureza não são exclusivos do catolicismo. Também os encontramos, ao longo da história, noutras latitudes religiosas. Extrapolando, Fátima configurará, em certas características, sobretudo na simbólica, o *totemismo* elementar sugerido por Emile Durkheim, aplicável a Portugal - enquanto símbolo turístico também -, à religiosidade dos portugueses e à dinâmica devocional mariana na Igreja católica, extensível a outras dinâmicas de crença e espiritualidade, mais ou menos convencionais, mas sobretudo populares.

Questionada a comunidade «hindu» sediada em Telheiras sobre as motivações da devoção a Fátima, podemos sintetizar algumas ideias:

- Para estes «hindus», a *Senhora de Fátima* é “uma manifestação sagrada, como ela é”. Para já, “sem equivalências” definíveis”. Na Cova da Iria, os «hindus» portugueses sentem uma “presença indiscutível do Sagrado”.
- Ela representa, dizem, o sagrado feminino, a “Santíssima Mãe”. Podemos comparar, especulando, à *shakta*, a dimensão feminina suprema.
- Para os hindus, é também a “padroeira” - deusa protetora de Portugal - a quem devem agradecer.
- Deslocam-se a Fátima para “pagar o dízimo das graças que obtiveram”, à semelhança do que fazem, noutros contextos, com outras divindades. Há «hindus» com negócios bem-sucedidos na Europa que se deslocam a Fátima para cumprir este dever.
- Os «hindus» não negam o enquadramento da devoção católica – para todos os efeitos, as representações do divino e do sagrado noutras religiões são enquadráveis no princípio da reencarnação, os *avatares* de deuses superiores –, por isso entendem não promover qualquer heresia. Mas não veneram a *Senhora de Fátima* como Maria, mãe de Jesus. A devoção está agregada ao local. “Não é uma veneração incondicional à

Senhora de Fátima”, é inseparável “do local, que permite uma experiência especial do sagrado”.

Convém lembrar que - como aconteceu posteriormente com Dalai Lama, líder budista tibetano -, um líder espiritual «hindu», Morari Bapu, visitou o local em 1982 e «atestou» as características espirituais do local, tendo deixado uma mensagem no livro de honra do Santuário, na mesma folha em que pode ler-se uma mensagem de madre Teresa de Calcutá, o que, para alguns «hindus», é interpretado como um «sinal» que certifica Fátima como elo de ligação entre duas culturas. Em 1988, outro sacerdote «hindu», Naranay Guru Suamli visitou também o Santuário de Fátima tendo escrito no livro de visitas que o lugar “é extraordinariamente divino”.

Em contexto religioso, como se sabe, o acaso é ocasião. Já em 1950, conforme relatou o jornal *Voz da Fátima*, houve participação de «hindus» no acolhimento à Virgem Peregrina (escultura «réplica» da primeira) de Tuticurim na Índia portuguesa.

- Os «hindus» portugueses entendem que o dever de, pelo menos uma vez na vida, fazer uma peregrinação a um lugar sagrado, pode ser cumprido em Fátima caso não seja possível uma deslocação à Índia.

- Por ocasião da peregrinação à Cova da Iria, em grupo, de cerca de 50 hindus portugueses em 2003, o representante da comunidade explicou que “acreditando o «hindu» que todos os seres humanos são membros de uma família global, seria natural que visse a manifestação de *N. Sra de Fátima* como manifestação do mesmo Deus” – o mesmo *Supremo*.

Conclusão

É conhecido, e não tem gerado grande controvérsia, o sincretismo nos templos católicos da Índia. A maioria dos devotos que entram nas igrejas, sobretudo tendo como objeto de veneração as imagens de Maria, são «hindus». E não veneram a mãe de Jesus.

Muitos católicos na Índia frequentam templos hindus para obterem respostas a problemas concretos, como são os problemas de negócios. E há doações feitas por católicos nos livros de registos. No trabalho de campo em Goa, Perez registou esse comportamento no templo de Mangesh. No templo de Shanta Durga de Fatorpa, Quepem, em tempos festivos, as mulheres católicas ajoelham-se, fazem o sinal da cruz e rezam “com devoção” (18) a «Mamãe Saibin», a Santa Mãe.

Na Igreja de São Jerónimo de Mapusa, a festa de Nossa Senhora dos Milagres, dezasseis dias depois da Páscoa, normalmente na mesma altura do festival «hindu» de

Lairaya, milhares de devotos católicos e «hindus» celebram juntos, e os «hindus» veneram a imagem da Senhora dos Milagres.

Apesar da separação imposta pela colonização, “a identidade distinta da religião goesa decorre do modo como católicos e «hindus» partilharam as mesmas estruturas rituais (19).

O padre Joaquim Loiola Pereira confirma que muitos «hindus» assistem [em Mapusa] “à celebração litúrgica, mas o número vai aumentando à medida que o dia avança, tornando-se, até ao cair da tarde, uma romaria contínua de «hindus» que costumam banhar a imagem de Nossa Senhora com azeite de coco, um ritual sagrado da sua tradição”. Também se vê noutras paróquias “este costume de os «hindus» visitarem a igreja em grande número, a prestar homenagem à Virgem Maria, depois da celebração litúrgica da festa”.

Enquanto alguns participam nas procissões, “outros (na maioria) acorrem à rua e esperam pela passagem da imagem, parando a procissão nesses lugares para que os «hindus» prestem a sua homenagem pessoal à Nossa Senhora, na forma de oferta de grinaldas ou/e moedas e, em alguns casos, de uma passagem por debaixo do andor da Virgem, sentindo-se assim abençoados”.

Para o cardeal de Bombaim, Ivan Dias, a “interação dos católicos com pessoas de outras religiões é normal”. Num colóquio organizado em 2005 em Lisboa, o arcebispo admitiu que, “semanalmente, ocorrem cerca de 70 mil crentes de outras religiões aos seis santuários marianos existentes na diocese”. Há quem não compreenda “bem a beleza de tal convivência e criticam-na”, comentou o arcebispo, acrescentando que “não importa as ideias com que os «pagãos» vêm aos nossos santuários, mas o sentimento de paz e amor com que voltam para casa” (20).

O mesmo eclesiástico foi retratado em 1997, pelo *Indian Express*, a acender uma vela junto a uma imagem da deusa Ganesh, na abertura de um seminário internacional sobre as relações entre o cristianismo e o «hinduísmo», em Bombaim.

Apesar da sintonia descrita antes, é evidente que a relação dos «hindus» portugueses com Fátima não segue a pauta interpretativa e teológica católica. Mas como enquadrar a experiência de Fátima no vasto e complexo contexto do diálogo inter-religioso?

Raimon Panikkar propõe cinco pontos numa tipologia para definir os momentos do diálogo entre as religiões (21): 1 - Isolamento e ignorância; 2 - Indiferença e desprezo; 3 - Recusa e conquista; 4 - Coexistência e comunicação; 5 - Apropriação e diálogo.

Diríamos que os «hindus» portugueses estariam entre os pontos 4 e 5, enquanto a Igreja – como instituição que fixa a teologia oficial do local – estará no ponto 3, mas já a experimentar os pontos 4 e 5.

O caso dos «hindus» em Fátima, como já se disse, deve ser contextualizado. E, ao mesmo tempo, deve ser lido como sinal das muitas influências, recíprocas, geradoras de inculturação, ecletismo e sincretismo, desenvolvendo, como reação, mecanismos de fundamentalismo religioso, de defesa dos critérios religiosos absolutos que a Ocidente estão a perder-se.

O historiador António Matos Ferreira acentua este “impacto cultural e social” quando aborda as sucessivas vagas migratórias na sociedade portuguesa, após a descolonização:

“As sucessivas vagas migratórias colocaram, no seio de comunidades tradicionalmente identificadas com o cristianismo, outras experiências religiosas (...), transportando simultaneamente outros padrões de vivência do religioso e outras mentalidades, têm exigido uma problematização dos parâmetros da tolerância e da laicidade subjacentes à vivência democrática e aos seus contornos jurídicos, ao mesmo tempo que têm contribuído para a definição de uma outra geografia religiosa (...)” (22)

Independentemente do impacto mediático e da controvérsia, Fátima surgiu neste episódio como campo de inegável encontro cultural e inter-religioso. Pannikar entende que é neste domínio, neste diálogo, que “se pode jogar de forma pacífica o destino histórico da humanidade” (23), para lá das academias ou lideranças religiosas, porque não se trata, sequer, de uma mera troca de ideias académicas ou de debates eclesiais. Fátima, com este caso, irá ao âmago de uma experiência religiosa transversal, objetiva e utilitária.

Neste, como noutros casos, torna-se evidente a urgência de um conhecimento das dinâmicas religiosas envolvidas. Os gestos marcadamente devocionais dos «hindus» em Fátima não são, pelos «hindus», interpretáveis como tentativa de apropriação ou proselitismo. A existência do espaço, como «lugar-alto», faz dele, por si só, uma «porta» para a «vivência» do «sagrado».

Mas será de estranhar a reação de certos grupos católicos que alegam heresia e ofensa? Não! Conversão e confusão caminham lado a lado, pelo que são compreensíveis as reações institucionais. A visão «absoluta» e religiosamente inflexível faz parte deste processo de diálogo e (des)encontro. Qualquer diálogo tem riscos. Se o homem só é na

medida das relações, estabelecidas ou negadas, ou seja, só é em encontro, desencadear processos de encontro sem o devido conhecimento do outro pode gerar equívocos. Em contexto religioso pode implicar até “perder o nosso ponto de apoio, poderíamos inclusive inverter a nossa situação” (24).

O diálogo entre religiões mexe com convicções que sustentam «verdade(s)». Eventualmente, a nossa «verdade» preconizada de forma intransigente e a «verdade dos outros». Mas esta é uma preocupação que parece estar aquém do pragmatismo na prática mais básica e devocional, aquele em que ao encontro corresponde a intuição comum de uma «paz social», harmonia e compaixão com motivação religiosa. À margem da referida reportagem, o repórter da SIC questionou os peregrinos que se encontravam junto à *Capelinha das Aparições*, quando ali foi o grupo de «hindus». De nenhum ouviu palavras de reprovação. Desconhecendo os enquadramentos teológicos que sustentaram as críticas posteriores, os crentes católicos apontaram aquilo que pode considerar-se a «essencial» da experiência. Assumida, de resto, e como já se citou, pelos próprios responsáveis do santuário e pelo bispo local. Será por aqui, “nesta fronteira tempestuosa, que se abordam as plataformas do diálogo e as palavras ganham sentido ao corresponderem com os gestos” pragmáticos de uma convivência pacífica (25).

Mas, retomando a introdução, há receios por parte dos dirigentes católicos. “Em alguns casos”, admite o secretário do arcebispo de Goa e Damão, “este tipo de devoções inter-religiosas causam uma ligeira confusão sincrética, dando lugar ainda a um outro fenómeno, porém, muito mais reduzido... o de certos cristãos visitarem templos hindus em busca de alívio nas suas aflições ou ainda, simplesmente, de um adivinho ou de mago”. Seja como for, assume o padre Pereira, este risco fará também parte de um processo de evangelização:

“Em muitas dessas igrejas frequentadas por gente de outras crenças existe um serviço de informação sobre a fé católica e muitos mostram-se interessados em abraçar a fé católica depois de terem manuseado literatura deste género”.

REFERÊNCIAS

- (1) Lopes, P. (2010). *Para uma sociologia do catolicismo*. (p. 168). Lisboa: Rei dos Livros.
- (2) Pinto, M. (2003). Perspectiva de um católico. In *Globalização, Ciência, Cultura e Religiões*. (p. 65). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Publicações Dom Quixote.
- (3) [www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.html#O di%20C3%A1logo_inter-religioso](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.html#O_di%20C3%A1logo_inter-religioso)
- (4) (5) Oliveira, A. (2007). Religiões e Fátima. In Azevedo, C., Cristino, L. (coords). *Enciclopédia de Fátima*. Lisboa: Principia.
- (6) (Dupuis, J. (2003). Do confronto ao encontro de religiões. In Faculdade de Teologia da UCP (coord). *O presente do Homem, o futuro de Deus – Actas do Congresso Internacional de Fátima 10-12 Outubro 2003*. (pp. 317-341). Torres Novas: Gráfica Almondina.
- (7) (Calazans, J. C. (2010). Introdução. (p.30). In Veda-Vyasa Dvaipayana. *Bhagavad-gita – A canção do Senhor*. Lisboa: Ésquilo)
- (8) (Boccali, G., Pieruccini, C. (2008). *Hinduísmo I, Dicionário das Religiões*. (pp. 175-179). Milão: Electa,
- (9) Maria Perez, Rosa. (2012). *O Tulsi e a Cruz*. (p. 153). Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e debates
- (10) (Boccali, G., Pieruccini, C. (2008). *Hinduísmo II, Dicionário das Religiões*. (pp. 38). Milão: Electa.
- (11) (Lopes, P. (2010). *Para uma sociologia do catolicismo*. (p. 123). Lisboa: Rei dos Livros)
- (12) Idem (p. 152)
- (13) (14) Idem (p. 156)

- (15) Maria Perez, Rosa. (2012). *O Tulsi e a Cruz*. (p. 152). Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e debates
- (16) Idem (p. 137)
- (17) Boccali, G., Pieruccini, C. (2008). *Hinduísmo II, Dicionário das Religiões*. (pp. 80 – 87). Milão: Electa
- (18) Maria Perez, Rosa. (2012). *O Tulsi e a Cruz*. (p. 158). Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e debates
- (19) Idem (p. 162)
- (20) (Frazão, T. (2005). Cristianismo na Índia. In Revista *Fátima Missionária*, publicação 05/12/2005. Edição: Missionários da Consolata
- (21) Pannikar, R. (2007). O Diálogo indispensável – Paz entre as religiões. (p. 36). Seixal: Zéfiro
- (22) Matos Ferreira, A. (1999). Cristianismo e espaço ultramarino – Igreja e correntes religiosas em face do Império e da descolonização. In Bethencourt, F., Chaudhuri, K. História da expansão portuguesa – Vol.5. (pp. 384-405). Navarra, Espanha: Círculo de Leitores
- (23) Pannikar, R. (2007). O Diálogo indispensável – Paz entre as religiões. (p. 45). Seixal: Zéfiro Idem
- (24) Idem (p. 51)
- (25) Ventura, F., Franco, J. (2013). *Somos pobres mas somos muitos*. Lisboa: Verso de Kapa

FÁTIMA, UMA PONTE COM O ISLÃO? DA ESPECULAÇÃO RELIGIOSA À HIPÓTESE ESPECULATIVA

Joaquim Franco (ULHT)

Resumo

Uma abordagem às possíveis ligações entre a tradição islâmica e a fenómeno de Fátima. Constataremos que muita reflexão resulta de investigações feitas com recurso a eventuais coincidências históricas, separadas em muitos séculos, sem legitimação teológica. O que não reduzirá o espaço, eventualmente a abrir, de possível «encontro» a partir da experiência devocional, mais popular e perene. Estaremos apenas na fase embrionária de algo que não conseguiremos ainda definir.

Por via da peregrinação e do turismo, há uma inevitável abertura do fenómeno de Fátima aos crentes não católicos, com eventual impacto no diálogo inter-religioso. E para alguns setores religiosos há um inegável receio de sincretismo.

A relação entre Maria e o Islão já foi estudada por vários autores. Há mais referências a Maria – mãe de Jesus, Issah – no Alcorão do que na Bíblia, embora com versões e história não coincidentes com os textos evangélicos.

Já nos anos 40, o jornal *Voz da Fátima*, órgão oficial do Santuário, fazia eco de uma grande participação no acolhimento da *Virgem Peregrina* (uma das 9 imagens, cópia da original) por comunidades muçulmanas em Marrocos, Moçambique e na Índia. Recentemente, a relação entre Fátima, local de devoção católica, e Fátima, a filha do profeta, foi estabelecida por Sean O'Malley. Em homilia proferida a 13 de Maio de 2011, o arcebispo de Boston, franciscano capuchinho, disse que a escolha do lugar das denominadas aparições de Fátima “também faz parte da *mensagem*” de Fátima.

A figura de Maria, tem importantes pontos de contacto entre cristãos e muçulmanos. O sociólogo Moisés Espírito Santo teoriza sobre relações simbólicas e históricas entre o relato das denominadas aparições em 1917 e a prática *sufi* na região, durante a época em que o Islão dominou a península.

Palavras chave: Fátima, Islão, Maria, Diálogo.

Abstract

Approach to possible links between Islamic tradition and the phenomenon of Fatima. We can see that a lot of thought about it, is the result of investigations using historical coincidences, separated by many centuries without theological legitimation. But, eventually, there's a open door to the possibility of a "meeting" with the devotional experience, most popular and enduring. We are probably in the embryonic stage of something that we can not yet define. The phenomenon of Fatima is known between non-Catholic believers, by the pilgrimage and tourism, with possible impact on inter-religious dialogue. And for some religious sectors there is a fear of syncretism.

The relationship between Mary and Islam has been studied by several authors. There are more references to Mary - Mother of Jesus, Issah - in the Qur'an than in the Bible, but with versions and history not identical to the Gospel texts.

Already in the 40s, the newspaper *Voz da Fátima*, the official organ of the Sanctuary, echoed a large participation in the reception of the Pilgrim Virgin (one of nine images / statues copied from the original) by Muslim communities in Morocco, Mozambique and India. Recently, the link between Fatima, place of Catholic devotion, and Fatima, the daughter of the prophet, was established by Sean O'Malley. In the homily May 13, 2011, the archbishop of Boston, said the choice of the place of so-called apparitions of

Fatima "is also part of the message" of Fatima. The figure of Mary, has important points of contact between Christians and Muslims. Sociologist Moisés Espírito Santo theorizes symbolic and historical relations between the so-called apparitions in 1917 and Sufi practice in the region when Islam dominated the peninsula.

Keys: Fatima, Islam, Mary, Dialogue.

Introdução

Há uma abertura recente do fenómeno de Fátima às religiões não cristãs, na linha do diálogo inter-religioso recomendado e praticado pela Igreja católica após o Concílio Vaticano II. Esta atitude não tem sido bem aceite por alguns setores religiosos e reveste-se ainda de um evidente receio de sincretismo. Recentes episódios e aparentes equívocos neste processo, com repercussão mediática, conduziram a uma maior cautela por parte das entidades católicas que tutelam o espaço.

Os acontecimentos de Fátima - «revelações» - foram enquadrados, interpretados e desenvolvidos pela Igreja, instituição que se assume como voz autorizada para fazer a hermenêutica da narrativa dos videntes. Fátima sustenta uma “revelação epocal”, que nada adiciona à Revelação constitutiva do catolicismo, embora tenha uma «dimensão profética» interpretável como visão de futuro da própria Igreja, do Papa e da história próxima da Europa, descodificada tendo em conta o contexto nacional – perseguição religiosa na Primeira República - e internacional – Revolução Bolchevique e Primeira Grande Guerra, com a participação de soldados portugueses.

A Igreja católica apropriou-se do fenómeno de Fátima, que na sua génese é uma expressão popular. Embora a primeira referência do Papa seja ainda de Bento XV, em 1918, o processo de legitimação não foi imediato e teve alguns percalços, marcados pelo ambiente anticlerical que desencadeou um confronto ideológico, entre uma rusticidade católica e uma elite política urbana já marcada pela secularização, laica ou jacobina, à procura de controlo do espaço público.

Quase 100 anos depois, constata o sociólogo Policarpo Lopes numa análise ao fenómeno, “a tensão entre a legitimidade e não-legitimidade no campo religioso esbateu-se e a fronteira do religioso legítimo e não legítimo deixou de ter relevância” (1). Fátima adquiriu elevada legitimidade social e religiosa ao assumir uma certa “consciência coletiva e na vida”, transformando-se num “lugar alto de procura de sentido na pós-modernidade”.

Embora a convivência religiosa, bem ou mal sucedida, acompanhe a história das sociedades, o diálogo inter-religioso ganhou novos conceitos na história da Igreja e das religiões. Não é de estranhar que alguns gestos e passos, ousados porque são inéditos, sejam mal interpretados ou rejeitados, sujeitos ao preconceito e ao conservadorismo da tradição, inaceitáveis entre os católicos com uma visão pré-conciliar e centralizadora da Igreja, desencadeando mecanismos de extrema prudência nas estruturas hierárquicas. É um processo com avanços e recuos.

1. Visitantes de Fátima

No recente *Estudo sobre o perfil do visitante de Fátima*, da autoria de Maria da Graça Poças, editado pelo Centro de Investigação Identidades e Diversidades com as Edições Afrontamento para a Região de Turismo Leiria/Fátima, apenas 1,6% dos visitantes de Fátima escolhem dias das celebrações aniversárias. Mais de 60% têm outras motivações para a escolha da data, incluindo os fins de semana do resto do ano. Muitos repetem uma ou várias vezes por ano. Quase 30% deslocam-se à Cova da Iria nas férias. 45,8% dizem que vão para rezar, 22,2% para cumprir promessas e 15,3% por tradição. Nos mais recentes censos, cerca de 90% dos portugueses dizem que são católicos, mas faz-se a distinção entre os “praticantes” e os “não praticantes”, que são a maioria. O *Estudo sobre o perfil do visitante de Fátima* revela que quase 30% dos visitantes de Fátima se considera “leigo não praticante”, havendo **2,8% dos visitantes que são ateus ou professam outra religião, cerca de 150 mil por ano**. Quase 60% dos visitantes adultos de Fátima têm mais de 50 anos. A maioria dos inquiridos no estudo, entre peregrinos e turistas, são mulheres. Nos aspetos religiosos, o santuário é atraente pela devoção mariana, pela simplicidade das expressões populares de fé, pela estreita ligação ao pontificado de João Paulo II, a persistência e durabilidade do “magnetismo espiritual”, preservando uma certa sacralidade do espaço religioso, a sua ecologia específica e a área envolvente. Sendo um espaço católico, o perfil dos visitantes dá-lhe uma grande amplitude social e religiosa.

A fé de Fátima é o local, um destino de caminhada, um reencontro com a multiplicidade de leituras e experiências que atravessam o íntimo. Não há “o” peregrino de Fátima, há “os” peregrinos de Fátima que não se anulam na multidão, cada qual com as suas motivações espirituais ou materiais, alicerçadas num mistério simbolicamente maternal, seja com as balizas da devoção mariana mais tradicional da fé católica ou no retorno simbólico – como caminho para o encerramento de um ciclo, um desejo natural – ao ventre protetor.

2. Enquadramento do diálogo inter-religioso

A globalização, enquanto fenómeno incontornável de múltiplas variáveis, cruza-se com o(s) fenómeno(s) religioso(s) na dimensão do (des)conhecimento, agudizando preconceitos e/ou reforçando distanciamentos culturais. Embora inerente à própria existência humana, a globalização, tal como é entendida neste tempo, acentua uma cultura concêntrica. Com os alicerces da economia de mercado e por via da globalização

mediática, estimula sentimentos de incerteza, equívocos de relacionamento, com impacto também na religião, ainda um elemento chave nas estruturas sociais e culturais. O rabino emérito da Sinagoga de Westminster, Albert Friedlander, sustenta que “em tempo de incerteza, as religiões fecham-se em si mesmas e, ao reivindicarem a sua própria e única autenticidade, negam-na a outras religiões e, inclusivamente, às novas correntes de pensamento dentro da sua própria fé” (2).

Na essência da incerteza estará também o fator da incompatibilidade entre a linguagem religiosa, marcada pela hermenêutica e especificidade da abordagem teológica, e a cultura mediática, com a inevitabilidade do “confronto” multicultural, da diversidade e pluralidade. Praticamente “todas as comunidades religiosas estão, se não a globalizar-se, pelo menos a expandir-se para além das fronteiras dos seus territórios tradicionais. Mas diferem na sua intenção, ou na sua capacidade, de criar novas formas de modernidade” (3), verifica o sociólogo Peter Berger.

Os fluxos migratórios e a facilidade em comunicar, transportam pelo mundo os mais variados contextos religiosos. Onde há democracia e liberdade religiosa é cada vez mais difícil atribuir uma única religião a um país. Os fatores de identificação religiosa espelham a dinâmica cultural, mas, sem exclusividades religiosas, as dinâmicas cruzam-se. Ao longo da história, as religiões do mundo encontram-se “às vezes de forma pacífica, mas, com mais frequência, confrontando-se e de forma conflituosa”, lembra Raimon Pannikar (4). Por via do conflito, das migrações, das relações comerciais ou outras, até pela dinâmica do proselitismo, as religiões cruzaram-se e continuam a cruzar-se, agora com outros contextos culturais, políticos e económicos. “Todas as grandes religiões atuais são fruto destes encontros” (5). Por via dos movimentos migratórios, as pessoas são confrontadas com experiências religiosas substancialmente diferentes das que estão habituadas a ter no ambiente em que vivem. Até porque, assumindo-se como identitária, a prática religiosa aumenta na diáspora, como resposta também à discriminação. No caso europeu, tendo caído drasticamente a prática religiosa no catolicismo, os próprios “católicos” deixaram de se identificar com a esfera religiosa, abrindo caminho à pluralidade das experiências religiosas e lançando um enorme desafio à laicidade, que não deve ser menosprezado sob risco de se desencadarem profundos desequilíbrios estruturais na sociedade. Como refere Mário Pinto, antigo diretor da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Católica Portuguesa, “é uma evidência racional e empírica que, além de doutrinas respeitáveis, as religiões são forças

poderosas de coesão social, portanto fatores importantes nas diversas sociedades por todo o mundo, e, conseqüentemente, fatores importantes para a globalização” (6).

A globalização mediática, com implicações sociais e culturais, determina a percepção da dimensão religiosa, normalmente associada a casos de conflito ou a eventos de massas, geradores de emoção, uns e outros suscetíveis de serem manipulados.

As relações, por vezes difíceis, entre os protagonistas religiosos e os media também não ajudam. Se, por um lado, este tempo testemunha as primeiras gerações na Europa sem referências religiosas, com a maioria dos comunicadores impreparados para compreender e descodificar o fenómeno religioso, por outro, os protagonistas religiosos não conseguem – não terão como –, sintonizar-se com a assertividade e ultra sintetização da linguagem mediática, recorrendo, muitas vezes, a clichés simplificados e pouco esclarecedores da complexidade religiosa que os enquadra.

“Dada a pluralidade e especificidade das diversas culturas e religiões, um dinamismo revela-se essencial no processo de globalização: o diálogo intercultural e inter-religioso” (7), defendia o cardeal-patriarca de Lisboa, D. José Policarpo. Este dinamismo implica o conhecimento, das religiões e da sociedade, que levará à tolerância e compreensão, ou, no mínimo, atenua preconceitos. “Se o fanatismo vier a dominar no mundo religioso”, e há sinais de que isso estará a acontecer, sobretudo onde as sociedades são mais determinadas pela dimensão religiosa, “a religião afastar-se-á do novo diálogo que as revoluções da comunicação conquistaram, tornando-se... irrelevante” (8), teme Friedlander.

Revela-se indispensável uma estratégia orientada para a educação da diversidade, “para a literacia cultural e para o desenvolvimento de competências e aptidões interculturais, não apenas entre jovens, mas também como um processo de aprendizagem ao longo da vida” (9), aplicando-se este princípio também às religiões, em áreas como a educação, os media e as migrações. A necessidade de conhecimento do fenómeno religioso é exigente e exigível no contexto da vivência religiosa ou fora dela.

Dalil Boubakeur, reitor do Instituto Muçulmano da Mesquita de Paris e presidente do Conselho francês para o Culto islâmico, acentua que a responsabilidade moral das religiões “apenas pode ser exercida quando o homem acede ao conhecimento, à liberdade, à responsabilidade, assumindo plenamente a experiência deste mundo”, pelo que “a filosofia religiosa não pode deixar de fazer uma reflexão perante a globalização” (10). Ora, uma das ferramentas essenciais neste processo é o estudo das religiões, internamente, mas, acima de tudo, nas suas mais variadas abordagens disciplinares. O

teólogo Hans Kung adverte que “quem se propõe dialogar com os outros sem conhecer a sua própria posição, confunde mais do que aproxima” (11).

A perspectiva religiosa exclusivista deu lugar à liberdade de pensamento, à autonomia de abordagens, ao sentido do “indivíduo” como nova conquista que reorganiza e reconstrói estruturas, das comunidades mais vastas à célula das relações familiares, enfraquecendo a influência que outrora exerciam as tradições, nomeadamente a tradição religiosa, na constituição de identidades e laços sociais. Se a religião depende das relações sociais, a sociedade depende da coesão social e a modernidade enfrenta difíceis dilemas de coesão social que outrora fora garantida pelas estruturas religiosas. Este contexto abre um vasto território de distanciamento crítico e de diálogo, contribuindo na formação dos pensadores religiosos na era global. Mário Pinto não vê outra saída: “Se cada um não crê a não ser no que sabe, em muito pouco pode crer. E se em pouco ou nada acreditar, para além do pouco que sabe por si mesmo, cada homem não pode viver verdadeiramente, e não passará de uma pequena cortiça na superfície agitada das águas de um imenso e ignoto oceano” (12).

Com o sofrimento e a injustiça no centro das reflexões, a promoção da paz e a defesa da “criação” como meta comum, a globalização como plataforma, as próprias estruturas religiosas podem reforçar o conceito de uma ética culturalmente transversal, com consequências nos compromissos políticos e sociais. O diálogo entre religiões acompanha a história das civilizações. E neste processo, as devoções mais populares tiveram a paradoxal capacidade de aproximar e/ou segregar.

3. Diálogo inter-religioso no “magistério” da Igreja

A declaração *Nostra Aetate*, saída do Concílio Vaticano II, introduziu formalmente a Igreja Católica, o maior grupo cristão na Europa, apesar do avanço da secularização, no lento caminho do diálogo entre as religiões, relançando-o – “Os homens esperam resposta para os enigmas da condição humana, os quais, hoje como ontem, profundamente preocupam os seus corações: O que é o homem? Qual o sentido e a finalidade da vida? (...) De onde vem o sofrimento e para que serve? Qual o caminho para alcançar a felicidade verdadeira? O que é a morte, o juízo e a retribuição depois da morte? E, finalmente, que mistério último e inefável envolve a nossa existência, do qual vivimos e para onde vamos?” –, mas protagonistas religiosos, particularmente do cristianismo e do Islão, temem a deriva de um sincretismo religioso associado ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso.

A Igreja católica, na perspectiva do seu magistério, parte de dois pressupostos teológicos para o diálogo inter-religioso, com origem no Concílio Vaticano II e reafirmados por João Paulo II: “todos os povos constituem uma comunidade única”, têm a “mesma origem” e o “mesmo fim último” em Deus (Declaração, 2); O Espírito da “verdade operante para além das fronteiras do Corpo Místico”, está presente também na “crença firme dos seguidores de religiões não cristãs”, nos seus ritos, culturas e “especialmente, na oração”, pois “toda a oração autêntica é suscitada pelo Espírito Santo, misteriosamente presente no coração dos homens” (*Redemptor Hominis*, João Paulo II). Para o catolicismo, o diálogo inter-religioso faz já parte da própria fé cristã, porque é motivado por um mesmo Deus e um mesmo Espírito. O mesmo Papa, acrescenta, no entanto, que o diálogo tem como fim último a missão evangelizadora, pois “deve se conduzir e realizado com a convicção de que a Igreja é o caminho normal de salvação e que só ela possui a plenitude dos meios de salvação” (*Redemptoris Missio*, João Paulo II).

Numa conclusão pragmática, mas aparentemente contraditória, João Paulo II entende que o interlocutor no diálogo deve ser coerente com as próprias tradições e convicções religiosas, “e disponível para compreender as do outro, sem dissimulações nem restrições, mas com verdade, humildade e lealdade, sabendo que o diálogo pode enriquecer ambos. Não deve haver qualquer abdicação, nem irenismo, mas o testemunho recíproco em ordem a um progresso comum, no caminho da procura e da experiência religiosa, e simultaneamente em vista a superar preconceitos, intolerâncias e mal-entendidos.”

Foi neste sentido que João Paulo II organizou os Encontros de Assis, juntando representantes das várias religiões, e repetiu gestos de proximidade e curiosidade cultural com outras religiões, nas muitas viagens que fez a países de maioria religiosa não cristã.

Sendo uma atitude recente na Igreja católica, o processo não está isento de críticas internas e interpretações várias. O pontificado de Bento XVI clarificou as balizas do diálogo na presente perspectiva da Igreja católica. Ao nível ecuménico – entre confissões ou igrejas cristãs – desenvolve-se para realçar o essencial que é comum, sem esquecer, mas relativizando, diferenças insanáveis. No contexto europeu, alegando uma certa descristianização, esta aproximação corresponde à necessidade de reforçar os valores cristãos frente a um secularismo “excessivo” ou até a um “ateísmo agressivo”, para usar expressões do próprio Papa. Neste aspeto não há divergências. O cristianismo nas

Américas, em África e na Ásia está a ganhar autonomia e o reforço das Igrejas evangélicas também tem ajudado. Mas não é difícil antever o efeito de cascata global que pode ter uma descristianização na Europa. O cristianismo tem os alicerces no cristianismo institucional e histórico de Roma, de Inglaterra e das igrejas da Reforma. A eleição do arcebispo de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, como papa Francisco, deverá ser interpretada também neste contexto.

Se entre os líderes religiosos prevalecem os fantasmas e o medo do sincretismo é ainda forte, o discurso político relaciona cada vez mais a insegurança com a imigração e a imigração com a religião. O encontro – ou confronto – cultural é inevitável e são poucas só aumenta o preconceito. É a um nível cultural, de constituição antropológica, que se coloca o desafio. Para o papa Ratzinger, o diálogo inter-religioso pode contribuir para desanuviar tensões culturais ou políticas e promover a liberdade religiosa inexistente em muitos países – de maioria islâmica, entenda-se. Entre religiões não se discutem “verdades”. Seria uma conversa de surdos.

4. Diálogo inter-religioso, segundo o papa Francisco

Com o papa Francisco, o diálogo da Igreja de Roma com outras igrejas e religiões tende a ganhar uma dimensão mais pragmática e menos intelectual. São conhecidas as relações de proximidade por ele criadas, enquanto arcebispo, com os líderes de outros grupos religiosos em Buenos Aires. Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* - A alegria do Evangelho – (13), o Papa reafirma a centralidade dos evangelhos na Igreja, definindo a evangelização como missão prioritária dos cristãos católicos. Sendo um documento marcadamente social e, em certa medida, político, a exortação aborda a dimensão do diálogo num capítulo sobre a “dimensão social da evangelização”. Francisco entende que o Evangelho é inclusivo. Num subcapítulo intitulado “o diálogo social como contribuição para a paz”, distingue o diálogo social num contexto de liberdade religiosa, do diálogo entre a fé, a razão e as ciências. Reflete sobre o diálogo ecuménico e, especificamente, sobre as relações com o Judaísmo, distinguindo-as do restante diálogo inter-religioso, que considera, “apesar dos vários obstáculos e dificuldades, de modo particular os fundamentalismos de ambos os lados”, uma condição “necessária para a paz no mundo”. Cita as conclusões da Conferência dos Bispos da Índia – *The Church's Role for a Better India* (8 de Março de 2012) – apelando a uma “abertura, compartilhando alegrias e tristezas”, para, dessa forma, as religiões aprenderem a “aceitar o outro, na sua maneira diferente de ser, de pensar e de

se exprimir”. Para o papa Francisco, “um diálogo, no qual se procurem a paz e a justiça social, é em si mesmo, para além do aspeto meramente pragmático, um compromisso ético que cria novas condições sociais.” Estes esforços podem, assim, ter também “o significado de amor à verdade”, entendida esta na forma cristã, mas não devem os católicos, adverte, “descuidar o vínculo essencial entre diálogo e anúncio, que leva a Igreja a manter e intensificar as relações com os não-cristãos.” Um sincretismo conciliador “seria, no fundo, um totalitarismo de quantos pretendem conciliar prescindindo de valores que os transcendem e dos quais não são donos.”

A fórmula católica, aqui reafirmada, é a de uma abertura às outras religiões conservando convicções, mas na disponibilidade, como afirmara João Paulo II, para a compreensão do outro, sabendo de antemão que o diálogo enriquece ambas as partes.

Pragmaticamente, o papa Francisco recusa uma “abertura diplomática que diga sim a tudo para evitar problemas”, seria “um modo de enganar o outro e negar-lhe o bem que se recebeu como um dom para partilhar com generosidade”. Estas palavras parecem visar, sobretudo, o diálogo com os crentes do Islão. Mas, referindo todos os “não-cristãos fiéis à sua consciência”, o Papa associa-os, por “gratuita iniciativa divina”, ao “mistério pascal de Jesus Cristo”. Na doutrina católica, pós Concílio Vaticano II, esclarecida pela Comissão Teológica Internacional - *O cristianismo e as religiões* (1996) - entende-se que a “ação divina” produz, fora da Igreja, sinais, ritos e expressões do sagrado.

Uma dúvida nos assalta. Como enquadrarão os crentes não-cristãos esta interpretação católica segundo a qual outras experiências religiosas, por via da “graça divina”, também fazem parte do processo cristão de salvação – o “mistério pascal de Jesus Cristo”?

5. Diálogo inter-religioso na “mensagem” de Fátima?

Sem doutrina fixada ou reflexão aprofundada, o fenómeno da proximidade de crentes de outras religiões a Fátima tem criado alguns embaraços. D. Anacleto Oliveira, doutorado em Ciências Bíblicas pela Universidade de Munster, Alemanha, e atual bispo de Viana do Castelo, defende que a “mensagem” de Fátima carrega também uma responsabilidade pelo diálogo inter-religioso, pela via da paz, insinuando que a mensagem plasmada nas denominadas aparições, “chama a atenção não apenas a insistente promessa de paz, mas sobretudo o caminho proposto para a alcançar: o da comunhão com Deus como condição imprescindível para uma estável e sã convivência

inter-humana” (14). Na interpretação de D. Anacleto Oliveira, as alegadas referências à paz e ao fim da guerra nas aparições são acompanhadas pela recomendação de oração e total entrega a Deus, com prostração e preces de conversão dos pecadores ou oferta de sacrifícios em “reparação” dos pecados. O prelado entende que esta dimensão da oração a pensar na conversão pela paz “não pode deixar de estar enraizada no que é específico de toda a religião: a ligação explícita ou implícita do homem com o sagrado” (15). É nisso que se baseiam as relações da Igreja com as outras religiões, alega D. Anacleto, lembrando João Paulo II: “O respeito pelo homem na sua busca de resposta às questões mais profundas da vida e respeito pela ação do Espírito nesse mesmo homem” (*Redemptoris Missio*, 1979).

6. Fátima e o Islão

A relação entre Maria e o Islão já foi estudada por vários autores. O Alcorão tem versos que falam da Anunciação, da Visitação e da Natividade. Na verdade, há mais referências a Maria – mãe de Jesus, Issah – no Alcorão do que na Bíblia, cerca de 25 vezes. No capítulo 19 do Alcorão – *Suratu Maryam*, a sura de Maria –, há 41 versos sobre Jesus e Maria, embora com versões e história não coincidentes com os textos evangélicos.

Já nos anos 40, o jornal *Voz da Fátima*, órgão oficial do Santuário, fazia eco de uma grande participação no acolhimento da *Virgem Peregrina* (uma das nove imagens/estátuas copiadas da original, que viajam pelo mundo por solicitação de devotos) e comunidades muçulmanas em Marrocos, Moçambique e na Índia. Há relatos de caloroso acolhimento também em Tuticurim, antiga Índia portuguesa, por parte dos hindus, em 1950. Em 1970, trinta muçulmanos da Guiné-Bissau visitaram em grupo organizado o Santuário de Fátima.

Também para muitos muçulmanos – de modo especial para os xiitas – o lugar pode ser considerado especial. Em Novembro de 1995, um documentário exibido na televisão iraniana – que identificava o lugar com a filha do profeta Maomé, Fátima – levou muitos iranianos a querer vir a Portugal.

Recentemente, a relação entre Fátima – local de devoção mariana, católica – e Fátima – filha do profeta – foi estabelecida também por Sean O’Malley, cardeal arcebispo de Boston, EUA, entretanto nomeado pelo papa Francisco para a restrita comissão que estuda a reforma da Cúria. Em contraste com as cautelas do Santuário na abordagem à dimensão inter-religiosa - depois de alguma polémica na sequência da visita de Dalai

Lama e de uma delegação da comunidade hindu portuguesa - o cardeal de Boston lembrou, na homilia proferida a 13 de Maio de 2011, a morte do “líder” da Al Qaeda, Osama bin Laden, para introduzir o «símbolo» Maria - via Fátima -, nas plataformas de diálogo entre o Islão e o Cristianismo.

Numa singular interpretação, o cardeal lembrou, com a morte de Osama, “o confronto entre o Ocidente cristão e os expoentes radicais do Islão”. O’Malley entende que a escolha do lugar das denominadas aparições de Fátima, “também faz parte da *mensagem*”. Uma tremenda ousadia teológica.

Se “a visão de Jesus separa radicalmente cristãos e muçulmanos”, conclui frei Fernando Ventura naquela que foi a primeira tese elaborada em Portugal sobre *Maria no islamismo*, apresentada em 1989 na UCP, “a figura de Maria, pelo contrário, tem bastantes e importantes pontos de contacto” (16). Sobre Fátima, o mesmo religioso admite revestir-se também “de um significado particular” para os muçulmanos:

“Sendo esse o nome da filha de Maomé (...), o fenómeno de Fátima reveste-se de uma carga significativa especial, fazendo deste espaço central das religiosidades populares portuguesa e internacional um lugar privilegiado de encontro e partilha de vida e de experiência de fé e uma possível fonte de diálogo” (17)

Fátima, sabe-se, segundo um *hadith* - «registo» das palavras e tradições oriundas do profeta - era a filha predileta de Maomé: “A senhora das mulheres do mundo é Maria, depois Fátima, depois Khadija, e depois Aicha” (18). Maria, a mãe de Jesus. Fátima, a filha. Khadija, a primeira esposa e mãe de Fátima, figura modelo entre os sunitas. Aicha, a terceira esposa. Noutros *hadith*, porém, certamente de influência xiita, Fátima é “a soberana das mulheres” (19) ou “a melhor das mulheres e a primeira entre as mais nobres damas do Paraíso” (20).

Nesta coincidência – Maria e Fátima –, o cardeal de Boston, descendente de católicos irlandeses, vê um sinal, uma oportunidade: “de certa forma, estou convencido que Maria ajudará a fazer a ponte entre o cristianismo e o Islão”. Numa abordagem em ciência ou sociologia das religiões, a construção de tradições tem de ser contextualizada. O Islão não é um edifício cultural, social, teológico ou politicamente monolítico. E convém recordar que a figura de Fátima, e até de Maria, não tem uma abordagem consensual no Islão. Aliás, o «carinho» islâmico por Fátima, como eventual ponto de contacto com o

cristianismo por via da devoção mariana, é vivido apenas na corrente minoritária – xiismo. No sunismo – corrente atualmente maioritária - Maria e Fátima não têm grande relevância.

7. Fátima no Islão

Fátima - filha do profeta Maomé e de Khadija -, mulher de Ali Talib, foi, já se disse, a mais célebre das filhas de profeta. Em volta de Fátima surgiu grande veneração. Podemos apontar mais do que uma hipótese para tal: Fátima viveu muito perto do pai, teria uma personalidade que refletia isso mesmo; Fátima garantiu descendência, uma vez que os irmãos morreram; o profeta confessou a sua predileção pela filha; para uma importante fatia de seguidores, o companheiro de Fátima – Ali – era por direito o sucessor de Maomé.

A tradição, com múltiplas referências, diz que Fátima morreu seis meses depois do pai, terá casado quando tinha 18 anos e não teria um relacionamento pacífico com o esposo Ali. Maomé terá sido chamado a intervir para apaziguar as relações no casal. Embora não se conheçam relatos fidedignos de uma intervenção política por parte de Fátima durante os anos de «missão» do pai, a tradição dá conta do papel que esta terá tido para fazer frente a Abu Bakr quando este tomou o poder alegando que o profeta não indicara herdeiros ou uma linha de sucessão. Muito do que se construiu de devoção e respeito em volta do personagem deverá ser interpretado com cautelas. Na maioria dos casos, trata-se de um fenómeno devocional muito posterior à morte de Fátima e envolto em lendas. O sociólogo das religiões Moisés Espírito Santo, citando dois «orientalistas» - padre Henri Lammens e Louis Massignon – questiona: “será que teve méritos especiais ou deve-se atribuir essa sorte a um complexo de circunstâncias em que a tendência da humanidade para a «idolatração» da Mulher teve lugar?” (21).

Há episódios que são considerados históricos, como recorda Margarida Santos Lopes no *Novo dicionário do Islão* (2010, Casa das Letras). Fátima tratou as feridas do pai em campo de batalha, estava a seu lado quando Meca se rendeu e quando ele morreu. Mas há, sobretudo, juízos antagónicos sobre Fátima, a filha do fundador do Islão. Ou seria uma mulher insignificante, marcada pelo desgosto e maltratada pelo marido (Lammens). Ou, pelo contrário, estaria num plano equiparável, em importância, à figura de Maria entre os cristãos (Massignon), mulher incompreendida, com privilégios atribuídos pelo pai, hospitaleira, com uma vida «escondida», tendencialmente agradando a místicos.

É na tradição xiita que a figura de Fátima tem grande importância. Foi ela, pela tradição matrilinear, que legitimou Ali («fundador» do xiismo, *partido de Ali*) – seu marido, primo e genro de Maomé – como sucessor do profeta. Se no maioritário Islão sunita qualquer culto que não a Deus é considerado uma blasfémia, na corrente xiita há uma margem de veneração dada a figuras secundárias, entre as quais Fátima. O que explicará até a onomástica da região como se verá mais à frente.

8. As cisões, um enquadramento

Teremos de recordar, embora de forma breve, a diversidade do Islão (22). Após a morte de Maomé, a *Umma* – comunidade de crentes – passou a ser liderada por Abu Bakr, um dos primeiros convertidos e fiel companheiro do “profeta”. Depois deste, seguiram-se Omar e Osman. Após a morte de Osman, deu-se uma forte disputa entre os que entendiam que o líder – califa – devia ser Ali e os que, por outro lado, entendiam que devia ser o primo de Osman, Muawiyah. Ali seria assassinado pelas tropas de Muawiyah, que lideraria a poderosa dinastia dos Omíadas. Mas estavam criados os dois principais ramos do Islão. A morte de Hussein, filho de Ali, pelas tropas de Yazid, filho de Muawiyah, agudizou as relações entre os dois grupos de fiéis.

Ao longo deste processo, houve também cisões entre os seguidores de Ali. Este tentou acordo com Muawiyah, mas foi contestado por um grupo, que acabou por se separar - os carijitas, que haviam de criar uma tradição mais «democrática» na estruturação da comunidade e respetivas lideranças, ganhando popularidade entre os nómadas e berberes do norte de África.

Entre simpatizantes de Hussein, surgiram outros grupos. A maioria dos xiitas entende que o neto de Hussein, al-Baquir, é o imã legítimo. Outros seguiram o irmão deste, Zayd – zayditas.

Os xiitas entendem que os primeiros califas, sunitas, usurparam o poder a Ali. Os sunitas seguiram a tradição dos primeiros califas. O nome do grupo derivará da *Sunna*, os preceitos estabelecidos posteriormente à morte do profeta, baseados nos seus ensinamentos e na tradição oral – *hadith* – adotados pelos califas sunitas. Já os xiitas defendem que o profeta deu indicações de sucessão a Ali, considerando este o primeiro imã e sustentando a legitimidade da sua descendência.

Tanto para os sunitas como para os xiitas, vale a autoridade da cadeia de transmissão para se chegar aos «ditos» do profeta - determinando os *hadith*, embora cada corrente tenha os seus *habith*, ou seja a sua cadeia legítima de transmissão. Os sunitas não

reconhecem *hadith* de xiitas e vice-versa. No caso dos sunitas, os *hadith* levam à construção da *Sunna*, que, por sua vez, sustenta a *Charia*. Para os xiitas os *hadith* desenvolvem também uma *Sunna*, tradições e legislação, valorizando-se o que o profeta terá transmitido diretamente a Ali e sustentando igualmente uma *Charia*.

No século VIII da era cristã, houve outra profunda cisão entre os crentes xiitas em torno do sucessor do sexto imã legítimo, Jafar as-Sadiq. Este teve dois filhos – Ismail e Musa – e terá nomeado um deles – Ismail – como sucessor. Uma parte da comunidade xiita entendeu que o sétimo imã deveria ser Musa. Outra parte considerou que devia ser Ismail. Mas Ismail morreu antes do pai, em 762, ou, segundo outra tradição, escondeu-se por ordem do próprio pai.

Embora com outras ramificações, podemos resumidamente dizer que os que seguiram Ismail ficariam conhecidos como ismailitas. Acreditam que Sadiq nomeou o seu filho Ismail como sucessor e permanecem fiéis a uma linha de descendência, sendo Karim Aga Khan o atual líder. Os que seguiram Musa permaneceram fiéis até ao 12º descendente/ imã – al- Mahdi –, falecido em 874 ou, segundo a tradição religiosa, «ocultado», dando origem a uma escatologia sobre um «imã oculto». Os xiitas dos Doze imãs – xiitas duodecimâmicos – acreditam que o «imã oculto» regressará no fim, sendo entretanto capaz de enviar mensagens aos fiéis. Terá assim o papel de um demiurgo, entre Deus e a humanidade, presença invisível, ocultada até se revelar. É a tradição do xiismo iraniano.

9. Fatimidas a Ocidente

Já no século X, depois da primeira dinastia omíada (661 - 750) sediada em Damasco, que chegou à península ibérica, e durante a dinastia sunita abássida sediada em Bagdade, o xiita Ubayd Allah al-Mahdi Billah criou um estado no norte de África, que tomaria o nome de fatimida, (909 - 1048 no norte de África, 969 - 1171 no Egito), por reivindicada descendência da filha de Maomé, Fátima, e de Ali. Em pouco tempo, os fatimidas conquistaram o Egipto e reconstruíram o Cairo, transformando-a na capital da dinastia. Perseguida pelos cruzados, pelos califas sunitas abássidas e pelo sunita Saladino da dinastia ayyúbida, a dinastia xiita fatimida cairia em 1171.

Não há registo significativo de qualquer recuperação do título de fatimida, que poderia eventualmente indiciar um culto específico. Mas a vivência xiita – ismailita, carijita, fatimida... – construiu uma panóplia de tradições e lendas, mais ou menos «fantásticas», envolvendo a filha do profeta, dando origem a versões devocionais ou

gnósticas (23). É na inculturação com incidência em dinâmicas religiosas mais espirituais que surge o sufismo, “uma realidade efetivamente autónoma dos principais grupos islâmicos” (24).

A presença do Islão no território hoje correspondente a Portugal começa a desenhar-se em 711, quando desembarcaram na península as primeiras tropas muçulmanas – cerca de 7 mil homens, na maioria berberes -, após prévia incursão em 710 sob o comando berbere de Tariq bin Ziyad. A resistência visigótica seria breve. Em 714 a Hispânia estava controlada pela nova força. O cristianismo era ainda popularmente embrionário no sul da Europa e a nova religião seria vista como uma sequência natural.

A estratégia ter-se-á baseado no estabelecimento de acordos com as populações locais, facilitado pelo sincretismo religioso. Só mais tarde “a unidade do mundo cristão contra o inimigo comum levaria à criação da noção de «cristandade», numa clara oposição ao «infiel»” (25).

Maribel Fierro, investigadora do Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, do Centro de Ciencias Humanas y Sociales, a mais importante instituição de investigação em Espanha e uma das mais importantes na Europa, desenvolveu estudos aprofundados na área e arrisca (26) entrar em terreno especulativo para comparar três hipóteses de modelos distintos de figuras religiosas no ocidente islâmico do séc. X, à margem dos *ulemas* – sábios islâmicos – mas que se cruzavam com a tradição destes: Os *ulemas* andaluzes, em meios mais urbanos e ligados aos poderes políticos convencionais e por estes legitimados; Os missionários ismailitas, autónomos face aos *ulemas* sunitas, que transmitiam os ensinamentos do imã ismailita; As autoridades religiosas locais, tribais e fatimidias, com homens de carismas especiais, mestres da comunidade, a quem se prestava culto como santos locais (tradição do norte de África), como “sufis ou com rasgos próprios do mundo dos *ulemas*” (27).

A origem dos berberes é ainda muito discutida, mas entendem os investigadores que terão traços mais sul-europeus e mediterrânicos do que árabes. Lembra Moisés Espírito Santo que as primeiras tentativas árabes de conquista tiveram a resistência berbere. De tal forma que o processo de uma islamização mais ortodoxa, e de «arabização», dá-se antes nas zonas urbanas de península ibérica, como se o norte de África e os berberes tivessem sido uma «ponte» para o sul da Europa. Os indícios de submissão dos berberes, embora com a particularidade de se manter uma certa autonomia cultural berbere, vêm de 707. É essa, de resto, a versão apresentada em compêndios da história de Marrocos (*Histoire du Maroc*, Bernard Lugan). A «arabização» dos Macemuda da

Lusitânia não será tão evidente quanto a islamização. Os líderes tribais berberes, muito respeitados pela população, teriam também ascendente sobre o califado entretanto instalado, partilhando até funções.

“Sendo a sua adesão ao islão forçada e formal, Macemuda e Zanaga adotaram ao fio dos anos tudo quanto comportava de heresia face ao Islão ortodoxo. Criaram o Corão berbere. Foram carijitas, xiitas e fatimidas e dirigiram os avassaladores movimentos dos almorávidas e dos almohades que se reclamavam de princípios fundamentalistas e puritanos” (28).

Segundo Moisés Espírito Santo, os povos berberes Macemuda e Zenaga, oriundos do atual Marrocos, autóctones no Magrebe, anteriores à invasão árabe, tiveram o primeiro contacto com o Islão antes da colonização da península. Alfred Bel, em *La Religion musulmane en Berberie*, defende (29) que foram os carijitas os primeiros a entusiasmar os berberes, mais sensíveis a posturas revolucionárias e democráticas, menos propensos à ortodoxia e aos dogmas de um Islão autoritário e vertical, como era o do califado. Citado por Moisés Espírito Santo (30), Bel recorda a resistência berbere, que por influência carijita, encetava um “islão herético” e recusava ser governada pelos árabes. A religiosidade messiânica dos berberes seria um intrincado de tradições próprias, animistas ou da natureza, realinhadas agora com a nova religião islâmica. Não seria de estranhar que passassem a “dizer-se descendentes do Profeta através de Fátima de quem nasceria o messias – *mahdi* – que reinará no fim dos tempos” (31), seguindo sincreticamente essa expectativa sem compreender bem o seu sentido. Nos anos 50 do século XX ainda havia vestígios desta crença, com culto em volta da fortaleza Massa, em confrarias no norte de África, referidas por etnólogos, repudiadas pela religião no poder. Ao longo dos séculos muitos homens terão assumido ser o *mahdi*.

O sociólogo lembra literatura e contactos que o próprio teve localmente – seria exaustivo e lateral a este trabalho e por isso não citamos – para sustentar que este culto se manteve ao longo dos séculos e admitir estar na origem deste também a esperança messiânica judaica.

Moisés Espírito Santo alega que os fatimidas, acima referidos, foram também um movimento com origem entre os permeáveis berberes Macemuda no século VIII. Como aparente reação à investida sunita, e embora tivessem sido tendencial e inicialmente

influenciados por carijitas, os berberes assimilaram a ideia do fatimismo à do culto messiânico e passaram a defender a legitimidade da linhagem de Fátima.

Foi neste «caldo» que se constituiu o califado fatimida, que excluía inicialmente soldados de origem árabe, tendo radicalizado esporadicamente a luta contra os sunitas e os cruzados, até à queda da dinastia. No encaixe dos *ulemas* de Lisboa, Maribel Fierro depara-se com um intrincado de incertezas e influências, que não impedem a conclusão:

“Apesar de su aparente informalidad, el sistema islámico de transmisión del saber religioso (com todas suas variantes locales y cronológicas) ha logrado historicamente crear un sólido entramado de maestros y discípulos generalmente trans-local (en lo que juega um papel importantísimo el viaje en busca del saber y la peregrinación). (32)

Se está documentada a presença e biografias de ulemas nas zonas urbanas do al-Andaluz, a investigadora conclui que a ausência formal de *ulemas* em vastas áreas rurais entre os séculos VII e X, como no médio e baixo Tejo, tem uma relação com o facto de ali permanecerem populações de origem berbere, pouco urbanizadas e de insipiente islamização, com a religiosidade muito relacionada ao aparecimento de figuras proféticas com uma genealogia vinculada a Maomé. Nalguns casos, as respetivas lideranças religiosas reivindicavam ter recebido a revelação de um novo Alcorão e tinham práticas religiosas sincréticas:

“El vacío documental sobre los ulemas de determinadas zonas era indicio tanto de una islamización alejada de los patrones normativos como de poderes locales cuyo funcionamiento era necesario desvelar” (33)

10. Os “mouros fatimidas” na península ibérica

Foram os Macemuda e os Zenaga que introduziram na Serra d’Aire o culto de Fátima, “é ponto assente”, assegura Moisés Espírito Santo, ensaiando a hipótese de ligação entre o fenómeno de 1917 na Cova da Iria e a passagem por aquela zona, nos séculos VIII e IX, de povos berberes vagamente islamizados, messiânicos e com devoção por Fátima, filha do profeta. Recorrendo a vasta literatura e investigação própria sobre a passagem islâmica e berbere pela península, o sociólogo das religiões expõe obras e textos nos quais é aparente essa ligação (34).

A toponímia e a onomástica da região, com nomes relacionáveis com o Islão, sobretudo xiita e/ou fatimida e sufi, é outro fator - o nome de Fátima é o mais evidente, mas há outros como Moçomodia (de Macemuda, tribo berbere que ocupou a península?), Aljustrel, Zanaga (de Zenaga, outra tribo berbere que ocupou a península?), Caxarias (de Kaisaria, que no Magrebe significa “feira de produtos locais?”), Valinho (de Vali, título de importante cargo religioso, ou valiim, os iniciados?), Chitas, Cova da Iria (de riya, que significa «ver-se» ou «mostrar-se», importantes dimensões no sufismo islâmico?), Queimada (de Qay’mat, que significa «levantamento»?)...

Os Macemuda procediam de várias zonas de Marrocos e cada tribo desenharia a sua devoção. “Cada uma delas gerou figuras religiosas de caráter profético ou messiânico” (35). Nos séculos IX e X, já no contexto do califado fatimida, surgiu entre os Macemuda Gumara, do norte de Marrocos, o «falso-profeta» al-Muftari que impunha ritos diários e disciplinados (36), relatando um Alcorão em língua autóctone, introduzindo uma oração específica (“Livra-me dos pecados, Tu que nos permitiste contemplar o mundo, resgata-me do erro, Tu que resgataste Moisés do mar”) e destacando uma figura feminina – Talit –, à semelhança da cultura berbere que davam “papel destacado às mulheres no campo religioso (figura de Kahina)” (37).

Os Macemuda de Sus, no sul, viram surgir Ibn Tumart, fundador do movimento almóada, que se apresentava como messias – *mahdi* – que recuperava o verdadeiro Islão.

Entre os Macemuda Bargawata, da costa atlântica, surgiu no séc. VIII o profeta Salih com um Alcorão próprio, normas aculturadas e práticas tradicionais berberes, como rapar a cabeça. Este profeta, admite Fierro, pode ser um familiar ou a mesma figura enigmática de que há relatos de passagem por Lisboa em 944, reivindicando tratar-se de um neto de Fátima, a filha do profeta, e tendo uma mãe chamada Maryam, Maria. À «espantosa» genealogia acrescentava ter recebido do anjo Gabriel - figura fundamental na tradição islâmica e na mariologia cristã - uma revelação divina. Curiosa é a relação que pode fazer-se com as práticas ascéticas de grupos berberes documentados no norte de África e com um rebelde – al-Miksnasi, chamado al-Fatimi – que dois séculos antes atuou no centro da península dizendo ser descendente de Fátima.

Em 1147, aquando da derradeira reconquista cristã de Lisboa, um cruzado escreve:

“(…) mouros, vivos, mas semelhantes a cadáveres, arrastavam-se por terra, e suplicantes abraçavam e beijavam o sinal da cruz e proclamavam boa a Santa Maria Mãe de Deus” (38).

A existência de população moçarabe em Lisboa obriga a alguma cautela na leitura deste texto. Pelos equívocos na investida cruzada, sofreram as mesmas consequências dos muçulmanos. O mesmo acontece em Faro. Há relatos de forte devoção à Virgem Maria de Ossonoba, tanto sob domínio do califado, como por dissidentes rebeldes locais islamizados e apoiados por moçárabes.

Já se disse que as referidas tribos berberes não seriam religiosamente consistentes, tendo assimilado várias correntes e sensibilidades. “Um século antes da instalação do califado fatimida do Magrebe, a península era agitada pelos fatimidas confundidos com os carajitas e os xiitas” (39). E o poder islâmico estava espartilhado na península desde o séc. IX, com pequenos poderes locais, como acontecia entre os berberes de Marrocos. Não há registo de que alguns destes pequenos «reinos» na península tenha sido fatimida, mas alguns historiadores assumem que o xiismo e o fatimismo também andavam na península, com o culto messiânico e do regresso de Ali, havendo histórias de missionários fatimidas e de príncipes locais convencidos de que eram messias. Ibn Hani al-Andalusi, poeta do século X, filho de um fatimida, que seria perseguido pelo poder de Córdova, num poema dedicado ao 4º califa fatimida do Magrebe (953-975) versou sobre a ascendência do Imã:

“(…) Fátima, a Virgem Imaculada, a Resplandecente! Oh! Interrogai a Virgem casta! (...) Ó Filho de Fátima! Quem e não vós será no dia da ressurreição o nosso refúgio? Quem nos preservará do fogo do Inferno? (...)” (40).

Na dinâmica das conversões ou até do sincretismo, são comuns parcelares cedências teológicas.

À semelhança da «estratégia» católica de inculturação pacífica, reconhecendo-se o trabalho missionário *ad gentes* e, muito antes, a forma como a simbólica cristã se adaptou a diferentes culturas religiosas, em que é de salientar o próprio exemplo de Maria, sobrepondo-se a devoções autóctones do sagrado feminino, também o dinamismo islâmico percorreu um caminho de diluição estratégica, “subtraindo certos aspetos comuns entre o cristianismo e o Islão que, preservando a doutrina islâmica, também preserva alguns pontos de referência dos povos a converter” (41). A ênfase no

estatuto de Maria, até no Alcorão, pode ser vista neste contexto. Ela não é apenas a mãe de um dos profetas mais importantes, mas uma mulher «perfeita», elevada simbolicamente à categoria dos profetas que antecedem Maomé. Estas “referências elogiosas destinaram-se aos cristãos muito presentes na Arábia que Maomé procurou cativar. E se é o próprio Maomé a fazê-lo, porque não a *umma*?

11. As coincidências: «acazos» que são «ocasião» para novas interpretações?

Moisés Espírito Santo avança a hipótese: “Fátima, a Resplandecente – *az-Zahra* – pode ter sido venerada na Cova da Iria no tempo dos mouros” (42).

Aparições em árvores são habituais noutras narrativas do sagrado feminino, entre fatimidas islâmicas e em contextos bem mais antigos.

A aparente incoerência nos relatos das crianças videntes, que começam por falar numa “senhora” com um vestido que lhe dava “pelos joelhos”, tendo no entanto vingado a versão de vestido comprido com meias brancas, conforme escreveu posteriormente um clérigo de Leiria, levou Moisés Espírito Santo a por em causa se a visão das crianças seria a de Maria, com uma iconografia oficial mais rígida.

A aparição de um anjo antes das aparições da “senhora de luz” que vinha “do céu”, é, para o investigador, “idêntica à das teofanias dos ismailitas e sufis: um vulto de luz transparente de modo que se viam as árvores através da sua silhueta” (43). Até porque, acrescenta, “em toda a ritualística popular portuguesa, é este o único caso em que alguém”, como foi indicado às crianças que deviam fazer, “reza com a face no chão que, como se sabe, é a forma obrigatória da oração pública no Islão” (44).

Entre os xiitas que desenvolveram o mito do “oculto”, um *Livro de Fátima*, espécie de apócrifo ou códice, referido por Mohammad Ali Amir-Moezzi em *Le Guide Divin*, contém «segredos» revelados pelo anjo Gabriel a Fátima, 75 dias depois da morte de Maomé (45). E se as crianças relatam que a “senhora” lhes pediu para aprenderem a ler, Espírito Santo vê aí uma relação com a referida literatura que esconde um “segredo” revelado a Fátima (46).

Às coincidências toponímicas e onomásticas já referidas, o sociólogo acrescenta outras hipóteses, como Fazarga (de *az-Zahra*?), que é o nome de um cabeço perto da Cova da Iria, e uma igreja ali existente em honra de Santa Luzia (luminosa ou resplandecente - título de Fátima, a filha do profeta).

Mas é no desenrolar da hipótese mística e sufi, alicerçada na devoção a Fátima, que o sociólogo vai construir a sua teoria. O «gnosticismo» islâmico terá andado pela zona,

sustentando também «aparições» e «visões», a ideia de «segredo» e de uma disciplina para preservar o «segredo» dissimulado ou no «oculto», processos iniciáticos, da oração repetitiva – *dhikr*.

Às três crianças videntes no fenómeno de Fátima de 1917, o sociólogo chama “os pequenos sufis da Cova da Iria” (47). O «terço» e a passagem dos dedos pelas «contas», insinua, seria uma técnica semelhante ao *subga* sufi, que, por repetição de fórmulas encantatórias concentradas num(a) nomeado(a) – o *santo nome do coração* – produziria a hipnose ou a suspensão do estado de vigília, para atingir a sua presença com visões. As crianças teriam feito uma experiência mística de técnica sufi!

Na fenomenologia de Fátima (1917) e na simbólica associada – da dança do sol em outubro às vestes da imagem feminina das «aparições», passando pela numerologia – Moisés Espírito Santo encontra também semelhanças a passagens corânicas e tradições islâmicas, sobretudo sufis ou xiitas. “É a mesma gnose”, conclui, apresentando um quadro de “comparações entre as visões da Cova da Iria e o xiismo dos séculos X a XII” (48), e recordando, embora em jeito de curiosidade, o santuário do Korassan (Irão), onde está sepultada Fatimah, irmã do 8º imã, chamada de “Imaculada”, um dos lugares santos do xiismo, onde se relatam também histórias de visões.

O sociólogo não explica como, dez séculos depois (!) - sem que tenham permanecido até aos nossos dias vestígios concretos da religiosidade sufi/xiita, sobretudo em meios populares, rústicos e culturalmente rudes –, estabelecer uma relação direta, pela forma e até pelo conteúdo, entre a tradição religiosa popular mariana católica do século XX e eventuais resquícios culturais de um islamismo difuso na região, resultado de uma passagem historicamente circunstancial.

Quanto aos testemunhos das crianças «videntes», se alguns, pela contradição narrativa, permitem um espaço de ambiguidade para Moisés Espírito Santo os relacionar com a mística islâmica fatimida e sufi, temos de referir também que a esmagadora maioria desses testemunhos estão impregnados de uma linguagem simbólica católica e marcadamente devocional que não deve ser desvalorizada. É o caso também das prévias «aparições» em 1915 - “uma figura como se fosse uma estátua de neve” (49) - e 1916, relatadas tardiamente pela «vidente» Lúcia. Na de 1916, conta Lúcia, tal figura apresenta-se como “anjo da paz”, “anjo da guarda” e “anjo de Portugal” (50). Neste último «contacto» antes das aparições marianas, ainda segundo Lúcia, o “anjo” faz referências aos gestos simbólicos eucarísticos – hóstia, cálice, sangue... -, à *Santíssima Trindade*, aos “corações santíssimos de Jesus e Maria”.

Sabe-se que a herança histórica prevalece em símbolos e comportamentos comunitários de pertença, mesmo inconscientemente. Mas os muitos séculos e vicissitudes históricas não terão reconstruído a semiótica religiosa? Por outro lado, tal como, em linguagem religiosa, o acaso é ocasião, também no exercício científico a coincidência pode abrir novas pistas de investigação. Nesta perspetiva, entende-se que a hipótese avançada pelo sociólogo Moisés Espírito Santo deve ser também tida em conta quando se tenta uma abordagem a um «símbolo», analisando o seu potencial multirreligioso.

Maribel Fierro realça que está provada a presença na zona da atual Fátima de berberes do norte de África, que se mesclaram com povos autóctones, e que aí se tenha desenvolvida uma devoção a Fátima. Admite ainda, como mera hipótese sem sustentação documental, que o já referido profeta de Lisboa se tenha refugiado na Serra d’Aire, onde a autoridade religiosa não seria a de um islão normativo e onde pudesse desenvolver a sua devoção. Também neste caso, mantém-se a pergunta feita antes à hipótese de Espírito Santo.

Conclusão

Independentemente do impacto mediático e da controvérsia, Fátima surge como campo de inegável encontro cultural e inter-religioso. Pannikar entende que é neste domínio, neste diálogo, que “se pode jogar de forma pacífica o destino histórico da humanidade” (51), para lá das academias ou lideranças religiosas, porque não se trata, sequer, de uma mera troca de ideias académicas ou de debates eclesiásticos. Fátima irá ao âmago de uma experiência religiosa transversal, objetiva e utilitária.

Neste, como noutros casos, torna-se evidente a urgência de um conhecimento das dinâmicas religiosas envolvidas. Os gestos devocionais não deverão, nesta perspetiva, ser interpretáveis como tentativa de apropriação ou proselitismo. A existência do espaço, como «lugar-alto», faz dele, por si só, uma «porta» para a «vivência» do «sagrado».

Mas será de estranhar a reação de certos grupos católicos que alegam heresia e ofensa? Não! Conversão e confusão caminham lado a lado, pelo que são compreensíveis as reações institucionais. A visão «absoluta» e religiosamente inflexível faz parte deste processo de diálogo e (des)encontro. Qualquer diálogo tem riscos. Se o homem só é na medida das relações, estabelecidas ou negadas, ou seja, só é em encontro, desencadear processos de encontro sem o devido conhecimento do outro pode gerar equívocos.

O diálogo entre religiões mexe com convicções que sustentam «verdade(s)». Eventualmente, a nossa «verdade» preconizada de forma intransigente e a «verdade dos outros». Mas esta é uma preocupação que parece estar aquém do pragmatismo na prática mais básica e devocional, aquele em que ao encontro corresponde a intuição comum de uma «paz social», harmonia e compaixão com motivação religiosa.

“Também o islamismo tem a sua mariologia, construída maioritariamente sobre a tradição dos apócrifos e enquadrada no conjunto das grandes afirmações da fé islâmica” (52). Será por aqui, “nesta fronteira tempestuosa, que se abordam as plataformas do diálogo e as palavras ganham sentido ao corresponderem com os gestos” pragmáticos da convivência pacífica (53).

Se o «pai comum» Abraão é o primeiro e mais relevante elemento histórico na relação entre cristãos, judeus e muçulmanos, Maria, também pela devoção de Fátima, poderia constituir uma oportunidade de aproximação entre cristãos e muçulmanos, pelo simbólico religioso ampliado na percepção popular teologicamente menos apurada. Os sinais nesse sentido são, no entanto, muito ténues e complexos, facto ao qual não será alheia a distância geográfica e cultural dos crentes muçulmanos que mais valorizam a figura, que é a grande referência da devoção popular católica.

REFERÊNCIAS

- (1) Lopes, P. (2010). *Para uma sociologia do catolicismo*. (p. 168). Lisboa: Rei dos Livros.
- (2) Friedlander, A. (2003). A angústia da Fé religiosa numa era de globalização”. In *Globalização, Ciência, Cultura e Religiões*. (p. 28). Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian/Publicações D. Quixote
- (3) Berger, P. (2003). Religiões e Globalização, in *Globalização, Ciência, Cultura e Religiões*. (p. 45). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Publicações Dom Quixote
- (4) Pannikar, R. (2007). *O Diálogo indispensável – Paz entre as religiões*. (p. 39). Seixal: Zéfiro
- (5) Idem
- (6) Pinto, M. (2003). Perspectiva de um católico. In *Globalização, Ciência, Cultura e Religiões*. (p. 73). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Publicações Dom Quixote.
- (7) Policarpo, J. (2003). *Globalização e Religiões*. In *Globalização, Ciência, Cultura e Religiões*, (p. 24). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Publicações Dom Quixote
- (8) Friedlander, A. (2003). A angústia da Fé religiosa numa era de globalização”. In *Globalização, Ciência, Cultura e Religiões*. (p. 28). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Publicações Dom Quixote
- (9) Sampaio, J. (2009). *Educação para a diversidade: o elo que falta*. In *jornal Público*, Lisboa. 14 de Dezembro de 2009
- (10) Boubakeur, D. (2003). *Religião e Globalização*. In *Globalização, Ciência, Cultura e Religiões*. (pp.75-76). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Publicações Dom Quixote.
- (11) Kung, H. (2004). *Religiões do Mundo. Em busca de Pistas Comuns*. (p. 281). Lisboa: Multinova.
- (12) Pinto, M. (2003). Perspectiva de um católico. In *Globalização, Ciência, Cultura e Religiões*. (p. 65). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Publicações Dom Quixote.

- (13) www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.html#O_di%C3%A1logo_inter-religioso
- (14) (15) Oliveira, A. (2007). Religiões e Fátima. In Azevedo, C., Cristino, L. (coords). *Enciclopédia de Fátima*. Lisboa: Principia.
- (16) Ventura, F. (1989). *Maria no islamismo*. Tese de licenciatura apresentada na Faculdade de Teologia da UCP para obtenção de grau de licenciado, orientada pelo Professor Doutor Freitas Ferreira.
- (17) Ventura, F. (2007). Islão e Fátima. In Azevedo, C., Cristino, L. (coords). *Enciclopédia de Fátima*. (p. 271). Lisboa: Principia.
- (18) Andre Gile, C. Marie en Islam. (1995). Citado em Espirito Santo, M. *Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima*. (p. 13). Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da UNL.
- (19) (20) Espirito Santo, M. (1995). *Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima*. (p. 13). Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da UNL.
- (21) Idem (p. 180).
- (22) (Coord.) Mendes Pinto, P. (2006). *Religiões*. (pp. 186-190). Lisboa: Paulinas Editora.
- (23) Espirito Santo, M. (1995). *Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da UNL.
- (24) (Coord.) Mendes Pinto, P. (2006). *Religiões*. (p. 189). Lisboa: Paulinas Editora.
- (25) Idem (p. 193)
- (26) Fierro, M. (2007). Os Ulemas de Lisboa. In Krus, L., Oliveira, L. Fontes, J. *Lisboa Medieval - Os rostos da cidade*. (pp. 54-55). Lisboa: Livros Horizonte
- (27) Idem. (p. 55)
- (28) Espirito Santo, M. (1995). *Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima*. (p. 91). Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da UNL

(29)http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/syria_0039-7946_1940_num_21_3_8381_t1_0348_0000_3?luceneQuery=%2B%28authorId%3Apersee_209723+authorId%3A%22auteur+syria_4211%22%29&words=persee_209723&words=auteur%20syria_4211

(30) Espírito Santo, M. (1995). *Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima*. (p. 113). Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da UNL.

(31) Idem (p. 92).

(32) Fierro, M. (s.d). *La virgen de Fátima y el profetismo beréber: Imaginando lo imposible?*. (p.1). Comunicação escrita.

(33) Idem. (p.2)

(34) Espírito Santo, M. (1995). *Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da UNL.

(35) Fierro, M. (2007). Os Ulemas de Lisboa. In Krus, L., Oliveira, L. Fontes, J. *Lisboa Medieval - Os rostos da cidade*. (p. 44). Lisboa: Livros Horizonte

(36) Fierro, M. (s.d). *La virgen de Fátima y el profetismo beréber: Imaginando lo imposible?*. (p.6). Comunicação escrita.

(37) Idem

(38) Felicidade Alves, J. (1989). Carta de um cruzado inglês que participou nos acontecimentos. In *Conquista de Lisboa aos Mouros*. (p. 79). Lisboa: Livros Horizonte. Citado em Fierro, M. (s.d). *La virgen de Fátima y el profetismo beréber: Imaginando lo imposible?*. (p.9). Comunicação escrita.

(39) Espírito Santo, M. (1995). *Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima*. (p. 160). Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da UNL

(40) Idem (p. 164).

(41) Fierro, M. (s.d). *La virgen de Fátima y el profetismo beréber: Imaginando lo imposible?*. (p.11). Comunicação escrita.

- (42) Espírito Santo, M. (1995). *Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima*. (p. 169). Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da UNL.
- (43) Idem (p. 253)
- (44) Idem
- (45) Idem (p. 228)
- (46) Idem (pp. 237 – 339)
- (47) Idem (p. 266)
- (48) Idem (pp. 356 – 364)
- (49) Irmã Lúcia. (2005). *Memórias da Irmã Lúcia I*. 10^a edição. (p. 75). Torres Novas: gráfica Almondina
- (50) Idem (pp. 77 – 79)
- (51) Pannikar, R. (2007). O Diálogo indispensável – Paz entre as religiões. (p. 45). Seixal: Zéfiro.
- (52) Ventura, F. (2007). Islão e Fátima. In Azevedo, C., Cristino, L. (coords). *Enciclopédia de Fátima*. Lisboa: Principia.
- (53) Ventura, F., Franco, J. (2013). *Somos pobres mas somos muitos*. Lisboa: Verso de Kapa

PRÓ-VOCAÇÕES A-TEOLÓGICAS: PERGUNTAS E CAMINHOS NA REESCRITURA NADA SAGRADA DE SARAMAGO EM CAIM.

Marcio Cappelli*

Resumo

O presente trabalho pretende compreender como a crítica saramaguiana contida em Caim pode contribuir para o diálogo entre cristianismo e ateísmo. Para tal intento é necessário seguir alguns passos. Sendo o primeiro percorrer mostrar a possível aproximação entre teologia e literatura. No entanto, como a literatura do autor escolhido está marcada por seu ateísmo, também se impõe a tarefa de compreender como a teologia pode acolher as críticas ateístas sem cair num “entreguismo” da fé. Já posteriormente à luz de um breve perfil biográfico percebe-se a sua paixão por questões concernentes a religião e que essa paixão transpassa seus textos. Contudo, não de maneira apaziguada, mas através de um questionamento de imagens de Deus cristalizadas e que ele põe abaixo através de uma reescritura do texto bíblico. Nesse sentido, pode-se dizer que Saramago faz uma a-teologia ou teologia às avessas, questionando certas imagens de Deus também no seu último romance escrito a saber, Caim.

Palavras-chave: Literatura, ateísmo, imagens de Deus.

Abstract

This study seeks to understand how Saramago's criticism in his book Cain can contribute to the dialogue between Christianity and atheism. For this purpose it was necessary to pursue various paths; the first one being a reconciliation between theology and literature. Since the literature of the chosen author is characterized by his atheism, this required an understanding of how theology can accommodate atheistic criticism. In the second step, by means of a short biographical sketch we can see his passion for issues concerning religion and how that passion pierces his texts. From this basis, a conclusion was drawn that Saramago possessed a passion for religious questions that are embedded in many of his works. Even so, in these texts Saramago (de)constructs understandings about the representations of God that were forged within Christianity and which are still in force in many of its branches. That is to say, he creates an "nontheology", or what can be called an upside down theology.

Keywords: literature, atheism, image of God.

* Professor na faculdade Batista do rio de Janeiro, mestre e doutorando em teologia pela Puc-Rio. Email: alocappelli@gmail.com

Introdução

A partir dos desafios de dialogar com a literatura e, sobretudo com uma literatura marcada pelo ateísmo, como a de Saramago é que se impuseram as tarefas desse trabalho.

Partindo da constatação de que alguns desdobramentos históricos contribuíram para o afastamento entre teologia e literatura. Ou seja, que a teologia acadêmica não admitia a possibilidade de encontrar na literatura uma interlocutora, entende-se a necessidade de reaproximar teologia e literatura.

Posteriormente afirma-se a necessidade de a teologia escutar e dialogar também com o ateísmo para por abaixo as imagens de Deus que inclusive continuam alimentando a descrença.

Além disso, a partir de um breve perfil biográfico do autor e de um panorama sobre sua obra prende-se mostrar que ele possui uma espécie de paixão por questões concernentes a teologia, mas que se dá às avessas e se constitui numa a-teologia. Ademais, Saramago pode-se afirmar, é também, além de um escritor, um grande reescritor, no sentido de que subverte histórias já contadas anteriormente. Essa constatação deu-se na esteira do pensamento de Bahktin, principalmente dos conceitos, de polifonia e dialogismo que se desdobrou posteriormente no conceito de intertextualidade (Julia Kristeva) e o de carnavalização.

Por fim, tentar-se-á mostrar como de maneira irônica e sem preocupação com os dogmas ele faz com que, através de sua literatura, seja possível um pertinente questionamento acerca de imagens de Deus forjadas que ao longo dos séculos serviram como ponto de apoio para atrocidades sem fim. Isto se deflagra de maneira contundente em *Caim*.

1. Teologia e literatura

Desde muito cedo, Teologia e Literatura foram bem próximas. Waldecy Tenório ao ser perguntado sobre como era a relação entre teologia e literatura na Antiguidade e como ela se desenha hoje, afirma que:

Se fizéssemos essa pergunta ao evangelista João, ele certamente diria que no princípio era o Verbo, e não estaria dizendo pouco. Quer dizer, essa relação entre literatura e teologia já aparece na origem, ou na aurora do mundo, como se fosse uma culpa ou um pecado original. Na antigüidade grega,

encontramos a doutrina do entusiasmo, que associa a inspiração poética à profecia ou mesmo à possessão por um Deus. No mundo judaico, não se concebe a escrita a não ser dentro de uma ligação muito forte com o divino... O fato é que o sagrado e o profano se encontram na literatura, sendo a poesia a última forma de êxtase ou, como diz Murilo Mendes a transubstanciação do leigo no sagrado. Então, resumindo: foram e são relações profundas, essas que se dão nas camadas subterrâneas do texto. E os teólogos e os críticos, mais do que nunca, estão descobrindo isso. (TENÓRIO, 2008, p. 11)

No entanto, desdobramentos históricos indicam certo distanciamento entre teologia e literatura e alguns motivos contribuíram para que estas vivessem e vivam uma relação de tensão e muitas vezes conflituosa.

Alguns autores chegam a atribuir a separação entre os dois saberes a antiguidade. Douglas Rodrigues da Conceição, citando Antônio Magalhães diz que a separação que existe entre teologia e literatura se origina basicamente em Tertuliano, Agostinho e Jerônimo, pois os mesmos viam na filosofia a melhor interlocutora para a teologia e os textos poéticos como nada mais que invenção humana. (CONCEIÇÃO, 2004, p. 25)

Todavia, o ponto nevrálgico dessa relação está situado na ruptura da Idade Média e Idade Moderna. De acordo com Karl-Josef Kuschel: “religião e literatura encontram-se em uma relação de tensão ao menos desde o fim da identidade entre cultura burguesa e cristandade.” (KUSCHEL, 1998, p. 13) Ou seja, o avanço da secularização e a busca da autonomia da obra literária contribuíram para um afastamento entre a teologia e a literatura. Em outras palavras, Magalhães fala sobre a necessidade de entender o debate entre teologia e literatura dentro do processo de emancipação da cultura burguesa dos resquícios do autoritarismo eclesiástico. (MAGALHÃES, 2000, p. 22)

Em princípio, porque durante séculos, na Idade Média, os artistas se viram obrigados a produzir sob os ditames das autoridades eclesiásticas, sem a devida liberdade de expressão. Portanto, com o advento do humanismo renascentista e depois do Iluminismo, gradualmente os artistas vislumbraram a possibilidade de uma emancipação.

Não obstante, esse afastamento entre os dois saberes possui seu lastro também na compreensão de que as ciências eram a mais apropriada forma de conhecimento da realidade, em detrimento das artes. Tal concepção contribuiu cada vez mais para que a literatura fosse vista como a tarefa de tratar de uma fantasia.

Isso contribuiu para o enrijecimento da teologia conforme constata Waldecy Tenório:

As duas têm a mesma idade, nasceram na mesma época, a poesia era a alma dos ritos religiosos. Com o tempo, a teologia foi se transformando numa senhora sisuda, muito respeitável, uma velhinha que não tira nunca o véu da cabeça, enquanto a outra parece mais jovem, irreverente, a louca da casa, de reputação às vezes duvidosa, e é claro que isso acabou por criar um certo conflito ou uma certa desconfiança entre as duas. (TENÒRIO, 2008, p. 11)

Contudo, tratar a modernidade unilateralmente como motivo de separação entre os dois saberes não é legítimo. É mister realçar que, de certa forma, as intensas críticas dos quatro cavaleiros da modernidade, a saber, Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, também contribuíram para a abertura de um diálogo entre teologia e literatura, afinal, foram um forte golpe no pensamento metafísico sobre o qual a teologia se apoiara. (BARCELLOS, 2008, p. 6) Ou seja, sem poder recorrer ao discurso ontológico-metafísico das grandes tradições que haviam sido estremecidas pelos golpes dos pensadores supracitados, a teologia, para não se perder num mundo em que o céu havia sido interdito, refugiou-se no diálogo outros saberes.

A questão surgida a partir da modernidade que deflagra esse processo é a que se pode chamar de “morte de Deus”. No dizer de Alves, a “morte de Deus passou a ser um símbolo para exprimir aquela experiência humana que em outros tempos fazia uso do símbolo “Deus” para articular-se.” (ALVES, 1988, p. 59) Essa questão provocou uma diluição da imagem religiosa do mundo e esvaziou a antiga compreensão de Deus. Ou seja, esse problema tradicionalmente atribuído a Nietzsche golpeou fortemente a teologia cristã e de certa forma influencia a produção literária até hoje. Ainda na concepção alvesiana, “querendo ou não, somos, em parte, o passado que herdamos.” (ALVES, 1988, p. 60) Portanto, quando se fala na morte de Deus não se pode evitar a emergência de traços que delineiem o colapso de uma tradição cultural outrora fundada em argumentos metafísicos.

A morte de Deus em Nietzsche é um diagnóstico de um mundo em que a compreensão de Deus tornou-se cada vez mais dispensável em favor da autonomia humana. No aforismo 125 da sua obra *A Gaia Ciência* está posto o anúncio da morte de Deus:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que

não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? (...) Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará este sangue? (NIETZSCHE, 2001, p. 147-148)

O homem chamado de louco não entende como os outros homens não sabem o que aconteceu a Deus e logo chega à mesma conclusão deles: Deus está morto! Mas será esse anúncio o obituário de um ser eterno? Antes disso, o que está em jogo é a constatação de que as estruturas de pensamento e de linguagem oferecidas pelo teísmo entraram em colapso. (ALVES, 1988, p. 54) Ou seja, com o anúncio da morte de Deus desmorona pelo menos em parte certa cosmovisão. Segundo Rocha, “o Deus que morreu e que teve sua morte anunciada na aurora do século XX é aquele que nasceu do coito entre a religião cristã e a cultura helênica, sobretudo platônica.” (ROCHA, 2007, p. 123) E sua morte que seria declarada por Nietzsche vinha sendo preparada desde a evidenciação da impossibilidade metafísica feita por Kant. (ROCHA, 2007, p. 124)

Nesse sentido, a morte anunciada é de um fundamento último no qual se apoiavam valores morais e religiosos. A morte de Deus é a morte de um paradigma metafísico. Isso indica que a declaração nietzcsheana se voltou contra um discurso teológico que identificou Deus com uma representação cultural.

Essa identificação foi tão forte e intensa que muitos cristãos viram na declaração de Nietzsche realmente a morte do Ser eterno, e isso porque esses cristãos não conseguiram diferenciar Deus das suas representações fundamentadas na metafísica platônica. Como destaca Penzo:

Para o homem metafísico, a morte de Deus é vivida de modo dramático, justamente porque marca o fim de um longo desejo que é necessário ao

homem para viver com uma consciência de segurança. Nietzsche faz sua essa “angústia desesperada” do homem metafísico diante do “advento do nihilismo”. Supera, porém tal angústia, quando observa que a morte de Deus é um acontecimento cultural e existencial necessário para purificar a face de Deus e, por conseguinte, a fé em Deus. (GIBBELINI; PENZO, 1997, p. 31)

Ou seja, Nietzsche não mata Deus, mas constata a ausência do divino na cultura de seu tempo, acusando a própria metafísica como causa dessa morte. Essa é uma questão que a teologia precisa levar a sério.

Rocha destaca que “para a teologia a contribuição fundamental do ataque de Nietzsche à metafísica em sua representação deificada, sobretudo em seu corte sistemático, consiste na descredibilização de toda abordagem essencialista.” (ROCHA, 2007, p. 130) E complementa afirmando que “dessa forma o discurso humano sobre qualquer realidade, mesmo a divina deverá assumir uma irreduzível condição existencial.” (ROCHA, 2007, p. 130)

Com certeza, nessa tarefa a literatura pela sua característica em lidar com o universo simbólico do humano emerge como interlocutora que propicia novas aberturas de interpretação. Prova disso é o pronunciamento da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II:

A literatura e as artes são também segundo a maneira que lhes é própria, de grande importância para a vida da Igreja. Procuram elas dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência de suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo; e tentam identificar a sua situação na história e no universo, dar a conhecer a suas misérias e alegrias, e necessidades e energias, e desvendar um futuro melhor. Conseguem assim elevar a vida humana sob muitas diferentes formas, segundo os tempos e lugares. Por conseguinte, deve trabalhar-se para que os artistas se sintam compreendidos, na sua atividade, pela Igreja e que gozando de uma conveniente liberdade, tenham mais facilidade de contatos com a comunidade cristã.

Isto posto, o que se pretende é aproximar os dois saberes e apontar a possibilidade de se fazer teologia ou de capturar o dado transcendente através do texto literário. Dito de outra maneira, o que se procura na literatura é o seu caráter teológico explícito ou

latente. Entretanto, não se deve fazer da literatura uma espécie de lugar teológico onde se encontram uma teologia imutável e imagens religiosas cristalizadas pela tradição.

Assim, essa pesquisa visa ratificar a necessidade de abertura ao diálogo por parte da teologia tendo como interlocutora a literatura, a fim de, se superarem os distanciamentos impostos ao longo da história dos dois saberes.

2. Cristianismo e ateísmo: do anátema ao diálogo

Nesse momento da pesquisa faz-se necessário afastar os preconceitos que rondam a mente quando se afirma que o ateísmo em diálogo com a teologia pode contribuir para uma melhor compreensão da fé. Dessa forma, se faz imperioso ressaltar o desafio da teologia ao dialogar com a obra de um autor que deixa escorrer de sua pena duras críticas contra a crença em Deus. Assim, por não querer enveredar por uma apologética cega da fé cristã, buscar-se-á perceber o fundamento do ateísmo e também acolher suas respectivas interpelações.

Nesse sentido, esta reflexão caminha na direção do pensamento de Queiruga quando procura descobrir o que é que positivamente move a experiência ateísta. No seu dizer:

Há muitas possibilidades de que ali consigamos encontrar a experiência profunda que está na sua base e que, confrontando-se com a experiência cristã, possamos descobrir uma ampla superfície de contato e de encontro. Por baixo das discussões, antagonismos, acusações e ressentimentos acaso nos espere um lugar mais humano em que consigamos nos entender. (QUEIRUGA, 1993, p. 22)

No entanto, para compreender essa afirmação é preciso percorrer os meandros do ateísmo. Segundo Queiruga, “o ateísmo moderno é a consequência do choque entre dois mundos: o antigo e o moderno.” (QUEIRUGA, 1993, p. 24) Ou seja, o ateísmo é um fenômeno relativamente recente que surge com a modernidade. Isso porque é somente a partir do Iluminismo que começa a haver, em grande escala, pessoas que apóiam suas vidas sobre a negação de Deus. (QUEIRUGA 1993, p. 22-23)

Nesse sentido, é imperioso realçar que ao se perguntar pelo motivo sobre o qual o ateísmo moderno sente-se obrigado a rejeitar Deus, a resposta mais provável é que a religião impede o desenvolvimento pleno do humano. (QUEIRUGA 1993, p. 30) Mas, por que o ateísmo chega a tal resposta? Na concepção de Queiruga, “parece que a conduta das igrejas cristãs contribuiu decisivamente para criar essa falsa impressão, esse

enorme e trágico equívoco” (QUEIRUGA 1993, p. 31), não só por rejeitar os progressos e descobertas que marcaram os passos da modernidade, mas por estar vinculada a certo autoritarismo.

Portanto, o ateísmo parece ser um fenômeno moderno provocado por um cristianismo mal transmitido, mal compreendido e mal vivido. Assim, a distorção das verdades cristãs é o que provoca a rejeição a Deus. O ateísmo de muitos filósofos e pensadores modernos e contemporâneos, inclusive o de Saramago, deve ser compreendido a partir desse dado.

Ou seja, o ateísmo é, portanto, reforçado pela teologia, pela história do cristianismo e pela postura da Igreja na sociedade. Tudo o que há de pior, de mais negativo no cristianismo é recolhido e unificado num conjunto harmonioso que se transforma em crítica contra Deus.

Mas o que fazer com essa crítica? Ignorá-la parece não ser a melhor solução para aqueles que querem de fato tornar a fé em Deus significativa para o mundo hodierno. Por isso, é imperioso desenvolver outro tipo de postura. Postura que procure acolher as críticas sinceramente e dialogar a partir dos pontos de contato. Contudo, isso não significa um entreguismo da fé. Mas, ao contrário. Afinal, “só quem parte de uma confiança básica pode ter a coragem de arriscar-se; só quem se apóia firmemente na experiência da fé é capaz de correr o risco da crítica e, se for o caso, o da reinterpretção.” (QUEIRUGA 1993, p. 37)

3. Breve perfil bio-lítero-teológico de José Saramago

No dia 16 de novembro de 1922 no nordeste de Lisboa na aldeia de Azinhaga, na província de Ribatejo, nasceu o segundo filho do jornaleiro José de Souza e da dona de casa Maria da Piedade, a saber, o menino que mais tarde se tornaria o primeiro lusófono a receber o prêmio Nobel de literatura.

Apesar de ser reconhecido como romancista também escreveu poemas, os quais, segundo Salma Ferraz, ele relutou em reeditar por considerá-los obras menores. (FERRAZ, 2003, p. 21) Seu primeiro ensaio literário publicado em 1947 foi *Terra do Pecado*. Após quase duas décadas sem publicar qualquer obra, lançou *Os Poemas Possíveis* e em 1976 publicou o romance *Manual de Pintura e Caligrafia*, embora tenha escrito nesse período o romance *Claraboia* que por insistência própria só foi publicado depois de sua morte. Desde então ele escreveu mais de trinta livros, classificados entre poesia, crônica, teatro, conto e romance.

Saramago é também conhecido pelo estilo diferente de sua escrita que se caracteriza por enormes parágrafos sem travessões e pontos, com falas separadas apenas por vírgulas. Esse estilo se concretizou através da publicação, em 1980, do romance *Levantado do Chão*, que foi elaborado a partir da experiência que o autor teve na vila onde morou com sua família. A sua convivência com o povo do interior, principalmente com o seu avô Jerônimo, como ele mesmo externou em seu discurso de recebimento do Prêmio Nobel de Literatura, foi determinante para a criação do seu estilo. Saramago, procurando um tema sobre o qual escrever, voltou ao vilarejo de origem e ali passou algum tempo, até que lhe veio à mente a idéia de escrever sobre sua gente.

Em 1982, Saramago confirma o seu nome no cenário literário com o romance *Memorial do Convento*, que com mais de dez edições e 50 mil exemplares vendidos em dois anos lhe conferiu fama internacional. O romance se destaca por confirmar o estilo de escrita sarmaguiano de transmitir a oralidade, além de trazer à baila uma inesperada versão ao revés da historiografia oficial. A narrativa combina a história de figuras anônimas com a história da construção do convento de Mafra. (LOPES, 2010, p. 123)

Dois anos mais tarde apresentou outro projeto sob o título de *O Ano da Morte de Ricardo Reis*, onde a humanidade é problematizada através de um enredo que dá vida ao heterônimo Ricardo Reis do poeta português Fernando Pessoa. Com esse romance, ganha força a tonalidade crítica em relação à realidade política e social, o que se confirma quatro anos mais tarde com os romances *Jangada de Pedra*, e posteriormente com *História do cerco de Lisboa*.

Já em 1991, publica *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, que teve grande repercussão, não só no mundo da literatura, mas no da religião. Nele o autor assume a tarefa de reescrever os evangelhos canônicos, sob perspectiva literária e não consoante com a ortodoxia cristã. Essa desconstrução e releitura gerou inclusive a negação por parte do governo português da inscrição no Prêmio de Literatura Europeu, o que levou o escritor em protesto a se auto-exilar nas Ilhas Canárias, passando a viver em Lanzarote até a sua morte no dia 18 de junho de 2010, aos oitenta e sete anos de idade. (SANTOS JUNIOR, 2008, p. 38)

Considerando o conjunto da obra de Saramago e essencialmente os seus romances é possível dividi-la em duas fases, ou ciclos, a saber: histórica e universal. (SCHSWARTZ, 2005, p. 17)

A primeira fase chamada de histórica é composta pelos romances arrolados anteriormente, no entanto, a sua segunda fase, chamada de universal, de acordo com

Adriano Schwartz, inclui as seguintes obras: *Ensaio sobre a cegueira* (1995), *Todos os nomes* (1997), *A caverna* (2000), *O homem duplicado* (2002), *Ensaio sobre a lucidez* (2004), e *As intermitências da morte* (2005). (SCHSWARTZ, 2005, p. 17) Em 2008 publicou *A viagem do elefante* e em 2009, *Caim* que se assemelha à proposta já vista em *O evangelho segundo Jesus Cristo*, ou seja, reaproxima o autor do seu ciclo histórico. O escritor português, embora não tenha estudado, por falta de condições financeiras, além do equivalente brasileiro ao ensino médio, é detentor de trinta doutorados honoríficos. Sua obra foi traduzida para mais de trinta idiomas diferentes. Também recebeu mais de vinte prêmios importantes, nacionais e internacionais tais como Camões em 1995, o mais importante prêmio da literatura portuguesa, e o Prêmio Nobel de Literatura em 1998. Em suma, com sua vida e através de suas obras contribuiu substancialmente para a literatura mundial.

4. Pró-vocações a-teológicas em Caim

As referências bíblicas, perpassam quase toda a obra do escritor português. Contudo, em 1991 com o lançamento de *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, o autor deu um passo maior na direção da apropriação e subversão do texto bíblico. Passo esse que só se completaria quando da escrita do seu romance mais recente, a saber, *Caim*. Nele, José Saramago pretendeu continuar seu projeto de desconstrução e discussão da matéria bíblica. Como já havia feito isso em relação ao Segundo Testamento cristão, dá continuidade ao seu projeto questionando e desconstruindo o Primeiro Testamento, texto basilar para judeus e cristãos, embora tenham diferenças de ordenamento no índice canônico.

Percebe-se que, na (des)construção de *Caim*, Saramago empreende um projeto intertextual e de carnavalização, ou seja, seu projeto de reescritura. Ele conhece o discurso bíblico, difundido pelas religiões judaico-cristãs e encontra, através da agilidade, sutileza, leveza de pensamento, elementos, caminhos ainda não explorados. Questionar o mundo bíblico e estabelecer novas interpretações parece ser o seu *modus operandi*. Por isso, estabelece através de suas bases religiosas uma leitura extremante crítica e incisiva, absorvendo-as não com uma postura passiva e ingênua, mas com traços inovadores.

Não será de outra forma que Saramago apresentará em *Caim* as atrocidades de um deus, ao longo de todo o romance sempre destacado em letras minúsculas, cruel, capaz de ordenar a Abraão que sacrifique o próprio filho ou a destruição de Sodoma e Gomorra.

Nesse sentido, o diálogo feito com o texto bíblico se delineará por uma linguagem essencialmente carnavalesca, pois a carnavalização é o elemento que se vale do caráter dialógico da linguagem para reverter e questionar significados.

O roteiro da narrativa de *Caim* é o conjunto de passagens mais obscuras do Primeiro Testamento, nas quais aparece a figura do Deus terrível do Sinai, e do Deus que pede sangue para ser vingado. Se em *O evangelho segundo Jesus Cristo* sua escrita era solene, reservando a Jesus todo o afeto digno de sua humanidade, em *Caim* a sua pena banhada em tinta cáustica vai delineando sem alívios ou subterfúgios o rosto de um Deus tirano.

Adão, Eva e Caim são as personagens escolhidas para dar partida à narrativa de Saramago, justamente por incluírem nas suas biografias a força de se terem rebelado contra o Senhor. A narrativa de *Caim* começa com Adão e Eva, exatamente no momento em que Deus percebe a “gravíssima falta” de não ter contemplado o casal com a linguagem ao contrário de todos os animais do Éden “desfrutavam já de voz própria”. (SARAMAGO, 2009, p. 9) Posteriormente, o foco da narrativa passará para Caim, figura igualmente condenada nos textos sagrados por ter assassinado o irmão, Abel, enciumado por ser este preferido por Deus. No entanto, reescritura saramaguiana se torna ainda mais clara a partir da consciência do narrador que conta os acontecimentos da criação do mundo “com melindres de historiador”, ressaltando, porém, o discurso histórico como falho:

Que eles não disseram aquelas palavras, é mais do que óbvio, mas as dúvidas, as suspeitas, as perplexidades, os avanços e recuos da argumentação estiveram lá. O que fizemos foi simplesmente passar ao português corrente o duplo e para nós irresolúvel mistério da linguagem e do pensamento daquele tempo. (SARAMAGO, 2009, p. 46)

O narrador que questiona a veracidade dos pormenores da história que está sendo contada aponta não somente para a dessacralização da Bíblia, mas também questiona o próprio valor documental do texto. O narrador de *Caim* reflete sobre a situação, de tal maneira que estimula o leitor a rejeitar o significado literal exposto, optando por um significado que o transcende. Narrando ficcionalmente as passagens do Primeiro Testamento, a voz anacrônica em *Caim*, capaz de lançar sobre o enunciado o olhar crítico do presente, tece considerações sobre a lógica e a validade dos acontecimentos

descritos na Bíblia, que segundo Saramago deriva de “certificação canônica futura ou fruto de imaginações apócrifas e irremediavelmente heréticas”. (SARAMAGO, 2009, p. 10)

Dessa forma, através do discurso do narrador percebe-se que *Caim* é tecido sobre o pano de fundo da tradição judaico-cristã, redesenhando-a a fim de apresentar outra história possível. Vale observar que o trabalho de reescritura do texto bíblico operado por Saramago já estava presente em suas obras anteriores. Contudo, em *Caim* se configura como artifício para desconstruir literariamente o Deus cristalizado pelas tradições cristãs.

Essa releitura dos textos sagrados recheada de críticas contundentes, empreendida pelo autor português fica claramente expressa através da epígrafe da obra em questão: “Pela fé, Abel ofereceu a Deus um sacrifício melhor que o de Caim. Por causa da sua fé, Deus considerou-o seu amigo e aceitou com agrado as suas ofertas. E é pela fé que Abel, embora tenha morrido, ainda fala.” (SARAMAGO, 2009, p. 8) Referência que está situada em Hebreus 11,4, que segundo Saramago faz parte do “Livro dos disparates”. Para o escritor português ateu a Bíblia é o livro dos disparates e por isso é preciso recontá-la.

Assim, em *Caim* Saramago inverte essa idéia fazendo com que Abel seja assassinado não pelo motivo alegado na inscrição do livro de *Hebreus*, mas por ter provocado e humilhado Caim. Na reescritura saramaguiana fica claro que não há diferenças qualitativas entre as oferendas de Abel e Caim, tanto quanto não há nas suas intenções ao adorarem ao senhor. No entanto, a preferência deste pela carne oferecida por Abel deu-se de maneira inexplicável. “Estava claro, o senhor desdenhava caim”. (SARAMAGO, 2009, p. 33)

No mundo do texto, se Caim executou seu irmão Abel, Deus é o autor intelectual do crime por ter desprezado a oferta daquele. O que se ressalta na seguinte indagação: “que diabo de deus é esse que, para enaltecer Abel, despreza Caim?”. (SARAMAGO, 2009, p. 35)

Saramago utiliza o texto bíblico como intertexto e o subverte. Na nova escritura nada sagrada de Saramago Deus não protege Caim por compaixão, mas por ter sido dobrado pela retórica do protagonista e reconhecido sua parcela de culpa no assassinato de Abel. O crime de Caim, contudo, encontra uma justificativa: matar ao irmão por não poder matar àquele, a saber, Deus, que o condena a uma existência fadada ao fracasso.

O crime cometido contra Abel será apenas o começo de uma vida pontuada por transgressões. Afinal, o personagem que dá nome ao romance percorre um imenso itinerário por meio de um poder concedido por deus: o de se deslocar através do tempo, podendo visitar o passado e conhecer o futuro. Através desse percurso trava uma batalha com Deus. Ao passar por cidades decadentes, palácios e campos de batalha, Caim vai descobrindo o poder de manipulação de Deus que, para ele, é tão pecador quanto os homens. Nesse sentido, o criador se igualaria a suas criações, tese que ele tenta provar durante seu percurso. Assim, a questão desvelada pelo sentido da vida que segundo os pensamentos cristãos mais conservadores se resolve através da supremacia inquestionável dos propósitos de Deus é colocada em xeque ao longo de todo o romance.

Em suma, é justamente a utilização do texto bíblico como intertexto no projeto de reescritura que vai desenhando a possibilidade de se entrever em *Caim* a imagem do Deus sanguinário e cruel que vai se formando e se configurando como fio condutor de toda a narrativa.

Dessa forma cabe ressaltar que tanto o narrador consciente dos fatos, quanto os personagens são de extrema importância para a reescritura de Saramago. O narrador saramaguiano elege para protagonizar sua narrativa as personagens eleitas pela tradição cristã como exemplos de má conduta. São elas: Adão, Eva e Caim, sem mencionar as personagens que, em menor estância, influem na construção ideológica do romance, como a mulher de Ló, por exemplo. Contudo, no contexto da narrativa essas personagens se elevam justamente na oposição a um Deus que se mostra infanticida, egocêntrico, cruel e egoísta.

5. A questão das imagens de Deus

A questão das imagens de Deus “é um emaranhado nem sempre fácil de compreender.” (MARDONES, 2009, p. 12) Como destaca Maria Clara Bingemer, “desde que o mundo é mundo, desde que a humanidade ensaia seus primeiros passos sobre a terra o ser humano busca o rosto de Deus.” (BINGEMER, 2005, p. 11) Ou seja, as imagens de Deus nascem das interpretações a seu respeito e são herdadas.

Em *Caim* há uma crítica contundente contra uma representação de Deus presente no cristianismo atual, mas que foi forjada a partir do paradigma da antiguidade. De acordo com Queiruga,

Essa distância entre nosso presente e nosso passado é o preço que devemos pagar por algo que constitui uma das maiores riquezas do cristianismo: sua antiguidade. Esta implica enorme tesouro de experiências e saberes, tanto teóricos como práticos. Mas significa também que nos chega a compreensão da fé em molde cultural que pertence a um passado que em grande parte já se tornou caduco. (QUEIRUGA, 2006, p. 11-12)

Afinal, o mundo contemporâneo não é mais aquele em que viveram as gerações passadas. A afirmação da fé cristã não é tão óbvia quanto antes. Hoje as pessoas interagem de um lado com o ateísmo ou indiferença religiosa e de outro com o universo em expansão das religiões. (BINGEMER, 2005, p. 11)

Assim, o que se está a exigir do cristianismo é uma remodelação dos meios com que este compreende a sua própria experiência. Evidentemente alguns passos já foram dados nessa direção. Entretanto, vasculhando a história percebe-se que quase sempre que se exigiu uma revolução rumo ao futuro o que se viu foi uma volta ao passado. (QUEIRUGA, 2006, p. 13) Quando não há essa consciência que, inclusive, permite enxergar a limitação das representações de Deus, assume-se um Deus distorcido.

Por isso, com certa razão, na narrativa do romance saramaguiano em questão encontra-se a crítica a um Deus distante, controlador, cruel e intervencionista. A idéia fundamental de Saramago nesse romance é a de que Deus prejudica a vida. Isso porque ele suprime a liberdade humana obrigando a pessoa a submeter-se à sua vontade e porque ele é indiferente ao sofrimento, uma vez que, podendo nada faz para amenizar a aflição e o mal.

O Deus desenhado pela pena do escritor lusófono, bem como aquele que habita a cabeça de muitos ateus, não é um elemento relevante, impulsionador e libertador da pessoa humana. Ao contrário, ao redor de sua imagem, se acumulam medos, cargas morais, repressões ou reduções vitais. (MARDONES, 2009, p. 11) Por isso, é extremamente importante repensar a imagem de Deus. Segundo Queiruga, é a imagem que se tem de Deus fator determinante na compreensão do mundo. Como ele mesmo afirma: “Dize-me como é teu Deus e dir-te-ei como é tua visão do mundo; dize-me como é tua visão do mundo, e dir-te-ei como é teu Deus.” (QUEIRUGA, 2006, p. 11) Além disso, são essas representações de Deus que o tornam acessível à experiência humana. Ou seja, a partir delas é que os que crêem se relacionam com ele.

Evidentemente, são muitas as tentativas de superação dessa imagem deturpada e distorcida de um Deus déspota e tirano indiferente aos sofrimentos que fica assentado

nos céus controlando fantoches humanos para cumprir seus propósitos e intervém arbitrariamente privilegiando uns poucos. Aqui se pretendeu verificar como a crítica do escritor lusófono, nas linhas da narrativa de *Caim*, pode dialogar com a teologia e contribuir para a derrubada dessa imagem equivocada de Deus.

Conclusão

Portanto, a partir do itinerário proposto por Saramago para o personagem que dá nome a obra, passando por diversos episódios do Primeiro Testamento, e por sua interpretação pelo narrador vislumbra-se suas provocações a-teológicas. O perfil do Ser divino sarmaguiano é de um Deus violento atroz, punitivo e vingativo. Deus esse que Saramago deseja matar. Por isso, ao acolher a crítica presente em *Caim* chegamos à conclusão de que é possível propor uma reconversão desta imagem de um Deus distante, dominador, potente e guerreiro.

Ou seja, a partir do diálogo com a obra sarmaguiana ficam evidentes as falhas no estereótipo religioso de um Deus justiceiro, violento, determinista, intervencionista, e que opera sua vontade arbitrariamente. Deus esse que precisa morrer para que seu túmulo se torne berço do Deus que delicadamente respeita a autonomia das realidades criadas e está solidariamente e empaticamente junto com os seres humanos em seus sofrimentos. Assim, depois deste percurso, é possível afirmar que a pena de Saramago, no diálogo com a teologia tornou-se ferramenta iconoclasta que auxiliou na derrubada de imagens equivocadas do Deus cristão.

Nesse sentido, esperamos ser essa pesquisa, além de um passo preliminar na direção do caminho da profícua relação com os textos sarmaguianos, um convite traduzido na beleza das palavras de David Turolde citadas por Leonardo Boff:

Irmão ateu, nobremente empenhado na busca de um Deus que eu não sei te dar, atravessemos juntos o deserto! De deserto em deserto, andemos para além das florestas das diferentes fés, livres e nus rumo ao Ser nu. Ali onde a palavra morre, encontrará nosso caminho seu fim. (BOFF, 2012, p. 16)

REFERÊNCIAS

- ALVES, R. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1988.
- BARCELLOS, J. C. *Teologia e Literatura: Uma definição*. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1205796599.74pdf.pdf>>. Acesso em 26. Jun., 2012.
- BINGEMER, M. C. *Um rosto para Deus?* São Paulo: Paulus, 2005.
- BOFF, L. *Experimental Deus. A transparência de todas as coisas*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CONCEIÇÃO, D. *Fuga da promessa e nostalgia do divino: a antropologia de Dom Casmurro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura*. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004.
- FERRAZ, Salma. *As faces de Deus na obra de um ateu – José Saramago*. Juiz de Fora/Blumenau: UFJF/Edifurb, 2003.
- KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras: retratos teológicos literários*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- LOPES, J. *Saramago – Biografia*. São Paulo: Leya, 2010.
- MAGALHÃES, A. C. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MARDONES, J. M. *Matar nossos deuses: em que Deus acreditar?* São Paulo: Ave-Maria, 2009.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- QUEIRUGA, A. *Creio em Deus Pai: O Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo: Paulus, 1993.
- _____. *Um Deus para hoje*. São Paulo: Paulus, 2006.
- ROCHA, A. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: Um novo lugar para a linguagem teológica*. São Paulo: Vida, 2007.

SARAMAGO, J. *Caim*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

SCHWARTZ, A. *O narrador se agiganta e engole a ficção*. Revista Entre Livros. São Paulo, n. 08, 2005.

TENÓRIO, W. “*Meu Deus e meu conflito*”: *Teologia e Literatura*. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1205796599.74pdf.pdf>>. Acesso em 25. jun., 2012.

A MÍSTICA COMO PARADIGMA PARA MELHOR CONHECER AS RELIGIÕES

Francilaide de Queiroz Ronsi¹

Resumo

O reconhecimento da realidade religiosa, ricamente plural em que nos encontramos, nos convida a buscar formas para que seja possibilitado o convívio harmonioso em nossa sociedade. Para o Cristianismo, em especial, lhe é proporcionado a busca por uma intensa experiência nas mais profundas raízes de sua origem religiosa e a compreensão do significado dessa pluralidade religiosa. Através das contribuições de Juan Martin Velasco confirma-se a importância que têm a dimensão espiritual e a experiência interior que possuem todas as religiões diante da autêntica necessidade para entendê-las e compreender o ser humano. Por isso, acreditamos que é extremamente importante a contribuição de um caminho espiritual enraizado na experiência de união com Deus, como possibilidade para que não se viva uma religiosidade muito epidérmica, recuperando a dimensão da experiência íntima do mistério de Deus e da experiência de unidade com ele.

Palavras chaves: Diálogo inter-religioso, mística, experiência, religião.

Abstract

The recognition of religious reality, richly plural, invites us to seek ways to make possible the harmonious coexistence in our society. For Christianity, in particular, it is provided to search for an intense experience in the deepest roots of their religious background and understanding of the significance of religious plurality. Through the contributions of Juan Martin Velasco confirms the importance of the spiritual dimension and the inner experience that all religions have for the genuine need to know them and understand humans. Therefore, we believe that it is extremely important the contribution of a spiritual path rooted in the bonding experience with God, as a possibility for not living a very epidermic religiosity, recovering the dimension of an intimate experience of God's mystery and the unit experience with it.

Keywords: Interreligious dialogue, mystic, experience, religious.

¹ Doutora em Teologia Sistemática pela PUC-Rio. E-mail para contato: francilaide@ig.com.br

Introdução

Em nosso texto abordaremos a mística como experiência humana que constitui todas as religiões, a partir das considerações de Juan Martin Velasco². Procuraremos iniciar nossa reflexão por meio de uma das suas principais obras, segundo a qual não se pode conhecer a verdade de uma religião sem que se passe pelo conhecimento da mística³.

Ele realizará seu percurso a partir da fenomenologia da religião, referindo-se ao fenômeno místico em seu conjunto, tendo em conta suas inúmeras formas. No entanto, em nossa pesquisa, enfocaremos as experiências místicas vividas em um contexto religioso. Esse contexto é marcado por uma postura de acolhida em que se supõe que todas as experiências apresentam aspectos, riquezas e valores, mas que em nenhuma delas se esgota. Teremos como base para descrição da estrutura do fenômeno místico as formas das experiências místicas presentes no Cristianismo.

A partir dessa reflexão, ousaremos propor, para melhor conhecer as religiões, a mística como um novo paradigma para progredirmos no conhecimento da religião e para entendermos a situação religiosa do homem e da mulher de nossos dias.

1. O ser humano, um ser com um mistério no coração

O místico “é alguém que vive pessoalmente a religião a que pertence, que realiza contato experiencial com a realidade última, o Mistério, Deus, o Divino”⁴. Realiza com uma inigualável intensidade a experiência que se sobressai a todos os elementos que compõem uma religião. É apresentado como o sujeito que possui o ‘conhecimento experimental do sagrado’, de onde se originam as palavras, os ritos, e por último as instituições onde se cristalizam e que depois conhecemos como religião⁵.

² Professor emérito de Fenomenologia da Religião da Universidade Pontifícia de Salamanca, em Madri e da Faculdade de Teologia San Dámaso, especialista em temas relacionados à mística. É doutor em filosofia pela Universidad Católica de Louvain, na Bélgica. Foi reitor do Seminário de Madri (1977-1987) e diretor do Instituto Superior de Pastoral da Universidade Pontifícia de Salamanca durante 16 anos.

³ Para este tema pesquisaremos as obras em que Juan Martin Velasco apresenta suas reflexões sobre a mística e o fenômeno religioso. Destacaremos desse autor, as obras: *El fenómeno místico*. Estudio comparado. Madri: Trotta, 1999; *Experiencia cristã de Deus*. São Paulo, Paulinas, 2001.

⁴ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 253; Desta peculiar forma de experiência de Deus revelam-se as definições de mística que se adquiriu ao longo da história: *Cognitio Dei experimentalis* (Tomas de Aquino); “Uma experiência da presença de Deus no espírito pelo gozo interior que dela nos procura um sentimento íntimo” (J. Tauler); uma “advertência amorosa de Deus” (S. João da Cruz). Hoje estudiosos falam de uma ‘experiência frutiva do Absoluto’; entende por mística ‘a tomada de consciência de uma união ou unidade com ou em algo imensamente maior que o eu empírico’ (R. C. Zaehner). Cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*. In: VELASCO, J. Martin (org). *La experiencia mística*. Estudio Interdisciplinar. Madri: Trotta, 2004. p. 17.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 10.

O místico religioso é alguém que nasce em uma tradição e não se contenta em apenas receber o conhecimento sobre o Mistério, mas decide fazer seu próprio caminho, em um processo originário, confessando como acontece nas várias tradições religiosas que “conhecia-te só de ouvido, mas agora viram-te meus olhos”⁶.

Daí que o “homem finito, falível por todos os seus flancos, contém em si a ideia de infinito – que não pode vir nem de si mesmo, nem do mundo – que só o infinito pôde pôr nele”⁷. Surge o desejo de experimentar e fazer seu um mais além de si mesmo que busca alcançar e com o que não pode coincidir. Que se dá no encontro com Deus, que só tem lugar “na alma no mais profundo centro”⁸.

É da originalidade do interior do ser humano e da Presença que o habita que nasce a originalidade do itinerário do homem em direção a ele, porque “o centro da alma é Deus”⁹. Assim, a experiência do centro, realizada pelo ser humano, consiste num movimento permanente de concentração e saída do centro, de entrada no mais interior de si mesmo e da saída irreprimível mais além de si mesmo¹⁰.

Esta experiência originária de Deus consiste, em primeiro lugar, na atitude de reconhecimento, no consentimento a seu chamado, e na entrega. Isto é o que a fenomenologia da religião identifica como atitude religiosa fundamental, que as diferentes religiões realizam, em caminhos históricos determinados e de distintas formas.

No entanto, essa “experiência de Deus não é outra coisa senão uma forma peculiar de experiência de fé, a encarnação desse reconhecimento de sua presença misteriosa nas diferentes faculdades da pessoa e nas diferentes situações da vida”¹¹.

Essa atitude significa “um convite do Espírito a abrir os olhos e deixar-nos surpreender por esse Deus”¹², que não se deixa encerrar no terreno da religião por ser maior que a consciência, a linguagem e os conceitos precários que as várias tradições religiosas oferecem.

É fato que, embora a secularização da sociedade e da cultura tenha eliminado determinadas formas de presença da religião em nosso mundo, não conseguiu eliminar

⁶ Jô 42, 5.

⁷ VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 25.

⁸ CRUZ, S. João da. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes; Carmelo Descalço do Brasil, 1984. Poema: *Chama de amor viva* 1,12 (Todas as citações de S. João da Cruz serão desta obra); Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 31.

⁹ S. João da Cruz. Poema: *Chama de amor viva*, 1,12.

¹⁰ Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 36.

¹¹ *Ibid.*, p. 38.

¹² *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 7.

todas as pegadas da presença que a vida religiosa origina e que pulsam sob as formas mais variadas, até na vida secularizada.

É certo que, mesmo em uma cultura sem nenhuma referência ao religioso, a experiência religiosa funda-se de forma autônoma, e seu reconhecimento efetivo se dá no terreno da ética, na relação interpessoal aberta pelo rosto do outro, pela experiência estética e na luta pela justiça. Tudo isso põe o homem moderno em contato com o Absoluto, e promove a tomada de consciência, mesmo que obscura, dessa presença¹³.

Assim, de uma compreensão do ser humano como subjetividade transcendental, constitutivamente aberto à transcendência, que leva a marca dessa abertura em todas as suas faculdades, provocado por experiências muito diferentes, poderá fazer a experiência da fé. Experiência humana mais significativa na vida de cada pessoa em relação à qual descobre e reconhece a presença ‘doadora’, gratuita, ‘condescendente’ e, portanto, reveladora desse Mistério que o origina¹⁴.

Para Velasco, está comprovado que todas as tentativas para compreender o Mistério divino e esclarecê-lo apontam para o

centro que cada vez se apresenta mais nitidamente com uma Presença, tão invisível como inconfundível, que o sujeito religioso, por meio de todos os elementos que configuram uma religião, trata de fazer sua, da qual trata de tomar consciência, de manter contato¹⁵.

O fenômeno místico é, então, a chave para que possam ser decifrados alguns dos problemas encontrados nas questões com o fenômeno religioso¹⁶. Reconhecemos, então, nas palavras de K. Rahner que a mística assume um valor de extrema necessidade, quando este diz que o ser humano religioso do amanhã deverá ser místico para sobreviver a esta crise¹⁷.

A mística encontra-se na fronteira entre as questões do fenômeno religioso, que, por ser extraordinariamente complexo, deve ter todos os seus elementos levados em consideração quando se procura entender sua estrutura e seu sentido, visto que esses

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 22.

¹⁴ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 49.

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶ Sobre as questões que se referem ao fenômeno religioso, cf. *Id.*, *El malestar religioso de nuestra cultura*, pp. 81-100.

¹⁷ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 11.

elementos que constituem esse fenômeno contribuem para a manifestação de seus traços significativos, quando a experiência do ser humano assume o lugar central¹⁸.

É por isso que as atenções de vários estudos das ciências das religiões têm se deslocado das estruturas institucionais e seus aspectos externos para as experiências do sujeito, por existir um estreito laço entre religião e mística, constatado pela presença de numerosos fatos místicos em muitas religiões. Além disso, observa-se que traços próprios da atitude religiosa são caracterizados como místicos.

Afinal, se tem entendido que é impossível conhecer de verdade a religião sem passar pelo conhecimento da mística, para que não seja ignorado o seu núcleo mais íntimo, sua verdade definitiva.

Isso leva Velasco a acreditar que a mística seja um caminho para avançar no conhecimento sobre a religião, porque, segundo ele, o estudo sobre a mística não vem apenas completar teoricamente o aprofundamento do fenômeno religioso, mas, sim, ser um caminho útil para avançar no conhecimento da religião e indispensável para ter um pouco de clareza na situação religiosa do ser humano de nossos dias.

O reconhecimento desta estreita relação é também proveniente do reconhecimento da mística como parte integrante da religião, apresentado por estudos de outras ciências como da psicologia e da filosofia. Mesmo que seja praticamente unânime o seu reconhecimento e a afirmação da presença da mística em todas as religiões, está muito distante a unanimidade na explicação da forma concreta da relação vigente entre os fatos e a forma precisa da presença da mística nas religiões justamente por não conseguirem esgotar o seu fenômeno¹⁹.

No entanto, Velasco reafirma as palavras de Von Hügel, o qual diz: “a mística é sempre religiosa e a religião é sempre mística”²⁰. Para ele, em toda experiência religiosa, encontram-se elementos místicos e em todas as pessoas existe uma predisposição ontológica e psicológica para algo que a experiência mística assegura desenvolver em plenitude. E é, então, nesta abertura ao infinito, base do elemento místico em que se conserva a origem na presença ontológica de Deus no sujeito, que se dá o encontro pela fé.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 9-10. Abordaremos ainda neste capítulo os elementos que para Velasco constituem o fenômeno místico.

¹⁹ Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 33.

²⁰ *Ibid.*, p. 31.

1.1 A mística e sua linguagem humana

A linguagem mística possui os mesmos traços que, em geral, caracterizam o fenômeno religioso. No entanto, a linguagem mística se distingue por sua condição de ser uma linguagem que tem a ver com sua ‘proximidade’, ou seja, pela experiência que se vive e se expressa graças a ela. “O místico não fala, como o teólogo, simplesmente de Deus. Fala do Deus que se tem dado como presente em uma experiência”²¹.

Assim, sua linguagem ordinária não comporta tal experiência. E por isso, é característica comum a todos os místicos e a todas as formas de linguagem mística a convicção da “insuficiência da linguagem”²².

Essa insuficiência não impede, no entanto, que ocorra a comunicação dos místicos. Ao contrário, libera forças criadoras que geram uma nova linguagem, despertando suas capacidades expressivas e que levam ao limite o poder significativo das palavras, pois o próprio da linguagem mística não é apresentar novos objetos nem novas verdades, mas, sim, produzir uma transmutação cuja origem está na “secreta mudança de quem recebe essas verdades”²³.

Essa capacidade de gerar uma nova linguagem resulta na categoria chamada de ‘transgressividade’ da linguagem mística, que procura não apenas levar o sentido primeiro dos vocábulos até o limite de sua capacidade significativa, mas também da sua utilização simbólica cujas expressões aparecem nas metáforas. Com a presença significativa dos símbolos na linguagem mística, lhe é conferida a grande proximidade com a linguagem poética.

O símbolo é a linguagem radical originária da experiência fundante, e precisamente, por seu uso, o místico pode tomar consciência da Presença não objetiva e originante que o habita como dimensão de sua última profundidade. Assim,

o símbolo seria, pois, a palavra fundamental da experiência mística em que se revela e realiza a relação com o ser que constitui o ser humano e que se expressa, segundo as tradições, como abismo sem nome, como absoluto, como pessoa, como amor²⁴.

No entanto, esta transgressividade própria da linguagem mística aflora em outras características, como a profusão de superlativos, que permite em alguns textos místicos

²¹ *Ibid.*, p. 51.

²² *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 19.

²³ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 52.

²⁴ VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 62.

um estilo hiperbólico, exagerado, o que se reafirma como seu recurso à metáfora, ao paradoxo e à antítese²⁵.

Quando o místico toma consciência de sua experiência, sua linguagem assume um novo sentido e um novo significado e esta nova linguagem, por sua natureza ‘transgressiva’ e simbólica, atinge seus níveis mais originários ali onde aparecem os símbolos, com sua força e imediatez, onde aflora a ruptura analógica que suscita toda linguagem. O que descreve essa linguagem é essencialmente a experiência mística, ou seja, a experiência de fé vivida de uma forma peculiar, uma experiência intensa de união com Deus.

Para os místicos, o paradoxo em seus textos são expressões que vão contra a opinião vigente no mundo e na vida ordinária, de que a experiência mística vem subverter. Porque revela a insuficiência, vivida pelo místico, de sua linguagem para expressar a densidade de sua experiência e a eminência e profundidade da realidade a que chega²⁶. O uso do paradoxo remete, então, à condição misteriosa da realidade dada na experiência, de seu conteúdo, do Deus que se faz presente nela.

Este recurso é tão característico da linguagem mística que aparece nos escritos místicos de todas as tradições religiosas. Também muito utilizado nos textos místicos, a antítese desempenha uma função parecida com o paradoxo, pois quer falar do que se refere

ao fundo da alma, a Deus, à sua ação sobre o homem ou à resposta desta presença, sua nova forma de expressar a incapacidade de referir-se, com os termos vigentes na experiência ordinária, à experiência singular que ele vive e, especialmente, o conteúdo da mesma²⁷.

Velasco nos aponta outros recursos linguísticos, além desses já apresentados, em que os místicos procuram testemunhar ter alcançado o limite do humanamente compreensível. Ele se refere ao fato de que as informações que deveria o místico transmitir não conseguem fazê-lo em absoluto. E nesse caso, “a linguagem parece aproximar-se ao fenômeno verbal, porém já claramente extralinguístico, da glossolalia”²⁸. E o limite desta linguagem é o silêncio, entendido como condição da própria linguagem mística, não como indiferença²⁹.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 54.

²⁶ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 21.

²⁷ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 55.

²⁸ VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 53.

²⁹ Sobre o silêncio e a palavra nos escritos místicos, Velasco faz referência ao artigo de J. Leclercq, *Silence et parole dans l'expérience spirituelle d'aujourd'hui*. *Collectanea Cisterciensia* 45, 1983. pp. 185-198. *Apud. Ibid.*, p. 56.

Por ser expressão de uma experiência interior, a mística tem, segundo Velasco, como característica ser auto-implicativa e testemunhal, como toda linguagem de fé³⁰. Por ser uma linguagem testemunhal, esta deve dar conta de algo que o sujeito tem vivido, que ‘tem visto e ouvido’, e por isso não pode calar³¹.

Como veremos, essa nova linguagem que surge a partir de uma experiência intensa da Presença originante terá seu estilo determinado por uma predisposição do sujeito lírica e psicológica, do uso do próprio material que o constitui, onde, a partir da tradição e de seu contexto, suas experiências serão verbalizadas.

1.2 A presença originante

A experiência mística depende de um ‘outro’. Ou seja, de uma “natureza totalmente ‘outra’ em relação com as realidades mundanas e também com a própria realidade”³². Realidade Última, que se refere à categoria religiosa de “Mistério”. É designada pela fenomenologia da religião como a realidade anterior e superior ao homem, em que cada religião se configura através de sua tradição e cultura, como também em um contexto não religioso. Uns identificam esta realidade como Deus, outros como o Uno, o Divino, o Brahman, o Tao, o Infinito, o Absoluto, ou como Transcendência³³.

O Absoluto ultrapassa todos os sistemas religiosos e chega, assim, ao profano. E como realidade última, como ‘Mistério’, esta presença consta em toda a história religiosa da humanidade e talvez seja certo que determinadas formas de pensar esta realidade não são, na verdade, mais que outras formas de configurar a mesma realidade última, o mesmo Absoluto, cuja presença na história humana está seguramente atestada, e com toda certeza não se esgota nela mesma³⁴.

Todas as tentativas para compreender o Mistério divino e esclarecê-lo apontam para o “centro que cada vez mais se apresenta mais nitidamente com uma Presença, tão invisível como inconfundível”³⁵.

Velasco vai nos dizer que, diante de todas as representações desta realidade última, existem dois traços comuns a todas elas:

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 57.

³¹ Cf. Hb 4,20.

³² VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 253.

³³ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 25.

³⁴ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 254.

³⁵ *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 9.

a absoluta transcendência dessa realidade frente ao homem e a todas as realidades de seu mundo, sua condição de totalmente outro; e ao mesmo tempo, e precisamente por ser absolutamente transcendente, sua condição de realidade íntima imanente em toda a realidade mundana e no coração mesmo do homem³⁶.

Essa Presença por sua condição transcendente-imanente em relação às realidades mundanas é o centro de toda a vida humana. E a religião, antes de ser explicação do mundo, teoria sobre Deus ou institucionalização social, consiste no próprio fato da religação, pois ela é em sua raiz, religação ao poder do real atualizado em toda pessoa humana³⁷.

Toda pessoa humana encontra nesta Presença o seu centro como uma forma de resposta a ela. Pois, sem esta Presença, o ser humano não transcenderia³⁸. Nem ao menos poderia conhecer, ou mesmo supor, que existisse uma realidade que, por definição, o ultrapasse absolutamente.

A religião, então, está sob esse fato originário, esse primeiro dado fundante da experiência humana que é a Presença originante que o constitui. Nesta Presença, repousa não só a religião, como também a própria experiência humana enquanto procura alcançar a sua verdadeira raiz.

Entendemos, então, que a Presença originante está em toda experiência humana de formas variadas, pois esta dimensão de transcendência que possibilita ao ser humano a Presença originante está “em todas as dimensões fundamentais em que a pessoa se realiza: na consciência, na tendência e no desejo, no sentimento, na liberdade”³⁹.

Por conseguinte, é de grande importância a análise dessas dimensões para que se possa por em evidência essa Presença, mesmo assumindo a dificuldade para se fazer justiça a esta precedência absoluta do Mistério em relação com todo o real e com nós mesmos. Afinal, não nos é impossível, pela nossa condição humana, referirmos-nos a ele, ao Mistério, a partir de uma realidade criada por nós. Enquanto, para descobrir sua origem e raiz, devemos referir-nos ao Mistério sem querer tê-lo por objeto.

Pois toda pergunta do ser humano sobre Deus é precedida por outra. Sua pergunta é eco à pergunta que Deus dirige a ele desde sempre. E quando procura responder à pergunta sobre Deus,

³⁶ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 254.

³⁷ Cf. *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 27.

³⁸ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 254.

³⁹ *Ibid.*, p. 255.

ele se dá conta de que só poderá respondê-la quando toma consciência de que esta pergunta tem sua origem em outra. E apenas quando se tem a consciência de que de antemão, já é questionado por Deus, se pode perguntar por Deus verdadeiramente⁴⁰.

É apenas quando o ser humano toma consciência da precedência absoluta de Deus, segundo Velasco, que a análise das dimensões fundamentais da sua existência se converte em lugares favoráveis para perceber essa Presença⁴¹.

Os místicos, que têm nesta Presença-ausência a origem de seu itinerário para Deus, por não conseguirem abarcá-lo e tê-lo para si, são impulsionados por um desejo sempre presente na constante busca de sua realização.

É este desejo uma das dimensões centrais no homem, chamado por S. Agostinho de o ‘âmago do coração do homem’ e que Spinoza disse ser: ‘a essência mesma do homem’. E entre todas as necessidades e desejos, está, segundo S. João da Cruz, ‘o que deseja o teu coração’. Velasco quer falar aqui, portanto, de um desejo que vai além da pessoa, por ser anterior a ela, e por inquietá-la constantemente, porque esse a constituiu⁴².

Diante dessa dimensão que constitui o ser humano, pode-se dizer que existe nele um forte querer originário, que surge da necessidade de querer experimentar e fazer seu um mais além de si mesmo que busca alcançar e com o qual não pode coincidir. Dessa mesma raiz, surge o milagre da liberdade, coração da dignidade da pessoa, que, antes de ser escolha e inclusive domínio de si, é aceitação da existência dada por uma generosidade anterior⁴³. Porque está no núcleo da existência humana sua condição de “síntese ativa de finitude e infinitude do temporal e do eterno, de liberdade e necessidade”⁴⁴.

Por isso, é para Velasco de muita importância para a realização e compreensão da mística reconhecer a antropologia que está por trás da experiência fundamental dos místicos. São várias as expressões que os místicos, por suas tão diferentes experiências, apresentam sobre a antropologia, no entanto, todas convergem na compreensão de que:

a presença no homem de um mais além de si mesmo, sua condição de estar habitado por um *excessus* que o inunda e o transborda; a definição de si mesmo como ser que se supera

⁴⁰ *Ibid.*, p. 256.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 180.

⁴² Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 257; Ver a notas: 8, 9, 10.

⁴³ Cf. *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 24.

⁴⁴ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 258. Cf. notas 14 e 15.

infinitamente; de ser fronteiro entre o finito e o infinito, de ser constitutivamente religado ao poder do real, de ser ‘ouvinte da Palavra’⁴⁵.

A partir das experiências místicas vividas nas várias tradições religiosas, constata-se que “a vida mística descansa sobre a Presença originante do Mistério na realidade e no centro do ser humano”⁴⁶. No entanto, os místicos são unânimes em afirmar que só a Presença não basta, pois esta experiência de encontro com a Presença que se dá no centro, no interior do homem, exige do sujeito o cumprimento de determinadas condições e só desta maneira se poderá entender o impulso que podemos chamar de místico, que pessoas e grupos de diferentes épocas e tradições têm para viver uma experiência mística.

Faz-se necessário para a experiência mística, aceitar e acolher esta Presença que se oferece. O vocabulário cristão designa isto como atitude teologal, que pode ser resumida, como ‘atitude de fé’, pois, “a mística realizar-se-á sempre no interior da fé”⁴⁷. O sujeito supera a dupla tentação de desespero ao pretender realizar-se por si mesmo, por uma radical confiança, em que consiste a fé. Esta confiança provoca um deslocamento produzido pela aceitação de ser a partir de outro e não dispor da própria existência⁴⁸.

A acolhida desta Presença, que gratuitamente se doa, também se dá fora do ambiente religioso, por não ser a religião a “única encarnação possível da atitude fundamental que a origina”⁴⁹. Velasco destaca a existência de uma estrutura semelhante entre as experiências místicas que acontecem fora do ambiente religioso, daquelas que acontecem no interior das religiões, pois o que está em seu núcleo, como atitude de acolhida e de conversão, está também, em termos diferentes, nas demais religiões.

Assim, essa acolhida apresenta-se no cristianismo na forma de atitude teologal, como fé-esperança-caridade. No judaísmo, descreve-se como obediência e fidelidade. Para os

⁴⁵ *Ibid.*, p. 260. Aspas colocadas pelo autor.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 271. Essa afirmação de Velasco é proveniente de um apurado estudo realizado sobre a mística nas grandes religiões orientais e nas grandes religiões proféticas. Cf. nesta mesma obra pp.131-244.

⁴⁷ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 275.

⁴⁸ Cf. VELASCO, J. Martin *Experiência cristã de Deus*, p. 43.

⁴⁹ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 273. Das experiências místicas fora do ambiente religioso, Velasco lembra Plotino. Este quando descobriu o caminho para a contemplação e união com o Uno, indicou que o primeiro passo supõe uma conversão de olhar do exterior para o interior. Para ele a conversão é suscitada pela presença nela do Bem, que suscita o amor da alma. Seu processo consiste que alma atue no sentido do desejo que a oriente para o Bem, que tem como origem a opção por esse Bem, para perceber e acolher ‘o amor que faz ver’. Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 274.

mulçumanos, essa atitude chama-se islã, submissão incondicional. O bramanismo hindu a descreve como ‘realização’ interior de unidade com o Brahman ou o Absoluto. O hinduísmo devocional resume a atitude religiosa em *bhakti*, entrega confiante de si mesmo à divindade. Para o taoísmo a atitude fundamental reduz-se a uma conformidade plena com a natureza última ou o princípio que rege tudo o que existe. Para o budismo, é a extinção do sujeito no mais além absoluto, com o nirvana⁵⁰.

Diante dos traços estruturais que todas as religiões apresentam no que diz respeito à acolhida da Presença, Velasco procura resumir suas semelhanças, destacando o reconhecimento da absoluta Transcendência-imanência em uma transformação radical de atitude e na aceitação radical de descentramento, em que deixa de ser sujeito da realidade transcendente para vivê-la como sujeito passivo⁵¹.

Aqui, destaca-se também o aspecto da atitude religiosa movida por uma atitude de fé, em que se rompe a si mesmo no desejo de transcender. Essa é uma experiência assumida pelos verdadeiros crentes das mais variadas tradições religiosas, que consiste no “reconhecimento da Presença que nos origina e coincide com o mais além de nós mesmos, que nos faz permanentemente ser, sendo, portanto, a entrada na única via para a realização de nós mesmos, no mais além de nós mesmos”⁵².

A importância da fé para uma melhor compreensão da mística e do seu processo de realização leva Velasco a deter-se na mística cristã, tendo-a como referência. Faz isso por perceber que a existência e a necessidade da atitude teologal tem orientado este fenômeno e que da estrutura do fenômeno místico, de suas principais manifestações, remete à experiência como seu elemento central. Desta forma, uma fenomenologia fiel da experiência mística, ao menos no caso das místicas de caráter religioso, descobre por debaixo dela a atitude teologal, ou seus homólogos em outras tradições⁵³.

Velasco cita S. Bernardo, que é quem melhor diz sobre o sentido desta experiência. Para ele, a fé é a ‘conversão do coração a Deus’. Nessa conversão, o sujeito é o próprio coração, que é o centro unificador da pessoa, o centro da alma. Com essa reorientação do coração, o homem passa a aderir à imagem de Deus que está impressa em seu ser. E isto é uma atitude teologal em que o coração passa a ser simplificado e unificado, para, assim, poder contemplar o único e perfeitamente simples⁵⁴. Assim, “a reorientação do

⁵⁰ Cf. *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 38.

⁵¹ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 275; Cf. *Id.*, *A experiência cristã de Deus*, pp. 62-69.

⁵² *Ibid.*, p. 275.

⁵³ Cf. VELASCO, J. Martín *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 35.

⁵⁴ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 279.

coração em que consiste a fé comporta igualmente a reorientação do amor”⁵⁵, afetando o próprio ser da pessoa.

A isso se referem às tradições religiosas quando dizem que o exercício da atitude religiosa supõe um novo nascimento e a conversão do coração. O novo ser vive de forma nova. A razão fiel, mais que explicar a realidade, deixa-se iluminar por sua luz; a vontade, mais que dominar, reconhece e consente.

A doutrina das virtudes teologais com sua correspondência às ‘faculdades da alma’ permite à vida espiritual do sujeito a possibilidade da mudança de orientação que imprime no sujeito a ‘*conversio cordis*’⁵⁶. Uma mudança que dá origem a uma nova existência em que o homem assume a condição de imagem com que Deus o tem dotado, entregando-se ao querer ilimitado, ao ‘desejo abissal’ que o abre ao amor de Deus.

Essa nova forma de existência, que consiste em crer para se realizar efetivamente, necessita encarnar-se na totalidade de condições, aspectos e dimensões de cada sujeito; necessita ser ‘vivenciada’. A opção fiel inicial e radical fraciona-se na multidão de facetas das diferentes pessoas e origina a incontável variedade de experiências religiosas concretas. Essa variedade é produzida no interior de cada uma das tradições religiosas e com frequência aparece ao longo da vida de uma mesma pessoa⁵⁷.

Tal experiência se dá convocada pela Presença originante, que, além de convocar, provoca a fé, realizando na pessoa uma tensão em suas ‘faculdades’, conduzindo-a a um contato real em uma realidade absolutamente nova⁵⁸. Essa fé é mais que afirmação de verdades, e vai além das crenças, já que realiza uma mudança profunda da alma, provocando uma reestruturação de todas as dimensões da pessoa em torno do novo centro da existência descoberta e reconhecida pela atitude teologal.

Toda experiência religiosa possui caráter responsorial; nela o sujeito é consciente de não ser a fonte da iniciativa, mas de ser iniciado e guiado desde seus primeiros passos. Cita Velasco, o autor da *Imitação de Cristo*: *Tu enim prior excitasti me ut quaerem te* [‘tu me moveste primeiro para que te buscasse’], e Pascal que fala: “Não me buscarias se não me houvesse encontrado”⁵⁹. Assim, em todos os atos humanos referidos a Deus, ao conhecimento de Deus, desejo de Deus, amor de Deus, esse, mais que objeto do ato em questão, é seu sujeito, de forma que esse ‘de Deus’ não é genitivo objetivo, mas

⁵⁵ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 280.

⁵⁶ *Cf. Ibid.*, p. 280.

⁵⁷ *Cf. Id.*, *Experiência cristã de Deus*, pp. 51-53.

⁵⁸ *Cf. Id.*, *El fenómeno místico*, p. 285.

⁵⁹ *Cf. VELASCO, J. Martin. Experiência cristã de Deus*, p. 54.

subjetivo. A pessoa, dessa forma, assume uma nova forma de ser, de viver consciente e amorosamente a nova relação com Deus. O exercício da vida teologal desencadeia uma atitude em que a Presença acolhida transforma em seu amor a totalidade da pessoa e esta adquire a possibilidade de um crescimento permanente em reconhecimento de Deus e em contato amoroso com Ele⁶⁰.

A experiência mística não consiste em atos isolados. Alguns podem ocorrer e ocorrerão normalmente, nas pessoas que progridem na realização de sua adesão e consentimento ao Mistério, como ‘vivências’. A experiência mística, contudo, é mais propriamente o resultado do percurso, do itinerário percorrido pelo ser humano quando, consentindo em sua origem, encarna em sua vida esse consentimento e adquire, assim, a sintonia, a conaturalidade, a familiaridade do próprio ser a Deus e com Deus, que lhe permite descobri-lo em todas as realidades do mundo, em todos os acontecimentos da história e em todas as experiências da própria vida⁶¹.

Não são as repercussões sobre a consciência nem os estados de ânimo que proporcionam o definitivo critério para o discernimento das verdadeiras experiências, nem os fenômenos extraordinários. O critério decisivo é constituído pelo amor. A experiência não é mais que ‘vivência’, por meio de todas as faculdades, da opção radical que consiste nesse radical deslocamento que é a atitude teologal descrita como fé-esperança-amor. Daí que o sinal inequívoco da existência de uma experiência verdadeira seja a presença do amor⁶².

Sendo assim, a mística, como uma forma de realização da experiência da fé, chega, afirma Velasco, “ao umbral decisivo em relação com a vida religiosa no fato de haver ou não passado pela experiência da fé, e dentro dela, pela experiência do Mistério ao qual chega a fé”⁶³.

Ir à outra margem, passar do umbral significa, para os místicos, uma passagem, como ruptura radical, a uma forma de vida que põe de manifesto o fundo da alma e faz possível o nascimento de Deus nela. Nessa experiência, supera-se a consciência ordinária, a divisão sujeito-objeto⁶⁴.

⁶⁰ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 286.

⁶¹ Cf. *Id.*, *Experiencia cristã de Deus*, p. 69.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 80.

⁶³ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 291. Porém, segundo Velasco, essa não é a única forma de realizar essa experiência, porque pode dar-se por outro caminho, como no caso do amor efetivo e servicial aos demais, ou no progresso das consequências ‘éticas’ de uma religião chamada pessoal. Cf. *Ibid.*, pp. 446-466.

⁶⁴ Esta superação destaca Velasco, aparece nos relatos de experiências de “místicas da natureza”. Em contexto profano: “até que ‘a individualidade mesma pareceu dissolver-se e desvanecer no ser ilimitado’; ‘até que ‘Eu’ parecia ser ‘Isto’, e ‘Isto’ parecia ser ‘Eu’; E no religioso: ‘Eu sou Brahman, ’ é o Todo...”.

Quando Velasco fala da experiência como primeira característica do fenômeno místico, refere-se àqueles que, como Sta. Teresa, fazem uma experiência como conhecimento experiencial, em que se vive o contato com a realidade a que se refere. Ela insistia na experiência como caminho para conhecer a Deus. “Isto entendo eu e por experiência”; “do que eu tenho experiência posso dizer”. A experiência de Sta. Teresa é um “conhecimento direto, saboroso em que se chega, a saber, de algo, não por notícia objetiva, senão por tê-la vivido ou padecido no próprio ser”⁶⁵.

Logo, a característica comum entre todas as formas de mística, a partir desta experiência, é o místico ser alguém que, em relação com a Realidade Última a que remetem todos os elementos do fenômeno religioso, têm mantido em algum momento uma relação pessoal com o Mistério que o leva ou o tem levado a dizer como Jó: “Eu o tenho visto com os meus próprios olhos”⁶⁶.

Esta experiência reafirma a identidade do religioso ao mesmo tempo em que o conduz ao encontro real com as demais tradições religiosas, pois o leva a ter um contato com Deus no mais íntimo de si, na descoberta de si mesmo, e o conduz ao outro que, por vezes negado, é aceito em sua alteridade.

A caminho de uma conclusão

Miramos um novo horizonte, em que a mística assume o melhor caminho para conhecer as religiões e o que há de mais profundo no ser humano. No cristianismo a experiência mística, que conduz o religioso ao mais profundo mergulho em seu interior e lá encontrar Deus, descobre que o mais íntimo de sua humanidade é sua capacidade de amar que imprime nele a imagem e a semelhança de Deus.

Sendo a mística uma experiência presente em todas as religiões e que nos revela o melhor do ser humano, vislumbramos um novo tempo para o diálogo inter-religioso. Acreditamos que, mesmo que o diálogo inter-religioso tenha se chocado permanentemente com o dogmatismo e com o relativismo indiferente, o cultivo da dimensão mística pode eficazmente ajudar a evitar esses obstáculos, pois o exercício da experiência mística permite captar o íntimo parentesco de todas as religiões ao pôr em contato quem a vive com a raiz de onde todas elas procedem. No entanto, esse é um tema para outra discussão.

Na mística ateuista nos graus extremos da contemplação e da união os místicos chegam à superação do sujeito e objeto. Cf. *Ibid.*, p. 295.

⁶⁵ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 292.

⁶⁶ Jó 42,5.

NA FRONTEIRA DO NADA: A INTERPRETAÇÃO DO NADA ABSOLUTO DE MESTRE ECKHART NO LIVRO A RELIGIÃO E O NADA DE KEIJI NISHITANI.

Moacir Ribeiro da Silva⁶⁷ (PPGCIR/UFS)

Resumo

Na Universidade de Kyoto, a partir da abertura do Japão ao ocidente na Era Meiji, um grande trabalho intelectual veio estabelecer um diálogo produtivo entre o pensamento oriental e ocidental no âmbito da filosofia e da religião, a chamada "Escola de Kyoto". Iniciado por Nishida Kitaro (1870 – 1945) e continuado por seus discípulos Tanabe Hajime (1885 – 1962) e Keiji Nishitani (1900 – 1990), a abertura de uma nova discursão, a partir da problemática do Nada, sobre o sentido da Religião. O presente trabalho tem o intuito de pensar a interpretação de Keiji Nishitani do "Nada Absoluto" de Mestre Eckhart exposto no livro *A Religião e o Nada*, considerado o *Opus Magnum* deste filósofo Zen-Budista. Busca-se assim, a exposição do diálogo entre a concepção nishitaniana e a mística cristã, no sentido de expor às convergências e possíveis dissonâncias entre a perspectiva eckhartiana e o ponto de vista da Vacuidade (Sunyata). O pensamento de Mestre Eckhart é considerado por Nishitani como um marco no ocidente a Teologia Negativa. Este trabalho tem como base metodológica pesquisa bibliográfica.

Palavras-Chaves: Keiji Nishitani, Mestre Eckhart, Nada Absoluto, Vacuidade, Escola de Kyoto.

Abstract

At the University of Kyoto, from the opening Japan to the West in the Meiji Era, a great intellectual work came to establish a productive dialogue between Eastern and Western thought in the context of philosophy and religion, the "Kyoto School". Started by Nishida Kitaro (1870 - 1945) and continued by his disciples Tanabe Hajime (1885 - 1962) and Keiji Nishitani (1900 - 1990), the opening of a new discursão from the problem of Nothing, about the meaning of religion. This paper aims to think the interpretation of Keiji Nishitani's "Absolutely Nothing" of Meister Eckhart exposed in the book *Religion and Nothingness*, considered the *Magnum Opus* of this Zen Buddhist philosopher. Search is thus the exposure of the dialogue between the nishitaniana design and Christian mysticism, to expose the possible convergences and dissonances between Eckhart's perspective and the perspective of Emptiness (Sunyata). The thought of Meister Eckhart is considered by Nishitani as a landmark in the West theology Negative. This work has the methodological basis literature.

Key Words: Keiji Nishitani, Meister Eckhart, Absolutely Nothing, Emptiness, Kyoto School

⁶⁷ Graduado em Filosofia. Mestrando em Ciência da Religião (PPGCIR/UFS). Bolsista Cape. Integrante do grupo de pesquisa GREICE-Grupo de Estudos sobre Éticas Gregas e Filosofia Contemporânea – UFS.

Considerações iniciais

Este trabalho tem como objetivo pontuar algumas impressões da abordagem filosófico-religiosa-religiosa da mística, buscando analisar e compreender, de que maneira o pensamento de Mestre Eckhart é interpretado pelo filósofo zen-budista, da "Escola de Kyoto". De acordo com as diversas possibilidades de explorar as temáticas que emergem desta referida escola, nos detemos na abordagem do filósofo Keiji Nishitani, em seu livro *A Religião e o Nada*, considerado pelos especialistas da intelectualidade japonesa como sua *Opus Magnum*, onde será revisitando o pensamento do místico e filósofo medieval, Mestre Eckhart e seu entendimento do Nada Absoluto, que tem inspirado diversos expoentes do pensamento japonês, graça a radicalidade e grandeza de sua concepção filosófica e mística.

Em um primeiro momento apresentaremos um breve resumo sobre a Escola de Kyoto, em segundo lugar uma biografia resumida sobre Mestre Eckhart e em terceiro, considerações sobre a interpretação de Keiji Nishitani sobre o Nada Absoluto de Mestre Eckhart.

Na Universidade de Kyoto, nasceu um grande trabalho intelectual, que veio estabelecer um diálogo muito produtivo entre o pensamento oriental e ocidental no âmbito da Filosofia e da Ciência da Religião. A começar por Nishida Kitaro (1870 – 1945), Tanabe Hajime (1885 -1962) e Keiji Nishitani (1900 -1990). Por conta da notoriedade das reflexões produzida por estes pensadores foram chamado de a “Escola de Kyoto”, tornando-se referência, sobre um tipo de trabalho que tem o Nada, como caminho interpretativo, buscando esboçar uma ontologia inspirado em conceitos religiosos. Os filósofos de Kyoto não aceitam a distinção entre filosofia e religião justamente pelo fato de que, no budismo, a filosofia não é especulação nem contemplação metafísica, [...], mas uma metanoia, uma conversão dentro do pensamento reflexivo que aponta para um regresso ao verdadeiro eu, ou como afirma Suzuki, ai não-“eu” (an – tman). (BEZERRA, 2008, 35).

No livro a “Religião e o Nada”, James W. Heisig expõe considerações sobre a "Escola de Kyoto”, pontuando sua contribuição para o cenário do pensamento mundial no que tange às questões filosóficas e religiosas. Também, observa que essa tradição intelectual japonesa, toma emprestados elementos oriundo do Zen-Budismo. Isto se dá por conta de uma característica que não podemos perder vista em relação ao oriente. Para estes, a religião e a filosofia, confluem em uma mesma perspectiva de pensamento e análise.

Muito diferente, do ocidente que ao longo de sua história, houveram aproximações e rompimento entre o religioso e o filosófico.

Keiji Nishitani

Keiji Nishitani (1900 -1990) é um dos grandes expoentes da Escola de Kyoto, formou-se em filosofia na Universidade de Kyoto, sua monografia foi com base no pensamento de Schelling. Lecionou na Universidade Otani, de intensa produção acadêmica publicando ensaio em diversas revistas.

Tradutor e comentador de diversas obras filosóficas para o Japão publica um livro sobre a História do misticismo, também produz muito sobre antropologia filosófica e segundo muitos dos seus comentadores as questões religiosas sempre estão em suas reflexões, ao mesmo tempo em que é leitor ávido de Dostoievski e da Bíblia.

Ao ir para Europa incentivado por seu mestre Nishida, fundador da Escola de Kyoto, esteve sobre a orientação de Heidegger por dois anos na Universidade de Freiburg. Na leitura dos textos de Nishitani, podemos perceber a forma argumentativa e redacional muito próxima do estilo heideggeriano. Também publica e ministra cursos sobre Nietzsche e Mestre Eckhart.

O resumo que apresentamos sobre a vida e produção acadêmica de Keiji Nishitani, visa mostrar que estamos diante de um pensador de intensa produção acadêmica, como já pontuamos, e com amplo conhecimento da mística cristã. Em seguida vejamos uma breve biografia sobre Eckhart.

Mestre Eckhart

Mestre Eckhart, filósofo e místico, nasceu na Turíngia (Alemanha) em 1260, oriundo de família nobre. Foi também condenado pela Inquisição como herege em 1329. E de acordo com Matteo Raschietti (2002, p. 9), o nome desse dominicano é *frater Ekkardus*, cujo título acadêmico era *lector sententiarum*, um título acadêmico o que corresponde hoje a bacharel. Um homem de tamanha erudição lecionou na Sorbone na cátedra que fora de Tomás de Aquino

A recepção de seu trabalho ganha força na contemporaneidade com sua tese do Nada Absoluto, em diversos pensadores do ocidente, assim como, de maneira muito forte para os pensadores da “Escola de Kyoto”, e em nosso caso, nas reflexões do nosso filósofo Keiji Nishitani, expresso em seu livro *A Religião e o Nada*.

Vacuidade Sunyata como um salto

Estamos diante de um pensamento que opera com um sentido do real denominado de campos da existência e resumidamente sua divisão ocorre da seguinte forma⁶⁸: 1) Campo da Consciência; Campo da Niilidade ou Nadidade; 3) Campo da Grande Dúvida; 4) O Campo do Sunyata (Vacuidade). Os campos “1” e “2” são os campos, mas gerais, presente na maioria das concepções do ocidente. Já os campos “3” e “4”, são os campos que estão intimamente ligados à visão do ponto de vista da Vacuidade, que representa a abertura que passa por dentro do niilismo em caminho ao ponto de vista do Sunyata.

Sunyata é o campo, de acordo com Nishitani (1999, p. 144) em que manifestamos a nossa própria mesmidade como seres humanos concretos, como indivíduos com corpo e personalidade. E ao mesmo tempo, é o ponto em que tudo que há ao nosso redor se faz manifesto em sua mesmidade. O lugar da grande morte:

Como destacamos antes pode fala-se dele como o lugar, pelo qual as palavras “na grande morte”, o céu e a terra se renovam, pode significar às vezes um renascimento do Eu. Embora quando nos referimos a isto, como um renascer, o que queremos dizer com isso é a aparição do Eu com seu rosto original. É o regresso do Eu a si mesmo em seu modo original. (NISHITANI, 1999, p. 144)

Sunyata ou Vacuidade é um salto acima da nadidade é o sentido que se abre no fundo de todas as coisas, incluindo a própria vida e a consciência dessas coisas. Já o campo da consciência, é onde a consciência do homem se relaciona com o real, surge inevitavelmente à dicotomia entre sujeito e objeto, a ideia de alteridade, onde tudo se relaciona pela diferença. No campo da consciência, as coisas são recebidas como entidades objetivas pelo ego autoconsciente postulado como entidade subjetiva. As coisas estão situadas em oposições à consciência como realidades externas. (NISHITANI, 1999, p. 163)

Por exemplo, quando a pergunta sobre o significado da vida abre-se no campo da consciência, o homem depara-se com um aspecto do sem-sentido e ao mesmo tempo do

⁶⁸ Os comentadores de Nishitani senpre apresentam essa sequência de forma didática para justamente ajudar no entendimento do sentido dessa conversão do pensamento, como também essa conversão irá proporcionar uma saída para superação da niilidade negativa.

trágico como parte integrante da vida, os simulacros que as escondiam caem. O homem experimenta a abertura para a niilidade.

Desse modo, a niilidade⁶⁹ sendo o resultado de quando o campo da consciência é atravessado pela nadaidade, mostra-se da seguinte forma: Quando o campo da consciência é atravessado e derrubado, permitindo a nadaidade abre-se em seu fundo e quando as coisas são anuladas e chegam a ser irreais e desatualizadas, a existência subjetiva toma essa niilidade como um campo do extásis e se volta, mas próximo de uma subjetividade original. (NISHITANI, 1999, p. 163).

Como frisamos anteriormente a percepção da niilidade no fundo da existência é encarada de maneira diferente seja no ocidente e principalmente no oriente que tem o nada como um caminho interpretativo. Nishitani entende que muito pensadores no ocidental perceberam tal abismo, porém, encerrou-se em sua constatação. Entretanto, o campo da "Grande Dúvida" pode-se considerar como o primeiro salto qualitativo acima da niilidade. Um campo que incentiva apesar de sua radicalidade a solução do empasse, apontando assim, para o salto da Vacuidade.

Algumas considerações de Nishitani sobre o Nada Absoluto em Mestre Eckhart.

Para a tradição mística medieval e conseqüentemente para Eckhart, Deus é o *Nada de tudo o que é*. Este nexos indissolúvel entre *ser* e *não ser* é algo que não só funda a teologia mística como mostra a influência platônica via neoplatonismo. Em sua compreensão, Nishitani irá perceber que geralmente o nada vem pensado na tradição ocidental como oposto ao ser, como a negação daquilo que é (ser) e o mesmo posicionará contra essa interpretação, afirmando, que o nada absoluto, em que tudo o que é negado não é possível como um nada pensado, mas somente como um nada vivo, " como forma sem forma". (BEZERRA, 2009, p. 101).

A mística especulativa do medievo que tem o Nada como um caminho interpretativo, em seu conteúdo experiencial é um prolongamento da experiência metafísica, deve-se estar atento que o domínio de conhecimento envolvido não é alógico ou irracional, mas translógico. Geralmente, o nada é pensado em oposição ao ser, num sentido de movimento horizontal. O nada na mística especulativa situa-se na na vertente noética da consciência. (VAZ, 2000, p. 30).

⁶⁹ Niilidade aqui deverá ser entendida como, ausência de fundamento, o homem ao se deparar com a negação de ausência de significação da existência. A proposta nishitaniana com o ponto de vista da vacuidade é de transpor a niilidade relativa como por exemplo, a presente no ateísmo existencialista.

De onde vem a matriz teórica da mística especulativa? Vejamos o que nos diz Vaz:

O Neoplatonismo é, na verdade, a matriz teórica e linguística da mística especulativa. Ela tem nos textos de Plotino como que suas escrituras canônicas [...] Seus traços fundamentais, cuja presença se prolongará de modo muito profundo na teologia mística posterior e nas modernas versões filosóficas da mística, de um lado dizem respeito à estrutura da alma e da inteligência e aos degraus correspondentes para a subida contemplativa; de outro, refere-se à natureza da união final no ápice da *theoria* entre a inteligência e o Uno⁷⁰. (VAZ, 2000, p. 34)

Outro dado importante a ser considerado, reside na tradição que será chamada de neoplatonismo cristão, e em uma de suas sintetizações, a teologia mística irá reconhecer "Deus como o Nada de tudo que é" como afirmamos anteriormente, mostrando assim, a filiação de Eckhart com Dionísio Pseudo- Areopagita. Isto acontece porque, quando Dionísio afirma ser Deus treva, relaciona-se em sentido com a visão de M. Eckhart, sobre a transcendência absoluta, aqui interpretada como "excesso de claridade" que lhe torna invisível. Uma ideia que constitui o núcleo do pensamento dionisiano e da tradição que se segue. Deus não é nenhuma das coisas que são nem que não são. É simplesmente e pura vacuidade. (BEZERRA, 2009, 105). Vejamos o que diz Dionísio:

Contudo, dirás, dirás, por que partir das mais altas quando se trata das afirmações, e das mais baixas quando se trata das negações? Respondo que, para falar afirmativamente Daquele que transcende toda afirmação, seria preciso que nossas hipóteses afirmativas tomassem apoio sobre o que este mais próximo dele. Mas, para falar negativamente Daquele que transcende toda negação, começa-se necessariamente por negar dele o que está mais distante dele. (DIONÍSIO, 2004, p. 134).

Mestre Eckhart⁷¹ também diz:

⁷⁰ Um bom estudo introdutório desta temática. Cf. BEZERRA, BEZERRA, Cícero Cunha. Compreender Plotino e Proclo. Vozes.2006.

⁷¹ Bezerra observa que a mística medieval em Dionísio Pseudo- Areopagita como em Mestre Eckhart encontramos a primeira manifestação, no pensamento ocidental, que debruçou a pensar o real partindo do nihil como ele diz: "fundamento-sem-fundo". Cf. BEZERRA, Cícero Cunha. Nihilismo Oriental e Cristianismo: Reflexões a partir do pensamento de Keiji Nishitani. Revista Fapese, v.4, n.1, p. 33-40, jan/jun. 2008.

Dizemos que Deus, enquanto é <apenas> "Deus", não é a meta mais elevada da criatura, pois <também> a ínfima criatura em Deus tem tão grande riqueza. E se fosse assim que uma mosca tivesse intelecto e, no caminho do intelecto, pudesse buscar o abismo eterno do ser divino, de onde ela proveio, diríamos que Deus, com tudo que é como "Deus", não poderia dar realização e satisfação <sequer a> essa mosca. Por isso pedimos a Deus que nos desviemos de "Deus" e que apreendamos a verdade e a gozemos eternamente lá onde o supremo anjo, a mosca e a alma são iguais, lá onde eu estava e queria o que eu era e era o que eu queria. Assim, pois, dizemos: Se o homem quer ser pobre em vontade, deve querer e desejar tão pouco como queria e desejava quando <ainda> não era. E é nesse modo que é pobre o homem que nada quer. (ECKHART, 2006, p. 289)

Nishitani em sua exposição irá entender que o pensamento de Eckhart possui uma originalidade no sentido ao pensar o nada e as características são:

- 1) Situar a essência de Deus em um lugar mais além do Deus pessoal que esta em suspenso para os seres criados;
- 2) A essência de Deus, ou deidade, é considerado um nada absoluto, e mais, se converte em um âmbito da nossa morte-na-vida absoluta;
- 3) O homem tão somente pode ser si mesmo verdadeiramente na deidade e a consumação da liberdade e a independência do homem esta na subjetividade e tão somente pode ser efetivada na manifestação do nada absoluto.

Se por um lado, a tradição cristã entende que a encarnação de Deus em Cristo representa um fato histórico importantíssimo e representa o nascimento de Deus no mundo dos homens. Eckhart leva este feito ao interior da alma humana. Quando um ser humano chega a ser assim a viva imagem de Deus, se revela no interior de sua alma um caminho que o transporta ao interior de Deus, porque o Deus nasce em seu interior - Cristo vivo no interior de sua alma - não inclui somente ao Deus pleno de Trindade, somente também a deidade. Para a alma, ascender pelo caminho que havia sido revelado deve penetrar passo a passo no interior profundo de Deus, o levando a união com ele. Vale salientar que não é uma união a que represente simplesmente aproximação de dois objetos de direções opostas, que se encontram e se unem. Todo o processo significa,

mas no profundo da própria alma, onde o elemento do eu é atravessado. (NISHITANI, 1982, p. 112)

Assim, em Eckhart o nascimento de Deus nos homens representará a decomposição da vontade do "eu", do modo de ser egocêntrico da alma. Pois, o homem se dissolve no fundo de seu próprio interior ao penetrar em Deus nascido no seu interior. É o ponto onde a alma regenera cada vez, mais profundamente a si-mesma e chega ela cada vez mais a ser verdadeira. (NISHITANI, 1999, p. 113).

Outra riqueza deste pensamento eckhartiano interpretado por Nishitani é que não somente o homem transcende para este lugar, o próprio Deus transcende seu modo de ser Criador e seus consequentes atributos vistos do ponto de vista da criatura, o lugar que Eckhart vai chamar de "Deserto da Alma", é o lugar onde Deus tende a se revelar por completo para o homem, no fundo último da alma, como diz Eckhart:

Diante da exposição do Nada Absoluto em Eckhart gostaríamos de apresentar algumas considerações de Nishitani, no que tange a subjetividade e a força do pensamento eckhartiano. Partindo do breve quadro que fora exposto anteriormente sobre a dimensão do real.

Vejamos agora as observações nishitaniana, e para isso começamos com uma citação:

Observamos antes que o Cristianismo pensa em um fins de um *creation ex-nihilo* por parte de um Deus que transcende a niilidade que forma o fundamento faz entidades criadas. O ateísmo existencialista adiciona a negação da existência de Deus, com que substitui a Deus pela niilidade, que ao ser campo de extásis da própria existência é percebida como fundamento do próprio sujeito. Desse modo a niilidade da *creation ex-nihilo* penetra no lugar ocupado uma vez por Deus, se faz um abismo e, então aparece como o fundo da subjetividade. (NISHITANI, 1999, p. 115)

Nishitani entende que o nada na concepção de Eckhart contempla no fundo do próprio Deus uma profundidade que por um lado nos traz uma visão mais penetrante da consciência da subjetividade no homem, e por outro, mostra, que a consciência dessa subjetividade, faz surgir uma negação absoluta que passa por uma afirmação absoluta. Justamente uma consciência que Eckhart situa como uma negação-na-afirmação, uma morte-em-vida, figura no existencialismo contemporâneo sem passar pela negação absoluta do ser, e, portanto, o nada absoluto não se revela.

Nishitani traz como exemplo a concepção de "nada" em Sartre, o mesmo afirma que não existe um Deus, e estamos em um abismo existencial. Neste sentido, devemos fazer de nossas vidas um projeto existencial. Ou seja, a existência como um projeto extático é construído sobre a niilidade. Ainda no trato sobre a questão da niilidade e o sentido da existência amplia seu leque de exemplo para a constatação abismal exposta por Nietzsche "Deus está morto". Neste ínterim gostaria de pontuar o ponto de vista da vacuidade de Nishitani, tem como um dos seus objetivos propor uma saída desta desesperação no campo da subjetividade denunciada por esses tipos de "niilismo negativo".

A reflexão com base em Eckhart apontado para um pensamento que precisa ser revisitado por conta da forma como é tratada a relação entre homem e Deus no sentido da consciência e da experiência de um desprendimento e liberdade. Aqui podemos ver refletido a diferença entre a niilidade que proclama que "Deus está morto" e o "nada absoluto" que chega a um lugar além, incluindo Deus, ou entre a vida que irromper na niilidade e brota como borboleta significando renovação e a vida com a morte-na-vida absoluta. (NISHITANI, 1999, p. 116)

Expõe que já no ocidente temos um pensamento dentro da tradição cristã, ou seja, na mística um tipo de pensamento que na base de sua proposta, apresenta uma conversão do pensamento, um tipo de saída da desesperação da base niilista desenvolvida no âmbito da modernidade.

Em suma, se o *nihilum* do *creation ex-nihilum* (como negação em relação à existência dos seres criados) podemos chamar de "nada relativo", e o nada da deidade de Eckhart (como o lugar em que a existência, incluindo o subjetivo, se estabelece no que realmente é) pode chamar-se "nada absoluto", então quiçá poderíamos dizer que a niilidade do niilismo de Nietzsche seria um ponto de vista do "nada relativamente absoluto" (NISHITANI, 1999, p. 117)".

Nishitani entende que deveríamos vislumbrar a transcendência do pensamento de Eckhart e que não há dúvida que a fé cristã ortodoxa de seu próprio tempo, não o compreendeu e foi visto como um herege apesar de sua considerável influência e afirma que mestre dominicano ao converteu a subjetividade humana e seu enfrentamento com Deus nos problemas importantes de sua época, o pensamento de mestre Eckhart merece uma reconsideração séria.

Considerações

Para Nishitani, o homem a partir da descoberta histórica do sujeito, irá ter na modernidade seu ponto culminante de contradição, expressado no pensamento cartesiano Cogito e a tradição subsequente, levou este homem ao desencontro de seu “modo elementar”, e propondo como solução, o ponto de vista da vacuidade, como a possibilidade de superação do niilismo. A vacuidade é esse nada abarcador que homem pode relaciona-se consigo em sua essência elementar e não na superfície que o faz apenas vislumbrar apenas sobras postas na parede, é justamente essa vacuidade “oniabarcadora” a grande saída dessa desesperação.

Nishitani observa na mística cristã, especificamente no pensamento de Eckhart no ocidente, uma forma radical de pensamento, um dos primeiro a idealizar o *nihil como "fundamento – sem – fundo"* e que em alguns aspectos aproxima-se de muitos preceitos zen-budista.

Eckhart e a riqueza da sua tese sobre a "deidade" postulando que o homem pode ter um encontro com o inefável neste "aqui e agora", por conta de que o nada é algo que vem na estrutura do real e do homem como natural e somente precisa ser ativado pelo Espírito Santo, proporcionando assim, o nascimento de Deus na alma humana, como também, foi o nascimento de Cristo no mundo dos homens. Imaginemos que Nishitani e os filósofos da Escola de Kyoto, ao se deparar com este pensamento, pode vê íntima ressonância com o pensamento do ponto de vista do Sunyata.

O livro "A Religião e o Nada" de Keiji Nishitani do qual dialogamos alguns aspectos sobre Mestre Eckhart, é uma obra da maturidade do pensamento de nosso referido filósofo com intensa interlocução com a tradição filosófica e religiosa.

A presente exposição que teve o intuito de pensar a interpretação de Keiji Nishitani do "Nada Absoluto" de Mestre Eckhart é parte de nossas reflexões de um trabalho de pesquisa em andamento no Programa de Pós – graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Sergipe.

Referências

- BEZERRA, Cícero Cunha. Niilismo Oriental e Cristianismo: Reflexões a partir do Pensamento de Keiji Nishitani, Revista da Fapese, v.4, n. 1, p. 33-40, jan./jun, 2008.
- BEZERRA, Cícero Cunha. Dionísio Pseudo- Areopagita: Mistica e Neoplatonismo. São Paulo: Paulus, 2009.
- ECKHART, M. Sermões alemães. Vol I. Petrópolis: Vozes, 2006
- ECKHART, M. Sermões alemães. Vol II. Petrópolis: Vozes, 2006
- HEISIG, James W. Filósofos de la Nada: Un Ensayo Sobre la Escuela de Kioto. Barcelona: Herder, 2002.
- NISHITANI, Keiji. La Religión y la Nada. Trad. Raquel Bouso García. Madrid: Siruela, 1999
- PSEUDO – DIONÍSIO, o Areopagita. Obras Completas, trad. Aparecido Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.
- RASCHIETTI. Matteo. Mestre Eckhart: Um mestre que falava do ponto de vista da eternidade. São Paulo: Paulus. 2013. (Coleção como ler filosofia)
- SUZUKI, D.T. Mística Cristã e Budista, trad. David Jardim. Belo Horizonte – Minas gerais 1974.
- UEDA, Shizuteru. O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche. Natureza Humana 10(1): p. 165-202, jan-jun, 2008.
- VAZ, Henrique C. de Lima. Experiência mística e filosofia no ocidente. São Paulo:Loyola, 2000.

A CULTURA SIMBÓLICA ESPÍRITA E O DIALOGISMO FILOSÓFICO, CIENTÍFICO E RELIGIOSO NOS TEXTOS DE ALLAN KARDEC

Ângela Teixeira de Moraes⁷² (UFG e PUC-GO)

Resumo

Este estudo visa entender como o discurso espírita tornou-se político e socialmente possível, especialmente no Brasil, ao estabelecer confrontos e adesões com outros saberes advindos do campo da filosofia, da ciência e do cristianismo, ganhando, assim, legitimidade. Parte-se da percepção de que o espiritismo pode ser entendido como que inserido em uma rede de forças que condicionaram o diálogo entre religião e os valores discursivos da modernidade. Os dispositivos analíticos baseiam-se em Michel Foucault, e adotam-se como *corpus* os textos fundadores do espiritismo escritos por Allan Kardec, cujas publicações ultrapassam a casa dos milhões de exemplares no mercado literário. O dialogismo se constrói intertextual e discursivamente, revelando uma ressignificação das teses gregas, da ética cristã e do positivismo do século XIX. Advoga-se que há uma tentativa de associação do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) ao “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*), baseando-se no pressuposto da “fé raciocinada” e da “ciência espírita”.

Palavras-chave: dialogicidade; análise de discurso; espiritismo; fé e razão.

Abstract

This study aims to understand how the spiritist discourse has become political and socially possible, especially in Brazil, by establishing confrontations and accessions with other knowledge coming from the field of philosophy, science and Christianity, thus gaining legitimacy. It is argued that spiritism can be understood as part of a network of forces that conditioned the dialogue between religion and discursive values of modernity. The analytical devices are based on Michel Foucault, and it is adopted as a corpus of spiritualism founding texts written by Allan Kardec, whose publications go beyond the millions of copies in the literary market. The dialogism is built in an intertextual and discursively way, revealing a redefinition of some Greek philosophical thesis, Christian ethics and positivism. It assumes that there is an attempt to associate the "know thyself" (*gnôthi seautón*) with the "self care" (*epiméleia heautoû*), based on the assumption of "rational faith" and "spiritist science".

Keywords: dialogism; discourse analysis, spiritism, faith and reason.

⁷² Ângela Teixeira de Moraes é mestre e doutora em Análise do Discurso. É professora adjunta da Universidade Federal de Goiás e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás nos cursos de comunicação social. Integra o grupo de pesquisa “Comunicação e Religiosidade”, inscrito no CNPq. Email: atmoraes@uol.com.br

O Espiritismo é uma religião (ou doutrina como preferem seus adeptos) surgida no século XIX, na França, e bastante difundida no Brasil. Tanto na Europa quanto em terras brasileiras, esse saber encontrou dificuldades em se legitimar, seja no campo religioso seja no científico, e não foram poucas as perseguições e restrições de suas práticas e publicações, sendo até considerado crime já no limiar do século XX⁷³. Isso exigiu de Kardec e dos espíritas um esforço de auto-afirmação baseado na formulação de teses com fundamentação científica (método experimental), filosófica (revisita aos estudos de Platão) e que tivesse consequências ético-religiosas (princípios cristãos). A contínua divulgação desse corpo doutrinário e a prática da caridade mediante a fundação de vários trabalhos assistenciais amenizaram o preconceito contra o espiritismo, ganhando este simpatia no Brasil, especialmente entre pessoas das classes sociais mais altas e escolarizadas.

Este trabalho tem por objetivo analisar como esse diálogo proposto pelo espiritismo se manifesta intertextual e interdiscursivamente, tomando como *corpus* os textos fundadores⁷⁴ de Allan Kardec. A partir desta demonstração, verificaremos como esta estratégia é importante para a construção de uma “política de verdade” no sentido de legitimar os princípios espíritas em diferentes campos do saber. Por fim, pretende-se situar o espiritismo dentro da discussão foucaultiana dos termos gregos “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) e o “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*), de forma a reafirmar a natureza conciliadora do espiritismo em direção à tensa dicotomia entre fé e razão, religião e ciência.

O Espiritismo, ousando enfrentar este conflito, atrai para si simpatias, mas, por outro lado, também esbarra em vários questionamentos. As simpatias surgem, principalmente, por parte dos escolarizados desgostosos das interpretações cristãs hegemônicas, mas que não abrem mão do ponto de vista espiritual sobre a vida e suas formas de desenvolvimento. Os questionamentos, além daqueles meramente baseados em crenças diferentes, vêm com força do campo científico, cada vez mais complexo e exigente em relação às evidências, métodos e provas.

Portanto, trata-se de um empreendimento audacioso. Articular ciência e religião só é possível no espiritismo devido ao seu esforço filosófico. É muito mais por meio de um

⁷³ No Brasil, o Código Penal de 1890 previa a prisão de adeptos do espiritismo por até seis meses e uma multa de 500 mil réis. Mesmo com a declaração do Estado laico em 1891, os espíritas continuaram a ser alvos de ataques da imprensa, reclamações de médicos e oposição da Igreja Católica (ARRIBAS, 2010).

⁷⁴ São considerados textos fundadores “O Livro dos Espíritos” (1857), “O Livro dos Médiuns” (1861), “O Evangelho Segundo o Espiritismo” (1864), “O Céu e o Inferno” (1865) e “A Gênese” (1868). Para fins deste trabalho, ficaremos com o primeiro e o terceiro livros.

discurso racional, do que por demonstrações científicas inquestionáveis, que o diálogo se viabiliza. É por ressignificar o discurso cristão em direção da ética e da liberdade que a religião se aproximou da razão no contexto da codificação espírita. Nesse sentido, a imersão em direção às estratégias do discurso tornam-se teoricamente produtivas no entendimento da natureza da doutrina espírita.

O dialogismo discursivo

O conceito de dialogismo que permeia este trabalho diz respeito à concepção bakhtiniana de construção do discurso. Um texto, enquanto conjunto de enunciados, revela a existência de outras obras em seu interior, ou seja, há um discurso de outrem que o atravessa. Mesmo que emane de um único interlocutor e apresente traços monológicos em sua estrutura externa, o interior do texto estabelece interação viva e intensa com outras vozes discursivas.

Entende-se, portanto, que o dialogismo é constitutivo da linguagem. Essa condição permite observar, a partir dos textos, indícios histórico-ideológicos, relações sociais, conflitos e tensões, responsáveis pela construção de determinados sentidos (BAKHTIN, 1979). No dizer de Brait (1997), o conceito de dialogismo é importante para a compreensão da linguagem a partir de uma teoria do conhecimento, pois traz à luz as relações dos sujeitos com o mundo.

Quem enuncia expressa uma “competência avaliativa e interpretativa dos sujeitos em processo interativo” (Brait, 1997, p. 97). Ou seja, o sujeito julga a situação que interfere diretamente na organização do enunciado. Esse diálogo com outros autores, idéias e circunstâncias deixa marcas no processo de enunciação, devendo o analista mobilizar os laços entre sujeito e sociedade que se estabelecem via discurso.

O dialogismo iniciou uma ramificação produtiva na direção de outros conceitos em análise do discurso: a polifonia, o interdiscurso e a heterogeneidade discursiva. Embora todos eles tratem das marcas do outro deixadas na materialidade discursiva, Ducrot, Pechêux e Authier-Revuz, respectivamente, vão propor diferentes categorias de análise a esses outros conceitos. Para este trabalho, vamos retomar a contribuição de Foucault, a partir da noção de formação discursiva que relembra, de certa maneira, o conceito bakhtiniano.

Foucault (2007) afirma que os enunciados são povoados em suas margens de vários outros enunciados. Eles formam uma espécie de “espaço colateral” do discurso, possibilitando que cada formação entre simultaneamente em diversos campos de

relação. Essas relações fazem com que enunciados reapareçam, se dissociem, se recomponham e ganhem novas extensões. Esse movimento é responsável, no interior do discurso, por novos conteúdos semânticos que, por sua vez, têm estreita ligação com determinada época histórica.

O discurso espírita, nesse sentido, aparece ligado aos discursos científico e filosófico, aproximando-se das ideias cristãs enquanto perspectiva ético-religiosa, constituindo o que Kardec denominou de “tríplice aspecto” da doutrina espírita. É desse dialogismo que tratamos no item a seguir.

A ciência, a filosofia e a religião no espiritismo

O conjunto de postulados espíritas se aproxima da ciência porque Kardec advoga o uso do método experimental para concluir sobre a sobrevivência do espírito após a morte⁷⁵. Esse método, de origem positivista, adota os seguintes procedimentos: a) surgem fatos novos sem explicação conhecida; b) o observador compara, analisa e, remontando do efeito às causas, chega à lei que os rege; e c) deduz-lhe as conseqüências e busca as aplicações úteis.

O método foi aplicado quando da participação de Kardec em reuniões na cidade de Paris dedicadas à produção de fenômenos mediúnicos. Disponibilizando de todo o conhecimento acessível na época para a explicação da paranormalidade, Kardec excluía os fenômenos que pudessem ser fruto de fraudes, e tratou daqueles que ele considerava como verdadeiros.

A articulação com a ciência é algo que Kardec fazia questão de reiterar, no sentido de dar um tom de seriedade às suas pesquisas. Na introdução de “O Livro dos Espíritos”, por exemplo, 35 páginas são dedicadas à explicação metodológica adotada por ele. Em “A Gênese”, outras 40 páginas que constituem o primeiro capítulo são dedicadas à descrição do aspecto científico do espiritismo, sendo os demais capítulos direcionados à discussão sobre o espaço, o tempo, a matéria, a formação geológica da Terra e a gênese espiritual dos seres humanos.

⁷⁵ No século XIX, na Europa e Estados Unidos, evocar espíritos fazia parte das diversões nos salões de festas e casas particulares da nobreza. Esses espíritos seriam responsáveis por fazerem as mesas girarem (fenômeno das “mesas girantes”) e responderem a perguntas dos curiosos por meio de batidas. Kardec frequentou algumas dessas reuniões e deduziu que existia um princípio inteligente que sobrevive além-túmulo. Posteriormente, ele se utilizou de médiuns para que os “espíritos sérios” respondem às suas perguntas, construindo, assim, um conhecimento em torno de Deus, da vida e da sociedade a partir de uma perspectiva espiritualista.

As respostas que os espíritos davam às suas perguntas e que geraram as explicações sobre as mais diferentes e complexas dúvidas humanas, foram fruto de um critério adotado por Kardec assim denominado como “controle universal do ensino dos espíritos”. Como tudo que os espíritos diziam não passava de “revelações” e, portanto, algumas delas difíceis de serem comprovadas empiricamente, Kardec tenta ser fiel à ciência observando a concordância e coerência entre as várias fontes reveladoras. Assim, serviu-se ele de grande número de médiuns estranhos uns aos outros e em vários lugares, fazendo as mesmas perguntas, aproveitando somente as respostas consensuais e logicamente defensáveis.

Dentro dos parâmetros contemporâneos, e mesmo para a corrente científica materialista do século XIX, a “ciência espírita” ainda não é reconhecida academicamente, embora haja centros de pesquisas e estudos espalhados em todo o mundo que têm como objeto os fenômenos psíquicos, especialmente as terapias de vidas passadas, a mediunidade e as experiências quase-morte. O diálogo que Kardec estabelece com a ciência é por meio de uma metodologia aceitável em sua época e seu esforço intelectual de sistematizar logicamente um corpo doutrinário.

Já o diálogo com a filosofia, será em “O Evangelho Segundo o Espiritismo” em que ele mais se explicita, pois Kardec nomeia Sócrates e Platão como precursores das ideias espíritas. Citando literalmente fragmentos textuais desses autores, Kardec estabelece algumas semelhanças entre os filósofos gregos e alguns princípios espíritas tais como: a distinção e independência entre o princípio inteligente e o princípio material, a preexistência da alma, a vaga intuição que ela guarda de outro mundo, sua sobrevivência ao corpo e sua volta a ele por meio da reencarnação. Também a partir deles, Kardec reitera o princípio da evolução da alma, seus diferentes graus de materialização e as consequências éticas das atitudes dos homens.

A ética é um componente importante da doutrina espírita e, nesse sentido, ela é filosófica, mas assume um caráter religioso por admitir Jesus Cristo como “guia e modelo” da humanidade. A ética é entendida como consequência de todo o conjunto de revelações dos espíritos e que, mais tarde, vai se desenvolver no Brasil na forma religiosa, como a realização de cultos e outras práticas institucionalizadas.

A caridade assume um caráter central no discurso evangélico espírita. Assim como outras virtudes que a assessoram, tais como o perdão, a paciência e a humildade, a caridade é condição para a evolução do espírito. Noutras palavras, o ser humano precisa

desenvolver-se moralmente, e não apenas deter um conhecimento intelectual propiciado pela ciência. E para elucidar essa questão, voltemos a Foucault.

O conhecimento e o cuidado de si

Um dos últimos trabalhos de Foucault é a discussão das relações entre subjetividade e verdade que, historicamente, foram tramadas filosoficamente no ocidente. Para o autor, duas posturas marcaram essas relações, sintetizadas nos termos gregos “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) e “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*). A primeira é uma prescrição délfica mais conhecida atualmente, sendo uma fórmula fundadora da relação sujeito e verdade. Aparece pela primeira vez em torno dos enunciados de Sócrates, e tinha o sentido de “cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão de saber” (FOUCAULT, 2006, p. 6).

O “cuidado de si” é menos conhecido. Esse preceito, para os antigos filósofos gregos não se desassociava do primeiro, caso o homem desejasse alcançar a sabedoria. Com o sentido construído em direção a uma ética, o preceito originalmente significava “ocupar-se de si”, ou seja, “da própria alma”, a fim de se “dirigir à luz”. Para Foucault (2006), é o início do pensamento filosófico espiritualista que se desponta no século V a.C e vai até os séculos IV-V d.C, percorrendo a cultura helenística e romana.

Ambos preceitos sofreram processos de ressignificação ao longo da história. Na era cristã, o “cuidado de si” assume um caráter de moral rigorista, em que a ocupação de si enfeixa um conjunto de regras austeras. Abandona-se o sentido de uma ética geral do não-egoísmo e estabelece-se o discurso em torno da “renúncia de si”. O momento cartesiano representa outra ruptura de sentidos. A ciência embrionária desqualifica o “cuidado de si”, tornando-o irrelevante para alcançar o conhecimento. Assim, o “conhece-te a ti mesmo” é o uso da razão e, para saber, não é necessária qualquer espiritualidade. Como sintetiza Foucault (2006), para o cristianismo não pode haver verdade sem uma conversão, e para a ciência, o conhecimento possível é o que está evidente, passível de comprovação.

Ora, o que acontece no espiritismo, nesse sentido, é uma retomada do sentido original que estabelece uma relação intrínseca e interdependente entre conhecimento (saber) e cuidado (ética). De forma semelhante ao pensamento socrático, Kardec postula que a ciência impede a fé cega nas coisas, mas é necessário o desenvolvimento da espiritualidade para se conhecer as leis que vão além do mundo físico. Ou seja, o saber espírita apóia-se na tentativa de uma busca pela verdade via condições formais e

objetivas da ciência e, ao mesmo tempo, prescreve a transformação moral como condição de evolução para se ter acesso a mais conhecimentos.

Embora Foucault não tenha estudado o discurso espírita, sua conclusão sobre a dicotomia que se estabeleceu no ocidente parece elucidar a intenção kardequiana:

(...) a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito. (FOUCAULT, 2009, p.24).

Para Kardec (1975), o conhecimento científico materialista é incapaz de revelar toda a verdade, pois se dirige em função de um progresso material e não vai além das evidências físicas. Por isso ele reivindica a abertura de um campo novo de pesquisa científica, voltada à investigação de fenômenos psíquicos espontâneos e baseada em estudos qualitativos, justificando que:

As ciências físicas baseiam-se em propriedades da matéria (...). Os fenômenos espíritas têm como agentes seres inteligentes que têm independência e livre-arbítrio, não estão sujeitos aos nossos caprichos, e que, portanto, escapam às experimentações e medições de laboratório, permanecendo fora do domínio das ciências físicas. (KARDEC, 1999, p. 22).

Ao mesmo tempo, Kardec não abriu mão da necessidade de uma ética cristã que, segundo ele, deveria ser vista a partir da essência dos ensinamentos do Cristo e não das questões dogmáticas que originam disputas. O Evangelho:

(...) constitui uma regra de proceder que abrange todas as circunstâncias da vida privada e da vida pública, o princípio básico de todas as relações sociais que se fundam na justiça. É, finalmente e acima de tudo, o roteiro infalível para a felicidade vindoura, o levantamento de uma ponta do véu que nos oculta a vida futura. (KARDEC, 2013, p. 17).

Para Kardec, todo conhecimento gera consequências morais e responsabilidades, evidenciando sua relação com o cuidado de si:

Não vos orgulheis por aquilo que sabeis, porque esse saber tem limites bem estreitos, no mundo que habitais. Mesmo supondo que sejais um das sumidades desse globo, não tendes nenhuma razão para vos envaidecer. (...) A inteligência é rica em méritos para o futuro, mas com a condição de ser bem empregada. (KARDEC, 2013, p. 121).

Todo esse diálogo múltiplo empreendido pelo codificador da doutrina espírita na direção de uma sistematização de princípios conectados com a aspiração científica nascida na modernidade, com a filosofia grega antiga e com o cristianismo vai engendrar um processo de legitimação dos postulados espíritas. Essa legitimação constitui um *ethos* discursivo em direção a uma vontade de verdade, como discutiremos a seguir.

A vontade de verdade

Crença e verdade são duas coisas conflitantes. A primeira, enquanto verdade subjetiva que dispensa os critérios científicos, encontra cada vez mais resistência na sociedade contemporânea, dado ao *status* da verdade científica. Esta, por sua vez, bastante avessa aos dogmas, confronta as crenças religiosas, seus mitos e postulados, tornando os dois campos tensionados e mesmo incompatíveis. Noutras palavras, esse diálogo é um dos mais difíceis de serem consolidados, porque não obedecem às mesmas regras de formação discursiva.

Vimos que o discurso espírita tenta romper com essa improbabilidade. A proposta de união entre fé e razão pode ser entendida como uma *vontade de verdade* nos termos foucaultianos. Essa vontade pode ser percebida de duas formas: 1^a) o discurso verdadeiro é o discurso pronunciado por quem tem o direito de fazê-lo e segundo o ritual requerido (ideia típica dos filósofos gregos do século VI a.C.); e 2^o) a verdade científica do século XIX, que consiste em ver, experimentar, verificar, demonstrar e documentar (FOUCAULT, 1996). Esses dois mecanismos de produção da vontade de verdade estão presentes no discurso espírita.

A primeira forma se manifesta via *ethos* de um sujeito autorizado no discurso. *Ethos* diz respeito às estratégias discursivas para “causar a boa impressão” e oferece ao público uma imagem de si capaz de convencê-lo por meio da confiança. O destinatário, então, atribui certas propriedades à instância enunciativa como “digna de fé”, ou seja, “prudente”, “virtuosa” e “benevolente” (MAINGUENEAU, 2008). O autor o associa à ideia de *fiador* – conjunto difuso de representações sociais valorizadas ou desvalorizadas, sobre as quais se apoia o discurso.

Kardec foi educador e tradutor. Estudou na escola de Pestalozzi na Suíça, era fluente em inglês, alemão e holandês, e tinha certo domínio do italiano e do espanhol. Era membro de diversas sociedades acadêmicas, entre elas o Instituto Histórico de Paris e a Academia Real de Arras, tendo publicado, em 1824, um plano de aperfeiçoamento do ensino público na França. Seu currículo, somando-se ao fato do cultivo de uma vida modesta, conferiu ao fundador do espiritismo certa credibilidade

A vontade de verdade também é resultante da constatação, da demonstração, pressupondo um conhecimento de pretensões universais. Essa é a vontade de verdade da ciência, que estabelece normas e critérios de verificação para se construir proposições. Kardec, para alcançar essa verdade, adotou os procedimentos do método experimental como já mencionamos neste trabalho. E mesmo questionado por diversos cientistas da época, ele era habilidoso para construir argumentações e debater com seus adversários, fato que pode ser comprovado na *Revue Spirit* – periódico criado e mantido por Kardec entre 1859 e 1869.

Esse conjunto de elementos tem garantido o crescimento do Espiritismo. Se quantitativamente não chega a ser uma religião tão expressiva quando comparada ao catolicismo e às evangélicas, outras características apontadas pelo censo do IBGE de 2010 no Brasil indicam que a doutrina de Kardec se tornou bastante influente no País. Os dados apontam que os adeptos do espiritismo possuem as maiores proporções de pessoas com nível superior completo (31,5%) e taxa de alfabetização (98,6%), além das menores percentagens de indivíduos sem instrução (1,8%) e com ensino fundamental incompleto (15,0%). O espiritismo foi uma das religiões que apresentaram maior crescimento (65%) desde o Censo realizado em 2000.

O espiritismo também ganhou a simpatia da maior emissora de televisão brasileira. A Rede Globo já produziu várias novelas com temática espírita e foi coprodutora de alguns filmes lançados nas salas de cinema. Outro fato que chama atenção nesse contexto é o crescimento da literatura espírita, que ganhou prateleiras exclusivas nas

maiores distribuidoras de livros do Brasil. Somente o médium Chico Xavier emplacou mais de 400 títulos, com mais de 25 milhões de exemplares vendidos e seus livros foram traduzidos em 22 idiomas.

A situação atual do movimento espírita brasileiro é bastante diferente quando da chegada dos primeiros livros de Allan Kardec na Bahia e no Rio de Janeiro. De acordo com Fernandes (2008), a doutrina de intelectuais “enfrentou as polêmicas dos jornais, as charges e os falatórios” (p. 18), e isso aconteceu logo depois do lançamento de “O Livro dos Espíritos”, quando os franceses residentes no Brasil, ou pessoas ricas e instruídas da sociedade, começaram a traduzir as obras de Kardec, cuja circulação deu origem a debates acirrados na imprensa.

Apesar disso, o espiritismo foi simpático a muitas causas progressistas do País, como a abolição e a república:

No caso da abolição, porque a escravidão feria os preceitos cristãos do espiritismo, que manda amar o próximo como a si mesmo, e também pela orientação liberal da doutrina, que conjugada igualdade e liberdade(...). Já no caso da república, talvez pelas suas propostas mais democráticas e humanas, mas muito mais porque ela iria substituir a monarquia que tinha o catolicismo como religião de Estado, o que prejudicava bastante a propaganda espírita. (FERNANDES, 2008, p. 87).

Fernandes (2008) também menciona a criação de grupos espíritas dedicados à prática da mediunidade de cura gratuitamente e às ações de filantropia que, favorecidos pelo momento histórico de mudança de mentalidade e de estabelecimento de novas relações políticas no Brasil, serão outros elementos de construção de legitimidade, além daqueles já discutidos até aqui. Essa imagem positiva alcançada ao longo do século XX, especialmente com o trabalho literário e caritativo do conhecido médium Chico Xavier, consolidará o Brasil como o país mais espírita do mundo, ultrapassando a Europa que foi o berço dessas ideias.

Pode-se dizer, então, que a vontade de verdade das teses espíritas partem de um denso trabalho intelectual, mas alcançam aceitação social em virtude de um trabalho de divulgação baseado em práticas de caridade e numa literatura atraente e variada. Além disso, o pluralismo religioso possibilitado pelo atual momento histórico, a valorização

da razão e a busca por espiritualidade, constituem ambiente facilitador para o desenvolvimento do espiritismo

Considerações finais

A cultura de um grupo social inclui um conjunto de crenças, costumes, idéias e valores compartilhados por seus membros. Na maior parte das vezes, é percebida através de suas materialidades lingüísticas, fontes privilegiadas para o trabalho de descrição das diferentes manifestações culturais que, somando aos estudos de artefatos e objetos, revelam a riqueza e a complexidade desses grupos.

A concepção descritiva da cultura, contudo, convive com outra abordagem que é a análise cultural na concepção simbólica. Segundo Thompson (1995), a percepção do discurso social subjacente nas manifestações culturais tornou-se bastante relevante para a compreensão das relações de poder e processos de legitimação de certas formas de agir e pensar.

O discurso espírita estudado neste trabalho evidenciou uma rede de saberes que se interagiram em determinado momento histórico, construindo um processo de formação identitária espírita que resultou em um processo importante de legitimação das teses kardequianas. O espiritismo, ao mesmo tempo em que criou uma micropolítica de resistência ao materialismo, articulou ciência, filosofia e religião para chegar a uma “fé raciocinada”.

As revelações espíritas passaram pela instrumentalização do método experimental e culminou em uma racionalidade moral que atraiu intelectuais na França e no Brasil. Confrontando os obstáculos iniciais da intolerância religiosa e da ciência acadêmica oficial, o espiritismo cresceu graças a um dialogismo discursivo audacioso e às práticas filantrópicas, além de sua sintonia com os valores iluministas prestigiados na modernidade.

REFERÊNCIAS

ARRIBAS, Célia da Graça. **Afinal, espiritismo é religião?**. São Paulo, Alameda Editorial, 2010.

BRAIT, Beth. Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem. In: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin, Dialogismo e construção do sentido**. Campinas: Unicamp, 1997, p. 91-101.

BAKHTIN, Mikail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1979.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. de Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FERNANDES, Paulo César da Conceição. **As origens do Espiritismo no Brasil: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914)**. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

KARDEC, Alan. **O Livro dos Espíritos**. Trad. Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: FEB, 1975.

KARDEC, Alan. **O Evangelho segundo do espiritismo**. Trad. Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: FEB, 2013.

KARDEC, Alan. **What is Spiritism?** Philadelphia: Alan Kardec Educational Society, 1999.

MAINGUENEAU, Dominique. A propósito do ethos. In: MOTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (Org.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2008, p.11-29.

THOMPSON, John. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Petrópolis: Vozes, 1995.

REVISITANDO A ESPIRITUALIDADE MANIFESTA: SITCOM FRIENDS EM DIÁLOGO COM PRINCÍPIOS DE LEONARDO BOFF SOBRE ESPIRITUALIDADE

REVISITING MANIFESTED SPIRITUALITY: SITCOM FRIENDS IN DIALOGUE WITH LEONARDO BOFF'S PRINCIPLES ON SPIRITUALITY

Paulo Felipe Teixeira Almeida⁷⁶

Resumo

Este artigo visa trazer à tona uma inusitada reflexão sobre espiritualidade. O pano de fundo nesta reflexão dá-se diante do contexto urbano, de qualidade cosmopolita. O desejo central deste artigo é o de proporcionar um diálogo entre uma representação da realidade, através da análise de traços de espiritualidade na *sitcom Friends*, e diante da ótica de Leonardo Boff nesta temática, em sua obra “Virtudes para um outro mundo possível”. Assim, como exercício de imaginação, se propõe alguém diante da TV assistindo episódios do famoso seriado *Friends* com a obra de Boff em mãos; melhor ainda, alguém sentado junto de Boff e ambos assistindo ao famoso seriado e lançando suas percepções em um amistoso diálogo, cheio de interesse para reconhecer pontos de correlação entre o que pensa, diz e escreve o teólogo e o que descreve a série em áudio, imagem e movimento. Método utilizado: bibliográfico; incluindo recursos audiovisuais e hipertextos.

Palavras-chave: Espiritualidade. Cultura Televisiva. Cultura Pop.

Abstract:

This article aims to bring to light an unusual reflection on spirituality. The backdrop for this reflection is given before the urban context of cosmopolitan quality. The main desire of the original research was to provide a dialogue between a representation of reality, from the urban context, through the analysis of a spirituality manifested in the sitcom *Friends*, and the perspective of Leonardo Boff regarding spirituality, through his work "Virtues: For Another Possible World." So, if it were possible to sketch a vision of this, let us imagine someone in front of the TV, watching an episodes of the hit series *Friends* and with the work of Boff at hand. Better yet, someone sitting next to Boff, both watching the hit series and talking about their perceptions in a friendly dialogue, fully intent on recognizing points of correlation between what a theologian thinks, says, and writes, and which describes the series in audio, image, and movement.

Keywords: Spirituality. Television Culture. Pop Culture.

⁷⁶ Doutorando em Teologia (Faculdades EST) – Bolsista da CAPES (entidade governamental brasileira de incentivo à pesquisa científica e à formação de recursos humanos). Mestre em Teologia/MP-Dimensões do Cuidado e Práticas Sociais (EST). Especialista em Teologia/Missão Urbana (EST). Licenciado em Pedagogia (ULBRA). Bacharel em Teologia (EST). Participante do Grupo de Pesquisa “Culto cristão, música e mídia na contemporaneidade”, na Faculdades EST. E-mail: prfelipealmeida@gmail.com.

Introdução

Este texto vislumbra uma retomada do conceito abordado em minha pesquisa em nível de mestrado com a proposição de uma espiritualidade manifesta, diante de provocações pela correlação entre a *sitcom Friends* e a obra de Leonardo Boff intitulada “Virtudes para um outro mundo possível”. Incluindo, agora, uma perspectiva de vivências cúllicas, cristãs inclusive.

A partir de minhas impressões pessoais nas aulas da disciplina de *Culto Cristão na América Latina*, ministradas pelo Professor Dr. Júlio César Adam, incluindo – obviamente – as leituras sugeridas, as apresentações individuais e as em grupos, como também os debates, retomo parte de minha dissertação do mestrado profissional⁷⁷ sob algumas das óticas assimiladas, assim, nestas novas vivências acadêmicas proporcionadas.

Neste ensejo, um questionamento de caráter reflexivo que me alcançou, inicialmente, foi a ideia de que diante do culto cristão e, ainda, do culto em si, do cúllico; ou seja, daquilo e para o quê se presta o cultural, saliento duas circunstâncias ou expectativas que possam ser previstas e/ou elaboradas: *a declaração do que se tem*, ou daquilo, ou do quê ou sobre quem já se tem; e, ainda, *a declaração do que não se tem*, ou daquilo, ou do quê ou sobre quem falta. Ou como salienta Bieritz: “O ambiente em que vivemos está presente no culto. Nossa relação com este ambiente se reflete no culto – em atitude de concordância ou contradição”⁷⁸; o falar para e com quem é cultuado se daria nestas duas declarações.

Desta forma, reproduzo parte da minha pesquisa, supramencionada, no intento de correlaciona-la com estas impressões sobre o culto e suas nuances; e, eventualmente, introduzindo comentários, munido deste intento de analogias.

1. Culto na cafeteria?

Aceitas um café? Um expresso, com raspas de limão, pingado, cortado, cappuccino, mocaccino, ou quem sabe um chá? Seja o que for, pensemos nesta como uma pergunta

⁷⁷ ALMEIDA, Paulo Felipe Teixeira. *Espiritualidade manifesta: sitcom Friends em diálogo com princípios de Leonardo Boff sobre espiritualidade*. São Leopoldo, RS, 2014. 76 p. Dissertação (Mestrado Profissional) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2014.

⁷⁸ SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich. *Manual de ciência litúrgica: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja*. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2011. p. 143.

comum a um dos principais ambientes do seriado/*sitcom Friends*⁷⁹. Penso que recapitular, assim, aludindo aos cheiros e aos sabores característicos que ambientaram tantos encontros e desencontros, nos rememoraré com mais facilidade o mundo da *sitcom Friends*. Com o intuito, também, de encontrar uma atmosfera de vivência espiritual, pela intensidade da comunhão e da amizade que permanecem.

Como evento perceptível no tempo e no espaço, o culto cristão faz parte do mundo criado por Deus. Ele está vinculado a lugares e tempos específicos, através dos quais e nos quais ganha forma. Essa forma, por sua vez, é do tipo objetivo, perceptível aos sentidos: ela pode ser vista e ouvida, degustada, cheirada e tocada [...].⁸⁰

A pesquisa em questão, à qual se refere este breve recorte, partiu da proposição de que a *sitcom Friends* possui elementos que a caracterizam como ambiente que nos serve de referência para uma devida representação do contexto urbano, expressão de uma realidade globalizada pelas características cosmopolitas da cidade em que o enredo da mesma se ambienta⁸¹.

Diante das narrativas de perdas de referências, comum às grandes cidades, naturais receptoras⁸² de egressos de outros tantos lugares; que procuram, nestas, oportunidades de crescimento pessoal e – primordialmente – econômico-financeiro, podemos citar que o exercício da hospitalidade se torna essencial item de sobrevivência sadia.

Após este primeiro momento no espaço urbano, que envolve confronto e adaptação, faz-se necessário importante momento, o da acolhida, em que pessoas se encontram em grupos e se conscientizam que precisam se acolher, mutuamente, o que encaminha para

⁷⁹ Breve artigo relembra e ambienta a série: “O tempo voa quando se está entre amigos. Há vinte anos, estreava *Friends*, uma das sitcoms mais bem-sucedidas e famosas da televisão. Isso significa que, há dez anos, era exibido também seu final, que foi visto por cerca de 52,5 milhões de pessoas nos EUA, e é o quarto desfecho de série mais visto naquela década no País”. CARDOSO, Clarice. O que foi feito do grupo de amigos dez anos depois de “*Friends*”. *O Estado de S. Paulo*, 8 fev. 2014. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/arte-e-lazer,o-que-foi-feito-do-grupo-de-amigos-dez-anos-depois-de-friends,1127902,0.htm>>. Acesso em: jan. 2014.

⁸⁰ SCHMIDT-LAUBER, 2011, p. 143.

⁸¹ Nova Iorque, a conhecida metrópole mundial, é a cidade em que se ambienta a trama da sitcom *Friends*. Entretanto, segundo um site especializado em dicas para viagens, a série foi gravada na Califórnia. GOUVEIA, Julia. *Friends, Sex and the city, Seinfeld: a nova York dos seriados*. *Viagem, Blog da VT*, 5 set. 2012. Disponível em: <<http://viajeaqui.abril.com.br/blog/blog-da-vt/2012/09/05/friends-sex-and-the-city-seinfeld-a-nova-york-dos-seriados/>>. Acesso em: jan. 2014.

⁸² O uso do termo “receptoras”, aqui, contrapõe-se ao termo “acolhedoras”. Nem sempre podemos dizer que o ambiente urbano é – naturalmente – acolhedor. Normalmente, em minha experiência pessoal, escuto – não raro – o relato, inicial, de susto e de espanto daquelas e daqueles que migram para a “cidade grande” em busca de melhores condições e qualidade de vida.

o desafio da coexistência, da convivência – preferencialmente – pacífica, mas nem sempre possível; por isso, a ideia da tolerância e do respeito abordadas amplamente por Boff, em especial, nos três volumes de *Virtudes para um outro mundo possível*⁸³, que serviram de base para a pesquisa original deste recorte em forma de artigo.

Quebradas as distâncias e alicerçado o desejo de coexistir, de conviver, se avança para o sublime estágio do comungar, da comensalidade, pois. O comer e beber juntos não se limita, inclusive e curiosamente na *sitcom Friends*; diferentemente da mecânica proposta, não raro, pelas cidades de grande porte onde, muitas vezes, o alimentar-se se assemelha ao “dar de comer aos animais”, ou seja, servir a “ração” para que voltem ao trabalho, à rotina, até que estejam prontos para o abate, para o descarte. Aqui, vimos que a amizade requer comunhão e que esta se manifesta em plenitude no dia a dia, na acolhida, na convivência, mas – de forma quase transcendental – na comensalidade. A vivência da espiritualidade apresenta-se como algo necessário, e, também, disponível e acessível. Veja destaque, neste sentido, dado por Adam,

[...] talvez, a religião institucional tenha deixado há tempos de estruturar a sociedade e a cultura como um todo, mas o religioso continua, como uma ‘entidade humana’ às soltas, mais do que nunca, criando elos de sentido entre as pessoas, criando e recriando o mundo.⁸⁴

Tal qual celebração (poderíamos já, neste ponto, nos questionar se a referida *sitcom* elencaria elementos, mesmo que velados e não intencionais, de um culto ou, pelo menos). Assim, esta comunhão representada e exposta nas amizades da *sitcom Friends* permite encontros em que as pessoas podem se perceber especiais, umas para com as outras. Conforme salienta Adam, a vivência do transcendente é inerente, é necessária, é vital para toda a pessoa, tal qual um

[...] exercício humano de transcender e transpor os limites do tempo e do espaço, através da imaginação, na busca de sentido, de valor, de contato, de esperança, para que a vida seja suportável e viável. Nesta busca, por detrás dos limites do tempo e do espaço, o ser humano se encontra com o divino e lhe atribui formas e conteúdos.⁸⁵

⁸³ “Virtudes para um outro mundo possível”, em três volumes, lançados pela Editora Vozes Ltda.

⁸⁴ ADAM, Júlio César. Deuses e liturgias nas mídias. In: SCHAPER, Valério Guilherme et alii (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos; EST, 2012b. p. 180.

⁸⁵ ADAM, 2012b, p. 179.

A amizade e suas implicações, portanto, recebe toda uma gama de sentido, de maneira a representar a subsistência espiritual de um grupo. Esta não pára aqui e se expande em complexidade. Como que num crescente, percebemos – também – na *sitcom Friends* uma intrigante jornada em busca de um outro nível de comunhão, aquela almejada quando se pensa em toda a vida, aquela que se fez fortemente desejável e presente, no caso, de episódio em episódio: uma jornada da amizade ao casamento. Percebeu-se esta dinâmica sadia de conhecer e se fazer conhecido, acolher, conviver, alimentar-se e perceber que isto pode ir além, na conjugação e formação de uma nova família, em que filhas e filhos virão e serão servidas e servidos desta amorosa dinâmica: amizade entre pais, mães, filhas e filhos, todos juntos e integrados, junto de outras e de outros que possam aprender este caminho, e deste caminho!

Obviamente que a esfera espiritual pode tomar forma em diversas tradições. Mas poderia ser ineditismo esta reflexão? Alguns poderiam pensar que sim. Entretanto, tem sido motivo de pesquisa e nominação esta percepção que vê espiritualidade fora de nossas habituais tradições de fé, fora das cercanias religiosas institucionais. Pesquisadores como Júlio César Adam e Iuri Andréas Reblin já o fazem e com criativa e substancial sustentação teórica. Nestes podemos, por exemplo, verificar termos que identificam pesquisas similares como “religião vivida” (Adam) e “teologia do cotidiano” (Reblin).

Vejamos, através desta criativa ilustração, parte da argumentação de Adam, em defesa de que a religião pode ser perceptível em interfaces distintas das habituais, fazendo – especificamente – um confronto entre religião e cinema de ficção científica, para percebê-la:

As pessoas se aproximam do grande templo. Faltam apenas 13 minutos para iniciar o culto. Os membros dirigem-se com suas famílias e com seus grupos ao Santo dos Santos, dentro do grande templo. A oferta para o sacrifício precisa já ser deixada antes de entrarem no Santo dos Santos. Ali, também adquirem a comida e a bebida usada na grande eucaristia, refeição de ação de graças pela vida e o trabalho, em comunhão fraterna cultural. Adentrando o ambiente sagrado, com suas luzes bruxuleantes, fazem silêncio, como parte da devoção. Em poucos minutos, no horário marcado, os avisos sobre os próximos cultos são transmitidos. Em seguida, apagam-se também as luzes bruxuleantes. Há silêncio total no ambiente. Inicia-se o culto de 2 horas e 10

minutos. Luzes radiantes incidem sobre o grande altar da vida. “O verbo se fez luz e se projetou entre nós” (GÓES, 2003). Lá, céu e terra se encontram. No grande espelho das imagens, cada participante vê sua vida refletida, projetada, e, assim, a existência ganha sentido, ganha transcendência.⁸⁶

Para quem lê e, porventura, não conheça a obra – acima mencionada – terá, a seguir, o inusitado desfecho: “O culto acima descrito trata-se de uma sessão de cinema, no grande templo moderno do shopping center. Sim, religião tem a ver com cinema e cinema com religião.”⁸⁷

Já na perspectiva sustentada por Reblin, existe um encontro em que

Falar em teologia é falar daquilo que faz as pessoas aguentarem firmes diante da morte e aguentarem firmes durante a vida, é falar de situações de desespero, de angústia e também é falar dos sinais de esperança. Isso significa que, de uma forma ou de outra, a teologia sempre está presente.⁸⁸

Existe, portanto, esta necessidade do encontro consigo e com a vida ao redor, ou seja, “[...] mergulhar dentro de cada indivíduo, em sua história pessoal, em seus encontros e desencontros diante da ambiguidade da vida.”⁸⁹ Isto é, segundo Reblin, uma das expressões da teologia do cotidiano. Mas, também, envolve o “[...] dizer acerca das coisas divinas, das coisas sagradas, das coisas melhores, dos relacionamentos entre as pessoas e o mundo que as cercam, da natureza, da fé, das motivações humanas”⁹⁰

Esta proposta de uma espiritualidade manifesta busca ganchos relevantes na Teologia da Cultura de Tillich, também. O ilustre teólogo entendia, pois, que a religião e a cultura nascem do anseio humano pelo incondicional, pela realidade última. Por isso, religião e cultura encontram-se e complementam-se. Tillich, ao citar o pensamento de Buber,

⁸⁶ ADAM, Júlio César. Da ficção científica para a ficção religiosa: ideias para pensar o cinema de ficção científica como o culto da religião vivida. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, abr./jun. 2012. p. 553.

⁸⁷ ADAM, 2012a, p. 553.

⁸⁸ REBLIN, Iuri Andréas. Por que uma teologia do cotidiano? In: *Uma religião chamada Brasil* [recurso eletrônico] estudos sobre religião e contexto brasileiro / Oneide Bobsin, ... [et al.], orgs. – [2. ed.] – São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2012. p. 88.

⁸⁹ REBLIN, 2012, p. 88.

⁹⁰ REBLIN, 2012, p. 88.

reforça esta ideia de encontrar no mundo fortes rastros do sagrado, lançando mão da peculiar visão do movimento hassídico⁹¹, conforme vemos a seguir:

A religião, para o hassidismo, assim como para Buber, consiste na consagração do mundo. Não é a aceitação do mundo como ele é nem seu abandono na direção do divino transcendente, mas sua consagração no sentido de ver o divino em tudo. Esta atitude anula o dualismo do sagrado e do secular. Apesar da observância da doutrina e do culto, e da ênfase no diálogo contínuo entre a alma individual e Deus na oração e na meditação, a característica do hassidismo é sua maneira de ver o mundo e de agir nele.⁹²

Murad nos fala sobre esta espiritualidade da relação, na relação e a partir da relação, listando importantes elementos para a vivência espiritual, como podemos observar no formato pergunta e respostas, abaixo:

Quais seriam os traços comuns das espiritualidades, considerando a sabedoria das grandes religiões da humanidade e a sensibilidade do homem e da mulher de hoje? Elas se caracterizam, especialmente, por:

- Assumir uma postura de vida de “ser do Bem”, em todos os seus relacionamentos.
- Buscar um sentido integrador para a existência pessoal, coletiva e cósmica.
- Aprender do caminho espiritual das várias religiões, valorizando seus símbolos e ritos.
- Superar os excessos das religiões históricas, tais como a repressão sexual, o conformismo diante do sofrimento, a culpabilidade trágica e infantil, a figura patriarcal e autoritária de Deus, a intolerância com as outras expressões religiosas.
- Promover a cultura da paz, desenvolvendo a tolerância e o respeito às diversidades, em todas as suas formas (étnica, cultural, de gênero, sexual, religiosa, etc.).
- Cultivar o cuidado com o ecossistema, através de atitudes pessoais e ações coletivas que visam à sustentabilidade.

⁹¹ BLECH, 2004, p. 351. Eis uma breve apresentação sobre o movimento sob o termo chassidismo: “Nos anos 1700, o movimento conhecido como Chassidismo foi fundado por Israel bem Eliezer, mais conhecido como o *Ball Shem Tov* ou o *Bescht*. Até então, o judaísmo dava uma importância maior aos estudos; somente os eruditos eram admirados. A vivência religiosa era um domínio da mente e somente a erudição séria era considerada como maneira legítima de servir a Deus”.

⁹² TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte, 2009. p. 250.

- Aderir a um estilo de vida saudável.
- Fazer um caminho de evolução espiritual, pela integração das pulsões, autoconhecimento, cultivo da sabedoria e iluminação.⁹³

Assim, depois destas comparações elucidativas, voltamos a perceber – dentre as argumentações específicas desta pesquisa – como culmina este processo. Nesta que convencionamos nomear “espiritualidade manifesta”; ou seja, na espiritualidade que não é algo pessoal, íntimo apenas; mas, antes, que tem a ver com as relações, com a amizade, e que inclui a hospitalidade, a convivência, a comensalidade e, até mesmo, o casamento.

E, no tocante ao comparativo com culto, não posso deixar de referir experiência pessoal e ministerial em que – durante certo tempo – cultos da congregação que pastoreio⁹⁴ ocorriam, justamente, no ambiente de uma cafeteria. Preciso dizer, como impressão particular (mas não única) que foi o ambiente mais acolhedor, familiar e aquecido em que aquela, ainda jovem comunidade de fé, esteve, até então. Não raro, a proximidade com a comida reconfortante, o aroma do café e do chá servidos antes, durante e depois de cada culto, falava de complementariedade, tanto esperada, quanto desejada. O culto precisa, evidentemente, de um “[...] lugar definido, delimitado e apartado, onde as pessoas possam se reunir para tal atividade”⁹⁵. Mas que, também, faça sentido para as pessoas participantes.

Ora, este espaço precisa ser lido “como se fosse um livro”⁹⁶, pois o mesmo narra, em um determinado período de tempo, uma história que convida para que sejamos mais do que ouvintes, mas participantes, também. Assim, toda vez que o espaço serve ao propósito cúllico, neste serão impressas narrativas próprias, a partir das percepções individuais e comunitárias.

À semelhança do que acontece com a percepção do tempo, também na percepção de locais e espaços é possível distinguir diversos níveis de sentido, que se sobrepõem e, ao mesmo tempo, se permeiam. Eles alcançam desde a paisagem que se encontra e se concebe como natureza, passando por uma modificação cultural e edificação, até sua transcendência religiosa, tornando-

⁹³ MURAD, Afonso. *Gestão e Espiritualidade*. Uma porta entreaberta. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 124-125.

⁹⁴ Congregação Batista Pioneira Metropolitana de Porto Alegre, projeto missionário da Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil.

⁹⁵ SCHMIDT-LAUBER, 2011, p. 144.

⁹⁶ SCHMIDT-LAUBER, 2011, p. 144.

se um “lugar sagrado” [...] existe uma correspondência entre certo lugar cultural e o segredo divino ali celebrado [...] o saber religioso – como o saber cultural em geral – não é transmitido somente em textos literários. Ele também se encontra registrado no espaço.⁹⁷

2. Outros rumos para as comunidades de fé em contextos cosmopolitas

E não é disso (amizade, comunhão, continuidade, crescimento e maturidade) que se propõem a falar, ministras e ministros, pastoras e pastores, cristãs e cristãos, nas mais variadas e diversificadas tradições e denominações cristãs? Qual tem sido o resultado efetivo quando se tenta oportunizar inícios e/ou manutenção de amizades em/através das comunidades de fé? Será que se atinge este mesmo resultado vislumbrado na *sitcom Friends*, ou seja, amizades que permanecem? Será que se alcança algo semelhante com todas as nossas doutrinas, regras e – por vezes – poderosas (e humanas) palavras de medo e culpa?

Em especial, será que o que se comunica (com as melhores intenções) diz algo para o público em contexto urbano? Na *sitcom Friends*, que não apresenta nenhum compromisso oficial com uma ou outra tradição de fé, este intento encontra êxito e traz encorajamento para seu público assistente. Será que inventaram uma outra amizade possível ou, simplesmente, nossas comunidades de fé falham diante dos indicadores propostos por Boff: seja na hospitalidade, na convivência e/ou na comensalidade? A questão vital é que um dos seriados mais famosos de todos os tempos encerra o seu ciclo de atividades dando conta de que amizade (e porque não dizer amizade cúltica?) é importante e, vejam só, que casamento também. O que podemos deduzir disto? Poderíamos negar que o público que assiste torce, por exemplo, para que as relações amorosas apresentadas terminem bem? Estariam ali descritos alguns de nossos anseios e necessidades? Saberíamos nós, portadoras e portadores da Palavra de esperança, galgar mesmos resultados?

Obviamente que a aceitação da religião com as suas “regras e formalidades mecanicistas” cada vez mais parece distanciar instituições religiosas de futuros fiéis; mas, ao mesmo tempo, é inegável a existência de um desejo inato de relacionar-se com o transcendente. Diante disso, pode-se sugerir uma nova postura, tal qual propõe trecho de documento da CNBB: “Jesus supera as barreiras de sexo, de religião, de etnia, e de

⁹⁷ SCHMIDT-LAUBER, 2011, p. 144.

classe. Ele não se fecha dentro de sua própria cultura, mas sabe reconhecer as coisas boas que existem em todas as pessoas.”⁹⁸

Enfim, a espiritualidade manifesta percebida e proposta, a partir da *sitcom Friends* tem muito destes elementos relacionais e de cuidado. As crises de ausência, da família, da casa, da história de natural acolhida que – presumidamente – toda pessoa, em dignidade humana, deveria ter, nos direcionam para uma busca de sobrevivência espiritual, de nova acolhida, nova família, nova casa e de continuidade da história pessoal dentro de uma história comunitária. Ou, no dizer de Boff, esta “espiritualidade tão esquecida e tão necessária”⁹⁹ que nos “é condição para uma vida integrada e singelamente feliz. Ela exorciza o complexo mais difícil de ser integrado: o envelhecimento e a morte”¹⁰⁰ – aquele envelhecimento e aquela morte sem ninguém por perto, sem aquela pessoa para aquecer a mão, beijar o rosto e rememorar a jornada e, por isso, amenizar, ou mesmo retirar, a dor de uma nova ausência, pois esta já não existe mais:

Para a pessoa espiritual o envelhecer e o morrer pertencem à vida, não matam a vida, mas transfiguram a vida, permitindo um patamar novo para a vida. Assim como ao nascer, nós mesmos não tivemos que nos preocupar, pois, a natureza agiu sabiamente e o cuidado humano zelou para que esse curso natural acontecesse, assim analogamente com a morte: passamos para outro estado de consciência sem nos darmos conta dessa passagem. Quando acordamos nos encontraremos nos braços aconchegantes do Pai e Mãe de infinita bondade, que desde sempre nos esperavam. Cairemos em seus braços. E então nos perdemos para dentro do amor e da fonte de vida.¹⁰¹

O que sugerir para uma comunidade de fé que se compromete em se fazer relevante ao seu redor, para com o seu povo; e, também, para aquelas e aqueles que chegarão, ainda?

Obviamente para as pessoas religiosas, esse Centro é Deus e os apelos que dele derivam é sua Palavra. As religiões vivem desta experiência. Articulam-na em doutrinas, em ritos, celebrações e em caminhos éticos e espirituais. Sua função primordial reside em criar e oferecer condições para que cada

⁹⁸ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunidades de comunidades: uma nova paróquia*. Brasília: CNBB, 2013. p. 25.

⁹⁹ BOFF, Leonardo. Espiritualidade, dimensão esquecida e necessária. Disponível em: <<http://leonardoboff.com/site/vista/outros/espiritualidade.htm>>. Acesso em: jan. 2014.

¹⁰⁰ BOFF, Leonardo. Espiritualidade, dimensão esquecida e necessária. Disponível em: <<http://leonardoboff.com/site/vista/outros/espiritualidade.htm>>. Acesso em: jan. 2014.

¹⁰¹ BOFF, Leonardo. Espiritualidade, dimensão esquecida e necessária. Disponível em: <<http://leonardoboff.com/site/vista/outros/espiritualidade.htm>>. Acesso em: jan. 2014.

pessoa humana e as comunidades possam fazer um mergulho na realidade divina e fazer a sua experiência pessoal de Deus. Essa experiência porque é experiência e não doutrina tem como efeito a irradiação de serenidade, de profunda paz e de ausência do medo. A pessoa sente-se amada, acolhida e aconchegada num Útero divino. O que lhe acontecer, acontece no amor desta Realidade amorosa. Até a morte é exorcizada em seu caráter de espantinho da vida. É vivida como parte da vida, como o momento alquímico da grande transformação para poder estar, de fato, no Todo e no coração de Deus.¹⁰²

Pode-se propor algo objetivo? Talvez princípios, pois regras, como já se sugeriu, podem – pela rigidez – mecanizar as relações. As comunidades de fé precisam tornar-se – de fato – promotoras de ambientes relacionais e nestes ancorados. Não apenas esperar que as pessoas venham, mas ir, também, individualmente e em grupo. Tornar-se mais flexível em sua mobilidade; não apenas propor o sagrado, com endereço físico, mas oportunizar que o sagrado ande, caminhe e chegue naquelas e naqueles que física, emocional e espiritualmente não mais podem andar.

Ouvi, certa vez, de alguém que se achegava a uma nova e nascente comunidade de fé: “ – A igreja está doente!”, lembro-me como aquilo me soou estranho; afinal de contas, se a comunidade é chamada para se alegrar com quem se alegra e, também, para chorar com quem chora (considerando a passagem bíblica de Romanos 12.15), o que faremos diante do choro da pessoa adoentada (física, emocional, espiritualmente)? Excluir-se-á quem sofre? Se propomos cuidadoras e cuidadores, não o fazemos porque já percebemos a necessidade de sermos cuidadas e cuidados, também? Minha resposta àquela abordagem de teor pseudo-triunfalista, insensível e arrogante: “ – A igreja sempre conviverá com a doença, tal qual um hospital”. Tal qual uma família não deve contar com momentos felizes somente, de mesma sorte, a comunidade de fé. Por isso mesmo, sempre deve ser oportunizado apoio, restauração e esperança, de maneira recorrente e sistemática; lembrando Boff, através da acolhida (hospitalidade), da coexistência (convivência) e do alimento físico e espiritual (comensalidade). Ou, como nos diz Nouwen:

Tudo isso sugere que, quando se tem a coragem de entrar onde a vida é experimentada como singular e mais particular, toca-se a alma da comunidade. O homem que despendeu muitas horas tentando entender, sentir

¹⁰² BOOF, Leonardo. Espiritualidade, dimensão esquecida e necessária. Disponível em: <<http://leonardoboff.com/site/vista/outros/espiritualidade.htm>>. Acesso em: jan. 2014.

e esclarecer a alienação e a confusão de algum de seus companheiros pode muito bem ser o mais preparado para falar às necessidades de muitos, porque todos os homens são alguém na fonte da corrente da dor e da alegria.¹⁰³

Esperança torna-se alvo, então, para o indivíduo e a comunidade que sofrem. Pois “[...] a mais profunda motivação para guiar nosso companheiro ao futuro é a esperança. Porque a esperança torna possível olhar para além do cumprimento de vontades urgentes e de desejos angustiantes [...]”.¹⁰⁴ Tem-se, assim, reavivamento de uma visão que vai além, até mesmo “[...] para além do sofrimento e mesmo da morte”.¹⁰⁵

Uma dinâmica visando o cuidado intencional precisa ser oportunizada e vivenciada nas diversas tradições de fé para que se façam relevantes diante de um contexto propício ao sofrimento: o ambiente urbano, com suas dores e seus dissabores. A dimensão para tal ação é muito ampla, visto que a “[...] realidade urbana não é mais uma condição de posicionamento geográfico apenas [...]”.¹⁰⁶ Os estereótipos do que é urbano e do que é rural diminuem em distância, na medida em que se pode observar, atualmente, “[...] que a cultura urbana invade cidades, antes tidas como interioranas e associadas, comumente, a um ritmo, a uma cultura e a uma agenda relacionada às coisas do campo”.¹⁰⁷

A comunidade de fé precisa aderir a esta proposta que oferece lugar ou espaços para o início e a manutenção de amizades. Talvez seja oportuno lançar mão de mecanismos capazes de proporcionar tal dimensão de relacionamento, ou seja, “[...] ambientes acolhedores nos diversos espaços disponíveis em nossas comunidades de fé”.¹⁰⁸ Para tanto, Almeida chama atenção das comunidades interessadas:

[...] igrejas locais que enfrentam a necessidade de demonstrar o amor de Cristo por todas as pessoas de maneira significativa devem considerar seriamente a transformação cultural da própria organização e de seus representantes, em todos os níveis da mesma. E isto a ponto de ir além de iniciativas isoladas e exclusivistas, mas com força de gerar novo fluxo

¹⁰³ NOUWEN, Henri J. M. *O sofrimento que cura*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 110.

¹⁰⁴ NOUWEN, 2007, p. 113.

¹⁰⁵ NOUWEN, 2007, p. 113.

¹⁰⁶ ALMEIDA, Paulo Felipe Teixeira. Pequenos grupos: alternativa e vivência de espiritualidade nos centros urbanos. In: *Revista Batista Pioneira: Bíblia, Teologia, Prática*, Ijuí (RS), v.2, n. 2, dez. 2013. p. 324.

¹⁰⁷ ALMEIDA, 2013, p. 324.

¹⁰⁸ ALMEIDA, Paulo Felipe Teixeira. Pequenos grupos missionários: mãos, braços ou corpo de Cristo? In: *Revista Batista Pioneira: Bíblia, Teologia, Prática*, Ijuí (RS), v.1, n. 2, dez. 2012. p. 241.

cultural coletivo e comunitário, de tal forma que seja natural na rotina de nossas comunidades de fé acolher as pessoas [...].¹⁰⁹

Esta perspectiva é, antes, partilhada em Burke, quando expõe e confronta a comunidade cristã sobre o não cumprimento de seu chamado para com o devido comprometimento com o ministério da reconciliação,

Nossa geração anseia por uma profunda união, ainda que geralmente estabeleça formas de relacionamento superficiais. Na esteira de um índice tão alto de divórcios, negligência e abuso, as novas gerações anseiam por envolvimento, mesmo tendo sido programadas para a solidão. Ser solitário é mais do que apenas estar só. A solidão surge quando alguém deseja que as pessoas o vejam e o conheçam e mesmo assim ainda se sente só, embora rodeados de amigos. Se as igrejas não ajudarem as pessoas a se envolverem na comunidade de Cristo de uma forma significativa, terão falhado em desempenhar plenamente o ministério da reconciliação, de reconstruir relacionamentos autênticos, que o Senhor nos confiou.¹¹⁰

O ingresso deste desafio nas comunidades de fé exigirá olhares que alcancem aquelas e aqueles que se achegam. E imaginar que este processo ocorrerá, automaticamente, nos habituais ambientes, os maiores, como os espaços dedicados para as celebrações dominicais, por exemplo, pode se mostrar insuficiente e/ou não efetivo.

O que se pode observar, de forma recorrente, é que temos maior facilidade de inserção em ambientes/grupos menores, nos quais as pessoas podem ser mais facilmente percebidas, como também podem exercitar a percepção de si mesmas nas outras pessoas, e nisso, vivenciar o princípio da comunitariedade.¹¹¹

As relações precisam ser fortalecidas pela proximidade e pela convivência. Isto precisa de condições específicas, voltadas para este intento, tal qual Foster se alinhando ao pensamento de Schleiermacher que mostra como comunidades de fé devem se posicionar e agir: “[...] Falando, ouvindo e adorando juntos, somos capazes de compartilhar nossas experiências espirituais e assim obtermos mais discernimento, com

¹⁰⁹ ALMEIDA, 2012, p. 243.

¹¹⁰ BURKE, John. *Proibida a entrada de pessoas perfeitas: um chamado à tolerância na igreja*. São Paulo: Vida, 2006. p. 341.

¹¹¹ ALMEIDA, 2012, p. 244.

base no que é compartilhado.”¹¹² O permanecer juntos e unidos, então, nos é benéfico, traz direção e permite-nos ter “[...] compreensão dessas experiências e demonstra que a Igreja verdadeira é baseada na troca, não em hierarquias repressivas [...]”¹¹³, em que as relações de poder suplantam e sufocam as relações de amizade. É preciso zelar por “[...] uma comunidade em que a religião verdadeira seja a troca entre iguais que experimentam a Deus”.¹¹⁴

Necessário é, também, reconhecer que a presença – por si só – já diz muito, visto que aquela ou aquele que procura e, portanto, se faz presente diz algo, mesmo quando não fala. Esta linguagem – corporal – tem sua expressividade cültica; a contração das feições faciais, o movimento de braços, e mesmo um leve movimento do corpo ou, ainda, um ajuste onde se assenta ou se posiciona; enfim, “o fato de poder se movimentar no espaço, mudar sua postura, fazer uso de seus membros, dançar, tocar outras pessoas [...]”¹¹⁵, em tudo, mostra influência e, da mesma forma, influencia, durante o culto, como registra Bieritz,

[...] não apenas age como comunicador, mas é, ele próprio significante e significado, forma e sentido do signo. Isso vale para o indivíduo que executa o ato litúrgico em determinado tempo, em determinado lugar. Já pela sua presença corporal, ele faz parte dos fatores que constituem o acontecimento, assim como o espaço, o tempo, e os elementos acionados na liturgia. Tudo isso vale com razão ainda maior para corporeidade congregada da comunidade, caso se conte tal socialidade como uma das condições do ser-humano, dadas na criação.¹¹⁶

Se alguém disser ou mesmo pensar que cuidado não é fácil, correto é este pensamento. “Cuidado é uma arte.”¹¹⁷, segundo Boff, que nos chama atenção:

Como pertence à essência do humano ele sempre está disponível. Como tudo o que vive tem que ser sustentado, ele também precisa ser alimentado. O cuidado se alimenta de vigilante preocupação com o seu futuro. Isso se faz às vezes reservando-se momentos de meditação e reflexão sobre si mesmo,

¹¹² FOSTER, Richard. *Sedentos por Deus: os sete caminhos da devoção cristã*. São Paulo: Vida, 2009. p. 226.

¹¹³ FOSTER, 2009, p. 226.

¹¹⁴ FOSTER, 2009, p. 226.

¹¹⁵ SCHMIDT-LAUBER, 2011, p. 148.

¹¹⁶ SCHMIDT-LAUBER, 2011, p. 147.

¹¹⁷ BOFF, 2012, p. 152.

fazendo silêncio ao seu redor, concentrando-se em alguma leitura que lhe alimenta o espírito e, não em último lugar, entregando-se à oração e à abertura Àquele maior que detém o sentido de nossas vidas e conhece todos os nossos mais íntimos segredos.¹¹⁸

Este esforço, certamente, exigirá ação em conjunto. Não se pode ter a ilusão de que outras pessoas irão aderir sem antes perceber esta dinâmica. Lideranças podem ser exigidas, anteriormente, a pagar o preço da implementação, o que significa dizer que estas mesmas devam buscar apoio em colegiados, profissionais e colegas. Assim, ter-se-á consistência para partilhar algo que também se tenha recebido. Lembrando da dinâmica sobre o amor, exposta em 1João 4.16-18:

Assim conhecemos o amor que Deus tem por nós e confiamos nesse amor. Deus é amor. Todo aquele que permanece no amor permanece em Deus, e Deus nele. Dessa forma o amor está aperfeiçoado entre nós, para que no dia do juízo tenhamos confiança, porque neste mundo somos como ele. No amor não há medo; ao contrário o perfeito amor expulsa o medo, porque o medo supõe castigo. Aquele que tem medo não está aperfeiçoado no amor.¹¹⁹

É preciso, afinal, reconhecer que nós “[...] amamos porque ele nos amou primeiro”.¹²⁰ (1João 4.19). Somos, portanto, independente de cargos, funções, hierarquias, poderes e influências, frágeis, limitadas e limitados, carentes de todo o amor proveniente, “[...] em última análise, de Deus; o amor genuíno nunca é gerado por suas criaturas.”¹²¹ Reconhecer tal coisa nos traz de volta a humildade que integra, que aceita a outra pessoa, que recebe e amplia o cuidado e o distribui, livremente.

3. Para encerrar, um *ristretto*

Da nossa parte, na condição de comunidades de fé desejosas quanto a fazer a diferença, seja ao redor, seja para com todas e com todos com quem já interagimos, precisamos de humildade e ousadia. Ou, na declaração de Francisco,

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se

¹¹⁸ BOFF, 2012, p. 152-153.

¹¹⁹ BÍBLIA, 2003, p. 2154-2155.

¹²⁰ BÍBLIA, 2003, p. 2155.

¹²¹ BÍBLIA, 2003, p. 2155.

tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo actual que à auto-preservação. A reforma das estruturas, que a conversão pastoral exige, só se pode entender neste sentido: fazer com que todas elas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas as suas instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes pastorais em atitude constante de «saída» e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece a sua amizade. Como dizia João Paulo II aos Bispos da Oceânia, «toda a renovação na Igreja há-de ter como alvo a missão, para não cair vítima duma espécie de introversão eclesial».¹²²

Não seria salutar desmembrar a realidade cültica da cultural, pois uma poderá ser explicada e compreendida pelos elementos da outra e vice-versa, fazendo destes elementos que se complementam, e que não precisam competir entre si.

Isso vale naturalmente também para o culto, ou seja, para a forma de ação em que esse cristianismo – com tudo o que o fundamenta e move – se representa, testemunha e realiza, através da comunicação simbólica. Em toda a sua história, o culto cristão sempre foi uma manifestação e um meio de contínua aculturação da fé cristã.¹²³

E, ainda, vale salientar o zelo para que uma coisa não se torne maior que outra. O culto ou sua liturgia não deveria, portanto, ser tão finita em si mesma (ensimesmada) que se exclua da realidade que o cercam. De outra forma, a abertura não pode ser tal que se perca o horizonte da finalidade cültica, mais ainda no contexto cristão. Necessita-se sim, de “um modelo cultural criticamente refletido que seja compatível com os padrões da interpretação teológicos com os quais ela trabalha”¹²⁴.

Lembrando, no entanto, que por mais elaborado que seja este exercício, tal necessitará “da forma cultural para se expressar e se comunicar”¹²⁵. Pois sendo, ele mesmo (o culto), “um fenômeno cultural, o culto cristão participa naturalmente daqueles processos da produção de signos e do intercâmbio de signos mediante os quais a cultura continuamente formula, ordena, transmite e renova seu”¹²⁶ contexto.

¹²² FRANCISCO, Papa. Primeira exortação apostólica do Papa Francisco. *Rádio Vaticano*. Disponível em:

<http://pt.radiovaticana.va/news/2013/11/26/primeira_exorta%C3%A7%C3%A3o_apost%C3%B3lica_do_papa_francisco/bra-750057>. Acesso em: jan. 2014.

¹²³ SCHMIDT-LAUBER, 2011, p. 150.

¹²⁴ SCHMIDT-LAUBER, 2011, p. 150.

¹²⁵ SCHMIDT-LAUBER, 2011, p. 151.

¹²⁶ SCHMIDT-LAUBER, 2011, p. 155.

REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio César. Da ficção científica para a ficção religiosa: ideias para pensar o cinema de ficção científica como o culto da religião vivida. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, abr./jun. 2012a.

_____. Deuses e liturgias as mídias. In: SCHAPER, Valério Guilherme et alii (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos; EST, 2012b.

ALMEIDA, Paulo Felipe Teixeira. *Espiritualidade manifesta: sitcom Friends em diálogo com princípios de Leonardo Boff sobre espiritualidade*. São Leopoldo, RS, 2014. 76 p. Dissertação (Mestrado Profissional) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2014.

_____. Pequenos grupos: alternativa e vivência de espiritualidade nos centros urbanos. In: *Revista Batista Pioneira: Bíblia, Teologia, Prática*, Ijuí (RS), v.2, n. 2, dez. 2013.

_____. Pequenos grupos missionários: mãos, braços ou corpo de Cristo? In: *Revista Batista Pioneira: Bíblia, Teologia, Prática*, Ijuí (RS), v.1, n. 2, dez. 2012.

BÍBLIA de estudo NVI. São Paulo: Vida, 2003.

BOFF, Leonardo. Espiritualidade, dimensão esquecida e necessária. Disponível em: <<http://leonardoboff.com/site/vista/outros/espiritualidade.htm>>.

_____. *O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Virtudes para um outro mundo possível*, vol. I: hospitalidade: direito e dever de todos. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Virtudes para um outro mundo possível*, vol. II: convivência, respeito e tolerância. Petrópolis: Vozes, 2006a.

_____. *Virtudes para um outro mundo possível*, vol. III: comer e beber juntos e viver em paz. Petrópolis: Vozes, 2006b.

BLECH, Benjamin. *O mais completo guia sobre judaísmo*. São Paulo: Sêfer, 2004.

BURKE, John. *Proibida a entrada de pessoas perfeitas: um chamado à tolerância na igreja*. São Paulo: Vida, 2006.

CARDOSO, Clarice. O que foi feito do grupo de amigos dez anos depois de “Friends”. *O Estado de S. Paulo*, 8 fev. 2014. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/arte-e-lazer,o-que-foi-feito-do-grupo-de-amigos-dez-anos-depois-de-friends,1127902,0.htm>>.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Comunidades de comunidades: uma nova paróquia*. Brasília: CNBB, 2013.

FRANCISCO, Papa. Primeira exortação apostólica do Papa Francisco. *Rádio Vaticano*. Disponível em: <http://pt.radiovaticana.va/news/2013/11/26/primeira_exorta%C3%A7%C3%A3o_apost%C3%B3lica_do_papa_francisco/bra-750057>. Acesso em: jan. 2014.

FRIENDS. (1ª temporada). Criado por David Crane e Marta Kauffman. Produção executiva por Kevin S. Bright, Marta Kauffman e David Crane. [S.l.]: Warner Bros. Entertainment Inc., 2007. 4 DVDs (585 min.), fullscreen, colorido.

FRIENDS. (2ª temporada). Criado por David Crane e Marta Kauffman. Produção executiva por Kevin S. Bright, Marta Kauffman e David Crane. [S.l.]: Warner Bros. Entertainment Inc., 2007. 4 DVDs (568 min.), fullscreen, colorido.

FRIENDS. (3ª temporada). Criado por David Crane e Marta Kauffman. Produção executiva por Kevin S. Bright, Marta Kauffman e David Crane. [S.l.]: Warner Bros. Entertainment Inc., 2007. 4 DVDs (589 min.), fullscreen, colorido.

FRIENDS. (4ª temporada). Criado por David Crane e Marta Kauffman. Produção executiva por Kevin S. Bright, Marta Kauffman e David Crane. [S.l.]: Warner Bros. Entertainment Inc., 2007. 4 DVDs (562 min.), fullscreen, colorido.

FRIENDS. (5ª temporada). Criado por David Crane e Marta Kauffman. Produção executiva por Kevin S. Bright, Marta Kauffman e David Crane. [S.l.]: Warner Bros. Entertainment Inc., 2006. 4 DVDs (562 min.), fullscreen, colorido.

FRIENDS. (6ª temporada). Criado por David Crane e Marta Kauffman. Produção executiva por Kevin S. Bright, Marta Kauffman e David Crane. [S.l.]: Warner Bros. Entertainment Inc., 2007. 4 DVDs (574 min.), fullscreen, colorido.

FRIENDS. (7ª temporada). Criado por David Crane e Marta Kauffman. Produção executiva por Kevin S. Bright, Marta Kauffman e David Crane. [S.l.]: Warner Bros. Entertainment Inc., 2006. 4 DVDs (528 min.), fullscreen, colorido.

FRIENDS. (8ª temporada). Criado por David Crane e Marta Kauffman. Produção executiva por Kevin S. Bright, Marta Kauffman e David Crane. [S.l.]: Warner Bros. Entertainment Inc., 2007. 4 DVDs (526 min.), fullscreen, colorido.

FRIENDS. (9ª temporada). Criado por David Crane e Marta Kauffman. Produção executiva por Kevin S. Bright, Marta Kauffman e David Crane. [S.l.]: Warner Bros. Entertainment Inc., 2006. 4 DVDs (577 min.), fullscreen, colorido.

FRIENDS. (10ª temporada). Criado por David Crane e Marta Kauffman. Produção executiva por Kevin S. Bright, Marta Kauffman e David Crane. [S.l.]: Warner Bros. Entertainment Inc., 2006. 4 DVDs (465 min.), fullscreen, colorido.

FRIENDS. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: *Wikimedia Foundation*, 2014. Disponível em: < <http://pt.wikipedia.org/wiki/Friends>>. Acesso em: janeiro de 2014.

FOSTER, Richard. *Sedentos por Deus: os sete caminhos da devoção cristã*. São Paulo: Vida, 2009.

GOUVEIA, Julia. Friends, Sex and the city, Seinfeld: a nova York dos seriados. *Viagem, Blog da VT*, 5 set. 2012. Disponível em: <<http://viajaequi.abril.com.br/blog/blog-da-vt/2012/09/05/friends-sex-and-the-city-seinfeld-a-nova-york-dos-seriados/>>.

MURAD, Afonso. *Gestão e Espiritualidade*. Uma porta entreaberta. São Paulo: Paulinas, 2007.

NOUWEN, Henri J. M. *O sofrimento que cura*. São Paulo: Paulinas, 2007.

REBLIN, Iuri Andréas. Por que uma teologia do cotidiano? In: *Uma religião chamada Brasil* [recurso eletrônico] estudos sobre religião e contexto brasileiro / Oneide Bobsin, ... [et al.], orgs. – [2. ed.] – São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2012.

SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich. *Manual de ciência litúrgica: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja*. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2011.

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

A SOCIEDADE (PÓS) MODERNA E O SAGRADO: UM DIÁLOGO SOBRE, PLURALIDADE RELIGIOSA CONTEMPORÂNEA.

Dalva Pedro da Silva¹²⁷ (Puc – Go)

Resumo

A sociedade Pós-moderna nos apresenta, um universo religioso diversificados de afirmações e sentidos, embora nem sempre esses elementos traduzem na prática uma conformidade aos valores imanentes. Neste sentido, o campo religioso contemporâneo nos atribui a um contexto culturalmente plural, desafiador que nos convida a dialogar com as diferentes crenças religiosas, numa perspectiva a subsidiar elemento místico comum e como suportes de transformação, paz, e unidades entre as nações. Sendo este o propósito a ser apresentado neste artigo.

Palavras-chave: Sociedade, Sagrado, Pluralidade Religiosa.

Abstract

Post-modern society presents us with a universe of diverse religious statements and directions, though not always these elements reflect in practice a conformity to the immanent values. In this sense, the contemporary religious field in attaches to a culturally pluralistic context, challenging that invites us to enter into dialogue with the different religious beliefs, in order to subsidize mystical element common and as supports processing units and peace among Nations. This being the purpose of this article.

Key words: Society, sacred, Religious Plurality

¹²⁷ Mestranda em Ciência da Religião – Pontifícia Universidade Católica de Goiás\ Especialista em História Oral-Universidade Federal de Goiás e História: Área de concentração: Cultura Memória e Linguagem/Universidade Católica de Goiás.

Introdução

“A religião é o reconhecimento de todos os nossos deveres como preceito divino” (Immanuel Kant)

O estudo da sociedade moderna surgiu de observações e convivências do cotidiano, relacionado à crescente número do pluralismo religioso nos movimentos pentecostais. Sobre essa observação Benedetti, ressalta fazendo uma análise que a convivência, entretanto, não é tão pacífica assim quanto parece. Para outro analista social (BEGGER,1985) os mecanismos de concorrência explica a “nova” situação do pluralismo religioso: o novo frente ao tradicional. Neste último, a tradição religiosa comum constitui o laço principal que une os membros da sociedade.

Esta observação é importante, pois permite ver, com uma certa tranquilidade, a presença tanta de uma “guerra” religiosa, quanto de migração de religião, como das resentes convivências religiosas. O mundo moderno engendra uma espécie de pluralismo religioso, que se contrapõe a ortodoxia religiosa característica da idade Média, Benedetti refere:

O mundo medieval é visto como um mundo “ordenado criado por Deus assim como existe. Em cada um ocupa o lugar determinado por Deus. Deus ordena a vida pessoal e social. Todas as instituições da sociedade – família, escola, são direito cristãos. O pertencer a uma sociedade têm heresias de todos os tipos. Qualquer divergência da postura oficial da religião e igreja, ainda na matéria extrinsecamente religiosa, político e religioso associados em controlar os interesses dos grupos heréticos.(BENEDETTI,1998, p.26).

Fundamentada no processo histórico, leva-nos a compreender que na sociedade tradicional o que legitima as instituições (leis, família, política) é a religião, que está “acima” de tudo. Atualmente as instituições e as normas que as governam são legitimadas por uma “centralização,” quer dizer, por um sistema de conhecimento próprio de cada instituição.

1. Expressões Religiosas Com Várias Histórias

Com variedade de centros, as pessoas tendem a buscar a religião que melhor responde a suas necessidades, tornando como uma subjetividade de busca de soluções imediatistas, ou seja o pluralismo religioso atual estaria unido a uma lógica que atravessa toda a modernidade, a lógica do indivíduo, uma valorização que segundo Benedetti desde a:

A reforma protestante, atravessa todo um período moderno, chegando a sua radicalização no individualismo atual. Menos a crise das instituições (família, Igreja, partidos, leis e magistratura) a raiz explicativa dos novos fenômenos religiosos é uma, o individualismo, que faz do belo, do bom, do verdadeiro, questões eleitas pessoais. (Ibidem, 1998, p.28).

Este individualismo é como se fosse um estado de espírito da nossa cultura atual, as exigências sociais literalmente, são falidos na sua tarefa de responder aos problemas sociais mais agudos. Os menos favorecidos jamais estiveram tão desamparados, tão entregues a própria sorte. Estes momentos são importantes observar por outro lado; uma das características desse pluralismo religioso é justamente a busca de soluções para os problemas, dificuldades, sofrimentos. Neste entendimento justifica o buscar na religião como meios de resoluções para os problemas do cotidiano.

Um dos exemplos que responde essa realidade, são os próprios sermões, das correntes de orações que as igrejas pentecostais fazem. Num folheto da igreja Universal do Reino Deus, dia 03/07/2014, depois citar vários tipos de problemas sociais: (cancer, diabete, HIV, medo, nervosismo, problemas familiares, dívidas, vícios) em um painel completo dos problemas urbanos e as propostas para solucioná-los. Nesta situação o sagrado perde espaço para a teologia da prosperidade, e as pessoas se revestem de toda uma “nova” identidade pessoal através da religião. Sobre este novo estado de vida espiritual Lipovsky escreve referente ao:

Processo de personalização emergencial formador de “novas” identidades. Não há uma “volta do sagrado” mas somente expressão do individualismo moderno radicalizado, este cria um “crente à la carte”, conserva este dogma e elimina-se aquela mistura do evangelho com o alcorão ou o Zen do Budismo; a espiritualidade entra na época calidoscópica do supermercado self-service. (LIPOVESKY, 1989, p.110).

Esse modelo de religiosidade compartilha com o nosso tempo atual, o cenário religioso contemporâneo apresenta-se, como afirma Carranza, na condição em que *“as formas de experimentar o sagrado passam por outros caminhos que não são necessariamente, os institucionais, marcados pela tradição, pelo zelo doutrinal, pelas exigências éticas de transformação do mundo”*(CARRANZA, 2005,p.61).

2. A Sociedade Moderna E A Necessidade De Uma Vivência Religiosa

Sensibilizada pela perda de privilégios exclusivo da razão, a modernidade abre espaço para o sagrado e o sagrado se volta para um dos locais fundamentais para a restauração das forças psíquicas e espirituais das pessoas. A vida moderna cheia de desgastes para todos, incentivando, atualmente as camadas sociais a voltar para a religião.

Realidade que vai ao encontro não somente das pessoas com menos poder econômicos, necessitam de reconhecimento pessoal, de proteção, autovalorização, de alívio, de expressão de sua vivências. A falta de sentido, o vazio existencial afetam como já temos dito antes nesta reflexão de forma geral na sociedade moderna. A religião responde com um toque de transcendência e sentido a este vazio. Esta “é a razão” pela a qual a sociedade, em geral, clama por uma volta ao sagrado. Incentivada pela religiosidade popular dos movimentos religiosos.

Conhecer e compreender essa realidade de retorno do sagrado, partilhamos com um outro entendimento de Benedetti, acerca do fenômeno religioso que plodifera cada vez mais, no interior do próprio fenômeno, este autor reflete com o seguinte.

Estariamos chegando a um nova era(new age), a era de acúrio. Uma etapa na vida da humanidade que sucede a era de peixe, racional e belicosa, institucional. Agora emerge nova sensibilidade ao mistério e energia divina que subjazem a toda realidade. Essa muita vezes não se manifesta por que é obscurecida pelas religiões instituídas.(Ibdem,2000,p. 2-6).

Diante desta realidade, de novas expressões religiosas, surgem a cada momento, uma nova busca de conhecimento e sabedoria do mesmo Deus, e com a finalidade de encontrar não somente uma paz especial, mas uma paz fundamentada na teologia da prosperidade.

Com a perspectiva de conhecimento dos movimentos religiosos, nas suas constantes mudanças no universo religioso, suas complexidades e suas contradições, que envolvem

peças das várias camadas sociais, surge-nos uma questão, como demonstrar a importância desta pesquisa, para que não se torna uma análise abstrata e genérica? Com essa preocupação ela dialoga com diversas discussões sociais, tais como sob o que analisa Teixeira, partilhado com Françoise Champion referente o sagrado em novos itinerários

No cenário religioso contemporâneo vislumbramos não apenas o refluxo contínuo das religiões constituídas, mas igualmente uma sensibilidade crescente para a pluralidade de visões de mundo e a “bricolagem”. Como vimos anteriormente, as crenças tendem hoje a escapar largamente ao controle das grandes Igrejas e instituições religiosas. Vive-se um momento novo de amplo deslocamento de fronteiras e pluralização do campo religioso. Nesse processo de “subjetivização das crenças religiosas”, os indivíduos passam a compor o seu sistema religioso sem uma da relação mais precisa com um corpo de crenças institucionalmente válido. Essa fragmentação pode ser precisamente observada no cristianismo, como destacou Françoise Champion: “Tudo acontece como se o cristianismo deixasse de ser um sistema globalizante e unificado, de se tomar em bloco, para se tomar um conjunto de -‘peças destacadas’, oferecidas às livres composições pessoais, à adesão seletiva a um número limitado de crenças, de práticas, de preceitos”.(TEIXEIRA, 2000.pp 17-22).

A reflexão sobre a sociedade moderna e o sagrado, como um elemento de discussão historiográfica da religião, não parece uma investigação nova em si mesma, mas o que surge como diferente é o presenciar constante das pessoas em buscar perspectivas de transformação, libertação no sentido místico, fundamentado numa transcendência capaz de dar sustentabilidade amparada na teologia da prosperidade.

O próprio trânsito religioso tolerado e admitido como natural, sem culpas e sem os maiores impedimentos, mostra a “libertação” do indivíduo em relação, sua autonomia sem limites. Assim o pluralismo religioso torná-se, simultaneamente, fator e resultado da secularização (PIERUCCI,1997,P.115). Seguindo explicações de Berger, ele descreve o seguinte: no mundo contemporâneo não há mais o singular a definir mundo, sociedade e consequências individuais, mais uma perda de autoridade de qualquer religião ou instituição que poderá possibilitar uma visão e influência unívoca sobre o todo social.

Assim, cada religião ou instituição deve-se lançar no “mercado religioso” como uma entre outras, usando as operações da economia de mercado, adaptando-se às demandas e, assim, tendo mesmo que modificar, no limite, certos traços seus até então intocados (BERGER: 2004, p. 151-158). A secularização, assim, revela o pluralismo religioso e vice-versa, em que se rompem monopólios religiosos de um único cosmos sagrado e se implanta o regime de concorrência entre os diversos agentes religiosos (MARTELLI: 1995, p. 290s).

Seguindo as trilhas deste autor citado, vislumbramos avançar conhecimentos, relacionados as alterações do campo religioso nos seus estudos diz que,

O final dos anos 70 viu surgir um debate sobre o significado de atribuir aos novos movimentos religiosos, ou melhor, sobre o “retorno do sagrado” nas sociedades pós-industriais, ao qual, embora entre ambiguidades e recaídas ideológicas, deve ser atribuído o mérito de ter estimulado a ampliação do quadro teórico sobre a secularização. De fato nos anos 80, chegou-se a compreender a relação entre religião e sociedade moderna em uma perspectiva problematizante e não mais simplesmente unilinear modernizante, como sustentavam Bryan R. Wilson e outros teóricos da secularização como racionalização (MARTELLI, 1995, p.337).

Para Bourdieu, numa análise feita por Oliviera, a religião é um conjunto de práticas e representações, ela se reveste do sagrado para dar sentido mundo natural e social como um,

sistema de simbólico de comunicação e de pensamento. E enquanto sistema de pensamento e de classificação que a religião nos interessa, uma vez que ela opera para uma dada sociedade a ordenação lógica do seu mundo natural e social, intergrando-os num cosmos que lhes dá sentido sagrado.(OLIVEIRA;1997,p.112).

Nos seus estudos sobre Os mecanismos do mercado marcaram a época pós-moderna, o teólogo e filósofo Renold J. Blank, (2000,p, 9) observa que esta época é denominada pelas leis do mercado. Esse mercado faz de tudo o tipo de “produto” a ser vendido. Blank, demonstra que tudo pode ser comercializado pelo mercado. Tudo é bom, quando promete lucro. Nessa perspectiva, também a religião nada mais é do que mais um dos

possíveis produtos a serem comercializados. E quando ela promete dar lucro, vai ser comercializado.

Obedecendo às regras de mercado, o sagrado como “produto” será trocado a partir do momento em que não estiver mais dando lucro. Será descartado como qualquer outro produto que, depois de ser enfatizado, torna-se “velho”. O produto será abandonado tanto pelos vendedores quanto pelos consumidores, acostumados a comprar aquilo que satisfaz. Isso nos faz refletir e trazer presente Berger (1995) mais uma vez, agora para compreender a função *intitucional* da religião na sociedade moderna.

Outra influência substantiva vem do “lugar” institucional da religião na sociedade contemporânea. Já que era “relevância” socialmente significativa da religião situa-se primordialmente na esfera privada, a preferência do consumidor reflete as “necessidades” dessa esfera. Isso significa que a religião pode-ser comercializada mais facilmente se se puder mostrar que ela é mais “relevante” para a vida privada, do que se se enfatizar que ela tem aplicações específicas às grandes instituições públicas (Ibdem, 1995, p. 158).

Dessa forma o que buscamos com a discussão da temática proposta, é conduzir um debate que possa oferecer contribuição, ressaltando o aspecto historiográfico da religião atribuindo a questão sociedade moderna e sagrado e as influências da religião na história social, assim sendo priorizamos sobretudo o que Durkheim analisou nos seus estudos sobre a função verdadeira da religião para o crente religioso,

“Eles sentem que a verdadeira função da religião não é fazer pensar, inqueecer nosso conhecimento e tampouco acrescentar às concepções que devemos à ciência outras de origem e caráter diferente, mas nos fazer agir, ajudar-nos a viver. O crente que se comunicou com seu deus não é meramente um homem que enxega novas verdades que o não-crente ignora; ele é um homem *mais forte*. Ele sente mais força dentro de si, quer para suportar as provações da existência, quer para vencê-las. É como se ele pairasse acima das desgraças do mundo, por se erguer acima da sua condição de simples homem” (DURKHEIM 1965, p. 463-464).

Diante de leituras feitas na construção deste estudo foi possível detectar uma “nova” configuração no mapa religioso atual a nos revelar uma tendência crescente de perda de

hegemonia do catolicismo na sociedade brasileira e demonstra, com certa clareza, que o universo religioso é, cada vez mais condicionado pela lógica do mercado capitalista. Uma outra preocupação também pode brotar de necessidade de articulação de uma postural libertadora que busca superar as formas individualistas de lutar contra os sofrimentos e suas causas. Todas estas possibilidades podem estar na raiz da nossa apreensão diante do “novo” das religiões que crescem fora do controle eclesial tradicional.

Nas últimas décadas tem mostrado uma série de transformações na sociedade em geral com forte relação com a religião. O movimento pentecostal não pode ser visto fora deste contexto. Sobre a atuação desses movimentos, Ribeiro diz que,

O espaço de atuação desses movimentos está na crise das ideologias e utopias. Na medida que aumenta o desencontro com as perspectivas de transformação política-social surgem novas propostas religiosas de “reconstrução do mundo” com distintos enfoques. (RIBEIRO, 1996, p. 199).

Documentos afirmam que certamente a Renovação Carismática Católica é um movimento mundial. Por pouco institucionalizada que intenciona ser, a RCC é de fato uma agrupação religiosa, cujos membros são aquelas pessoas que aceitam sua proposta de renovação espiritual. Desde seu nascimento, 1967, na Universidade Norte Americana, até hoje a RCC está em constante expansão. A partir dos anos 70, o movimento avança como organização, sendo apoiado pelo Papa Paulo VI, e desde então teve aceitação em diversos países do mundo. Não tem um fundador como os outros movimentos pentecostais. Não possui lista de números de participantes. No Brasil, a RCC começou em Campinas SP, em 1976 vindo diretamente dos EUA. A RCC, investigada por (ALDAY, 1996, p. 9) “é um movimento ao mesmo tempo é um grupo religioso social indistinguível e se propagou como fogo de palha chegando aos cinco continentes.”

Com o objetivo de compreender esse fenômeno contactamos um de seus líderes, por sua firme e autêntica voz, percebi como transformam os outros fiéis. Esse líder tem um verdadeiro carisma a habilidade para tratar com a teologia da prosperidade, a qual bastante notável na visão de transformação

Da vida. Nesse sentido afirmou outra fiel.

Estou encantada de ser da Renovação por que ela transformou muito minha vida, minha família, e hoje sou uma pessoa de fé; a vezes vem as tribulações mais acredito nesse Deus vivo que está no meu coração; por isso procurei a Renovação Carismática Católica porque encontrei aquele Jesus que transformou minha vida, minha família. Esse Jesus que nos da esperança aos nossos corações para aceitar o que está acontecendo, mais para sempre preparará o dia certo para obter um bom empenho, consegui sair da violencia, ajudo as pessoas e consegui um bom trabalho (entrevista com Luci Mara) membro da Renovação Carismática Católica .

Nesse sentido partilhamos com Moura na suas observações sobre : Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. Neste sentido auxilia-nos na discussão de para:

Para estudar a história dos fenômenos religiosos, portanto, é preciso ficar atento aos usos e sentidos dos termos que, em determinada situação, geram crenças, ações, instituições, condutas, mitos, ritos, etc. Além disso, o pensar religioso também pode ser colocado no domínio da História Cultural que tem, na definição básica do historiador Roger Chartier, o objetivo central de identificar a maneira através da qual, em diferentes tempos e lugares, uma determinada realidade social é construída, pensada e lida. Representações do mundo que aspiram à universalidade são determinadas por aqueles que as elaboram e não são neutras, pois impõem, justificam e procuram legitimar projetos, regras, condutas, etc. Dessa forma, uma abordagem teórica preliminar para o estudo das religiões, do pensamento religioso, das formas de religiosidade em geral, é aquela que leva em conta a historicidade dos fenômenos religiosos construídos em variados aspectos e matizados na sua complexidade histórico-cultural. (SILVA, 2004, p.3).

Conclusão

Como pudemos observar ao longo do texto, estamos hoje no mundo ocidental diante de um quadro religioso caracterizado por grande complexidade. O universo religioso diversificado traz consigo um potencial insubstituível de afirmamação de sentido, embora nem sempre traduzem na prática uma conformidade aos valores imanentes. Com a realidade da globalização não nos encontramos mais no mundo protegido das homogeneidades religiosas.

Com a desregulamentação do crer e a crise das identidades religiosas herdadas, provocada pela modernidade religiosa, cria-se o espaço propício para a emergência de crentes que buscam redescobrir uma identidade forte, capaz frente às adversidade do presente. Diante disso devemos retornar as dimenssões de sentidos, agudo do Cristianismo da relatividade de todas as formas sagradas religiosas, para nelas descobrir a presença do Transcendente com suas exigências éticas alicercada numa sociedade moderna em constante transformação.

REFERENCIAS

ALDAY, Salvador Corrilo. Renovação Carismática Católica – um pentecoste hoje, São Paulo: Paulus, 1996, p.9.

BENEDETTI, Luiz Roberto, Religião: Crer ou Consumir? In Revista Vida Pastoral, Julho-Agosto. Ed. Paulus, SP, 2000, pp. 2- 6.

BERGER, Peter. O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião. SãoPaulo : Paulus, 2004.

BLANK, Renold j. O Sagrado e os Mecanismos do Mercado Neoliberal. In Revista Pastoral, ano XLI – n. 212, maio-junho. São Paulo: Paulus, 2000.

CARRANZA, Brenda, Renovação Carismática Católica: Origens, mudanças e tendências. Aparecida Santuário, Revista Eclesiástica Brasileira, Petrólis RJ, V. LXV.N. 275 .2005,p.61.

MARTELLI, Stefano. A religião na sociedade pós-moderna. São Paulo : Paulinas, 1995.p.115.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. (org) Religião – Numa Sociedade em transformaçãoa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p.112.

PIERUCCI, A.F. & PRANDI, R. A Realidade Social das Religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec,1996.

RIBEIRO,Claudio de Oliveira (org) 9º Interclesial de Cebes vida e esperança nas massas. Texto-base, São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1996.

SILVA, Eliane Moura Da. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para cidadania. Revista de Estudos da Religião. Nº. 2, São Paulo: 2004, pp. 1- 14.

TEIXEIRA, Faustino, O sagrado em novos itinerários, In: Revista Vida Pastoral publicado em maio–junho, Ed.Paulus, SP: pp.17-22, 2000.

OS SEM-RELIGIÃO: UMA COMPREENSÃO ANTROPOLÓGICA DENTRO DO FENÔMENO ATUAL DA GLOBALIZAÇÃO E DAS NOVAS ESPIRITUALIDADES

José Artur Tavares de Brito, (UNICAP)*

Resumo

O presente artigo versa sobre o fenômeno dos sem religião no Brasil e busca entender sua espiritualidade. Deparamo-nos cada vez mais com o ser pós-moderno, que afirma viver e ter religião sem comunidade. A religião do self expressa-se nesse contexto. Busca-se Deus em sua interioridade, um Deus que é “energia”, “força”. Nossa hipótese é que pode aí estar surgindo uma nova espiritualidade. Uma espiritualidade global. Queremos investigar e compreender os processos antropológicos subjacentes ao fenômeno dos sem religião, dentro do fenômeno atual da globalização, verificando se os mesmos plasmam uma nova espiritualidade. Que implicações concretas, do ponto de vista antropológico, pode suscitar o complexo processo de secularização no tocante as religiões éticas e tradicionais, sobretudo o cristianismo ocidental? Esta constatação nos leva a pensar em uma espiritualidade transreligiosa.

Palavras chave: religião, secularismo, espiritualidade.

Abstract

This article discusses the non-religious people phenomenon in Brazil and looks for understanding their spirituality. We increasingly face more each day the postmodern being, who claims to live and to have a religion without a community. The self religion expresses itself in this context. God is searched within, a God that is "energy", "strength". Our hypothesis is that it can be there emerging a new spirituality. A global spirituality. We want to investigate and understand the anthropological processes implied to the non-religious people phenomenon, inside the current globalization phenomena, verifying if they shape a new spirituality. What concrete implications, from the anthropological point of view, it may cause the complex secularization process towards the traditional and ethical religions, mainly the occidental Christianity? This verification leads us to think in a transreligious spirituality.

Keywords: religion, secularism, spirituality.

Introdução

“É importante salientar, nos dias de hoje as representações e práticas religiosas não se fazem apenas por dentro dos círculos institucionais, mas também por fora e à margem, mas sempre incluem disputas – e não ausência – de valores” (Regina Novaes).

Se nos propomos a fazer um estudo antropológico sobre as manifestações culturais é fundamental perceber, ao mesmo tempo, sua permanência e dinâmica.

O campo religioso, em suas múltiplas interfaces com a cultura e a sociedade, apresenta-se como uma rica e complexa manifestação de fenômenos religiosos no Brasil. Múltiplos deslocamentos em espaços de tempo cada vez mais rápidos vão se configurando na atualidade. Um estudo crítico e

sistemático das novas configurações e performances, no seio das tradições religiosas, constitui em um fenômeno social, exige o aporte multidisciplinar de diversas ciências.

Considerando os contextos atuais constatamos uma certa fragmentação do cotidiano. Diante da percepção das diferenças culturais percebemos uma certa saturação das epistemologias monoculturais, universais e funcionais. Olhado o ser humano no tempo e no espaço consideramos um olhar sobre a vida na dimensão corpórea (histórica) que nos transcende. A partir desse ponto de vista podemos perguntar: Quais paixões mais profundas o ser humano alimenta? Quais os valores que ele elege? Quais os novos sentidos? As respostas, necessariamente, irão mexer com dimensões mais profundas do ser humano que podemos chamar de espiritualidade. Nas suas buscas o ser humano cada vez mais se move dentro de uma visão pluridimensional. Há um progressivo refinamento da percepção. E tudo isso incide sobre uma compreensão amplificada dos mecanismos de subjetividade que inclui de maneira sensível a dimensão religiosa.

Os deslocamentos vividos no cenário religioso contemporâneo, na sua proporção planetária atual, certamente, irão marcar profundamente as suas novas configurações religiosas. Estamos vivendo, provavelmente, o maior movimento religioso, após a Reforma no século XVI, no acidente. E para compreendermos tais mudanças, as suas causas e consequências, é necessário manter uma relação entre as mudanças ocorridas na sociedade e a sua influência na constituição das comunidades religiosas, tendo em vista serem elas constituídas por sujeitos que vivem e constroem as suas subjetividades a partir desses múltiplos tecidos sociais.

Os processos de modernização, com a sua acelerada pluralidade de ofertas de sentido, têm provocado uma inevitável relativização das estruturas de sentido que, durante séculos, foi o sustentáculo das construções da subjetividade religiosa dos indivíduos. Os chamados sem religião se colocam dentro desse contexto.

O momento atual deve-se não meramente a um mal-estar religioso no seio das religiões institucionais, mas sobretudo à crise do atual projeto civilizatório. Não são somente as igrejas ou as religiões que estão diante de uma encruzilhada. Há, ao nosso redor, uma crise holística, uma crise epocal, de paradigmas, das utopias, dos metarrelatos etc., que obriga as instituições em geral, incluídas as religiões, a re-situarem-se no novo contexto, a reelaborarem sua autocompreensão do Transcendente e do mundo (BRIGHENTI, 2001).

“Há de se admitir que a civilização atual enveredou por beco sem saída. A emancipação do indivíduo e da razão, por exemplo, levada a cabo pelo humanismo, pelo renascimento e pela revolução científica, em alguns de seus teóricos, advogou a erradicação da religião e da ideia de Deus como condição para a afirmação do homem – “Deus não existe; o céu está vazio”, profetizara Nietzsche. A religião é “a alienação da personalidade”, a “negação da grandeza do homem” (homo homini deus), continuou Feuerbach” (BRIGHENTI, 2001: 6).

Cresce a preocupação com o sentido e o cultivo da sensibilidade; a espiritualidade também está em evidência e ascensão. O fenômeno do ateísmo militante recua cada dia e experiências religiosas de toda índole povoam nosso cotidiano.

1. Os sem-religião: sinais de outros tempos

“Eu sou produto do que fizeram de mim e das minhas escolhas” (Jean-Paul Sartre).

Este texto procura iniciar uma conversa para entender quem são os ditos “sem-religião” descritos pelo IBGE, 2010, realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Segundo Jorge Claudio Ribeiro:

“Nos últimos 40 anos, a sociedade brasileira tem vivido uma extraordinária movimentação no campo religioso. Nesse período, o catolicismo perdeu a

gigantesca cifra de aproximadamente 24 milhões de aderentes (ou 27 pontos percentuais), e surgiram e se consolidaram as categorias dos pentecostais e dos sem-religião que, juntas, somam hoje um terço da população brasileira, ou 60 milhões de pessoas” (RIBEIRO, 2013: 3).

Esse fenômeno acontece de forma bastante contundente na velha Europa. Faustino Teixeira, em recente artigo citando Philippe Portier quando trata das “mutações do religioso na França contemporânea” sublinha a presença de dois fenômenos simultâneos:

“adessubstancialização da civilização católica e o reencantamento da civilização republicana. Se em 1952 cerca de 90% dos franceses se declaravam católicos, essa cifra sofre uma radical queda em torno de 2008, envolvendo agora não mais que 42% dos adeptos, sendo os praticantes regulares em torno de reduzido 8%. Por outro lado, ocorre uma grande proliferação de religiosidade, de pluralização de denominações religiosas, abarcando em torno de 75% dos franceses” (TEIXEIRA, 2013: 20).

É de fundamental importância analisar as transformações ocorridas no campo religioso global, mas nos dedicaremos ao campo religioso brasileiro, a partir da crise católica e do avanço de pentecostais, sobretudo os “sem-religião”. Ao meu entender, penso que não há como compreender profundamente outros domínios da realidade do país: política, economia, moral, artes, etc. sem cruzá-los com o aspecto religioso.

Assistimos ao fenômeno de fragmentação da experiência religiosa no seio das grandes religiões. Estamos diante da emergência de uma experiência religiosa difusa e eclética, que subverte os conceitos tradicionais da religião, dado que não pretende constituir-se numa religião, mas antes quer ser uma contraposição a elas. Claramente é o caso da New Age.

Diante desse fenômeno, a reação espontânea das religiões institucionais é a de preservar ou resgatar sua identidade, seja pela redogmatização, seja pelo emocionalismo, pelo proselitismo apologético ou pelo fundamentalismo (BRIGHENTI, 2000). Mas, seria estas as respostas adequadas para resituar-se no novo contexto? Tudo depende de como se lê este complexo quadro religioso atual e de como se busca situar-se dentro dele. Diante da aversão ao institucional e ante a diluição do religioso na esfera imanente dos indivíduos, para onde estamos caminhando? Na realidade, a mudança social vivenciada

pelo Brasil nos últimos anos não é protagonizada apenas pelo crescimento dos evangélicos no país, como atestou o último Censo em 2010.

O número de pessoas sem religião também cresceu notavelmente, e já incomoda instituições religiosas. E o que mais incomoda não é simplesmente a mudança de religião, mas o de quem não se interessa mais por ela.

O crescimento do grupo dos sem-religião – o terceiro na população brasileira – no início pareceu indicar um avanço da secularização no Brasil, acendendo uma luz verde para os estudiosos desse tema. Contudo, a análise dos microdados de vários censos demográficos revelou dois subgrupos muito diferentes, abrigados sob esse guarda-chuva: o dos recém-chegados às periferias urbanas e às fronteiras de colonização; e o dos jovens membros das elites, com renda familiar e escolaridade completamente discrepante do restante da sociedade.

“Os sem-religião estão muito bem representados no Sudeste, sobretudo no Rio de Janeiro metropolitano, mas também se destacam em distintas regiões do norte do país, como Amazonas, Pará, Rondônia e, no centro, como é o caso de Mato Grosso. Ou seja, não só no desenvolvimento sudeste, mas também em áreas de frente de expansão” (NOVAES, 2013: 180).

O Censo faz uma fotografia do contexto naquele momento. É sempre uma fala a partir do tempo e lugar. Com certeza, é sempre um olhar aproximado do campo religioso brasileiro. O censo de 2010 dnos aponta alguns dados que nos deixam questionamentos. De maneira comparada à população brasileira, podemos destacar os seguintes dados: o catolicismo caiu de 83,3% em 1991 para 73,8% em 2000 e para 64,6% em 2010, e totaliza 123,2 milhões de pessoas. Já os evangélicos cresceram muito rapidamente nos últimos 40 anos e atualmente são 42,3 milhões ou 22,16% da população. Os sem-religião são 15 milhões, ou 8% do total (IBGE, 2010).

As evidências dos números nos colocam em estado de reflexão. Até que ponto estará ocorrendo mesmo alguma secularização? É bem verdade que o Brasil não está deixando de ser um país de predominância cristã, embora, percebemos na leitura dos números que é progressivamente menos católico. No mundo protestante também está em declínio o chamado “Evangélico de missão”, mas o pentecostalismo cresce de maneira acelerada. O crescimento evangélico foi de aproximadamente 540%: de 7.886 milhões em 1980 para 42.275 milhões em 2010. Quem se abriga sob os guarda-chuvas dos sem-religião?

Quanto aos sem-religião o Censo de 2010, acusou cerca de 15,3 milhões de pessoas classificadas nessa categoria. E, curiosamente, o grupo dos agnósticos ou ateus não é o mais expressivo dentre os declarantes, envolvendo respectivamente 124,4 mil (0,07%) e 615 mil (0,32) pessoas. Fica o desafio para adentrar nessa realidade fazendo a incursão antropológica necessária.

2. Uma intersecção entre Antropologia e Ciências da Religião

“Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas (Grande sertão: veredas – Guimarães Rosa).

Nossa reflexão é uma tentativa de desenvolver uma incursão teórica a partir da Antropologia e Ciências da Religião em um diálogo permanente com vários autores. Nosso enfoque é transdisciplinar para que dados empíricos e análises teóricas se enriqueçam mutuamente.

O tema em questão: os sem-religião. Não deve ser tomado de forma geral, mas sempre a partir de cada contexto. Exige um olhar para o que é constitutivo de uma cultura local em termos de seus valores.

Desta forma, entendo que é fundamental partirmos de uma compreensão aprofundada do pensamento humano. A partir daí chegaríamos a tudo aquilo que chamaríamos de cultura: “atividade ou produção intelectual de uma época ou grupo social específico” (GEERTZ, 1999: 220).

Quando falamos dos sem religião devemos nos aproximar do que pensam. Quem são eles? É importante não ficar em uma compreensão limitada do ser humano. Não basta classificar analiticamente, relacionar logicamente, como é evidentemente na matemática, física, medicina, direito, etc. Nas palavras do próprio Geertz:

“Seja qual for nosso local de trabalho – laboratórios, clínicas, favelas, centros de informática ou aldeias africanas – nós, cientistas sociais, vemo-nos finalmente obrigados a examinar o que é precisamente que pensamos sobre o pensamento. Em meu ramo particular das ciências sociais, a antropologia, essa questão está presente há muito tempo e de uma forma especialmente relevante. Malinowski, Boas e Lévi-Bruhl, nas fases formativas da disciplina; Whorf, Maus e Evans-Pritchard um pouco mais tarde; e Horton, Douglas e

Lévi-Strauss no momento atual, nenhum deles conseguiu ignorar a questão. Inicialmente formulada como “o problema da mente primitiva”, mais tarde como o problema do “relativismo cognitivo”, e mais recentemente como “o problema da incomensurabilidade conceitual” – como sempre nesse assunto, o que mais progride é a grandiosidade do jargão – a discordância entre uma visão mínimo-denominador-comum de mente humana (“até os papuas tiram a média, diferenciam objetos, e atribuem efeitos a causas”) e outra que prega que “outros animais, outros conceitos” (“os amazonenses acham que são periquitos, misturam o cosmos com a estrutura da aldeia e acreditam que a gravidez faz os homens ficarem inválidos”) não pode mais ser ignorada” (GEERTZ, 1999: 220).

A oposição entre “tradição” e secularismo, como um elemento de definição da identidade dos sem religião, pode ser comparada com o processo descrito por Regina Novaes em relação aos crentes, onde a “oposição à lei dos pais” também demarca uma ruptura importante para a construção da sua identidade social. Diz a autora que “o crente é aquele que rompeu com a ‘religião de família’, fez emergir sua individualidade (‘a salvação não é de família, é de cada um’) e aderiu voluntariamente a outra coletividade” (NOVAES, 1985: 54). Podemos analisar essa questão colocando o termo ‘outra coletividade’, na qual se refere Regina Novaes, para a realidade dos sem religião. Há uma incorporação a uma nova realidade. Isso porque há uma demanda do mundo plural. O mundo já não é mais o mesmo.

Ao deixar a tradição, os sem religião constroem uma nova inteligibilidade da experiência vivida no mundo secular, escrevendo-a numa narrativa moderna que privilegia a consciência como acesso ao sagrado. Com isto, no entanto, não esgotam a compreensão do fenômeno, ao contrário. Como o ser humano está buscando continuamente um sentido para sua vida o mito é uma forma primeira de elaboração do dado da experiência. Em sua obra, *Tratado e Histórias das Religiões*, Mircea Eliade nos esclarece que:

“Qualquer que seja a sua natureza, o mito é sempre um precedente e um exemplo, não só em relação as acções – ‘sagradas’ ou ‘profanas’ – do homem, mas também em relação à sua própria condição. A sacralidade é, em primeiro lugar real. Quanto mais religioso é o homem, mais real é, e mais ele se desvia da irrealidade de um devir privado de significação. Daqui a tendência do homem para ‘consagrar’ toda a sua vida. As hierofanias sacralizam o cosmos, os ritos sacralizam a vida (ELIADE, 1970: 491).

Segundo Eliade não é possível pensar o mundo sem mitos, ritos, interditos. É neste contexto que devemos estudar o fenômeno dos sem religião. Como seres humanos eles não estão dispensados dessa vivência. Marcel Gauchet, em seu livro *Le désenchantement du monde* (O desencantamento do mundo), traça uma história política da religião que comportaria tal possibilidade, enquanto a “religião da saída da religião” (GAUCHET, 1985). Nesta mesma direção seria possível inverter os termos da afirmação de Geertz: “a idéia de um mundo totalmente desmistificado é uma ilusão” (1999: 168) e sugerir que a idéia de uma religião totalmente mistificada dentro de um mundo secularizado e moderno como o nosso também pode ser considerada uma ilusão.

A religião mudou muito ao longo da história. Se considerarmos uma linha do tempo histórico tendo presente uma certa divisão como Pré-Modernidade, Modernidade e Pós-Modernidade iremos notar claramente (COMBLIN, 2005).

Sobre o tema da Pós-Modernidade sabemos que há várias maneiras de entendê-la, mas não iremos aprofundar neste momento para não sair do foco de nossa reflexão. Naturalmente cada época tem o seu específico. Deve-se notar que se vive em uma complexidade em relação ao tema. Vive-se numa situação especial, na qual a sociedade comporta formas modernas, pré-modernas e pós-modernas de religião. Incluindo dentro dela os sem-religião.

A religião sempre foi expressão forte da cultura. Na pós-modernidade a religião traz embutida a ideia do crente sem comunidade. Na passagem da Pré-Modernidade para a Modernidade e desta para a Pós-Modernidade há uma mudança qualitativa de religião. Esse aspecto é bem colocado por Dreher:

“Creio que se pode afirmar que, na Pré-Modernidade, a religião é ar que se respira. A pessoa nasce, vive e morre na religião. A religião está ligada organicamente à sociedade. A religião é forte, mas a instituição religiosa é fraca. Na Modernidade, isso vai ser diferente. Aqui a religião é questão de opção, pois a conversão é abandono da tradição. Deixa-se a lei dos pais para entrar na lei dos crentes. Daí brota e surge a importância da comunidade institucional. Ela é a instituição em oposição a outras instituições, também em relação ao mundo. Para isso ela tem que ser forte. Ela vai receber a tarefa de reproduzir a religião. Nós não podemos entender as profundas mudanças pelas quais passou o cristianismo no Brasil e na América Latina sem levar em conta esse fato. Mesmo que os imigrantes chegados no Brasil no século XIX e ao

longo do século XX, tenham trazido consigo parte da situação pré-moderna, na qual religião era questão de base da sociedade” (DREHER, 1999, p. 14).

Os dados atuais nos transmitem que começam a se manifestar com força as tradições da religião pós-moderna. Depara-se cada vez mais com o ser pós-moderno, que afirma viver e ter religião sem comunidade. A religião do self expressa-se nesse contexto. A pessoa busca Deus em sua interioridade. Busca noção a religião dentro de si mesmo. Busca-se o Deus íntimo, no íntimo. Fala-se de um Deus que é “energia”, “força”. No contexto da Pós-Modernidade, são muitos os caminhos para a pessoa se encontrar consigo mesmo. Vivemos cada vez mais em uma visão pluridimensional do ser humano. Há uma compreensão, cada vez mais, amplificada dos mecanismos de subjetividade.

3. Os peregrinos do sentido e a busca da espiritualidade

“Dentre os tipos predominantes de sem religião encontram-se aqueles que se desvincularam de uma religião tradicional e afirmam sua crença com base em rearranjos pessoais; aqueles que passaram por diversos trânsitos, mas que não se encontram em nenhum deles; aqueles que mantêm uma espiritualidade leiga ou secular; aqueles que mantêm uma filiação fluida em razão da indisponibilidade de participação religiosa regular e aqueles que se definem como ateus ou agnósticos” (Faustino Teixeira).

A espiritualidade pode ser considerada como o caminho para se chegar na mística. Mística é um conceito que vem do verbo grego ‘myein’, que significa: fechar os olhos, fechar a boca. De “myein” também vem as palavras “mistério”, “misticismo”. Em toda experiência mística há algo inefável, indescritível, inexplicável, impronunciável através de conceitos racionais. O filósofo Wittgenstein dizia: “sobre aquilo que não podemos falar, melhor é calar”. Lembro-me de ter escutado do irmão Michel Bergmann de Taizé, de saudosa memória, o seguinte fato que acontecera na comunidade de Taizé em Alagoinhas – BA. Assim relatei em meu diário:

“Um certo dia acolhemos em nossa comunidade um peregrino que era conhecido por viver uma experiência profunda de Deus. Resolvemos convidá-lo para falar de Deus, o mistério maior. Ficou combinado para uma manhã antes da oração. Esperamos nesse horário e nada desse convidado

ilustre chegar. Como já tinha passado um tempo bom do horário fomos ao seu quarto. Ele não estava. Vimos o lençol dobrado parecendo que ninguém tinha usado. Procuramos o vigilante da casa e o que escutamos foi que ele se despediu e tinha saído pela madrugada, ainda estava escuro. Voltamos para capela e nossa reflexão foi que nunca tínhamos tido alguém que tivesse falado de Deus para nós de forma tão profunda” (PEREGRINO, 1985: 15).

Conheço uma jovem profissional da área de jornalismo que tem 23 anos e não professa nenhuma religião, mas tem uma militância bonita junto a grupos agroecológicos. Está na luta solidária junto aos agricultores do Nordeste do Brasil. Por sua visão de mundo e postura pessoal não é carnívora. Ela é vegetariana, sobretudo por que não concorda com o sofrimento imposto aos animais. Essa jovem tem uma espiritualidade? Podemos afirmar que a vida dessa jovem transmite uma mística? Esse exemplo corrobora com o ponto de vista atual que “muitas representações e práticas religiosas não se fazem apenas por dentro dos circuitos institucionais, mas também por fora e à margem, mas sempre incluem disputas – e não ausência – de valores” (NOVAES, 2013: 189).

Uma espiritualidade global? Para isso é necessário uma nova visão de mundo. A partir da época moderna, se desenvolveu uma visão do nosso universo como um conjunto infinito. Os gregos pensavam os cosmos como algo perfeito, porque finito, determinado. Em pensadores como Kant, no fim do século XVIII, vê-se aparecer, portanto, essa noção de indivíduo, que conquista a sua subjetividade em um mundo que se pensa já infinito. A partir dessa caracterização percebemos que, na Pós-Modernidade, há uma identificação da religião com a humanidade, o que faz parte da globalização. É muito comum vermos grupos ecológicos se multiplicando. Muitos fazem as famosas trilhas, peregrinações. Muitos falam em “abraçar a natureza”, “respirar a natureza”. A preocupação da religião com questões ecológicas é também um sinal dessa realidade.

O cenário não é de fim da religião, mas podemos verificar o contrário. O que se constata é um fortalecimento da experiência religiosa. Cada vez mais encontramos pessoas – também nos meios acadêmicos – que acentuam ter tido uma experiência religiosa, mas sem comunidade.

Assiste-se a um processo de privatização das crenças religiosas e a uma pluralização da fé, chamada com diversos nomes: *liberalização religiosa* (PACE, 1997); *religião difusa* (PARKER, 1997); *religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante* (HERVIEU-LEGER, 1993); *nova sensibilidade místico-esotérica, sacralidade não religiosa, nova religiosidade sincrética* (MARDONES, 1994); *nebulosa heterodoxa* (MAITRE, 1988);

nebulosa místico-esotérica e crédulos difusos (CHAMPION, 1990); *nebulosa polivalente da Nova Era e diversidade nas formas de adesão* (SANCHIS, 1997).

Estamos, portanto, diante de um processo de desinstitucionalização das religiões históricas e de destradicionalização da religiosidade, a partir da ênfase no presente, nas diferenças, na experimentação, no indivíduo e na ruptura com a noção de representação. Esta destradicionalização tende a ser associada a um pós-cristianismo, sobretudo a um pós-catolicismo (SANCHIS, 1997). O movimento de desinstitucionalização religiosa ou diluição das fronteiras religiosas e de quebra do monopólio ou da hegemonia do catolicismo, é acompanhado por um processo cada vez mais forte de composição de um pluralismo religioso. Neste contexto percebe-se que nossa época não corresponde mais à linearidade da história, mas à redundância do mito (ELIADE, 1970).

Nesse movimento de ida e vinda podemos perceber os múltiplos gestos do dia a dia, dos rituais de passagem em sociedade (GENNEP, 1978). E nesse movimento encontramos os sem-religião. Devemos fazer um esforço para “perceber o ponto de vista do outro” que nesse caso são os sem-religião descritos pelo IBGE (VELHO, 1972, 12).

Para entender o movimento crescente dos sem-religião podemos perguntar: por que a expressão da religião tradicional deixou de encantar o fiel? Isso porque não há religião sem encantamento. Uma religião desencantada é uma contradição em termos. Onde tem religião tem que ter encantamento. Marx Weber destacou esse aspecto quando afirmou que “existe o núcleo encantado da religião” (WEBER, 1996).

Na busca e vivência de muitas pessoas sem-religião podemos perceber uma espiritualidade transreligiosa? Muitos estão a procura de métodos que ajudem a encontrar uma vida mais plena e iluminada. Por isso não abandonam as conquistas e riquezas das grandes tradições de sabedoria da humanidade. É interessante como muitos crentes sem-religião estão em uma busca permanente. Muitos vibram quando escutam algo sobre espiritualidade oriental. Buscam uma vida mais integral. Podemos sim, afirmar que muitos estão buscando e vivendo uma espiritualidade transreligiosa (WILBER, Ken, 2011).

Conclusão

Toda conclusão não é mais que um ponto de partida para continuar a reflexão. Devemos olhar os números dentro de um dinamismo próprio. Como se comportarão as instituições religiosas diante de tal quadro? Os sem-religião da periferia retornarão a

alguma religião? Temos que acompanhar essa movimentação. Os próximos Censos demográficos nos dirão.

Viver uma experiência. Muitos crentes que não tem uma religião faz a experiência do mistério e tentam interiorizar seu conteúdo. A espiritualidade é um caminho para a vivência mística. Neste sentido há muitos autores e obras, cada vez mais numerosos, que afirmam ser a espiritualidade um patrimônio de todos os seres humanos. A experiência mística é algo profundamente interior, que mexe com a profundidade do ser. Pode transformar a vida e a visão de mundo de quem faz tal experiência. É bem verdade que algumas tradições religiosas tradicionais têm que rever seu posicionamento no mundo.

“A cerca do catolicismo, penso que o que deveria estar em xeque não é a perda de fiéis, mas o fulgor de sua chama. Se conseguir estancar a desidratação de sua seiva, se não abortar o espírito que o insufla desde sua origem, então o catolicismo se manterá relevante, recuperando sua autoridade moral e a capacidade de inspirar ações generosas e exemplares. Isso também vale para as demais religiões e interessa à humanidade” (RIBEIRO, 2013: 12).

Por conseguinte, devemos globalizar a solidariedade, o respeito e cuidado com o outro. Aí mora as novas espiritualidades. Quando falamos em pluralismo religioso devemos ter presente também os crentes sem religião. Como apresentar o que dá sentido á vida de forma mais atraente desejável? Como desenvolver permanentemente uma atitude de diálogo e de maneira particular com os crentes sem-religião? Faustino Teixeira nos coloca frente aos desafios do século XXI:

“Neste início do século XXI, as Igrejas cristãs defrontam-se com um desafio extremamente importante, que á a abertura ao pluralismo religioso e o exercício dialógico com as outras tradições religiosas em profundo respeito à sua dignidade e ao seu valor. Há uma oportunidade única de resgatar uma credibilidade que veio arranhada por posicionamento recorrentes de desrespeito e descrédito à diversidade religiosa e ao pluralismo religioso. Mas para tanto é necessário uma decisiva mudança de perspectiva eclesial, que rompe com o rotineiro desencontro e acorda para o verdadeiro encontro com o outro. Não há como manter em curso atitudes hostis ou um vocabulário deletério com respeito às as outra religiões. Urge recuperar o essencial “espírito do diálogo”, bem como uma atitude mais positiva e

otimista face aso desígnios misteriosos de Deus para a humanidade. E ser capaz de perceber e acolher com alegria as transbordantes riquezas da “sabedoria infinita e multiforme de Deus” (DM 41), que se espalham por toda a história, e seguir com entusiasmo sempre renovado os impulsos do Espírito. O pluralismo é um dom não só aceito como também desejado por Deus. Todas as pessoas devem ser respeitadas no seu direito inalienável de buscar a verdade em matéria religiosa, segundo os ditames da sua consciência. E as religiões devem ser respeitadas em sua dignidade singular e única” (TEIXEIRA, 2008: 211).

REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, Agenor. A Igreja do futuro e o futuro da Igreja: perspectivas para a evangelização na aurora do terceiro milênio. São Paulo: Paulus, 2001.

CHAMPION, F. La nébuleuse mystique-esotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains. In : CHAMPION, F. ; HERVIEU-LEGER, D. (Org.). De l'émotion en religion. Renouveau et traditions. Paris: Centurion, 1990.

COMBLIN, José. O Caminho. São Paulo: Paulus, 2005.

DREHER, Martin N. A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial. 3ª Edição. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1999, p. 14.

ELIADE, Mircea. Tratado e Histórias das Religiões. Lisboa: Cosmos, 1970.

GAUCHET, Marcel. Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação da Cultura. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

GENNEP, Arnold Van. Os Ritos de Passagem. Petrópolis: Vozes, 1987.

HERVIEU-LEGER, D. La religion pour mémoire. Paris: Cerf, 1993.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo Demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência, Rio de Janeiro: IBGE, 2012, pp. 89-105.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: Formas e razão da Troca nas sociedades Arcaicas. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Ed. Escrava, 1968.

MAITRE, J. Les deux côtés du miroir. Note sur l'évolution religieuse actuelle de la population française par rapport au catholicisme. L'Année Sociologique, Paris, v. 38, N. 3, p. 28-43, 1988.

MARDONES, J. M. Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión. Estella/Navarra: Verbo Divino, 1994.

NOVAES, Regina Reyes. Os escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e Cidadania. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER, 1985.

_____. “Jovens sem religião: sinais de outros tempos”. TEIRXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. (org.). Religiões em movimento: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

RIBEIRO, Claudio Jorge. “Sem-religião no Brasil: dois estranhos sob o guarda-chuva”. Cadernos IHU em Formação, ano II, n. 198, 2013.

PACE, E. Religião e globalização. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

PARKER, C. Globalização e religião: o caso chileno. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997. p.156-171.

PEREGRINO, Artur. Diário de Campo. Mimeo, 1985.

SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103-146.

TEIXEIRA, Faustino. “O censo 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação”. TEIRXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. (org.). Religiões em movimento: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

TEIXEIRA, Faustino & MOTA DIAS, Zwinglio. Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível. São Paulo: Santuário, 2008.

VELHO, Otávio. A utopia Urbana, um estudo de antropologia social. 4. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Biblioteca Pioneiras em Ciências Sociais, 1996.

WILBER, Ken. A prática de vida integral. São Paulo: Cultrix, 2011.

A COMUNICAÇÃO, ENTRE O DOGMA E A CONVERSÃO: O ESPECIFICAMENTE COMUNICACIONAL NA RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA *

Luiz Signates (PUC-Goiás/UFG)**

Resumo

Este texto questiona a religião como espaço típico dos estudos de comunicação voltados para o estudo da centralidade da comunicação na compreensão dos processos sociais. Pressupõe-se que o mundo religioso bordejando os limites da comunicabilidade, tanto quanto da incomunicabilidade. Na tensão entre a conversão e o dogma, distinguem-se as relações religiosas pela dependência de processos comunicacionais, ao mesmo tempo em que carecem fortemente do silenciamento no âmbito do dogma, para a manutenção das identidades e instituições. Por ser lugar da realização e da manutenção de limites comunicacionais, é o mundo religioso, hipoteticamente – melhor até do que as mídias –, o lugar por excelência da investigação pelo especificamente comunicacional na sociabilidade contemporânea. Assim, as possibilidades e limites da dialogicidade humana podem, por isso, ser tensionadas com grande visibilidade metodológica no campo religioso, especialmente no contexto de pluralidade e diversidade religiosa das sociedades contemporâneas.

Palavras-chaves: comunicação e religiosidade; religião e comunicabilidade; comunicação e dialogicidade.

Abstract

This paper questions the religion as a typical space of communication research focused on the centrality of communication study in understanding the social processes. It is assumed that the religious world borders the limits of communicability as far as communication problems. In the tension between the conversion and the dogma, religious relations are distinguished by the dependency of communicational process, at the same time they seem strongly mute under the dogma for the maintenance of identities and institutions. For being the place of the completion and maintenance of communication limits, the religious world, hypothetically – better than the media – is an important place for investigation, because of the specifically communicational in contemporary sociability. Thus, the possibilities and limits of human dialogicity can, due to this, be tensioned with great methodological visibility in the religious field, especially in the context of pluralism and religious diversity of contemporary societies.

Keywords: communication and religiosity; religion and communicability; communication and dialogicity.

* Trabalho inscrito no Simpósio Temático “Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo”, do Congresso Lusófono de Ciência das Religiões, em Lisboa, Portugal, 2015.

** Docente efetivo do PPG Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás e do PPG em Comunicação da Universidade Federal de Goiás. Pós-Doutor em Epistemologia da Comunicação (Unisinos-BR), Doutor em Ciências da Comunicação (USP-BR), Mestre em Comunicação (UnB-BR), Especialista em Políticas Públicas (UFG-BR). Coordena o Grupo de Pesquisas em Comunicação e Religiosidade – GP-Cor/UFG. Presidente do Instituto Signates de Pesquisa (Goiânia, Goiás - BR). Email: signates@gmail.com

Introdução

Uma das questões fundamentais para que se dê sequência consistente ao estudo do especificamente comunicacional – e por conseguinte, se busque estabelecer as condições para a delimitação do objeto da comunicação – tem sido a escolha de um “lugar” social ou humano onde esse objeto melhor se mostre, onde sua visualização permita com mais nitidez o desentranhamento do objeto, em suas peculiaridades e características.

Em geral, esse lugar sempre foi percebido como óbvio: a mídia. E isso tanto pela atratividade das novas tecnologias de comunicação, que revolucionaram os suportes simbólicos de transmissão de ideias na história, quanto pela transformação que operou nos modos de relacionamento das sociedades, das formações culturais e tradições.

A mídia foi a instituição que, de fato, tornou concreta, pela primeira vez na história humana, um sentido sistêmico, no sentido habermasiano, da comunicação, isto é, como instituição específica, dotada de interesses, linguagens e ritual produtivo próprio. O que era uma habilidade especificamente humana, a de se relacionar pela linguagem com o mundo e os outros, tornou-se um saber técnico cioso de sua legitimidade e de sua exclusividade.

Essa peculiaridade institucional das mídias, contudo, terminou por restringir a noção de comunicação a condições institucionais que dificultam a emergência de um conceito suficientemente forte, como o que se busca, quando se pergunta, como na sequência de trabalhos que temos desenvolvido, pelo especificamente comunicacional. Em termos epistêmicos, a tese é de que a simples admissão de que as mídias são o lugar da comunicação pode obscurecer a delimitação do objeto de pesquisa, já que muitos são os objetos e disciplinas científicas pelos quais se pode estudar as instituições midiáticas. Mídias são empresas, logo são objeto válido de estudos que perpassam desde a ciência da administração e a economia até a sociologia do trabalho; mídias são operadores tecnológicos, podendo como tais serem estudadas pela perspectiva da engenharia e da informática; mídias são formadoras de esferas públicas em todos os âmbitos sociais, constituindo, portanto, objetos interessantes para perspectivas sociológicas e antropológicas diversas... E assim por diante.

Nesses termos, faz sentido estabelecer a pergunta problema: afinal, o que é o especificamente comunicacional nas mídias? Até que ponto o sistema midiático é expressão de uma noção de comunicação que pode ser universalizada a ponto de dar

conta da dimensão de objeto de pesquisa específico e distinto dos estudos comunicacionais?

Este trabalho efetuará um questionamento nesse sentido, a fim de empreender o estudo da religião como lugar privilegiado para estudos da comunicação e, desta operação, procurar-se-á estabelecer algumas condições epistemológicas, epistêmicas e metodológicas que possam contribuir para delimitar o objeto comunicacional.

As instituições de poder simbólico como lugares da comunicação

Segundo Bourdieu, o poder simbólico é aquele exercido pelo processo de circulação da linguagem no meio social: “*o poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer (...) ...só se exerce se for reconhecido*” (Bourdieu, 1989, p. 14). Ao estabelecer a noção de poder simbólico, Pierre Bourdieu desde o princípio vinculou o conceito aos sentidos da comunicação. Para ele, “*as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material e simbólico acumulados pelos agentes*” (Bourdieu, 1989, p. 11)

Bourdieu, contra o estruturalismo, não teoriza a perspectiva institucional. Seu estudo abrange os campos sociais, o que inscreve sua sociologia no âmbito das sociologias da ação social, ou no que ele mesmo denominou como sendo uma sociologia reflexiva.

A dicotomia entre teorias da ação e teorias sistêmicas se manteve até Habermas (2012). Na Teoria da Ação Comunicativa, este autor efetua a combinação entre sistema e mundo da vida, como âmbitos normativos da disjunção entre poder e sociedade, configurando dois mundos diferentes, em conflito entre colonização e resistência – ou, no sentido de Boaventura Santos (1997), entre regulação e emancipação.

Em nosso trabalho (Signates, 2009), efetuamos uma reinterpretação do processo colonizador em Habermas, a partir do conceito de “institucionalização sistêmica”, e o aplicamos ao desenvolvimento da comunicação na modernidade (quando uma habilidade especificamente humana se converte em um sistema institucionalizado, desengastando a condição pública da comunicação do âmbito do mundo da vida).

Hipoteticamente, uma das principais dificuldades de compor o especificamente comunicacional a partir dos estudos de mídia é essa natureza contraditória da comunicação midiática. O desentranhamento da comunicação dos processos comunicativos interpessoais e sua conseqüente institucionalização sistêmica redimensionaram os sentidos da comunicação, lançando-a, de uma vez por todas, no

âmbito das ações estratégicas e instrumentais. A comunicação assim colonizada perde seus sentidos especificamente comunicacionais, embora, como todo sistema, não tenha podido desenraizar-se completamente do mundo da vida, na medida em que tais instituições, mesmo estruturadas por ações performáticas, não deixa de depender da linguagem.

O processo de institucionalização sistêmica é correspondente ao que Habermas denomina “colonização” do mundo da vida. Entretanto, o autor alemão não enxerga esse processo ocorrendo com a própria comunicação, originando-se uma dupla e dúbia natureza, a comunicativa e a estratégico-instrumental, a vivida e a institucionalizada.

Isso porque, para Habermas, a relação de linguagem não se configura em poder, na medida em que os interlocutores podem, pragmaticamente, dizerem “não” (Habermas, 2012). Com isso, Habermas afasta-se de abordagens tais como a de Foucault e de Bourdieu.

Em trabalho anterior (Signates, 2009), estabelecemos a crítica a Habermas, a partir do reconhecimento, nos termos da teoria da ação comunicativa, de que a comunicação igualmente sofreu um processo de colonização do mundo da vida, no desenvolvimento das organizações de mídia, e, com isso, tornou-se condição derivada a conclusão de que, ao contrário do que formulou o autor alemão, a linguagem se tornou vítima dessa colonização, transformando-se, na manipulação da simbólica pública, em meio de exercício de poder.

Com isso, a indagação é: que tipo de poder exerce a linguagem, colonizada sistemicamente? Será primeiro Foucault, depois Bourdieu, os que melhor responderam a esta pergunta. Bourdieu identifica em sua sociologia da ação a formação de campos simbólicos, nos quais se realiza a disputa pelas regras da produção do sentido e, por conseguinte, dos processos de legitimação que participam das formações identitárias dos próprios campos simbólicos, em sua busca por autonomia, em relação aos demais campos e à própria sociedade. Trata-se do poder simbólico, aquele movimentado pelos campos sociais, dentro dos conflitos por legitimação. Bourdieu, contudo, não insere a perspectiva das instituições em sua teorização.

Em Foucault (1997), identifica-se uma microfísica do poder, como modo de produção e de reprodução do poder, nas próprias marcas da linguagem em circulação na sociedade. Poder diluído socialmente, que não estaria, como classicamente se pensa, localizado aqui ou ali, mas que funciona em rede. É o discurso, a marca identitária da linguagem,

nesse sentido. E tais discursos tomam a forma de institucionalidades, que demarcam, mas atravessam os campos sociais como tais.

A partir da discussão crítica de Foucault, Bourdieu e Habermas, torna-se possível o reconhecimento das instituições de poder simbólico, assumidas como tais por Thompson (2009), numa perspectiva muito parecida com a ideia de discurso de Foucault, porém dentro de uma sociologia específica, o que o aproxima de Bourdieu e Habermas.

Em nosso trabalho, destacamos as simbólicas próprias de todo e qualquer campo social daquelas em que as próprias institucionalidades revertem-se do caráter simbólico do poder, como movimentações fundadoras de sua própria razão de ser. Assim, as instituições de poder simbólicas são aquelas formadas dentro de quatro campos específicos: o midiático, o escolar, o religioso e os movimentos sociais. Cada campo possui suas peculiaridades específicas e dessa forma institucionaliza-se sistemicamente. Neste trabalho, avaliaremos aquele que tem sido considerado “natural” dos estudos de comunicação: o campo midiático, e, a partir dessa breve análise, considerar as vantagens para os estudos da comunicação da eleição do campo religioso como lugar dos estudos de comunicação.

O estudo do especificamente comunicacional na mídia e seus limites

Não há que se negar que a mídia constitui uma instituição de natureza comunicacional. Seu caráter de mediação entre os campos construtores da legitimidade nas sociedades contemporâneas lhe dá esse caráter, que Adriano Rodrigues denomina caráter “vicário” ou “delegado”, pelo qual o campo das mídias se expressa por delegação dos outros campos sociais produtores de sentido (Rodrigues, 2001).

Entretanto, nem toda a atuação da mídia reveste-se desse caráter específico. Com o aprofundamento e a consolidação de seu processo de institucionalização sistêmica (Signates, 2009), cada vez mais as instituições midiáticas se tornaram sujeitos de seus próprios discursos, orientados por interesses que lhes são específicos, e não apenas mediadores entre campos sociais dotados de legitimidade. Ao contrário, os demais campos sociais é que tiveram que se adequar às linguagens e ritualidades das diferentes formas midiáticas de comunicação, para conseguirem acesso e visibilidade em seu interior, ganhando condições, assim, de se expressar publicamente.

Esse caráter sistêmico das instituições midiáticas torna pertinente a questão sobre o que há de especificamente comunicacional nessas organizações. Este trabalho parte do

princípio de que nem sempre as mídias são meios de comunicação ou funcionam como tal (Signates, 2009; Gomes, 2004). Entretanto, o aspecto comunicacional delas exsurge exatamente quando assim funcionam. É o silenciamento midiático do que lhe é próprio, para dar lugar à expressão do outro social, quem quer que ele seja, o que constitui o especificamente comunicacional na mídia.

Essa posição talvez expresse um axioma: para que a mídia se comunique, é preciso *falar em silêncio*. Esse paradoxo é apenas aparente. Por silenciamento, não se quer dizer fazer silêncio num sentido literal e sim silenciar-se para conceder a atuação própria simplesmente como “médium”. O ato de “dar lugar” ou “deixar falar o outro” é uma condição especificamente comunicacional, nesse sentido. Em outros termos, trata-se de algo próximo ao silenciamento da escuta psicanalítica, que sempre deve vir seguido da fala do analista, que não é dele – ao menos não apenas ou principalmente – e sim do analisando, que se escuta na fala do analista. Eis o especificamente comunicacional.

Ao operar ou concentrar sua fala em seus próprios interesses, as instituições de mídia tornam-se surdas e, assim, incomunicativas. Evidentemente, não deixam de ser mídias ou midiáticas, por se distanciarem ou até perderem o caráter especificamente comunicacional. Em outras palavras, a mídia fala, mesmo quando não se comunica especificamente. É razoável admitir que tais estados não existem puros em nenhum momento, e sim constituem, na análise aqui empreendida, parâmetros categoriais ou normativos do reconhecimento conceitual da comunicação. Na maioria das vezes, o comunicacional e o não comunicacional enovelam-se de modo complexo, nas situações reais. É, contudo, teoricamente proveitoso estabelecer tais disjunções conceituais, a fim de empreender a análise das condições teóricas e metodológicas de se situar a mídia como objeto primaz dos estudos de comunicação.

Percebe-se, pois, que a alteridade é constitutiva da especificidade da comunicação, embora não necessariamente o seja da comunicação em si. Em outros termos, o vínculo comunicacional pode se dar sem alteridade, isto é, de forma “surda”, contudo, nesses casos os espaços simbólicos decorrem invadidos por interesses e resultantes não comunicacionais, o que lhes retira a especificidade.

O exemplo das mídias parece típico dessa disjunção entre o vínculo comunicacional e o que lhe é específico. Ao operar a partir de seu caráter institucional e sistêmico, as organizações de mídia atuam orientadas não obrigatória ou principalmente para suas audiências, e sim para agentes que atuam indiretamente sobre os sistemas institucionais, tais como os anunciantes e, não raro, as instituições de poder, sobretudo o Estado. Esse

estar a serviço de outro que não o interlocutor, moldando a interlocução e falseando-a, contribui para relativizar o caráter especificamente comunicacional das operações simbólicas movimentadas pelas mídias, em suas linhas editoriais e programações de conteúdo.

A atuação das mídias é, pois, especificamente comunicacional se e quando opera de forma aberta ou como meio de comunicação. Em outras palavras, quando dá ao outro a condição de fala, isentando-se do processo.

Uma outra condição que pode ser julgada como especificamente comunicacional seria a interlocução, o diálogo, desde que igualmente em condições de alteridade. As mídias de massa, contudo, não são prioritariamente interativas e, quando o são, usualmente mantêm entrevistados e participantes em condições de estrito controle de fala e tempo, reduzindo-lhes a possibilidade de igualdade comunicativa. A desigualdade na situação de interlocução, especialmente quando se ajusta a controles técnicos sobre os quais apenas um dos falantes possui poder, por constituir um anulador pragmático da situação alteritária, reduz também a especificidade comunicacional dos processos midiáticos.

Tais restrições, contudo, são dificilmente operacionalizáveis em pesquisa, uma vez que os sistemas circunstritores são usualmente maquiados. As mídias ocultam sempre seus interesses estratégicos, a fim de se fazerem parecer comunicacionais. A conhecida confusão entre liberdade de expressão, liberdade de imprensa e liberdade de empresa parece ser um caso típico desse ocultamento, que torna particularmente difícil o mapeamento do especificamente comunicacional nos estudos sobre os sistemas de mídia.

Eis o que torna a ideia de que os estudos de mídia são necessariamente estudos de comunicação um fator de obscurecimento do objeto da comunicação, razão pela qual parece ser legítimo efetuar a busca por um outro corpus de pesquisa, a fim de melhor mapear o especificamente comunicacional na comunicação.

O religioso como lugar dos estudos de comunicação

Os campos religioso e midiático são, ambos, fortemente vinculados e dependentes dos processos de produção, reprodução e circulação de bens simbólicos. Entretanto, a religião possui peculiaridades que a tornam específica para os estudos comunicacionais, que em geral se fazem ausentes ou no mínimo não fortemente presentes nos demais campos, inclusive no midiático. Perscrutemos rapidamente alguns (os limites deste trabalho não permitem o aprofundamento que seria necessário para dar conta dos

desafios teóricos desta posição), que facultem traçar um caminho para discernir sobre o especificamente comunicacional na religião.

A ideia enunciada no item anterior, de estabelecer a comunicação a partir das condições de alteridade, e que encontra nas mídias a limitação complexa de seu processo de institucionalização sistêmica, aparece nos processos religiosos de forma muito mais nítida. Evidentemente, a religião também tem sua institucionalização sistêmica, na disjunção igreja/experiência, que em geral se revela na conflitualidade sacerdote/profeta ou, em termos hermenêuticos, teologia/revelação ou mito/rito. Entretanto, não se trata, simplesmente, da dicotomia, já estabelecida pela antropologia e a filosofia da religião, entre sagrado e profano, pois as disjunções de natureza comunicacional ocupam todo o percurso da experiência religiosa.

Há, nesse sentido, um aspecto no qual o campo religioso se destaca, em termos comunicacionais, de todos os demais campos simbólicos: o seu forte caráter vinculativo. Em outras palavras, a religião é formadora e mantenedora de identidade cultural e, não raro, a ponto de absorver todo o pensamento e toda a prática da vida em seu interior. Nem os sistemas de mídia, nem a educação laicizada e nem mesmo os movimentos sociais – salvo os casos, muito comuns, de guardarem relações com sentidos religiosos, no que se inserem no fenômeno em análise.

Esse vínculo identitário, por sua força pragmática, produz à pesquisa uma visibilidade extraordinária das tensões e conflitos comunicacionais, o que torna a religião um espaço onde as questões comunicacionais se tornam mais específicas e, por isso, avaliáveis. Observemos brevemente as marcas comunicacionais deixadas pela religião.

A primeira marca é o sentido comunicacional do dogma, definido aqui como sendo o lugar simbólico onde o valor da verdade religiosa alcança seu ápice. Não se define o dogma como “verdade absoluta”, e sim como “verdade indiscutível”. A diferença é de tipo comunicacional e bastante expressiva. Sem que haja a necessidade de ser imposto, isto é, estabelecido por um ato de violência simbólica, o dogma deve ser por definição admitido, numa relação em que a cognição o acessa não pela razão e sim num ato de fé. Como tal, o dogma não está disponível à interlocução, ao questionamento, à argumentação que não seja para reafirmá-lo.

Na busca pelo especificamente comunicacional, o dogma é o sinal exemplar da incomunicabilidade. E, nesse sentido, não aparece somente nos contextos religiosos, mas também em várias situações laicas, especialmente naquelas onde a ideia de verdade adquire importância definidora, como as ideologias em certos partidos e movimentos

sociais, as verdades estabelecidas – ainda que relativamente – no debate científico (será Thomas Kuhn quem melhor descreveu o caráter dogmático que a ciência adquire, na processualidade social e histórica dos paradigmas) e, com mais inflexão, dentro das escolas, nas quais a verdade estabelecida pelo conhecimento ganha uma dimensão de “ordem” para que se considere “saber” certas proposições e não outras (Foucault, 1997).

Enfim, não há dogmas somente nas religiões, mas é forçoso admitir que nestas o dogma adquire o seu caráter fundamental, como conhecimento específico do sagrado e, por isso, não disponível à comunicabilidade ou à dialogicidade.

Assim, o dogma não é simplesmente o centro da identidade, com seu alto caráter vinculante e agregador, formador de denominações e agrupamentos, nos quais o indivíduo tende a desaparecer, entregue aos sentidos da comunidade. Efetuando a análise a partir do pensamento comunicacional, é possível verificar pelo menos quatro repercussões pragmáticas do dogma sobre a vida religiosa – e aí temos tomado como objeto a vertente cristã, em suas inumeráveis divisões –, que enumeramos como sendo: o catecismo, a divulgação, a conversão e o diálogo intra e inter-religioso.

O catecismo é o lugar da socialização do dogma. O aspecto pedagógico desse tipo de comunicação aproxima e identifica o religioso com o escolar, conferindo-lhe, contudo, especificidade de tipo dogmático, na medida em que a escola laica assumiu os demais sentidos que não sejam típicos da religiosidade. Que tipo de comunicabilidade se dá no ambiente catequético? Apenas aquela que objetiva resultar na formação do fiel ideal, daquele para quem o dogma é suficiente e bastante. A completude da crença é o critério de sucesso do esforço catequético, qualquer seja a denominação ou vertente a religião assumida. A comunicação possível, portanto, se dá num encaminhamento para o fechamento do discurso, a partir do qual se estabelecem as possibilidades e limites da comunicação.

A divulgação ou a propaganda religiosa é a condição de transcendência cognitiva do dogma. É a divulgação aquilo que proporciona, nas religiões cristãs, a condição simbólica de relacionamento com o mundo, que lhe é externo. Praticamente toda a vertente religiosa cristã estabelece divulgação de seus postulados, dentro de uma visão salvacionista e iluminista do processo comunicacional. Próximo do pedagógico, diferencia-se deste pela sua peculiaridade argumentativa; enquanto no catecismo, os sujeitos envolvidos já se dispuseram a admitir o dogma, sendo suficiente o seu

ensino, na situação de divulgação os eventuais destinatários precisam ser primeiro convencidos da existência e das vantagens de adesão.

Mais do que do pedagógico, a divulgação aproxima-se da institucionalidade midiática, em seu funcionamento, e, por esta razão, não raro a instituição religiosa trabalha por colonizar ou cooptar as mídias, apropriando-se de suas linguagens ou adquirindo fatias de programação. Nesse contexto, o sistema midiático ganha contornos efetivamente comunicacionais, mas a ação do sistema religioso retira de novo esse sentido, ao agir de forma estratégica, no sentido habermasiano. A lógica da divulgação é eminentemente publicitária; o discurso é ritualizado e manipulatório (Signates, 1999). E, na lógica do jogo identitário, a expectativa dos públicos constituídos por fiéis é especular: as mídias são valorizadas somente se cumprem o papel de espelhos, os quais os fiéis observam a fim de enxergarem a si mesmos, numa perspectiva contrária à da alteridade.

A radicalidade do discurso estratégico e não comunicacional está, contudo, em outra modalidade: a da conversão religiosa. Como estudamos em outro trabalho (Signates, 1999), o discurso conversionista é eminentemente estratégico, mais do que os anteriores, justamente porque busca o “outro” da religião (aquele que não compartilha a mesma ideologia) com o exclusivo propósito de “mesmificá-lo”. A relação simbólica instaurada jamais se realiza como diálogo, no sentido ético do termo, isto é, os interlocutores não se enxergam como iguais. O sujeito religioso formula o discurso do convencimento e objetiva exclusivamente a aceitação de alter, fechando-se desde o início para toda e qualquer escuta ou aprendizado, exceto aquele que revele as fragilidades do pensamento ou do argumento do outro, com o explícito propósito de demoli-lo.

Diante de tantas modalidades discursivas que operam em configurações que dificultam o processo comunicacional, em que termos se pode esperar o diálogo intra e inter-religioso? Esta é a questão empírica de pesquisa sobre a qual nos debruçamos, hoje. E ela se desdobra em uma série de indagações de elevada importância para este estudo. Até que ponto o que se denomina “diálogo” nas religiões não se revela apenas uma área de interface de interesses determinados, isto é, a configuração de possíveis alianças de caráter político (como por exemplo, na luta das diferentes denominações cristãs contra as legislações de aborto), sem que a dialogicidade, como alteridade e aprendizado mútuo efetivamente se estabeleça? Em outro aspecto, até que ponto a relação com o “outro” do religioso instaurada como diálogo não esconde propósitos efetivamente estratégicos e não comunicacionais, resultando em apenas uma mimetização da

dialogicidade? O que é, enfim, a comunicação, para a experiência religiosa, em suas diversas facetas?

Compreendemos que tais questões não podem ser respondidas senão empiricamente, e considerando as lógicas específicas das situações sociais de alteridade em que o religioso efetivamente se encontra. Embora se possa deduzir, como se fez neste trabalho, que as lógicas da catequese, da divulgação e da conversão caminham no sentido de fechamento comunicacional, em direção a processos dogmatizantes, não há que se generalizar nem totalizar tais configurações, pois é grave o risco de conclusões *ex ante*, que deixem de considerar outras variáveis intervenientes e se revelem depois contrafáticas.

O proveito do especificamente comunicacional

Mais importante, neste momento, do que, neste breve ensaio, oferecer respostas às indagações empíricas feitas, é a percepção de que o contexto religioso é um interessante espaço simbólico de observação do comunicacional.

Por um lado, a religião mantém uma extrema dependência de sentidos comunicacionais (definidos como o simbólico em movimento e conexão contínua e contraditória), especialmente depois que o iluminismo e a modernidade fundaram a laicidade dos sentidos públicos e arrancaram das instituições religiosas a quase totalidade de seus instrumentos de exercício de poder (armas e dinheiro, viabilizados por um vínculo orgânico com as instituições estatais). Todas as religiões devem operar na competição pela legitimidade junto à sociedade, por meio dos dispositivos retro mencionados e, por tal razão, tornaram-se instituições de poder simbólico por excelência.

A religião, contudo, não perdeu – ao menos não completamente – seu viés totalizante. A fé e a vida religiosa alcançam a existência como um todo, estabelecendo regras e parâmetros ao fiel, que vão desde a produção da mundividência até as práticas da vida cotidiana. Sem poder material, pois as instituições detentoras desse tipo de poder, especialmente o Estado, detentor do poder de exercer legitimamente a violência, as organizações religiosas passam a se tornar reféns da capacidade de controlar a circulação simbólica dos sentidos do sagrado e de suas repercussões – totalizantes – sobre o mundo profano. Eis porque, dependente completa dos sentidos comunicacionais, as instituições religiosas devem controlá-lo, vetá-lo, conduzi-lo, para que sobrevivam, como sustentadores de identidades culturais próprias.

Essa dupla característica, de natureza contraditória, é fundadora de uma tensão permanente e aparentemente insolúvel na ordem do religioso, e que opera com extremos, em razão das próprias peculiaridades de engajamento, pois constituem formações identitárias, ainda que reativamente fragilizadas pela modernidade, e não apenas escolhas fortuitas ou com pouca relevância ética, como no mundo do consumo. Estar religioso não é em nada parecido com o consumir um produto, ainda que pareça, falsamente, que as escolhas de conversão sejam tão disponíveis quanto chocolates em gôndolas de supermercados. Tornar-se religioso ou converter-se ainda é, em grande sentido, transformar-se identitariamente.

Uma tensão, de tipo especificamente simbólico, e que é levada ao limite, na conflitualidade entre o sistema religioso e a vivência religiosa, opera no sentido de conferir uma visibilidade significativa aos elementos especificamente comunicacionais, seja na perspectiva do estudo de sua existência e presença nos relacionamentos empiricamente observados, seja na da constatação de sua inexistência, lá onde os discursos autorizados afirmam sua presença. E, nessa busca pela revelação de suas possibilidades e de seus limites, as categorias do especificamente comunicacional emergem, tornando-se melhor disponíveis à análise e elevando a expectativa pela construção de uma teorização consistente, na qual desponte o objeto específico da ciência da comunicação.

BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. São Paulo : Bertrand Brasil/Difel, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro : Graal, 1997.

GOMES, Wilson. **Transformações da política na era da comunicação de massa**. São Paulo : Paulus, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo : Martins Fontes, 2012.

RODRIGUES, Adriano D. **Estratégias da Comunicação: questão comunicacional e formas de sociabilidade**. Lisboa : Presença, 2001.

SANTOS, Boaventura. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1997.

SIGNATES, Luiz. **A ética do discurso religioso, entre o estratégico e o comunicativo**. In: XII Congresso Brasileiro de Pesquisadores da Comunicação - Intercom, 1999, Rio de Janeiro, 1999.

SIGNATES, Luiz. **A sombra e o avesso da luz: Habermas e a comunicação social**. Goiânia : Kelps, 2009.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade: Por uma teoria social da mídia**. Petrópolis : Vozes, 2009.

RELIGIÃO E ESTADO: A LAICIDADE COMO GARANTIA DA LIBERDADE RELIGIOSA À LUZ DA TEOLOGIA DE CLAUDE GEFFRÉ

Jair Souza Leal, (PUC Minas)¹²⁸

Resumo

O futuro do planeta, nossa aldeia global, está ameaçado de extinção. Os recursos naturais ameaçados de esgotamento acelerado pelo motor invisível do imperialismo da lei de mercado e do lucro que concentra entre poucos as riquezas e mantém na pobreza a maioria da população mundial. Geffré propõe em sua teologia que o apelo que brota da consciência humana universal precisa ser discernido pelas religiões como acima das verdades particulares e como garantia do futuro das religiões no mundo e como instrumento que pode contribuir para promover um mundo melhor e mais responsável. Mas Estado e religião na história promoveram intolerância, violência, guerra, práticas desumanas, fundamentado em ideologia atéia secular ou religiosa, poderiam agora promover a paz, justiça e uma recíproca emulação a serviço da comunidade mundial? A laicidade pode ser promotora da paz civil e entre as religiões.

Palavras-chave Laicidade, Diálogo inter-religioso, Religião, Estado.

Abstract

The future of the planet, our global village, is threatened with extinction. The threatened natural resource depletion accelerated by the invisible engine of imperialism market law and profit that focuses few between wealth and poverty keeps most of the world population. Geffré proposes in his theology the appeal that comes from universal human consciousness needs to be discerned by religions as above the particular truths and as a guarantee of the future of religions in the world and as a tool that can help to promote a better world and more responsible. But state and religion in history promoted intolerance, violence, war, inhumane practices, based on secular or religious atheist ideology, could now promote peace, justice and mutual emulation in the service of the world community? Secularism can be a promoter of civil peace and between religions.

Keywords: Secularism, Interreligious Dialogue, Religion, State.

¹²⁸ Formado em Direito pela Faculdade Pitágoras de Minas Gerais, em Teologia pela Faculdade Batista de Minas Gerais e Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Minas. Contatos: jairsouzaleal@hotmail.com

Introdução

O futuro do planeta, nossa aldeia global, está ameaçado de extinção, e a principal ameaça não é o terrorismo. Esta particular demonstração de intolerância religiosa, persiste, é trágica, e indica o quanto estamos idealmente distantes de um diálogo inter-religioso. Geffré afirma em sua teologia que a verdadeira ameaça global está no esgotamento dos recursos naturais acelerado pelo motor invisível do imperialismo da lei de mercado e do lucro que concentra entre poucos as riquezas e mantém na pobreza a maioria da população mundial.

Frente a um quadro tão alarmante, como uma voz de esperança profética, Geffré diz que a globalização, que atenta contra o equilíbrio do meio ambiente e ameaça o futuro do mundo, pode ser amenizada ou humanizada, por meio das religiões. Porém, ele é confrontado pela realidade histórica, pois, as religiões na história, ainda que não detenham o monopólio, promoveu intolerância, violência, guerra, exclusão, práticas desumanas, abuso de poder sobre as consciências e massacre de vidas inocentes, fundamentadas em uma verdade religiosa. Poderia agora promover a paz, a justiça e uma recíproca emulação a serviço da comunidade mundial? De igual forma, pesa sobre o Estado moderno, mesmo fundamentado em uma ideologia atéia secular, as mesmas acusações feitas à religião. Estariam as grandes religiões do mundo aptas a dialogar entre si e, juntas, dialogar com o Estado? Estaria o Estado disposto a dialogar com as religiões e buscar nelas os fundamentos garantidores da democracia e da liberdade?

Lições da história – violência e intolerância

Antes de percorrer os caminhos apontados por Geffré para as questões em pauta, convém salientar que “a história ensina que *todas* as religiões podem gerar fanatismo, quando são instrumentalizadas pelo poder político para defender uma causa, uma raça, uma etnia, uma classe social”. (2013, p.387). O jurista Reimer (2014) destaca que a intolerância religiosa rendeu grandes capítulos na história do Ocidente, cujos Estados predominantemente monárquicos, uniam poder civil e religioso. Neste viés, minoritários e diferentes são os que mais sofrem com a intolerância.

Lembremos o exemplo das três religiões monoteístas: na confusão do poder espiritual com o temporal vinha a intolerância. A religião aproveitava o braço secular para combater os infiéis, heréticos e cismáticos. Não obstante, os últimos tempos trouxeram mudanças irrevogáveis que certamente alterou tal quadro para sempre, a saber, a *modernidade*, que culminou com a separação Igreja-Estado, a laicidade, a democracia, a

liberdade religiosa. Mesmo que se reconheça que o compromisso do religioso com o político sempre existiu, no século XXI, matar em nome de Deus ou de um pretensão ideal religioso se tornou inaceitável para a consciência humana universal.

No mundo plural, não é vantajoso para ninguém perseguir, ou ser perseguido. Por isso, segundo Bobbio (1992), a tolerância deve-se basear no dever moral de respeito à liberdade do outro, ao reconhecer o “direito de todo homem a crer de acordo com sua consciência”, tendo como pressuposto que o “outro deve chegar à verdade” por “convicção íntima e não por imposição”. (p.208-209).

Tempos de diálogo

Os novos tempos convidam ao diálogo, não mais à imposição. Basta observar que propostas de diálogo inter-religioso estão partindo de um teólogo católico dominicano francês, fato que confirma as mudanças operadas nos últimos tempos. Tais mudanças devem ser celebradas e consideradas “como uma novidade e como um sinal dos tempos” (2013, p.13).

O próprio Geffré afirma que houve “uma mudança revolucionária operada pela Igreja católica por ocasião do segundo concílio do Vaticano”, ocasião em que “pela primeira vez na história do magistério romano, há um julgamento *positivo* sobre as religiões do mundo” (2013, p.13). Há, portanto, validade em suas propostas teológicas, uma vez desfeitas as suspeitas de serem uma sutil tentativa de tentar manter uma ideologia religiosa, outrora hegemônica no Ocidente, e que hoje vem decrescendo e sendo fortemente questionada. Um dos leitores da teologia de Geffré, Roberlei Panasiewicz (2010) lembra que a Reforma Protestante, dentre outros acontecimentos, ao final da Idade Média, provocou “um grande movimento de fechamento da Igreja Católica à sociedade da época e a todo movimento da modernidade.” (p.76).

Assim, podemos caminhar com Geffré e admitir que, hoje “há uma vontade de diálogo da parte das grandes religiões do mundo”, visando à “busca da paz, da promoção dos direitos humanos e da preservação da natureza” (2013, p.14). As razões de tão prementes mudanças podem ter fatores variados:

A comunicação e interdependência crescente entre os vários povos e culturas; a consciência mais viva da pluralidade das religiões; a relação de proximidade inédita do cristianismo com as outras religiões, favorecida pelo avanço das comunicações nos últimos tempos; o crescente dinamismo de

certas tradições religiosas e seu poder de atração e inspiração no Ocidente. (TEIXEIRA, 2012, p.19).

A humanidade atingiu a sua idade planetária e, acima das divergências de raças, de culturas e de religiões, os homens têm consciência de habitar uma “casa comum” [...] têm consciência de que o que os une é mais importante do que o que os separa [...] as grandes religiões compreendem melhor a sua responsabilidade histórica a serviço do homem e da convivência entre os homens. Parece cada vez mais evidente que não haverá paz civil, nem paz mundial, sem paz entre as religiões [...] Na era planetária, a comunidade das nações exige uma ética global para todos os homens, acima da diversidade das religiões e das éticas particulares. (GEFFRÉ, 2013, p. 14-15).

Seguindo as pistas teológicas de Geffré e observando as mudanças conjunturais planetárias e do catolicismo, enfatizamos que “há uma vontade de diálogo da parte das grandes religiões do mundo, seja quais forem os impasses frequentes do diálogo num plano propriamente doutrinário”. (2013, p.23). Se as grandes religiões do mundo estão abertas para o diálogo inter-religioso, a começar do cristianismo, qual será a base comum sobre a qual fundamentar o diálogo? Haverá fundamentos teológicos para o diálogo inter-religioso? Isto não leva ao indiferentismo ou ao relativismo? Como conciliar as exigências do diálogo e as exigências da fidelidade à unicidade do cristianismo entre as religiões do mundo?

Bases do diálogo inter-religioso

Geffré não se esquiva de encarar as complexas e desafiadoras questões, antes, arrisca-se com seriedade a propor caminhos consistentes e equilibrados para os necessários avanços. Suas propostas levam em conta que: as doutrinas e crenças distinguem as religiões; é imprudente no diálogo estabelecer hierarquia entre as religiões elevando uma à categoria de religião absoluta; as religiões não se equivalem, sendo necessária uma emulação recíproca. E, como condições para um verdadeiro diálogo ele destaca: respeitar o outro na sua diferença; permanecer fiel a si mesmo; encontrar um critério comum sobre o qual os parceiros possam se pôr de acordo.

Mas qual seria a base comum sobre a qual fundamentar o diálogo, uma vez que as doutrinas e crenças distinguem as religiões e são, na maior parte das vezes, geradoras de antagonismos e divergências?

Nosso teólogo recorre a um critério de ordem ética “o *humano autêntico* tal como ele é reconhecido universalmente pela consciência humana”. (2013, p.109). É impossível defender uma síntese entre os grandes sistemas religiosos, esse foi o erro de todos os sincretismos. Além do que, o diálogo das religiões não visa à unidade mítica entre os membros das diversas religiões, antes, visa um posicionar-se diante das grandes ameaças que pairam sobre o futuro da própria espécie humana. É preciso ouvir e discernir o apelo que brota da consciência humana universal, pois violar os direitos fundamentais do ser humano é ofender os direitos de Deus. Esta vocação ética das grandes religiões do mundo se destaca como a base comum ao diálogo. O estímulo espiritual e moral das grandes tradições religiosas podem impedir que a consciência humana seja deixada a si mesma, ou a cargo do Estado em bases puramente jurídica e formal, e podem contribuir para construir uma sociedade mais convivial e solidária.

Se Deus, reconhecido como Transcendência pessoal, não pode ser esse critério ecumênico comum, podemos apelar para um critério ético, a saber, o humano autêntico, tal como é reconhecido pela consciência universal. Seja qual for a diversidade dos sistemas éticos, as diferentes religiões devem ter a maior consideração por um certo número de “convicções fundamentais”, que são partilhadas pelo conjunto da comunidade humana, e que foram objeto de uma codificação jurídica como a Declaração universal dos direitos humanos, de 1948. (GEFFRÉ, 2013, p. 109).

No fluir da sua argumentação, Geffré se arrisca a prever que “toda religião que tem em si mesma uma parte desumana é convidada a se reformar, para não correr o risco de desaparecer”. (2013, p.15). Neste sentido, o que ele propõe é tão elevado que possibilita “julgar a autenticidade de uma religião a partir de um critério ético: ela respeita e promove o humano autêntico?”. (2013, p.36).

As diferentes religiões precisam entender que seus membros têm consciência da responsabilidade comum em relação ao futuro da humanidade, e estão cientes de que o que os une é mais importante do que o que os separa e os opõe. O diálogo inter-religioso coincide com o fato de que, “pela primeira vez na história, a humanidade tem consciência de constituir uma única família habitando uma casa comum.” (2004, p. 148). Estamos na era da “mundialização”, na era da globalização.

Se buscamos o critério de unidade entre todas as religiões, parece-me que há ao mesmo tempo um certo critério *ético*, isto é, tudo o que não contradiz a humanidade autêntica; e um critério *místico*, isto é, a abertura do ser humano a um certo transcendente [...] O critério do ecumenismo inter-religioso é o que há de comum a todas essas religiões, ao mesmo tempo no plano do humano autêntico (será que elas estão a serviço da integridade humana ou são antes desumanizantes?) e também no plano místico (há uma abertura ao absoluto que coincide com uma espécie de morte de um *ego* limitado e que se traduz por uma abertura maior à alteridade do outro?). Talvez se deva falar de um fundamental no ser humano, no sentido do que chamo humano autêntico. E, para o futuro, é em função deste critério que é preciso incentivar uma emulação recíproca das religiões. (GEFFRÉ, 2004, p. 150,151,152).

Contudo, é preciso encarar outra séria questão que tem se levantado como obstáculo ao diálogo. Quais seriam os fundamentos teológicos do diálogo inter-religioso? A tentativa de dialogar não levaria ao indiferentismo ou ao relativismo da religião?

Fundamento teológico do diálogo inter-religioso

Para muitos, o pluralismo religioso é um desafio mais temível para a fé do que o ateísmo moderno e a indiferença religiosa, porém, precisa ser encarado como insuperável e irrevogável. Não pode simplesmente ser atribuído à cegueira dos homens ou ao fracasso da missão. A própria verdade no interior do cristianismo já é plural e contém seus próprios princípios de relativização. Em especial os cristãos, precisam refletir:

Vivemos por muito tempo com a idéia de que, progressivamente, o cristianismo triunfaria das outras religiões, na medida em que elas pecavam por ignorância, por superstição ou por idolatria. Haveria assim, pouco a pouco, uma extensão universal do cristianismo. A questão teológica que é preciso levantar é perguntar-se se esta vitalidade das religiões não cristãs se deve simplesmente à cegueira e ao pecado dos seres humanos, a um certo fracasso da missão cristã, ou se este pluralismo religioso corresponde a uma vontade misteriosa de Deus. (GEFFRÉ, 2004, p. 135).

Porém, não é tarefa fácil convencer uma religião que viveu por séculos no exclusivismo a pensar na possibilidade de salvação nas outras religiões ou, a reinterpretar seus dogmas. Geffré desafia: “É o pluralismo religioso que se tornará, creio eu, como aliás já

o previu há mais de sessenta anos Paul Tillich, o horizonte da teologia do século XXI”. (2004, p. 134). Os tempos hoje desafiam a teologia a refletir sobre a significação do pluralismo religioso no interior do plano de Deus. Quem sabe ele faz parte de um Desígnio misterioso de Deus para a história da salvação? Quem sabe seja “um destino histórico permitido por Deus cujo significado último nos escapa.” (GEFFRÉ, 2004, p.136).

Geffré, sem fechar-se em sua teologia diz ser “possível adotar uma atitude de abertura e de compreensão, mesmo quando se reivindicam verdades diferentes”. (2013, p.119). Vale lembrar que ele estabeleceu como condição ao diálogo o “permanecer fiel a si mesmo”. Tal lembrança é digna de nota, haja visto alguns teólogos (como John Hick), que para favorecerem o diálogo, são tentados a colocar em parêntese a própria fé, ou a retirar seus fundamentos a ponto de relativizá-la. Assim, reconhecer o pluralismo, ou fazer uma releitura teológica doutrinal, não leva ao relativismo, como explica Geffré:

É preciso mostrar, de modo particular, como a plenitude da revelação em Jesus Cristo não suprime a parte de verdade da qual as outras religiões podem ser portadoras na sua própria contingência histórica. [...] mesmo sendo Jesus Cristo realmente, para a fé cristã, a revelação decisiva e definitiva sobre Deus, não podemos pretender que o cristianismo tenha o monopólio da verdade religiosa sobre Deus e sobre as relações com Deus [...] toda vez que os homens de boa vontade pertencentes a outras religiões trabalham no sentido da paz, da justiça, da liberdade, da fraternidade entre os homens, eles contribuem misteriosamente para o Reino de Deus na história. (GEFFRÉ, 2013, p. 32, 72, 73, 79, 80).

Toda argumentação sublinha que o diálogo inter-religioso não busca uma unidade entre todas as religiões, e não tem por objetivo chegar a uma “super-religião mundial” onde todas as diferenças são abolidas. Isso, além de impossível e catastrófico, comprometeria a identidade própria de cada religião e faria desaparecer as riquezas próprias de cada tradição religiosa. O diálogo se tornou necessário “em função das grandes causas que solicitam a responsabilidade da consciência humana”. (2013, p.119). Então, é importante fazer uma distinção.

Deve-se distinguir o diálogo que consiste em apelar para os recursos próprios de cada tradição religiosa para promover uma ação mais eficaz a serviço das grandes causas da humanidade, e o diálogo propriamente doutrinal, que

implica uma confrontação, um debate a respeito de diferentes verdades, dificilmente conciliáveis. O diálogo implica o respeito e, mesmo, o amor pelas pessoas. Mas o debate deve permanecer um verdadeiro debate de idéias, que vale pela força da argumentação e o progresso na percepção das diferenças fundamentais que nos opõem uns aos outros e nos impedem de chegar a um consenso. A dificuldade própria do diálogo inter-religioso provém do fato de que cada parceiro está engajado numa relação absoluta com a sua própria verdade, respeitando, cada um, as mesmas exigências da verdade do outro. (GEFFRÉ, 2013, p. 142-143).

Diálogo é diferente de debate. Mas é possível ao cristianismo se engajar no diálogo inter-religioso sem comprometer sua própria identidade? Neste ponto Geffré se utiliza do argumento teológico das “sementes do Verbo”. Tal argumento foi utilizado pelos pais da Igreja para julgar a sabedoria das nações, em especial a filosofia grega, e justificar a utilização desta filosofia na explicação de diversas verdades da revelação cristã. Aplicando aos tempos atuais, Geffré diz que este mesmo argumento pode ser utilizado para fundamentar a presença misteriosa de Cristo nas diversas tradições religiosas.

Constata-se, portanto, um julgamento negativo sobre as religiões e ao mesmo tempo um julgamento positivo sobre a sabedoria filosófica. Parece-me que, quando se considera a literatura teológica de mais de trinta anos atrás, o que estamos fazendo é aplicar às grandes religiões do mundo o que os Padres da Igreja diziam da sabedoria das nações. E é a teologia das *sementes do Verbo*. A prefiguração, a preparação evangélica que eles buscavam no pensamento e no rigor da filosofia, hoje buscamos nas próprias tradições religiosas. (GEFFRÉ, 2004, p. 141).

Uma vez estabelecida as bases para o diálogo entre as grandes religiões, é preciso refletir sobre a possibilidade e necessidade do diálogo destas com o Estado. Em que bases poderia se estabelecer o diálogo da religião com o Estado? Como a religião pode contribuir efetivamente para a paz, o bem e a preservação da comunidade mundial?

Bases do diálogo entre religião e Estado

Em regra, tanto as grandes religiões quanto o Estado, têm a pretensão de obter para o homem certa libertação. Ambos têm a ambição de mudar para melhor a condição

humana. Tal fato, por si, constitui uma base comum para o diálogo e cooperação. Na era planetária, a comunidade das nações exige uma ética global para todos os homens, acima da diversidade das religiões e das éticas particulares.

A experiência do cruel século XX basta para nos convencer da fragilidade da consciência humana deixada a si mesma. As grandes tradições religiosas não perderam nada de sua vocação profética e de seu insubstituível valor a serviço de uma comunidade humana mais convival. Uma sociedade que estivesse exclusivamente sob o signo da justiça legal se tornaria rapidamente desumana. Ela ainda deve dar lugar aos valores pregados pelas religiões, como a compaixão, o perdão, a atenção prioritária aos mais necessitados. As religiões podem ser um fator muito importante na diminuição da violência, das desigualdades e da preservação do meio ambiente. Urge reconhecer acima das éticas seculares a ética global, e acima dos direitos humanos, os direitos do planeta.

Diante do aumento do fanatismo, do racismo, do terrorismo internacional, dos genocídios por motivo étnico, os valores morais recomendados pelas religiões são mais atuais do que nunca. De modo particular, as religiões que invocam o testemunho de uma revelação divina ou de Escrituras Sagradas ajudam os homens a discernir o bem e o mal, e a determinar o que é o humano verdadeiro. Enfim, no momento em que o mundo contemporâneo está sob o signo da crescente dominação do *técnico-econômico* que ameaça o futuro do genoma humano e viola os direitos da terra, é a vocação permanente das grandes tradições religiosas da humanidade serem instâncias de *sabedoria* que lembram que o homem não se define somente pela luta pelo lucro, pela manipulação da natureza e da vida, pela conquista do espaço. Ele deve também fazer a aprendizagem da gratuidade, do amor e da amizade, da cultura e da criação estética, do silêncio e da meditação. (GEFFRÉ, 2013, p. 24).

O Estado precisa da religião. Mas para que haja diálogo e cooperação entre religião e Estado, é preciso evocar a *laicidade* como fator garantidor da tolerância, democracia, liberdade. Laicidade não meramente jurídica, mas da convivência pacífica dos cidadãos, laicidade que promove paz civil e entre as religiões. Para que se entenda o que se entende por laicidade, um importante pensamento:

A laicidade, ao condizer com a liberdade de expressão, de consciência e de culto, não pode conviver com um Estado portador de uma confissão. Por outro lado, o Estado laico não adota a religião da irreligião ou da anti-religiosidade. Ao respeitar todos os cultos e não adotar nenhum, o Estado libera as igrejas de um controle no que toca à especificidade do religioso e se libera do controle religioso. (CURY, 2004, p.183).

A religião é a única parceira do Estado capaz de humanizar a globalização, e de prevenir “contra os efeitos perversos de uma cultura cada vez mais uniforme, sob o signo do consumismo, a obsessão do lucro, e de um hedonismo fácil”. (2013, p.44). A ciência em parceria com a técnica tem realizado grandes conquistas para a humanidade, mas em sua má utilização há um poder destruidor. Além do que, forças econômicas e mesmo estatais podem se valer delas com ideologias perversas. Neste ponto, a sabedoria das religiões podem funcionar como a consciência do Estado, no controle e definição do bom uso dos poderes tecnológicos e científicos.

Gostemos, ou não, “estamos todos, em escala mundial, sob o signo da ideologia neoliberal da lei do livre mercado sob todas as suas formas”. (2013, p.210). Precisamos lembrar que as religiões, por vezes, foram a forte aliada dos movimentos de libertação de povos oprimidos. Não há ingenuidade nestas questões, por certo a religião, em especial o catolicismo, se declarou antimoderno¹²⁹. Contestou fortemente as sociedades democráticas e levou décadas até compreender que “a separação entre Igreja e Estado podia ser a melhor garantia de uma palavra livre da parte da Igreja”. (2013, p.213). Ela precisou aprender a conviver com a laicidade e a renunciar a ideologia da verdade obrigatória, entendendo que “a verdade só pode se impor pela força própria da verdade”. (2013, p.248).

Mas o Estado de direito atual está firmado num contrato social, não mais em princípios transcendentais. Está divorciado do poder religioso, é laico e reconhece o direito à liberdade religiosa. A laicidade, tanto quanto o pluralismo religioso, tornou-se uma exigência atual para qualquer sociedade. Não a laicidade irreligiosa ou militante, mas a laicidade que gera tolerância mútua entre o Estado e as instâncias religiosas, e também de tolerância entre as próprias religiões.

¹²⁹ Entende-se aqui por modernidade a nova civilização inaugurada, no fim do século XVIII, pela revolução industrial e revolução democrática, e suas conquistas, quais sejam: a secularização, autonomia da consciência, separação entre religião e Estado.

Seria desejável ultrapassar um conceito puramente jurídico de laicidade e compreendê-la como o viver dos cidadãos uns com os outros. É uma exigência tanto para o Estado como para a religião majoritária dum dado país. Essa nova laicidade poderia ser, ao mesmo tempo, a melhor garantia da liberdade religiosa e o melhor fiador da democracia contra toda forma de fanatismo religioso. Ela convida o Estado a renunciar a uma laicidade militante. Mas convida, também, as autoridades religiosas a cessar de exercer uma hegemonia direta ou indireta sobre a sociedade civil. A responsabilidade do Estado é respeitar os direitos de todos os cidadãos, seja quais forem suas convicções morais e religiosas, sejam eles cristãos, judeus, muçulmanos, budistas ou sem religião. Há uma íntima ligação entre o princípio de laicidade e o respeito pela liberdade religiosa de cada um. (GEFFRÉ, 2013, p. 396-397).

A laicidade poderá ser a promotora da paz civil e também da paz entre as religiões. Neste sentido, o Estado não pode “se arrogar o direito de impor ou de impedir a profissão e a prática pública da religião duma pessoa ou duma comunidade”. (2013, p.397). Ao mesmo tempo, “se reserva o direito de avaliar quando a livre expressão duma convicção religiosa individual ou coletiva põe em risco a ordem pública”. (2013, p.397). Por um lado, ele não privilegia nenhum culto, por outro, a religião renuncia a qualquer forma de hegemonia sobre a sociedade civil.

Como igualdade entre as pessoas é reconhecida, também a distinção entre o espiritual e o temporal. Em diálogo, tanto a religião quanto o Estado superam a sua memória de violências, massacre, intolerância. Em suma, a religião, enquanto realidade pública pode dialogar com os poderes públicos para “levar sua contribuição específica nas questões fundamentais concernentes ao respeito das pessoas, à justiça e solidariedade”. (2013, p.247).

Há um perigo comum para religião e Estado, este perigo está vinculado à lei de mercado que tem sido o motor da globalização e tem gerado miséria para a maior parte da população, enquanto degrada o meio ambiente. Neste sentido, religião e Estado podem trabalhar em cooperação para humanizar a globalização.

O fenômeno da globalização coincide com a era planetária da humanidade e abrange realidades tão complexas como a necessária interdependência dos Estados, a lógica mundial do livre mercado, uma rede financeira internacional cada vez mais competitiva, a rapidez da informação graças à mídia e à internet, a mistura das culturas, etc. (GEFFRÉ, 2013, p. 253).

A obsessão pelo lucro está levando o mundo a se tornar um supermercado, e seus cidadãos os consumidores. A ciência e a técnica trouxeram progresso a milhões de seres humanos, especialmente em relação às fatalidades da natureza. Porém, a miséria permanece, bem como as ameaças ao meio ambiente. Os crimes contra a humanidade, ocorridos no século passado, são suficientes para “nos convencer da fragilidade da consciência humana abandonada a si mesma”. (2013, p.15). Mesmo a democracia, conquista da modernidade, regida exclusivamente por regras formais da justiça pode se tornar rapidamente desumana.

Os poderes da ciência e das tecnologias modernas são de tal ordem que podemos cometer crimes contra a identidade do genoma humano e contra os equilíbrios que asseguram a permanência da vida na terra. A questão-chave para o futuro é a natureza do domínio racional do homem. Como prevenir os efeitos perversos daquilo que hoje experimentamos como um progresso? Como fazer para que a terra seja ainda habitável para as gerações depois de nós? (...) A fé cristã nos assegura que a vocação do ser humano é de ser cocriador com Deus, para tornar a terra habitável. (GEFFRÉ, 2013, p. 258-259).

A religião pode ofertar seu contributo: cidadãos com consciência de amor, perdão, compaixão e olhar fraterno pelos menos favorecidos. Pode pregar a salvação não somente como uma vida no além, mas também como a arte de viver o cotidiano, que mude a condição miserável dos homens e mulheres, que seja “não somente a reconciliação do pecador com Deus, mas a reconciliação da criatura consigo mesma e com o conjunto da criação”. (280, p.280). Mas pode-se argumentar que a religião já teve sua chance, e durante o seu domínio, o mundo não foi melhor, nem mais humano, nem mais fraterno, nem mais preocupado com o meio-ambiente. Com Geffré a palavra:

A Igreja não tem a pretensão de propor um modelo alternativo que torne a terra mais habitável e a comunidade humana mais convivial. Mas, na medida em que dá testemunho do Evangelho, ela pode exercer um papel de contracultura a respeito de certa desumanização do homem e dirigir uma advertência profética diante das gritantes injustiças duma sociedade que está cada vez mais sob o signo da única lei do lucro e sacrifica o social ao econômico [...] o Evangelho, de que ela dá testemunho, pode exercer um

papel de *contracultura* em relação a certa desumanização do homem, e um papel de *sinalizador* diante das gritantes injustiças das sociedades que estão sob o signo da única lei do lucro. (GEFFRÉ, 2013, p. 335, 399).

Portanto, na busca do bem comum e da sobrevivência da raça humana, é possível se valer da experiência e sabedoria de milenares instituições que, em cooperação com o Estado, podem formar uma força capaz de combater e deter a ameaça global.

Conclusão

Os erros do passado devem levar ao arrependimento e ao aprendizado de uma nova postura. Não se deve excluir aqueles que erraram no passado, mas, que, hoje, pretendem acertar, lutando pelo bem da humanidade. Podemos finalizar apontando pontos positivos em todas estas mudanças ocorridas na humanidade a nível planetário. Uma delas, o realce da unidade da raça e do espírito humano, da consciência de pertencer a uma única família, numa aldeia planetária que é a Terra. Outra, o favorecimento de uma ética global que permite uma base comum para o diálogo inter-religioso e o diálogo da religião com o Estado, e que vai além dos particularismos étnicos, culturais e de uma religião em particular. Estas são transformações do nosso tempo e podem indicar superações da humanidade, a nível religioso e político.

Certo é que nem a religião sozinha, nem o Estado sozinho, nem mesmo a ciência e a técnica sozinhas, foram capazes de aliviar a miséria de milhões de homens e mulheres e apresentar um futuro mais promissor à humanidade. Quem sabe as religiões em diálogo, e estas em diálogo e cooperação com o Estado, possam ser os grandes fomentadores de uma humanidade mais responsável e solidária? Eis o desafio a ambos na atualidade. Pode ser que o futuro da humanidade dependa das respostas a este desafio. Então, qual será o futuro das religiões no mundo? Qual será o futuro da humanidade? Eis um eco ainda sem resposta.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, n.27, p.183, set/dez, 2004.

GEFFRÉ, Claude. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa. São Paulo: Paulinas, 2013.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo**: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo: Paulinas; Editora PUC Minas: Belo Horizonte, 2010.

REIMER, Haroldo. Liberdade religiosa na história e nas constituições do Brasil. São Leopoldo: Oikos, 2013.

TEIXEIRA, Faustino. Teologia e pluralismo religioso. São Paulo: Nhanduti Editora, 2012.

“O MASSACRE DOS INOCENTES”: ESPIRITUALIDADE, MÍSTICA E CRÍTICA SOCIAL NA ARTE DE CÂNDIDO PORTINARI **THE MASSACRE OF THE INNOCENTS”: SPIRITUALITY, MYSTIC AND SOCIAL CRITIQUE IN CÂNDIDO PORTINARI'S ART**

Ceci Maria Costa Baptista Mariani¹³⁰ – (PUC Campinas)

Arlindo José Vicente Junior¹³¹ – (PUC Campinas)

Resumo

Nos tempos atuais marcados por uma tensão entre descrença e grande proliferação de novos movimentos religiosos, como afirma o teólogo espanhol **Juan Martín Velasco**, têm emergido numerosas formas de busca espiritual que revelam traços comuns com as formas próprias das tradições místicas. A linguagem da arte com seu poder evocativo e não definível é certamente capaz de expressar a experiência do divino sem constrangimento do sagrado e sem desvalorização do humano. A arte pode inclusive revelar, enaltecer, denunciar o sofrimento humano, podendo trazer consigo o objetivo de despertar algo em seu espectador. Este artigo tem como objetivo apresentar uma leitura teológico-mística da obra “O massacre dos inocentes” (1943), parte da Série Bíblica do pintor brasileiro **Cândido Portinari** (1903-1962), evidenciando ali a presença dos elementos místicos da espiritualidade laica desse artista, espiritualidade que revela grande potencial para a crítica social. Um olhar para a mística e para a espiritualidade que a tela nos revela em sua composição, atentos aos sentimentos que pode despertar em seu espectador.

Palavras-chaves: mística, sofrimento, crítica social, Cândido Portinari

Abstract

In present times of tension between disbelief and great proliferation of new religious movements (accordingly to Spanish theologian **Juan Martín Velasco**), many forms of spiritual pursuits have emerged and they show similar characteristics to the appropriate forms of mystical traditions. Art's language has evocative and indefinable power and is definitely able to express the experience of the divine without constraint on the sacred or depreciation of the human being. Art can even reveal, enhance and denounce human suffering, in order to awake something in its viewer. This article aims to present a theological and mystical interpretation of the artwork “The Massacre of The Innocents” (1943), part of the Biblical Series by Brazilian painter **Cândido Portinari** (1903-1962). It highlights the mystic elements of the secular spirituality of this artist, one that indicates great potential for social critique. This piece intends to

¹³⁰ Possui bacharelado e Licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora de Medianeira (1982), graduação em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção (1989), mestrado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção (1997) e doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2008). Atualmente é professora na Faculdade de Teologia e no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Membro da SOTER, Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, conselheira do Regional São Paulo e coordenadora do Grupo de Trabalho “Espiritualidade e Mística”. cecibm@puc-campinas.edu.br

¹³¹ Graduado em Licenciatura em Filosofia pela PUC Campinas (2011). Possui Graduação em Teologia em andamento na PUC Campinas. Desenvolve o trabalho pesquisa de Iniciação Científica junto ao Grupo de Pesquisa “Teologia Contemporânea”. Bolsista do Fundo de Apoio à Iniciação Científica – FAPIC/Reitoria da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. arlindo.jvj1@puc-campinas.edu.br

study the mystic and the spirituality revealed by the rich elements that compose this painting, aware of the feelings that can arouse the spectator.

Keywords: Mystic, suffering, social critics, Cândido Portinari

Introdução

Objetiva-se com este artigo responder a seguinte questão: qual a relação existente entre espiritualidade, mística e crítica social na arte de Cândido Portinari? Como menciona o título deste artigo, utilizaremos uma obra específica do artista plástico Cândido Portinari (1903-1962), um dos representantes mais famosos da arte moderna do século XX no Brasil, intitulada “O massacre dos inocentes” de 1943.

Iniciaremos o nosso caminho buscando o conceito de mística e de espiritualidade a partir do pensamento do teólogo contemporâneo espanhol Juan Martín Velasco, professor emérito de Fenomenologia da Religião da Universidade Pontifícia de Salamanca e da Faculdade de Teologia San Dámaso, na Espanha. Velasco é um especialista em assunto relacionado à mística. Depois, utilizando o livro biográfico de Cândido Portinari produzido por Antonio Callado, “Retrato de Portinari”, exporemos pontos significativos de cruzamento entre os três temas: espiritualidade, mística e a arte portinariana.

1 Conceito de mística a partir de Juan Martín Velasco

Estamos inseridos no contexto de uma sociedade secularizada, que tenta a todo custo oferecer uma falsa liberdade para o homem visando eliminar a religião da vida das pessoas. Mas, ao mesmo tempo como um paradoxo, sabemos que existe a busca por novas experiências religiosas que coloquem o humano em relação com o Transcendente. O que é significativo observar é que há uma proliferação de experiências religiosas, muitas vezes, não institucionais.

É inegável que em nossos dias há um redescobrir por parte dos teólogos e teólogas a respeito da mística, do que ela significa na vida de quem confessa sua fé por meio de uma instituição (ou não) e no que ela implica na vida das pessoas. Diante da variedade de definições, encontramos o pensamento do teólogo espanhol **Juan Martín Velasco** que, em linhas gerais, afirma que nos tempos hodiernos somos marcados por uma tensão entre descrença e ao mesmo tempo em que há proliferação de novos movimentos religiosos, fazendo emergir numerosas formas de busca espiritual que revelam traços comuns com os que têm tornado presentes as tradições místicas. Antes, os estudiosos de mística se aplicavam em justificar a existência do objeto de seu estudo, hoje encontram como principal problema pensar a variedade de fenômenos denominados “fenômenos místicos”, procurando discernir as formas religiosas e não religiosas de mística.

De acordo com Velasco, existe hoje um abandono de tantos membros das Igrejas ao mesmo tempo em que existe a sede de experiência, o desejo de transcendência, o interesse pela mística, a busca pelo espiritual. E oferece uma questão confiante: “Místicos hoje”? Estou certo que sim. Místicos enquanto existam seres humanos, embora provavelmente sob formas tão variadas como eles e os tempos em que lhes caiba viver” (VELASCO, 2011).

O termo mística, segundo Lima Vaz, diz respeito a uma forma superior de experiência de natureza religiosa ou religioso-filosófica que se desenrola num plano transracional e mobiliza poderosas energias psíquicas do indivíduo. Mística é, segundo essa definição, ascese do espírito humano em busca do Absoluto transcendente (ponto de referência fora dele) que o atrai e o transforma. “Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nessa vida.”¹³² Essa experiência, no entanto, ocorre onde cessa o discurso da razão, e é, por isso, experiência inefável do Absoluto, absolutamente singular e impossível de ser partilhada.

Traço característico da mística é sua condição obscura, constitui-se num saber que é como “Treva Luminosa”. Essa expressão é de Dionísio Areopagita em sua Teologia Mística, texto paradigmático para o entendimento do conceito de mística. Nesse tratado, místicas são revelações dos mistérios simples, absolutos e imutáveis da teologia a que se chega quando se deixa de lado as sensações, as operações intelectuais, todas as coisas sensíveis e inteligíveis, tudo o que não existe e que existe para unir-se com Aquele que está acima de todo o ser e de todo conhecimento num abandono irrestrito, absoluto e puro. (Cf. PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2005, p.15-16).

Dionísio ensina que a relação com Deus absolutamente transcendente implica o êxtase operado através do procedimento da negação (remoção), com a finalidade última da união transformadora (divinização) pelo amor que é Deus, absolutamente transcendente e totalmente presente em toda a criação. Mística é um tipo de sabedoria de Deus na qual penetram os iniciados que se dispõem a despojarem-se do próprio saber e abandonando-se de forma irrestrita, absoluta e pura, deixam-se conduzir para o alto e viver nAquele que a tudo transcende, unindo-se ao princípio superdesconhecido segundo o melhor (de

¹³² Henrique C.LIMA VAZ, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 9-10.

suas faculdades), mas conhecido além da inteligência (Cf. PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2005, p.18).

A partir de uma análise fenomenológica, Juan Martin Velasco vai destacar quatro expressões do que é nuclear na experiência mística: a contemplação, a união, o êxtase e o estado teopático.

A palavra contemplação nos remete, ele afirma, a uma forma determinada e superior de conhecimento, uma maneira peculiar de aplicação da atividade cognoscitiva, sensível ou intelectual, em relação com a natureza, a atividade estética e a vida religiosa. É um conhecimento que se caracteriza por uma particular e intensa atenção; por certa concentração e conseqüente unificação e simplificação do olhar; por acarretar uma forma de gosto pelo conhecido (é um conhecimento sapiencial). A contemplação é uma experiência de conhecimento que faz penetrar o interior da realidade, ir além do conhecimento superficial. Diferente das formas mais especulativas, a contemplação supõe maior passividade. A ação do sujeito que contempla deve ser um esforço de deixar-se iluminar pela verdade, pela beleza ou pela santidade da realidade. Mais além do conhecimento discursivo e das deduções a que esse tipo de conhecimento leva a cerca de uma causa primeira do mundo e do sujeito, na história da humanidade se atesta através de muitos testemunhos, um conhecimento por experiência que é fruto de uma relação imediata com a Realidade última, com o Absoluto, com Deus. (cf. VELASCO, 2009, p. 360-361).

A união, segundo expressão destacada por Velasco, é o cume da experiência mística. A palavra união indica um ideal realizado de muitas maneiras. Os sujeitos podem viver experiências de união com o cosmos, seu dinamismo, sua ordem, sua beleza; com o Todo, isto é, com a Unidade do Real, a Beleza, o Bem, o Ser. Dentro das tradições que representam a Deus de forma mais personalizada como as religiões de raiz abraâmica (cristianismo e islamismo), a união é vivida e entendida como união íntima com Deus pessoal, relação amorosa, muitas vezes comparada ao amor esponsal. (cf. VELASCO, 2009, p. 386-389).

A terceira expressão nuclear para o entendimento da experiência mística é o êxtase que implica por um lado uma suspensão maior ou menor do uso dos sentidos e por outro lado uma intensa concentração da mente, da imaginação ou da afetividade em um objeto único. Fala-se, lembra Velasco, de estado extático do filósofo e do artista, quando esses conseguem manifestar a repercussão de experiências humanas muito intensas sobre o psiquismo e a corporeidade dos sujeitos que as sofrem. (cf. VELASCO, 2009, p. 399).

O estado teopático, última expressão destacada por Velasco, se refere à repercussão sobre o sujeito que vive a experiência mística, transformando sua vida, unificando-a em torno de um novo centro. O fruto do processo místico é uma imensa tranquilidade que se deriva de ver a realidade a partir de seu verdadeiro centro, descobrir sua melhor luz, perceber a verdade como ela é. (cf. VELASCO, 2009, p. 414).

A mística, podemos concluir, religiosa ou não religiosa, é um processo que leva à descoberta do Mistério que fundamenta a realidade e que confere sentido definitivo à vida. Assim sendo, podemos dizer que a linguagem da arte com seu poder evocativo e não definível é certamente capaz de expressar essa experiência de descoberta da dimensão profunda da vida.

2 Como é possível a relação entre mística com a obra de arte?

Olhando para a história, podemos observar que a arte tem sido uma forma muito adequada de expressão da experiência do Mistério que habita a profundidade. A criação artística, na medida em que provoca uma forte experiência estética, revela essa dimensão do real: a irrupção dessa realidade misteriosa que afirma a vida de forma admirável. A arte promove êxtase, provoca uma saída da realidade em sua dimensão mais imediata e conduz para os sentidos mais essenciais que moram no silêncio inefável da dimensão mais profunda, o Mistério Santo que fundamenta o real.

Quando nos colocamos como observadores diante de uma obra, o primeiro gesto que fazemos é a observação, a contemplação por meio do silêncio daquilo que nossos olhos captam com o auxílio da luz e do mundo da nossa pré-compreensão por meio de nossos sentimentos. Diante de um quadro,—silenciamos-nos, recolhemos-nos, paramos até mesmo atônitos diante do grande mistério que há a nossa frente, uma vez que diante de um quadro possa existir *um outro* que está além de mim, que me transcende. O silêncio também é comunicação quando nos auxilia a nossa relação com a arte, permitindo o nosso contato imediato com a tela. O silêncio também é uma forma de relacionamento, que fala, comunica, transforma, provoca, questiona, revela.

Em nossa relação com Deus também nos utilizamos do silêncio. Não há conversa e não há entendimento se as palavras não cessarem por algum instante, por menor que seja. Muitas vezes, vamos a Deus munidos com palavras rebuscadas e, estando diante do Deus vivo, descobrimos tudo o que elaboramos com nossas forças é nada e, então, só resta o silêncio. Quando falamos em mística, existe o silenciar-se para mergulhar-se em si mesmo olhando para o interior e perceber que com ele está presente mais do que ele

próprio. Como no caso da mística cristã de Santo Agostinho, exposta em suas “Confissões”, em que seria inútil procurá-lo fora de si, uma vez que Deus estava no seu mais íntimo do homem, mais que o próprio homem. “O mistério de uma mística teológica sob a perspectiva da revelação não é, pois, a negatividade do calar-se, que com referência a Deus só se pode romper insuficientemente, mas a ‘negatividade’ de linguagem de acolhida, na qual o homem já se acha envolvido na graça, mas que ele não atinge, porque a sua própria imensa proximidade lhe permanece oculta” (EICHER, 1993, p 564).-

A arte pode inclusive revelar o sentido profundo do sofrimento humano. A obra de arte pode se tornar um meio para desenvolvermos a nossa alteridade: há a possibilidade de nos enxergar na obra, passando por esse sofrimento sem termos sofrido na realidade, e sentir a dor do outro que está ali representado. Há um redescobrir pela obra de arte dos sentimentos humanos que nos habitam. A tela de Portinari, “O massacre dos inocentes”, queremos demonstrar, narra o sofrimento humano de forma mística, é revela denúncia do mal e apelo à compaixão em seu sentido transcendental.

3 Um olhar para a espiritualidade, mística e crítica social da obra portinariana

Atentos os sentimentos que o quadro pode despertar em seu espectador, oferecemos aqui uma reflexão crítica para a obra de Cândido Portinari (1903-1962), “O massacre dos inocentes”. Um olhar a partir da ótica da espiritualidade, da mística e da crítica social que é peculiar ao estilo do pintor brasileiro, que a tela pode nos revelar em sua composição. Salientamos que não é a nossa preocupação aos detalhes técnicos e de composição da obra, mas aquilo que ela pode nos oferecer como reflexão a partir de sua espiritualidade, mística e crítica social.

Com cores gélidas e transmitindo um clima plúmbeo, oferece um convite à introspecção e à reflexão diante o sofrimento humano ali retratado. “O massacre dos inocentes” é uma obra de grandes dimensões (150x150 cm) e atualmente faz parte da coleção do MASP (Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand) concluída em 1943, fazendo parte da Série Bíblica – uma série de obras feitas pelo artista plástico brasileiro com a temática bíblica do Antigo e do Novo Testamento – e acabam por revelar em seus traços, a influência que ele teve do cubismo de Pablo Picasso, da época que morou na Europa, ao entrar em contato com o quadro *Guernica*.

“O massacre dos inocentes” faz referência à passagem bíblica do Novo Testamento relatada no Evangelho de Mateus 2, 16-18; único dos evangelhos a narrar este episódio

tão conhecido entre a Tradição cristã e retratado inúmeras vezes em pinturas, esculturas, vitrais e mosaicos espalhados pelas Igrejas e museus no mundo todo. O rei despótico Herodes (73 a.C. – 4 d.C.), de acordo com o relato bíblico, ficando furioso ao ser enganado pelos magos, manda matar todos os meninos de Belém e de todo o território ao redor, de dois anos para baixo para que entre os mortos esteja Jesus Cristo, que acabara de nascer.

Ainda de acordo com o relato *mateano*, o autor cita o episódio como cumprimento da profecia presente no livro do profeta Jeremias: “Ouviu-se um grito em Ramá, choro e grande lamento: é Raquel que chora seus filhos, e não quer ser consolada, porque eles não existem mais” (Mt 2, 18). Segundo DIAS DA SILVA, “esta narrativa supõe o esquema literário dos relatos em que o herói, ainda criança, sobrevive à perseguição de um rei que massacra inocentes para se manter no trono (cf. Ex 2,1-10; 2 Rs 11,1-3). (...) O evangelista interpreta a morte dos meninos como realização de Jeremias 31,15: Raquel, a matriarca de Israel, recusa qualquer consolação pela morte de seus filhos inocentes” (2011, p. 19).

3.1 Uma tela para despertar a compaixão humana



Imagem 1: O massacre dos inocentes (1943)

Fonte: MASP

Quando nos deparamos com a tela “O massacre dos inocentes”, encontramos a predominância de tons cinzentos: cinza, preto e branco, criando uma atmosfera triste e introspectiva. Salta a nossos olhos uma mulher sentada no chão, com uma criança morta

ao colo e cercada por partes de crianças mortas por todo lado da tela. Essa mulher pode ser Raquel, presente na profecia de Jeremias, que chora por seus filhos e que não quer ser consolada porque eles não existem mais (cf. Mt 2,18). Essa mulher que recebe destaque na obra, é semelhante a Pietá, um tema da arte cristã em pinturas, vitrais e esculturas que representa a Virgem Maria com o Filho Jesus morto nos braços logo após a crucificação, famosa na representação na forma de escultura em mármore do século XV de Michelângelo (1475-1564), presente na Basílica de São Pedro, Roma. Em nossa opinião, existe a forma de expressar o sofrimento humano diante de tamanha maldade que é a morte de crianças inocentes, como nos diz o relato evangélico, como se fosse um “gênero literário”.

Assim, Portinari utiliza-se deste tema da arte cristã para expressar aquilo que diz a narrativa evangélica e ao mesmo tempo revelando a dor, o sofrimento, o clamor por justiça de seu povo como tentativa de despertar a compaixão humana. Mas, há que se destacar que o gesto da mulher que recebe destaque na obra portinaresca, diferente de outras obras que retratam o mesmo episódio bíblico, parece clamar por justiça ao ser retratada de braços abertos ao alto e pela expressão de seus lábios revelando uma expressão de desespero. O artista brasileiro de Brodowski captou a dimensão do sofrimento humano que não aponta somente para a contemplação inerte de quem a vê, mas que, ao apontar para a crítica social que há na tela, pois “era um crítico do Brasil, um acusador da injustiça social entre nós” (CALLADO, 2003, p. 80), ao mesmo tempo escondida e revelada, faz uma convite à compaixão.

“Contamos histórias porque, afinal, as vidas humanas precisam e merecem ser contadas. Essa observação ganha toda a sua força quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e perdedores. Toda a história do sofrimento clama por vingança e pede narração (RICOEUR, 2010, p. 129). A obra de arte, que no caso do enfoque deste artigo não deixa de ser uma narração, pode-nos servir como denúncia, como grito de protesto para salvar a humanidade do esquecimento das atrocidades cometidas pela humanidade à própria humanidade. Por exemplo, guardadas as devidas proporções e sem entrarmos na questão acerca da causa de cada acontecimento histórico, uma vez que não é o objetivo deste texto, imaginemos o mundo sem a narrativa e, portanto, sem o conhecimento histórico dos horrores praticados em Auschwitz nos campos de concentração nazistas, das atrocidades das duas guerras mundiais que ceifaram e ainda ceifam milhares de vidas? Imaginemos o mundo sem a narração das histórias “dos vencidos e perdedores”, como nos afirma Ricoeur, retratado na obra de Portinari? A

narrativa destes fatos, transportados numa tela, assume a missão de condicional para que alimente o nosso senso de justiça e de solidariedade diante do sofrimento humano, para evitar que tamanhas atrocidades voltem a acontecer no futuro.

Com isso, “O massacre dos inocentes” nos revela um caráter de espiritualidade ao fazer olhar para as nossas próprias ações, quando nos coloca em contato com a experiência humana do sofrimento, reconhecendo-nos pequenos diante dos desafios que temos a enfrentar no dia a dia. Algo que é intrínseco à vida de Cândido Portinari: “no fundo do seu ser é uma criatura humilde diante do mistério e das coisas maiores” (CALLADO, 2003, p. 169). A arte transforma-se num caminho para a espiritualidade: “Através da arte, o humano também se expressa. (...) A arte é fundamentalmente expressão da espiritualidade do homem” (MARIANI, 2013, p. 870).

Oferece-nos a mística ao nos fazer experimentar e despertar em nós os sentimentos mais humanos, principalmente o de compaixão para com a história daqueles que sofrem. Os painéis, as tintas, os painéis de proporções gigantescas foram a voz daqueles que não tinha voz e nem vez na sociedade. Ao pintar a vida de seu povo simples e sofrido de sua terra natal, de uma cidadezinha de interior chamada Brodowski-SP, como fez na maioria de sua vasta obra que se transforma em canal para uma crítica social, captando-a com a sua experiência aquilo que sentiu a respeito de sua gente e ao traduzir todo este sentimento em arte, Portinari tornou-se um artista em profunda relação com a mística. Esta característica portinariana que destacamos vai de encontro com o pensamento de Juan Martín Velasco quando afirma que existe uma atualidade mística que tem sede de experiência espiritual diante de uma crise eminente das religiões tradicionais.

“Moído pelo desejo de justiça social foi até o comunismo, um rebelde comunismo de artista (...) A monótona repetição de desastres da guerra no mundo inteiro, fizeram de Portinari o que é: um ateu saudosista dos tempos de crença, um comunista incapaz de arregimentação” (CALLADO, 2003, p. 25). Cândido Portinari, um homem que deixou de pensar em Deus, ou “um ateu saudosista dos tempos de crença”, mas que revela experiências místicas ao traduzir o sofrimento do seu povo, o seu dia a dia de gente simples por meio da arte. É uma obra de temática religiosa ao expressar algum sentimento humano. A mística permite-nos descobrir o que há de mais humano em nós mesmos ao redescobrir as dimensões mais profundas do ser humano: o amor desinteressado, a compaixão, a atenção, a hospitalidade, o cuidado, a delicadeza, a paciência e a abertura ao outro que está além de nós mesmos, que conseguimos atingir por causa do despojamento que temos de ter de nós mesmos. O mesmo caminho da

mística como aproximação do mistério, Daquele que não cabe nos limites da nossa razão, que é Inefável.

Antonio Callado autor de romances e peças de teatro, fez do “Retrato de Portinari” um esboço biográfico encomendado pelo Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro. Lançado primeiramente em 1956, revela em seu livro-diálogo com o Portinari que o pintor de Brodowski simplesmente deixou de pensar em Deus quando mudou-se para Paris e quando começara a conhecer o universo, sem deixar de lado a importância da religião. Em seus diálogos com o autor de sua biografia chega a afirmar que: “até hoje não gosto de ouvir falar mal da religião (...) Acho que o sujeito que tem uma religião é muito mais feliz” (CALLADO, 2003, p. 122) . A arte então assume o papel da religião na tarefa de *religar* o homem ao Transcendente: “É como se ele achasse que a arte era um meio de ligar o homem ao sobrenatural e que quando o homem deixa de crer no sobrenatural não precisa mais da arte. Esta ficaria assim como uma ponte sobre um rio que tivesse uma só margem” (CALLADO, 2003, p. 122).

A relação entre arte e religião sempre existiu e foi profunda ao longo dos séculos. Podemos ter acesso hoje em Igrejas, museus, galerias ou a coleções particulares, a verdadeiras joias para a contemplação do Eterno, do Transcendente. De acordo com CALLADO, Portinari também não conseguiu fugir de pintar motivos religiosos: “o artista brasileiro não pode se furtar à pressão do religioso. (...) Os santos nunca largaram Portinari. Copioso e trabalhador como é ele, se um dia expusesse apenas os seus quadros de motivos religiosos, teríamos mais telas do que a obra de muitos outros pintores nacionais” (2003, p. 29-30).

Para evocar outro exemplo da relação que há entre arte e religião, citando Paul Tillich, teólogo cristão e filósofo germânico, um dos mais influentes teólogos protestante do século XX, famoso por dissertar sobre a teologia da cultura e sobre a função da arte do século XX (época na qual está inserida toda a obra portinariana) para a religião que descreve a própria existência e seus conflitos, MARIANI afirma que: “nessa arte, considera Tillich, é possível captar a religião, isto é, a dimensão humana que toca as questões últimas que se colocam no processo da busca pelo sentido da vida” (2013, p. 876).

Ser um ateu saudosista é sentir saudades de algo que um dia já se sentiu, que já se experienciou, mas podemos afirmar com certa ousadia que nunca deixou de sentir a presença do Transcendente ou do Mistério santo que habita entre nós. Portinari traduziu com a sua arte moderna, a crítica social ao retratar sua gente humilde, expressando em

suas telas aquilo que há de mais humano da sua gente. “A arte moderna é também uma rebelião das massas. Inauguraram os artistas modernos uma nova ternura pela humanidade – fosse ela retirante, flagelada, magra, desesperada, defeituosa” (CALLADO, 2003, p. 92). E ao utilizar-se da arte moderna como expressão da “humanidade de um ser humano”, revelou com a sua experiência o que existe de mais humano no próprio homem retratado, e pode fazer uma relação com a Transcendência: “é a experiência que se tem quando nos momentos cruciais nos damos conta de que não estamos sós, de que existe um Mistério Santo, uma Realidade transcendente da qual fazemos parte e diante da qual a vida adquire um sentido maior. Falamos sobre Deus a partir dessa experiência do Mistério Santo” (MARIANI, 2013, p. 874).

De acordo com Juan Martín Velasco, podemos afirmar que Cândido Portinari ao retratar a vida sofrida de sua gente, é um místico de olhos abertos à injustiça e ao sofrimento atual. Os místicos refletem as situações históricas em que vivem. Para o pintor de Brodowski, “seu país é uma preocupação constante. Não se preocupa com a política e sim com os homens, não com a ideologia e sim com o comportamento. A ineficiência o apavora tanto quanto a má pintura” (CALLADO, 2003, p. 168). Destacamos a seguir uma longa citação de Velasco dada sob a forma de entrevista a uma revista eletrônica, que traduz o que afirmamos:

A sucessão de catástrofes humanitárias ao longo do século XX e sua continuação em nossos dias, na injustiça generalizada que condena massas de pessoas a formas desumanas de vida e a uma morte prematura, fizeram reaparecer os acentos proféticos em não poucos místicos atuais. Surgiu assim a mística de olhos abertos à injustiça e ao sofrimento que comporta, à mística de compaixão por suas vítimas, representada pela espiritualidade surgida no seio da teologia da libertação, com Madre Teresa de Calcutá, Simone Weil, Etty Hillesum e tantos outros menos conhecidos” (VELASCO, 2011).

Em nossa opinião a obra portinariesca se transforma nesta “mística de compaixão por suas vítimas” de que afirma Velasco, quando Portinari toma a decisão de retornar ao Brasil lá em Paris e decide voltar pintar a vida de sua gente simples, humilde, sofrida, as vidas marcadas pelas mais variadas formas de injustiça: “daqui fiquei vendo melhor a minha terra – fiquei vendo Brodowski como ela é. Aqui não tenho vontade de fazer nada. Vou pintar o Palaninho, vou pintar aquela gente com aquela roupa e aquela cor (CALLADO, 2003, p. 189).

Se a experiência é o fundamento da mística, Portinari experimentou pessoalmente a vida de sua gente, com os seus dramas e vidas.

Conclusão

O fenomenólogo da religião Juan Martín Velasco nos faz pensar sobre a mística de nossos dias com suas novas formas de expressão do religioso originada pela sede de experiência espiritual em meio à crise das religiões existentes. Como um protesto silencioso contra a pobreza espiritual das Igrejas e das religiões estabelecidas que acabam por oferecer ao povo apenas suas doutrinas, normas, ritos, ocupando o lugar de Deus em vez de remeter a Ele. Há um padecimento por parte do povo de experiências de Deus e com Deus. Há um grito que clama: mais mística menos religião ou ao menos, para que haja mais religião com a mística, para que possibilite o acesso ao Mistério, que permita facilmente o acesso a Deus.

Ao observarmos as obras do pintor brasileiro Cândido Portinari, munidos acerca dos detalhes biográficos de sua vida, que captou e expressou a vida de seu povo simples e sofrido por meio da arte, percebemos que existem alguns pontos de intersecção entre a mística, a espiritualidade e arte portinariana. O fazer artístico de Portinari, principalmente a partir da tela aqui analisada “O massacre dos inocentes”, funciona como uma janela para olharmos para a mística que há dentro de nós mesmos, para o “Mistério Santo que habita entre nós”. Há um redescobrir pela obra de arte, dos sentimentos humanos que nos habitam. Também uma oportunidade para despertar-nos aos sentimentos que nos pertencem e nos faz humanos, principalmente, o sentimento de compaixão que não pode deixar-nos indiferentes diante do sofrimento e que, portanto, nos impele à ação.

Junto com o processo hodierno de *desdivinização* da sociedade ocorre também o processo de desumanização do ser humano. Tendo sido criado à imagem e semelhança de Deus, o homem carece em sua espiritualidade do acesso a Deus e pode encontrar na mística, o caminho de volta ao Transcendente, de sua relação com o Tu Eterno. Sentindo saudades da época de crença, o homem pode encontrar artistas, como é o caso de Cândido Portinari, que nos permitam fazer o caminho de volta, seja pelo relato de uma experiência mística, seja pela simples observação de uma tela, cujo título poderia nos causar ojeriza, mas que nos coloca em contato com aquilo que já existia em nós mesmos.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7ª edição. São Paulo: Paulus, 2011

CALLADO, Antonio. **Retrato de Portinari**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003

DIAS DA SILVA, Cássio Murilo & RABUSKE, I.J. **Evangelhos e Atos dos Apóstolos: novíssima tradução dos originais**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 19.

EICHER, Peter (org.). Mística. In: **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Paulus, 1993, p. 564-569.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Narrar artisticamente o Mistério Santo que habita entre nós: Leitura místico-teológica da obra “Guerra e Paz” de Cândido Portinari. In: **Horizonte**. v. 11, n. 31, p. 867-890, jul./set. 2013.

MUSEU DE ARTE DE SÃO PAULO ASSIS CHATEAUBRIAND. O massacre dos inocentes (Série Bíblica). Cândido Portinari. Disponível em <http://masp.art.br/masp2010/acervo_detalheobra.php?id=434>. Acesso em: 09 dez. 2014. 1fot.

PROJETO PORTINARI. O massacre dos inocentes (Série Bíblica). Disponível em <<http://www.portinari.org.br/#/acervo/obra/2743/detalhes>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa. Vol 1: A intriga e a narrativa histórica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 56-147.

PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA, **Teologia Mística**. Rio de Janeiro: Ed. Fissus, 2005.

SANTO AGOSTINHO. Confissões. São Paulo: Paulus, 2010.

VELASCO, Juan Martín. El fenómeno místico: estudio comparado. Madri: Editorial Trotta, 2009.

VELASCO, Juan Martín A mística e o mistério hoje. In: Revista On-Line do Instituto Humanitas Unisinos. n. 385. Ano XI., 19 dez. 2011. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4279&secao=385>. Acesso em: 08 dez. 2014.

A VIRTUDE COMO FUNDAMENTO RELIGIOSO: UMA HERMENÊUTICA POSSÍVEL ENTRE AS DOUTRINAS BUDISTA E HOASQUEIRA DO CEBUDV.

Lídice da Costa Ieker Canella, (PPGCR-UFPB)

Resumo

O tema tem como objetivo promover uma leitura entre dois universos religiosos (budismo e religião hoasqueira), que guardam, em si, elementos éticos que conduzem à dialogicidade. Do Buddha, o discurso em Benares, onde disserta sobre as Quatro Nobres Verdades, entre elas, a conduta ética (fala correta; ação correta e viver correto). Da doutrina hoasqueira da União do Vegetal, partir-se-á do seu objetivo institucional, qual seja a evolução do ser humano no sentido do desenvolvimento de suas virtudes objetivando uma transformação positiva no modo de viver (palavra correta e agir correto). São aspectos em que a doutrina budista oriental e a hoasqueira amazônica – distantes geográfica e temporalmente – apresentam pontos de contato que merecem ser analisados, objetivando uma hermenêutica capaz de aprofundar esse diálogo.

Palavras-Chaves: virtude, ética, Budismo, Hoasca; pluralidade-religiosa.

Abstract

The theme aims to promote reading among two religious universes (Buddhism and hoasqueira religion), guarding itself, ethical arguments for dialogicity. From Buddha, the discourse in Benares, where he speeches on about the Four Noble Truths, including ethical conduct: right speech, right action and right living. From the Hoasqueira doctrine of the União do Vegetal, its institutional objective, which is the evolution of the human being towards the development of their virtues aiming a positive transformation in the way of living (right speech, right action and right living). Those aspects in the eastern Buddhist doctrine and the Amazon hoasqueira – geographic and temporally distant – reveal contact points that deserve to be analyzed, aiming a hermeneutic able to deepen this dialogue.

Keywords: virtue, ethics, Buddhism, Hoasca; plurality-religious.

Introdução

Quer-se destacar a possibilidade de identificar elementos capazes de estabelecer pontos de contatos entre dois universos sagrados, originários de pontos distantes geográfica e temporalmente: Budismo e religião hoasqueira do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV), concentrando esta interpretação no elemento virtude (moralidade). São hemisférios, culturas, épocas, linguagens e fundadores diferentes, mas onde ser percebe o sagrado e o ético como elementos que as tornam afins no aspecto da virtude, que permeia o fenômeno da busca do sagrado de forma universal. (LENOIR, 2011; GYATSO, 2010; SOBREIRA, 2005; GYATSO, 2003)

A bibliografia selecionada tem como fundamento principal ser capaz de subsidiar esse encontro entre oriente e ocidente e, assim, colocar o pesquisador em contato com o que já se produziu e se registrou a respeito do tema de pesquisa (GIL, 2002), segundo o qual: “(...) é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos” (id., ib., p. 44) e, também outros documentos, tais como entrevistas, cartas e gravações. Sua principal vantagem está em permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que se poderia pesquisar diretamente. (CHIZZOTI, 1995)

As culturas xamânicas e o uso de psicoativos

O conhecimento ameríndio do uso de vegetais psicoativos é milenar e destaca-se entre as diversas culturas, notadamente nas práticas de rituais que tenham a finalidade de indução a estados extáticos ou extásicos, ou seja, criar para o indivíduo uma condição de êxtase ou transe religioso. Na bacia do Orenoco, praticamente todas as tribos amazônicas fazem uso de diversas espécies de plantas contendo substâncias que facilitam esse estado, sendo exemplos desse uso o cacto San Pedro, usado por curandeiros do Peru. Tem-se também o cacto Peyote, usado tanto por índios mexicanos quanto norte-americanos (ALBUQUERQUE, 2007). No hemisfério norte tem-se o uso do cogumelo *Amantita muscaria*, usado pelos xamãs, mas também citado em hinos do Rigveda, havendo a presença de tais cogumelos na região asiática. Gordon Wasson (1973) foi o primeiro pesquisador a propor que a forma de uso védico desse cogumelo é de natureza enteogênica¹³³. Em diversos países da América do Sul xamãs e vegetalistas

¹³³ Esta palavra é um neologismo, originando-se do inglês *entheogen* ou *entheogenic* (*entheos* = deus dentro), parece ter sido proposta inicialmente em 1973 por Gordon Wasson (1898-1986). Encontra-se, segundo Roberts (2014), desde setembro de 2007, na lista de novas palavras do *Oxford English*

utilizam a ayahuasca, com diferentes finalidades, tais como: diagnóstico e cura de doenças, adivinhação, caçadas, preparação para guerra (MACRAE, 1992 e 2002; MCKENNA, 1991) e em práticas xamânicas e de curandeirismo¹³⁴, todavia apenas no Brasil é que se devolveram instituições religiosas que fazem uso ritualístico dessa bebida.

A ayahuasca

Desde o início do século, nos contatos culturais entre seringueiros e índios, a ayahuasca – tida como enteógeno ou planta de poder¹³⁵ – passou a ser conhecida e usada pelos imigrantes nordestinos¹³⁶, que colonizaram a Amazônia ocidental, trazendo seu uso para o contexto urbano.

Ressalte-se que a literatura sobre o tema utiliza o termo ayahuasca, para se referir à bebida enteógena, palavra que deriva do dialeto quéchua¹³⁷ e foi inicialmente definida etimologicamente, em 1986, por Luis Eduardo Luna: “Aya - persona, alma, espírito muerto; Wasca - cuerda, enradera, parra, liana” de onde o significado de “corda dos espíritos” ou “cipó dos mortos” (LUNA, 1986, p.176). Os diferentes grupos que fazem uso do chá utilizam outras denominações: para o Santo Daime e a Barquinha o chá é conhecido como “Daime”. Recebe, também, os nomes de *yagé*, *caapi*, *natema*, em outros grupos culturais. No contexto do presente trabalho, todavia, utilizo as denominações Hoasca e Vegetal para me referir especificamente ao chá sacramental no CEBUDV, pois este é o termo utilizado pelos seus membros¹³⁸. Em Grob et al (1996, p.1-2) encontra-se:

Dictionary, significando uma substância química, normalmente de origem vegetal, que é ingerida para produzir um estado de consciência para fins religiosos ou espirituais, termo que vem privilegiar o sagrado das visões provocadas pelo uso dessas plantas.

¹³⁴ É comum a compreensão de que o ato de beber ayahuasca torna possível o contato com os espíritos da natureza e com os antepassados. Os mitos e as lendas de diferentes tribos revelam que a ayahuasca participa ativamente da construção do seu imaginário, da constituição de sua realidade simbólica e da construção dialógica da cosmologia dessas populações (LUZ, 2004).

¹³⁵ Segundo Labate (2003), o uso de enteógenos por seres humanos existe há pelo menos 50 mil anos. As Plantas de Poder são também reconhecidas como Plantas Mestres, Plantas Professoras, Plantas de Conhecimento, e Plantas Sagradas. Nas Américas, em vários cultos e religiões sincréticas proveniente de uma antiga tradição cultural de nosso continente, ainda hoje se observa o uso ritual das “plantas de poder”. Dessa sorte, existem exemplos significativos do uso religiosos e/ou iniciático das substâncias hierobotânicas ou enteógenas em comunidades ameríndias. Assim temos: o peyote nos EUA; a Jurema na caatinga nordestina; o San Pedro e a Coca na Bolívia e no Peru; diversos tipos de cogumelos alucinógenos e espécies de *Datura* (Solanácea) em toda a América.

¹³⁶ Todavia diferentes estudos afirmam que somente na Amazônia Ocidental existem cerca de 72 grupos indígenas fazendo uso dessa bebida em seus rituais (MACRAE, 1992; LABATE, 2002, entre outros).

¹³⁷ O termo refere-se a grupo étnico andino (ALBUQUERQUE, 2007).

¹³⁸ Utilizarei os termos “ayahuasca” ou “ayahuasqueiras/os” quando estiver fazendo referência às religiões que utilizam essa bebida sacramental e seus praticantes, de modo geral.

Hoasca é uma decocção alucinógena de plantas psicoativas potentes, indígenas, provenientes da Bacia Amazônica, na América do Sul. É conhecida por vários nomes, incluindo ayahuasca, caapi, yage, mihi, dapa, natema, pinde, daime e vegetal. Hoasca é a tradução para o português de ayahuasca, termo utilizado em todo o Brasil.

Estudos realizados, principalmente, por antropólogos, durante todo o século passado e nessa primeira década do século XXI, evidenciaram que no contexto religioso ayahuasqueiro¹³⁹, o Alto Santo, a Barquinha, o Santo Daime/ICEFLU e o CEBUDV ou União do Vegetal constituem as matrizes urbanas da hoasca (GOULART, 2004 e LABATE, 2004)¹⁴⁰, possuindo entre si muitas similaridades (embora também distinções significativas), tendo em comum o uso do chá enteógeno: o cipó *Banisteriopsis caapi*¹⁴¹ e a folha de um arbusto *Psychotria viridis*¹⁴², num processo de preparo complexo¹⁴³. Seu uso é de difícil datação uma vez que sua origem encontra-se perdida no tempo sendo que os grupos que dela fazem uso possuem mitos diferenciados para explicar sua origem¹⁴⁴ (MACRAE, 1992). Na União do Vegetal essas duas plantas são denominadas de mariri e chacrona, respectivamente¹⁴⁵.

O estudo da hoasca parece ter sido iniciado pelo botânico inglês Richard Spruce, que entre 1849 e 1864 viajou intensamente pela região amazônica (Brasil, Venezuela e Equador, principalmente) e nessas viagens colheu amostras desse cipó na região de

¹³⁹ “Apesar de apresentarem importantes diferenças doutrinárias e litúrgicas entre si, essas religiões têm sido rotuladas pelo termo genérico de ‘religiões ayahuasqueiras’, devido à centralidade do uso do psicoativo ayahuasca na maioria de suas cerimônias” (MACRAE, 2008, p. 291).

¹⁴⁰ Na década de 30, Mestre Raimundo Irineu fundou o *Alto Santo*, no Acre (Monteiro, 1983); em 1945, também no Acre, Daniel Pereira de Mattos fundou a *Barquinha* (Sena Araújo, 1997; Lua 1995); na década de 60, Mestre José Gabriel da Costa funda a *União do Vegetal* (CEBUDV), em Rondônia, (Andrade 1995; Henman 1986); na década de 70, é fundado o *Cefluris*, sob a liderança do “Padrinho” Sebastião Motta, instituição também conhecida como *Santo Daime* (MacRae, 1992). O *Santo Daime* e *UDV* expandiram-se para outros centros e, mais recentemente, para o exterior (Espanha, Holanda, França e os EUA, entre outros). O *Alto Santo* atua no Acre e em Rondônia. A *Barquinha* continua atuando quase exclusivamente no Acre (LABATE, 2001).

¹⁴¹ Inicialmente denominado de *Banisteria caapi*, mais tarde reclassificado como *Banisteriopsis caapi* e estudos indicam que seu princípio ativo é o alcalóide telepatina, também chamado yageína, banisterina ou harmina (CEBUDV, 1989; MACKENNA, 2002).

¹⁴² Tão-somente em 1970 é que o pesquisador G.T. Prance classificou a *Psychotria viridis*, isolando a NN Dimethyltriptamina (DMT), que é considerada uma substância psicoativa. Segundo Prance, a DMT ocorre naturalmente em plantas com propriedades alucinógenas (LABATE et al., 2008).

¹⁴³ Em todas as religiões ayahuasqueiras comentadas nesse artigo, combina-se o cipó *B. caapi* com as folhas da *P. viridis*. O cipó é batido e junto com as folhas, depois são cozidos e fervidos, num processo ritual complexo. O resultado final é um chá considerado sagrado, o qual será consumido nas cerimônias das religiões ayahuasqueiras, constituindo-se no seu principal elemento ritual e simbólico.

¹⁴⁴ Na União do Vegetal o mito de origem do uso do vegetal é apresentado na “História da Hoasca”.

¹⁴⁵ No Daime são denominados Jagube e Rainha.

Ipanoré, no baixo rio Uapés. Ele observou que os índios Tucano utilizavam uma bebida feita a partir desse vegetal que eles denominavam de *caapi* (LABATE, 2001).

Os estudos da utilização da ayahuasca no contexto urbano levaram Clodomir Monteiro da Silva (1983) a utilizar “*o termo linha para designar os grupos do Santo Daime, da União do Vegetal e da Barquinha enquanto variantes doutrinárias no interior de uma mesma tradição religiosa ayahuasqueira*”. (GOULART, 2004, p.8). Os elementos sincréticos dessas matrizes ou linhas estão dispostos a partir de modos de assimilação parcial de culturas indígenas pré-colombianas, sul-americanas e religiões afro-brasileiras, bem como de elementos xamânicos e até esotéricos. Dawson (2009) entende que as matrizes urbanas da hoasca foram recentemente fortalecidas com os denominados grupos neo-hoasqueiros, surgidos de cisões dos grupos matriciais (LABATE, 2004), os quais estariam mais alinhados com a mística comportamental da Nova Era (MAGNANI, 1999; AMARAL, 2000). Alguns autores entendem que as matrizes hoasqueiras passaram a valorizar o aspecto institucional e se distanciaram da natureza verdadeira da espiritualidade. (DAWSON, 2009; LABATE, 2004; MAGNANI, 1999; AMARAL, 2000).

A religião hoasqueira da UDV

Essa religião foi criada na região amazônica, na fronteira do Brasil com a Bolívia, por José Gabriel da Costa, Mestre Gabriel, tendo uma doutrina sincrética que abrange elementos da cultura indígena, do cristianismo, do espiritismo kardecista, da umbanda e do esoterismo, além de fortes componentes maçônicos na sua organização, tudo sobre uma ética comportamental, que observa a si-mesmo, o outro e o meio ambiente.

José Gabriel da Costa nasceu no município de Coração de Maria, no estado da Bahia, no dia 10 de fevereiro de 1922. Foi para a Amazônia na década de 1940, período da Segunda Guerra Mundial, alistado entre os soldados da borracha¹⁴⁶, tendo o primeiro contato com o chá Hoasca através de um senhor conhecido como Chico Lourenço, uma das pessoas que orientavam os variados rituais de comunhão do mesmo. (FABIANO, 2012; BRISSAC, 1999)

¹⁴⁶ Nome que era dado aos homens saídos, em sua maioria das regiões do semiárido do Nordeste brasileiro, e que foram para a região amazônica trabalhar na colheita do látex da seringueira, matéria-prima para a produção de borracha.

Ao comungar o Vegetal, como passou a chamar de maneira corrente de “chá”, o Mestre Gabriel, reconheceu a sua missão espiritual, criando a União do Vegetal no dia 22 de julho de 1961, data tida naquela sociedade religiosa como a de sua fundação.

Utilizando a Hoasca como veículo de concentração mental, Mestre Gabriel reunia regularmente os primeiros seguidores, instaurando a tradição da transmissão oral de sua doutrina espiritual, voltada para o amor ao próximo e a prática fiel do Bem, de acordo com os princípios da evolução reencarnacionista e em comunhão com os ensinamentos do Divino Mestre Jesus, a quem sempre prestou reverência e dedicou, em sua prática por toda a vida, uma firme fidelidade (<http://www.udv.org.br/mestregabriel>, acesso em 2014).

Na União do Vegetal, o chá, como se disse, é denominado hoasca ou vegetal e sua utilização propõe favorecer um encontro do sujeito com o sagrado, pela ordenação de uma esfera mágico-religiosa propiciada pelo simbolismo do transe provocado pela bebida enteógena, à qual se atribui o poder de induzir experiências místicas (ELIADE, 1998; LA BARRE, 1971; LÉVI-STRAUSS, 1989). Esse encontro entre o “eu” e o “sagrado” é denominado burracheira (que na doutrina do Centro significa “força estranha”) e, através dele, o seguidor contata e ascende à doutrina da União do Vegetal, onde esta é que torna a substância um veículo de conhecimento-de-si, numa sobremarcação simbólica capaz de afastar o mero efeito químico no organismo: o sagrado se impõe sobre a hipertrofia dos sentidos experimentada no rito.

De toda sorte, pode-se resumir que a doutrina da União do Vegetal é cristã-reencarnacionista, fundada no merecimento (cármica), objetivando a transformação positiva de cada ser humano como forma de conseguir se libertar das ilusões (busca da realidade) e da falta de conhecimento (desenvolvimento do potencial de sabedoria). Com isso, o espírito pode se libertar das sucessivas reencarnações. A doutrina, também, atribui a cada indivíduo a responsabilidade por seu próprio destino. Assim, os documentos do Centro e sua doutrina evidenciam uma grande preocupação com a questão ética.

O budismo

O budismo foi fundado pelo Buddha Shakyamuni, palavra que provém do sânscrito *Buddh* significando “desperto, iluminado, pensador”. Tem-se aqui um sistema ético filosófico cujos textos e termos derivam, principalmente, de duas línguas: sânscrito e páli. O budismo busca, acima de tudo, a verdade tal como ela é, através da destruição

das ilusões (busca da realidade) e da ignorância (desenvolvimento do potencial de sabedoria), independência, desprendimento, liberdade e compaixão existente dentro de cada ser, estabelecendo *in fine* que somos agentes responsáveis pela nossa própria libertação (SMITH e NOVAK, 2010; MAHATHERA, 2010; GOWANS, 2005).

Siddhartha era um príncipe da família Gautama do clã xátria dos sankyas, em Kapilavatthu, na fronteira do Nepal. Aos 29 anos de idade, renunciou ao esplendor da sua vida principesca como herdeiro real, buscando entender a origem dos males da humanidade (sofrimento, fome, morte), tornando-se um asceta mendicante. Depois de uma busca de seis anos sob a orientação de vários instrutores religiosos e de um período de automorticação infrutífera, ele finalmente alcançou a “iluminação completa e perfeita” (*sammāsambodhi*)¹⁴⁷, debaixo de uma árvore Bodhi, no Jardim das Gazelas¹⁴⁸, em Vārānasi, quando em meditação para buscar a pureza da mente, compreende corretamente o mundo e alcança a libertação de *samsara*. Quando ele se ilumina, torna-se Buddha passa a compreender todos aqueles fenômenos e, então, os deuses Brahma e Indra, pedem-lhe que passe a expor seus profundos ensinamentos e, atendendo, ele realiza o primeiro “giro da Roda do Dharma”¹⁴⁹. (REDYSON, 2010; SMITH e NOVAK, 2010; GOWANS, 2005)

Assim, pode-se dizer que budismo é a prática dos ensinamentos de Buddha e a partir desses preciosos ensinamentos é que o budismo se desenvolveu na Índia e daí propagou-se para muitas e muitas regiões. Embora existam muitos tipos de budismo (*theravada, mahayana, vajrayana, zen* e tantos outros) ao se tratar do primeiro giro da Roda do Dharma se está falando do budismo na sua origem, pois se deu aí o primeiro ensinamento do Buddha aos seus discípulos, onde ele enuncia as Quatro Nobres Verdades: o sofrimento/a insatisfação existe, existe uma origem para o sofrimento/para a insatisfação, existe uma forma de extinguir o sofrimento/ a insatisfação; o caminho

¹⁴⁷ O despertar, ou iluminação, é o estado mais elevado de virtude e sabedoria. Para o budismo todos os seres sencientes têm o potencial de atingir o despertar. Existe a iluminação dos ouvintes (*shravaka-bodhi*), aqueles que ouviram os ensinamentos de Buddha e atingiram o despertar; a iluminação dos realizadores solitários (*pratyeka-bodhi*), aqueles que atingiram a iluminação sem precisar ouvir os ensinamentos de um Buddha; e a iluminação completa e perfeita (*samyaksambodhi*), atingida apenas pelos Buddhas. Estes três tipos iluminação são progressivamente mais profundos e mais difíceis de atingir.

¹⁴⁸ Também denominado de Parque dos Cervos.

¹⁴⁹ Quando o Buddha Shakyamuni fez seu primeiro sermão (também conhecido como Sermão de Benares) aos cinco primeiros discípulos (Kaundinya, Asvajit, Bāspa, Mahānāman, e Bhādrīka), diz-se que ele girou a roda do Dharma, pois foi nesse momento que ele expôs as verdades básicas de sua doutrina. Estes ensinamentos são considerados como constituintes dos discursos que o Buddha proferiu a partir deste momento e nos seis ou sete anos que se seguiram.

que o homem deve seguir para alcançar isto é denominado de Nobre Caminho Óctuplo, tendo como um de seus vieses a ética.

Primeiras conclusões

Assim é que do Buddha, tem-se seu discurso em Benares, onde entre os temas sobre os quais ele disserta está a conduta ética (*Sila*) abrangendo: fala correta; ação correta; e modo de vida correto, enquanto que da doutrina do Mestre Gabriel, o objetivo institucional do Centro, qual seja “*trabalhar pela evolução do ser humano no sentido do desenvolvimento de suas virtudes morais, intelectuais e espirituais (...)*” (Estatuto, art. 3º, I), para alcançar aspectos mais finos da doutrina, centrados na palavra, correta, no agir correto e no nodo de viver correto.

Essas duas tradições aqui enfocadas ensinam o sujeito a olhar para si (cuidar de si), em busca de seu desenvolvimento e libertação. No quadro geral do cuidado de si, Foucault propõe a noção de concentração que essa noção está muito próxima de uma meditação, na medida em que ambas implicam em dirigir o olhar para si. Nesse sentido a *epiméleia heautoû* pode ser entendida como sendo um estado de atenção dirigido para o interior, para o si-mesmo (FOUCAULT, 2006).

Essa experiência é bastante conhecida tanto para o budista como para o hoasqueiro: o primeiro através de um processo de concentração e desligamento do exterior pela meditação, enquanto o segundo utiliza a ingestão do chá, para que se estabeleça uma relação de desligamento, concentração e meditação, ou seja, feche os olhos para o mundo aparente e dirija o olhar para dentro do seu íntimo. Em ambos os procedimentos objetivam uma abandono do ego e uma transformação do modo de falar, de agir e no modo de viver.

Respeitando a sua dimensão histórica, temporal e, principalmente, o fato de um desses fenômenos ser ateísta e a outra teísta, o budismo e a UDV foram, no início, apenas mais um entre muitos movimentos espiritualistas existentes em seus contextos. Tanto o Buddha quanto o Mestre Gabriel aceitaram alguns ensinamentos conhecidos pelos religiosos de sua própria época, corrigindo determinados aspectos e rejeitando algumas visões, de sorte que ambas tornaram-se movimentos distintos em seus contextos, absorvendo elementos de outras tradições. Independentemente do modo de aproximação, é impossível o contato entre religiões sem haver um intercambio de influências, mostrando o dinamismo cultural. Nesse sentido as palavras de Leonardo

Boff alertam sobre a obrigatoriedade do sincretismo em qualquer cultura religiosa que ultrapasse nações:

A Igreja em sua estrutura apresenta-se tão sincrética como qualquer outra expressão religiosa [...] o cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir. [...] O sincretismo, portanto não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade. (BOFF, 1982, p. 150-151)

Tem-se, também, que, na Índia, Buddha lutou contra a exclusão da espiritualidade das castas inferiores, abolindo a idolatria, entrando em conflito com os brâmanes que detinham o monopólio do ensinamento religioso da tradição hinduísta (TOYNBEE, 2005). Por sua vez, Mestre Gabriel elege a linguagem cabocla como a necessária e pertinente para a divulgação dos seus ensinamentos, atendendo como primeiros discípulos seringueiros e pessoas mais humildes da sociedade.

Buddha entra em conflito com os líderes ascetas, pois via o equilíbrio como sendo o único caminho espiritualmente sólido, e assim abre o “leque espiritual” para aqueles que não queriam se afastar da vida social (PIAZZA, 1991, p. 278). Mestre Gabriel elege o tripé trabalho/família/religião como o elemento de equilíbrio na vida cotidiana, sendo criticado, de um lado, pela religião hegemônica na época (catolicismo) e tendo que responder perante as autoridades policiais pelo uso de uma substância, tida inicialmente, como “droga”. (VELANDO ENQUANTO DORME, 1971; JORNAL ALTO MADEIRA, 1967)

Acrescente-se que, de modo geral, ao invés de discriminar as outras religiões, tanto o budismo quanto a religião hoasqueira da União do Vegetal promovem a tolerância e o diálogo com elas.

A partir daí entendo que se pode proceder a uma hermenêutica que proceda a uma leitura do sagrado, pelo ponto de vista da ética, objetivando o ocidental e o oriental, apontando semelhanças e dessemelhanças entre esses universos tão distintos quer geográfica, quer temporalmente: uma às margens do Ganges, a outra às margens do Amazonas; uma no século V antes de Cristo a outra no século XX d.C., mas em ambas seus criadores deram um enfoque especial à conduta ética, voltada para o viver cotidiano.

Pode-se, por fim, dizer que os métodos usados pelo Buddha e por Mestre Gabriel para analisar a natureza das coisas são científicos, na medida e que seus ensinamentos

surgiram a partir de uma profunda contemplação das leis naturais de causa e efeito e podem ser atestados por qualquer pessoa, independentemente de suas crenças. Por fim, ainda neste aspecto, tem-se que tanto o Buddha quanto o Mestre Gabriel recomendaram a seus discípulos que analisassem/examinassem os ensinamentos, sem aceitá-los pura e simplesmente por mero respeito (*Alagaddūpama Sutta*; gravação da doutrina hoasqueira, década de 1960), procedimento que afasta o fanatismo e leva ao verdadeiro conhecimento.

Outro aspecto importante da doutrina dessas duas religiões é a reencarnação que na UDV é regida pela Lei do Merecimento, a qual se assemelha à Lei do Karma, professada por grande parte das religiões de origem oriental, entre as quais o budismo (LABATE & ARAÚJO, 2002; CEBUDV, 1989).

Esses são alguns dos elementos da doutrina oriental e da doutrina hoasqueira amazônica que apresentam pontos de contato que merecem ser introduzidos e analisados, a partir de uma hermenêutica capaz de observar o oriente e o ocidente, tendo como fio condutor a virtude – objetivo que caracteriza ambas.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, M. B. B. Religião e educação: os saberes da ayahuasca no Santo Daime. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011 - ISSN 1983-2850. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>. Consulta em set./out. 2014.
- BOFF, L. Igreja, Carisma e Poder. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BRISSAC, S. G. T. A Estrela do Norte iluminando até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano. Rio de Janeiro: UFRJ / MN / PPGAS, 1999.
- CHIZZOTI, A. Pesquisa em ciências humanas e sociais. São Paulo: Cortez, 1995.
- COSTA, J. B. (org.). Hoasca: Ciência, Sociedade e Meio- Ambiente. Campinas (SP): Mercado das Letras,
- COSTA, R. B. M. Ayahuasca: uma experiência estética. Orientador: André do Eirado. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense e Instituto de Ciências Humanas e Filosofia do Departamento de Psicologia. 2009.
- ELIADE, M. O Sagrado e o Profano. A essência das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. O Xamanismo e as Técnicas do Êxtase. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. Origens. História e Sentido das Religiões. Lisboa: Edições 70, 1989.
- FABIANO, R. Mestre Gabriel: O Mensageiro de Deus. Brasília: Pedra Nova, 2012.
- FOUCAULT, M. A Hermenêutica do Sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GIL, A. C. Como elaborar projetos de pesquisa. São Paulo: Atlas, 2002.
- GOWANS, C. W. *Philosophy of the Buddha*. Adobe eReader Format.. USA/Canadá: Taylor & Francis e-Library, 2005. ISBN 0-203-48082-1
- GROB, C. S. et al. *Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brasil*: *Journal of Nervous & Mental Disease*. 184:86-94.

GYATSO, G. K. Budismo Moderno: O Caminho de Compaixão e Sabedoria. Volume 1 - Sutra. São Paulo: Tharpa Brasil, 2010.

GYATSO, T. O Dalai Lama fala de Jesus. Traduzido do tibetano e notas de Geshe Thupten Jinpa. Introdução, contexto e glossário do cristianismo Laurence Freeman. Rio de Janeiro: Fissus, 2003.

LABATE, B. C.; *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup*: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP, 2011.

_____. *Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo*. Tradução de Adriana Kanzepolsky. Revisão de Ricardo Díaz. In MABIT, Jacques (org). *Etica, Mal y Transgresión*. Memoria del Segundo Foro Interamericano Sobre Espiritualidad Indígena. Lima, Takiwasi e Cisei, 2001, pp. 73-90.

LABATE, B. C.;; PACHECO, G. Música brasileira de Ayahuasca. Campinas: Editora Mercado das Letras, 2009.

LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. (orgs.). O uso ritual da ayahuasca. Campinas (SP): Mercado das Letras; 2002.

LABATE, B. C.; ROSE, I. S. de; SANTOS, R. G. dos. Religiões Ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico. Campinas (SP): Mercado das Letras, 2008.

LENOIR, F. Sócrates, Jesus e Buda: três mestres de vida. Tradução. Vera Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

LUZ, P. O uso ameríndio do Caapi. In: LABATE; ARAÚJO (Orgs.). O uso ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras. 2004.

MACRAE, E. Guiado Pela Lua – xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. *Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras a partir de uma visão brasileira*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). O Uso Ritual da Ayahuasca. São Paulo: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002. (p. 229-271).

_____. *A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso da ayahuasca*. In: LABATE, Beatriz Caiuby *et al.*, (orgs.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

MAHATHERA, N. *A Palavra do Buddha*. Tradução: Bhikkhu Dhammiko. Lisboa, 2010.

MCKENNA, D. *Aspectos farmacológicos do Chá*. *Jornal Alto Falante*, Brasília: Sede Geral do CEBUDV, jul 1991, p. 15

PIAZZA, Pe. W. *Religiões da Humanidade*. São Paulo: Loyola, 1991.

REDYSON, D. Schopenhauer e o pensamento oriental: entre o Hinduísmo e o Budismo. *Religare*, 7:3-16, 2010.

SILVA SÁ, D. B. G. Parecer final do Grupo de Trabalho do Conselho Federal de Entorpecentes. Brasília: Sede Geral do CEBUDV, 2 de junho de 1992.

SMITH H.; NOVAK, P. *Buddhism: A Concise Introduction*. Adobe Acrobat eBook Reader. USA/Canadá: HarperCollins Publishers, Inc., April 2003.

SOBREIRA, F. A. A. *Semelhanças entre o budismo e o cristianismo: Contribuições Ecumênicas do Oriente para o Ocidente*. Monografia apresentada à Coordenação do Curso para obtenção do grau de Licenciatura Plena em Ciências da Religião, chancelado pela Universidade do Vale do Acaraú - UVA, em convênio com a Faculdade de Educação Teológica do Nordeste – FAETEN. Maranguape/ CE, 2005.

TOYNBEE, A. Constantino e Ashoka. *Sítio do Jornal Infinito*. Disponível em <http://www.jornalinfinito.com.br/materias.asp?cod=124>. Acessado em set./out. 2014

VELANDO ENQUANTO DORME. In: *Jornal Alto Madeira*. Porto Velho: julho de 1971. Conforme consulta nos arquivos do Departamento de Memória e Documentação do CEBUDV.

PERCURSOS DA ALTERIDADE ÉTNICO/RELIGIOSA DO POVO INDÍGENA TABAJARA DA PARAÍBA: RITUAL DO TORÉ X PENTECOSTALISMO

Eliane Silva de Farias¹⁵⁰ (SMEJP)

Paulo Roberto Palhano Silva¹⁵¹ (UFPB)

Lusival Antonio Barcellos¹⁵² (UFPB)

Resumo

O presente artigo revela a alteridade étnico/religiosa acerca do percurso dos indígenas Tabajara da Paraíba na atualidade. Versa sobre a reelaboração das tradições e da espiritualidade Tabajara, fazendo um recorte sobre dois contextos específicos que estão sendo vividos pelos indígenas na atualidade, em participar do ritual do Toré e em praticar a doutrina do pentecostalismo. Por mais de um século foram oprimidos de suas tradições e expropriados de seu território sendo obrigados a migrarem para as periferias das cidades, passando por resiliência *in lócus*. A pesquisa é de cunho qualitativo com aportes dos teóricos Barcellos, Grünewald, Boff, Farias, dentre outros, revela uma história de rupturas vivida pelos Tabajara na diáspora ao encontrarem diferentes sistemas cosmológicos. Diálogos vêm sendo construídos em prol do entendimento político de afirmação étnica do etnônimo Tabajara, da retomada do seu território e de suas tradições.

Palavras-chave: Indígenas Tabajara. Religiosidade Pentecostal. Toré

Abstract

This article Reveals the ethnic / religious otherness about the Paraíba Tabajara indigenous route today . Deals with the redesign of its traditions, spirituality , focusing on the ritual of Toré and this divergence in practice this ritual que goes against the precepts of Pentecostalism fans. For more than a century Were oppressed of Their traditions and dispossessed of Their territory being forced to migrate to the outskirts of cities , through resilience in locus . The qualitative research , reveal the history of ruptures experienced by Tabajara in the diaspora to find different cosmological systems , entailing the reorganization of life , to Achieve Their goals and aspirations . Dialogues are being built for political understanding of ethnic affirmation of Tabajara ethnonym , the resumption of its territory and its traditions .

Keywords: Indigenous Tabajara . Pentecostal religion . Toré .

¹⁵⁰ Ms. Ciências das Regiões pelo PPGCR/UFPB; Secretaria Municipal de Educação de João Pessoa-PB; E-mail: eliafariass@gmail.com

¹⁵¹ Dr. Educação pela UFRN; Prof. Adjunto III, da UFPB e pesquisador do GEPeeS/CCAE/UFPB; E-mail: ppalhano1@gmail.com

¹⁵² Dr. Educação pela UFRN; Prof. Associado I, da UFPB e pesquisador do Grupo Videcicet do PPGCR/UFPB; GEPeeS /CCAE/UFPB. E-mail: lusivalb@gmail.com

1 Pluralidade Religiosa

Atualmente, as Ciências das Religiões são essencialmente plurais e atuam através de um recorte transdisciplinar através das Ciências Sociais e Humanas, as quais são norteadas no estudo do fenômeno religioso que vem fomentando um longo percurso histórico e conceitual. Nestes estudos, há registro de vários tipos de crenças ou manifestações religiosas. Isso ocorre porque, desde os tempos imemoriais, o ser humano de acordo com suas carências, sentiu necessidade de se articular com algo que lhe proporcionasse satisfação e prazer. O desconhecido, o divino, sobrenatural tornou-se sagrado, transcendente. Nesse contexto, foram surgindo as diversas religiões e confissões religiosas, que consiste na busca do homem por uma afinidade de plenitude com o divino, a qual se traduz como espiritualidade.

Aos poucos as religiões tradicionais, como o Judaísmo, o Islamismo, o Cristianismo foram transformando-se e libertando-se de seus contextos geográfico/cultural de origem através das grandes navegações. Segundo Barcellos (2012, p. 03), “A historiografia relata que a partir das grandes navegações houve uma imposição das culturas europeias, sobre as culturas aborígenes da América provocando uma forte miscigenação.” Desta maneira, também aconteceu com a religião. Enquanto que Almeida Filho (2004, p. 42-43) define religião como: “[...] sistema de crenças, ritos, de formas de organização e de normas éticas, por meio das quais os membros de uma sociedade tratam de comunica-se com seus divinos ou seus intermediários e encontrar um sentido último e transcendente para existência.”

Por tanto, o ser humano tem uma relação com o sagrado, independente de sua etnia e sua experiência religiosa. No território brasileiro, os grupos indígenas, que foram encontrados tinham suas tradições místicas de manifestar sua fé e relacionarem-se com o divino através das lendas, dos mitos, dos cantos, das danças e dos ritos. Em geral, nas tradições indígenas os momentos festivos da vida são celebrados com emoção, fazendo referências aos seus mitos, seguindo seus rito e suas espiritualidades.

No Brasil, aos nativos foi imposto o Cristianismo com seus rituais nos primeiros séculos obrigando-os a deixar de exercer sua crença, prevalecendo a dominação, a exploração e o extermínio do povo indígena (WRIGHT, 2004). Nessa conjuntura, após séculos de conflitos e lutas, a Constituição de Cidadã (1988), perfilha os direitos dos povos indígenas. De tal forma este tema expressa-se no fragmento a seguir:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (BRASIL. Constituição (1988) - Art. 231).

Mesmo com a discriminação, a exclusão, e o preconceito que foram e são vítimas, existem grupos indígenas que têm mostrado sua bravura e habilidade para conviver na sociedade contemporânea, buscando reavivar e preservar a sua história e cultura secular, sem perder sua identidade étnica. Nessa luta, querem ser reconhecidos como indígenas na sociedade.

2 O Universo Tabajara

O presente artigo versa sobre a reelaboração das tradições e da espiritualidade Tabajara, fazendo um recorte sobre dois contextos específicos que estão sendo vividos pelos indígenas na atualidade, em participar do ritual do Toré e em praticar a doutrina do pentecostalismo. Aparentemente, pode até parecer um tema pouco relevante, mas o que está em questão são fundamentos religiosos deixados pelos sábios anciãos chamados de *troncos velhos*¹⁵³, e os seus descendentes que foram contagiados pelo cristianismo evangélico nos dois últimos séculos.

Tabajara são indígenas de origem étnica do tronco linguístico Tupi, etimologicamente tem na origem *taba* = aldeia + *jara* = *de yara*, senhor, dono, aquele que domina e por isso se denominam como *senhores da aldeia*. De acordo com Mura (2009), a população atual é de 755 habitantes, cuja maioria vive nas periferias das cidades de João Pessoa, Pitimbu, Caaporã, Alhandra e em duas aldeias no município do Conde-PB: Vitória e Barra de Gramame.

Ao longo dos últimos cinco séculos, sempre estiveram em evidência no cenário nordestino. Por diversas razões sociais, econômicas e das perseguições, e opressões, sobretudo, dos grandes latifundiários, deixaram-se acuar nos últimos 150 anos e foram considerados como extintos pela sociedade paraibana.

¹⁵³ Pessoas idosas que conhecem e conservam a tradição dos antepassados e repassam esse legado para as novas gerações. Os troncos velhos servem como reserva de memória, de cultura e de religiosidade, trazendo em si um passado real ou imaginado, que passa a fazer parte do presente, o informa, o justifica e o organiza, e não apenas como lembrança ou resgate.

Por serem descendentes dos moradores do Sítio dos Cabocos¹⁵⁴, local dos antigos aldeamentos da Jacoca e Aratagui (BAUMANN, 1981), perpetuaram ensinamentos dos antepassados. Este fato fica muito evidente nos anciãos por carregar um legado de significado, de pertencimento e de apropriação muito grande desse território e de sentimento étnico de ser Tabajara.

Em junho de 2006, esse “gigante” inicia o seu processo de emergência étnica num contexto bastante peculiar. O jovem Ednaldo Santos da Silva, atual cacique geral Tabajara, habitante de Maceió-AL, após receber uma proposta de jogar num time de futebol em Portugal, foi despedir-se dos seus familiares na Paraíba. Dentre muitas conversas, escuta de João Gringo, seu tio-avô, todas as histórias sofridas pelos seus parentes no Sítio do Cabocos e passa a conhecer o *mito da profecia* do tronco velho Antonio Piaba, grande sábio que dizia: “[...] que um dia virá um jovem forte, capacitado e destemido e assumirá nossa história, nossa gente e a retomada de nossa terra.” (FARIAS; BARCELLOS, 2012).

A partir de então, Ednaldo toma para si essa missão profetizada por Antonio Piaba e decide romper com o contrato enquanto jogador de futebol e inicia uma incansável luta para sensibilizar os parentes e reunir documentos junto às instituições sobre o Povo Tabajara. Ele passa a contar com parceiros que abrem as portas para ajudá-lo nos encaminhamentos, nas viagens, nas reuniões, na construção, enfim de ser atualmente reconhecido nacional e internacionalmente, como o segundo povo indígena da Paraíba. O Povo Tabajara tem uma história e um legado semelhante a muitas etnias indígenas do Brasil que lutam por educação, saúde, vida digna, respeito, reconhecimento e por ver seu território conquistado. (FARIAS; BARCELLOS, *et al* 2014).

3 A COSMOGONIA TABAJARA

O estudo realizado revela como esse povo vem reelaborando suas tradições culturais e religiosas. Os Tabajara reúnem histórias extraordinárias do imaginário cosmogônico sobre entidades e espíritos que habitam nas águas, no mar, nos rios, nas florestas, nas cachoeiras, etc. Os troncos velhos relatam que os antepassados acreditavam na Natureza Sagrada, no Pai do Mangue, na Cumadre Fulorzinha, na Mãe das Águas, nos Espíritos de Luz e nos Espíritos dos Encantados. (FARIAS; BARCELLOS, *et al* 2014).

¹⁵⁴ Existem vários termos utilizados pelos indígenas, como: caboco, caboco velho, caboco legítimo, caboco caranguejeiro. Ser caboco é ser índio. Ver melhor sobre essa categoria em Palitot (2005).

Segundo eles, para entrar na mata em busca de caça ou para a coleta de frutos e a retirada de madeira é necessário fazer oferendas para a Cumadre Fulorzinha preservar a orientação geográfica no meio do mato. “Levava-se sal, fumo e farinha de roça e depositava-se na entrada da mata para a entidade abrir os caminhos. Quando as oferendas não eram feitas, diziam que se perdiam na mata, não acertavam a caça e os cachorros tomam tremendas surras.” (CARLINHOS, Indígena Tabajara, maio 2010). Reforçando essa afirmação Albernaz (2009, p. 166), relata as relações dos ancestrais com os espíritos das matas e das águas afirmando que:

A mata é o lócus de peças-chaves da cosmologia indígena, pois nela transitam os donos dos bichos, das águas e da própria mata, que são os que cuidam dos seres que pertencem e habitam estes domínios. Estes seres controlam a caça, a pesca e a coleta praticadas pelos humanos através de ‘castigos’ dados aos que extrapolam o que é considerado necessário, ‘abusando’ ou ‘desperdiçando’ caça, a pesca e a coleta.

Cada uma dessas entidades tem um universo diferenciado. O Pai do Mangue vive em meio aos manguezais, protege aquele ecossistema da ação de predadores que tentam apossar-se daquele ambiente. Segundo Mendonça (2014, p. 104), “Muitos descrevem essa entidade como um homem de chapéu que por vezes anda nas imediações das áreas costeiras metendo susto nas pessoas [...] protege os mangues, sendo um personagem do bem, mas que pode atrapalhar uma pescaria, caso a pessoa que esteja no seu ambiente não lhe respeite.”

A Mãe D’água também é uma entidade que reside no interior dos rios. Segundo Mendonça (2014, p. 105), “[...] no mar a Mãe D’água recebe o nome de Sereia. Ela se desloca do leito dos rios para o mar através de uma coroa, transformando-se em sereia [...] protege as águas e os pescadores, avisando dos perigos que possivelmente possam ocorrer no decorrer da pescaria ou viagens pelos rios ou pelo mar.” Pode trazer coisas boas e perigo por causa do seu encanto. É preciso estar atento aos avisos que são dados por meio do seu canto.

Os Espíritos de Luz e os Encantados são entidades espirituais que já não estão mais nesse plano físico material, mas que estão presentes nos rituais sagrados dos Tabajara. De acordo com Silva (2011, p. 44), “[...] os encantos têm todo um envolvimento com a dimensão indígena, religiosa e mística, não tendo começo ou fim, não sendo explicável

de forma lógica, não tendo a princípio forma física que o defina; tem-se uma imagem pessoal concebida mentalmente de como são, nada concreto [...]”.

Os Tabajara acreditam que para ser bem sucedido em algumas atividades, deve-se respeitar determinado tempo cronológico. Desta forma, as relações sociais também têm influência do cosmo. Segundo Carlinhos (maio 2010), “[...] o indivíduo quando tem relação sexual está com o corpo aberto.” E exemplificou:

[...] se vai empreender uma determinada atividade deve ter abstinência de três dias sem relação sexual com sua mulher e se tratando de adultério ou relação com prostituta à abstenção deve ser de sete dias. É o tempo para fechar o corpo; na segunda-feira é dia dos espíritos da mata e não se deve caça; não devem passar por baixo de cerca de arame farpado que atrai coisas ruins.

Nestes termos, respeitam e seguem as normas dos antigos, embora não conhecem como ocorriam esses fenômenos. Segundo Paulo Maciel, liderança Tabajara (dez. 2009) “[...] é ciência dos mais velhos, para lidar com os rios, as matas e o mar é algo muito sigiloso, que não nos foi revelado.”

Os fundamentos da espiritualidade que eram utilizadas pelas gerações desses ancestrais, ainda hoje são transmitidos oralmente, pelos troncos velhos. (Barcellos; Soler, 2012). Segundo os Tabajara, a Praia de Tambaba¹⁵⁵ era lugar sagrado, onde os antepassados sepultavam seus mortos. E o indígena Nequinho (Informação Verbal, jan. 2011), afirma: “Lá na Praia de Tambaba tem uma pedra fina no meio do mar, aquela tem um diferencial, porque tem um coqueiro onde os caboclos iam brincar catimbó.”

Mendonça (2014, p. 80) afirma que “A espiritualidade permeia todas as ações cotidianas do indígena, levando-o muitas vezes, desde um banho de riacho, um tirar espigas de milho, um barulho de enxada sobre a terra, ao embalar das cantigas e danças puxadas pelo Toré, em tudo refletir a presença do sobrenatural.” A autora completa dizendo que “A espiritualidade pode ser compreendida assim como o néctar da sabedoria e da vida interiores, produzindo como essência, os discernimentos, as descobertas, as buscas perenes e os encontros contínuos, a transformação, unidos à revitalização do ser e ao encanto pelo mistério.” (MENDONÇA, 2014, p. 82).

A espiritualidade na etnia indígena também está ligada à terra e às suas tradições. A terra tem um sentido muito especial, vai além do sentido de possuir, de ter e sim, de

¹⁵⁵ Situada ao Sul do Estado da Paraíba a Praia de Tambaba é atualmente muito cobiçada e frequentada por pessoas que praticam o naturalismo. A paisagem natural é encantadora.

pertencer a uma ancestralidade, de envolver-se, de relacionar-se, de diálogo entre o ser humano e este útero fértil, chamada Mãe Terra. Boff (2004, p. 72), referindo-se ao ser humano, contempla plenamente essa dimensão indígena, dizendo que

[...] pertencemos à Terra; somos filhos e filhas da Terra; somos Terra. Daí que homem vem de húmus. Viemos da Terra e a ela voltaremos. A Terra não está à nossa frente como algo distinto de nós mesmos. Temos a Terra dentro de nós. Somos a própria Terra [...]

A mãe terra é lugar sagrado onde acontece o Toré, o grande ritual Tabajara. A pisada forte sobre o chão gera uma integração do indígena com a terra e com os espíritos de Luz, com os Encantados, com o mundo visível e invisível. A energia do Toré que emana da natureza traz renovação para a vida Tabajara. Segundo Boff (2004, p. 116),

Os povos indígenas nos dão o melhor exemplo de como escutar a natureza. Por uma afinidade profunda com ela, com os solos, as chuvas, as nuvens, os ventos, as águas, as plantas e os animais sabem, de golpe, o que vai acontecer e que atitude tomar. Estão tão unidos à Terra como seus filhos e filhas, como a própria Terra falante e pensante, que captam, imediatamente, o que vai ocorrer na natureza. Ou melhor, a natureza fala com eles e por eles.

A mãe terra apresenta sinais vitais que são percebidos somente por quem está atento e escuta os segredos da natureza. As crianças Tabajaras seguindo cada gesto, cada passo, cada ensinamento, vão se embriagando dessa espiritualidade e desse vínculo profundo com a Natureza Sagrada. É preciso ter espírito limpo, coração direcionado no bem e muita sensibilidade para lidar com esses fenômenos primordiais do ser indígena.

Segundo Boff e Leloup (1997), “[...] de espírito vêm espiritualidade. Espiritualidade é o cultivo daquilo que é próprio do espírito que é sua capacidade de projetar visões unificadoras, de relacionar tudo com tudo, de ligar e religar todas as coisas entre si e com a Fonte Originária de todo ser.”

Logo, podemos dizer que a espiritualidade está vinculada à interiorização, a busca do eu, do encontro consigo mesmo com o divino. Quando o ser humano busca desenvolver sua espiritualidade na relação com Deus, encontra uma relação de plenitude com o sagrado e o Universo.

4 Pentecostalismo X Toré Tabajara

Como dissemos anteriormente, os Tabajara sofreram uma grande diáspora e foram forçados a buscarem a sobrevivência nas periferias das cidades vizinhas. A convivência, os ensinamentos, os relacionamentos entre os indígenas não são unânimes. Cada indivíduo faz suas escolhas e sofre influências do universo onde está inserido.

Neste sentido, parte dos indígenas que foram criados e continuam morando na zona rural, acreditam que os espíritos que descrevemos na cosmogonia Tabajara interferem diretamente nos assuntos humanos e que é necessário estar em sintonia com essas forças e respeitá-las, para que as atividades humanas aconteçam com fluidez.

Porém, a maior parte desses indígenas que se converteram ao protestantismo, não admite e nem acredita mais nessas entidades e afirmam que são espíritos mal. Esse fato ocorre porque a espiritualidade evangélica está alicerçada em práticas espirituais da tradição cristã, como: a oração espontânea, a leitura devocional do texto sagrado da Bíblia, a entoação de hinos ou cânticos espirituais, os louvores etc. Portanto, tem toda uma dimensão antropológica cultural de visões diferentes envolvendo suas crenças, usos, costumes e valores éticos e religiosos.

A pesquisa revela que o indígena não vive sem praticar seus rituais e a sua espiritualidade está em todos os momentos do seu cotidiano. As manifestações estão presentes na vida das pessoas, e dentro destas, estão os rituais. O rito marca ritmicamente o dia-a-dia, os tempos, as estações, os lugares, cada pessoa; e dentro de uma cultura determinada, cria um campo simbólico que possibilita fomentar valores e estabelecer relações.

O rito tem como finalidade estabelecer o ser humano ou a comunidade no seu habitat, na sua *praxis*, possibilitando encontrar-se, criar e recriar seus costumes, paixões, hábitos, valores. De acordo com Vilhena (2005, p. 22), “[...] conforme as circunstâncias a as necessidades sociais, novos ritos podem ser criados, ou recriados, ou ressignificados, e outros ainda podem desaparecer quando não tiverem mais sentido para uma comunidade ou para a sociedade no geral.”

A partir dessa ideia percebe-se que os ritos são praticados como elo de celebração, memória, reavivamento, reelaboração e tradição. Como elemento de reelaboração e tradição entre os povos indígenas do Nordeste, o ritual do Toré com os movimentos de ressurgimento, iniciados na década dos anos 30, foi levado pelo órgão indigenista: o Serviço de Proteção ao Índio - SPI, a caracterizar-se como sinal diacrítico exigido para reconhecimento dos grupos indígenas, cujo ritual é especificado a seguir:

[...] o Toré assumia (e ainda assume) um caráter de traço cultural fragmentado, de valor estético folclórico e documental, uma dança que comprova a permanência do mínimo de tradição necessária ao reconhecimento de resquícios de sua ancestralidade indígena, ela passou a figurar como expressão obrigatória da indianidade. (ARRUTI, 1995, p. 82).

Os povos indígenas adotaram o Toré como expressão mais forte da indianidade nos diversos momentos do cotidiano como ritual religioso, cultural, social e político nas lutas de reivindicação pelos seus direitos. Conforme Grünewald (2004, p. 17), “[...] o Toré, como sinal diacrítico maior da indianidade na região, tem também histórias descontínuas, difusas, esquecidas e lembradas, recontadas, reinterpretadas, construídas, imaginadas e, obviamente, vividas.” O ritual do Toré pode ser uma dança, uma brincadeira, expressão simbólica, mas, sobretudo, um ritual religioso cultural. (BARCELLOS, 2012).

Para os indígenas Tabajara, o ritual do Toré passou a ser conhecido depois de 2006 e constitui-se como um marco de espiritualidade religiosa que está sendo reelaborado em função do processo de ressignificação de seu povo. O Toré torna-se um ritual sagrado. Sua performance compara-se a uma dança devido aos movimentos circulares em torno dos instrumentalistas. (SILVA, 2011). A ritualística acontece quando estão em luta por alguma uma causa política, em eventos culturais, numa festa profana ou religiosa, na escola, num momento de reivindicação de seus direitos ou nas comemorações, de momento de dor ou de luta.

Além de sinais diacríticos evocados em mobilizações políticas de identidade indígena, este fenômeno social comporta interfaces semânticas que incrementam a complexidade de um ritual que pode ser visto como tradição sagrada de unidade étnica, espaço mediúnico de diálogo com espíritos ancestrais, ou mesmo a *brincadeira* dos índios. (MAGALHAES, 2004, p. 74). O Toré é uma expressão lúdica e organizadora, íntima e emblemática, definida pelos indígenas como *tradição, união e brincadeira*, que é atualmente uma prática conhecida e presente na maioria das coletividades que se reivindicam como indígenas. (OLIVEIRA FILHO, 2004).

Geralmente, a ritualística tradicional do Toré entre os povos indígenas do Nordeste obedece a uma ordem, porém o estilo pode variar de um grupo indígena para outro. O ritual envolve adultos, anciões (cacique, lideranças), mulheres, jovens e crianças. Em

círculo, dançam ao som de tambores e gaitas (flautas), batendo forte com o pé direito na terra para receber sua energia. De acordo com o motivo pelo qual o ritual está sendo realizado, argumenta Arruti (1995, p. 82-83) que muda a sistemática das apresentações “[...] podendo-se realizá-lo, a princípio, em muitas e distintas situações e lugares, com diferentes objetivos: festas religiosas ou profanas, dentro da aldeia ou em cidades, em locais reservados, como terreiros, ou em locais públicos, [...]”.

A letra do Toré é patrimônio cultural da etnia indígena. Pode-se criar versões novas ou adaptá-las da musicalidade de alguma outra letra para seu povo. Isso aconteceu com os Tabajara em 2006. Num primeiro momento reaprenderam com os Potiguara¹⁵⁶, para iniciar o processo de adaptar ou criar suas próprias letras. Hoje existem várias letras criadas pelos Tabajara, sobretudo, pelos jovens.

No Toré existe uma riqueza de elementos culturais: vestuário, adornos, instrumentos musicais, pintura corporal e uma energia espiritual que revigora e renova as pessoas envolvidas no ritual.

Existem famílias que se apegam às tradições indígenas e junto ao cacique geral, promovem e propagam o ritual do Toré. Em certas ocasiões durante a presença de visitantes na aldeia, realizam o ritual do Toré porque acreditam na interface entre o religioso e o político, o que é fundamental para a construção desse processo de recuperação de sua etnia e das suas tradições. Em todas as assembleias Ednaldo juntamente com as demais lideranças realizam o ritual do Toré. Ele, assim com outros familiares, é assíduo frequentador das atividades religiosas do Pentecostalismo.

Por outro lado, a maior parte dos Tabajara são pentecostais e nesse momento em que vivenciam o processo de etnogênese, também vivenciam certo desafio no campo religioso, ao confrontar a reelaboração de suas tradições com a religião que professam. As normas estabelecidas pela igreja Assembleia de Deus vão de encontro com o ritual do Toré.

Os idosos são os focos de resistências pentecostais mais arraigados e evitam a prática do ritual do Toré. Em alguns momentos alguns deles até participaram, mas não dançam mais, conforme afirma o Tabajara Manoel Gomes da Silva,

Quando eu nasci minha mãe já era alcançada pelo evangelho do Senhor Jesus Cristo. Meu tio Pedro, minha tia Maria Severo e minha mãe criou todos os

¹⁵⁶ População de mais de 20.000 habitantes, que ocupam um território de 34.517 mil hectares, no Litoral Norte paraibano.

filhos na religião evangélica, então fomos instruídos nesse caminho. No entanto, na adolescência, mim afastei um bom tempo desse caminho. Mas segundo as orações de minha mãe e da igreja, Jesus trouxe-me de volta ao caminho. A bíblia diz: Jo, cap. 3. ‘Esse é o caminho, andai nele’ e muitos dizem, não queremos. Vivo nas escrituras sagradas, estou feliz, porque sirvo a um Deus poderoso e estou alegre porque tenho esperança não somente espiritual, mas também material. Nossa fé nos garante que faço parte da etnia dos índios Tabajara. Daqui em diante é só aguardar com a fé que nós temos em Deus e a união de todos que retomaremos nossa terra dessa família que é tão grande. (Informação verbal, nov. 2010).

Fica muito evidente nesse depoimento que por não conhecer as tradições religiosas indígenas, houve um afastamento da cosmologia indígena e uma adesão ao pentecostalismo. “Eu dentro de mim não vou com o pensamento de invocar. Vou com o pensamento de resgatar uma tradição. [...], fico a vontade, mas a questão de ter outro sentido mais profundo, de tá chamando espírito não é intenção minha.” (JACYARA MACIEL, indígena Tabajara, maio 2011). Muitos Tabajara pentecostais participam do ritual como tradição cultural e política dentro de um processo de reelaboração dos sinais de indianidade da etnia.

Para gente o Toré é uma tradição indígena, só que não estava muito bem adequado a nossa realidade. A questão do ritual, ainda é muito diferente, uma coisa nova para impor para gente. Eu fui criada no evangelho, meu pai, meus avós por parte de mãe e por parte de pai. Quando começa a dizer que tá invocando o espírito de um antepassado que morreu, isso para mim soa muito diferente. Dentro de mim eu não aceito, confesso que eu digo: sangue de Cristo tem poder. (JACYARA MACIEL, maio 2011).

A declaração demonstra que a doutrina do pentecostalismo é muito forte na vida desses indígenas, não deixando espaço para aceitação de suas tradições. A polarização do mal e do bem na sociedade pentecostal permite simplificar as explicações para os acontecimentos atuais dos adeptos. A jovem Jacyara Maciel, é atualmente estudante de Antropologia, da Universidade Federal da Paraíba, em suas ponderações com relação ao Toré e ao pentecostalismo, as quais são bem diferentes das citadas no depoimento e não sente desconforto em praticar o Toré e nem em participar da Assembleia de Deus. Seu pai Paulo Maciel, ministro ordenado da mesma Assembleia de Deus, preside todos os

trabalhos da sua igreja e participa do Toré normalmente, pois este relata que “quando estou no Toré reafirmo meu vínculo cultural e na Igreja sigo a doutrina cristã” e segundo o mesmo esse contexto não gera conflitos.

5 Considerações Finais

O povo Tabajara cada vez mais afirma e reafirma uma caminhada inusitada de alteridade étnico/religiosa, de reconstruções e reelaborações da cultura, de defesa pelo respeito e dignidade, da luta pela demarcação e conquista de seu território e pelas conquistas sociais: educação, saúde, moradia, autossustentabilidade etc. Ao longo deste estudo esperamos ter respondido o nosso propósito inicial que foi o de revelar como os Tabajara estão vivendo sua opção em praticar a doutrina pentecostal e em participar do ritual tradicional do Toré.

O impasse ainda permanece, pois cada indígena tem sua opção de fé e a liberdade em praticar sua crença de acordo com seus preceitos e sua conduta. Como descrevemos, a emergência étnica Tabajara é muito recente. Tudo é novo para ser assimilado pelos indígenas, sobretudo, pelos mais velhos. Mas ficou evidente na pesquisa realizada que o DNA Tabajara corre pelas veias desse povo, suas raízes continuam férteis e os troncos velhos estão reflorescendo e se renovando nesta nova conjunta. Vale salientar que o convívio social muda os hábitos e as escolhas pessoais são dinâmicas.

Diante da nova política cultural e religiosa de participar do Toré e praticar o pentecostalismo, existe uma parte dos Tabajara que tem como opção apoiar as iniciativas das lideranças, ir para as assembleias, compartilhar do movimento indígena etc, mas não dança o Toré e continua seguindo as orientações cristãs Pentecostal. Por outro lado, para uma grande parte dos Tabajara isso não traz conflitos e não gera desconfortos por achar que essas escolhas não são antagônicas e nem dispares. Muito pelo contrário, se complementam! Isso porque o Toré é a força motora que sustenta a identidade cultural dos povos indígenas do Nordeste.

Que desdobramentos essa temática terá, só o tempo dirá!

REFERÊNCIAS

ALBERNAZ, Adriana C. Repelevicz. **Antropologia, História e Temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco'y (PR)**. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

ALMEIDA FILHO, Agassiz. **Sociedade e Cultura em Evolução**. Campinas: Edicamp, 2004.

ARRUTI, José Maurício Andion. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94. 1995.

BARCELLOS, Lusival. **As Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

_____; SOLER, Juan. **Paraíba Potiguara**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

BAUMANN, Terezinha de Barcellos. **Relatório Potiguara**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio, 1981.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2004.

_____; LELOUP, Jean-Yves. **Terapeutas do Deserto**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.

FARIAS, Eliane; BARCELLOS, Lusival. **Memória Tabajara: manifestação de fé e identidade étnica**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

_____; _____ *et al.* **Diversidade PARAÍBA: indígenas, religiões afro-brasileiras, quilombolas, ciganos**. João Pessoa: Grafset, 2014.

BRASIL. **Constituição** (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado, 1988.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **TORÉ: regime encantado do índio do nordeste**. Recife: Fundaj; Editora Massangana, 2005.

MAGALHÃES, Eloi dos Santos. **Tupi or not Tupi: religiosidade e processos de atribuição étnica na comunidade indígena Potiguara**. 2004. 97 f. Monografia

(Graduação em Ciências Sociais -Bacharelado) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2004.

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.

MURA, Fábio (Coord.). **Relatório de Fundamentação Antropológica para caracterizar a ocupação territorial dos Tabajara no Litoral Sul da Paraíba.** Instrução Técnica Executiva n. 34/DAF/2009. João Pessoa, ago. 2009.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **A viagem de volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Contra Capa Livraria / Laced, 2004.

PALITOT, Estevão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór:** história, etnicidade e cultura. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

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.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos:** expressões e propriedades. São Paulo, Paulinas, 2005.

WRIGHT, Robim M. (Org.). **Transformando os Deuses.** Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos no Brasil. v. II. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2004.

DEUS EM HEIDEGGER

Cleverton Rodrigo Rocha Silva (UFS)¹⁵⁷

Resumo

O presente artigo insere-se no debate sobre a caracterização do último Deus no Heidegger dos anos 30, assim, ressaltamos como intróito, a relação pensamento poético e pensamento da *ratio* para expor a mudança de paradigma da questão filosófica por excelência, o método de produção de conhecimento, para o questionamento ontológico do ente em seu Ser. Com o objetivo de discutir a possibilidade da presença de um Ser intimamente divino a partir da desconstrução do conceito de niilismo nietzscheano e da noção de intimidade poética, em relação com noção de Sagrado como Acontecimento de nossa disposição no mundo, haurida especificamente das primeiras interpretações de Heidegger sobre a poesia de Hölderlin (semestre de verão de 1934-36). Como método de abordagem nos valeu primeiro dos estudos de Benedito Nunes (2011) sobre a relação transacional entre filosofia e poesia, e os estudos de Heidegger sobre Nietzsche como gancho para contextualizar a problemática do niilismo a partir de da consumação da metafísica e os sobre Hölderlin como eixo interpretativo, para adentrar nos conceitos. O que nos conduziu a interpretar o Deus Heideggeriano como além de toda e qualquer tradição a favor de um Deus possibilitado a partir da compreensão de nosso habitar no mundo. Uma compreensão que “se dá” em nossa intimidade poética, a qual não pode predicar ou provar sua existência, apenas pressentir o mistério de sua presença.

Palavras-chave: Deus - Poesia – Sagrado – Acontecimento

Abstract: The present article inserting about the characterization from the last God on Heidegger from the years 30, like that, emphasize how introductiton, the concern thought poetic end thought rate for expose the alteration by paradigm from the question filosofic for excellency, by method by producion from the knowledge, from question ontologic by Begin. With for objectiv the debate the possibilit by presentiment by creature closely divine form the desconstrucion the concept the niilismo nietzschiano end the concept tht closely poetic, on concern for concept the sacred for Occurrence the ours disposition on Word, extract specific for this first interpretation the Heidegger about poetic the Hölderlin (Summer the 1934-36). For method approach first the learning the Benedito Nunes (2011) about the concern for philosophy end poetic, end the learning the Heidegger about Nietzsche axis for contextualize the niilismo problematic form the metafisic finish. End the Hölderlin for axis interpretative, form the get in concepts. Whom direct for interpretar de heideggerian god above the tradition over one god possibility in inhabt in the Word. One comprehension for my poetic intimacy, because not predicate our prove being, Just intuition the mystery the your presence.

Key-words: Poem – Sacred – Occurrence

¹⁵⁷ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe / Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe / email: Cleverton.malfoy@gmail.com.

1. O nó da questão: método, princípio e produção de conhecimento?

Por definição, uma pesquisa em filosofia busca primeiro por princípios, para então, inquirir o ente que questiona em seu ser, único dotado do primado ontológico. Dessa forma, a tarefa ontológica aqui empreendida não converge em fundamentação lógica, sim, em liberar as possibilidades de compreensão do sentido desse ente em seu ser; uma vez que, o *destino* do Ser se configura como suporte do poético.

Porém, trabalhamos com fronteiras disciplinares, pois, abordamos um texto de um filósofo por excelência, Martin Heidegger e de um poeta por excelência Friederich Hölderlin, sob a ótica de abertura para o fenômeno religioso. Nossa análise tomará as poesias Holderlinianas, Germânia e Reno, como acessório subsidiário básico para toda a pesquisa, porque são as primeiras escolhidas pelo filósofo para interpretação da poética holderliniana e escopo de nosso trabalho é justamente esse primeiro momento interpretativo. Trabalhamos poesia como uma questão de “Confronto *pensante* com a *Revelação do Ser*” (HEIDEGGER, 2004, p, 13), vemos que para Heidegger não há como abordar a poesia como métrica, rima, história da literatura ou temáticas, e, sim:

Que, agora, a Filosofia se lance sobre uma obra poética. Afinal, o escudo e a arma da Filosofia – ou ao menos devia ser – a fria audácia do conceito. Agora, substituiu-se ao perigo da dissecação e da destruição pelo pensamento, tanto mais que o pensamento, em breve, será totalmente abolido. Existe o perigo de decompor a obra poética em conceitos, de vasculharmos um poema apenas em busca de opiniões filosóficas do poeta e de teoremas, de, a partir daí, construirmos o sistema filosófico de Hölderlin e de, a partir dele, <<explicarmos>> a poesia, de acordo com o que costuma ser designado por explicação. (HEIDEGGER, 2004, p,13)

Importante é perceber que a abordagem à poesia não se dá com vista a um caráter objetivo e técnico, ao contrário, o dizer poético tem a função de desobjetivação da linguagem. O poema nos convoca ao perigo da linguagem, no sentido de uma linguagem primogênita à qual a verdade acontece e pode se desvelar enquanto *aletheia*. Compreende-se dessa forma, que a poesia funda originariamente o Ser para que o ente possa surgir mostrando assim, o primeiro início do Ocidente, longe da objetivação do ente proposta a partir da filosofia platônica. Nesse sentido, “O Ser deixa nascer a poesia para se encontrar nela originariamente e, encerrando-se assim nela abrir-se como

mistério” (HEIDEGGER, 2004, p, 223) o que por sua vez converge na “*possibilidade* de um Ser intimamente divino” (HEIDEGGER, 2004, p, 259).

No entanto, nos situamos na era do acabamento da metafísica e, como consequência, a do estado terminal da filosofia e sua dissolução em meio às ciências ônticas (positivas). Nesse sentido, ficam as questões: O que resta a se pensar no fim? Qual o exercício do pensamento? Para Heidegger, resta pensar as possibilidades de toda e qualquer ciência, a saber, o *Dasein*. Portanto, a clareira do ser livre de sistemas dialéticos e especulativos, pois, se de um lado, o filósofo rejeita tais sistemas que conferem à filosofia o título de “rainha”, por outro, tenta alçar fôlego por meio de um pensamento poético a-conceitual. Desse modo, não questionamos as condições possíveis para o conhecimento, mas, o modo de ser que só existe em um compreender-se.

Assim, voltamo-nos para a primeira possibilidade em que “devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles” (HEIDEGGER, 2005, p.9) a favor aurora do pensamento poético e consequentemente toda a reflexão acerca do sentido; Parmênides: “pois o mesmo é pensar e ser”. O pensar poético de Parmênides, como também o de Heráclito conservam a amalgama da reflexão ocidental, que para Heidegger passou ao esquecimento da diferença ontológica do ente questiona seu ser para o plano do ôntico, a partir do pensamento socrático. Assim, aponta para o declínio do pensamento ocidental a partir do período clássico.

Dessa forma, todo o pensamento poético só se instaura com vistas ao ser. Pois, o problema constatado por Heidegger é justamente o esquecimento desse diálogo a serviço da linguagem; tanto o pensar quanto o poetar sempre constituiu uma mesma atividade humana à prontidão do apelo da linguagem, ou melhor, não havia distinção, o status do pensamento antes do período socrático era poético, porque o poeta ouve o apelo da linguagem e transmite para o povo, não devemos esquecer que a linguagem é a morada do Ser, porque Ser é o que da existência ao ente, logo, existimos a partir da linguagem, que em seu nascedouro é poética; enquanto o pensar, ao longo da reflexão ocidental passa a representar um estado de coisas, o poetar, passou para a penumbra da reflexão, pois, foi expulso por não fazer parte de uma produção de conhecimento.

Em sua essência primordial o pensamento é um pro-duzir (τέκνη) no sentido de deixar aparecer o que está á nossa volta “Por isso o modo próprio de ser da poesia se funda no pensar” (HEIDEGGER, 2010). Mas, enquanto permanecer o imperar do pensamento racional, enquanto o homem for tratado como possuidor de uma *ratio* e senhor da

linguagem jamais, tomaremos a pensar que “somos um sinal, sem sentido” (Hölderlin), ou melhor, em busca de sentido.

Ainda de acordo com NUNES (2007) a filosofia dialoga com a poesia porque esta pensa as possibilidades de nosso acontecer e habitar no mundo. Para Heidegger, o dizer poético e o dizer do pensamento podem dizer o mesmo somente à medida que constataremos a relação existente entre ambos e “isto acontece quando a poética é elevada e o pensamento é profundo” (HEIDEGGER, 2010) no sentido, que a poesia pensante é capaz de libertar as amarras do pensamento (representação) para o "confronto *pensante* com a *Revelação do ser*" (HEIDEGGER, 2010, p.13).

Descartes (1596-1650) nos *Princípios da Filosofia* retrata bem o que se tornou pensar após o império da racionalidade: “Pela palavra pensar entendo eu tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios.” (DESCARTES, 1984, P, 58) assim, pensamento torna-se algo que está em nós de tal modo que disso temos consciência imediata. Pois, o espírito está em um caminho epistemológico, e, não em um caminho ontológico; com a pretensão de estabelecer um método universal inspirado no rigor matemático e encadeamento racional. Para o filósofo, o método é sempre matemático na medida em que procura o ideal de uma matriz universal de conhecimento completo e inteiramente dominado pela razão.

Desse modo, o eixo da filosofia cartesiana que nos interessa é o dualismo, a separação radical entre substância pensante (*res cogitans*) e substância extensa (*res extensa*) como ponto determinante para o processo de constituição do saber; o sujeito enquanto pensamento é o pólo irradiador de certeza a partir do qual se constitui o conhecimento verdadeiro, pois, subjetivismo é a grande modificação introduzida pela filosofia cartesiana. O pensamento metodicamente conduzido encontra primeiro nesse sujeito os critérios que permitirão o estabelecimento da verdade e a representação de todo e qualquer conteúdo presente na mente. Para então vincular uma realidade objetiva (efeito) a uma realidade formal (causa) existente fora de mim para constituir a dedução da existência de Deus.

O que interessa a crítica heideggeriana é o fato de Descartes questionar a identidade do sujeito como uma certeza imediata não sujeita às contingências da temporalização. E, estabelecer essa substância como fundamento para uma verdade adquirida a partir do qual deduzo a existência de Deus como *Summum Ens*. “Mas que era preciso necessariamente haver algum outro mais perfeito do qual eu dependia e do qual tivesse adquirido tudo que possuía” (DESCARTES, 1984, p,72). Pois, pauta-se uma relação de

princípios com um ente superior, Descartes inaugura a morte moderna de Deus, a cada tentativa de tentar explicá-lo ou prová-lo por métodos racionais, como exemplo, as provas da existência de Deus no Discurso do método, nada mais faz do que estrangular o sentido de ente divino, por meio de uma tentativa de objetivá-lo.

Assim, empreendemos um esforço de aproximação entre filosofia e poesia ao modo de uma correspondência de “relação transacional é uma relação de proximidade na distância. A filosofia não deixa de ser filosofia tornando-se poética nem a poesia deixa de ser poesia tornando-se filosófica. Uma polariza a outra sem assimilação transformadora.” (NUNES, 2010, P.13). Uma vez que, tanto a filosofia quanto a poesia estão a serviço da voz do ser para tornar o mundo habitável poeticamente para nossa relação com o Deus que está por vir. Uma relação pautada de baixo para cima, em que não mais persiste predicação, mas, relação de sentido, um Deus que se faz vivo através da compreensão de minha situação no mundo. E, cuja finalidade do poeta em nosso tempo de indigente consumação metafísica reside em escutar a voz dos deuses e transmitir para o povo.

2. Poesia versus niilismo

O poema Hölderliniano nos convoca ao perigo da linguagem, não uma linguagem decadente sujeita à prosa e falatório¹⁵⁸ como em *Ser e tempo*, mas à linguagem original do Seer¹⁵⁹, visto a poesia tornar-se uma possibilidade de fundamento, para uma época de consumação da metafísica e, fuga dos deuses “A poesia obtém, enquanto instituição, o fundamento da possibilidade do homem morar, na terra, entre ela e os seus deuses, isto é, tornar-se histórico, o que equivale a poder ser um povo.” (HEIDEGGER, 2004, P, 204).

Nesse sentido, a linguagem originária de um povo é poesia, pois, instaura o Ser por meio do dizer, o que significa, “O Ser deixa nascer a poesia para se encontrar nela originalmente e, encerrando-se assim nela, abrir-se como mistério.” (HEIDEGGER, 2004, P,223). Por sua vez, a poesia funda uma Intimidade, para dessa forma, desvelar o

¹⁵⁸ Utilizamos falatório para distinguir a linguagem poética como uma linguagem esquecida, para tal nos fundamentamos na seguinte passagem: “poesia nunca é propriamente apenas um modo (melos) mais elevado de linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa” (HEIDEGGER, A CAMINHO DA LINGUAGEM, P, 24).

¹⁵⁹ Utilizamos o recurso da palavra Seer com a repetição das vogais para assinalar o deslocamento da questão do Ser no Heidegger de *Ser e Tempo*, cuja metodologia de análise está voltada para a temporalidade; a favor interpretação da abertura do Ser para a história e sua diferença ante as interpretações do ente postuladas pela metafísica. No original alemão, o mestre da floresta negra utiliza “Seyn”. Para melhor compreensão ver CASANOVA, P, XII, *in*, HEIDEGGER, 2010.

mistério do Ser. Assim, a partir de então, temos a “possibilidade de um tal Ser intimamente divino” (HEIDEGGER, 2004, P, 259).

Para Heidegger, o poeta suábio, preocupou-se com tal possibilidade como, uma reação a seu tempo. Tendo em vista o poetizar como uma Revelação Indicadora e reunidora que anuncia um Sagrado sem Deus a partir, do Acontecimento de nossa disposição fundamental no mundo, pois:

O Deus, pai, criador e senhor dos homens, torna-se *summum ens*, Ato Puro, fonte do Bem e do Verdadeiro e da soberana justiça. Depois de ter morrido na cruz em segunda pessoa, ele é o Deus que morreu assassinado pelos homens, na proclamação de Zaratustra para nosso tempo. (NUNES, 1995, P. 50).

Nunes (1995) traduz em poucas palavras o que para Heidegger é a lógica do pensamento ocidental entendido como, desvalorização dos valores supremos, ou seja, *niilismo*, que de modo algum constitui um crepúsculo desses mesmos valores ou a valorização de novos; porém, o ápice de um processo fundamental inaugurado no período clássico com Platão e Aristóteles ao substituir a *Aletheia* por uma verdade objetivada. Assim, a reflexão levantada conduz à famosa sentença “Deus está morto”, sua morte não se deu ao acaso; a tradição o matou, por ter-se constituído como um valor absoluto, como um não-ser incapaz de fazer-se presente no temporal, histórico e cotidiano no mundo. Como resultado, a sentença nos deixou entregue ao nosso próprio destino, e, em meio ao colapso da consumação dos valores metafísicos a abertura para a questão: Se não há Verdade, bem, mal, Deus, moral seja platônica ou cristã, como nos posicionamos no mundo em meio aos demais entes? Como nós enquanto entes no mundo podemos questionar nosso Ser? Ou seja, como podemos habitar o mundo?

Segundo Heidegger, Nietzsche nos ofertou a abertura para o questionamento, mas, não o pensou em sua amplitude, uma vez que, o fundamento de seu ideal de homem é a vontade de poder. Zaratustra desce dos píncaros de sua montanha com uma vontade de dominância descomunal e, consciencioso de uma necessidade de transmutação dos valores supremos vigentes até então, põe o homem na tarefa de dominar a terra:

Nietzsche é o primeiro pensador que, considerando a história do mundo tal como esta pela primeira vez nos chega, coloca a pergunta decisiva e a pensa através de toda sua amplitude metafísica. A pergunta é: o homem enquanto

homem, em sua constituição essencial até hoje vigente, está preparado para assumir a dominação da terra? (HEIDEGGER, 2010, P, 91)

Por conseguinte, o *niilismo* essencializa-se nessa vontade domínio, pois, nada mais é do que o ápice do ente enquanto ente dominado pelo cálculo e pela técnica. E, a saída dessa era é pensar o retorno da τέχνη como uma ποιήσις, como um Ato-Acontecimento de produzir que dispõe e desvela as coisas no mundo tornando-as manifestas como uma presença peculiar ao nosso Ser, para conosco habitar a terra. Assim, o habitar poético admitido como pensamento de serenidade e longe dessa última extensão da modernidade, constitui-se como uma resposta ao *niilismo*, pois, a morada está além de uma situação no mundo, nela reaprendemos a habitar, no sentido de ficarmos sempre em resguardo, a espera do melhor momento de nosso Acontecer em meio à quadratura (Céu – terra – mortais – imortais).

Devemos constatar a possível relação entre habitar e poético, sob o prisma do Ser-aí no mundo; Da poesia como um *topos* no qual nosso habitar deixar-se construir sentido para nossa morada. Uma vez que, não sobrevoa a fantasia, o imaginário, seja singular ou cultural de um povo, mas, mantém-nos fixos na terra. E isso por quê? Por que, poesia é pensamento de nossos modos de Acontecer no mundo. Através dela tomamos a medida de nossa mortalidade ao mesmo tempo em que deparamos com a estranheza do mistério do desconhecimento de Deus.

Assim, sua revelação ocorre ao modo de um, mistério ambivalente, pois, ele e não ele mesmo faz-se aparecer em si mesmo como tal. Dessa forma, Deus acontece no mundo como um ente desconhecido que se faz presente em sua ausência a partir do modo como nós acontecemos nesse mesmo mundo. Portanto, o verdadeiro apelo da linguagem ocorre no poema, pois, pensa essa nossa estranheza e intimidade perante o ente inefável. Por conseguinte, ao reaprendermos a morar poeticamente, aprendemos que não somos um animal racional, sujeito ou ente dominado por vontade de poder da época metafísica passada. Mas, ao fato de nosso Ser estar aberto para o mistério do Ser intimamente divino; ao modo como escutamos o dito do poeta com o qual ficamos próximos à sacralidade, visto o poeta ser um semideus próximo ao dizer dos deuses. O importante ressaltar na importância desse habitar como um *topos* (lugar) pensante o qual a clareira de nossa compreensão ilumina-se para o pertencimento da última possibilidade de um Deus (além de toda e qualquer tradição) fazer-se presente e sentido em nossa intimidade.

Por isso, estamos em tempos de indigência e os poetas se fazem tão necessários. Porque nos tornamos tão pretensiosos ao ponto de nos auto-intitularmos “Senhores da linguagem”, de tratarmos essa mesma linguagem como um sistema de informação ou como uma simples fonética. Enquanto imperar essa miríade de abordagens ônticas não veremos como:

O acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica [...] O material de construção para esta construção dinâmica o pensamento recebe da linguagem. Pois ela é o movimento mais delicado, mas também mais frágil, que tudo retém na construção suspensa do acontecimento-apropriação. (HEIDEGGER, 1991, P,147)

3. Considerações finais: Deus, além da tradição e o pressentimento poético

Trabalhamos com fronteiras disciplinares, pois, abordamos um texto de um filósofo por excelência, Martin Heidegger e de um poeta por excelência Friederich Hölderlin, sob a ótica de abertura para o fenômeno religioso. Nossa análise tomará as poesias Holderlinianas, Germânia e Reno, como acessório subsidiário básico para toda a pesquisa, porque são as primeiras escolhidas pelo filósofo para interpretação da poética holderliniana e escopo de nosso trabalho é justamente esse primeiro momento interpretativo.

Trabalhamos poesia como uma questão de “Confronto *pensante* com a *Revelação do Ser*” (HEIDEGGER, 2004, p, 13), vemos que para Heidegger não há como abordar a poesia como métrica, rima, história da literatura ou temáticas. O pano de fundo da crítica é claramente, a questão do conhecimento e sua relação com a linguagem iniciado por Platão (c.428/7-348/7 a.C.), no diálogo Crátilo, ao tomar o nome por ação e instrumento que, serve tanto para dar informação quanto para dividir e organizar as coisas, a linguagem assume o papel de Arte, cujo fim é a instrução mediada por seus respectivos profissionais, a saber, os legisladores. O filósofo chega à questão da distribuição dos nomes, defendendo que cada nome deve assemelhar-se ao seu objeto, propondo, dessa forma a ideia de uma teoria do conhecimento e realidade fixa ao mesmo tempo em que nega o constante brotar das coisas como fluxo de Heráclito.

A tese platônica parte das coisas tem seu nome por natureza, não se modifica, seja qual for o povo. Sua essência, é permanente em si mesma, não há relação conosco, seja, de

dependência ou fantasia, pois, Falar é uma ação. As ações não são relativas a nós, cada ação tem sua natureza específica. Nome é instrumento Utilizado para informar e dividir as coisas, nem todos os homens, tem a capacidade impor nomes, o legislador sob o comando do dialético reproduz a ideia fundamental do nome. Qual a justeza dos nomes. Mesmo com a diversidade dos sons, o valor, a natureza fundamental das coisas são sempre a mesma, por exemplo, Zena e Zeus “revelam a natureza do deus, que é em que consiste, segundo dissemos, a função dos nomes.” (PLATÃO, 1988, P,119). Nega noção de movimento. “Os que admitem que tudo está em movimento imaginam que o conjunto do universo não faz outra coisa senão passar, e que através do conjunto percorre um princípio gerador de tudo o que nasce, elemento sutil e rapidíssimo.” (PLATÃO, 1988, P,140). O discurso é que circula por todas as coisas, sua natureza é dupla, verdadeira e falsa.

Nome indica a existência dos entes por meio de Derivação e imitação “o legislador em tudo mais, reduzindo todas as coisas a letras e sílabas e criando para cada ser um sinal e nome apropriados, para formar por imitação os demais nomes, a partir desses elementos primordiais.” (PLATÃO, 1988, P,159) Distribuição dos nomes. Falar e não falar a verdade, por isso é necessário bons legisladores. Nome deve assemelhar o máximo possível ao objeto. Se alguém sabe o que é o nome, saberá também o que é o objeto. Uma única arte para tudo. Se os nomes representam coisas similares à verdade ou a coisa mesma. “um poder sobre-humano que deu às primeiras coisas os primeiros nomes [...] procurar fora dos nomes alguma coisa que nos faça ver sem os nomes”. (PLATÃO, 1988, P, 174) essa coisa seria a essência de cada coisa. Assim, Platão usa a linguagem como instrumento informativo.

Porém, o confronto vai além de uma filosofia da linguagem “a linguagem não é expressão nem atividade do homem. A linguagem fala. O que buscamos no poema é o falar da linguagem. O que procuramos se encontra, portanto, na poética do que se diz.” (HEIDEGGER, 2008, P, 14). Desse modo, estamos diante do paradoxo da abordagem técnica e cultural da literatura, um problema voltado para os fundamentos da arte racionalizada até mesmo no que hoje tange à mídia e mercado. O que faz que haja uma instrumentalização da linguagem, no sentido de que há uma linguagem de informação que não trás o mundo a lume, não faz a coisa aparecer e tornar-se peculiar à nossa existência. E pior, faz com que não escutemos o dizer primordial da linguagem do ensinamento para reaprendermos a habitar a terra e, sim:

Que, agora, a Filosofia se lance sobre uma obra poética. Afinal, o escudo e a arma da Filosofia – ou ao menos devia ser – a fria audácia do conceito. Agora, substituiu-se ao perigo da dissecação e da destruição pelo pensamento, tanto mais que o pensamento, em breve, será totalmente abolido. Existe o perigo de decompormos a obra poética em conceitos, de vasculharmos um poema apenas em busca de opiniões filosóficas do poeta e de teoremas, de, a partir daí, construirmos o sistema filosófico de Hölderlin e de, a partir dele, <<explicarmos>> a poesia, de acordo com o que costuma ser designado por explicação. (HEIDEGGER, 2004, p,13)

Importante é perceber que a abordagem à poesia não se dá com vista a um caráter objetivo e técnico, ao contrário, o dizer poético tem a função de desobjetivação da linguagem. O poema nos convoca ao perigo da linguagem, no sentido de uma linguagem primogênita à qual a verdade acontece e pode se desvelar enquanto *aletheia*. Compreende-se dessa forma, que a poesia funda originariamente o Ser para que o ente possa surgir mostrando assim, o primeiro início do Ocidente, longe da objetivação do ente proposta a partir da filosofia platônica. Nesse sentido, “O Ser deixa nascer a poesia para se encontrar nela originariamente e, encerrando-se assim nela abrir-se como mistério” (HEIDEGGER 2004, p, 223) o que por sua vez converge na “*possibilidade de um Ser intimamente divino*” (HEIDEGGER, 2004, p, 259).

A questão da poesia se move ainda no âmbito do sentido do ser, mas, não o ser tomado à temporalidade como em *Ser e Tempo* (1927), e, sim a partir da história do ser sob o prisma da verdade e do acontecimento. Desse modo, o pensar poético opera um novo modo de aproximação aos entes, uma transformação do espaço como acontecimento da verdade, por isso a poesia habilita o habitar a terra. Vejamos que para Heidegger a obra poética transforma os espaços para através dessa transformação criar espaços Sagrados. Ainda em contraponto à Ser e tempo, não de maneira singular do manejo dos entes intramundanos na cotidianidade mediana, e, sim, como obra de um povo a caminho do auto-reconhecimento, ou seja, ao modo de um solo pátrio.

Assim, o Sagrado para Heidegger não é nenhum Deus ou deuses, pois, estes a muito já fugiram da terra. O próprio modo de habitar o mundo aberto para as coisas como elas mesmas são, como elas mesmas afetam nosso modo de habitar e como construtoras de lugares. O nosso deixar habitar como nós mesmo somos, em consonância com a quadratura (Céu-terra-mortais-imortais) gera a apropriação recíproca que une os quatro

em sua autenticidade fazendo com que algo Sagrado aconteça no mundo como proximidade, movimento, ou seja, a consumação do habitar.

Por conseguinte, entendemos a poesia não como um pensamento de construir coisas habitáveis, e sim como dimensão do habitar que se compreende como finito ao mesmo tempo em que se depara com acontecimento da verdade, pois, a palavra poética por ser em si mesma não representacional é o ponto de união da quadratura como a última possibilidade de nosso acontecer no mundo.

Talvez um suporte o outro, e isso de tal modo que talvez o habitar sustente-se no poético. Nessa suposição, coloca-se para nós a tarefa de pensar o habitar e a poesia a partir de seu vigor essencial. Se não recusarmos essa imposição, poderemos então pensar, a partir do habitar, isso que se costuma chamar de existência humana. (HEIDEGGER, 2088, P, 166)

Desse modo, habitar poético diz respeito ao modo da existência humana na terra, o poético da obra hölderliniana é visto a partir desse habitar, e da compreensão que dele podemos obter como um deixar-habitar que corresponde ao apelo pela questão essencial do pensamento heideggeriano: a questão do sentido do Ser. O poeta suábio é considerado pelo filósofo como *O poeta dos poetas*, sua obra é uma convocação para a tomada de decisão, tomada esta referente à libertação das amarras onto-teo-lógicas à qual o ente quanto ente é tomado como princípio norteador de verdade.

Hölderlin, em seus poemas, fala da falta de um deus que reúna em si a história do mundo, nesse sentido, está nos situando na época do abismo (*abgrund*) do acabamento da metafísica, no qual, o poeta é o único a manter uma relação com o Sagrado por meio de sua proximidade com a linguagem do ser “o que se diz genuinamente é o poema [...] o que já está sendo pensado como a essência da linguagem quando pensamos desde a fala da linguagem” (HEIDEGGER, 2008, P,12)

Sendo assim, voltamo-nos para o momento em que o “poetar e a vocação poética se tornam questões poéticas” (HEIDEGGER,2010,p.312), ou seja, a superação da metafísica, marcada, no pensamento do Heidegger tardio. Desse modo, o pensamento torna-se poético, pois, está restrito para categorizar a linguagem ou de uma experiência com Deus, restando-nos apenas o silêncio reunidor e vigilante da experiência para com o sacro, ou seja, ao falarmos sobre algo na saga do dizer já estamos envolvidos e tomados por esse algo, logo não temos predicados suficientes, por isso, nossa relação é tão íntima. Heidegger rejeita toda a compreensão de Deus investigada ao longo da

história do ocidente, mesmo uma relação como a agostiniana não é considerada, pois, o último Deus heideggeriano é na verdade um novo Deus pautado a partir da verdade (compreensão) de nosso Ser no mundo que ao longo da reflexão ocidental sempre esteve impensado.

Portanto, nossa pesquisa, enfatizou a relação Ser e pensar na linguagem poética, como única possível para relação do homem com Deus. Em uma relação da situação do homem no mundo com a natureza, o sagrado, e, sobretudo, como uma poesia que ultrapassa a simples *poësie* a caminho de uma *Dichtung*, ou seja, poesia pensante, unificadora. Pois, desse modo, o Sagrado não constitui um Imperativo categórico, sim, habitação da existência humana.

REFEÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, Martin. **Para que Poetas?In,Caminhos da Floresta**; Ed Calouste Goubenkian; Lisboa, 2012.

_____. **Hinos de Hölderlin**; Instituto Piaget; Lisboa, 2004.

_____. **A Caminho da Linguagem**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis – RJ: Vozes; Bragança Paulista – SP: Ed. Universitária São Francisco, 2008 (Col. Pensamento humano)

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Lisboa: Guimarães editores, ltda. 1984.

SARAMAGO, LÍGIA. **A “Topologia do Ser”: Lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: ED. PCU-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

NUNES, Benedito. **O último deus**. Disponível em >
http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/ultimo_deus/n10beneditov1.pdf
acessado em 18/12/2014.

PLATÃO. **Teeteto/Crátilo**. Belém, Universidade Federal do Pará, 1988.

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A NÃO-VIOLÊNCIA NO PROJETO ETHOS MUNDIAL E SUA APLICABILIDADE NAS BIOGRAFIAS DE MAHATMA GANDHI E MARTIN LUTHER KING

Bruna Milheiro Silva (UFJF)¹⁶⁰

Resumo

O artigo propõe identificar e conceitualizar o princípio da não-violência, como apresentado pelo projeto *ethos* mundial e demonstrar sua viabilidade prática. Para tal, buscou-se nas biografias de Mahatma Gandhi e Martin Luther King elementos que propuseram uma transformação da mesma de princípio teórico em ação pragmática na vida social. Partindo de tal assertiva, será possível provar a aplicabilidade do conceito em questão da forma como é proposto pelo projeto. Com isso, o presente artigo pretende problematizar o tema da afinidade entre as religiões em relação ao compromisso ético com a paz mundial, principalmente no que tange aos desafios do mundo atual. Por estar a pesquisa em andamento, os resultados apresentados são ainda parciais, mas à priori levam à confirmação dos objetivos propostos, abrindo espaço para uma discussão sobre as possibilidades de aplicação da não-violência.

Palavras-chave: Ética- Diálogo- Não-violência

Abstract

This article aims to identify and conceptualize the principle of non -violence, as shown by the weltethos project and demonstrate its practical viability. To this end, it was sought to biographies of Mahatma Gandhi and Martin Luther King elements proposed a transformation of the same theoretical principle in pragmatic action in social life. Starting from this idea, you can prove the applicability of the concept in question the way it is proposed by the project. Thus, this article aims to discuss the subject of affinity between religions to ethical commitment to world Peace, especially with regard to the challenges of today's world. For the reason of ongoing research, the results are still partial , but a priori lead to confirmation of the proposed objectives , making room for a discussion of the application possibilities of non-violen

Keywords: Ethics- Dialogue- Nonviolence

¹⁶⁰ Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora, bru.milheiro@gmail.com

Introdução

A não-violência é uma temática que está sempre em pauta nos meios midiáticos. Diante de situações que envolvem diferentes concepções religiosas e visões sobre o papel da tradição, da fé e da cultura, o mundo globalizado é hoje um grande desafio para aqueles que pensam a concretização de um mundo harmonioso, apesar das diferenças. A partir desta afirmação, algumas estratégias podem ser traçadas no sentido de alcançar esse ideal de não-violência, todas, é claro, conscientes do grau de dificuldade inerente a elas mesmas. Sendo assim, para fins do estudo aqui proposto, uma abordagem que almeja tal objetivo está entre os quatro princípios relativos aos direitos humanos mais debatidos no projeto *ethos* mundial e nas demais declarações em torno dele. O projeto reflete a preocupação fortalecida nos últimos anos, numa busca internacional – materializada no projeto- pela paz no mundo, vista como algo imprescindível à sobrevivência humana.

Além disso, essa temática está muito associada às biografias dos personagens propostos para a leitura do presente artigo: Mahatma Gandhi, líder hindu de envergadura durante o processo de independência da Índia da dominação inglesa e Martin Luther King, ícone da resistência à desigualdade civil entre negros e brancos nos Estados Unidos no século passado. A opção pela análise das trajetórias dos mesmos se deve à hipótese colocada como linha mestra deste artigo que propõe terem os personagens transformado a não-violência de teoria em vivência ético-religiosa.

Dois outros pontos estão atrelados a perspectiva teórica da não-violência no que se refere às biografias dos personagens referidos: A desobediência civil e a resistência pacífica, que em conjunto são os elementos que dão sentido a trajetória de vida dos personagens e que serão melhor destrinchados ao longo do texto para a compreensão.

O artigo propõe-se então a debater a questão da não-violência como método de ação política¹⁶¹, dentro da perspectiva apresentada pelo projeto *ethos* e suas declarações e com isso discutir-se-ão as possibilidades, limites e vertentes que uma cultura que pretende-se não-violenta pode atingir a partir da experiência dos personagens em evidência. A partir disso, pode-se iniciar um caminho no sentido do entendimento entre os povos e a compreensão mútua das diferenças de crença e tradição, servindo como uma alternativa ao mundo globalizado.

¹⁶¹ Aqui entendendo política não como ciência política, mas como uma forma de intervenção na vida de outrem.

Desvelando conceitos

A ideia da não-violência como forma de ação já é bastante conhecida entre a maioria dos leitores brasileiros e quase sempre se remetem a uma figura célebre na formação da sociedade ocidentalizada: Jesus Cristo. Esse fato nos mostra como o conceito proposto é antigo e foi popularizado, avalizado pelo senso comum. Porém, muito pouco sobre ele se discutiu teoricamente, tornando-o um modelo cristalizado e remetido a um passado distante da realidade do mundo atual.¹⁶² A proposta deste artigo é então apresentar uma releitura do conceito, problematizando-o e propondo uma análise que o aproxime às questões do mundo hoje. Desta forma, pretende-se coloca-lo como um ponto favorável ao alcance da tão pretendida paz, assim como da plena concretização dos direitos humanos da maneira como propõe o projeto *ethos* mundial e as demais declarações em torno dele.

Alguns autores já discutiram essa ideia da não-violência e teorizaram sobre ela. Para Gonzalo Arias, por exemplo:

“A não-violência não é a antítese da violência, mas a síntese de duas posições historicamente cristãs, a saber: a tese da violência justa (isto é, a doutrina moral que põe a violência a serviço da justiça) e a antítese do evasionismo espiritualista (que coloca a perfeição cristã na fuga do mundo e remete a esperança de justiça para mais além); esta síntese se consegue tomando da primeira posição a vontade de comprometer-se na luta pela justiça terrena e, da segunda, a renúncia a toda violência mortífera ou engendrada de ódio e fazendo entrar em jogo uma novidade superadora: a fé na eficácia temporal do amor.”¹⁶³

Esse autor defende duas vertentes da não-violência, uma que seria a própria violência aplicada em favor da justiça e a segunda que seria o abandono da violência mundana como forma de busca da justiça e a entrega do mundo aos bens celestiais. De fato, a não-violência seria uma síntese da busca pela justiça com a entrega da concretização da mesma a um julgamento *post mortem*. Em seguida, Arias parece associar a concretização da mesma a aplicação do amor como princípio maior e mais elevado para

¹⁶² Outra questão que se pode ser levantada em relação a ideia da não-violência seria a sua origem: Surgiu com Jesus? Ou foi aos poucos desabrochando no seio da Cristandade Ocidental? Ou ainda, teria sua origem em tradições muito mais antigas do que o Cristianismo? Não é o propósito deste artigo discutir a origem histórica da não-violência podendo ser este tema de um artigo futuro.

¹⁶³ ARIAS, Gonzalo. O caráter conflitivo da não-violência. In: *Revista Concilium*: Vida espiritual e conflitos. Vol.109, 1975/79. p.107

o mundo terreno. Essa definição aproxima em definitivo a não-violência ao Cristianismo de forma quase embrionária, aproximando-a da proposta do *ethos*: A não-violência seria então uma aposta na “eficácia temporal do amor”. Para além desta definição, o autor ainda enfatiza que a não-violência possui uma potencialidade revolucionária¹⁶⁴ muito mais eficaz que a própria violência, porém não discute a fundo essa perspectiva.

Corroborando essa ideia do alto potencial de radicalização que a não-violência pode gerar num determinado contexto, Mark Kurlansky afirmou:

“Ela não é um conceito autêntico, mas simplesmente a negação de outra coisa. Foi marginalizada porque é uma das raras ideias verdadeiramente revolucionárias, uma ideia que busca mudar completamente a natureza da sociedade, uma ameaça à ordem estabelecida. Sempre foi tratada como algo profundamente perigoso”¹⁶⁵

Kurlansky desloca um pouco a ação não violenta da perspectiva de uma proposição ligada ao universo transcendental e a coloca numa esfera mais sócio-política. Ele parte do pressuposto de que a sociedade seria por natureza violenta, e que buscar atuar através de meios não violentos seria entrar em choque com algo que estaria na própria essência social. Em seguida, continua sua explanação sobre a não violência conceituando-a mais detalhadamente:

“Não-violência não é o mesmo que pacifismo, para o qual existem outras palavras. O pacifismo é tratado quase como uma condição psicológica. É um estado de espírito. **O pacifismo é passivo, mas a não-violência é ativa.** O pacifismo é inofensivo e, portanto, mais fácil de aceitar que a não-violência, que é perigosa. Quando Jesus Cristo disse que uma vítima deveria dar a outra face, estava pregando o pacifismo. Mas quando ele disse que um inimigo deveria ser vencido por meio do poder do amor, estava pregando a não-violência. **A não violência, exatamente como a violência, é um meio de persuasão, uma técnica de ativismo político, uma receita para prevalecer.** Ela requer muito mais imaginação para planejar meios não-violentos – boicotes, protestos passivos de pessoas sentadas, greves, teatro de rua, manifestações – do que usar a força. E nem sempre há um acordo sobre o que constitui a violência. Alguns

¹⁶⁴ Ibidem, p.109.

¹⁶⁵ KURLANSKY, Mark. *Não-violência: A história de uma ideia perigosa*. Rio de Janeiro, editora objetiva, 2013. p.1 e 2

defensores da não violência acreditam que boicotes e embargos que causam fome e privação são uma forma de violência. Outros acreditam que usar meios de força menos letais, como o lançamento de pedras ou balas de borracha, é uma forma de não violência. Mas **a crença central é que formas de persuasão que não usam força física, não causam sofrimento, são mais eficazes; e, embora haja com frequência um argumento moral em favor da não violência, o cerne da crença é político: que a não violência é mais eficaz do que a violência, que a violência não funciona.**¹⁶⁶

O autor apresenta então mais uma novidade na sua argumentação: Ele diferencia a não violência do pacifismo, muitas vezes utilizados como sinônimos: Para ele, usar de uma atitude pacifista seria quase como ser submisso ao estado das coisas enquanto que ser não violento pressupõe um grau de resistência em relação ao mundo, uma discordância acerca do estado das coisas. Sendo assim, esta última seria uma espécie de ativismo político, assim como a violência, porém muito mais eficaz.

Por fim, o autor sintetiza a ideia reaproximando-a de um dado ligado ao Cristianismo: A ideia da compaixão.

“Considero importante reconhecer aqui que a não violência não é a mera ausência da violência. É algo mais positivo, mais significativo que isso. A verdadeira expressão da não violência é a compaixão, que não é apenas uma reação emocional passiva mas um estímulo racional para a ação. Experimentar compaixão genuína é desenvolver um sentimento de proximidade com outros, combinado com um senso de responsabilidade pelo bem-estar deles.”¹⁶⁷

A não violência se originaria do princípio de colocar o bem estar do próximo em primeiro lugar, não suportando a ideia de causar sofrimento ao outro. Tal colocação o autor caracteriza como sendo um estímulo racional para a ação: A opção pela não violência causa decididamente uma mudança no equilíbrio social, a partir de uma conscientização interior do indivíduo que ele chama de *compaixão genuína*.

Qual seria então a diferença entre não-violência e resistência pacífica? Não seriam ambos termos sinônimos? E qual a relação entre desobediência civil e os conceitos acima apresentados? Na verdade, são princípios muito próximos, mas que carregam uma pequena diferença semântica.

¹⁶⁶ Ibidem, p.17. Os grifos são meus

¹⁶⁷ KURLANSKY, Mark. *Não-violência: A história de uma ideia perigosa*. Rio de Janeiro, editora objetiva, 2013. (Prefácio escrito por Sua Santidade o Dalai Lama) p.11

As noções de desobediência civil e de resistência pacífica (lidas a partir das trajetórias dos personagens que serão apresentados em seguida) podem ser melhor compreendidas se apresentadas em parceria. Ao desobedecer uma determinação legal – mesmo que ela lhe pareça algo injusta- o indivíduo membro de uma *civitas* sabe que estará sujeito às penalidades presentes naquela realidade social. Quando se opta por resistir pacificamente, o indivíduo está se sujeitando a receber as penas sem tentar resistir às mesmas, ainda que as veja como injustas. Isso denota que há também um conflito velado: estou violando uma norma, mas agindo sem violência ao não resistir às sanções penais. Ou seja, é possível agir de forma não violenta e resistir pacificamente às punições.

A não-violência na declaração do Parlamento Mundial e outras declarações

O Parlamento mundial caracterizou-se por ser uma reunião de líderes de diferentes religiões cujo objetivo principal era acordar sobre princípios éticos que deveriam nortear a vida humana a partir do presente século. Levantaram-se então vários pontos de convergência inerentes às religiões e grandes tradições filosóficas e que poderiam conduzir a tão idealizada paz mundial. Na verdade, o projeto ficou dividido em quatro princípios chamados inamovíveis, tratando de temas que aproximam as religiões. Um desses temas é justamente a temática da não-violência como princípio a ser aplicado em a todas as sociedades, a partir da conscientização do individual em direção ao coletivo.

O primeiro item dos quatro preceitos inamovíveis constante na Declaração do Parlamento das Religiões Mundiais diz o seguinte:

“Pessoa alguma tem direito de torturar outra, seja física ou psiquicamente, nem de ferir, nem muito menos de matar outrem. E nenhum povo, nenhum Estado, nenhuma raça ou religião têm o direito de discriminar uma minoria, de natureza ou credo diversos, nem proceder a qualquer “purificação”, exilá-la, nem muito menos aniquilá-la[...]Por isso, os jovens já deveriam aprender na família e na escola que a violência não pode ser instrumento para a confrontação com outras pessoas. Só assim se pode criar uma *cultura da não-violência*”¹⁶⁸

A ideia proposta pelo projeto em relação a busca por uma cultura da não-violência pode ser encarada por muitos como uma utopia, impossível de ser realizada na prática, uma

¹⁶⁸ KUNG, Hans e SCHMIDT, Helmut. *Uma ética mundial e responsabilidades globais*. Edições Loyola, São Paulo, 2001. p. 25

vez que cada Estado possui suas leis próprias e uma cultura bem peculiar. Sem dúvida, podem existir também outros argumentos que induzam a uma constatação similar, entre eles, a própria origem histórica, uma vez que alguns povos e nações nasceram de situações de guerra ou mantêm-se em constante estado de conflito. Como sugerir uma paz mundial com base nesse quadro global tão diversificado e complexo?

Sem dúvida, tal perspectiva apresenta-se como um grande desafio a ser solucionado e não será de fato uma tarefa fácil, e muito menos haverá um único caminho possível. Entretanto, a perspectiva de se criar dia a dia de forma lenta porém concreta uma consciência de que a não violência pode ser um caminho para a concretização de um mundo melhor e mais igualitário deve ser buscado nos vários convívios sociais desde os primeiros anos de vida. A ideia de que não existem culturas superiores e nem Estados mais importantes do que outros, são algumas das vias através das quais o projeto aposta para a aplicação da tolerância e da aceitação mútua.

Como afirmam os próprios autores, na seção sobre a cultura da não-violência, algumas pessoas criticaram as afirmações, e apontaram que o direito à autodefesa não foi ressaltado com clareza suficiente. Porém, os autores do projeto responderam:

“Conclui-se disso que o direito à autodefesa é claramente afirmado tanto para o indivíduo como para o coletivo – mas no contexto de uma cultura da não-violência ele se aplica apenas *in extremis*, a saber, quando não faz sentido a resistência pacífica. Diante da brutalidade, da barbárie e do genocídio, diz-se que a autodefesa é permissível. Não se pode simplesmente aceitar de modo pacífico mais um holocausto de um povo, seja ele qual for. De outro lado, não se deve oferecer uma fórmula simples de legitimação para nenhum tipo de intervenção militar: nenhuma ‘guerra justa’ a serviço de interesses descaradamente econômicos, políticos e militares será justificada desta maneira.”¹⁶⁹

Depois de elaborada a declaração sobre a ética, uma nova declaração foi vislumbrada com o título de Declaração Universal das Responsabilidades Humanas. Ela partiu de uma nova iniciativa: O InterAction Council em Roma, e caracterizou-se como a primeira vez na história recente em que ex-chefes de Estado, intelectuais e líderes religiosos se reuniram para debater e analisar problemas políticos, econômicos e sociais que hoje assolam a humanidade. Essa declaração reafirma a necessidade de

¹⁶⁹ KUNG, Hans e SCHMIDT, Helmut. *Uma ética mundial e responsabilidades globais*. Edições Loyola, São Paulo, 2001. p.71 e 72

conscientização individual em prol do bem comum, uma vez que todas as pessoas estão inevitavelmente em contato com outras, gerando responsabilidades individuais com consequências coletivas.

A partir disso, os artigos 5º e 6º da Declaração Universal das Responsabilidades Humanas afirma que: “Todos têm a responsabilidade de **respeitar a vida**. Ninguém tem o direito de ferir, torturar ou matar outra pessoa humana. Isso não exclui o direito à autodefesa justificada de indivíduos e comunidades.”¹⁷⁰

Corroborando a iniciativa do projeto de ética, a ideia do respeito à vida como um princípio basilar se mantém, incluindo nela um viés de direitos e deveres individuais. O direito à autodefesa também é bastante acentuado e ratificado. Em continuidade ao que é proposto, o artigo 6º afirma que:

“Os litígios entre Estados, grupos ou indivíduos devem ser resolvidos sem violência. Nenhum governo deve tolerar ou participar de atos de genocídio ou terrorismo, nem deve usar homens, crianças ou quaisquer outros civis como instrumentos de guerra. Todo cidadão e toda autoridade pública têm a responsabilidade de agir de forma pacífica, não-violenta.”¹⁷¹

Neste artigo, a responsabilidade pela não violência é estendida às autoridades, que não devem ser coniventes com atitudes que desrespeitem minorias ou que façam uso de pessoas para fins ilícitos, ou de violência. Desta forma, sugere que a diplomacia na resolução de conflitos entre Estados e a lei do país para a resolução de questões internas devem ser os meios buscados para evitar conflitos que levem a violência contra o ser humano.

Desafios e dilemas sobre a não violência: Gandhi e Luther King

Apresentado todo o quadro teórico sobre o conceito da não violência, coloca-se então a questão fundamental: Quais são as possibilidades concretas de aplicação deste princípio nas sociedades? E mais do que isso: Se de acordo com o projeto *ethos* mundial essa visão é inerente às religiões e conseqüentemente universal, é possível a utilização de tal método de ação política em qualquer sociedade?

Talvez isso leve a uma afirmação um tanto ousada, mas a leitura das trajetórias dos dois personagens tende a uma resposta positiva. Apesar de oriundos de mundos

¹⁷⁰Ibidem, p.24

¹⁷¹ Ibidem, p.26

completamente dispare – um cristão protestante e outro hindu – ambos puderam, cada qual a sua maneira, colocar em prática o princípio da não violência, chegando mesmo a conquistar ganhos inquestionáveis cada qual em seu próprio contexto. Como afirmou o próprio Kurlansky: “Mahatma Gandhi adotou a ideia antiga, mas poderosa, de *ahimsa*, ou não violência, e a tornou conhecida no mundo inteiro. Martin Luther King Jr. Seguiu seus passos.”¹⁷²

Gandhi estudou a fundo os princípios da sabedoria milenar indiana e organizou sua luta pela libertação da Índia a partir de duas ideias principais: A *Ahimsa* e a *Satyagraha*. Em sua autobiografia, afirma:

“A *ahimsa* é um princípio amplo. Somos mortais indefesos, apanhados na conflagração de *himsa*. O ditado de que a vida vive da vida contém uma profunda significação. O homem não pode viver um momento sequer sem cometer *himsa*, consciente ou inconscientemente. O próprio fato de estar vivo – comer, beber, movimentar-se – necessariamente envolve algum *himsa*, destruição de vida, ainda que minúsculo. Portanto, quem fez um voto de *ahimsa* ainda será fiel a seu credo se a mola propulsora de todas as suas ações for a compaixão, se evita tanto quanto pode a destruição da menor das criaturas, se tenta salvá-la, e assim busca incessantemente ficar livre da agitação mortal do *himsa*. Ele crescerá em seu autocontrole e compaixão, mas nunca conseguirá ficar inteiramente livre do *himsa* externo.”¹⁷³

De acordo com Louis Fisher, um dos biógrafos de Gandhi, a não-violência era para ele, acima de tudo, uma crença ética pessoal que incluía a verdade (*Satyagraha*).

“Em segundo lugar, é uma técnica destinada a prevenir o conflito entre raças, comunidades e países. ‘Virai o farol para dentro’ insistia ele repetidamente, talvez a falta seja, em parte, nossa. Adjudicai, negociai, arbitrai’ suplicava ele, ‘do contrário uma rixa inter-religiosa, ou um incidente racial, dará, imediatamente, combustível para outro; e uma guerra originará os venenos, os medos e os planos militares que tornam mais provável a eclosão de uma segunda e de uma terceira. A violência perpetua-se por si mesma.”¹⁷⁴

¹⁷² KURLANSKY, Mark. *Não-violência: A história de uma ideia perigosa*. Rio de Janeiro, editora objetiva, 2013. P.11

¹⁷³ MOHANDAS, K. Gandhi. *Autobiografia: Minha vida e minhas experiências com a verdade*. São Paulo, Palas Athena, 1999. p.302

¹⁷⁴ FISHER, Louis. *Gandhi*. São Paulo, círculo do livro, 1982. p. 191 e 192

Apesar disso, Louis Fisher afirma que Gandhi nunca chegou a ser completamente contrário à guerra, uma vez que apoiou a primeira guerra mundial e lutou nela enquanto esteve na Inglaterra. Porém, ao longo de sua vida, adquiriu uma consciência diferente, crendo muito mais na não-violência do que na capacidade de autogestão do Ocidente. Segundo o autor, Gandhi: “Via o fascismo, o stalinismo, a guerra, o crime e a corrupção como demonstrações correlatas do triunfo da violência ocidental sobre a moral cristã; e percebia, portanto, que a violência não podia curar os males que a própria violência havia produzido.”¹⁷⁵ Ou seja, para o Mahatma o caminho para a paz não deveria seguir os rumos que estava em voga, mas era necessário criar uma alternativa que pudesse sanar os conflitos sem gerar mais conflitos. Desta forma, ele colocou em prática seu próprio método de ação, apesar dos riscos que tal iniciativa poderia gerar e apostou que oferecendo a proposta inversa à violência, conseguiria mais resultados. Sua estratégia, consciente ou não foi tão bem sucedida que sua fama espalhou-se pelo mundo. Martin Luther King conta que:

“Ao ler suas obras, afirma ele, fiquei profundamente cativo de suas campanhas de resistência não-violenta... como eu aprofundasse sempre a filosofia de Gandhi, meu ceticismo sobre o poder do amor diminuía progressivamente. Cheguei a ver, pela primeira vez, que a doutrina cristã do amor, posta em ação pelo método gandhiano da não-violência, é uma das mais poderosas armas de que possa dispor um povo oprimido em sua luta pela liberdade.”¹⁷⁶

Em sua viagem à Índia, contada em sua autobiografia, King relata experiências únicas e essenciais em relação à não violência. Conta que aprendeu de fato como deveria manejar a incrível “arma” do amor frente a um mundo mergulhado na desigualdade e na guerra:

“A verdadeira resistência não violenta não é uma submissão irrealista ao poder do mal. É, em vez disso, um enfrentamento corajoso do mal pelo poder do amor, na fé de que é melhor ser alvo da violência do que cometê-la, já que cometer a violência só multiplica a existência dela própria e do ódio no universo, enquanto

¹⁷⁵ Ibidem, p.191

¹⁷⁶ CREN, Pierre-Réginald. Liderança espiritual e transformação social: M.K Gandhi (1869-1948) e M.L King (1929-1968). *Revista concilium*, 1971/9. p.1126

sofrê-la pode desenvolver nos opositores um senso de vergonha, provocando assim uma transformação e uma mudança de disposição.”¹⁷⁷

Ele e Gandhi apostaram nessa “força transcendental” que é o amor ou a compaixão e apresentaram uma terceira via para a resolução dos problemas: Nem a violência e nem o pacifismo, mas a não violência. Ideia original ou não, o fato é que ao ser transformada de um conceito estático em vivência ético religiosa, os personagens acabaram tornando-se motores de uma nova história para suas respectivas sociedades, provando que a transformação é possível, através de ações não muito complexas como: Boicotes às mercadorias inglesas na Índia, especialmente aos tecidos e o boicote de Montgomery no Alabama, em que os negros passaram a não usar mais os transportes públicos por quase um ano até que a lei de segregação fosse revogada.

Por fim, Gandhi afirmou ao ver compatriotas se aliarem aos britânicos e forçarem hindus a se submeterem: Vocês não querem conter a violência do tigre, mas sim tornarem-se como ele.

Conclusão

Conclui-se então que o conceito de não violência possui uma carga religiosa presente nas definições às quais se relaciona de acordo com os autores e os personagens estudados, uma vez que está normalmente associada à crença em princípios transcendentais diversos. Para além disso, ao aplicarem a não violência em suas respectivas experiências de vida, Gandhi e Luther King enquanto representantes de suas respectivas ideologias religiosas, conseguiram não somente chegar aos seus objetivos mais imediatos. Também contribuíram para a formação de uma nova ideia de vivência ético-religiosa, independente da origem religiosa que cada um deles representava. Corroboraram a proposta principal do projeto *ethos* mundial, ao provarem a possibilidade de uma existência embasada numa ética universal, que contribuiu para moldar cada uma das sociedades nas quais estavam inseridos.

Ambos provaram em suas trajetórias de forma bastante eficaz as palavras do próprio Dalai Lama no prefácio do livro de Kurlansky: “Reagir à violência com mais violência raramente é uma atitude adequada”.¹⁷⁸

¹⁷⁷ CARSON, Clayborne (org.). *A Autobiografia de Martin Luther King*. 1ª edição, editora Zahar, Rio de Janeiro, 2014. p.159

¹⁷⁸ KURLANSKY, Mark. *Não-violência: A história de uma ideia perigosa*. Rio de Janeiro, editora objetiva, 2013. p.12

A não violência provou ser muito mais duradoura e eficiente, possibilitando a ocorrência das devidas transformações sociais e até mesmo da consciência interior das pessoas que conviveram com ambos. Eles provaram que a não violência é de fato revolucionária, uma vez que é capaz de causar mudanças intensas que à priori poderiam ser consideradas como impossíveis defronte uma tal estagnação de valores e códigos sociais de conduta.

Além disso, mostraram que o contato entre pessoas de diferentes origens religiosas e culturais tem muito a acrescentar umas às outras. Como afirmou o próprio Hans Kung, se você olha a alteridade de maneira a colocar-se como superior não está aberto para reconhecer nela um ser humano digno de seu respeito e afeto. Essa dificuldade na aceitação da diversidade é um dos fatores mais complicadores na construção de um mundo mais justo e harmonioso, especialmente quando um determinado grupo quer impor ao outro seu modo de vida e de pensamento.

Essa discussão se apresenta como algo bastante atual, diante de acontecimentos internacionais, atentados terroristas e mostras do alto grau de intolerância religiosa – como o ocorrido em Paris no último dia 8/01 do corrente ano ou como o sequestro das 200 jovens na Nigéria ocorrido no dia 14/04/2014. A grande questão que permanece é saber até que ponto a não violência seria passível de ser aplicada de forma concreta.

Para os mentores do projeto de ética mundial: “As opções são claras: ou a rivalidade entre as religiões, o choque de culturas, a guerra de nações- ou o *diálogo das culturas e paz entre as religiões, como condição para a paz entre as nações!*”¹⁷⁹

¹⁷⁹ KUNG, Hans. O islamismo: Rupturas históricas-Desafios hodiernos. *Revista concilium*, vol. 313, 2005. p.104

REFERÊNCIAS

ARIAS, Gonzalo. O caráter conflitivo da não-violência. In: *Revista Concilium: Vida espiritual e conflitos*. Vol.109, 1975/79.

CARSON, Clayborne (org.). *A Autobiografia de Martin Luther King*. 1ª edição, editora Zahar, Rio de Janeiro, 2014.

CREN, Pierre-Réginald. Liderança espiritual e transformação social: M.K Gandhi (1869-1948) e M.L King (1929-1968). *Revista concilium*, 1971/9. p.1126

FISHER, Louis. *Gandhi*. São Paulo, círculo do livro, 1982.

KUNG, Hans. O islamismo: Rupturas históricas-Desafios hodiernos. *Revista concilium*, vol. 313, 2005. p.104

KUNG, Hans e SCHMIDT, Helmut. *Uma ética mundial e responsabilidades globais*. Edições Loyola, São Paulo, 2001. p. 25

KURLANSKY, Mark. *Não-violência: A história de uma ideia perigosa*. Rio de Janeiro, editora objetiva, 2013.

MOHANDAS, K. Gandhi. *Autobiografia: Minha vida e minhas experiências com a verdade*. São Paulo, Palas Athena, 1999. p.302

A ESPIRITUALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE: UMA BUSCA DO HOMEM MERGULHADO EM SUA SUBJETIVIDADE

Adriana Barata dos Santos Figueira, (UNICAP).

Resumo

Vive-se atualmente uma cultura marcada pela satisfação dos desejos individuais. Esse fato tem influenciado diversos aspectos da vida em sociedade, dentre eles, no campo da religiosidade. O presente trabalho analisa, a partir da subjetividade contemporânea rizomática, marcada pela efemeridade de relações e atitudes, quais as consequências para a experiência religiosa na atualidade, buscando, a partir daí, compreender qual o papel que a espiritualidade tem na construção de sentido para a existência dos sujeitos envolvidos nesse processo. A metodologia utilizada no trabalho de pesquisa foi de natureza bibliográfica. Partiu-se dos conceitos de subjetividade rizomática de Gilles Deleuze e Félix Guattari, de hiperindividualização de Gilles Lipovetsky e da concepção de vida líquida de Charles Melman, colocados como características da cultura contemporânea, que, em conjunto com os conceitos de espiritualidade de Marco Vannini, Faustino Teixeira e Philip Sheldrake, auxiliaram na investigação sobre o papel que a espiritualidade pode ter na busca de sentido a partir dessa mesma subjetividade.

Palavras-Chave: subjetividade, espiritualidade, experiência religiosa, contemporaneidade.

Abstract

Currently live a culture marked by satisfaction of individual wishes. This fact has influenced many aspects of life in society, including in the field of religion. The present work analyzes, from the contemporary subjectivity rhizomatic, marked by the ephemerality of relationships and attitudes, what are the consequences for the religious experience today, fetching, from there, to understand what role the spirituality has on the construction of meaning to the existence of the subjects involved in this process.

Keywords: subjectivity, spirituality, religious experience, contemporaneity.

O homem e a subjetividade

Quando se cogitou, inicialmente, em tratar de um tema como o da espiritualidade na contemporaneidade, pensou-se imediatamente na questão da subjetividade. O pensamento dos autores Félix Guattari e Suely Rolnik contribui para essa reflexão em várias obras. Eles consideram que “Todos os fenômenos importantes da atualidade envolvem dimensões do desejo e da subjetividade” (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 36).

A natureza humana apresenta-se como ampla e complexa, não se resume ao social e ao passional. Outros elementos, como o entendimento e a associação de idéias são coexistentes, contudo, outros estudiosos, como Hume¹⁸⁰, por exemplo, consideram que o significado mais apropriado para o entendimento é “tornar sociável uma paixão, tornar social um interesse” (DELEUZE, 2012, p. 10). E ainda, que o entendimento manifesta algum interesse e se submete à paixão.

Deleuze (2012), tomando o pensamento Hume, afirma que o espírito não é natureza e, também, não tem natureza. O espírito pode ser considerado como equivalente à própria ideia no espírito. Como a ideia representa o dado tal como é ele posto, pode-se entendê-la como a própria experiência. O que se apresenta ao indivíduo é uma coleção de ideias denominadas de imaginação.

Como se diz popularmente, “a imaginação é um campo fértil” e Deleuze complementa dizendo que “nada se faz *pela* imaginação, tudo se faz *na* imaginação”, pois ela estabelece o movimento das ideias, as quais podem ser vistas muitas vezes como extravagantes ou que se situam no mundo do devaneio. Estando em conexão com as ideias, constitui uma verdadeira força que põe o mundo em movimento despertando-o para as mais diversas dimensões. Deleuze afirma que “o fundo do espírito é delírio, ou, o que vem a ser o mesmo sob outros pontos de vista, acaso, indiferença” (DELEUZE, 2012, p. 11). A partir desse enfoque, o autor pretende mostrar que o sujeito consegue seguir muito além do que lhe é dado. A sua natureza é interpelada. Afetado, esse mesmo sujeito vai além do que o espírito lhe dá.

A subjetividade, um dos fundamentos da condição humana, considerando-se como um modo de ser, de pensar, de agir, de sentir, afetada pelo mundo do qual o homem é parte e participante, é processual, é possibilidade de mudança, é devir. Ela é construída a partir de um campo de forças, tanto de natureza psíquica – sistema de percepção, de

¹⁸⁰ Filósofo e historiador escocês conhecido por seu empirismo radical e seu ceticismo filosófico.

afeto, de sensibilidade, de desejo, de representações etc., quanto de natureza extrapessoal – sistemas econômicos, tecnológicos, ecológicos, sociais etc., além dos sistemas corporais, orgânicos, fisiológicos e biológicos.

Suely Rolnik e Félix Guattari destacam que há “uma inversão de sentido o qual [...] vai incidir nos pontos de singularidade, em processos de singularização que são as próprias raízes produtoras da subjetividade em sua pluralidade” (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 36). Eles entendem que a subjetividade parte do coletivo e alcança o individual, afetando a singularidade e os processos de singularização. Dessa forma, a singularidade da pessoa é atingida, tornando-se passível de alterações e transformações. Nessa perspectiva, essa dinâmica representa um elemento de influência ao grupo a que pertence. Assim, pode-se considerar haver um movimento de influências mútuas, acontecendo, desse modo, movimentos nos dois sentidos.

Para os citados autores, a subjetividade pode ser comparada a um processo de produção onde se apresentam e atuam uma grande quantidade de elementos. Esta reúne percepções e interiorização de conteúdos externos ao indivíduo mediante a variedade de informações que lhe são oferecidas. Contudo, não é algo simples ou estanque onde são postas coisas exteriores e estas são passíveis de interiorização. Refere-se, sim, a algo mais amplo onde muitos componentes estão envolvidos e em ação, como por exemplo, a linguagem, o inconsciente etc.

Para Guattari e Rolnik (2013), a subjetividade assemelha-se a um conjunto entrelaçado, que está ininterruptamente em composição, misturando-se, realizando novos arranjos, diferentes arrumações, não sendo, dessa forma, apreendida, prontamente. Percebe-se que não há um modelo completo que a explique e leve à uniformização do indivíduo a ser conhecido e reconhecido.

O que os autores caracterizam como “processos de singularização” ou “experiência de um grupo sujeito” se refere a uma experiência “autodeladora”, que o indivíduo experiencia mediante as formas de discursos verbais e não-verbais que se lhe são apresentadas. Eles lançam o pressuposto de que o modo pelo qual o sujeito vivencia a subjetividade pode alternar entre dois pontos opostos – o primeiro de alienação e opressão, quando a aceita prontamente, sem questionamentos, ou, o segundo, de expressão e de criação, no qual ele o toma para si os conteúdos, transformando-os através de uma releitura particular onde toda sua bagagem de vida tem influência. É a ocasião na qual elabora seus valores, os quais podem ou não estar de acordo com o que acontece ao seu redor, institucionalizado ou não. Ele apreende os elementos da situação

e constrói seus próprios referenciais tanto práticos quanto teóricos, exercitando sua liberdade em relação ao poder global, seja ele em qualquer aspecto que for - econômico, social, político etc., o que vai assegurar a sua autonomia em suas existências particulares. Dessa forma, serão os processos de singularização que fazem com que o indivíduo ponha limites ao sistema do qual faz parte.

Guattari e Rolnik (2013) estabelecem uma diferença entre o que é a “Subjetividade” e o que são os “Processos de Subjetivação”. A subjetividade se refere aos modos de ser e de agir de um indivíduo, enquanto os processos de subjetivação, diferentemente, constituem um campo de forças que remetem a uma multiplicidade, os quais produzem modos de ser, de sentir, de estar no mundo. Acontecem ao mesmo tempo, simultaneamente – são individuais, mas, também, são coletivos. Há um deslocamento da noção de sujeito, como centro e essência da subjetividade, para outra feição na qual incorpora uma dimensão plural de sensações, de formas de pensar e de percepção do mundo.

A produção de subjetividades permanece inacabada, pois cada indivíduo como parte integrante do processo agrega elementos da subjetivação em curso e, por sua vez, também dá sua contribuição através de sua leitura pessoal fazendo desse cenário de trocas uma construção coletiva viva.

A subjetividade na contemporaneidade exige uma dinâmica que dificilmente é interrompida, por estar continuamente a se deslocar entre potências, entre conexões similares, a estabelecer alianças, a promover mudanças e a promover novas formas de expressões. Assim, Deleuze e Guattari não acreditam que a subjetividade possa ser limitada por idealizações ou por fundamentos fixos. Acreditam que a subjetividade é construída a partir de novas arrumações que são estabelecidas em decorrência do espírito criativo dos indivíduos, que por meio da imaginação, produz distintos modos de vida a partir de seus processos de singularidade.

Esboçar um sistema epistemológico, onde não há raízes, significa considerar uma situação, na qual, as proposições ou afirmações podem tomar múltiplos rumos, podem estabelecer ligações de um ponto qualquer a outros, livremente, isto é, há a capacidade de exercer influências sobre diferentes elementos, não estando atreladas a um sistema central e absoluto. No sistema de raiz, a dinâmica do movimento está continuamente circulando em volta de um eixo, retornando ao ponto de partida, o que denuncia uma estrutura rígida, permeada por atitudes inflexíveis fechadas às mudanças. "Isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma

forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual" (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 20).

A realidade ocidental, como se nos apresentou até à modernidade, esteve mergulhada na imagem da árvore, implantada a partir de uma raiz centralizadora, manifestada pelo “fundamento-raiz” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 38). Essa composição não inclui a multiplicidade, aceita, no máximo, “a lógica binária e as relações biunívocas” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 20), pois sempre é remetida à árvore-raiz, a uma unidade principal.

Utilizando-se do conceito de rizoma, Deleuze e Guattari procuram construir um cenário aproximado do que se desenvolve na contemporaneidade, onde o homem se resume a uma partícula inserida na homogeneidade - sua participação é impessoal, anônima. Anteriormente, a verdade que era concebida como “absoluta”, segundo aqueles mesmos autores, comparava-se a um “princípio-raiz”. Pensando-se em termos de origem, era tida como raiz, como alicerce, como base, ou seja, traduzia a solidez exclusiva da árvore. A extremidade da raiz principal, então, é eliminada. Aparece, em substituição, multiplicidades de “raízes secundárias que deflagram um grande desenvolvimento” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 20). Esse sistema chamado de “fasciculado”, que remete à multiplicidade, contribui para o aparecimento de uma nova unidade no sujeito, visto que, ela está, constantemente, sendo questionada e contrariada no objeto.

Falar em subjetividade é lançar-se ao movimento, sem lógicas estruturantes ou condicionantes, que frequentemente conduzem à unificação e a centralizações. A ideia fundamental é a de uma dinâmica que permitia ao indivíduo olhar-se em um movimento próprio, como também perceber um mundo que não se encontra estático, com o qual podem ser realizadas trocas, que tem suas particularidades, suas diferenças, mas, igualmente, semelhanças.

A sociedade contemporânea

O século XX se destacou pelos diversos avanços tecnológicos que alcançou, pelas conquistas do homem e pelas mudanças relacionadas com o poder. A sociedade pós-industrial se caracteriza pelo consumo e pela grande quantidade de informações que dispõe, pelo desenvolvimento avaliado em função da qualidade de conhecimento técnico-científico aplicado à produção e pela presença crescente das novas tecnologias e avanços da ciência que se fazem presentes na vida cotidiana. O cenário da moral judaico-cristã apresentava um sujeito cartesiano, onde estavam presentes: o pecado, a

vergonha, a culpa, e onde imperava uma psicologia clássica, fundada na introspecção. O século XX se distingue pelos avanços tecnológicos, pela indústria da informação e da transformação digital, responsáveis pela minimização do tempo e maximização do espaço. O indivíduo nesse período se depara, diariamente, frente a frente com sua finitude e, dessa forma, está sempre diante de questionamentos que faz a si próprio e, ininterruptamente, em busca de novos valores.

O antigo paradigma marcado por sistemas de verdades fechadas, vai ser substituído pelo da complexidade, caracterizado por uma visão interdisciplinar. Observa-se a estética do consumo, na qual, o que orienta é a satisfação, e esta é caracterizada pela urgência de seu acesso. Assim, a sociedade aponta para várias direções, mas não se detém em nenhuma em particular, refletindo-se, desse modo, a presença de uma cultura performática e narcísica, onde o lugar do impossível não existe, não há limites e as diferenças são abolidas. O tempo de viver passa a ser um tempo operacional, levando-se a um esquecimento do passado. O controle, antes realizado pelo superego, agora está amparado no ego. Vattimo (2004) observa que o relativismo e o niilismo caminham juntos, as metanarrativas são postas de lado e as noções de verdade e de fundamento são alteradas.

A contemporaneidade reflete uma nova lógica do pensamento perante as sociedades, mostrando-se como uma época onde os conflitos acontecem tanto no plano coletivo quanto no individual. O individualismo é colocado no centro das relações sociais, em um meio onde prevalece o mercado, o que leva a uma preocupação egoísta com a exterioridade, como, também, a desconfiança das pessoas com as instituições sociais em geral, expressando o vazio niilista.

O processo de personalização, pelo fato de ter influência direta sobre os comportamentos, contribui diretamente para o desenho da sociedade, bem como a maneira como ela se estabelece e se orienta. Percebe-se daí que, apesar da fragmentação o que pode desestabilizar algumas estruturas já consolidadas, outros elementos, os positivos, como classifica, representam uma abertura para novas possibilidades e crescimento das relações na sociedade. Novos valores, então, surgem e trabalham para a transformação da personalidade, no desenvolvimento íntimo de cada sujeito, na sua legitimação, no reconhecimento de anseios singulares, e dessa forma, contribuem para a edificação das instituições por estarem de acordo com as aspirações dos indivíduos.

O novo cenário põe de lado o exagero dos antigos modelos para adotar posições mais tranquilas, contudo, centradas essencialmente no ego - a qualidade de vida do sujeito, o

seu entusiasmo nos diversos setores de sua vida. Esse processo vai se fortalecendo cada vez mais e contribui para a concepção de uma imagem escorregadia da sociedade, onde a indiferença ao outro se faz presente, mediante uma redução da carga emocional dirigida ao que é assinalado como público.

Nota-se uma impassibilidade diante dos fatos da vida, seguida de desapego, menos certezas, menos interesse ao que se é dado. Observa-se que as mudanças de julgamento se tornam bastante frequentes, caracterizando o que o autor denomina de “juízos flutuantes” e “flutuações de opiniões públicas” (LIPOVETSKY, 1989, p. 42), sendo necessárias muitas ofertas, variedade de opções e grande criatividade para a conquista dessa população.

O mesmo autor afirma que, atualmente, são presenciadas duas lógicas fundamentais - a mercantilização, do consumo excessivo e a lógica da individuação – que dão espaço à oferta de produtos cada vez mais elaborados, que facilitam uma não dependência em relação ao outro e, desta forma, contribuem para a individualização. A esse novo formato de viver denomina-se hipermodernidade (LIPOVETSKY, 1989, p. 42). Ele coloca uma crítica a esse processo pela hiperindividualização, sendo bastante pessimista, ao assinalar a falta de solidariedade entre os indivíduos e o desrespeito ao meio ambiente. Por outro lado, registra, do mesmo modo, pontos positivos que daí podem ser desencadeados, por exemplo, uma maior autonomia individualizada e a preocupação com um consumo sustentável.

A contemporaneidade patenteia um novo perfil do individualismo, que se apresenta no contato do sujeito com o outro, na sua relação com o tempo e com seu próprio corpo, perante um mundo no qual predominam relações onde são priorizados o bem-estar e o prazer particulares e as posturas permissivas. Narciso é o personagem principal nesse cenário. Esse novo tipo de comportamento da sociedade, marcada pelo individualismo e pelo narcisismo mostra traços de um imenso vazio que cresce no interior de cada um. Esse associado à incontrolável necessidade de comunicação e de expressão, denuncia uma verdadeira impassibilidade aos conteúdos que são apresentados e exibem um momento marcado por um sentimento de abandono.

A nova lógica que se apresenta no momento atual está centrada no processo de personalização, que está, constante e intensamente, remodelando todos os setores da vida social. O problema geral desse período gira em torno da desagregação da sociedade, dos seus costumes e, especialmente, do indivíduo que se encontra inserido em uma coletividade onde impera o consumo descomedido, diante de uma cultura

hesitante, caracterizada por valores deslizantes, instáveis, que não se firmam em pontos estáveis e cujos laços são frouxos.

A atualidade é determinada pelo efêmero - o provisório, o descartável e a frivolidade são presenças constantes. De forma discreta, mas não menos incisiva, esses elementos afetam o emocional das pessoas e abrem espaço à insegurança. Nessa condição, evoluem para uma exigência generalizada de proteção, onde convivem contradições do tipo: frivolidade e ansiedade, euforia e vulnerabilidade (LIPOVETSKY, 2004, p. 64-65).

A vida em fragmentos

Os homens, por viverem em sociedade, inserem-se em uma realidade cuja condição os remete ao outro: “Somos, por assim dizer, inevitavelmente – existencialmente – seres morais: somos confrontados com o desafio do outro, o desafio da responsabilidade pelo outro, uma condição do ser-para” (BAUMAN, 2011, p. 9), e “A ambivalência própria à condição de “ser-para” é permanente e incurável; só pode ser extraída com o que for ‘moral’ na condição moral” (BAUMAN, 2011, p. 11).

Os sistemas de verdades apresentam-se como relativos e provisórios, o que tem criado e desenvolvido homens de “pensamento débil/fraco” (VATTIMO, 1998), pois tem suas bases apoiadas no contingente, no fugaz, formando uma sociedade sem compromisso com relação a tudo, inclusive, às religiões. A tendência do mundo contemporâneo é não mais aceitar o pensamento fechado e rígido. Os posicionamentos, assim colocados, revelam os sinais de uma violência discreta, que silencia qualquer pergunta subsequente. É nesse contexto que florescem novas formas de aproximação à espiritualidade e de expressões de religiosidade. As tendências são diversificadas - as voltadas para a metafísica de influência oriental, de crenças espiritualistas, animistas e para-científicas, tendo como proposta um novo modelo de consciência moral, psicológica e social, para a relação do meio - da natureza, do cosmo, da física quântica etc.

A cultura atual baseada estruturalmente no predomínio do individual sobre o universal e na grande diversificação de condutas e gestos mostra que o homem vive um novo momento caracterizado por duas lógicas fundamentais: da mercantilização, do consumo excessivo e a lógica da individuação. A oferta das mercadorias, cada vez mais elaboradas, facilita a não dependência do outro, favorecendo a individualização. Ele critica esse processo de “hiperindividualização”, pois considera ser o responsável pelo

desencadeamento de uma falta de solidariedade geral, contribuindo para a angústia do homem contemporâneo, mediante essa indiferença do outro, bem como, pela liberdade e possibilidades de escolhas que lhes são oferecidas, tornando tudo ao seu redor efêmero e de pouco valor. Contudo, esse quadro tem pontos positivos – uma maior autonomia individualizada, o despertar para o consumo sustentável e a redução da violência, que, por sua ordem, também é questionada: “cada vez mais fechados nas suas preocupações privadas, os indivíduos pacificam-se não por ética, mas por hiperabsorção individualista” (LIPOVETSKY, 1989).

A busca do homem contemporâneo pela espiritualidade tem seu desafio em si próprio e no mundo que habita. Ele está inserido no pluralismo religioso e no niilismo (VATTIMO, 2004), em uma realidade onde se afirmou, algum tempo atrás, que Deus estava morto, significando que nenhuma verdade dita poderia mais ser definitiva. Esse cenário, que se manifesta, pode representar uma situação favorável a um novo caminho a ser trilhado. Acessível às novas verdades, o indivíduo pode se abrir ao mundo e se sentir realmente livre para se descobrir e aprofundar-se na espiritualidade.

Um homem rizomático e a sua busca espiritual

Hoje, há o receio de se falar em espiritualidade, pela maneira como foi sendo vista e empregada no passado. A Igreja Católica considera que ela deve ser estudada como uma “área de estudo e conhecimento por seu próprio mérito” e que “A espiritualidade também convida os teólogos a levar a sério o papel da própria fé em suas reflexões e a perceber que, em termos gerais, a vivência espiritual jaz no âmago do empreendimento teológico” (SHELDRAKE, 2005, p. 51). Assim, a espiritualidade não deve ser reduzida a um fenômeno singular e transcultural. Ela está enraizada em vivências de Deus as quais são enquadradas nas histórias de indivíduos e comunidades, e, dessa forma, são contingentes. Ela se manifesta no próprio viver.

A experiência mística passa pelo completo esvaziamento do eu, ou seja, quando o homem, dialogando com a sua finitude, percebe-se como um nada. Quando percebe em si mesmo “toda a não-essencialidade e precariedade de tais volições (desejos, sensações) e pensamentos, por mais importantes que venham a ser considerados” (VANNINI, 2005, p. 14), pois a verdadeira realidade do homem não está reduzida exclusivamente a seu “eu”, mas extrapola esses limites. Assim, abre-se espaço a um caminhar direcionado ao desapego e à verdadeira liberdade que é a do espírito.

O mundo constitui um referencial indispensável para o ser humano, onde estão envolvidos conteúdos adquiridos ao longo da história - filosóficos, científicos, psicológicos, sociais etc. e nele se estabelece uma mediação necessária que se dá na relação com o outro, com o próprio mundo e com a subjetividade do sujeito. Imanência e transcendência são estruturas antropológicas que facilitam o entendimento da condição do homem no mundo. Nessa estrutura, o ser humano é um dado situado no mundo, é puro devir - a mundanidade, é o ser-no-mundo, mas, também, ele é um ser que se relaciona e interage - a sociabilidade, ser-com-os-outros (JUNGES, 2001, p. 48). Assim, o homem pode ser visto como tarefa e como um ser de práxis que dá sentido ao mundo.

A visão antropológica mostra que o homem é uma criatura capaz de transcender seus próprios limites. É uma característica especial que o diferencia dos outros animais e dos demais seres na face da terra: “ele os supera no pensamento, na liberdade, no trabalho, na palavra, na sociabilidade, na técnica, no divertimento e em inumeráveis outras coisas” (MONDIN, 1979, p. 251). No entanto, essa superação não se dá, apenas, com relação aos outros seres, mas, sobretudo com relação a si próprio, quando busca a razão de sua presença no mundo e o sentido de sua existência. Há uma “constante tensão para superar-se a si mesmo, esse seu estar continuamente fora de si e além de si, o que nos diz com relação ao seu ser profundo, ao seu verdadeiro ser” (MONDIN, 1979, p. 251).

O homem entende que “nem o eu nem a humanidade podem fornecer o sentido desejado” para sua vida (MONDIN, 1979, p. 261), abre-se, então, a uma força superior. Ele compreende que só uma presença imaterial no seu interior pode explicar essa seu poder de exercer tantas e variadas atividades e pela sua capacidade de superação diante do mundo do qual faz parte.

A categoria do espírito como categoria antropológica ou como estrutura noético-pneumática se apresenta, em Vaz (1991), como abertura para a transcendência, momento esse que o ser humano se abre para a busca da verdade e do bem, mostrando-se, assim, como um ser de fronteira entre o horizonte do espírito e da matéria. Compreende-se, assim, que “a abertura transcendental ao horizonte universal do ser (como Verdade e Bem) impõe ao homem a tarefa de sua auto-realização segundo as normas dessa universalidade” (VAZ, 1991, p. 223). A busca de um sentido é dada a partir da sua autotranscendência, que o faz lançar-se para além de si, remete a algo que não é, para algo diverso, que não é ele próprio, para alguma coisa ou alguém. Para Frankl (2012), que se ocupa em estudar o sentido da existência humana, é característica

do homem possuir o desejo e a vontade de compreender a essência das coisas. Ele considera “como prerrogativa da pessoa não apenas questionar qual o sentido de sua vida, como também duvidar da própria existência desse sentido” (FRANKL, 2007, p. 101), o que, segundo Crespi (1999), agencia um renovado interesse pelas religiões, e uma abertura à experiência religiosa pessoal diante das contradições da vida na contemporaneidade.

A realidade fragmentada e deslizante induz o homem a fazer sua experiência mística em uma perspectiva também fragmentada, flutuante e rizomática, o que pode ser comprovado pelo crescimento de denominações religiosas, de manifestações de ordem mística e outras que abordam o desconhecido. A marca da individualização e traz uma religiosidade centrada na pessoa e em sua realização pessoal, que sai a procura de um “Deus” que o satisfaça, e, principalmente, que lhe seja conveniente. Ele vai escolher um “Deus” só seu, íntimo, mas também um “Deus” afastado com o qual não assuma grandes comprometerimentos - o “crer sem pertencer” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 12). Assim como o rizoma cresce para vários lados, formando linhas tênues e múltiplas, de forma semelhante se dá com o sujeito: passeia por diversas formas de expressões de espiritualidade.

O homem contemporâneo partícipe de um mundo determinado pela multiplicidade, onde a sociedade rizomática está caracterizada pela fragmentação em diversos setores da vida, tende a repassar esse mesmo modo de agir e de sentir as coisas para seu lado espiritual, tendo em vista a sua visão de mundo. Assim, opera nesses moldes, ou seja, estende-se em diversas direções, como uma trama, onde tudo está coadunado, misturado, porém de forma frágil e contingente. As experiências espirituais acompanham o modelo, investindo em numerosas práticas sem o aprofundamento que a verdadeira experiência espiritual demanda. Essa nova silhueta do homem, moldada no individualismo, onde prevalecem a comodidade e o prazer particular, gerador de posturas permissivas (LIPOVETSKY, 1989), pode levar a uma procura, não do outro, mas de si próprio, do próprio bem-estar, inclusive no que se refere à dimensão espiritual e à busca de sentido para a vida. Listas de soluções e de promessas milagrosas são oferecidas, sendo equiparadas a simples mercadorias. No que tange à ordem espiritual, prometem asseguram a paz de espírito, denunciando uma espiritualidade individualista, por estar centrada, exclusivamente, no ego do sujeito.

O papel da espiritualidade para a construção de sentido do homem, sujeito dessa subjetividade rizomática, poderá resultar em uma ação criativa a partir de seu

esvaziamento, associado a um movimento transcendente, que é característica inata do ser humano. A alguns, esse pensamento poderá parecer contraditório. No entanto, quando se experiencia a liberdade “para”, o sentido da vida de cada um, começa a ser vislumbrado. A liberdade para se escolher o que realmente importa, para o que realmente faz a diferença, quando se percebe como um ponto constitutivo de uma linha, uma unidade dentro da multiplicidade, não perdida dentro dela, nem indiferente, muito menos preponderante, enxerga-se o significado que promove a união de todos os fragmentos e mostra o caminho que leva ao conhecimento do sentido a ser dado à vida. A experiência do espírito pertence “à experiência imediata de uma presença, não de uma formulação; é a presença da realidade absoluta, ‘do que é’, libertando por isso de toda fórmula (...) A experiência espiritual é liberdade completa, é o fim de qualquer submissão” (CORBÍ, 2010, p. 169).

REFERÊNCIAS

_____ **Vida em fragmentos:** sobre a ética pós-moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____ **Vida líquida.** Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CORBÍ, Maria. **Para uma espiritualidade leiga:** sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.

CRESPI, Franco. **A experiência religiosa na pós-modernidade.** Bauru: Edusc, 1999.

DELEUZE, Gilles. **Conversações.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1990.

_____ **Empirismo e subjetividade:** ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs.** Capitalismo e esquizofrenia 2. São Paulo: Editora 34, 2011.

FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus.** São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

_____ **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração.** São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008.

_____ **Logoterapia e análise existencial: textos de seis décadas.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica:** cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 2013.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008

JUNGES, José Roque. **Evento Cristo e ação humana.** Temas fundamentais da ética teológica. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio:** ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1989.

_____ **O império do efêmero:** a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

_____ **Os tempos hipermodernos.** São Paulo: Barcarolla, 2004.

MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade:** gozar a qualquer preço. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

MOLON, Susana Inês. Notas sobre constituição do sujeito, subjetividade e linguagem. In: **Psicologia em Estudo.** Maringá, volume. 16, nº 4, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v16n4/a12v16n4>>. Acesso em: 23.05.2014.

MONDIN, Battista. **Antropologia teológica.** São Paulo: Paulinas, 1979.

SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia:** vida cristã e fé trinitária. São Paulo: Paulinas, 2005.

VANNINI, Marco. **Introdução à mística.** São Paulo: Loyola, 2005.

_____ A experiência do espírito vai muito além das distinções espaço-temporais e de gênero. São Leopoldo: In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos,** 2011. Número 385, Ano XI. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4277&secao=385>. Acesso em: 23.06.2014.

_____ “Ninguém nunca viu a Deus”. Para a mística, a verdade é sempre interior. São Leopoldo: In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos,** 2011. Número 435, Ano XIII, 16.12.2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/526669-entrevista-especial-com-marco-vannini>

16.12.2013. Edição 435 IHU Unisinos. Acesso em: 23.06.2014.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar.** Lisboa: Relógio D'Água, 1998.

_____ **Depois da cristandade.** Rio de Janeiro: Record, 2004.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I.** São Paulo: Loyola, 1991.

PERNAMBUCO: RETRATO DA PLURALIDADE RELIGIOSA E NECESSIDADE DE DIÁLOGO

Rosalia Soares de Sousa (SEE/PE) ¹⁸¹

Wellcherline Miranda Lima (SEE/PE) ¹⁸²

Resumo

O presente artigo tem como objetivo destacar os principais aspectos do Estado de Pernambuco quanto à religiosidade da sua população e a necessidade de diálogo através do Ensino Religioso por meio da interculturalidade. O Estado de Pernambuco é um berço de vários elementos religiosos culturais oriundos dos povos indígenas, europeus e africanos que subsidiaram para as variedades religiosas presente nesse território. Diante disso, há a necessidade do diálogo inter-religioso a fim de desestabilizar de pensamento e do conhecimento totalitários de diferentes saberes através interculturalidade imersa no Ensino Religioso. Primeiro, destaca-se suas características religiosos e culturais. Num segundo identificam-se as religiões que aparecem no Censo de 2010 e por último a necessidade de diálogo inter-religioso através do Ensino Religioso.

Palavras-chave: Censo 2010; Diversidade Religiosa; Educação intercultural; Ensino Religioso.

Abstract

This article aims to high light the main aspect soft estate of Pernambuco on there ligios it yof the population and the need for dialogue through the Religious Education through intercultural. The state of Pernambuco is home to many cultural religious elements coming from their digenous peoples, Europe ans and Africans that subsidized for religious varieties presenton its territory. Therefore, there is a need for interreligious dialogue in in ordertodestabilizethetotalitarianthoughtandknowledgeofdifferentknowledgethrough intercultural immersed in Religious Education. First, wehighlight their religious and cultural characteristics. In a secondas sessmentof its religions that appear in the Census of 2010 and finally the need for inter-religious dialogue through the Religious Education.

Keywords: 2010 Census; Religious Diversity; Intercultural education; Religious Education.

¹⁸¹Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). SEE/PE - Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco. E-mail: ensinoreligiososecretaria@bol.com.br

¹⁸² Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). SEE/PE - Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco. E-mail: wellcherline@yahoo.com.br

A gênese do Ensino Religioso em Pernambuco

As pesquisas sobre o Ensino Religioso em Pernambuco apresentadas nas dissertações no Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco retrata os ricos aspectos históricos, geográficos, religiosos e culturais no Brasil, em especial no Estado de Pernambuco.

Ao longo da História, a Educação brasileira apresentou momentos de desenvolvimento harmônico entre os sistemas econômicos, sociais e cumulativos, seguido de rupturas que se constituíram em pontos da interação entre o sistema social e educacional.

Essa dinâmica não se caracteriza como acumulação, mas como reconstrução da educação, em que as alterações do modelo político, social e econômico, sob diferentes circunstâncias, tem presidido os rumos da educação brasileira.

Diante disso, o Ensino Religioso se deu com a união da formação da educação brasileira, de forma lenta e gradual, movido pelas opções políticas presentes nos períodos Colonial e Imperial, o qual foi efetivado como cristianização por delegação pontifícia, justificando o poder estabelecido. A educação foi implantada e ministrada pelos jesuítas e teve nesta fase a característica de uma educação humanística, que se distingue por ser individualista e centrada nos valores (LIMA, 2014, p.23-25).

Levando em consideração o espaço religioso brasileiro, no qual o sujeito está inserido, nota-se a exposição de um mosaico, tendo como ingredientes diversas perspectivas religiosas (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 31), cada uma colaborando com o que possuía de mais característico e específico e, em especial, animado.

Segundo Freyre "[...] era o que dava brilho ou ruído de festa às ruas das antigas cidades do Brasil: a religião. A religião dos pretos com suas danças; a dos brancos, com suas procissões e suas semanas santas". (FREYRE, 1996, p.43).

Para compreender o sentido da religião, Rubem Alves contribui para a seguinte reflexão: a presença "invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano". A religiosidade está relacionada com a experiência pessoal, seria como "um espelho em que nos vemos" (ALVES, 2001, p. 13). Com isso, os elementos da religião e a religiosidade transferem-se para o complexo contexto da diversidade religiosa presentes em vários espaços, inclusive no espaço escolar.

No final do século XX vem a nova consciência religiosa decorrente do *pluralismo cultural e religioso*¹⁸³, logo após a Constituição de 1988, e ainda presente no âmbito educacional tal qual na Lei das Diretrizes e Base da Educação Nacional nº 9394/1996, e a sua modificação Lei nº 9475/1997, que afirma a diversificação no terreno religioso brasileiro, houve uma reconfiguração na mentalidade do Estado de promover espaço de diálogo inter-religioso no campo educacional com o componente curricular do Ensino Religioso.

Lançando o olhar sobre o sujeito, a educação visa estímulos de crescimento e no ângulo social objetivará perpetuá-la mediante as transmissões de padrões culturais e religiosos para as novas gerações. Nesses dois aspectos da educação, todavia, não são excludentes, mas complementares entre si, pois não se pode entender o desenvolvimento do ser humano a partir do momento em que recebe uma determinada herança cultural e religiosa (BRANDÃO, 2006, p. 24). Nesse sentido, a educação está sendo administrada por qualquer espaço ou tempo.

O “ensino” vem do latim: *in signaree* significa por marcas ou sinais, sendo assim, ele é mais preciso nos seus objetivos de que formar ideias e assimilar informações (Idem).

Com isso, a palavra ‘ensino’ aponta para outros sentidos que correspondem às ações, meios e condições para a realização do conhecimento sistematizado (LIBÂNEO, 1994, p.112), sendo esse o método de caráter mais específico que o Ensino Religioso propõe.

O Ensino Religioso está presente no contexto educacional brasileiro desde os tempos da colônia e atualmente estabelecido pela Constituição brasileira; e sua condição estatal de ser proclamada laica oriunda desde a chegada da República, como componente curricular.

Atualmente, existem empenhos através de estudiosos do Ensino Religioso no sentido de construir uma proposta diferente do confessional. Um desses empenhos é a proposta do Ensino Religioso em instruir a fenomenologia da religiosidade, a qual é entendida como dimensão fundamental do ser humano que compreende a religiosidade como a atitude de abertura dinâmica realizada pelo ser humano em direção do sentido radical de sua existência, na qual fundamenta o Ensino Religioso no modelo das Ciências da Religião, baseando-se na argumentação de que os conteúdos epistemológicos constituem-se como área de conhecimento.

¹⁸³ Conforme Peter Berger (2011, p53) supõe que o Pluralismo religioso como o reconhecimento da sociedade e do Estado sobre a existência das diversas instituições e grupos religiosos. No Brasil existe a liberdade de expressão religiosa, mas ainda nota-se a existência do monopólio religioso e o pensamento intransigente desses monopólios sobre os demais grupos religiosos.

No Brasil, a legislação federal, a LDBEN nº. 9.394/1996 no artigo 33, alterado pela lei nº 9.475/ 1997, encontra-se critérios para o Ensino Religioso que contemplam a diversidade religiosa e vetam o uso do proselitismo.

Além de que, a normatização da rede de ensino de Pernambuco está disponível na Instrução Normativa nº 02, publicada em 29 de janeiro de 2011 nas Matrizes Curriculares do Ensino Fundamental e da EJA nas fases I e II a qual estabelece o Ensino Religioso como disciplina na medida em que se deve expressar a diversidade cultural-religiosa da sociedade onde a escola estiver.

Sabe-se que o modelo e a formação dos docentes de Ensino Religioso têm sido um tema de debate nas instituições públicas de educação, tanto no que se refere aos aspectos políticos quanto aos pedagógicos. Essa discussão é decorrente das mudanças ocorridas no campo religioso, destacando-se a diversificação do mesmo e a constatação da existência de um pluralismo religioso que envolve, além das confissões, movimentos e novas configurações de vivência religiosa, e então surge à necessidade de o Ensino Religioso repensar sua estrutura pedagógica.

Ensino Religioso: necessidade de diálogo inter-religioso

O Estado de Pernambuco está localizado na Região Nordeste do Brasil. Em 2013, sua população absoluta era de aproximadamente 8.796.448 habitantes (Censo 2010) ocupando uma área de 98.148,323 km² e apresentando uma densidade demográfica em torno de 89,63 hab/km². Dessa população, 7.052 210 viviam nos centros urbanos.¹⁸⁴

Em Pernambuco e no Brasil, o Censo de 2010 mostra as novas configurações de vivência religiosa. Apesar de o catolicismo continuar sendo hegemônico ele vem perdendo espaço para outras religiões, consequência da “pluralização em curso”.

Fragiliza-se o peso da tradição e vem reforçada a busca de alternativa individual no processo de afirmação da identidade religiosa” (TEIXEIRA; MENEZES, 2013, p. 24).

Considerando o censo 2010 destaca-se a tabela abaixo sobre religiões no Brasil e em Pernambuco com o objetivo de “chamar a atenção para a presença das religiões nesse estado, predominantemente católico e evangélico. Destaca-se também a presença dos sem religião e dos espíritas” (SOUSA, 2014, p. 106).

¹⁸⁴ Disponível no site < <http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=16&uf=00>> Acessado em 10 dez. 2014.

Religião	Brasil		Pernambuco
	Pop. em milhões Censo 2010	Porcentagem em relação à PA (%)	Porcentagem em relação à PA (%)
Católica	123.280.172	64,63	65,95
Evangélica	42.275.440	22,2	20,34%
Pentecostais	25.370.484	13,3%	Não informado
Sem religião	15.300.00	8,04%	10,40%
Agnósticos	124.000	0,07%	0,06%
Ateus	615.000	0,32%	0,12%
Espíritas	3.800.00	2,02%	1,4%
Umbanda	407.331	0,3%	0,05%
Candomblé	167.000	Não informado	0,08%
Indígenas	63.082	---	0,03%
Judeus	---	---	0,03%

Nesse contexto, a diversidade religiosa no Estado de Pernambuco fica evidente.

Há de se considerar as novas configurações de vivência religiosa, surgindo à necessidade de o Ensino Religioso repensar sua estrutura pedagógica, pois não mais atende a um público católico dos períodos colonial e imperial e sim plural.

Independentemente da predominância de uma religião, não se pode admitir um Ensino Religioso Catequético, conforme Décio Passos (2007, p.59) trata-se de uma “unirreligiosidade” confessional na tentativa de reproduzir para o seu conteúdo e métodos nas atividades pedagógicas.

Assim, entendemos que o Brasil é o país laico e tal situação somente remete aos pais a educação religiosa dos seus filhos e não à Escola, como foi argumentada neste artigo a distinção entre Educação Religiosa e Ensino Religioso.

O Ensino Religioso tem a finalidade de buscar situações através de ações pedagógicas em que permeie o diálogo inter-religioso com respeito à diversidade existente, também presente no recinto escolar.

¹⁸⁵ (Idem).

Diante disso, a fim de valorizar a diversidade religiosa em Pernambuco e a intolerância em relação a algumas religiões como as de matrizes afro-brasileiras foi criado o Fórum Diálogos - Fórum da Diversidade Religiosa em Pernambuco, em 2012.

O Fórum Diálogos contribui para uma cultura de paz entre as religiões através do diálogo inter-religioso. A sua composição de membros reúne várias lideranças de âmbito da sociedade civil e instituições públicas do Estado, onde se reúnem periodicamente, planejam e executam ações de respeito e diálogo entre elas. Os representantes de órgãos públicos participam, a exemplo, a Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco.

Dentre as ações do Fórum Diálogos destacam-se o apoio a instituições na realização de eventos anuais como: o Dia da Diversidade Religiosa e o Dia Mundial das Religiões (21 de janeiro) promovido pela Religião de Deus, Seminário Identidades, Direitos e Cidadanias das Populações Tradicionais, Caminhada de Terreiros de Pernambuco (novembro), Seminário sobre Ensino Religioso em Pernambuco, dentre outras.

A Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco através da Gerência de Políticas Educacionais de Educação Infantil e Ensino Fundamental (GEIF) realizou em 2014 parcerias com o Fórum Diálogos para as formações continuada com professores de Ensino Religioso.

Foram quatro encontros. Os assuntos abordados foram: 1. Desafios e avanços do Ensino Religioso em Pernambuco; 2. Eixos curriculares; 3. Experiências com o Ensino Religioso; 4. Fundamentação legal do Ensino Religioso.

Essas formações são importantes porque o Estado de Pernambuco convive com uma enorme diversidade religiosa e as escolas precisam lidar com ela, o que não é fácil. Casos de intolerância estão na mídia local e nacional.

A imprensa publica notícias sobre questões que envolvem atitudes de intolerância religiosa principalmente em relação às tradições religiosas de matrizes afro-brasileiras. Dizemos principalmente porque outras religiões também já foram vítimas desse tipo de ações, por exemplo, “o chute” em imagens de santa e atear fogo em terreiros de candomblé são ações vergonhosas de intolerância conhecidos nesse Estado e no Brasil.

Nesse contexto, o diálogo na sala de aula é necessário e pertinente e a Secretaria de Educação vem discutindo com técnicos e professores a importância da disciplina do Ensino Religioso que respeite as diversas opções de crença das pessoas e que é possível a convivência com a diversidade cultural e religiosa.

Considerações Finais

O Estado de Pernambuco desde o seu processo de formação territorial apresenta uma diversidade cultural e religiosa. Indígenas, portugueses, africanos e posteriormente outros povos europeus, asiáticos contribuíram para a formação da sociedade. Essa condição contribuiu para a diversidade religiosa que temos.

As religiões do Candomblé, Umbanda, pentecostais, católicos, kardecistas, judeus, muçulmanos além de agnósticos e ateus, presentes no território brasileiro, são exemplos dessa diversidade que também aparece nas escolas, apesar de ainda predominar o Cristianismo.

O Diálogo inter-religioso faz-se necessário num país laico como o nosso e a Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco precisa estar atenta a essa diversidade e laicidade Estatal.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **O que é religião?** 12 ed. São Paulo: Loyola, 2011.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. 7ª Ed. São Paulo: Paulus, 2011.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira:** Religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003.

BRASIL. **Censo 2010.** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE). Disponível no site <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=16&uf=00>> Acessado em 10 dez. 2014.

BRANDÃO, Carlos. **O que é Educação.** Coleção Primeiros Passos. 11 Ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa e Senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª e.d. São Paulo: Global, 2006.

FÓRUM DIÁLOGOS – **Fórum da diversidade religiosa em Pernambuco.** Disponível no site: <<https://www.facebook.com/forumdialogos>> Acesso em 14 set. 2014.

LIBÂNEO, José Carlos. **Didática.** Coleção Magistério 2º grau. São Paulo: Cortez, 1994.

LIMA, Wellcherline Miranda. **(Im)Passes do Ensino Religioso em Pernambuco:** História, Formação e Perfil do Docente da Rede Pública Estadual no Recife. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013.

PASSOS, João Décio. **Ensino Religioso:** Construção de uma proposta. São Paulo: Paulinas, 2007.

SOUSA, Rosalia S. **Ensino Religioso e paisagem religiosa**: Uma análise panorâmica na legislação e no projeto político-pedagógico das escolas da Rede Estadual de Pernambuco. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2014.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em Movimento**: O Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CAMPANHAS DA FRATERNIDADE: UM CAMINHO PARA O ECUMENISMO ESPIRITUAL NO BRASIL

Luís Felipe Lobão de Souza Macário, (FSBRJ)*

Resumo

Artigo que aborda o chamado ecumenismo espiritual no Brasil, com ênfase na realização das Campanhas da Fraternidade Ecumênicas de 2000, 2005 e 2010, utilizando como principais fontes de pesquisa seus respectivos manuais para, através de uma leitura crítica, destacar sua origem, seus objetivos gerais e específicos, assim como o desenvolvimento de seus temas – em especial, através de subsídios como cantos e roteiros para celebrações, vigílias e círculos bíblicos –, tendo por meta identificá-las como mais um espaço de integração entre igrejas cristãs no Brasil.

Palavras-chave: Religião. Cristianismo. Ecumenismo. Campanha da Fraternidade.

Abstract

This article talks about the so-called spiritual ecumenism in Brazil, with emphasis on the Ecumenical Fraternity Campaign realized in 2000, 2005 and 2010, using as main sources of research their respective Fraternity Campaign manuals, with a critical reading view, calling attention to its origin, its general and specific objectives, as well as the development of its themes – especially through sources such as songs and scripts for celebrations, vigils and Bible groups – leading to identify them as another way of integration among Christian churches in Brazil.

Keywords: Religion. Christianity. Ecumenism. Fraternity Campaign.

* Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), especialista em História da Igreja pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ), aluno do Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Ciências da Religião da mesma Faculdade. E-mail: Ifelipemacario@uol.com.br.

Introdução

O presente artigo foi construído a partir da minha monografia *As Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil*, orientada pela professora Dr^a Maria Teresa de Freitas Cardoso e apresentada à Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ), em Setembro de 2009, para a obtenção do título de especialista em História da Igreja, mas com novas informações acrescentadas, referentes à Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2010.

Utilizei como fontes principais de pesquisa os manuais das Campanhas da Fraternidade Ecumênicas, procurando, através de uma leitura crítica, destacar a origem dessas Campanhas, sua organização, seus objetivos gerais e específicos, assim como desenvolvimento de seus temas – em especial, através de subsídios como cantos e roteiros para celebrações, vigílias e círculos bíblicos –, tendo por meta identificá-las como mais um espaço de integração entre igrejas cristãs no Brasil.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira, trato sobre as origens da Campanha da Fraternidade, com ênfase em seu aspecto de instrumento de evangelização e promoção da fraternidade, a partir da realidade concreta em que vive a maior parte da sociedade brasileira. Na segunda, partindo de rápidas definições de ecumenismo e movimento ecumênico, traço um breve histórico sobre este movimento, no Brasil e no mundo, abordando o chamado ecumenismo espiritual. Finalmente, na terceira, abordo as Campanhas da Fraternidade Ecumênicas, com relevo especial para os subsídios acima citados, procurando situá-las como espaço para esta modalidade de ecumenismo no Brasil.

1. As origens da Campanha da Fraternidade

O período entre os anos 50 e 60 se caracterizou por uma efervescência de experiências de cunho eclesial, gerando uma renovação na Igreja Católica Romana. Iniciado o Concílio Vaticano II, o episcopado brasileiro deu início à Pastoral de Conjunto (PC), uma das mais importantes características da nova visão da Igreja implantada pelo Concílio, despertada com o Plano de Emergência (PE), pedido pelo Papa João XXIII e aprovado, em abril de 1962, pela Quinta Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Corroborando a afirmação do texto-base da Campanha da Fraternidade de 1990 (CF-90), de que “é impossível entender um acontecimento humano fora do seu contexto histórico” (CNBB *apud* PRATES, 2007, p. 21), foi neste contexto que surgiu o projeto

propondo uma campanha com a finalidade de angariar recursos financeiros, vinculados ao sentido eclesial da fraternidade, a partir da ideia de que a Igreja brasileira deveria superar a postura passiva de receber auxílio econômico das Igrejas da Europa e Estados Unidos, tornando-se geradora de recursos em favor da fraternidade.

Assim nasceu a Campanha da Fraternidade (CF), na Arquidiocese de Natal, na Quaresma de 1962. D. Eugênio de Araújo Sales, então administrador apostólico local, era também responsável pelo Secretariado Nacional de Ação Social da CNBB e presidente da Cáritas Brasileira, órgão criado em 1957. Dada a necessidade de que esta deixasse de ser simples executora de programas de assistência social estabelecidos pelo convênio entre CNBB e *Catholic Relief Service* (CRS), órgão executivo da Conferência dos Bispos dos EUA, surgiu a ideia de dinamizá-la através de uma campanha nacional, que deveria consistir em uma atividade ampla, em tempo determinado, com arrecadação financeira, mas que também promovesse a fraternidade cristã, mediante auxílio aos mais necessitados. Embora o arrecadado não tenha coberto às próprias despesas, a aceitação foi muito boa, despertando interesse como boa notícia em toda a Igreja do Brasil.

Em 1963, a Campanha foi realizada novamente nas dioceses do Rio Grande do Norte, mas com participação de treze bispados de estados vizinhos, com maior sucesso na Arquidiocese de Fortaleza, devido ao entusiasmo do arcebispo D. José de Medeiros Delgado. Sua crescente repercussão animou o episcopado brasileiro, reunido em Roma para as sessões do Vaticano II, a assumi-la como projeto da CNBB. Ainda em 1963, os bispos do Brasil aprovaram que a CF fosse realizada nacionalmente, com todas as dioceses devendo promovê-la. Em 1964, pois, cerca de setenta bispados do país realizaram a primeira Campanha da Fraternidade de âmbito nacional, ainda através do Secretariado Nacional de Ação Social e da Cáritas Brasileira.

Ainda em Roma, os bispos do Brasil aprovaram, em dezembro de 1964, o fundamento inicial para organizar a CF, *Campanha da Fraternidade – Pontos Fundamentais Apreciados pelo Episcopado em Roma*. Em 1965, a Conferência decidiu assumir a organização e implementação da Campanha. Assim, desde imediatamente após o Vaticano II até hoje, a Igreja Católica Romana no Brasil, por intermédio da CNBB, vem realizando um grande trabalho de animação evangelizadora através da Campanha da Fraternidade, que se tornou uma de suas principais atividades e uma das maiores realizações no contexto da Pastoral de Conjunto no Brasil.

Finalmente, a Campanha vem escolhendo temas em que “entram, com especial relevo, os desafios socioeconômicos-políticos-culturais e religiosos da realidade brasileira” e

que “ajudem a desencadear ou reforçar o processo libertador dos empobrecidos, tendo em vista uma justa e fraterna estruturação social” (CNBB *apud* PRATES, 2007, p. 34, nota n. 38).

2. As origens do ecumenismo espiritual

De acordo com o Padre Jesús Hortal, SJ (2003, p. 279), foi a partir do século XIX, nas Igrejas e Comunidades Eclesiais da Reforma, que se começou a usar a palavra “ecumênico” para se referir ao movimento e instituições que trabalham a favor da unidade dos cristãos, daí que “ecumenismo”, designe a teoria e prática das iniciativas que pretendem sua reconstrução. Assim, movimento ecumênico deve ser entendido como “as atividades de caráter sistemático, institucional e organizativo, de cunho interconfessional, com o objetivo de atingir uma maior unidade visível da Igreja, a fim de que o testemunho do Evangelho seja mais aceito”.

O ecumenismo surgiu no fim do século XIX e evoluiu em etapas, desde a criação de sociedades e realização de conferências missionárias, ganhando espaço e força ao longo do século XX graças à fundação de movimentos importantes, como “Fé e Constituição” e “Vida e Ação”, até a constituição do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948, a maior e mais representativa das muitas organizações do movimento ecumênico moderno, reunindo 345 Igrejas, denominações e comunidades eclesiais em mais de 110 países e territórios de todo o mundo, que representam mais de 560 milhões de cristãos.

A Igreja Católica Romana, não convidada oficialmente para a Assembleia Constitutiva do CMI em virtude das recusas em participar de encontros anteriores, proibiu seus fiéis de comparecer a reuniões ecumênicas, através do Santo Ofício, em *monitum* de 5 de junho de 1948. Mas, se as autoridades católicas adotaram, de início, atitude negativa a respeito do movimento ecumênico e do Conselho, progressivamente passaram a ter comportamento mais positivo e até uma colaboração ativa nos mesmos, tendo sido criado, em 5 de junho de 1960, pelo Papa João XXIII, para preparar o Concílio Vaticano II, o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, transformado em Comissão Conciliar em 6 de agosto de 1962, o que culminou, em 21 de novembro de 1964, com a aprovação e promulgação, pelo Papa Paulo VI, do Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo.

Ainda em 1908, dois jovens pastores anglicanos, M. Spencer Jones e Lewis Thomas Wattson, promoveram, pela primeira vez, uma oitava de orações pela unidade dos cristãos, celebrada entre 18 de janeiro (festa da Cátedra de São Pedro em Roma,

evocadora do magistério romano) e 25 do mesmo mês (festa da conversão de São Paulo, símbolo da liberdade cristã, invocada pelos protestantes), através da qual pretendiam unir os aspectos mais marcantes do catolicismo e do protestantismo. Em 1926, o movimento “Fé e Constituição” realizou um apelo para uma semana de oração pela unidade, nos dias anteriores a Pentecostes. Os cristãos de diversas confissões puderam, pois, reunir-se em torno do mesmo objetivo.

Também o Papa Leão XIII deve ser lembrado em relação a uma semana de oração pela unidade, já que, desejando uma mobilização dos fiéis católicos em favor desta, em sua Carta Encíclica *Provida Mater*, de 5 de maio de 1895, ordenou que fosse celebrada, em todo o mundo, uma novena, entre a festa da Ascensão e Pentecostes, para apressar a obra de reconciliação entre todos os cristãos. Pouco depois, através da Carta Encíclica *Divinum Illud munus*, de 5 de maio de 1897, acrescentou-lhe um caráter perpétuo. Anos mais tarde, o Papa Pio X aprovou com entusiasmo, em dezembro de 1909, a Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos iniciada por Jones e Wattson, e, no pontificado de Bento XV, o Papa continuou a recomendar e promover a semana católica de oração pela unidade.

Diante do fato de que os católicos romanos começaram a ver com simpatia o ecumenismo, Roma reagiu de forma negativa, intensificando as restrições à participação de seus fiéis no movimento ecumênico, tolerando apenas encontros comuns de oração que não tratassem de assuntos referentes à doutrina e à vida da Igreja. Entretanto, reagindo às conversas não-oficiais entre anglicanos e católicos em Malines, o Papa Pio XI respondeu, em 6 de janeiro de 1928, com a Carta Encíclica *Mortalium Animos*, na qual formulava a atitude oficial católica diante do movimento ecumênico moderno, negando legitimidade ao mesmo, proibindo que católicos participassem de congressos pancristãos ou interconfessionais e qualquer prece em comum como possível manifestação de indiferentismo.

Tal Encíclica, porém, não conseguiu eliminar por completo o desejo de alguns católicos em participar dos esforços ecumênicos. Assim, o Pe. Paul Irénée Couturier, pioneiro do ecumenismo católico, fundador do *Foyer Unitas* de Lyon, considerado pai do ecumenismo espiritual, ao promover uma oitava, reestruturou a semana católica de oração pela unidade dos cristãos, conseguindo que as iniciativas anteriores ultrapassassem as fronteiras do catolicismo romano ou dos grupos afins, unindo cristãos de diversas confissões em torno do mesmo objetivo na oração, baseando-a em uma fórmula aceitável para todos: “Que chegue a unidade visível do Reino de Deus, tal

como Cristo a quer, pelos meios que ele quiser!” Em 1937, ele mesmo fundou o *Groupe des Dombes*, composto por pastores reformados franceses, de tradição calvinista e luterana, e sacerdotes católicos, que ainda se reúnem anualmente na abadia cisterciense de Dombes, para realizar reflexões ecumênicas, buscando unir “o aspecto doutrinal do progresso ecumênico a um progresso espiritual e pastoral para uma comunhão mais plena” (VERCRUYSSSE, 1988, p. 88).

O corte na atitude católica diante do ecumenismo deu-se com o Papa João XXIII, que demonstrou a intenção de orientar a Igreja católica para um forte compromisso ecumênico desde seus primeiros atos. Esta preocupação foi um dos principais estímulos para que ele anunciasse, em 25 de janeiro de 1959, por ocasião de uma cerimônia que encerrava a Semana de Oração pela Unidade, seu propósito de renovar a Igreja Católica Romana e seu desejo de se empenhar em vista da unidade de todos os cristãos, por meio de um Concílio Ecumênico e de um sínodo da Diocese de Roma.

A atenção à unidade eclesial, manifestada por João XXIII, caracterizou praticamente todo o trabalho conciliar, em grande parte graças à sensibilidade ecumênica de muitos padres conciliares. O compromisso ecumênico tornou-se, pois, uma responsabilidade de toda a Igreja e não mais uma simples ocupação de um ou outro pioneiro. Assim, em 1966, a Comissão de “Fé e Constituição” do CMI e o Secretariado para a Unidade dos Cristãos começaram a elaborar um texto em conjunto que culminou, em 1968, na atual Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos, realizada entre a celebração da cátedra de Pedro e a conversão de São Paulo. Em 1974, os dois organismos dirigiram uma carta às Igrejas-membros do CMI e a outros interessados, para a criação de grupos locais dispostos a participar da preparação do livreto da Semana de Oração. Desde então, a primeira redação do subsídio passou a ser responsabilidade de um grupo ecumênico de um país diferente a cada ano. De acordo com as conveniências do lugar, a semana pode ser celebrada opcionalmente durante a novena de Pentecostes, o que prevalece no Brasil.

3. Campanhas da Fraternidade ecumênicas: espaço para o ecumenismo espiritual no Brasil

Se o Vaticano II pôs a Igreja Católica Romana em busca do caminho para a unidade, a CNBB seguiu fielmente seus ensinamentos e assumiu o ecumenismo como dimensão constitutiva de sua tarefa de orientar a evangelização dos católicos brasileiros. A Conferência incluiu o tema no 1º Plano de Pastoral de Conjunto, em 1966, iniciando

uma aproximação para com outras Igrejas cristãs que já trilhavam o caminho do ecumenismo, colaborando na organização da Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos, participando dos esforços para a fundação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), do qual a Igreja Católica Romana é membro de pleno direito, que “é um dos tipos de conselhos ou associações fraternas de Igrejas ou outros agrupamentos cristãos que procuram trabalhar juntos, estar em diálogo e superar as divisões e os mal-entendidos que separam”, tendo como missão “servir às igrejas cristãs no Brasil no fortalecimento do ecumenismo e do diálogo, na vivência da comunhão em Cristo, na defesa da integridade da criação, promovendo a justiça e a paz para a glória de Deus” (<<http://www.conic.org.br/?system=news&eid=196>> Acesso em 29 ago 2009).

Como, no Brasil, a Igreja não busca apenas repetir as práticas ecumênicas exógenas, o crescimento do ecumenismo exige o estabelecimento de práticas endógenas, o que gera, como consequência concreta e imediata, a necessidade de se estabelecer temas comuns que possam conduzir à unidade, como pode ser a Campanha da Fraternidade. Nesse sentido, nos anos de 2000, 2005 e 2010, a CNBB passou a organização da CF para o CONIC, tornando-a ecumênica, abrindo mais um espaço para a prática do ecumenismo no Brasil, seguindo as determinações do Concílio Vaticano II. Assim,

por meio do trabalho conjunto, as Igrejas envolvidas testemunham o desejo de ser sinal de paz, de reconciliação. Dando o exemplo, ganham força moral para pedir a toda a sociedade que se una na busca do bem comum e da verdadeira paz (CONIC, 2005, p. 42).

Conforme sugerido pela CNBB, a CF do ano 2000 foi ecumênica, trazendo como tema *Dignidade Humana e Paz*, e, como lema, *Novo Milênio sem Exclusões*, prosseguindo a temática em torno dos grandes flagelos sociais que excluem grande parte de empobrecidos da sociedade brasileira. Em seu texto-base, foi dito que o objetivo geral da CF-2000 era “unir as Igrejas cristãs no testemunho comum da promoção de uma vida digna para todos, na denúncia das ameaças à dignidade humana e no anúncio do evangelho da paz”, enquanto, dentre os objetivos específicos, estavam “propor uma prática de vida em que valores morais e éticos exaltem a dignidade da pessoa, evitem as exclusões que marginalizam pessoas e grupos, criem condições de paz na convivência cotidiana” e “promover o diálogo, incentivando o respeito à liberdade de consciência e à

liberdade religiosa, na busca da verdade que liberta e salva, denunciando toda e qualquer competição religiosa e ideológica” (*Id.*, 2000, p. 22 *et seq.*).

Em 2005, foi realizada a segunda CF Ecumênica, com o tema *Solidariedade e Paz* e o lema *Felizes os que promovem a Paz*. Seu texto-base esclareceu que o objetivo geral da Campanha era “unir Igrejas cristãs e pessoas de boa vontade na superação da violência, promovendo a solidariedade e a construção de uma cultura de paz”, sendo objetivos específicos “denunciar as injustiças e apoiar iniciativas de reformas estruturais que visem à transformação das condições econômicas, sociais e culturais que causam violência” e “colocar-se ao lado dos desfavorecidos e contribuir para soluções não violentas dos conflitos sociais”, dentre outros (*Id.*, 2005, p. 47 *et seq.*).

A CF-2010 teve como tema *Economia e Vida*, e, como lema, *Vocês não podem servir a Deus e ao Dinheiro (Mt 6,24)*. O texto-base apresentou como objetivo geral, naquele ano,

colaborar na promoção de uma economia a serviço da vida, fundamentada no ideal da cultura da paz, a partir do esforço conjunto das Igrejas Cristãs e de pessoas de boa vontade, para que todos contribuam na construção do bem comum em vista de uma sociedade sem exclusão (*Id.*, 2009, p. 21),

e como objetivos específicos, dentre outros, “sensibilizar a sociedade sobre a importância de valorizar todas as pessoas que a constituem” e “reconhecer as responsabilidades individuais diante dos problemas decorrentes da vida econômica, em vista da própria conversão” (*Ibid.*, p. 21 *et seq.*).

Embora a temática dominante dos cantos das CF Ecumênicas tenha-se relacionado aos respectivos temas das Campanhas, encontramos, em alguns deles, fortes apelos ecumênicos, como, por exemplo, no *Canto de Abertura* de 2000:

**De mãos dadas a caminho
Porque juntos somos mais,
Pra cantar o novo hino
De unidade, amor e paz.**

1. Somos gente da esperança
Que caminha rumo ao Pai.
Somos povo da Aliança
Que já sabe aonde vai.

2. Para que o mundo creia
Na justiça e no amor,
Formaremos um só povo,
Num só Deus, um só Pastor.

3. Todo irmão é convidado
Para a festa em comum:
Celebrar a nova vida
Onde todos sejam um (*Id.*, 2000, p. 113).

Por ocasião da CF-2005 Ecumênica, a canção *Recebe, Deus Amigo*, trazia:

**Ó Deus Pai, a ti trazemos / Pão de vinho uma vez mais.
Um só corpo nós seremos / Com Jesus e pela paz.**

2. Recebe, Deus amigo,
Nossos pés e nossos braços,
Que encontram na unidade
O alento pro cansaço (*Id.*, 2005, p. 143).

Em 2010, a canção *Pai de amor, aqui estamos* apresentava:

1. Pai de amor, aqui estamos
Celebrando a unidade,
Somos teus filhos amados
Nesta mesa da igualdade.
Somos uma só família,
Somos um só coração.
Eis que a graça da partilha
Entre nós faz-se oração (*Id.*, 2009, p. 183).

O Caderno de Capacitação de Multiplicadores de 2005 citou a Celebração Ecumênica como “um ótimo subsídio para Igrejas e comunidades que queiram se unir na oração comum, pedindo pela solidariedade e a paz” (*Id.*, 2005, p. 22). De acordo com o roteiro para a Celebração Penitencial Ecumênica da CF-2000, na manifestação de Ação de Graças, todos recitariam:

Tu, Deus, queres a união. Fortalece-nos nesta caminhada ecumênica, que cada vez mais quer se manifestar no serviço, no engajamento por um convivência justa e fraterna entre todos os povos e as nações da terra. Irmanados/as na mesma fé, queremos trabalhar por uma sociedade que está compromissada com a vida livre de quaisquer marginalizações e exclusões (*Id.*, 2000, p. 157).

A Celebração Penitencial da Reconciliação da CFE-2010 deveria ser iniciada com a seguinte acolhida por parte do dirigente:

Irmãos e irmãs, invoquemos, juntos, o Espírito Santo, luz de nossos corações, sopro de vida e poder do Pai manifestado na morte e ressurreição de Jesus. Que nestes tempos em que vivemos, Ele prossiga sua obra de reconciliação e de comunhão iniciada desde a época dos Apóstolos. Nós reconhecemos, de fato, esta obra do Espírito, em nossas buscas de maior comunhão no amor, de reconciliação e justiça no movimento ecumênico, e por isso somos capazes de hoje juntos, como cristãos, realizar pela terceira vez a Campanha da Fraternidade Ecumênica (*Id.*, 2009, p. 265).

Novamente de acordo com o Caderno de Capacitação de Multiplicadores de 2005, os Círculos Bíblicos eram outro roteiro importante, já que, por geralmente ser feitos nas casas das famílias, deveriam ser uma oportunidade para reunir vizinhos de Igrejas diferentes, e que estes grupos de reflexão bíblica poderiam continuar se reunindo ao redor da Palavra do Senhor para além da CF.

Os roteiros para os Círculos da CF-2000 Ecumênica traziam uma questão instigante sobre o empenho ecumênico de cada um. “Você considera a sua religião melhor que a dos outros?” (*Id.*, 2000, p. 177). Nos roteiros para os Círculos da CF-2005, outras boas questões eram:

Nossa comunidade costuma deixar alguém de fora desse ‘novo céu e nova terra’? O que podemos fazer para que todos tenham oportunidade de se recuperar, de se sentir acolhidos? Podemos fazer isso unindo Igrejas diferentes, num mutirão de solidariedade? (*Id.*, 2005, p. 199).

Já durante a realização da CFE-2010, uma introdução aos Círculos Bíblicos afirmava que

ao nos reunirmos como pessoas cristãs de várias Igrejas para refletir em conjunto sobre esse tema da Campanha da Fraternidade Ecumênica 2010, manifestamos a nossa esperança e a nossa fé de que, à luz da Bíblia, podemos compreender a nossa realidade e transformá-la (*Id.*, 2009, p. 191).

Para a organização da Vigília Eucarística Ecumênica, o Manual da CF-2000 trouxe um roteiro que orientava à formação de equipes de liturgia com representantes das comunidades envolvidas, recordando ser a oração em comum pela unidade dos cristãos a alma de todo o movimento ecumênico. Para a abertura da Vigília, o roteiro trazia uma Oração da Igreja Bizantina: “Ó Deus, tu és a luz verdadeira e a paz que reconcilia a humanidade. Vem, conforta o teu povo com a paz da justiça, e afasta de nós o ódio, a inveja e as divisões. Dá a todos(as) nós o teu Espírito Santo, hoje e sempre” (*Id.*, 2000, p. 338 *et seq.*).

O roteiro para a Vigília Eucarística de 2005 lembrava que a CF-2005 Ecumênica propunha uma reflexão profunda sobre a responsabilidade de todos pela paz, reconhecendo que “os adversários e contenedores que aceitam rezar em comum lançam fundamentos sólidos para a construção da paz”, acrescentando ser “muito oportuno que, durante a realização da CF-2005 Ecumênica, sejam promovidos encontros e vigílias de oração pela paz”, e que “bom seria se tivessem também caráter ecumênico” (*Id.*, 2005, p. 347). Mais adiante, o roteiro trazia a seguinte oração: “Abençoa o nosso trabalho conjunto de fazer crescer a solidariedade, a paz e a unidade entre os cristãos, entre as religiões e no mundo inteiro” (*Ibid.*, p. 358).

Por ocasião da Vigília Eucarística da CFE-2010, propunha-se uma procissão de entrada com a entonação de um cântico com o seguinte refrão: “Nós somos muitos, mas formamos um só corpo, que é o Corpo do Senhor, a sua Igreja; pois todos nós participamos do mesmo pão da unidade, que é o corpo do Senhor, a Comunhão” (*Id.*, 2009, p. 256).

4. Considerações finais

Definindo o ecumenismo espiritual como a prática da oração e da reflexão dos cristãos em unidade e/ou a favor da unidade, podemos considerar esta modalidade de empenho ecumênico como base para todo o processo de aproximação entre as diferentes Igrejas, pois desejar e orar pela unidade devem ser atividades básicas para qualquer outro tipo

de ação conjunta, levando a outras atividades, como no campo do ecumenismo prático e do diálogo teológico-doutrinal.

Se um dos pilares sobre os quais se constitui o CMI é o serviço – o que demonstra que a ação ecumênica não deve se limitar ao diálogo, mas deve-se dar também por intermédio de iniciativas práticas, através da convergência entre cristãos no campo dos direitos humanos, defesa dos oprimidos e promoção da justiça, assumindo como responsabilidade de todos os cristãos e de suas Igrejas o compromisso social de debater e encaminhar soluções para os problemas relacionados à convivência entre os homens, à paz, à igualdade e à luta pela conquista da dignidade humana –, a nona Assembleia Geral do Conselho, realizada em Porto Alegre, em 2006, aprovou mudanças em suas prioridades e em sua cultura, dando maior ênfase, dentre outros pontos, à espiritualidade.

A CNBB foi uma das participantes do processo que levou à fundação do CONIC, que busca a unidade das Igrejas através da abertura à ação do Espírito, agindo em várias frentes, como a condução do diálogo teológico-doutrinal entre as diversas denominações, a organização da Semana de Orações para a Unidade dos Cristãos no Brasil e a ação social, por intermédio de um ecumenismo prático, promovendo a aproximação através do serviço comum, assim como da via espiritual de oração.

A realização de Campanhas da Fraternidade Ecumênicas, como as de 2000, 2005 e 2010, apresenta duas vertentes de testemunho interligadas – o trabalho social fraterno e o trabalho conjunto entre as diversas Igrejas –, o que promove um fortalecimento mútuo, já que a causa da paz estimula a união, que cresce se vivida através de uma tarefa concreta. Assim, as CFs Ecumênicas apresentam diversos pontos extremamente positivos.

Um deles é que as celebrações, vigílias e círculos bíblicos das CFEs são excelentes oportunidades para reunir pessoas de diferentes Igrejas em torno da Bíblia e da oração comum, o que também pode se estender para após as Campanhas, fortalecendo o ecumenismo espiritual, que sempre foi uma via privilegiada para conduzir à unidade, podendo divulgar e, conseqüentemente, atrair mais participantes para as Semanas de Oração para a Unidade dos Cristãos realizadas anualmente.

Outro, antes mesmo do período de realização de cada CFE, é a aproximação e a colaboração entre as diferentes Igrejas, por intermédio do CONIC, no importante e delicado trabalho de planejamento e organização do evento – inclusive das diversas celebrações –, o que já é testemunho de partilha e fraternidade, pois, como no caso da

aproximação promovida no âmbito das missões, quando do nascimento do movimento ecumênico, quem poderia acreditar no anúncio se as Igrejas não se unissem para construir um mundo mais justo, fraterno e de paz?

Finalmente, existe a necessidade da constituição de equipes para dirigir as atividades das CFEs – como as orações e círculos bíblicos – que, além de estudar os temas e os subsídios das CFs, devem também conhecer os princípios do ecumenismo. A formação de equipes com indivíduos de diferentes Igrejas pode gerar um diálogo sobre temas que dizem respeito a todos os cristãos e que não dependem das diferenças de tradição e doutrina entre as Igrejas, o que pode ajudar a formar grupos ecumênicos locais, dando início a um diálogo que pode ter continuação após as Campanhas.

REFERÊNCIAS

- BIZON, José & DRUBI, Rodrigo (org.). *A unidade na diversidade: coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto Unitatis redintegratio sobre o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 2004.
- BIZON, José; DARIVA, Noemi & DRUBI, Rodrigo (org.). *Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio, 1964-2004*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CHADWICK, Henry & EVANS, G. R.. *Igreja cristã*. Barcelona: Folio, 2007.
- CNBB. *Campanha da Fraternidade: vinte anos de serviço à missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- CNBB. *Pela unidade dos cristãos: guia ecumênico popular*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *¿Qué es el Consejo Mundial de Iglesias?* Disponível em: <<http://www.oikoumene.org/es/about-us>> Acesso em: 12 jun. 2014.
- CONIC. *Campanha da Fraternidade Ecumênica 2010: manual*. Brasília: Edições CNBB, 2009.
- CONIC. *Dignidade humana e paz – novo milênio sem exclusões: manual*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 2000.
- CONIC. *Identidade, missão e objetivo*. Disponível em: <<http://www.conic.org.br/?system=news&eid=196>> Acesso em: 29 ago. 2009.
- CONIC. *Solidariedade e paz: manual CF-2005 ecumênica*. São Paulo: Editora Salesiana, 2005.
- HORTAL, Jesús, SJ. *E haverá um só rebanho. História, doutrina e prática católica do ecumenismo*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- HORTAL, Jesús, SJ. *Guia ecumênico: informações, normas e diretrizes sobre o ecumenismo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- MACÁRIO, Luís Felipe Lobão de Souza. *As Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil*. Monografia (Especialização em História da Igreja), Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

PELLÁ, Ângelo. *Renovar-se no espírito da unidade: perspectivas práticas do ecumenismo no terceiro milênio*. São Paulo: Ave Maria, 1999.

PRATES, Lisaneos. *Fraternidade libertadora: uma leitura histórico-teológica das Campanhas da Fraternidade da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2007.

VERCRUYSSSE, Jos. *Introdução à Teologia Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998.

WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002.

WOLFF, Elias. *O Ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 1999.

DANÇANDO COM OS ENCANTADOS NA SERRA DO ORORUBÁ: UM DIÁLOGO INTERRELIGIOSO ENTRE ESTUDANTES DA UNICAP E OS ÍNDIOS XUCURUS

Constantino José Bezerra de Melo – (UNICAP)¹⁸⁶

Resumo:

Este artigo reflete sobre a diversidade religiosa em Pernambuco e a possibilidade de construção de pontes educativas entre a Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP e o povo Xucuru da Serra do Ororubá em Pesqueira. A visita de campo a reserva federal dos índios foi organizada pelo Instituto Humanitas Unicap, e teve como objetivo promover o diálogo interreligioso entre os estudantes e os índios Xucurus. A atividade contou com a participação de onze estudantes dos cursos de graduação e do mestrado de ciências da religião, como também de funcionários da UNICAP. Este trabalho está ancorado nos estudos teóricos da antropologia, da sociologia e da história sobre a cultura e religião do povo Xucuru. Durante a visita houve a exibição de documentários sobre a história e a luta política deste povo, seguido de rodas de diálogos, inclusive com a participação do cacique das aldeias Xucuru. Participamos também dos rituais litúrgicos da religião indígena, vivenciando a dança para os encantados e a celebração da jurema. Como resultado deste trabalho, passamos a compreender melhor a necessidade de investir mais na pesquisa, no ensino e na extensão, relativo à religião dos povos indígenas em Pernambuco e no Brasil.

Palavras-chaves: Povo Xucuru, Religião indígena, Diálogo inter-religioso.

Abstract:

This article reflects on religious diversity in Pernambuco and the possibility of building educational bridges between the Catholic University of Pernambuco - UNICAP and the Xucuru people of Sierra the Ororubá in Pesqueira. The field visit the Federal Reserve of the Indians was organized by the Humanitas Institute Unicap, and aimed to promote inter-religious dialogue between students and Xucurus Indians. The activity was attended eleven students of undergraduate and master's religious studies, as well as employees of UNICAP. This work is based on theoretical studies anthropology, sociology and history about the culture and religion of the Xucuru people. During the visit there was the exhibition of documentary about the history and the political struggle of the people, followed by dialogues wheels, including the participation of the chief of Xucuru villages. We also participate in liturgical rituals of indigenous religion, living the dance to the enchanted and the celebration of jurema. As a result of this work, we now better understand the need to invest more in research, education and extension on the religion of the indigenous peoples in Pernambuco and Brazil.

Keywords: Xucuru people, Indigenous religion, Inter-religious dialogue.

¹⁸⁶ Sociólogo, psicólogo, mestrando do curso em ciências da religião da Universidade Católica de Pernambuco, professor-técnico da Secretaria de Educação e Esportes do Estado de Pernambuco, vinculado ao grupo de pesquisa religiões, identidade e diálogos, linha de pesquisa: transdisciplinaridade e diálogo interreligioso do mestrado da UNICAP.

Introdução

A Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP é uma instituição privada e religiosa, pertencente à Ordem dos Jesuítas do Brasil.

O professor do curso de teologia Artur Peregrino através do Instituto Humanitas Unicap - IHU¹⁸⁷, organizou com o Grupo Amigos do Caminho - GAC, composto por alunos, professores e funcionários da UNICAP, uma “caminhada” que começou na Universidade no Recife, de transporte coletivo, para a reserva federal dos índios Xucuru que está situada próxima à cidade de Pesqueira, a 215 km de distância da capital pernambucana, Recife.

A atividade da “caminhada” para conhecer o povo Xucuru ocorreu no final de semana, entre os dias 26 e 27 de outubro de 2013. Teve como objetivo possibilitar ao grupo uma experiência de “Caminho”, concebida como uma atividade de vivência formativa que promove no ato de caminhar, a valorização da existência humana e a construção coletiva do conhecimento em grupo, mediando o encontro com novos lugares, outras culturas e novas pessoas.

Esta ação pedagógica foi elaborada em consonância com o objetivo central do Instituto Humanitas Unicap (2014), que é o de “[...] estabelecer um espaço de reflexão nas fronteiras do conhecimento e um canal aberto ao diálogo com a cultura e a sociedade”. Assim, buscou-se fundamentado no pólo temático “gênero, diversidade e questão étnico-racial”, caracterizar a caminhada como uma Peripateia¹⁸⁸ interreligiosa, que abriu os caminhos para aprender com a religiosidade do povo Xucuru *in loco*.

O Povo Xucuru

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, responsável pelo censo demográfico brasileiro de 2010, contabilizou o registro de 896.917 mil pessoas que se declararam indígenas num universo de 190.755.799 milhões de brasileiros, sendo que 517.383 mil índios vivem em terras oficialmente reconhecidas como indígenas (FUNAI, 2014).

¹⁸⁷ O Instituto Humanitas foi fundado em setembro de 2001, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINO, na cidade de São Leopoldo no Estado do Rio Grande do Sul. A Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, em parceria com a UNISINO criou o Instituto Humanitas UNICAP, em maio de 2010.

¹⁸⁸ A Peripateia das Religiões corresponde a uma atividade de vivência formativa idealizada pelos professores Gilbraz, Moura e Artur Peregrino da UNICAP, caracterizada como uma experiência de aprender sobre as diversas tradições religiosas andando e conversando, construindo um “Caminho” edificado no respeito e no aprendizado do diálogo interreligioso.

Pernambuco é o sétimo Estado mais populoso do Brasil, apresenta no censo do IBGE de 2010 uma população de 8.796.032 habitantes distribuídos em 185 municípios, os povos indígenas correspondem a 0,5 desta população (GOVERNO DO ESTADO DE PERNAMBUCO, 2014).

Encontramos no Estado de Pernambuco os seguintes povos indígenas: Atikum, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankaiucá, Pancará, Pankararu, Pankararu Entre Serras, Pipipã, Tuxá, Truká, Xucuru do Ororubá e Xucuru de Cimbres (PENHA SILVA, 2013, p. 86).

O povo Xucuru se autodeclara “Xucuru do Ororubá”, para não terem sua identidade étnica confundida com os Xucuru-Kariri, outro povo indígena, que na sua maioria habitam nas aldeias localizadas na cidade de Palmeira dos Índios, no Estado de Alagoas. Segundo Edson Silva (2008) a colonização portuguesa realizada nas terras dos índios Xucurus se deu por volta de 1654, quando a Coroa portuguesa doou terras aos Senhores de Engenho¹⁸⁹ do litoral pernambucano para criação de gado.

Em 1671, o Padre Sacramento da ordem dos padres Oratorianos fundou o “Aldeamento do Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas”. Para manutenção da missão religiosa, os padres instalaram a criação de gado, utilizando-se da mão de obra indígena nas suas fazendas de bovinos. Porém, apenas em 1762, o “Aldeamento do Ararobá” foi transformado na “Vila de Cimbres”.

Com o passar do tempo, arrendatários e tradicionais famílias de Pesqueira passaram a invadir as terras indígenas, e solicitaram ao governo a destituição da Vila de Cimbres, o que foi conseguido em 1879, quando o governo imperial decretou a extinção de Cimbres, sendo que em 1880 a sede do município foi transferida para Pesqueira. Muitos Xucurus escaparam da morte e das perseguições violentas, fugindo para as periferias de outras cidades e aldeamentos, porém continuaram a praticar o ritual sagrado as escondidas para buscarem junto aos seres encantados forças para sobreviverem a ganância e a brutalidade dos latifundiários.

A partir de 1944, os povos indígenas do Nordeste retomaram o processo de luta pelo direito às terras pressionando o Serviço de Proteção ao Índio - SPI. Como resultado da mobilização política do povo Xucuru foi instalado na Serra do Ororubá um Posto do SPI, o que não fez diminuir os conflitos na região com os fazendeiros invasores de suas terras.

¹⁸⁹ Segundo Edson Silva (2008, p. 111) entre os proprietários das sesmarias concedidas pelo governo português estavam João Fernandes Vieira (1654) e Bernardo Vieira de Melo (1671).

Aos expulsos de suas terras restava então serem operários nas fábricas de doces em Pesqueira. As terras férteis da Serra do Ororubá foram ocupadas pelas fazendas de gado ou pelo plantio de frutas destinadas à indústria doceira municipal (EDSON SILVA, 2008, p. 159).

Segundo Lima (1996) a reorganização da luta do povo Xucuru pelo direito às terras indígenas se deu em 1988, através da mobilização do cacique Xicão¹⁹⁰ fundamentado na promulgação da Constituição Federal como instrumento de empoderamento dos direitos civis para os povos indígenas. Um dos elementos de coesão deste movimento foi a necessidade de organização de assembleias e uma maior participação no ritual sagrado para fortalecimento do povo neste processo de retomada das terras da Serra do Ororubá. Muito sangue foi derramado nesta luta, culminado com o assassinato do Cacique Xicão em maio de 1998. Porém para o povo Xucuru, na sua concepção religiosa, o seu líder não morreu, ele

[...] se transformou, tomou outra feição, nova maneira de ser. Encantou-se, tomou uma nova forma de vida, numa planta, num acidente físico-geográfico, num peixe, num animal, virou vento, fumaça. Está presente entre nós, mas não o vemos (SHAPANAN, 2001, p. 318).

Atualmente o povo Xucuru habita a Serra do Ororubá, localizada entre o sertão e o agreste do Estado, tendo como a cidade mais próxima Pesqueira. Como afirmado anteriormente, a conquista da terra indígena¹⁹¹ se deu com muito conflito e derramamento de sangue, “[...] foi homologada em 2001 e desintrusada nos anos seguintes [...] possui 27.555 hectares nos quais ficam dispostas 24 das 25 aldeias Xucurus, com uma população de aproximadamente 10.000 pessoas” (LIMA, 2013, p. 22).

A Lei Federal 11.645/2008: História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena

A Lei federal 11.645/2008 estabelece a inclusão no currículo oficial da Rede de Ensino Pública e Privada, no Ensino Fundamental e Médio, a obrigatoriedade da temática

¹⁹⁰ Francisco de Assis Araújo.

¹⁹¹ [...] Pedra d'Água fora ocupada pelos índios, no início dos anos de 1960 numa ação conjunta com a Liga Camponesa. Em 1990, cerca de 300 índios, contando com o apoio jurídico do CIMI-NE, ocuparam 110 hectares em Pedra d'Água que estava nas mãos de 15 posseiros arrendatários da Prefeitura de Pesqueira, estas terras de propriedade da União estavam cedidas ao Município (EDSON SILVA, 2008, p. 277).

“História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” em todo currículo escolar brasileiro, e em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.

Qual seria o motivo da inclusão e obrigatoriedade do estudo desta temática nas nossas escolas?

O Brasil é um país de 305 povos indígenas, falando 274 línguas diferentes, e com uma educação escolar que não problematizava pedagogicamente esta multiplicidade étnica. Assim, a Lei federal 11.645/2008 surge da luta dos movimentos sociais com o objetivo de contribuir com o ensino e a pesquisa, principalmente, com o debate sobre os nossos povos indígenas, rompendo com inúmeros preconceitos e discriminações construídas historicamente neste país de proporções continentais.

Um número significativo da população brasileira e também dos estudantes, apresentam uma visão distorcida dos índios, “[...] ainda remete a um estereótipo: povos parcialmente isolados, habitantes das florestas, vivendo da coleta, da caça e da pesca, a caminho da extinção” (PENHA SILVA, 2013, p. 82).

Historicamente no Brasil sempre houve grupos políticos que promoveram o combate e a desqualificação dos povos indígenas, vejamos o que disse em 1870 o “Diretor Geral Interino dos Índios da Província de Pernambuco”, o Sr. Francisco Comboim:

Em geral, os Índios são inclinados a embriagues, ao furto e a devassidão; a preguiça os domina; a pesca e a cassá são a sua habitual ocupação; têm gênio bellicoso, e são valentes, o que prova que ainda se ressentem de sua selvageria. Eles são susceptíveis de educação e ensino. Perdem-se bons músicos, etc. etc.¹⁹² (apud EDSON SILVA, 2013, p. 23).

Infelizmente, segundo o último relatório realizado pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI (2013) foi constatado a continuidade do processo de desqualificação e perseguição contra os povos indígenas no Brasil. O que nos causou surpresa é que o destrato provinha de uma autoridade federal eleita para defender os direitos constitucionais do povo brasileiro. O Deputado Federal Luis Carlos Heinze (PP-RS), presidente da Frente Parlamentar da Agropecuária, declarou que índios, quilombolas, gays e lésbicas são “tudo que não presta” (apud CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2013, p. 70).

¹⁹² Citação mantida conforme a escrita da língua portuguesa do século XIX.

Por esta razão, faz-se imprescindível nas escolas brasileiras, a introdução do ensino e do debate sobre os povos indígenas e o respeito as suas diversas formas de organização e vivência social e religiosa. Assim, A UNICAP e o IHU promoveram esta caminhada até o povo Xucuru, para mediar um processo de desconstrução de qualquer forma de preconceito e discriminação contra os povos indígenas, desta forma, estimulando o diálogo interreligioso e intercultural no nosso estado.

A religião Jurema do Recife e a beberagem da jurema que compõe a religião “ritual sagrado” do povo Xucuru do Ororubá

Segundo Assunção (2010) o termo jurema vem do tupi Yu-r-ema. A jurema é uma árvore típica do Nordeste, das áreas da caatinga e do agreste, encontram-se duas espécies: a preta (*Mimosa hostilis benth*) e a branca (*Vitex agnus castus*). Elas são utilizadas de forma religiosa para feitura de banhos, bebidas, defumação e também como remédio para curar doenças e males espirituais.

O registro histórico realizado por missionários e viajantes do século XVII no sertão nordestino, já apontava para uma reunião chamada de “adjunto da jurema”, que era composta por uma dança coletiva de origem tupi, com fins religiosos e de cura, tendo como base o uso de uma bebida preparada com a jurema, como também usavam o fumo e o cachimbo (ASSUNÇÃO, 2010).

Durante séculos, o culto da jurema de origem indígena não parou de crescer e entrecruzar seus caminhos com outras religiosidades como o catolicismo popular e o candomblé. Tendo em vista este imbricamento religioso, ocorreu um processo de reelaboração do culto da jurema que influenciou outras religiões brasileiras. No Recife, podemos observar esta influência diretamente nas religiões da jurema e da umbanda.

Segundo a pesquisa do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome – MDS (BRASIL, 2010) dentre 1.261 casas religiosas pesquisadas na região metropolitana do Recife, 896 terreiros declararam-se praticantes da jurema.

Em Pernambuco, Brandão e Rios (2001, p. 162) caracterizaram o catimbó-jurema como um complexo mágico-religioso que envolve “[...] como padrão a ingestão da bebida feita com partes da jurema, o uso ritual do tabaco, o transe de possessão por seres encantados, além da crença em um mundo espiritual onde as entidades residem”.

Na formação da religião jurema no Recife, encontramos duas categorias de seres espirituais, os caboclos de origem indígena e os mestres, descendentes de escravos ou mestiços. Porém, com a introdução dos sacrifícios de animais de pequeno porte

provindos das tradições religiosas africanas, houve uma transformação no catimbó-jurema do Recife, onde as entidades espirituais passaram a receber como oferenda peixe ou carne bovina; crua, cozida ou assada na brasa (BRANDÃO; RIOS, 2001).

A religião do povo Xucuru que fomos conhecer na aldeia Sucupira na Serra do Ororubá apresenta-se de forma bastante diferente da jurema praticada na região metropolitana do Recife.

Segundo o vice-cacique Xucuru Zé de Santa (apud RITO sagrado Xucuru, 2014), a religião oficial do povo Xucuru é o “ritual sagrado”. Toda a religião é organizada a partir do pajé, que nasceu com o dom de chamar o poder da natureza. A invocação dos encantados é feita através dos marakás, e um dos cantos mais conhecidos é o de invocação do poder de Tupã.

Força Tupã
Eu quero é força no ar
Eu quero força Tupã
Eu quero é força no ar.

Diferentemente da jurema, do candomblé ou da umbanda do Recife, no ritual sagrado não há o uso de instrumentos de percussão africana, nem cantos em yorubá, nem tão pouco danças e bebidas alcoólicas ofertadas aos mestres e mestras. É importante destacar que nem todos os índios Xucurus participam do “ritual sagrado”, muitos professam outras religiões conforme verificação realizada na pesquisa de Lima (2013) na aldeia de Cimbres.

Logo, verificamos que existem Xucurus católicos, protestantes, espíritas e candomblecistas (LIMA, 2013; NEVES, 1999), e que outros ainda transitam pela dupla pertença religiosa, como no caso do acompanhante indígena que nos conduziu durante a visita aos espaços sagrados Xucurus. Ele vestia uma camisa de catequista da paróquia católica, mas quando chegou ao terreiro tirou a camisa, sacou da mochila a sua maraká e foi reverenciar os encantados na cerimônia do ritual sagrado.

Assim, dentro da perspectiva da lógica clássica, estaríamos diante de uma contradição inaceitável, porém de acordo com Aragão (2006), a lógica transdisciplinar¹⁹³ a luz do

¹⁹³ Segundo Aragão (2006, p. 97), a lógica transdisciplinar introduz as noções de atualização e de potencialização, com base na dinâmica do contraditório revelado pela experiência microfísica. E o princípio do terceiro incluído: um objeto podendo ser descrito por A e por não-A ao mesmo tempo. O que aparece contraditório, em um certo nível de compreensão, aparece unido em outro nível. Essa atitude,

paradigma da complexidade, contrapõe-se a rigidez da lógica aristotélica, fundando uma dialogia capaz de possibilitar o convívio de concepções religiosas ao mesmo tempo antagônicas e complementares.

Para o mestre Chico Jorge, o respeito e a participação nas outras tradições religiosas não diminui a crença nos seus antepassados e na força da mãe natureza.

Nós considera a Igreja Católica entre quatro paredes, mas considera muito mais essa aqui. Quando a gente baixa a cabeça no pé de uma árvore aqui, a força agente tem. Isso já aconteceu e acontece com qualquer um que acreditar nisso aqui (apud SÃO JOÃO ..., 2012).

O ritual sagrado Xucuru é uma religião de matriz indígena, com suas especificidades, logo a dança utilizada pelos índios é o Toré, que é realizada pelos participantes no movimento de sentido horário, contrapondo-se ao sentido anti-horário executado na jurema, no candomblé e na umbanda recifense, como também não há sacrifícios de animais nem comunhão em torno de comida votiva¹⁹⁴ oferecida aos participantes. Desta forma, caracterizamos este fenômeno religioso observado como a manifestação da religião dos encantados, para não haver confusão com os juremeiros, os candomblecistas e os umbandistas de Recife.

O caminho se faz ao caminhar

O grupo contou com a participação de onze pessoas, sendo composto pelo motorista, pelo coordenador Prof. Arthur Peregrino, dois funcionários da UNICAP, três mestrandos do curso de ciências da religião e mais quatro estudantes dos cursos de graduação.

Saímos da cidade do Recife no sábado pela manhã, percorremos mais de 240 quilômetros, e depois de quase quatro horas de viagem chegamos à reserva federal do Povo Xucuru. Fomos acolhidos na residência do Padre Francisco Bispo, conselheiro regional do Conselho Indigenista Missionário – CIMI e administrador paroquial da Diocese de Pesqueira.

Como planejado, o almoço já estava preparado e foi servido para um grupo de quinze pessoas.

aceitando a contradição sem ficar fechado nela, permite a emergência de novos conceitos e uma aproximação mais fina da realidade.

¹⁹⁴ São comidas rituais oferecidas de forma sacralizada aos orixás africanos.

Próximo às três horas da tarde, saímos pela estrada e caminhamos mata adentro por quase dois quilômetros até o espaço religioso onde estava sendo celebrado o ritual sagrado, composto do culto à jurema, do Toré, e da louvação aos encantados, a Tupã e a Mãe Tamaim ou Nossa Senhora das Montanhas¹⁹⁵.

Segundo a religião Xucuru:

[...] de modo geral, o mundo espiritual é composto por santos, por espíritos dos mortos que são capazes de se manifestar para os vivos nos rituais ou em momentos específicos, também chamados de encantados de luz ou entidades, bem como por espíritos dos mortos cuja relação com os vivos está restrita aos presentes que invocam sua presença (LIMA, 2013, p. 176).

Na clareira aberta na mata da aldeia Sucupira, fomos despertados pelo som das marakás, instrumento elaborado com a cabaça¹⁹⁶ e suas sementes, que tem por finalidade abrir os canais de comunicação entre nós e os seres encantados através da dança do Toré.

No terreiro já estava sendo realizado o ritual sagrado e fomos acolhidos pelo líder espiritual¹⁹⁷ da Aldeia Sucupira, que deixou o grupo livre para realizar as devidas observações, filmagens e participação na tradição religiosa ali vivenciada. Apenas alguns índios usavam cocares e o tacó, que é um saiote feito de caroá¹⁹⁸ ou palha de côco. A vestimenta completa dos Xucurus só é utilizada nas Grandes Festas¹⁹⁹, composta por cocar ou barretina²⁰⁰, saiote, goleiras, braçadeiras e tornozeleiras.

Segundo Lima (2013), os Xucurus utilizam na abertura do ritual sagrado uma flauta para despertar a força dos encantados, porém na cerimônia observamos apenas o uso das marakás²⁰¹, ficando o flautista reservado para as grandes cerimônias públicas como a festa de São João.

¹⁹⁵ Segundo narram os Xucurus mais antigos, a imagem de Nossa Senhora das Montanhas foi encontrada por duas indiazinhas na cabeça de um tronco da madeira carnaúba. Sobre ela foi construída a Igreja da Vila de Cimbres. “Ela foi achada por moradores de um tempo mítico que habitavam a região e, certamente, ela é tida como a santa mais poderosa” (LIMA, 2013, p. 184).

¹⁹⁶ A cabaça é uma planta da família das cucurbitáceas ou cabaceira. Seu fruto quando seco, é utilizado como moringa para por água ou para confeccionar instrumentos musicais como a maraká e o berimbau.

¹⁹⁷ A organização do “ritual sagrado” nas aldeias é realizada por um líder espiritual, um mestre que comanda toda celebração religiosa.

¹⁹⁸ Caroá, um tipo de planta bromeliácea da qual é produzida fibras têxteis.

¹⁹⁹ A Festa de Reis, a Festa de São João e a Festa de Mãe Tamaim.

²⁰⁰ Barretina, um tipo de cocar de palha.

²⁰¹ Segundo índios mais idosos, a maraká foi introduzido nos rituais sagrados pelo grupo de índios ligado ao cacique Xicão. “Em Cimbres, a tradição sempre foi a Gaita e a Zabumba, sem a Maraká” (NEVES, 1999, p. 50).

Registramos durante todo o culto a presença de duas tuxauas, mulheres que entram em transe mobilizadas pelos encantados. Uma delas em transe apresentava tremores pelo corpo e rigidez muscular na face, ajoelhava-se na frente do altar e com os braços erguidos saudava a mãe natureza. Durante todo o culto, cada vez que era realizada uma reverência a Nossa Senhora das Montanhas ou Mãe Tamaim, ela completava em voz alta, “mãe natureza”.

Registramos a presença de 51 pessoas, sendo que 26 participando do Toré e 25 índios assistindo sentados no chão na lateral esquerda de quem entra no terreiro, o ritual sagrado. Foi percebido também a presença de crianças, pois elas aprendem desde cedo a participação no ritual sagrado e também nas assembleias de decisões sobre o futuro de cada aldeia.

O sagrado é apreendido como algo que ‘salta para fora’ das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo em que não o fazem os outros fenômenos não-humanos (especificamente, os fenômenos de natureza não-sagrada) (BERGER, 2012, p. 39).

No centro do terreiro, encontramos um altar feito de palha em forma de uma pequena cabana com abertura frontal, ornada com flores amarelas, roxas e brancas, com velas acesas, com uma panela de barro contendo a jurema e com confeitos e pipocas²⁰² espalhados pelo chão. No centro da cabana, dentro de um oratório no alto do lado direito, encontrava-se o quadro da imagem de Nossa Senhora das Montanhas²⁰³ chamada pelos Xucurus de Mãe Tamaim e celebrada como a mãe natureza, pois para os índios a “natureza ou a mata tem ciência” (LIMA, 2013, p. 168).

Afastado do centro do terreiro, na margem direita da mata, encontramos sobre pedras as imagens de Nossa Senhora das Graças²⁰⁴ e do Padre Cícero²⁰⁵ com velas acesas, e

²⁰² Segundo Augras (2013), no candomblé a pipoca ou deburú faz parte da cozinha ritualística afro-brasileira, e é ofertada ao orixá Obaluaê com o objetivo de “estourar” todos os entraves do caminho do consulente. Na umbanda a pipoca e os doces, como o confeito é oferecido aos espíritos dos Êres. Provavelmente a pipoca industrializada e os confeitos que encontramos pelo terreiro, seja um fragmento de uma prática da umbanda ou uma prática religiosa resignificada adaptada para o ritual sagrado.

²⁰³ Segundo a Diocese Católica da cidade de Pesqueira em Pernambuco, Nossa Senhora das Montanhas é considerada a mãe do povo Xucuru, a protetora do mundo.

²⁰⁴ A devoção entre os Xucuru a Nossa Senhora das Graças é devido a sua aparição a duas meninas no Sítio da Guarda em 06 de agosto de 1936 (NEVES, 1999, p.102).

também com a presença de pipoca e confeito, em sinal de devoção. Lima (2013, p. 83) em sua pesquisa na Aldeia Vila de Cimbres, verificou que no mês de dezembro é realizado regularmente duas excursões com aproximadamente 300 pessoas com destino a cidade de Juazeiro no estado do Ceará para celebrar e renovar os votos de devoção a Padre Cícero.

Participamos do Toré que faz parte da religião dos encantados. É uma dança ritual dos índios brasileiros, cantado e dançado em pares, no sentido horário celebrando os ancestrais do povo Xucuru.

O toré é a dança que é realizada no decorrer do ritual, para invocar a presença dos espíritos bons que vão ser recebidos nos corpos dos médiuns, mas, de forma geral, o próprio ritual é chamado pelos Xucuru de toré. Antes de começar o toré, a pessoa responsável pelo ritual pede a presença dos espíritos bons, a proteção dos santos, especialmente de Nossa Senhora das Montanhas, e de Deus (LIMA, 2013, p. 198).

Como o nosso grupo era composto por uma diversidade religiosa significativa, com católicos, espíritas, adeptos do Vale do Amanhecer, da Wicca, todos puderam optar em participar ou não do Toré, como também da ingestão da bebida consagrada da jurema, preparada a base de água, das folhas e da raiz da planta.

Podemos ajudar a pensar em novos valores, à medida que seduzimos os nossos alunos para uma sapiência que inclua os corpos – e todos os seus sentidos – dos pesquisadores – e dos aprendizes também – no processo de conhecimento, não apenas para controlar fenômenos, mas para salvar os fenômenos da natureza e da cultura (ARAGÃO, 2007, p. 19).

Um fato nos chamou bastante atenção. No final do ritual sagrado, o orixá Ogum²⁰⁶ tomou bruscamente em transe uma das tuxauas e deu início a sua dança ritual. Ele girou com os braços abertos, caiu e rolou pelo chão do terreiro, levantou-se e girou novamente. Rapidamente os índios suspenderam o toque das marakás, e o mestre do terreiro fez uma saudação à força dos ancestrais africanos, porém solicitando a saída de

²⁰⁵ Padre Cícero é considerado pelos devotos católicos da região Nordeste, principalmente dos estados do Ceará e Pernambuco um santo. Cícero Romão Batista foi um importante sacerdote católico que trabalhou muito pelos nordestinos vitimados pela seca, pela opressão política e pela miséria social, faleceu aos 90 anos em 1934.

²⁰⁶ Segundo Augras (2008), no candomblé Ogum é a divindade que domina o ferro, é responsável pelo fabrico das armas e forja a faca para os sacrifícios no candomblé.

Ogum daquele terreiro, uma vez que a celebração estava sendo realizada para os encantados, em pouco tempo a divindade desvencilhou-se da tuxaua e partiu para o universo mítico africano, deixando livre o terreiro para os encantados.

Zé de Santa esclarece que para o povo Xucuru do Ororubá, os encantados representam o que há de mais sagrado no mundo, são os seus antepassados e devem ser sempre consultados sobre o futuro do seu povo.

Logo para ele, os encantados são:

[...] as pessoas nossas que se passaram desta terra e eles estão vivendo em outra dimensão. Os encantados também eles precisam dizer alguma coisa, então eles precisam dizer alguma coisa por alguém. E ele vê além da gente, porque ele está no universo que ele vê tudo, como que seja o Deus, ta vendo tudo lá, só que ele não pode falar através dele próprio, que já se foi. Ele é o vento, ele é um pé de árvore, o ar (apud RITO ..., 2014).

Participamos com o grupo dos índios até o final do ritual religioso, e ficamos até o início da assembleia de decisão política dos componentes daquela aldeia, mas, como nosso objetivo era a experiência religiosa, partimos na peripateia (caminhada) de volta pela mata até a casa paroquial onde estávamos hospedados.

À noite, após a refeição coletiva do grande grupo, assistimos a dois documentários que abordaram a história e a cultura do povo Xucuru. O documentário que provocou um grande debate foi o vídeo da TV Viva “Xicão Xucuru”, que teve por objetivo promover a discussão sobre a historicidade dos conflitos e das lutas políticas empreendidas pelos Xucurus em busca do direito constitucional à terra indígena.

No domingo, após o café da manhã, fomos ao encontro e entrevista com o cacique Marcos Luidson de Araújo, que promoveu uma roda de diálogo sobre a situação política e a concepção de sagrado que envolve o seu povo. O cacique relatou da importância do ritual sagrado para os índios Xucurus, esclarecendo que os encantados são consultados na reunião com os líderes sobre os passos políticos importantes a serem tomados em nome do seu povo. É importante lembrar que a própria nomeação de Marcos como cacique foi revelada pelos encantados aos líderes do povo Xucuru quando ele tinha apenas sete anos de idade, segundo informação de Zé de Santa.

Corroborando com a idéia apresentada por Berger (2012), onde a religião é compreendida como o resultado de um processo de construção social, Zé de Santa (apud RITO..., 2014) tal qual Aragão (2006) defende que a religiosidade Xucuru também é

construída para entre e além da religião, “[...] agente vê diferente na religião a questão humana, né. Você vê a questão do sagrado com o humano, então ele não se separa um do outro, ele é junto. Ele pode ser uma construção [...]”

Após uma hora de entrevista com o cacique, o grupo foi visitar a Pedra D’água²⁰⁷. Subimos em silêncio e com muito respeito, pois adentrávamos ao espaço simbólico religioso mais importante para o povo Xucuru. Descemos a pedra e conhecemos o espaço sagrado onde estão “plantados” (sepultados) os guerreiros Xucurus tombados em campo de batalha, inclusive o Cacique Xicão, assassinado covardemente pelos cobiçadores destas terras indígenas.

O grupo retornou para um almoço de confraternização e agradecimento na casa paroquial do Padre Francisco. Os “caminhantes” voltaram para Recife sensibilizados pela força e autoafirmação étnica do povo Xucuru, como também pela fé e devoção ao ritual sagrado dos encantados da Serra do Ororubá.

A educação visa, em primeiro lugar, a ajudar os estudantes a redescobrirem a alegria de viver que nós mesmos já perdemos, por vezes, o que nos torna pessoas acomodadas, alienadas ou domesticadas. Não há melhor disciplina para nossos alunos do que o prazer de viver e o desejo de aprender a viver com prazer (ARAGÃO, 2007, p. 23).

Saímos da UNICAP esperando uma caminhada de encontro cultural e diálogo interreligioso, e regressamos com novas possibilidades de abertura para compreensão e percepção de mundo sobre os índios do Brasil, e impressionados com a força, a organização e a luta política e religiosa do povo Xucuru na busca pelo direito à terra e pelo reconhecimento da sua cidadania brasileira.

Considerações Finais

A importância da vivência formativa desta peripateia das religiões, está na concepção de uma atividade de extensão universitária diferenciada, planejada e tecida entre estudantes, funcionários e professores da UNICAP na busca pela construção do conhecimento na presença do outro e com o outro, demonstrando que todo processo educacional pode ser inclusivo, transdisciplinar, dialógico e voltado para uma educação anti-racista, conforme indicações da Lei federal 11.645/2008.

²⁰⁷ A Pedra D’água foi o primeiro lugar retomado pelo povo Xucuru no processo de reapropriação de suas terras no início dos anos 90. É considerado por todo o povo como o “lugar da ciência”.

A dança junto aos encantados do povo Xucuru da Serra do Ororubá nos permitiu perceber a importância da abertura para o diálogo interreligioso, para aprendermos a respeitar o direito constitucional do povo brasileiro de escolher e ter o direito de manifestar livremente a sua fé com respeito e dignidade. Uma vez que no período colonial, os Xucurus eram açoitados e mortos caso insistissem em professar a sua crença religiosa.

A efetivação da visita de campo no formato de uma peripateia das religiões, permitiu também a compreensão e valorização do processo educacional como resultado da tensão dialógica entre as teorias estudadas em sala de aula e as práticas observadas no campo de pesquisa.

Aprender a caminhar e a tecer juntos uma rede de conhecimentos forjada no respeito e na compreensão da especificidade étnica de cada povo indígena pernambucano, talvez tenha sido a mais importante dentre outras tantas lições aprendidas com o diálogo interreligioso junto aos Xucurus na Serra do Ororubá.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, G. S. Ética e ótica na educação: a mística entre e além. In: **Revista Symposium**. Recife, FASA, ano 11, n. 2, p. 17-24, julho-dezembro de 2007.

_____. Transdisciplinaridade e sincretismo. In: **Revista Symposium**. Recife, FASA, ano 10, n.1, p. 96-116, janeiro-junho de 2006.

ASSUNÇÃO, L. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

AUGRAS, M. **O Duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BERGER, P. L. **O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião**. 8 ed. São Paulo: Paulus, 2012.

BRANDÃO, M. do C; RIOS, L. F. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, R. (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 160-181.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: direito sagrado – pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros**. Brasília, DF: 2011.

_____. Lei 11.645, de 10 de março de 2008. **Dispõe da inclusão no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena**. Disponível em: < www.planalto.gov.br/ccivil_03/-ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm >. Acesso em: 30/09/2014.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. CIMI. **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2013**. Brasília, DF: CIMI, 2013.

EDSON SILVA. **Xucuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá/Pesqueira (PE), 1959-1988**. Tese de doutorado – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, 2008.

_____. ; PENHA SILVA, M. (Orgs.). **A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

____. Os índios entre discursos e imagens: o lugar na história do Brasil. In: SILVA, E.; SILVA, M. da P. (Org.). In: **A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013, p. 13-45.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. FUNAI. Índios no Brasil. Disponível em: < <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/o-brasil-indigena-ibge> >. Acesso em 24 de outubro 2014.

GOVERNO DO ESTADO DE PERNAMBUCO. População. Disponível em: < <http://www.pe.gov.br/conheca/populacao/> >. Acesso em: 24 out. 2014.

INSTITUTO HUMANITAS UNICAP. Apresentação. Disponível em: < www.unicap.br/ihu/ >. Acesso em: 03 out. 2014.

LIMA, J. M. D. Xucurus do Ararobá – ressurgimento de um povo depois do caos. **Cadernos CCS**, UNICAP, Recife, PE, FASA, n. 1, v. 1, jan. 19, 1996.

LIMA, C. P. M. **Corpos abertos**: sobre enfeites e objetos na vila de Cimbres. Dissertação de mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, 2013.

NEVES, R. C. M. **Festas e Mitos**: identidades na vila de Cimbres – PE. Dissertação de mestrado – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

RITO sagrado Xucuru. Direção: Luca Pacheco. Fotografia: Nildo Ferreira. Reportagem: Ana Luiza Ferreira. OBSERVATÓRIO TRANSDISCIPLINAR DAS RELIGIÕES NO RECIFE. Documentário, 9:39 min. Recife: Universidade Católica de Pernambuco. Disponível em: < www.unicap.br/observatorio2/ >. Acesso em 31 de outubro de 2014.

SHAPANAN, F. Entre caboclos e encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro. In: **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 318-330.

XICÃO Xucuru. Direção: Nilton Pereira. Reportagem: Cláudio Ferrário. Documentário. Centro de Cultura Luiz Freire. TV VIVA. 20:36 min., 1999.

SÃO JOÃO dos índios Xucurus. TV PE. Reportagem, 3:03 min., 2012.

PENHA SILVA, M. Educação intercultural: a presença indígena nas escolas e a lei 11.645/2008. In: SILVA, E.; SILVA, M. da P. (Org.). In: **A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013, p. 69-100.

A PRÁTICA DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO ESTADO BRASILEIRO

Elizabeth de Lima Venâncio²⁰⁸ (UFG)

Resumo

Esta análise procura desvelar o emaranhado de informações que circunda o fenômeno da ação judicial requerendo a retirada da internet de 14 vídeos postados no Google Brasil, e considerados ofensivos por representantes das religiões: umbanda (brasileira) e candomblé (afro-brasileira). Neste caso em apreço, o Estado negou o pleito e afirmou, por meio de ato do juiz, que as impetrantes não se constituíam como religiões. É preocupante não encontrar estudos que assinalem mecanismos eficazes, dentro do Sistema Judiciário Brasileiro, que coíbam e previnam a intolerância religiosa por seus membros. Este texto baseou-se no estudo exploratório e na pesquisa bibliográfica, com abordagem qualitativa, tendo como base teórica as obras de Michel Foucault. Conclui-se que há, no Brasil, um solo fértil para a intolerância religiosa.

Palavras-chave: Comunicação; Intolerância religiosa; Poder.

Abstract

This analysis seeks to reveal the tangle of information surrounding the phenomenon of the lawsuit demanding the withdrawal from the internet, of 14 videos posted on Google Brazil, and considered offensive by representatives of the religions: Umbanda (Brazilian) and Candomblé (african-Brazilian). In this present case, the State denied the claim and said, through judicial act, that the claimers are not constituted as religions. It is worrying not to find studies which point to effective mechanisms within the Brazilian Judiciary, in order to prevent and restrain religious intolerance by its members. This text was based on exploratory study and literature, with a qualitative approach, based on Michel Foucault's theoretical ground and works. We conclude that there is a fertile ground for religious intolerance in Brazil.

Keywords: Communication; Religious intolerance; Power.

²⁰⁸ mtesrtego@gmail.com Bacharel em filosofia e membro do grupo de pesquisas em comunicação e religiosidade da Universidade Federal de Goiás, Brasil, orientação Luiz Signates, doutorado em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (2001) e Pós-Doutorado em Epistemologia da Comunicação pela Unisinos (2009).

Introdução

Este texto avalia os aspectos envolvidos na sentença, desfavorável ao Ministério Público Federal, proferida pelo juiz federal Eugênio Rosa de Araújo, do Rio de Janeiro, Brasil, no primeiro semestre de 2014.

Trata-se de uma ação requerendo a retirada da internet de 14 vídeos postados no Google Brasil e considerados ofensivos por representantes das religiões: umbanda (brasileira) e candomblé (afro-brasileira). Ressalta-se que há, em face da garantia constitucional da liberdade de expressão, em jogo um esforço para se distinguir entre quais discursos devem e quais não devem ser protegidos de qualquer interferência.

Este caso foi relatado em mais de 100 publicações de internet, com mais de 2.000 mil comentários, com destaque em rede nacional por emissoras de televisão e rádio, não só nos meios jornalísticos, como também, programas de talk show e religiosos.

Na decisão interlocutória, o juiz Eugênio não determina a retirada dos vídeos, baseado no argumento de que a umbanda e o candomblé não se constituem como religião. Enredados contra esta argumentação, encontram-se a Associação Nacional de Mídia Afro (ANMA), o Ministério Público Federal, a Associação Brasileira de Imprensa (ABI) e diversas outras denominações religiosas. Houve repercussão deste conflito nas agências de notícias e também em respeitáveis meios de comunicação, como a Central Globo de Jornalismo.

Contextualizado o caso e considerado o fato de que não se encontram estudos que sinalizem a presença de mecanismos, no Sistema Judiciário Brasileiro, capazes de prevenir e coibir a intolerância religiosa por seus membros pode-se articular que a finalidade deste estudo é perceber o que existe de especificamente comunicacional neste fenômeno.

Procedimentos metodológicos

Esta pesquisa consiste em um estudo exploratório. Segundo Gil (1999), a pesquisa exploratória é desenvolvida para proporcionar uma visão geral acerca de determinado fato, e coloca o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou filmado sobre determinado objeto. Os procedimentos são de pesquisa bibliográfica, com abordagem qualitativa. Martins (1990).

Análise do caso

Na sentença de retirada de vídeos suspeitos de intolerância, um dos fundamentos para se negar a demanda foi a afirmação de que a umbanda e o candomblé não se constituem como religião. Este caso precisa ser compreendido à luz do agir do Estado, representado pelo magistrado.

O estado brasileiro é laico, ou seja, adota determinada postura diante de questões metafísicas e religiosas. A laicidade é um princípio político e define a forma como o estado se organiza, baseado na neutralidade, independência e liberdade frente à religião. Não faz parte dos atributos do Estado laico ser tolerante ou intolerante, pois esta virtude moral é individual. É importante ressaltar que para ser intolerante ou tolerante é preciso ter poder. No caso em análise o poder do juiz emana do Estado.

Segundo Foucault (1979) pode-se afirmar que para se desenvolver a capacidade de percepção e compreensão do agir humano, nas formas em que ele aparece como potência já realizada, é imprescindível entender que o poder se manifesta como prática do dia a dia, por isso, torna-se premente analisar e compreender sua historicidade.

O pressuposto maior deste estudo é o de que, subjacente ao fenômeno em comento, existe a articulação de um conjunto heterogêneo de forças e sentidos, numa estratégia de poder cuja intenção precisa ser desvelada, para que o valor significado deste episódio histórico seja compreendido em sua totalidade.

O momento histórico deste caso é abril de 2014, com repercussão nos meios de comunicação até setembro do mesmo ano. Tendo como contexto o Brasil, ou seja, um país laico de procedência católica, onde há, em curso, um processo de ascensão dos evangélicos, propiciado, entre vários fatores, pela intensificação da utilização de tecnologias de comunicação.

Para avaliar este fenômeno há dois conceitos básicos em Foucault (1979, 1995) as práticas sociais e o discurso. O poder é exercido e concebido nas práticas sociais. Atua como uma malha fina, microfísica, que percorre todo o tecido social. Já o discurso é o sistema de pensamento articulado por crenças, idéias, atitudes. No discurso se define as possibilidades de experimentar e entender o fenômeno, inclusive o limite do dizível e do sentido;

Assim, segue-se a transcrição da publicação noticiosa em mídia televisiva, da polêmica decisão do juiz Eugênio, de modo a servir de base para o desenvolvimento desta análise:

O primeiro dossiê

Jornal Nacional - Juiz não reconhece manifestações afro-brasileiras como religiões – 17/5/2014 <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2014/05/juiz-nao-reconhece-manifestacoes-afro-brasileiras-como-religioes.html>

“A decisão gerou polêmica e surpreendeu líderes do candomblé e da umbanda e o Ministério Público Federal.

A decisão de um juiz federal do Rio de Janeiro gerou polêmica. Ele manteve vídeos de cultos evangélicos, considerados ofensivos por lideranças do candomblé e da umbanda, que foram postados na internet. Um dos argumentos usados é que as manifestações afro-brasileiras não podem ser consideradas religiões.

A Associação Nacional de Mídia Afro procurou a ajuda do Ministério Público Federal para retirar os vídeos da internet. Em um documento, o juiz federal Eugênio Rosa de Araújo não concede a liminar. Afirma que os vídeos são manifestações de livre expressão de opinião.

E diz ainda que “as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões”, porque “não contêm os traços necessários de uma religião como um texto base, uma estrutura hierárquica e um Deus a ser venerado”....”

No dia 17 de maio de 2014, o Jornal Nacional, da TV Globo, divulgou a matéria “Juiz não reconhece manifestações afro-brasileiras como religiões”. Observa-se que o comportamento colocado em debate e o enunciado proferido são de um juiz, ou seja, um agente público que enuncia em nome do Estado. Assim, baseado na idéia de discurso de Foucault, tem-se que este “proferir” está relacionado ao conceito de poder pastoral²⁰⁹, ou seja, ao pressuposto de que o enunciado significa o que é legítimo e verdadeiro.

A figura institucionalizada do juiz tem relação com o nascimento das civilizações; tendo em vista que conflitos entre as partes surgem naturalmente, a idéia de um terceiro, tido como neutro, é essencial para compor uma visão da situação litigiosa, livre de parcialidade.

Segundo o Conselho Nacional de Justiça (CNJ), na contemporaneidade o juiz, como órgão (agente) político do Estado, precisa ter liberdade para gerir o processo. Contudo o

²⁰⁹ O poder pastoral tem por escopo conduzir um grupo de homens para a sua salvação, na medida em que se interioriza um certo modelo por meio de técnicas precisas. Estas são as disciplinas, das quais a principal será o exame, que se manifesta, no poder pastoral, como confissão e direção espiritual (hermenêutica de si). O poder pastoral seria, assim, criador de subjetividades, almas, identidades assujeitadas e disciplinadas, ancorado nas quais o poder disciplinar moderno, inclusive na atualidade, busca normalizar e gerenciar.

interesse do juiz no processo não é pessoal, mas enquanto representante do Estado para solucionar, com justiça, os conflitos de interesses.

O juiz não deve decidir conforme seus humores, pendores, desejos, crenças etc. neste sentido o filósofo do Direito norte americano, Ronald Dworkin (1999), diz que não importa o que pensam os juízes sobre impostos, jogos, etc. Importa é que seu ato inclui responsabilidade política, logo não é uma deliberação individual.

No Código de Ética da Magistratura, diz o Art. 8º que o magistrado imparcial é aquele que busca nas provas a verdade dos fatos, com objetividade e fundamento, mantendo ao longo de todo o processo uma distância equivalente das partes, de modo a evitar todo o tipo de comportamento que possa refletir favoritismo, predisposição ou preconceito.

Nos 132 sites selecionados neste estudo que divulgaram a notícia da sentença do juiz Eugênio, bem como nos 2.000 comentários relacionados com a mesma, existe um clamor de que houve favoritismo na decisão. A prova apresentada pelo Ministério Público Federal ao Estado perdeu seu valor quando o juiz Eugênio negou a legitimidade da umbanda e do candomblé enquanto sistemas religiosos; em outras palavras: se não há religião, não há ofensa. Anulando o poder de discurso daquelas religiões.

Segundo Foucault (1979) a percepção dos efeitos de poder próprios do jogo enunciativo deve ser capaz de proporcionar uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. Neste estudo, a umbanda e o candomblé dão sinal de se manifestar na extremidade das práticas sociais, sem uma homogeneidade, exercendo o poder de forma heterogênea e dispersa. Mas, percebe-se por outro lado que elas realizam um papel de excelência como catalisadoras de forças. Pois são positivas e detentoras de uma argumentação particular, cuja ordenação e organização ao longo de seu desenvolvimento deságuam na percepção coletiva da sociedade acerca de sua legitimidade. Neste estudo, o que nos interessa é o fato de que a extremidade destas religiões é o que constitui os elementos de composição da identidade religiosa no indivíduo, ou seja, a força motriz de sua atuação em todas as esferas sociais.

Investiga-se que elementos relevantes são detectados quando o juiz abandona toda a legislação pertinente ao caso e se aventura na definição do que seja religião. É mister questionar – Qual a força que impulsiona o agir do magistrado?

A crítica deste episódio só poderá ser compreendida com os olhos voltados para a complexidade histórica do Brasil. Neste país, a igreja católica dominou por todo o período colonial. Não sendo permitida naquela ocasião outra manifestação religiosa, o

que provocou marcas profundas na cultura, na educação, na arte, na política, ou seja, em quase toda a sociedade.

A liberdade religiosa no Brasil ocorreu com a Independência, na Constituição de 1824, mas com a restrição de que as reuniões não-católicas acontecessem em locais que não tivessem “aparência exterior de templo”. Este dado é interessante por que coloca um limite para a tolerância da religião alheia e determina o espaço onde ela não poderia ocorrer. No mesmo ano, alemães fundaram a primeira comunidade luterana do Brasil. Logo depois chegaram as correntes missionárias, como os metodistas, dispostos a pregar nas ruas para salvar almas. Nenhuma destas manifestações religiosas foi tão perseguida quanto às de origem indígena e africana.

Atualmente, a temática da religião tornou-se notícia constante na mídia brasileira. De acordo com os dados do Censo 2010 sobre religião no Brasil, podem-se confirmar mudanças no perfil religioso da população brasileira. Tem diminuído o número de pessoas que se declaram católicas, ao mesmo tempo em que tem crescido aqueles que se declaram evangélicos. Pode-se afirmar que no Brasil tanto o crescimento quanto uma maior visibilidade dos evangélicos nos meios de comunicação ocorreram com mais força nas últimas três décadas do século 20, com o fim do período da ditadura militar, seguido do processo de redemocratização do país.

As mudanças sucedidas a partir de 1985 influenciaram diretamente a expansão e a visibilidade da fé evangélica. Com isso, este grupo social pôde inserir-se politicamente no contexto social mais efetivo e reconhecido, facilitado pela aquisição de concessão de rádio e TV por parte de seus representantes no Congresso Nacional, e também pela compra de horários na mídia televisiva, e ainda, pelo uso da internet. Dotadas assim de tecnologias de informação e de comunicação, as igrejas potencializaram a produção e ampliação discursiva, aumentando seu poder dentro do Campo²¹⁰ religioso.

Sabe-se que o candomblé e a umbanda ocupam pouco espaço nos meios de comunicação, mesmo tendo se desenvolvido num processo cultural rico e conturbado. Fazendo parte do sincretismo religioso do Brasil, ou seja, a mistura de concepções, fundamentos, preceitos, ritualísticas e divindades que se processou num quádruplo aspecto: negro, índio, católico e espírita.

Essas religiões são um fenômeno relativamente recente na biografia religiosa do Brasil, mas vem ganhando expressão. Por exemplo, segundo o mapeamento dos terreiros de

²¹⁰ Utiliza-se neste estudo o conceito de Bourdieu (2001) de campo como o espaço estruturado onde agentes sociais interagem, concorrem entre si, marcam posições, dominam ou são dominados.

Salvador, realizado pela Universidade Federal da Bahia, o primeiro terreiro de candomblé no Brasil data de 1830. Já, na atualidade, somente em Salvador, no ano de 2013, foram cadastrados 1.155 terreiros.

O primeiro terreiro apareceu na periferia urbana brasileira, onde viviam os negros e onde estes puderam expressar sua religiosidade. No entanto, desde seu surgimento, começaram as perseguições, numa evidente demonstração de que religião é poder. Em outras palavras, a religião de então já se constituía como força para um grupo que se encontrava longe das disputas e das relações sociais de poder.

A Umbanda é uma religião genuinamente brasileira. Fundada em 1917 na cidade de Niterói, mas só alcançou visibilidade a partir de 1945. A mudança democrática daquele momento histórico capacitou a umbanda a se espalhar, tornando-se assim mais visível no Sudeste brasileiro por meio de programas de rádio, jornais e ainda, por meio da fundação de várias federações de umbanda, porém sem a mesma intensidade e visibilidade peculiar aos evangélicos.

Quando duas manifestações religiosas se confrontam e o Estado laico é chamado a intervir, notam-se em movimento regras que, segundo Foucault (1979), denuncia que se excedeu o limite em que o discurso permitia ser combatido com mais discurso, pois passou a acarretar danos diretos e imediatos. Por outro lado, sendo o Estado laico não deveria interferir, mantendo a neutralidade. É senso comum a idéia de que em uma situação como a deste estudo o Estado significa a “razão” autônoma em andamento, que, mesmo com limitações, possui um potencial crítico capaz de fazer um balanço entre custos e benefícios do que deve ou não ser permitido.

Intolerância religiosa

O Juiz Federal indeferiu o pleito do Ministério Público Federal e o fez baseado nas seguintes premissas: 1) que “cultos afro-brasileiros não constituem religião”; 2) que as “manifestações religiosas não contêm traços necessários de uma religião, a saber, um texto base (corão, bíblia etc..), estrutura hierárquica e um Deus a ser venerado”; 3) que não há “malferimento de um sistema de fé”, posto que, na sua visão, não há colidência, mas sim concorrência de alguns direitos fundamentais.

As provas apresentadas no caso em análise foram 14 vídeos, conforme endereços eletrônicos: 1) <http://www.youtube.com/watch?v=Z2ndCtck-c>; “Bispo Macedo – Livro caboclos guias Orixás” 2) <http://www.youtube.com/watch?v=e2fOoRIjhu8> ; “Bispo Macedo entrevista o ex-pai de santo que o desafiou” 3)

<http://www.youtube.com/watch?v=6cUITFcd411>; “Cantor Felipe Santana Jesus já revelou Pr. Wellington filho do fogo”. 4) <http://www.youtube.com/watch?v=4V8rBpbieL8>; “Demônio é desafiado por pessoas que duvidavam que ele estivesse manifestado”. 5) <http://www.youtube.com/watch?v=ugLfekyldSw>; “Entrevista com encosto – demônio na criança sexta-feira forte”. 6) <http://www.youtube.com/watch?v=fHscE1p-AvA>; “ex-macumbeira”; 7) <http://www.youtube.com/watch?v=mgAAX53Di6m>; “ex-macumbeiro, hoje liberto pelo poder de deus parte 1”. 8) <http://www.youtube.com/watch?v=VMXDxeYJ3yo>; “Ex-pai de santo se converte e aprende a sacrificar para o deus vivo – Amigos da Universal”. 9) <http://www.youtube.com/watch?v=CpG5ZM3aY6A>; “Ex-mae de santo Sara Capeta – Testemunho”. 10) <http://www.youtube.com/watch?v=0X1MKTbshw10>; “Exu Caveira explica como Lúcifer se tornou o Diabo”. 11) <http://www.youtube.com/watch?v=zAacdHtkrp4>; Jovem ex-pai de santo manifesta um demônio na hora da Reconciliação. Pastor Eliseu Lustosa”. 12) <http://www.youtube.com/watch?v=FPjO2s-CZDk>; “Pomba gira rainha e Oxossi Mutalambó na Igreja Universal”. 13) <http://www.youtube.com/watch?v=pSWOaCQCh1e>; “PR Melvin – A minha família é de Jeová”. 14) <http://www.youtube.com/watch?v=5LYBySdpjog>; “PR. Wellington Silva – Testemunho – ex-bruxo”.

Na análise dos vídeos percebe-se difundida a idéia de que todo o mal que acomete as pessoas está relacionado à influência das religiões em que orixás, caboclos e guias se manifestam. Por exemplo, em um dos vídeos uma suposta manifestação demoníaca diz “ eu falo em dois dialetos africanos, Ketu e Angola; que não existe como alguém ser de bruxaria e de magia negra, ou ter sido e não falar em africano; então vou falar em africano” “...os demônios a quem serve na casa de umbanda...”; “ela deixou de ser uma filha de Deus e foi bater cabeça para o diabo” “...olha só que desgraça, ele fala em linguagem, em dialeto do candomblé.” “os males que acometem a família vem dos cultos dos orixás ou entidades de umbanda.”

Nota-se que parece existir um espaço midiático onde os símbolos de uma crença religiosa são atacados e ofendidos e quando se reivindica a retirada destas ofensas surgem questionamentos como este, logo abaixo, extraído de um dos comentários do caso em análise.

“Marcos Torres disse:

20 de maio de 2014 às 12:19 pm

O juiz pode ter exagerado na fala ou decisão. Mas a questão principal e que não está sendo abordada foi o de grupos de religião afro terem ido ao tribunal foi por se sentirem incomodados com críticas ou questionamentos em vídeos sobre religiões afro no youtube. Quem está querendo censurar afinal? Não existem críticas à outras religiões? Se tem religioso incomodado com críticas ou questionamentos, natural em uma sociedade livre e democrática, então dever-se-á censurar todo e qualquer tipo de vídeo sobre críticas ou questionamentos de todas as outras religiões? Sejam de religiões que forem? Se por exemplo um ateu criticar uma religião, qualquer que seja com vídeo no youtube, irão querer remover esse vídeo? Não seria isto censura?”

Em levantamento bibliográfico, constatou-se que há uma ampla publicação acerca do discurso da igreja universal sobre as religiões afro-brasileiras, reforçando a idéia de que elas são do “mal”. Por outro lado, a Igreja Universal adota como tática o negar-aceitando; nega os bens simbólicos dessas religiões, ao mesmo tempo em que utiliza seus símbolos, tais como, o sal grosso, as sessões de descarrego, o uso de velas, cânticos, óleos, unção dos fiéis, entre outros. Esses são alguns dos elementos que muito aproximam os ritos da igreja universal com os ritos originais das religiões combatidas por ela.

Com efeito, o discurso que se propaga nos vídeos é, de fato, uma tentativa de alastrar o medo, em que o demônio como símbolo do mal precisa ser combatido, propiciando assim um solo fértil para a intolerância.

No entanto, nossa legislação combate a intolerância e a violação, entre elas:

Pacto Internacional Sobre os Direitos Civis e Políticos (PIDCP) adotado e aberto à assinatura, ratificação e adesão pela Assembléia Geral na sua Resolução 2200^a (XXI) de 16 de Dezembro de 1966:²¹¹

Artigo 20.º -(...)2. Todo o apelo ao ódio nacional, racial e religioso que constitua uma incitação à discriminação, à hostilidade ou à violência deve ser interdito pela lei .

Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções:²¹²

²¹¹ Decreto n° 592, de 6 de julho de 1992.

²¹² Ratificada pelo Brasil, em 27 de março de 1968

§3º. *A liberdade de manifestar a própria religião ou as próprias convicções estará sujeita unicamente às limitações prescritas na lei e que sejam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral pública ou os direitos e liberdades fundamentais dos demais.*

“Artigo 2º. §1. Ninguém será objeto de discriminação por motivos de religião ou convicções por parte de nenhum Estado, instituição, grupo de pessoas ou particulares.

Artigo 3º. A discriminação entre os seres humanos por motivos de religião ou de convicções constitui uma ofensa à dignidade humana e uma negação dos princípios da Carta das Nações Unidas, e deve ser condenada como uma violação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamados na Declaração Universal de Direitos Humanos e enunciados detalhadamente nos Pactos internacionais de direitos humanos, e como um obstáculo para as relações amistosas e pacíficas entre as nações.

Pacto de São José da Costa Rica (Convenção Americana de Direitos Humanos), ratificado pelo Brasil em 25 de abril de 1992:²¹³

“Artigo 12 (...) 3. A liberdade de manifestar a própria religião e as próprias crenças está sujeita apenas às limitações previstas em lei e que se façam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral públicas ou os direitos e as liberdades das demais pessoas.”

“Art. 13 - Liberdade de Pensamento e de Expressão:

§2. O exercício do direito previsto no inciso precedente não pode estar sujeito à censura prévia, mas as responsabilidades ulteriores, que devem ser expressamente previstas em lei e que se façam necessárias para assegurar:

a) o respeito dos direitos e da reputação das demais pessoas;

§ 7º: a lei deve proibir toda propaganda a favor da guerra, bem como toda apologia ao ódio nacional, racial ou religioso que constitua incitamento à discriminação, à hostilidade, ao crime ou à violência”.

Segundo dados da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR), vinculado à Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos, no Brasil houve um aumento em mais de 1.000% no número de denúncia acerca de intolerância religiosa, entre os anos de 2011 e 2013.

Quadro1. Denúncia de Intolerância Religiosa no Brasil

²¹³ Decreto nº 678, de 6 de novembro de 1992



Secretaria de Direitos Humanos - DISQUE 100

Geral de Denúncias

Dados de Denúncias - Discriminação Religiosa - Nacional

Período: 2011 - 2012 - 2013 e 1º Semestre de 2014

Emitido em: 06/08/2014 15:00



Disque 100 - Ano 2011 - Número de denúncias de Discriminação Religiosa por UF, por mês														
Ano	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	Total	%
2011	1	0	0	1	2	1	0	0	1	0	7	2	15	3,33%
2012	5	3	6	5	8	9	12	17	11	15	10	8	109	24,17%
2013	27	19	27	16	19	20	23	14	14	25	10	17	231	51,22%
2014	18	11	10	10	17	13	17	0	0	0	0	0	96	21,29%
Total	51	33	43	32	46	43	52	31	26	40	27	27	451	100,00%

As unidades da federação que mais tiveram denúncias de discriminação religiosa foram Rio de Janeiro e São Paulo, o que significa que este estudo não aborda um episódio isolado, pois o conceito defendido pelo juiz Eugênio Rosa de Araújo reafirma atos de perseguição e intolerância passíveis de ocorrer não apenas no estado do Rio de Janeiro, mas também, como demonstra o quadro 1 podem se concretizar em outras unidades da federação.

No fenômeno da sentença proferida pelo juiz, nota-se uma amplificação noticiosa do conflito do campo religioso por meio da comunicação que mobilizou quase todo o país, contudo a divergência religiosa não cessou, pois a interferência do campo jurídico só fez acirrar ainda mais a questão. A atitude do juiz Federal configurou-se em uma reafirmação da perseguição e tentativa de anulação de um grupo minoritário cuja religiosidade difere da concepção homogênea de cultura européia imposta ao Brasil. No entanto, a despeito dessas forças contrárias, o que ocorreu foi que um grupo perseguido foi capaz de resistir a essa situação, ao ponto de fazer um agente do Estado retroceder. O papel dos meios de comunicação teve destaque, conforme dossiê abaixo:

O segundo dossiê

Juiz federal volta atrás e afirma que cultos afro-brasileiros são religiões

Indeferimento de liminar, no entanto, foi mantido por liberdade de expressão.

Magistrado reviu fundamentos de decisão após polêmica.

<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/05/juiz-federal-volta-atras-e-afirma-que-cultos-afro-brasileiros-sao-religoes.html>

“O juiz federal titular da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, Eugênio Rosa de Araújo, reconheceu nesta terça-feira (20) que as manifestações religiosas afro-brasileiras constituem, de fato, uma religião. O magistrado foi criticado após dizer que os cultos como candomblé e umbanda não seriam religiões. A frase foi usada na justificativa para indeferir um pedido do Ministério Público Federal (MPF)

para a retirada, por motivos de preconceito religioso, de vídeos postados pela Igreja Universal na internet. “Destaco que o forte apoio dado pela mídia e pela sociedade civil, demonstra, por si só, e de forma inquestionável, a crença no culto de tais religiões, daí porque faço a devida adequação argumentativa para registrar a percepção deste Juízo de se tratarem os cultos afro-brasileiros de religiões, eis que suas liturgias, deidade e texto base são elementos que podem se cristalizar, de forma nem sempre homogênea”, declarou Eugênio Araújo em sua sentença.””

Ao avaliar as relações que envolvem o objeto deste estudo, é possível depreender destas as noções defendidas por Foucault (1979, 1995), assegura-se que o aspecto que está em jogo é o do exercício do poder.

O poder funciona e é exercido em rede. Não mais de forma hegemônica, muito menos com a preocupação de obtenção e detenção do poder, mas sim concebido como um conjunto de práticas sociais e de discursos construídos historicamente. Estes discursos disciplinam o corpo e a mente de indivíduos e grupos, numa perspectiva em que se acredita conter dois elementos: o conflito, parte inerente à convivência humana e que pressupõe o convencimento do outro; e também o confronto, que é a tentativa de anular o outro, vencer, aniquilar. Neste caso, o juiz atuou de forma negativa ao tentar anular não só a legitimidade da ofensa, mas o próprio ofendido. Exercendo um poder além do seu campo.

Foucault interpretou o que ele designou de estratégias do poder, desviando o foco de quem possui o poder, para os efeitos de seu exercício, obscurecendo as realizações globais em favor das práticas locais e contingenciais; destacando as alianças inconstantes e instáveis que se alteram invariavelmente ao longo dos momentos; não acreditando em qualquer centro de poder único, originário e decisivo, mas sim no caráter dinâmico e capilar das relações de poder, que perpassam todas as esferas sociais, construídas por meio da participação de cada indivíduo. No caso do juiz Eugênio, líderes de diversas religiões repudiaram o seu discurso, num embate de forças que só foi possível pela publicidade do acontecido, propiciada pelos meios de comunicação.

Neste episódio, pode-se distinguir que o papel exercido pelo magistrado excedeu a delimitação do que pode ser dito dentro do campo jurídico. Fora do domínio a que pertence seu discurso, o mesmo perdeu força e legitimidade e pôde ser combatido. O juiz recua de sua argumentação, mas mantém os vídeos considerados ofensivos utilizando a idéia de “liberdade de expressão”.

Somente em segunda instância foi determinado à retirada dos vídeos. Evidenciando que a instituição jurídica não possui mecanismos que coíbam e previnam praticas de intolerância religiosa por seus membros, sendo nestes casos o poder arbitrário a regra, não a exceção.

Ressalta-se um dado na fala do juiz que indica a não interferência institucional para mudança de sua posição, conforme disse: "Destaco que o forte apoio dado pela mídia e pela sociedade civil, demonstra, por si só, e de forma inquestionável, a crença no culto de tais religiões..." percebe-se que o ato de comunicar permitiu estabelecer um acordo intersubjectivo, pois o juiz passa a se referir a umbanda e o candomblé como ‘...tais religiões’.

Conclusão

Conclui-se que há no Brasil e no mundo virtual um solo fértil para a intolerância religiosa. Por isto, é preciso haver um esforço constante no sentido de se elaborar argumentos capazes de distinguir entre quais discursos devem e quais não devem ser protegidos de qualquer interferência, e esta argumentação só pode ocorrer no exato momento em que está em andamento uma ação percebida como espúria.

A internet, devido seus aspectos de acessibilidade e fluidez, ampliou o processo de multiplicação da informação, fez desaparecer os centros da notícia e apagou progressivamente as figuras de poder, dando lugar a liberdade e autonomia do emissor e receptor. Contudo, a comunidade virtual não é território sem lei. Muito menos um local onde se pode praticar impunemente a intolerância.

REFERÊNCIA

BOURDIEU, Pierre.: *O poder simbólico*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 322 p. 2001.

BURDICK, John.: *Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

DWORKIN, Ronald. M.: *O Império do Direito*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo, Martins Fontes. 1999.

LAKATOS MA, Marconi EM.: *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas; 2003.

FOUCAULT, Michel.: *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, Michel.: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. Apêndice: *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, L.; RABINOW, P. Michel Foucault: *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 229-250, 1995.

GIL AC.: *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas; 1999

MARTINS, G.A.: *Manual para elaboração de monografia...* São, Paulo: Atlas; 1990.

ORO, Ari Pedro. *O Neopentecostalismo “Macumbeiro”*. In: ISAIA, A. C. (org). *Orixás e Espíritos, o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

ESTUDOS DA RELIGIÃO: DESAFIOS DE UMA ÁREA DE CONHECIMENTO NO BRASIL

Gilbraz Aragão²¹⁴

Resumo

A entrada dos estudos da religião nas universidades brasileiras colabora para questionar o positivismo das suas ciências e tornar mais complexa e inclusiva a sua compreensão da realidade, como também para refundar epistemologicamente os métodos das ciências da religião e das teologias, tornando-os mais razoáveis e abertos à crítica interdisciplinar – e assim, potencialmente mais capazes de esclarecer a pluralidade espiritual do brasileiro. Todavia, estamos chegando a uma situação de crise de maturidade nessa relação, em que muitas vezes confrontam-se os magistérios religiosos e os magistérios acadêmicos, em espaços públicos da nossa República.

Palavras-chave: Epistemologia dos Estudos da Religião. Pluralismo Espiritual. Diálogo Inter-religioso. Ensino Religioso.

Résumé

L'entrée des études religieuses dans les universités brésiliennes contribue à remettre en question le positivisme de leurs sciences et de devenir plus complexe et inclusive leur compréhension de la réalité, mais aussi de refonder les méthodes des sciences de la religion et de la théologie, les rendant plus raisonnable et ouvert à la critique interdisciplinaire - et donc potentiellement mieux en mesure de préciser la pluralité spirituelle brésilienne. Cependant, nous atteignons une échéance de crise dans cette relation, dans laquelle souvent sont confrontés les magistères religieux et universitaires dans les espaces publics de notre République.

Mots-clés: Épistémologie des études religieuses. Pluralisme spirituel. Dialogue interreligieux. Éducation Religieuse.

²¹⁴ Doutor em Teologia, professor e pesquisador da UNICAP, e-mail: gilbraz@unicap.br.

1. Por Uma Cultura Epistemológica

Goethe, no Fausto, dizia que “É difícil não errar com a teologia, porque há tanto veneno escondido nessa ciência, que quase não se distingue do remédio”. Será que conseguimos acertar com os estudos de teologias e ciências da religião em nosso país, trazendo-os para a arena acadêmica mais laica, para o espaço acadêmico de construção do conhecimento através dos jogos de controvérsias? A entrada dos estudos da religião nas universidades brasileiras colabora para questionar o positivismo (e outras fés e igrejinhas) das suas ciências e tornar mais complexa e inclusiva a sua compreensão da realidade, na qual a dimensão espiritual é fonte de nomificação, como também para refundar epistemologicamente os métodos das ciências da religião e das teologias, tornando-os mais razoáveis e abertos à crítica interdisciplinar.

Com efeito, entre nós, hoje já há quem pense que os critérios da matemática ou mesmo da área de biologia e de saúde não são os únicos para garantir a cientificidade do conhecimento, que é preciso descolonizar a ciência moderna e abrir as universidades para um pluralismo nas teorias do conhecimento, incluindo os ensaios humanísticos no desenvolvimento de novos saberes, em favor do cuidado integral da vida. Até porque, sobretudo depois da física quântica, podemos imaginar a realidade como relação entre a nossa intersubjetividade e uma energia que se desenvolve em múltiplas formas naturais. Fé e ciência são domínios separados, mas devem trabalhar levando-se em conta. Porque, afinal, quando bem entendidos os seus métodos são na verdade próximos e complementares: nem a ciência nem as teologias podem pretender objetividade. A teologia não pode conhecer a divindade nela mesma, e o objeto de seu estudo é a relação entre o divino e o humano; da mesma forma, a ciência pode apenas estudar a relação entre a realidade física e o homem, porque a mecânica quântica prova agora que a intervenção humana modifica irremediavelmente os dados e coloca o real fora de nossas possibilidades.

O que estudam o cientista e o teólogo é, então, definitivamente o humano, em suas relações com a natureza e a “sobrenatureza”. E as conclusões a que podem chegar ciências e teologias, no fim de contas, situam o teólogo muito próximo do cientista autêntico e com um mínimo de sensibilidade humana. O teólogo precisa reinterpretar sempre as suas escrituras, mas partindo da e visando a realidade sócio natural – que é interpretada pela ciência. Quanto mais a ciência progride, mais ela deixa entrever uma ligação íntima entre o material e o espiritual. O “como” da ciência e o “por quê” da teologia são intimamente ligados, numa perspectiva humanista. A teologia tem

necessidade da ciência para progredir e está convocada para a grande unificação do saber a que todos aspiram hoje. As religiões podem falar do divino somente apoiando-se sobre o que se descobriu sobre o universo. Não se trata apenas de uma questão de linguagem, mas problema de lógica igualmente²¹⁵. Quer dizer, o encontro e o confronto entre o saber científico e o religioso poderão, através de métodos transdisciplinares, produzir novos conhecimentos e até novas formas de conhecer. E ainda mais, ciência e fé podem se reencontrar – e nisso já começamos a operar com a lógica transdisciplinar – na medida em que recuperem a sua destinação ética, o seu comum “terceiro excluído”.

Inclusive, internamente, a tensão entre as ciências da religião e as teologias mostra-se academicamente salutar no Brasil (diferentemente do que ocorreu em outros lugares, como na Alemanha do século XIX), pois os teólogos reconhecem que, sem as ciências da religião, sua reflexão encerra-se muitas vezes em mundos eclesiásticos herméticos e fundamentalistas ou ideológicos; enquanto os cientistas da religião, sem o acesso à fé que busca se compreender nas teologias de cada tradição religiosa ou espiritual, entendem que podem resvalar em exercícios arrogantes e desumanos das ciências modernas sobre a área humana, por sua objetivação asséptica que busca apenas explicar fenômenos – ao invés de também salvá-los, de vez que deles somos parte envolvida e interessada.

Porém, estamos chegando neste momento a uma situação de crise de maturidade nessa relação, em que muitas vezes confrontam-se os magistérios eclesiais das diversas religiões e igrejas com os magistérios acadêmicos, em espaços públicos de reflexão e organização da educação e do trabalho da nossa República, em decisões políticas sobre a profissionalização dos intérpretes do fato religioso. Darcy Ribeiro, por exemplo, já não conseguiu, como queria, com o frei Mateus Rocha, levar um curso de teologia amplamente ecumênico e fundado no “magistério acadêmico” para a nascente Universidade de Brasília, por conta dos paradigmas científicos e políticos da época. O espírito do nosso tempo é outro, os estudos da religião já estão nas Universidades, mas precisam superar agora certos paradigmas religiosos adversos, sobretudo de grupos cristãos que se fecham ao mundo, quase arrependidos de terem buscado reconhecimento civil e se submetido à etiqueta acadêmica.

²¹⁵ Cf. NICOLESCU, B. et al. Levels of representation and levels of reality : towards an ontology of science. In: **The concept of nature in science and theology**. Genève: Labor et Fides, 1998, p. 94-103.

2. História E Descrição

Dentro da área de Filosofia, onde se abrigou, a subárea de Teologia e Ciências da Religião tem história recente no Brasil. O fortalecimento de instituições de ensino superior comunitárias, muitas delas de origem religiosa, levou ao nascimento, na década de 1970, dos primeiros programas de pós-graduação em Ciências da Religião do país, que, posteriormente, foram credenciados pela Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Outros programas foram criados nas décadas seguintes, alguns deles também em universidades públicas, como a pioneira UFJF. Tudo começou, então, a partir da entrada das pós em Ciências da Religião (em grande parte formadas por “teólogos emancipados” através da Teologia da Libertação) no mundo universitário, enfatizando uma leitura “mais de baixo” e “mais de fora”, sobre as religiões e religiosidades.

No mesmo período, várias pós-graduações em Teologia, tomadas de invídia em suas leituras “mais de dentro” das igrejas (afinal, as universidades começaram mesmo foi na soleira das catedrais cristãs medievais, com os cursos de teologia, filosofia, direito e medicina), também passaram pelo mesmo processo e, hoje, temos 20 Programas²¹⁶ nessa subárea fronteiriça, em que as teologias podem oferecer interpretações internas das experiências do divino nas religiões - que devem criticar, e se deixar criticar, pelas interpretações externas que o campo interdisciplinar da Ciência ou Ciências da Religião oferecem do religioso e da religiosidade. Desde 2008 a subárea é articulada pela ANPTECRE (a Associação dos Programas de Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião)²¹⁷, que atualmente pleiteia na CAPES a autonomia como área de Ciências da Religião e Teologias, inclusive propondo ao CNPQ uma revisão da “árvore do conhecimento” da área²¹⁸, para incluir a classificação amadurecida das disciplinas fundamentais de Ciências da Religião e de Teologias e fundamentar epistemologicamente a listagem.

Em 1999, o Ministério da Educação (MEC) também reconheceu o primeiro bacharelado em Teologia no Brasil, que se seguiu do reconhecimento de muitos outros nos anos seguintes. Hoje, em atividade, há 133 cursos de Teologia (mais 885 polos de cursos a

²¹⁶ Cf. CAPES, Cursos Reconhecidos. Disponível em: <http://www.capes.gov.br>. Acesso em: 10 fev. 2015.

²¹⁷ Site da Associação: <http://www.anptecre.org.br>

²¹⁸ A proposição da ANPTECRE, que está sendo aprovada no CNPQ, é de que a nova área de "Ciências da Religião e Teologias" tenha a seguinte nomenclatura para as especialidades da Árvore do Conhecimento: Epistemologia das Ciências da Religião, Ciências da Linguagem Religiosa, Ciências Empíricas da Religião, Ciência da Religião Aplicada, Teologia Fundamental-Sistemática, Tradições e Escrituras Sagradas, História das Teologias e Religiões, e Teologia Prática.

distância), a maioria seguindo como bacharelado; além de 20 cursos de graduação em Ciências da Religião (mais 91 polos de cursos a distância), a maioria como licenciatura, segundo os cadastros do e-MEC²¹⁹. Além disso, atualmente no Brasil existem mais de duas dezenas de cursos de Licenciatura em Ensino Religioso (ou em Ciências da Religião para a formação de professores na área), vinculados a Universidades Estaduais ou Fundações similares, que estão se articulando na Rede Nacional das Licenciaturas em Ensino Religioso, vinculada ao Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER)²²⁰. E aqui as coisas começam a se complicar...

3. Desafios E Ameaças

Essa história não tem transcorrido sem tensões. Assistimos atualmente a uma grave ameaça²²¹ ao espaço de interface entre Teologia e Ciências da Religião. Ela vem de três lados: um é o Acordo Bilateral entre a Santa Sé e o Brasil, ampliado para as outras tradições religiosas através da Lei Geral das Religiões²²², que identificam o Ensino Religioso com o ensino de uma confissão religiosa, quando ele é disciplina do ensino básico da escola pública, cuja finalidade é estudar os fenômenos de experiências da transcendência numa perspectiva intercultural e transreligiosa, através de eixos pedagógicos (culturas e tradições espirituais, textos sagrados e teologias, ritos e éticas), como elementos da formação cidadã das nossas crianças e subsídios para o diálogo pluralista e humanizante dos cidadãos.

Em decorrência dos questionamentos àquele Acordo, o Supremo Tribunal Federal (STF) deve retomar em breve o julgamento da ação de inconstitucionalidade que questiona a prática da educação religiosa nas escolas públicas brasileiras. Há anos o Ensino Religioso vinha deixando de ser confessional e católico entre nós e passando a

²¹⁹ Cf. Ministério da Educação: E-MEC - Instituições de Educação Superior e Cursos Cadastrados. Disponível em: <http://emec.mec.gov.br/>. Acesso em: 10 fev. 2015.

²²⁰ Site do Fórum: <http://www.fonaper.com.br/>

²²¹ Desenvolvemos aqui um parágrafo à pg. 61 de OLIVEIRA, Pedro R. Ciências da Religião e Teologia: evolução e situação desde a perspectiva brasileira. In: ARAGÃO, Gilbraz, CABRAL, Newton e VALLE, Edênio (Orgs.). Para onde vão os estudos da religião no Brasil? São Paulo: Anptecre, 2014, pg. 47-64.

²²² A Comissão de Assuntos Sociais (CAS) do Senado aprovou, em 12/06/2013, o projeto que estabelece a Lei Geral das Religiões (veja <http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2013-06-12/comissao-do-senado-aprova-projeto-da-lei-geral-das-religoes>), proposta apresentada pelo deputado George Hilton (da Igreja Universal) que ainda vai passar pela análise do plenário do Senado, antes de retornar para avaliação dos deputados. A intenção é garantir tratamento isonômico a diferentes religiões e o projeto veio em resposta ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica, acordo assinado entre o governo brasileiro e o Vaticano em 2008, que estabeleceu normas sobre ensino religioso, casamento com efeito civil, imunidade tributária para entidades eclesiais, prestação de assistência espiritual em presídios e hospitais, garantia de sigilo de ofício dos sacerdotes, entre outros temas. A proposta da Lei das Religiões é tão controversa quanto o Estatuto Católico, envolvendo questões que precisam ser aprofundadas sobre o significado da laicidade do Estado brasileiro.

transmitir valores humanos de fundo religioso, em um exercício de argumentação cristã interconfessional ou mesmo amplamente inter-religiosa - sobretudo com a proposta de Parâmetros Curriculares amadurecida pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso, no qual participamos educadores de variadas orientações e religiosos de diversas tradições.

Acontece que o Estado do Rio de Janeiro, sob influxo de um governo inspirado na cultura fundamentalista evangelical, criou um sistema de Ensino Religioso que visa a educação das crianças por representantes religiosos - na prática, de até oito dos maiores segmentos, que passam a ser financiados pelo Estado - e para as suas religiões, pelas famílias que assim optarem. O modelo foi copiado como desejável por lideranças católicas no Acordo Brasil-Vaticano e depois ratificado também pela “bancada evangélica” no Congresso, na Lei das Religiões que está para ser aprovada, mas acabou sendo questionado no que diz respeito ao Ensino Religioso pela Procuradoria Geral da República no STF - haja vista que pode induzir a uma filiação religiosa, situação incompatível com a atuação da escola pública. Agora, pela ideologização de um debate que deveria ser mais filosófico e pedagógico, corre-se o risco até de eliminação completa do Ensino Religioso.

Existe praticamente um consenso entre acadêmicos e entidades da sociedade civil, de que a reflexão sobre a religiosidade humana que é desejável nas escolas deve assegurar os direitos garantidos pela laicidade do Estado, o que inclui a não obrigatoriedade de presença às aulas e que o conteúdo não seja o estudo de uma religião apenas. Afinal, o bom princípio científico - e escola é lugar de educação científica - ensina que não se conhece com apenas uma amostra: é preciso comparar criticamente e interpretar os fatos - também religiosos - nos seus contextos históricos. Assim, religião não se ensina propriamente, mas se pode e deve refletir sobre esse fenômeno na escola. Até porque os sentidos e sentimentos religiosos sempre influenciam as nossas relações humanas, sejam de produção, de parentesco e política, e de palavra ou interpretação.

Aqui surgiu, pois, um embate cultural (“a guerra é a teologia continuada por outros meios”) sobre quem é autorizado a interpretar os fatos religiosos nesse país. A relação epistemológica equilibrada entre as Ciências da Religião e as Teologias dependerá da resolução política do formato de Ensino Religioso brasileiro - que vai gerar demanda de professores mais em uma ou noutra direção. A ANPTECRE, junto com o FONAPER e

também a Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER)²²³, defendem a esse respeito²²⁴ que:

I - o Ministério da Educação (MEC) publique diretrizes curriculares nacionais para o Ensino Religioso, a fim de orientar os sistemas de ensino na elaboração de suas propostas pedagógicas em consonância com os pressupostos legais e curriculares em vigor; II – o Ministério da Educação (MEC), por meio do Conselho Nacional de Educação (CNE), emita diretrizes curriculares nacionais para a formação inicial dos professores de Ensino Religioso, em curso de licenciatura, de graduação plena; III – o Supremo Tribunal Federal (STF) aceite a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI), proposta pela Procuradoria Geral da República (PGR), para assentar que o Ensino Religioso em escolas públicas só pode ser de natureza não-confessional, declarando a inconstitucionalidade do artigo 11, do Decreto nº 7.107/2010, que aprova o Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, o qual prevê que o Ensino Religioso seja “católico e de outras confissões religiosas”; IV - o Ministério da Educação (MEC), por meio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, fomente a oferta dos cursos de formação inicial para professores de Ensino Religioso no âmbito do Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica; V - o Conselho Nacional dos Secretários Estaduais de Educação/CONSED e a União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação/UNDIME reconheçam o Ensino Religioso como área do conhecimento e promovam sua oferta em todas as escolas de ensino fundamental das redes públicas de ensino do Brasil; VI - o Congresso Nacional incorpore no novo Plano Nacional de Educação (PNE) estratégia que garanta a promoção do respeito à diversidade religiosa nas escolas, respeitando-se o princípio da laicidade do Estado, com a proibição de práticas de proselitismo religioso e de Ensino Religioso confessional.

Reafirma-se, então, que é fundamental manter o Ensino Religioso presente no cenário educacional, a fim de continuar assegurando aos educandos das escolas públicas o acesso ao conhecimento espiritual e simbólico produzido pela humanidade, contribuindo para o reconhecimento e respeito da diversidade religiosa do povo brasileiro, em prol da promoção de uma sociedade profundamente democrática. E fica

²²³ Site da Sociedade: <http://www.soter.org.br/>

²²⁴ Cf. Carta Aberta sobre o Ensino Religioso. Disponível em <http://cronicap.blogspot.com.br/2011/11/carta-aberta-sobre-o-ensino-religioso.html>. Acesso em: 10 fev. 2015.

subtendido que as Ciências da Religião constituem área de conhecimento mais abrangente (de vez que incluem sempre uma dimensão também teológica) para criação de conteúdos que devem ser aplicados ou traduzidos pedagogicamente para o Ensino Religioso, como também é a formação mais pertinente, posto que laica, para a mediação de questões religiosas no espaço público - enquanto as Teologias visam mais a educação de animadores para as suas próprias tradições religiosas. Essas são as diretrizes acadêmicas, mas a questão continua aberta.

A outra ameaça à nascente e crescente área de estudos da religião vem da “bancada evangélica” no Congresso Nacional, ao propor o reconhecimento da profissão de teólogo²²⁵, nela confundindo o ministro religioso com estudos de terceiro grau. Claro que há de se pensar sobre a profissionalização dos estudiosos da religião, mas não com critérios de práticas devocionais das tradições religiosas, e sim com base em formação acadêmica. Tanto os teólogos das diversas religiões, quanto os cientistas da religião, devem ser entendidos como profissionais com formação universitária, a serviço da animação de igrejas ou enquanto professores de escolas, mas sempre com critérios do magistério acadêmico e em vista de conscientizar a dimensão pública das religiosidades. Ambas as propostas, de profissionalização do teólogo ministerial e de ensino religioso confessional, teriam, se aprovadas como estão sendo defendidas pelas igrejas, o efeito de substituir a exigência do rigor metodológico, que hoje norteia a área, pela exigência de obediência às normas eclesiásticas. E ligado a esses desafios, deve-se acrescentar um terceiro complicador para os estudos da religião, que atinge também os programas de pós-graduação (responsáveis não somente por receber egressos das graduações para aprofundamento criativo e produtivo de conteúdos, mas também por induzir epistemologicamente a organização político-pedagógica das iniciações universitárias): é o estabelecimento em curso pelo MEC dos referenciais curriculares para as graduações de Teologia - e também, espera-se, de Ciências da Religião.

O Parecer CNE/CES 51/2010²²⁶, aperfeiçoou uma série de intervenções que vem tentando coibir os abusos de entidades eclesiásticas sobre a vida acadêmica republicana, manteve a exigência de que os Projetos dos Cursos de Teologia não sejam proselitistas e se proponham a formar teólogos críticos, com acesso à complexidade das teologias nas diferentes culturas. Retirou-se, do Parecer 118/2009, a expressão “exclusão da

²²⁵ Cf. <http://crunicap.blogspot.com.br/2010/01/profissao-de-teologo.html>. Acesso em: 10 fev. 2015.

²²⁶ Cf. <http://crunicap.blogspot.com.br/2010/09/curriculo-de-teologia-agora-tem-lei.html>. Acesso em: 10 fev. 2015.

transcendência”, interpretada como um reducionismo positivista que se queria impingir aos estudos teológicos. O Parecer CNE/CES 60/2014²²⁷ avançou na formulação de Diretrizes Curriculares Nacionais para graduações em Teologia, que estão para ser homologadas pelo Ministro da Educação.

Essas Diretrizes indicam que a estruturação curricular dos cursos deve contemplar quatro eixos. O eixo de formação fundamental deverá incluir conteúdos de formação básica que caracterizam o curso de Teologia. Neste eixo deverão ser ministradas disciplinas relacionadas ao estudo das narrativas e textos sagrados ou oficiais que podem ser tidos como fontes da Teologia, segundo a Tradição própria; das línguas destas fontes da Teologia; das normas ou regras de interpretação das referidas fontes; do desenvolvimento da Tradição; do método, dos temas e das correntes teológicas construídas ao longo da história e contemporaneamente. O eixo de formação interdisciplinar deverá contemplar conteúdos de cultura geral e de formação ética e humanística. O eixo de formação teórico-prática deverá contemplar conteúdos de domínios conexos que são importantes para a construção do perfil e das competências pretendidas de acordo com o projeto de formação definido pela Instituição e o eixo de formação complementar terá como objetivo possibilitar ao aluno reconhecer e testar habilidades, conhecimentos e competências, inclusive fora do ambiente acadêmico.

As diretrizes preconizam o seguinte perfil do egresso:

Um Curso de Graduação em Teologia visa formar pessoas que tenham a capacidade de: a. compreender os conceitos pertinentes ao campo específico do saber teológico, segundo sua Tradição, e ser capaz de estabelecer as devidas correlações entre estes e as situações práticas da vida; b. integrar várias áreas do conhecimento teológico, para elaborar modelos, analisar questões e interpretar dados em harmonia com o objeto teológico de seu estudo; c. compreender a construção do fenômeno humano e religioso sob a óptica da contribuição teológica, considerando o ser humano em todas as suas dimensões, e refletir criticamente sobre a questão do sentido da vida; d. analisar, refletir, compreender e descrever criticamente os fenômenos religiosos, articulando a religião e outras manifestações culturais, apontando a diversidade dos fenômenos religiosos em relação ao processo histórico-social; e. promover a reflexão, a pesquisa, o ensino e a divulgação do saber teológico; f. compreender a dimensão da transcendência como capacidade

²²⁷ Cf. http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&id=20279:pareceres-cne-2014. Acesso em: 10 fev. 2015.

humana de ir além dos limites que se experimentam na existência; g. exercer presença pública, interferindo construtivamente na sociedade na perspectiva da transformação da realidade e na valorização e promoção do ser humano; h. assessorar e participar de instituições confessionais, interconfessionais, educacionais, assistenciais e promocionais, tanto na perspectiva teórica, quanto na prática; i. elaborar e desenvolver projetos de pesquisa dentro das exigências acadêmicas; j. prosseguir em sua formação teológica na perspectiva da educação continuada; k. participar de comitês e conselhos interdisciplinares, como os comitês Ambientais e de Bioética, Ética em Pesquisa, Juntas de Conciliação, entre outros, promovendo a defesa dos direitos inalienáveis do ser humano e contribuindo para a construção permanente de uma sociedade mais justa e harmônica; l. Perceber as dinâmicas socioculturais, tendo em vista interpretar as demandas dos diversos tipos de organizações sociais e religiosas e dos diferentes públicos; m. Compreender as problemáticas contemporâneas decorrentes da globalização, das tecnologias do desenvolvimento sustentável, necessárias ao planejamento das ações sociais.

Depois de acirrada discussão, portanto, caminhamos aos poucos para a compreensão de que a Teologia, academicamente, ainda que enfatize uma tradição religiosa, deve buscar uma ressignificação enquanto ciência que desenvolve a interpretação de mitos, ritos e interditos de tradições de fé - o que implica tanto a caracterização dos objetos teológicos como símbolos, quanto a redescoberta de conteúdos racionais em narrativas míticas. A teologia precisa se redefinir epistemologicamente na Universidade, como reflexão a partir de uma experiência humana de revelação religiosa - e não como “Ciência da Revelação”, que pudesse partir ou atingir o divino em-si, para além da sua experimentação em-relação.

Assim sendo, ao contrário de como a CAPES e o CNPQ categorizam até agora a conjunção entre os dois campos, a Teologia tende a se tornar plural (como auto interpretação de cada tradição espiritual, que tem direito de refletir sobre as razões da sua fé, desenvolver as suas teologias) e a ser mais uma das perspectivas interpretativas em Ciências da Religião, que como área transdisciplinar de estudos da religião deve ter os seus cursos de pós-graduação mas também de graduação - os quais são, aliás, os mais adequados para formarem, como licenciaturas, os profissionais do Ensino Religioso e os mediadores de questões religiosas no espaço público, em vista da cidadania plenamente participativa; enquanto as graduações de Teologia, como bacharelado, prestam-se mais

à formação de agentes especializados, como ministros, catequistas e liturgistas, dentro de cada tradição religiosa. Fica, então, a chamada para a necessidade de elaboração urgente, também, de Diretrizes Curriculares para as graduações em Ciências da Religião, e nesse sentido avançamos no próximo ponto.

4. Em Favor Das Ciências Da Religião

O campo epistemológico apropriado das Ciências da Religião está ainda em consolidação²²⁸. As diferenças principais estão no entendimento sobre o que se pode conhecer e como mitigar a nossa miséria cognitiva: existe uma ciência da religião com método interdisciplinar próprio ou apenas aplicações dos métodos das ciências humanas e sociais ao tema da religiosidade?! Esconder-se-ia em todas as religiões uma essência, ainda que fenomenológica, da religião, ou devemos nos contentar com a apreensão da diversidade de tradições locais e contextuais dos fatos religiosos?

Ao nosso ver, estamos diante de um campo epistemológico mais do que “inter”, transdisciplinar²²⁹, muito recentemente esboçado entre nós no Brasil²³⁰ e ainda não completamente desenvolvido pelo mundo afora²³¹, mas que não tem o mesmo ponto de vista e processamento sobre o fenômeno das religiões a que nos habituamos em nossas formações de filósofos e teólogos, mas igualmente de antropólogos, psicólogos e sociólogos.

Estou convencido de que o problema maior do diálogo entre os saberes, entre as abordagens mais científicas e as mais teológicas, mas também de uma religião frente às

²²⁸ Cf. PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

²²⁹ A pluridisciplinaridade diz respeito ao estudo de um objeto de uma mesma e única disciplina por várias disciplinas ao mesmo tempo. A interdisciplinaridade diz respeito à transferência de métodos de uma disciplina para outra. A transdisciplinaridade, como o prefixo “trans” indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento (Cf. SOMMERMAN, Américo. *Inter ou transdisciplinaridade?* São Paulo: Paulus, 2006).

²³⁰ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *A(s) ciências(s) da religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001.

²³¹ Pelo que temos percebido nos intercâmbios dos últimos congressos da nossa área, é na América do Norte que florescem experiências alvissareiras de relações entre teologias e estudos da religião. Nos Estados Unidos, muitos centros oferecem disciplinas compartilhadas na área e o diferencial entre o enfoque teológico e o de ciências da religião aparece na pesquisa ou tese do estudante, denotando uma ênfase hermenêutica mais a partir “de dentro” ou “de fora” do fenômeno religioso estudado, respectivamente. Tal situação foi provocada a partir da década de 1960, quando a Suprema Corte dos EUA proibiu o ensino de teologia em universidades que recebessem dinheiro federal, liberando porém explicitamente o estudo mais “objetivo” e “neuro” da religião. Resultado, a Teologia, enquanto interpretação que busca “desde dentro” as razões para uma tradição de fé, passou a ser uma das Ciências da Religião. Sobre isso, pode-se acessar a reflexão “Novos métodos em Ciências da Religião” em <http://cronicap.blogspot.com.br/2011/10/novos-metodos-em-ciencias-da-religiao.html>. Acesso em: 10 fev. 2015.

suas controvérsias internas e frente às outras religiões, está nos pressupostos filosóficos da conversação - e daí a necessidade de hermenêutica das religiões, codificadas em chave mitológica pré-moderna, para as nossas cidades pós-modernas, construídas com “espírito científico”; como também de revisão do que entendemos por ciência e conhecimento da realidade. Mais precisamente, a questão reside na lógica da identidade, que inviabiliza toda compreensão alterativa e plural no entendimento da verdade - e da salvação. Ou você está na minha igreja e aceita o meu salvador ou está condenado, por exemplo; ou você reconhece a verdade “científica” e descarta os mitos ou está atrasado, por outro lado.

A física quântica, enquanto novo paradigma de ciência, que gerou um modelo emergente em filosofia do conhecimento, no entanto, mostrou a “coexistência entre pares de contraditórios mutuamente exclusivos”²³². Com base nessa constatação, buscou-se compreender mais amplamente a realidade, superando o princípio de identidade e contradição pelo de complexidade; demonstrando que, em outros níveis da realidade, verdades contrapostas podem se explicar ou conviver.

O novo paradigma de conhecimento, complexo e transdisciplinar, gerou a lógica do “terceiro incluído” que, debruçada por si sobre o fenômeno das religiões e as contradições que surgem do seu pluralismo, remete à busca de um outro nível de realidade, àquela ética do amor, que pode religar crentes doutrinariamente antagônicos em uma fé que se faz silêncio místico ou atitude de cuidado pelos outros e pelo nosso meio e permite o acesso ao “sagrado” - e abertura para o divino que está “entre e para além” das religiões e cujo espírito pervade todas as coisas. Assim também, no diálogo das tradições de sabedoria espiritual com as ciências, deve-se incluir um mistério - sagrado - que está na realidade e escapa às nossas observações, está entre e além das suas apreensões, e exige de todas uma reverência mística.

Com base nesses pressupostos transdisciplinares, as teologias podem avançar e devem repensar as auto interpretações que cada religião se faz e também como interpretam as outras religiões: o que uma religião descobre como revelação divina, é por causa das outras tradições espirituais - e para as outras religiões também! E os fundamentos transdisciplinares podem ajudar ainda mais no avanço das Ciências da Religião. Cunhado por Max Müller (1823-1900), o conceito de Ciências da Religião deu origem a

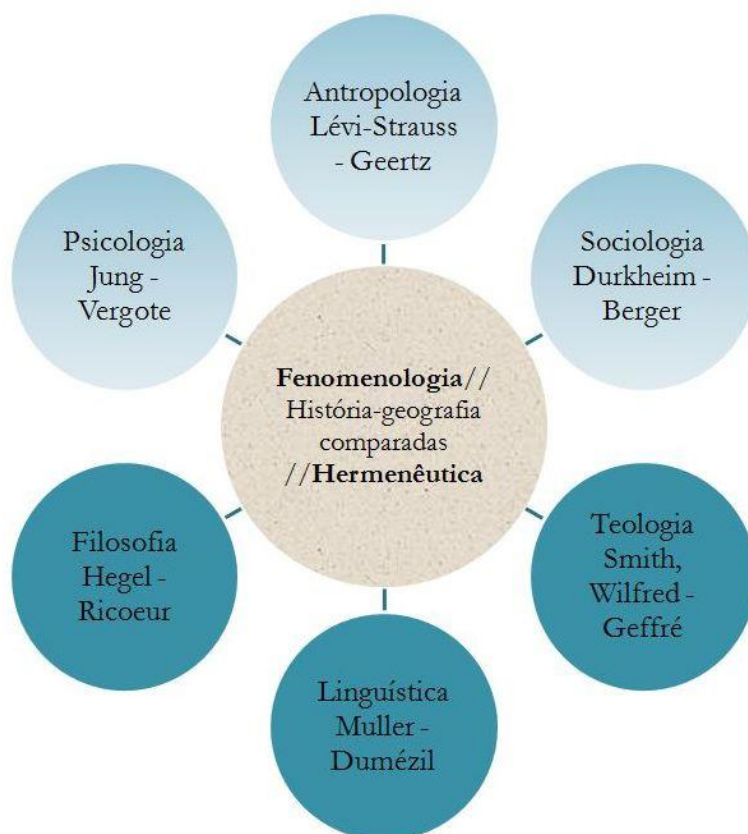
²³² Cf. NICOLESCU, B. *Nous, la particule et le monde*. Paris: Éditions du Rocher, 2002.

uma área acadêmica²³³ que busca esclarecer a experiência humana do sagrado. Sobre a base da história geral das religiões ergue-se o estudo comparativo das religiões, que aborda as religiões e seus fenômenos com questionamentos sistemáticos. Ele forma categorias genéricas e se esforça para apreender o mundo dos fenômenos religiosos de tal modo que transpareçam linhas fundamentais, sobretudo fazendo uso da fenomenologia.

Enquanto a história das religiões constitui a base das Ciências da Religião, a pesquisa sistemática das religiões deve mostrar semelhanças e diferenças de fenômenos análogos sobre o sagrado em diversas religiões e apresentar a hermenêutica dos “textos” que se tornaram sagrados, em seus contextos. As relações entre religião e suas condições contextuais são então aclaradas por distintas disciplinas, conforme o esquema que propomos abaixo, evocando uma referência clássica e outra contemporânea de autor que, em cada área do conhecimento, pode ser aproximado do nosso campo epistemológico:

²³³ Vale a pena analisar as discussões apresentadas a esse respeito em USARSKY, Frank. O espectro disciplinar da Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas, 2007. Uma ótima introdução ao nosso campo de estudos também pode ser encontrada em CRUZ, Eduardo R. A persistência dos deuses: religião, cultura e natureza. São Paulo: UNESP, 2004.

Campo epistemológico das Ciências da Religião



Assim, por exemplo, a sociologia da religião ocupa-se das relações recíprocas entre religião e sociedade, incluindo também a dimensão política. A psicologia da religião dedica-se a processos religiosos que devem ser compreendidos a partir da peculiaridade do elemento psíquico. A geografia das religiões investiga as relações entre religião e espaço, sendo que este se entende não apenas em sentido físico, mas também cultural, e une-se à história comparada das religiões, conformando o núcleo onde se processam as controvérsias sobre a construção e/ou manifestação do(s) sagrado(s).

As ciências da linguagem, junto com a antropologia, aportam colaborações destacadas para a descrição e interpretação dos fatos religiosos, como construtos humanos e códigos simbólicos. Assim também, a filosofia participa do campo epistemológico das Ciências da Religião, desde que não reduza teoricamente o religioso a mero epifenômeno e busque sistematizar os fatos religiosos com maiores preocupações de objetividade; e a teologia²³⁴, desde que se redefina metodologicamente como uma

²³⁴ Para um aprofundamento das relações entre Ciências da Religião e Teologia, ver os artigos de Ethiene Higuet (<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio09/a-teologia-em-programas-de-ciencias-da-religiao>) e de Afonso Soares (<http://ciberteologia.paulinas.org.br/portals/24/01ATeologiaEmDialogo.pdf>)

interpretação das tradições de fé e não se limite a expor uma doutrina religiosa. Desse modo, com as questões certas e os procedimentos adequados, podemos construir juntos a sinfonia polifônica do esclarecimento possível sobre as experiências religiosas.

O campo de conhecimento das Ciências da Religião, como sempre mais o concebemos, é bem amplo. Ciências da Religião recebe colaborações teóricas (e estudantes) das áreas de Ciências Sociais e Ciências da Comunicação²³⁵, das disciplinas de Sociologia, Antropologia e Psicologia, bem como de Filosofia, Linguística e Teologia – exigindo, contudo, que os seus respectivos aportes metodológicos sejam redimensionados epistemologicamente com base na comparação empírica dos fatos e na busca hermenêutica de significados, através de uma lógica dialogal – pois as Ciências da Religião se articulam em torno da cultura epistemológica das controvérsias²³⁶.

De modo que pesquisadores daquelas diversas áreas, e não apenas estudantes de ciências da religião, são bem vindos a uma pós-graduação em Ciências da Religião, por exemplo, e podem produzir trabalhos com enfoques desde as suas graduações, bastando

²³⁵ As tensões entre uma influência mais histórico-fenomenológica nas “Ciências da Religião” e outra mais antropológico-hermenêutica na “Ciência das Religiões”, podem ser percebidas claramente quando se compara a produção de duas coleções para a área na mesma editora, Paulinas, em nosso país: “Religião e Cultura” e “Repensando a Religião”, respectivamente.

²³⁶ Marcelo Dascal, provavelmente o filósofo brasileiro mais conhecido no exterior, é um exemplo perfeito de como a história da filosofia e a ciência cognitiva podem, através de um diálogo constante, levar a novos resultados profundos na reflexão sobre as questões fundamentais de mente, linguagem, comunicação, cognição etc. Dascal é um grande especialista em filosofia do século 18, especificamente a de Leibniz, mas, para ele, estudar grandes pensadores do passado não é ser um antiquário intelectual, mas sim uma maneira de tratar dos problemas fundamentais da filosofia, e da nossa vida intelectual, hoje e aqui, no começo do século 21. Para tanto, Dascal esboça uma cultura epistemológica das controvérsias, que interessa muito à(s) Ciência(s) da Religião: “... Um campo específico em epistemologia contemporânea desdobrado a partir das investigações Kuhnianas é o estudo conceitual e empírico-histórico das controvérsias, tal como vem sendo desenvolvido por Marcelo Dascal e seu grupo de pesquisa em controvérsias científicas, teológicas e filosóficas no período compreendido entre os anos de 1600 e 1800 na Europa ocidental. Focalizando o que chamaria de crises como sendo o eixo central do modo como se dá a construção das teorias em ciência, e a resolução (ou não) destas via apreciação da dialética dos argumentos (a controvérsia em si, no caso de um estudo empírico em particular), penso que seria consistente descrever o seguinte cenário específico: o campo científico de estudos do fenômeno religioso é um caso clínico típico de controvérsia, e se tratado como tal poder-se-á, talvez, esclarecer (no sentido de torná-las mais iluminadas) algumas das mais importantes questões epistemológicas (e metodológicas) em questão na nossa prática” (PONDE, Luiz. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, Faustino. A(s) ciência(s) da religião no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2001, pg. 17).

que se coloquem questões atingíveis fenomenologicamente²³⁷ e trabalháveis hermeneuticamente²³⁸, em torno da ideia de sagrado.

Se o que caracteriza as Ciências da Religião é esse voltar à natureza e aos fenômenos, porque muitos discursos filosóficos e teológicos e até mesmo ditos científicos, pela psicossociologia, tornaram-se por demais teóricos e auto referenciados, compreendemos que a temática do pluralismo religioso e a pre-ocupação político-cultural com o diálogo inter-religioso constituem hoje um dinamismo que exige e permite que circunscrevamos o campo das pesquisas sobre religiões pelos balizadores da comparação fenomenológica e da interpretação hermenêutica – haja vista que as religiões estão se reconfigurando em nossa era de mudanças e precisam ser redescritas, e necessitam também de mútuas traduções em nosso tempo de comunicações e diálogos, mas também de fundamentalismos terroristas.

5. Pela Promoção Do Diálogo

O fenômeno religioso tem grande importância na sociedade brasileira, desde que as crenças ameríndias, o catolicismo lusitano e as religiões africanas aqui se encontraram para formar um conjunto de vivências espirituais; que se tornou ainda mais complexo nos últimos tempos, quando outras denominações cristãs, religiões orientais, islamismo e judaísmo implantaram-se entre nós, diversificando o nosso panorama religioso e conferindo-lhe grande vitalidade. Esse cenário religioso está se transformando: diante dos dados do último Censo, ficamos intrigados com o crescimento dos “sem religião” e, ao mesmo tempo, do espiritismo; com o vigor e as combinações dos pentecostalismos cristãos, além das crises e renovações do catolicismo; com o ressurgimento das vivências de transe e com o aparecimento de uma espiritualidade que se move em redes sociais e caminhadas turísticas.

²³⁷ Para esclarecer as relações entre fenomenologia e Ciências da Religião, indicamos DREHER, Luís (org.) *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003; também o texto de BRANDT, Hermann. *As ciências da religião numa perspectiva intercultural: a percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha*. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 46, n. 1, 2006, p. 122-151; além do artigo de GIORGI, Amedeo. *Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria, prática e avaliação*. In: VVAA. *A pesquisa qualitativa*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 386-409.

²³⁸ Para aclarar o recurso hermenêutico das Ciências da Religião, sugerimos PADEN, William. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001; TERRIN, Aldo. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003; GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004 e REDYSON, Deyve. *Fenomenologia e hermenêutica da religião*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2011.

Mas, para onde vão as religiões no Brasil? Cada pessoa vai organizar a sua religiosidade em um cenário múltiplo, com menos doutrinas e mais experiências emotivas? Cada religião vai reforçar sua ortodoxia e lutar por espaço político, defendendo moralismos e sob influência de potências culturais? As religiões e espiritualidades vão disputar o mercado cultural na televisão e na internet, apelando para mensagens apocalípticas? Todas as religiões vão convergir para uma espiritualidade ecológica e de nova consciência global?

São tendências das religiões que se confrontam nesse grande laboratório de ensaio do futuro da religiosidade, que é o Brasil. Em tempos de modernidade globalizada, com grandes possibilidades tecnológicas e enormes dificuldades de relações entre grupos humanos e destes com a natureza, as pessoas tendem a ficar mais egoístas, no sentido de ouvir mais a própria intuição. Paradoxalmente, isso leva à busca por uma espiritualidade maior e uma melhor compreensão do significado da vida, o que pode inclusive redefinir e ampliar os nossos limites éticos. Será, então, que vamos assistir à ascensão de uma “divindade verde” planetária e de uma “nova consciência” espiritual? Ou, ao invés, as crises culturais e econômicas que atravessam o planeta, levarão também no Brasil a uma politização de ortodoxias moralistas e sob pressão de potências mundiais?

Os estudos da religião têm um papel fundamental no exercício desses discernimentos e na promoção do respeito à diversidade e do diálogo entre as tradições espirituais do nosso país. Não é exatamente sobre a religião que se deve dialogar no diálogo inter-religioso – e nem mesmo diretamente sobre Deus – mas sobre o projeto divino em vista de fazer deste mundo um paraíso amoroso. Somente mudando o “nível da realidade”, passando do nível teórico-doutrinal para o da práxis ética e/ou do silêncio espiritual, é que o diálogo entre religiões é possível. Somente ultrapassando a própria experiência de Deus e buscando a ética que se esconde no humano – e nos reúne a todos de maneira sagrada – é que uma religião pode dialogar com outra.

Retomando o Fausto de Goethe, mencionado à epígrafe, tanto porque esboça o drama da ciência moderna que se pergunta o que dizer, agora, da religião, quanto pela influência que certamente exerceu sobre Mircea Eliade, um dos fundadores da nossa área de conhecimento, com o seu esclarecimento sobre o sagrado pela sua relação com o profano oposto e complementar, lembro que os estudos da religião, não se enganem, são uma sedução meio diabólica para nos tornar mais sensuais e naturais²³⁹, mais atentos

²³⁹ Vale a pena, para aprofundar a compreensão do “duplo” nos símbolos religiosos, ver o livro WASSERSTROM, Steven. A religião além da religião. São Paulo: Triom, 2003. Nele se explora a

aos fé-noumenos do que ao "noumeno" (existe mesmo essa coisa-em-si, para além da coisa-em-relação?!), para nos soltarmos das amarras das nossas teorias e ciências “divinas” e nos perdermos em passeios primaveris pelos centros e terreiros, pelos pagodes e assembleias do nosso povo, para olharmos as suas tradições de fé com um tanto de empatia e uma certa desconfiança.

Vocês estão dispostos a pagar esse preço? Vocês já imaginaram quem é que vão encontrar em suas “casas” quando voltarem desse passeio racional inebriado pela paixão carnavalesca do povo, pelos santos festivos da nossa gente? Cuidado com o pacto que vocês farão com Mesfisto no estudo científico das religiões – porque com certeza terão de fazê-lo. Desejo que, de todo modo, isso sirva para o maior fausto da vida e a maior “glória de Deus” – que, segundo dizem, serve-se até das tramas do “coisa-ruim”.

maneira como três conferencistas, colegas de Goethe – e de Jung – no Círculo de Eranos, Scholem, Eliade e Corbin, ultrapassaram abordagens tradicionais ao estudar religião, tirando a ênfase da lei, do ritual e da história social e exaltando o papel do mito e do misticismo.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Gilbraz; CABRAL, Newton e VALLE, Edênio (Orgs.). Para onde vão os estudos da religião no Brasil? São Paulo: Anpctecre, 2014.

CRUZ, Eduardo R. A persistência dos deuses: religião, cultura e natureza. São Paulo: UNESP, 2004.

DREHER, Luís (org.) A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião. Juiz de Fora: UFJF, 2003.

GEFFRÉ, Claude. Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

NICOLESCU, B. Nous, la particule et le monde. Paris: Éditions du Rocher, 2002.

PADEN, William. Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank. Compêndio de ciência da religião. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

SOMMERMAN, Américo. Inter ou transdisciplinaridade? São Paulo: Paulus, 2006.

TEIXEIRA, Faustino. A(s) ciência(s) da religião no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2001.

TERRIN, Aldo. Introdução ao estudo comparado das religiões. São Paulo: Paulinas, 2003.

USARSKY, Frank. O espectro disciplinar da Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas, 2007.

WASSERSTROM, Steven. A religião além da religião. São Paulo: Triom, 2003.

GTGH