

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 IV

Além da Torre de Babel? O Lugar das Religiões e
das Espiritualidades na (Re)Construção do Mundo
que Queremos

Coordenação

Noémia Maria da Conceição Certo Simões
(ISEL)

I Congresso
Lusófono
de Ciência das
religiões



DEPARTAMENTO
DE CIÊNCIA
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015

Edições Universitárias Lusófonas

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

- 04 *Noémia Maria da Conceição Certo Simões*, Além da torre de babel? O lugar das religiões e das espiritualidades na (re)construção do mundo que queremos
- 05 *Alberto da Silva Moreira*, A Estetização do Religioso e a Crise da Profecia
- 18 *Claudia Neves Da Silva; Denice Barboza De Souza; Patrícia Vicente Dutra e Fabio Lanza*, Adesão Religiosa: A Busca do Sagrado para Solução dos Problemas Profanos
- 36 *Fredson Coelho Heymbeeck Milhome e Welton Lourenço Calháo De Jesus*, Reflexões sobre a Aceleração do Tempo na Pós-Modernidade
- 52 *Cátia Sofia Filipe S.*, Comunicar A Igreja Católica Em Portugal – Análise da Relação entre os Media e a Igreja Católica
- 68 *Fernanda Tavares De Souza e Lusival Antonio Barcellos*, Toré Forte. As Crianças Indígenas Revitalizando A Cultura Potiguara
- 87 *Eugénia Maria Da Silva Abrantes Magalhães*, A Experiência Mística Cristã – Um Neo(?)-Paradigma De Léxico, Gramática, Semântica Do Mundo

Além da Torre de Babel? O Lugar das Religiões e das Espiritualidades na (Re)Construção do Mundo que Queremos

Coordenadora:

Noémia Maria da Conceição Certo Simões (ISEL)

Neste simpósio visamos criar espaço para a análise e debate do papel das religiões e das espiritualidades no desenvolvimento de estratégias de educação para o desenvolvimento / para a cidadania global. No contexto de globalização, num mundo ao mesmo tempo interdependente e diverso, composto por cenários diversos que interagem num quadro complexo de mudança acelerada e sistémica, em processos de transformação que se sucedem a ritmos diferentes e com tendências por vezes contraditórias propomos discutir o papel das religiões e das espiritualidades na mudança de paradigma societal, no fomento de consciência crítica e na construção de alternativas face aos desafios que o presente e o futuro nos colocam, perguntar se é preciso ir além das religiões: identificar os contornos atuais do ‘choque das civilizações’, reconhecer os conflitos e divergências relacionados com factores culturais / religiosos, e perspectivar as possibilidades de coexistência, e/ou de (re)construção de quadros simbólicos, através de processos de inovação social e cultural que abram vias de entendimento (e convergência?) entre as diversas confissões e espiritualidades, tanto no contexto informal de processos de transformação social como no quadro mais formal da estratégia nacional educação para o desenvolvimento / cidadania global (ENED*). Propomos que o simpósio se desenvolva através de abordagens multidisciplinares que passem pela construção de um quadro comparativo das diferentes religiões na sua relação com temas como os direitos humanos, a justiça social o desenvolvimento sustentável, ilustrando com estatísticas, reportagens, estudos de caso e testemunhos diversos.

A ESTETIZAÇÃO DO RELIGIOSO E A CRISE DA PROFECIA

Alberto da Silva Moreira
PUC Goiás, Goiânia

Resumo

A sociedade e a cultura contemporâneas estão imersas num processo de estetização, que alcança todos os âmbitos da vida social e cotidiana, por suposto também a religião. A compulsão estética engloba tanto a moda, a decoração, as mercadorias e o *design*, como as histórias infantis, o cinema, a política, as logomarcas, a *performance* dramática dos pregadores e a intensa emoção de quem submerge no *gospel* e no *show-missa*. Diversas manifestações religiosas cristãs corroboram a suspeita de que a crescente estetização da vida social está modelando uma religiosidade que privilegia o espetáculo, o gozo subjetivo e a redução terapêutica da complexidade em detrimento de suas pedagogias emancipatórias. Nesta comunicação analiso os processos de estetização da vida cotidiana, de estetização do religioso e o possível enfraquecimento que isso traz para o potencial crítico-humanizador das religiões.

Palavras-chave: Estetização; Estética; Religião; Capitalismo.

Abstract

The society and contemporary culture are pervaded by an aestheticization process that reaches all areas of social and everyday life, of course also the religion. The aesthetic compulsion encompasses both fashion, decoration, goods and design, children's stories, movies, politics, economics, the dramatic performance of the preachers and the intense emotion of who immerses in religious spectacles. Various Christian religious manifestations corroborate the suspicion that the increasing aestheticization of social life are modeling a religiosity that favors the spectacle, the subjective enjoyment and the therapeutic reduction of complexity at the expense of its emancipatory pedagogies. In this communication In this paper I analyze the aestheticization processes of everyday life, of religion and the possible weakening it brings to the critical-humanizing potential of religions.

Keywords: Aestheticization; Aesthetics; Religion; Capitalism.

Introdução

Vivemos desde algum tempo sob uma torrente de estímulos das tecnologias e meios de comunicação e ela se traduz culturalmente por um *boom* da estética: há uma expectativa e uma cobrança de que tudo seja atraente, bonito, agradável, confortável, prazeroso, *diet, light, fashion, soft*, com muito *design, image, look, performance* e estilo. A compulsão estética vai da roupa, da decoração, dos carros e das embalagens, até os desenhos animados para crianças, à imagem construída dos políticos, às *selfies* dos narcisos, às logomarcas onipresentes, à dramática *performance* dos pregadores e à intensa emoção de quem submerge no transe do *gospel*, nos *shows*-missa e nos grandes espetáculos religiosos de massa. Na literatura e no cinema, história e religião são constantemente estetizadas, como no *O nome da Rosa*, o *Código da Vinci* ou no recente *Noé*. Parece que cada vez mais dimensões da realidade são estetizadas, e que a própria realidade tornou-se uma construção estética. A vida deve ser *show*, e assim também deve ser a religião, o *show da vida*.

A dinâmica do processo de estetização da vida social é reforçada por desenvolvimentos situados fora do campo do próprio estético, por isso “a estética importante é hoje a *estética fora da estética*” (WELSCH, 1996, p. 12, grifos do autor), aquela que se dá na política, na cultura, na mídia, na comunicação, na ciência e na construção das subjetividades. O mais importante desses processos tem a ver com o surgimento da *sociedade da sensação* (TÜRCKE, 2010), da qual quero tratar apenas seu aspecto mais evidente: a estetização crescente da vida cotidiana e do campo religioso.

1. O que significa estetização da realidade?

Estética (*Aisthesis* = sensação/percepção) tem a ver com a *percepção da beleza* sensível e com a *emoção*, quando a pessoa capta e frui a beleza e a harmonia nas imagens e percepções sensoriais. Assim, pode-se dizer que *estetizar* é tentar produzir essa experiência de beleza, é intensificar as *percepções sensoriais* de modo a produzir nas pessoas a emoção ou comoção interna causada pela vivência da beleza. Essa vivência *sensacional* da beleza, ou arrebatamento estético, pode-se dar em detrimento do conteúdo ou independentemente do significado “objetivo” das coisas e da situação. Começo então com uma definição provisória: *estetização* é um processo pelo qual se quer dotar de valor estético um objeto, um lugar, um entorno ou uma experiência que

por si só não teriam tal valor. Como veremos, o conceito de estetização se aplica a camadas diferentes da realidade e se refere não tanto a um fato fixo ou definitivo, mas a uma *dinâmica* sócio cultural que se modifica, e que modifica quem nela se encontra.

Estetização superficial

W. Welsch (1993; 1996), ao oferecer uma tipologia dos processos de estetização social, menciona uma estetização mais superficial, fácil de perceber e criticar, e uma estetização mais profunda, não tão visível, embora mais importante e com mais conseqüências para a vida social e a experiência religiosa. Na estetização superficial trata-se de um embelezamento, de uma operação plástica na realidade, que envolve tanto um *upgrade* estético, um *face lifting* das pessoas e paisagens, ruas e bairros, fachadas e lojas, ambientes internos e externos, carros e decoração, roupas e estilos de vida, objetos e mercadorias, como também de um esforço consciente para aumentar a animação, as emoções e as sensações que se podem experimentar vivendo nesses espaços, praticando tais estilos de vida ou usando tais objetos ou mercadorias. Ir ao shopping, a um restaurante ou local turístico passa a ser algo emocionante; a vivência emocional e o entretenimento tornam-se as linhas básicas da atividade cultural. Esta cosmética da realidade responde ainda a uma necessidade elementar do ser humano, de transformar a si mesmo, as paisagens, coisas e situações para que sejam ou pareçam mais bonitas, mais harmônicas e agradáveis aos sentidos.

O moderno quer se contrapor a uma tradição (religiosa) anterior, hoje nada em moda, que enfatizava a ascese, o pudor vitoriano, o rígido controle sobre as linguagens estéticas na arte, no uso do corpo e na vida cotidiana. A própria modernidade se caracteriza, segundo Max Weber, exatamente pela independência das esferas da arte, da ciência e da moral que antes estavam todas incrustadas na religião (WEBER, 1922). No entanto, a autonomização da arte em relação à esfera da religião custou um preço alto: ela entrou na dependência do mercado, das suas preferências e exigências (ZAMORA, 2014, p. 301).

Assim, a tendência de melhorar a vida através do embelezamento expandiu-se e mudou radicalmente ao ser assumida pela dinâmica do mercado. O mito do progresso, a pressão mercadológica e a crescente força social da ciência e da tecnologia deram a essa necessidade de aparelhamento, de embelezamento e cosmética do mundo, da cidade e do homem, formas nunca imaginadas. A tendência se tornou dominante, a

estetização foi assumida como estratégia econômica e o hedonismo, que em si não era novo, se tornou uma matriz cultural. Em nossa sociedade o lazer, a experiência estética e a busca da beleza se tornaram atividades profissionais cuidadosamente planejadas e administradas, que envolvem instituições poderosas, pessoal altamente especializado e imensas somas de dinheiro.

Como mostraram Leiss, Kline e Jhally (1997), a *publicidade* de há muito não é apenas um setor da economia encarregado de turbinar as vendas, mas é uma *cultura* na qual se nasce e se vive, uma *ambiência* que, ao substituir as culturas tradicionais, praticamente se naturalizou. Justamente por isso, a publicidade não visa fundamentalmente vender um determinado produto, mas produzir fidelidades de longo prazo, inculcar o próprio consumo como modo de vida e horizonte da existência. A publicidade que agencia e disciplina nossa economia libidinal seria impensável sem o uso inteligente e refinado da linguagem artística e estética. Portanto, não há espontaneidade no sorriso espontâneo da *top model*, e não há nenhuma magia na gestão milionária dos mágicos filmes da Disney: o que existe é uma produção industrial da beleza e do encantamento.

Welsch (1996) afirma que houve uma inversão entre mercadoria e embalagem, entre essência e aparência, entre hardware e software. A coisa em si tornou-se acessório, a estética em torno dela tornou-se o principal. Por isso todos os produtos passam regularmente por fases periódicas de embelezamento e estetização, para que as mercadorias não percam seu poder de atração e fascínio. Mas como isso é possível? O *marketing*, através do *design* e do emprego contínuo dos artistas plásticos ou visuais, se encarregou de *enamorar* o comprador do seu objeto, de criar no indivíduo uma *empatia para com a mercadoria* (BENJAMIN, 2012). O indivíduo se encanta e se enamora da mercadoria – que em si geralmente é algo morto – porque na superfície lisa, brilhante e colorida dos objetos estão calados e reduzidos ao silêncio todo o sofrimento e a alienação embutidos no processo social de sua produção. A entusiástica adesão ou doação de si da pessoa à superfície cuidadosamente estetizada da mercadoria doa a esta uma alma, enquanto o comprador perde a sua. Ao deixar-se seduzir, ele se objetiva; ao esquecer-se dos custos humanos, sociais e ambientais, habilmente ocultos pela estética, ele se aliena.

A tese da estetização da vida cotidiana supõe que a experiência cotidiana está cada vez mais estetizada e nosso consumo está cada vez mais cativo do design e da estilística. Por causa da publicidade e da natureza publicitária da mídia, “a estética se

tornou um valor condutor autônomo... a estética, em suma, não é apenas o veículo, mas antes a essência” (WELSCH, 1996, p. 4). Nesse sentido, o processo de estetização tornou-se parte das estratégias de produção social do esquecimento e da reprodução do consentimento.

Estetização profunda

Aqui já fomos muito além do campo das relações econômicas. Chegamos ao nível mais profundo do processo de estetização da vida cotidiana, no qual a estética se torna prioridade da vida social e pessoal. Para se chegar a esse estágio cultural, a esta ambiência social, foi necessário um acelerado processo de mudanças no processo produtivo e o emprego sistemático de novas tecnologias. Tais mudanças não teriam ocorrido sem a incorporação sistemática da tecnociência e do marketing ao processo produtivo capitalista. As tecnologias computacionais integraram a *simulação* como parte constitutiva do planejamento e da fabricação das mercadorias. A simulação, através do emprego de modelos matemáticos e da digitalização da informação, mudou completamente a noção do que existe e do que pode existir. Não se trata mais de imitar a realidade, ou de reproduzi-la graficamente, mas de projetar realidades inexistentes e criá-las virtualmente, da forma que se queira, para então produzir industrialmente o que vai ser realidade amanhã, na vida real dos consumidores. Dessa maneira, a estética passou da superestrutura para a base material da sociedade (WELSCH, 1996, p. 4). Agora, a estetização do real potencialmente não conhece mais limites.

Mas essa forma de estetização material e tecnológica, e nossa convivência com ela, produziram também uma estetização imaterial, das consciências e da nossa apreensão da realidade como um todo. O cinema, a cultura imagética, o design, a mídia de massa com seus *reality shows*, mas hoje sobretudo os programas de computador, os jogos, *sites* e sobretudo as plataformas interativas na Internet – nas quais os participantes assumem *avatars* e *montam* tanto sua aparência como sua personalidade -, todas essas “agências” também desmaterializam e modelam constantemente a realidade. A realidade na sua própria substância tornou-se virtual, manipulável e esteticamente modelável (WELSCH, 1996, 7).

Desnecessário dizer que tais mudanças, ao se difundirem como cultura e ambiência, impactam fortemente o tipo de humano que está sendo produzido (DUFOUR, 2011). Um novo ser humano está sendo modelado, um novo indivíduo está sendo

“estilizado”, no seu corpo, na sua mente e na sua alma. A estetização dos corpos e da fantasia segundo modelos virtuais, como Barbie, Batman ou as princesas da Disney começa bem cedo. Normal no mundo dos adultos é a busca mais ou menos obsessiva pelo corpo perfeito, pela beleza e juventude nas clínicas de cirurgia plástica, nos centros, academias e programas especializados em rejuvenescimento, emagrecimento, alinhamento e modelagem corporal e pelo uso corriqueiro dos milhares de produtos da indústria de cosméticos. Além disso, como não basta ser, mas é preciso aparecer, o indivíduo experimenta uma verdadeira obsessão pelo mostrar-se (o *show* do *selfie*). *Esse est percipi*, quem não é percebido não existe de forma alguma: “não emitir é equivalente a não ser – não apenas sentir o *horror vacui* da ociosidade, mas ser tomado da sensação de simplesmente não existir” (TÜRCKE, 2010, p. 45). Inversamente, “quem não tem sensações não é. [...] Se não pode mais sentir é porque está morto” (TÜRCKE, 2010, p. 65). O afogamento na torrente de estímulos vem da “vontade de sentir a si próprio, de se certificar que se existe, para sair do vácuo da falta de percepção, de sensação e de sentimento” (TÜRCKE, 2010, p. 67).

Ao cultivar massivamente essa *sensation seeking* o sistema capitalista vai criando “eus” exibicionistas, narcísicos e infantis, inteligentes, mas intolerantes, cheios de aptidões técnicas, mas geralmente insensíveis ao sofrimento dos outros, além de dispostos ao uso da violência se contrariados. A raiva e o quebra-quebra podem ser sinais invertidos de uma *sensation seeking* desesperada.

2. Estetização e redução da complexidade social

O recente processo de modernização provocou uma desintegração dos ambientes e dos mundos ligados a uma classe social específica, que tinha pontos de orientação coletiva claros e tangíveis. Como consequência, os indivíduos se orientam cada vez mais segundo esquemas estéticos de estilo de vida, baseados na idade, no seu capital educacional (NIELSEN, 2000, p. 9) e, é claro, também na renda. A tese de G. Schultze (1997) é esta: os indivíduos orientam-se sempre mais por critérios estéticos, por aquilo que consideram subjetivamente uma “vida boa”, uma vida de satisfação e prazer. Até mesmo os pobres e os muito pobres não escapam à lógica estetizadora e escravizadora da realidade. Pelo contrário, parecem estar até mais seduzidos pelo fascínio e pelo empoderamento simbólico prometido pela construção estética das marcas.

Para Nielsen o que mais reforça o processo de estetização nas sociedades modernas é o fato de que a vivência estética possibilita uma estilização redutora da complexidade. A estetização serve como uma terapêutica para as dolorosas ambivalências da modernidade:

A mistura difusa de várias e incompatíveis formas de prática e experiência na vida cotidiana moderna – que interferem e desarticulam umas às outras, resultando em distração e perda de orientação – é transformada em perfis, emoções e conflitos claramente definidos no espaço vivencial da prática estética. (NIELSEN, 2000, p. 7)

A busca pela experiência estética, sensorial e emocional, funciona no dia a dia como um potente redutor da fragmentação e da complexidade desorientadora da cultura contemporânea. Como as instituições tradicionais produtoras de sentido estão em crise, são os indivíduos que se encarregam sempre mais da tarefa de gerir tais experiências. O sujeito se torna um administrador de sua própria subjetividade, um *manager* de seu próprio mundo interior, seguindo a racionalidade estética da vivência prazerosa.

Não está se dizendo que a estética abarca tudo e tudo na vida social seria determinado esteticamente. Permanecem aquelas ações e decisões cotidianas das pessoas, voltadas para suas necessidades imediatas e pragmáticas. No entanto, tudo o que vai além dessa funcionalidade imediata, como escolher modelo, marca, bairro, localização, reputação, material, aparência, cheiro, fama obedece a critérios subjetivos que não têm nada a ver com o valor de uso da coisa concreta, mas com a sensação interior de satisfação esperada pelo sujeito da sua opção de compra.

No entanto, do outro lado estão todas as instâncias e instituições que vendem, oferecem ou prometem tais experiências prazerosas. Ou seja, os fabricantes, provedores e fornecedores de todos os tipos imagináveis de mercadorias, bens e serviços, inclusive públicos, que prometem prazer e emoção funcionam segundo critérios voltados para o exterior e obedecem a rígidos parâmetros de racionalidade mercadológica. Os agentes fornecedores, ao contrário dos consumidores, não operam por causa de seus critérios subjetivos de satisfação. Os proprietários ou responsáveis não agem buscando vivências prazerosas, mas segundo critérios objetivos, mensuráveis e concretos de retorno econômico (SCHULTZE, 1997). Todas as empresas, inclusive as igrejas, necessitam que suas ofertas e seus produtos satisfaçam

as expectativas da clientela ou encontrem receptividade do público, do contrário não subsistiriam por muito tempo no competitivo mercado capitalista.

Daí a necessidade estrutural dos fornecedores de providenciar uma oferta incessante de atualizações, adaptações, variações e inovações, reais ou fictícias para seus produtos, de forma a manter a mesma expectativa de satisfação e prazer interior nos indivíduos. Mesmo assim, a insegurança e o risco de decepção permanecem no horizonte da experiência, não sendo possível preveni-los ou suspendê-los de todo. A insegurança, o medo e o risco (BECK, 2010) têm favorecido a formação de tribos urbanas e a segregação em “comunidades de estilo e de gosto”, ao invés de favorecer as comunidades abertas e solidárias. Os coletivos passam a funcionar como sinalização e validação de comportamento, através do monitoramento cruzado dos indivíduos por seus “pares”. A noção de *comunidade*, tão cara às religiões e movimentos religiosos, recebe no processo de estetização da vida social uma configuração e um significado totalmente diferentes e inusitados.

3. A religião sob o império da estética

Primeiramente é preciso observar que a dimensão estética é constitutiva da experiência religiosa. Religião e estética têm uma afinidade genética. Nenhuma religião que se preze se reduz às doutrinas e teologias, nem a relações de poder, nem a formas institucionais de organização, nem mesmo apenas a uma ética. Em graus diversos e segundo os contextos, as religiões incluem desde sempre também o ritual, a memória, o esconjuro, o ritmo, a cadência, a liturgia, a festa, a celebração, o silêncio e a espiritualidade. Frequentemente a experiência religiosa mais radical se dá justamente na forma do êxtase, do maravilhamento, da imersão ou da contemplação do sublime, da fusão com o divino, aquele mesmo que se manifestou como *tremendum* (R. Otto). Em tudo isso religião e estética não são duas realidades separadas. A força do estético é a própria força da experiência religiosa, que se manifesta tanto como êxtase que chacoalha o corpo inteiro e a totalidade do ser humano, ou como a mais profunda concentração (=sintetização) e esvaziamento de si. Mas essa co-naturalidade estrutural ou parentesco profundo entre religião e estética não é propriamente o aspecto que nos interessa. Conforme vimos, a religião não escapa do processo de estetização, que tem na racionalidade econômica a força maior

de sua dinâmica. A estetização é promovida a todo vapor por igrejas e grupos religiosos no contexto brasileiro:

Na atual forma de idolatria, aqueles que não fascinam, sucumbem. A fim de não sucumbir, a religião transforma-se em acontecimento mediático. Ao invés de se ir aos templos para participação em um ato litúrgico, assiste-se a um show... Na religiosidade estética dos novos tempos o profano torna-se sagrado, o discurso redentor da fé se reduz ao prazer daqueles que gozam uma satisfação estética disfarçada de espiritualidade... (ALAVINA, 2012).

Aplicando a definição dada no início, religião estetizada é aquela que tenta intensificar as percepções sensoriais de modo a produzir a emoção ou comoção interna causada pela vivência da beleza. A religião estetizada sobrecarrega os aspectos sensoriais das coisas e inflaciona a experiência religiosa com apelos estéticos, em detrimento de conteúdos doutrinários e suas implicações éticas. As igrejas e comunidades religiosas passam a lançar mão de espetáculos, shows, *performances* e de todo tipo de estratégia e de efeitos especiais para atrair, prender e cultivar nas pessoas uma experiência religiosa de caráter *sensacional*. Religião se torna espetáculo. Exemplos dessa estetização superficial, que inflaciona liturgias, pessoas, rituais e lugares com apelos estéticos os há em grande número: A indústria da música gospel, as mega churches, os shows-missa, a ritualidade triunfalista dos mega-templos, os mega-eventos papais, a obsessão por causar emoção e catarse nos fiéis, o cuidado obsessivo com vestes, decoração e luxo nos locais de culto, a teatralidade, a produção “industrial” do espetáculo religioso, para o qual são contratados artistas e profissionais que nada têm a ver com a religião.

Num segundo momento, que corresponde à estetização profunda mencionada por Welsch, poderíamos dizer que uma religião sob o domínio da estética é aquela que “modela” sua própria arquitetura interna e sua tradução ritual-estética para que elas se conformem aos objetivos de provocar experiências prazerosas e sensacionais. Ou seja, estetizada é aquela religião que – como no mundo da simulação virtual – realiza simulações, cria modelos, torna elásticos e maleáveis os seus elementos estruturantes e os remodela de modo a satisfazer as exigências da cultura da sensação e da racionalidade estetizante da sociedade capitalista tardia.

Igrejas neopentecostais como a IURD testam e introduzem no culto os mais diferentes elementos estéticos segundo a reação do público: mantém o que faz sucesso e

eliminam o que não impressiona; elas fazem um rearranjo dos elementos estruturantes (doutrinas e costumes) da arquitetura interna do pentecostalismo, de forma a adequar-se à cultura do sensacional; elas fazem um planejamento estratégico e mercadológico e investem pesado em “efeitos especiais”; elas mantêm a prática pastoral e litúrgica de abençoar e “santificar” as riquezas e o sucesso econômico; por tudo isso tais igrejas dão mostras muito fortes de praticar uma profunda estetização da religião. Mas as igrejas neopentecostais não são as únicas. Na Nova Era a busca pela experiência religiosa estetizada, em cursos, meditações e nas feiras místicas parece ser algo corriqueiro (Amaral, 2000). De forma parecida, nas novas comunidades carismáticas católicas, um lugar central é dado à emoção e ao êxtase.

Eis algumas consequências de longo prazo que o processo de estetização traz para as religiões, igrejas e movimentos religiosos:

- Ao fornecer os quadros mais amplos e os próprios recursos estéticos para a experiência religiosa, a estetização capitalista pode estar relativizando e desestabilizando o núcleo ético-normativo das religiões;
- A progressiva estetização das religiões poderá levar a uma neutralização do seu potencial performativo e enfraquecer sua capacidade mobilizadora;
- Ao veicular uma experiência religiosa estetizada, as instituições religiosas reduzem complexidade, transformando relações intangíveis em espetáculo ou vivências tangíveis. Contudo, levado à banalidade, isso pode redundar numa des-sensibilização para a própria linguagem estética da religião, favorecendo a sensação de vazio e, afinal, a própria secularização da experiência religiosa;
- As religiões e comunidades religiosas contribuem para a reposição da confiança num contexto social complexo e tardo-capitalista. Esta função torna-se extremamente frágil num cenário progressivo de estetização do trabalho simbólico-religioso, pois as situações de decepção tendem a se acumular;
- O processo de estetização também pode provocar o seu contrário; isto é, pode fortalecer iniciativas de leigos ou clérigos para reverter a estetização exagerada, provocando movimentos proféticos, reformadores ou mesmo fundamentalistas;
- As formas de “religiosidade popular”, pela falta de organicidade interna e de instâncias dirigentes e ainda por serem ricas em elementos estéticos, serão provavelmente cada vez mais estetizadas e folclorizadas pelos agentes públicos e particulares, responsáveis por políticas culturais e de turismo.

A estetização da cultura não atinge as religiões simplesmente como algo exógeno que incide de fora para dentro, e que deixaria o “núcleo” da religião intocado. A estetização da religião pode ser vista como uma hipertrofia da dimensão estética contida na própria experiência religiosa, que é reativada, moldada e exacerbada tanto pelo próprio fiel, gestor de sua constelação religiosa, como pelos agentes das instituições religiosas. Mas o processo pode escapar do controle da esfera religiosa e ser conduzido também pelos agentes do mercado, sobretudo do marketing e do design, que podem saquear, manipular e vampirizar o patrimônio estético das religiões segundo necessidades de vendabilidade. A hipertrofia da dimensão estética da experiência religiosa passa a sobrepujar em muito a componente ética, intelectual, o juízo moral e a auto-reflexão crítica. Isso pode levar ao desperdício do capital simbólico e ao desgaste acelerado da própria capacidade de simbolização da religião. Por outro lado, no próprio movimento de estetização, tomado em si mesmo, existem também elementos anárquicos, arcaicos, não controlados, imprevisíveis e por isso com um potencial “libertário” e emancipatório que, conforme os contextos, podem agir como destruturadores de sistemas religiosos fechados e autoritários. Mesmo provisória, sempre será possível ao grupo religioso criar uma estética “desviante”, uma linguagem estética das margens ou do reverso, ou pelo menos recusar a estética dominante. A condição necessária para isso será preservar a memória do heterogêneo, manter a lembrança do sofrimento e das promessas não cumpridas, realizar a celebração do descontínuo e da festa, das pequenas e grandes utopias (MOREIRA, 2014).

Ao lado e por dentro da experiência cotidiana, organiza-se também uma experiência religiosa subsumida pela expressão “caminho do silêncio”, não apenas como protesto religioso, mas como desconfiança radical da gramática estética da religião colonizada pela lógica do mercado. Se as comunidades religiosas mantiverem a solidariedade com quem sofre na pele as conseqüências de um sistema desumano (ou idolátrico), que exige o sacrifício cruento das vítimas que produz, tal experiência poderá sempre de novo vertebrar experiências políticas não-conformistas e experiências religiosas proféticas. Tal é a herança crítica deixada pela Teologia da Libertação na América Latina.

Na verdade, o discurso estético tem um potencial para prover a experiência humana de sensibilidade, diferenciação e sutileza, inclusão de grande alcance, muito mais do que o discurso puramente cognitivo ou moral poderia oferecer (NIELSEN, 2000, p.

8). Se mobilizar uma reflexão sobre si mesma, a experiência estética pode quebrar formações rígidas de sentido, falar ao coração das pessoas e mobilizar suas energias e suas vontades para romper sistemas opressivos e idolátricos.

Conclusão

O estético por si mesmo não garante nenhuma emancipação. Cada vez será preciso analisar se as práticas estetizadoras da religião favorecem a autonomia e a formação de sujeitos livres, ou se elas tornam o indivíduo um escravo das próprias fantasias estéticas e dos anseios de prazer. A estetização tem, portanto, um sentido processual: ela se refere menos a uma característica inerente à religião e muito mais ao modo pelo qual a religião está sendo transformada atualmente. Como escreveu J. Rancière, “hoje em dia é no terreno estético que prossegue uma batalha, ontem centrada nas promessas da emancipação e nas ilusões e desilusões da história” (RANCIÈRE, 2005, p. 12).

REFERÊNCIAS

- ALAVINA, Fran de O. A religião como estética: o divino submetido ao belo. Disponível em: <<http://www.opovo.com.br/app/opovo/espiritualidade/2012/01/07/noticiasjornalespiritualidade,2370024/a-religiao-como-estetica-o-divino-submetido-ao-belo.shtml>>. Acesso em jun. 2013.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de Risco - Rumo a Uma Outra Modernidade*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- BENJAMIN, W.B. *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. Porto Alegre: Zouk, 2012.
- DUFOUR, Dany-Robert. *L'individu qui vient...après le libéralisme*. Paris: Denoël, 2011.
- LEISS, William; KLINE, Stephen e JHALLY, Sut. *Social Communication in Advertising. Persons, products & images of well-being*. 2nd. Ed. Londres e Nova York: Routledge, 1997.
- MOREIRA, Alberto da S. Religião politizada contra violência institucionalizada: a Teologia da Libertação no imaginário religioso mundial. *Horizonte*, (Online), v. 12, p. 12-42, 2014.
- NIELSEN, Henrik K. The Aestheticization of the Public Sphere and Its Consequences for Democratic Political Culture. 2000. Disponível em: <http://socioaesthetics.ku.dk/uploads/HKNsocioaesth.pdf>
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. Estética e política. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- SCHULTZE, Gerhard. *Die Erlebnisgesellschaft*. Kultursoziologie der Gegenwart. 7. ed. Frankfurt-New York: Campus, 1997.
- TÜRCKE, Christopf. *Sociedade excitada*. Filosofia da sensação. Campinas: Ed. da Unicamp, 2010.
- WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. I-II. Tübingen: Mohr, 1992/23.
- WELSCH, Wolfgang. Aesthetization processes: Phenomena, distinctions and prospects. *Theory, Culture & Society*, Nottingham, v. 13, n. 1, 1996, p. 1-24.
- WELSCH, Wolfgang. Das Ästhetische – Eine Schlüsselkategorie unserer Zeit? In: WELSCH, Wolfgang (org.). *Die Aktualität des Ästhetischen*. München: Fink, 1993, p. 13-47.
- ZAMORA, José A. Intimidad, Religión y Espectáculo. *Caminhos*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 279-311, jul./dez. 2014.

ADESÃO RELIGIOSA: A BUSCA DO SAGRADO PARA SOLUÇÃO DOS PROBLEMAS PROFANOS

Claudia Neves da Silva (UEL)¹
Denice Barboza de Souza²
Patrícia Vicente Dutra³ (UNIOESTE)
Fabio Lanza (UEL)⁴

Resumo

O número de pessoas que se denomina membros de uma igreja de natureza pentecostal cresceu significativamente no Brasil a partir da segunda metade do século XX, trazendo um novo cenário para o campo religioso. O que ocasionou esse aumento? Por que homens e mulheres promoveram uma maior procura por igrejas de natureza pentecostal? O presente artigo tem por objetivo entender o crescimento dessas igrejas e suas repercussões na sociedade brasileira do início do século XXI. Por meio da observação participante das celebrações religiosas e de entrevistas com membros de igrejas evangélicas pentecostais, foi possível uma aproximação para compreender as razões que levam homens e mulheres a procurarem estas igrejas. Pudemos verificar que a instituição religiosa tornou-se um local onde é possível ir ao encontro de respostas para as dúvidas, as angústias, e experimentar emoções, porque não há censura a quem expresse sentimentos como tristeza, dor, alegria, além de ser recebido por pessoas na porta da igreja com sorriso nos lábios, com um abraço ou aperto de mão e palavras acolhedoras.

Palavras-chave: Igreja Pentecostal. Modernidade. Sociedade de consumo

Abstract

The number of people who are called members of a Pentecostal church nature has grown significantly in Brazil from the second half of the twentieth century, bringing a new scenario for the religious field. What caused this increase? Why men and women promoted a greater demand for churches Pentecostal nature? This article aims to understand the growth of these churches and their impact on Brazilian society of the XXI century. Through participant observation of religious celebrations and interviews with members of Pentecostal evangelical churches, it was possible an approach to understand the reasons why men and women to seek these churches. We saw that the religious institution has become a place where you can go to meet answers to the questions, anxieties, and experience emotions because there is no blame to those who

¹Doutora em História (UNESP – Assis SP), professora adjunta do Departamento de Serviço Social e do Programa de Pós Graduação em Política Social e Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina/UEL. E-mail: claudianeve@uel.br

²Assistente Social formada em 2012, foi pesquisadora do Programa de Iniciação Científica PROIC da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: denice.barbosa@yahoo.com.br.

³ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Assistente Social (UEL), foi pesquisadora do Programa de Iniciação Científica PROIC da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: patriciavicenteditra@hotmail.com.

⁴ Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UEL – Londrina/PR. Bolsista do CNPq de Pós-Doutorado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais na PUC/SP. E-mail: lanza1975@gmail.com.

express feelings such as sadness, pain, joy, and be received by people in the church door with smile, with a hug or handshake and warm words.

Keywords: Pentecostal Church. Modernity. Consumer society

Introdução

O presente texto traz os resultados de uma pesquisa realizada entre os anos de 2009 e 2012⁵ na cidade de Londrina (PR) e apresenta a fase final na busca pelo conhecimento acerca do fenômeno religioso, em especial os movimentos pentecostais na contemporaneidade.

O número de pessoas que se denomina membros de uma igreja de natureza pentecostal cresceu significativamente no Brasil a partir da segunda metade do século XX, trazendo um novo cenário para o campo religioso. Na década de 1970, este crescimento se aprofundou, pois, se inicialmente a presença das igrejas evangélicas pentecostais era mais visível entre os segmentos de baixa renda, logo se fez notar entre a classe média - constituída basicamente por profissionais liberais, professores, servidores públicos, comerciantes, entre outras categorias profissionais - em busca de igrejas que oferecem serviços e respostas para suas necessidades físicas e emocionais. A partir desta constatação, surgiram algumas indagações: o que ocasionou esse aumento? Por que homens e mulheres promoveram uma maior procura por igrejas de natureza pentecostal? O presente artigo tem por objetivo entender o crescimento dessas igrejas e suas repercussões na sociedade brasileira do início do século XXI.

Nesse sentido, recorreremos às técnicas investigativas da Antropologia, como a observação participante das celebrações religiosas das Igrejas Universal do Reino de Deus, Mundial do Poder de Deus, Evangelho Quadrangular, Comunidade Nova Aliança, Assembleia de Deus e Bola de Neve, todas localizadas no Município de Londrina na região norte do Estado do Paraná (Brasil). Também entrevistamos membros destas denominações, os quais informaram suas motivações para frequentá-las e as mudanças que ocorreram em suas vidas. Estes relatos permitiram uma aproximação para compreender as razões que levam homens e mulheres a procurarem as igrejas evangélicas pentecostais.

Os entrevistados tinham entre 18 e 40 anos e cerca de 70% era do sexo feminino. Observamos que durante as celebrações religiosas a participação de jovens era expressiva, assim como a participação feminina era maior do que a de homens.

Assim, pudemos nos aproximar das possíveis respostas para as nossas indagações. Os entrevistados serão identificados por número, garantindo o sigilo de suas identidades.

⁵*Religiosidade e adesão religiosa: motivações que levam homens e mulheres a adentrarem as portas do templo de uma igreja pentecostal*, vinculada ao Departamento de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina e ao Projeto Integrado *Laboratório de Estudos de Religiões e Religiosidades - LERR* da Universidade Estadual de Londrina.

No contexto atual há uma diversidade de igrejas para atender uma diversidade de interesses e necessidades pessoais, emocionais, existenciais, pois sentir-se acolhido e pertencente a um grupo social ajuda a fortalecer-se para enfrentar as dificuldades e obstáculos do dia a dia. Ademais, também é possível encontrar justificativas por estar em uma situação socioeconômica determinada, que lhes impossibilita o acesso aos bens materiais e às políticas sociais.

E assim, os fiéis constroem, desconstroem e reconstroem sua religiosidade a partir de seu estilo de vida, de pensar, de ser e de agir, fundamentada na emoção, na subjetividade e nos desejos individuais, como relatou um membro da igreja:

**[...] mudou totalmente. Eu sou outra pessoa. Eu era muito de sair. [...] hoje eu mudei muito, quase cem por cento. (E 24).

**[...] sentia que meu coração estava vazio de Deus então a partir do momento que comecei a participar dessa igreja eu sentir que esse vazio foi preenchendo. (E 29)

As possíveis consequências de uma religiosidade centralizada no indivíduo e suas necessidades somente saberemos daqui a alguns anos, mas podemos supor que continuará aumentando as migrações entre as denominações religiosas e sua adequação a um público cada vez mais flutuante, haja vista o crescimento constante das igrejas evangélicas pentecostais e o declínio das igrejas históricas tradicionais. Conforme estudos divulgados pela Fundação Getúlio Vargas, a queda do catolicismo chegou a 68,4% em 2009; enquanto que os evangélicos, tanto os tradicionais como os pentecostais, registram um crescimento de 20,2% nessa década (FGV, Novo Mapa das Religiões, 2011, p. 7-8).

Modernidade e religião: duas faces de uma mesma realidade

De acordo com Bauman (2001), com o advento da modernidade - concentração dos grandes monopólios, ampliação dos meios de comunicação de massa e o avanço tecnológico, que possibilitou alavancar a produção, diminuir os custos e ampliar o consumo - o indivíduo, que antes tinha os limites e a proteção da família, passou a buscar a sua sobrevivência em um mundo desconhecido, rodeado de mistérios, com novos padrões de consumo, novos valores, nova ordem social e econômica na qual o

indivíduo se move a partir de seus interesses, desejos e prazeres, os quais são ditados por um mercado repleto de opções.

Com a liberdade individual de escolher levada às últimas consequências, emergiu uma sociedade em que há uma redistribuição e acomodação de uma nova ordem societária, com a dissolução de normas e regras. Como afirmou Bauman (2001, p. 14):

Hoje, os padrões e configurações não são mais “dados”, e menos ainda “auto-evidentes”; eles são muitos, chocando-se entre si e contradizendo-se em seus comandos conflitantes, de tal forma que todos e cada um foram desprovidos de boa parte de seus poderes de coercitivamente compelir e restringir.

Mas, junto com a modernidade, sedimentada ao longo de décadas de revolução tecnológica e mercadológica, surgiram a insegurança, o consumismo, o individualismo.

Na busca incessante pela satisfação dos desejos, consolidou-se uma sociedade individualista e consumista, na qual homens e mulheres procuram novas formas de viver para atender às necessidades impostas por esta sociedade em acelerado processo de mudança. No dizer de Bauman (2001), há uma variedade de coisas e infinitas oportunidades à disposição para serem escolhidas, tornando-as finitas e substituíveis:

Poucas derrotas são definitivas, pouquíssimos contratempos, irreversíveis; mas nenhuma vitória é tampouco final. Para que as possibilidades continuem infinitas, nenhuma deve ser capaz de petrificar-se em realidade para sempre. Melhor que permaneçam líquidas e fluidas e tenham “data de validade”, caso contrário poderiam excluir as oportunidades remanescentes e abortar o embrião da próxima aventura. (BAUMAN, 2001, p. 74)

Enfim, o sólido se transforma em líquido, pois “os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la” (BAUMAN, 2001, p.8).

Nessa conjuntura, as famílias também se transformam, o homem já não é mais o chefe da casa, afinal, muitas mulheres assumiram esta responsabilidade, e em alguns casos, fazem o papel de pai e mãe de seus filhos, sendo obrigadas a longas jornadas de trabalho para conseguirem sustentar sua família. Filhos, netos, sobrinhos, primos, avós, tios, todos estão cada vez mais “fechados” e isolados em seus problemas,

angústias, medos, e, coincidência ou não, as práticas religiosas ganhando mais espaço na vida destes indivíduos.

Conforme Bauman (2001), a família deixou de ser sinônimo de segurança e proteção, doravante o sujeito está entregue à sua própria sorte, encontrando-se perdido sem saber para quem pedir ajuda, porque a coletividade cedeu lugar ao individualismo e o homem passou a ser visto a partir de sua biografia, vendo-se obrigado a responder por suas escolhas, expondo-se às contradições e aos riscos desta realidade que o espera.

A valorização e a exacerbação do individualismo revelam que homens e mulheres estão buscando apenas a satisfação de seus interesses e desejos pessoais, não promovendo ou se preocupando por uma causa comum, ou seja, parcelas expressivas da sociedade brasileira sem condições de acesso a saúde, a transporte coletivo de qualidade, a moradias com recursos, já que não lhes trariam satisfação imediata; verificando-se ao longo dos anos a naturalização dos problemas sociais.

Neste cenário, surge a necessidade de encontrar uma igreja que atenda às suas aflições, mas que também possibilite uma identificação entre ele e os outros fiéis que fazem parte do corpo religioso.

Ela me ajudou na formação do meu caráter social, a viver em sociedade, saber amar e respeitar. Ajudar e ser ajudado, enfim promover a socialização de deveres e direitos além da parte espiritual a qual somente ela promove, pois esta última não cabe aos governantes. (E 27).

Pessoas que buscam nas instituições religiosas valores antes cultivados, como solidariedade, amizade, caridade, além de um sentido para suas vidas:

[...] houve algumas mudanças na rotina, no meu relacionamento com as pessoas, e conforme o que eu ia escutando e vivendo dentro da igreja, isso foi afetando o que eu sinto e o meu modo de viver, acredito que me proporcionou uma vida melhor [...] (E 38).

Eu era uma pessoa explosiva, agora penso antes de magoar as pessoas, e parei de mentir. Mudei porque sigo o evangelho, e devo amar o próximo como a mim mesmo (E 31).

Há que se destacar que a procura por explicações na esfera sagrada para entender o plano terreno vem de longa data. Para amenizar o medo e conseguir suportar as dificuldades e os perigos de um mundo até então desconhecido, o homem buscava no

divino a compreensão de fenômenos naturais, como o trovão, o terremoto, a chuva, a seca. Freud (1990) em seus escritos assinalou que as civilizações buscaram deuses dotados de poderes para dominar ou controlar o medo do desconhecido.

Estar em todos os lugares, conhecer todas as coisas, ser destemido e poderoso, são qualidades que os homens não podem ou não conseguem desenvolver. Assim, surge o deus da caça, para que haja caça e não fome, o deus do trovão ou raio, para proteger destes fenômenos que fogem das mãos humanas, o deus do mar, para controlar sua fúria.

De acordo com Freud (1990), para cada necessidade há um deus. Podemos citar outros exemplos que estão mais próximos de nosso tempo: os santos católicos; na sabedoria popular, para cada santo um pedido. São Brás – protetor da garganta; Santo Antônio – o famoso santo casamenteiro; Santa Catarina – protetora dos estudantes; Santo Expedito – o das causas impossíveis; São Jorge – o poderoso que venceu o dragão. Cria-se uma relação do homem com os deuses, o estabelecimento de uma comunicação através da prece, do jejum, da abstinência e do ritual. Como disse o membro de uma igreja:

[...] Antes eu bebia, fazia algumas coisas erradas, ficava longe da família e hoje em dia minhas atividades são mais voltadas para a família e meus estudos evitando sempre estar em companhia de pessoas erradas. (E 33)

Conforme Freud (1990), o homem nasce sob condição de desamparo porque se encontra diante de um ambiente hostil e amedrontador, e deus é apresentado como uma figura protetora, porque foi o criador desta natureza, sendo mais poderoso do que ela. Assim, compara esta situação de desamparo humano à infância, ou seja, a criança que necessita da proteção e do amor de um pai.

A relação que o homem estabelece com o seu deus, ainda de acordo com Freud (1990), é de forma respeitosa e submissa, semelhante a da criança com o pai - uma relação recheada de respeito e temor, que não é só medo, é a certeza da proteção, do amparo daquele que irá protegê-la das situações que ela considera ameaçadoras.

Quando se torna adulto, surge a religião para substituir a segurança que a criança encontrava nos pais, com um deus substituindo o pai e assumindo toda a responsabilidade por sua vida: o que é ou o que será, é colocado sob a proteção deste deus. Se algo der errado, foi porque deus quis e o indivíduo não teve culpa – suas falhas passam a ser responsabilidade divina (FREUD, 1990).

Ainda segundo o raciocínio de Freud (1990), a crença religiosa se sustenta pelo medo de desamparo, de abandono; e a religião torna-se, para o homem desamparado, o abrigo, o refúgio contra a violência, a falta de saúde, as incertezas. A crença diminui a angústia e traz superação das dificuldades humanas. Não obstante o acesso e a disponibilidade à informação, por meio da mídia eletrônica, impressa, com o suposto domínio da natureza, com a construção de hidrelétricas, pontes, com a tecnologia cada vez mais avançada, as religiões continuam determinando o modo de ser e pensar de muitos indivíduos e sociedades.

Os perigos se renovam, assim como os medos; tanto conhecimento traz ao homem a consciência de que os riscos que assolam a humanidade são dignos de temor, como as pandemias, os terremotos, as tsunamis, as enchentes, o aquecimento global. A ciência que edifica é a mesma que derruba, a que cria possíveis condições de cura, mas ao mesmo tempo cria armas, venenos, poluição; enfim, condições cada vez mais rápidas de ruína.

Ainda que haja uma gigantesca evolução da medicina, a ciência não foi capaz de deter a morte. Indagações acerca da morte são feitas todos os dias; contudo, ainda não foram respondidas. O homem dificilmente busca ou consegue compreender o ciclo da vida que leva à morte: “[...] meu pai era desenganado da medicina, tinha três meses de vida, segundo os médicos. [...]” (E 21).

Como se pode apreender do exposto, o estabelecimento da comunicação do homem com o seu deus traz uma habilidade de negociação, de aliança e de defesa, considerando o conhecimento do ambiente em que está inserido, e a possibilidade de realização de seus objetivos pessoais e desejos: “Ele não só curou e mudou, ele transformou as nossas vidas, nos tirou da miséria, e ainda nos deu o direito da salvação” (E 21).

O medo do desconhecido, do abandono e das incertezas não deixou de existir, mas a certeza da proteção divina garante a paz e a tranquilidade para viver. “Ele mudou a minha vida, mudou e transformou a história da minha família” (E 21).

Igrejas: local de encontro dos que buscam seus iguais

De onde vem essa fé? Quem são as pessoas que declaram a fé em Deus? Até onde chega essa fé? Indagações que conduziram a investigação que realizamos com a finalidade de conhecer as razões de homens e mulheres promoverem o aumento do número de igrejas evangélicas pentecostais: “[...] E assim que aconteceu a minha

transformação, através do agir de uma obra que o Espírito Santo fez e tem feito até hoje na minha vida” (E 13). Constata-se que há uma necessidade, um vazio que precisa ser preenchido em meio às adversidades do dia a dia, fazendo com que as pessoas busquem apoio, amparo e força psicológica nas igrejas, pois lá elas se sentem protegidas dos perigos que as rodeiam. [...] pois existem coisas que o dinheiro (bens materiais, posição social, status) não preenche espiritualmente falando, é algo que não se explica, mas é sentido, desta forma a igreja é um meio de aproximar as pessoas para com Deus.” (E 27)

Por meio de observações das celebrações religiosas e das entrevistas, foi possível perceber aspectos em comum no que diz respeito a esses motivos. Partimos do fato de que as pessoas estão reconstruindo o que chamamos de *protagonismo*. Os jovens são o exemplo mais claro e forte que identificamos. Este protagonismo é a maneira como o jovem grava sua participação na sociedade por meio da inserção em espaços onde relaciona-se com outros indivíduos, praticando atividades que atendem às suas aspirações e às aspirações do grupo do qual faz parte.

É uma forma de integrar-se, de pertencer a um determinado grupo, de participar de atividades prazerosas. É o indivíduo responsável por sua inserção na sociedade, no mercado de trabalho, pelo acesso aos serviços da comunidade.

[...] porque é um lugar onde a palavra de Deus é pregada na sua essência ‘né’, cremos que Deus ‘tá’ realmente nesse lugar, e porque aqui e me sinto bem, por essa questão ai do estilo, eu acho que é uma Igreja que tem a minha cara, e me identifiquei com a visão da igreja desde o início (E 13).

Antes de prosseguirmos, é importante destacarmos que o jovem reproduz e interfere na cultura e na sociedade no qual está inserido, portanto, falar de juventude não é possível limitar-se ao fator idade – dezoito anos? Vinte anos? – muito menos abordar apenas um perfil, porque há uma diversidade que deve ser considerada – classe e grupo social, interesses, motivações. Ao estudar o grupo social juventude, devemos entender as representações e os dados que são construídos em um determinado contexto sócio-histórico⁶.

⁶Citamos como exemplo, as manifestações lideradas pelos jovens em centenas de cidades brasileiras que ocorreram a partir da primeira semana de junho de 2013. Entendemos como a luta pelo acesso à saúde, educação, habitação, direitos sociais garantidos pela Constituição e leis complementares; mas também a busca pela inclusão em uma sociedade que estimula valores

Portanto, ao abordar o protagonismo juvenil é preciso considerar de que grupo social estamos tratando. No presente texto, temos por finalidade investigar o homem e a mulher que são membros de uma igreja, pois a instituição religiosa também é um espaço privilegiado porque fomenta e possibilita o protagonismo do jovem fiel, tendo em vista que lá é aceito, assistido e notado, enfim, “visível”:

[...] participo do grupo de jovens, por ser uma atividade que eu me identifico e que também me faz feliz em participar (E 38).

[...] Eu nunca me separei das outras pessoas, mas acho que aqui o círculo de amizade acaba sendo mais forte, assim, com um objetivo maior (E 14).

Ademais, há a formação de um círculo de amizades que chamam de “família”, porque sentem que têm com quem contar, que têm amigos que estão buscando o mesmo objetivo, que fazem parte de um grupo: “É bom você estar lá, convivendo com pessoas com a mesma mentalidade que você, buscando a mesma coisa que você, ter o mesmo foco que você.” (E 8).

Diferentes como indivíduos, mas iguais na fé e na escolha pela mesma denominação religiosa, o indivíduo vai se identificando e se igualando conforme o grupo em que se insere. A partir daí, o sujeito passa a ser semelhante aos outros membros do grupo:

[...] um pessoal que de repente quer vir de bermuda, de boné, pra igreja, que é algo assim que é mais a cara do jovem, a cara da galera [...] (E 13).

[...] geralmente as igrejas mais tradicionais elas às vezes criam algumas barreiras em relação as pessoas que são um pouco diferentes, vamos dizer assim, aquele que vem meio tatuado, que usa *piercing*, que é diferente dos padrões gerais de hoje. (E 18)

Não obstante, também verificamos que as instituições religiosas buscam adequar-se ao fiel. Se o jovem quer ir à igreja sem precisar esconder a tatuagem ou tirar o *piercing*, então existirá uma igreja que aceitará seu jeito de ser. Se a mãe de família busca a cura da enfermidade, busca a salvação do casamento, existirá uma igreja

fundamentados nos interesses individuais e no hedonismo, cuja liberdade limita-se à liberdade de escolher o quê e onde comprar. Não nos aprofundaremos nesta temática porque não é este o objetivo do presente texto.

fundada nos princípios da família: “Nós fomos muito acolhidos aqui nesta igreja [...]. Foi um tempo realmente de cura na minha vida, de restauração do meu casamento, foi aqui que eu encontrei [...]” (E 6).

Seguindo a ideia exposta por SOUSA (1984) em seu artigo sobre institucionalismo, destacamos que a instituição, formada por homens e mulheres que lá atuam, é constituída e efetivada tendo por propósito enquadrar o cliente/fiel pelo desejo de ser querida por ele. Os que lá trabalham, atuam por meio da coação e da coerção, mas de forma afável e amigável, levando o seu cliente/fiel a ter vontade de retornar mais vezes.

Os trabalhadores apresentam *sua instituição* como aquela que quer o mesmo que seu cliente/fiel, construindo uma relação que resulta em sedução ou identidade. Assim, esta identificação da pessoa com a instituição se dá ou por prazer ou por fuga da dor, deixando-se penetrar pelo desejo institucional. A fala de uma entrevistada reforça a ideia da instituição que se apresenta de acordo com as necessidades de seus usuários:

**Na verdade eu fui mesmo por impulso, porque é perto da minha casa e tinha alguns adolescentes e jovens que iam então eu fui conhecer, sem saber de nada. Quando eu fui chegando lá eu fui conhecendo e me aprofundando mais e acabei ficando e gostando. (E 27)

**Porque como eu sou pastor, fui convidado por ela para pastorear e comecei em 10/02/1990, os irmãos me suportam, então eu continuei lá, 20 anos atuando como pastor, servindo a deus. É uma igreja muito especial, fantástica, vale a pena conhecer para sentir o que eu sinto. (E 28)

**O que eu mais gosto na minha igreja é o privilégio de me reunir, de me congregar com os meus irmãos, aqueles que compactuam comigo e comunga comigo a mesma experiência de fé cristã, deixamos os nossos lares em certos dias e horários nos reunimos com o mesmo propósito então ali há harmonia, compreensão, a finalidade é uma só, então é um ambiente muito saudável, um ambiente que promove o crescimento da pessoa, tanto emocional quanto espiritualmente. (E 28)

A procura por um local ou mesmo práticas e atividades que possibilitem ter (ou ao menos a sensação de ter) o controle da própria vida leva a mudanças de atitude e de comportamento. A conversão representa um marco na vida dos fiéis, o “antes e depois” da conversão. Proporcionam uma experiência emocional, afetiva e espiritual. Antes se consideravam egoístas, não tinham paz, saúde, disciplina, estabilidade financeira, relações familiares e/ou sociais satisfatórias. O que tinham eram doenças,

depressão, câncer, dívidas, brigas familiares, dependência química e mesmo dependência sexual:

****Mudou o comportamento, passamos a ter uma consciência maior sobre o relacionamento com a família e obediência, o respeito, o temor a Deus. Todas essas coisas mudaram e têm feito sentido até hoje na minha vida. (E 28)**

****Acho que mudança na perspectiva de vida, de tá vivendo por aquilo que é eterno, de ter mais essência de vida. Antes parece que não sabia o dia de amanhã, eu viva sem pensar em nada, sem pensar nas consequências e agora não. Eu sei o propósito, eu penso que tudo que acontece na minha vida tem um propósito de porque acontece, como se tivesse um sentido. (E 35)**

A conversão é o momento da virada, quando o neófito se dispõe a reconstruir novas relações, redirecionar suas energias e até mesmo rever seus valores. Segundo Campos (2002, p. 90), a conversão do indivíduo é motivada pela rejeição da ordem simbólica da qual era participante e a inserção em um novo grupo e a adesão a uma nova ordem, “que se contrapõe ou que complementa a anterior”, possibilitando a construção de novos laços sociais e afetivos, de acordo com as expectativas e anseios do convertido. O referido autor destaca que, além da conversão ter uma relação direta com o contexto social, político, econômico e cultural em que ocorre, o convertido traz para a sua nova denominação religiosa questões e elementos de sua situação anterior, promovendo uma síntese com a nova realidade religiosa, influenciando-o na “reconstrução de novas condutas sociais, nas maneiras de percepção do mundo ou na sua linguagem.” (CAMPOS, 2002, p. 93).

Após a conversão, os fiéis revelam ter adquirido o que faltava, identificando que aquele lugar e as práticas religiosas estão lhes trazendo o que falta ou o que estão à procura. Observamos nas declarações dos fiéis, que a partir da conversão há uma mudança significativa em suas vidas. O que era ruim ficou bom, o que não havia cura encontrou solução, as práticas tidas como erradas dão lugar às consideradas corretas, superando-se as angústias imediatas:

****Ouve mudanças sim. Eu bebia muito quando não participava da igreja, desrespeitava muito minha família inteira antes de minha conversão, fato este, que ocorreu quando tinha dezesseis anos de idade. Passei por grandes transformações desde então. Tanto na relação com minha família como no meu ambiente de trabalho. Atribuo esta**

mudança literalmente a Jesus e a igreja [...] que foi um instrumento de Deus que possibilitou minha transformação. (E36)

Importante ressaltar como enfatizam o “tudo”. Tudo muda, tudo era ruim, agora tudo é maravilhoso, porque segundo esses neófitos, Deus transformou tudo, como informa um entrevistado:

[...] há dois anos e meio atrás como eu disse, eu conheci o evangelho, a palavra de Deus, e passei a ter um relacionamento com Deus, através de Jesus Cristo, e pra nós mantermos esse relacionamento com Deus é importante frequentar uma igreja, porque a palavra de Deus nos diz para estarmos em comunhão com o nossos irmãos, então, é na igreja, na comunhão com os irmãos, que recebemos o alimento, recebemos a palavra ‘né’, e podemos também na igreja pregar o evangelho a outras pessoas, trazer outras pessoas pra cá, pra que elas possam conhecer Jesus Cristo e também essa palavra [...]. (E 1)

A vida da gente tá sempre mudando, os conhecimentos. Tem uma mudança maior quando você toma uma posição, dentro daquilo que você crê, você se conscientiza daquilo que você crê. (E 5)

Outro aspecto a destacar, é a crença de que Deus tem um plano para a vida destes novos crentes, e estar em determinada igreja faz parte deste plano. Aqueles que não nasceram na igreja, mas se converteram, julgam que é nesta denominação religiosa que o plano de Deus se cumprirá. Afirmam que somente nesta denominação *encontraram Jesus*:

[...] Foi lá que eu tive o encontro verdadeiro com cristo. E a vida com cristo independe de religião, só que é bom você se congregar a uma igreja [...] (E 3)

Porque foi ai que eu buscava Deus e foi ai que eu encontrei o Deus que eu buscava. (E 29)

[...] eu participo de três ministérios porque me identifico com cada um, assim é o Boas Vindas que a gente recepciona as pessoas, fica na porta, abraça as pessoas. E a Assistência que é mais a doação mesmo, a parte de assistencialismo mesmo [...]. (E35)

Se há o fracasso, o culpado é o indivíduo, porque não teve fé suficiente para conseguir o que desejava. Quanto ao sucesso, ele é mérito da igreja, que se coloca como aquela que possibilitou e/ou facilitou o caminho para Deus: ‘Eu vejo assim, que lá fora já é

difícil. Então, se com Jesus já é difícil, sem ele então piorou. A igreja mostra que se há algum problema, Jesus não vai te deixar desistir, mas você tem que correr, ler a bíblia, que é teu guia [...]” (E 16)

No decorrer do processo investigativo, verificou-se que os membros das igrejas apresentam a seguinte compreensão no processo de conversão religiosa: Deus é bom, não quer o sofrimento, se na denominação que ele frequenta não encontra respostas para suas angústias ou as dificuldades não podem ser solucionadas nem pela igreja nem por outro caminho, é porque Deus não está neste lugar, e é preciso então mudar, converter-se:

Quando eu voltei para a igreja mesmo eu fui acolhido por uma família, esse foi o diferencial. (E 4).

Hoje eu entendo que Deus faz as coisas da maneira como ele quer, da forma que ele quer, no tempo dele. Era o meu tempo, Deus queria falar comigo, ele queria me ensinar. (E 12)

A partir daí, os fiéis demonstram um sentimento de pertencimento, porque agora fazem parte de uma instituição poderosa na sociedade e os seus líderes mantêm contato com o mundo sagrado, além de seus membros serem acolhedores e afetuosos. Ressaltam que não é a igreja a autora de tais mudanças e sim o próprio Deus, que se encontra nesta denominação. E este pertencimento leva ao estabelecimento de novas relações com aqueles que pensam e vivem conforme os ensinamentos da igreja e ao rompimento de relações com aqueles que não vivem e acreditam em sua doutrina e no que os seus líderes pregam. A forma como estes novos fiéis entendem a sociedade e as relações que nela são determinadas também se modifica:

Bom, a questão financeira não mudou muito. A saúde, nunca tive nenhum problema sério, nada que fizesse alguma diferença. Agora emocional mudou bastante. Eu era muito fechada. Quando eu era criança eu era muito isolada, sofria muito preconceito na escola. (E27)

[...] A experiência cristã abre a nossa mente, dá uma perspectiva diferente, muito ampla, enxergamos o futuro de uma forma melhor, estabelecemos metas e somos persistentes naquilo que nos propomos a fazer. Então uma vida bem sucedida. Somos pobres, mas, Deus nos deu sabedoria para administrar tudo que eles nos confiou, uma vida equilibrada, agradeço muito a Deus por isso. (E 28)

Verificamos que esse neófito ao rever sua forma de pensar e agir não é somente determinada por sua condição material de existência. Desta forma, buscamos em Bertrand (1989) uma fundamentação para compreender esse novo olhar do fiel. Essa psicanalista se propõe a analisar a questão da subjetividade a partir dos escritos de Marx, principalmente “Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel”, “Sobre a questão judaica”. Nos trabalhos posteriores, como “A ideologia alemã” e “O capital”, Marx dedicou-se à crítica da divisão do trabalho e ao modo de produção.

De acordo com a autora, a crença religiosa - e por consequência a própria religião - pode ser interpretada como a tentativa do homem de superar a clivagem, ou seja, a separação de sua essência, de “si mesmo” e de suas “qualidades essenciais que pertencem ao gênero humano”. Enfim, suprimir o seu sofrimento, cuja raiz está no mundo externo “[...] no mundo e na sociedade; enquanto esta base social da clivagem não for destruída, o sofrimento subjetivo não pode ser apaziguado; pode apenas repetir-se infinitamente, pressionando o sujeito a procurar soluções ilusórias [...] (BERTRAND, 1989, p. 18).

Na análise que faz dos escritos de Marx, a pesquisadora destaca que a realidade social é fonte de dor, decepções e sofrimento e cada indivíduo tentará encontrar um caminho, uma resposta para amenizar esta realidade. Daí *a necessidade social da ilusão*, conforme Marx já escrevera em 1844:

O desespero religioso é, de um lado, a expressão do desespero real e, do outro, o protesto contra o desespero real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, assim como ela é o espírito de condições sociais de onde o espírito foi excluído. Ela é o ópio do povo.

A abolição da religião enquanto felicidade ilusória do povo é a exigência que formula sua felicidade real. Exigir que ele renuncie às ilusões sobre sua situação é exigir que ele renuncie a uma situação que tem necessidade de ilusões [...] (MARX *apud* HEVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p.20).

Nesse sentido, as igrejas são escolhidas à medida que atendam ao desejo do indivíduo de imaginar um outro mundo no qual haja relações seguras, relações de proximidade, relações fundadas no afeto, no cuidado. Os fiéis apresentam a necessidade de se sentirem cuidados, animados, fortificados. Além da necessidade de homens e mulheres terem a ilusão “para suscitar a adesão, o entusiasmo, a mobilização numa revolução ou numa relação histórica.” (BERTRAND, 1989, p. 25)

São indivíduos que buscam um espaço que lhes ofereça a cura da enfermidade, a resolução de um problema. Mas, paradoxalmente, estas respostas têm que vir de um lugar forte, que com disciplina os oriente a dirigir suas vidas.

No decorrer de nossa investigação, verificamos que os fiéis aceitam e seguem a disciplina determinada pela denominação religiosa que frequentam, reforçando e reproduzindo os valores e as normas de comportamento pregadas pelos líderes religiosos. Usualmente, são normas que ditam quando é permitida a relação sexual – após o casamento – proibição ou controle do consumo de bebidas alcoólicas, discricção no vestir.

Assim, consideramos que estes fiéis não somente aderem, mas também “solicitam” esses limites, porque lhes trazem segurança em uma realidade em que os limites são fluidos e flexíveis, permitindo que façam planos e tracem metas a longo prazo, além de dar-lhes justificativas para estarem vivendo em determinado lugar e determinada situação.

Segundo as declarações colhidas nas entrevistas, uma instituição que lhes ofereça disciplina, que defina limites, reeducando-os para conseguirem viver em harmonia com o mundo:

[...] É outra concepção e a mudança então vem, porque você entende que você não merece o amor de Deus, por mais bonzinho, por mais correto que você seja, mas que por causa de Cristo a graça de Deus é dada e você, mesmo sem merecer, é amado por Deus. [...] A palavra de Deus diz também que “o salário do pecado é a morte”, eu antes de vir para cá, eu não tinha consciência do que é pecado. (E 1)

Não obstante vivermos em uma época em que a liberdade individual fora alcançada subjugando a repressão moral e física, de homens e mulheres terem entrado na idade adulta, muitos sentiram-se perdidos em meio a esta liberdade, não conseguindo construir parâmetros mínimos para orientar seu modo de ser e agir em meio ao caos urbano. Assim, buscam nas instituições rígidas e controladoras, normas que darão sentido às suas vidas e determinarão o que fazer e o que não fazer, delegando a um ser que está além da esfera terrena, o rumo a ser traçado para sua vida.

A religião se transforma e se adapta às condições sociais, econômicas e políticas para manter e defender sua função social na sociedade. E a disciplina é um poderoso instrumento, a tal ponto que é desejada pelos fiéis. E as igrejas atendem a este desejo, ao reproduzir e reforçar as normas, as regras.

Como pudemos apreender do exposto, o significado dessa disciplina em uma sociedade que estimula valores individualistas, seguindo as regras ditadas pelo mercado, traça perspectivas coletivas e individuais que necessariamente não levam à transformação da sociedade ou à ruptura com estes valores; mas, ao contrário, reforça-os porque a busca se limita a saciar os desejos e interesses individuais.

Algumas considerações

As mudanças ocorridas nas áreas social, econômica, política e cultural exigiram que homens e mulheres redefiniram seus modos de pensar, de ser e de agir, fato que levou muitos a irem ao encontro de movimentos que trouxessem a promessa de renovação e/ou certezas. A igreja, com sua doutrina e seus valores, responde a estes anseios. A ideia de conquistar a felicidade no plano terreno e de que poderá viver as “delícias do céu” neste plano é tentadora, porque rompe com o tradicionalismo religioso, que prega que as alegrias e o fim do sofrimento somente se darão após a morte.

E o movimento pentecostal, e nele as igrejas pentecostais e os movimentos carismático e de reavivamento, possibilitam viver esse novo estilo de ser igreja, significa a possibilidade de resistir e fortalecer-se perante as agruras da vida cotidiana, por meio dos princípios morais e religiosos. Cada pessoa escolhe a sua própria igreja, a sua própria crença, atendendo aos objetivos e demandas de seu cotidiano.

Nesse sentido é que há uma diversidade de igrejas para atender uma diversidade de interesses e necessidades pessoais, emocionais, existenciais, porque sentir-se acolhido e pertencente a um grupo social ajuda a fortalecer-se para enfrentar as dificuldades, medos, angústias e obstáculos do dia-a-dia.

No entanto, as consequências de uma religiosidade fundamentada nos interesses e desejos individuais e imediatos, e por sua vez, sendo reproduzida em uma sociedade determinada pelas leis do mercado, somente poderemos entender a longo prazo.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmund. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BERTRAND, Michele. O homem clivado – a crença e o Imaginário – III. Silveira, Paulo e Bernard Doray (org.). Elementos para uma teoria marxista da subjetividade, São Paulo, Vértice, revista dos Tribunais, Ltda, 1989, pp77- 108.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo, conversão e construção de laços sociais no Brasil. Estudos de Religião, ano XVI, nº. 22, 85-109, jan./jun. 2002.
- FREUD, Sigmund. Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Delta, 1990.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. Sociologia e religião. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009.
- SILVA, C. N. As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no Município de Londrina (1970 – 1990). 181 p. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de História, Universidade Estadual Paulista, Assis, SP, 2008
- SOUSA, H. R. Institucionalismo: a perdição das instituições. Secretaria de Saúde de São Paulo, São Paulo, 1984.
- SOUZA, Regina Magalhães. O discurso do protagonismo juvenil. São Paulo: USP, 2006.
- FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. Novo mapa das Religiões. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cps/religiao>>. Acesso em: 05 fev. 2012.

REFLEXÕES SOBRE A ACELERAÇÃO DO TEMPO NA PÓS-MODERNIDADE

¹ Fredson Coelho Heymbeeck Milhomem – PUC/GO

² Welton Lourenço Calháo de Jesus – PUC/GO

*“Se narrar é a faculdade de intercambiar experiências
é também a faculdade de que dispõem aqueles
que sabem trabalhar com o tempo...”*

Walter Benjamin

Resumo

As sociedades humanas sempre atrelaram suas perspectivas de realidade a algum tipo de experiência de tempo. Hodiernamente, o tempo e o espaço tornaram-se virtuais. As relações são mediadas por imagens, o “vivencial” foi substituído pela “aparência”, o “fato” pelo “simulacro”. À medida que as relações do cotidiano são eletronicamente mediadas a vida social está se transformando em vida eletrônica ou “cibervida”. Nesse sentido, experimenta-se uma certa patologia do tempo, onde a indústria do consumo dita as regras. Dentro dessa concepção, este trabalho trata-se de uma pesquisa bibliográfica que visa tecer algumas reflexões sobre a aceleração do tempo e algumas possíveis intersecções com a religião.

Palavras chave: Aceleração do tempo; pós-modernidade; consumo.

Abstract

Human societies always pegged their reality prospects to some kind of time experience. In our times, the time and space became virtual. The relationships are mediated by images, the "experiential" was replaced by "appearance", the "fact" by the "simulacrum". As the daily relations are electronically mediated social life is turning into electronic life or "cyberlife". In this sense, one experiences a certain pathology of time, where the consumer industry dictates the rules. Within this concept, this work it is a bibliographical research that aims to make some reflections on the acceleration of time and some possible intersections with religion.

Key words: acceleration time; postmodernity; consumption.

Introdução

Ao se perscrutar a saga humana sobre a terra, percebe-se que, de alguma maneira, as sociedades sempre atrelaram suas múltiplas perspectivas de realidade, sonhos e expectativas a algum tipo de experiência de tempo. Muitas literaturas sobre o tema, principalmente àquelas dedicadas ao estudo das religiões, apresentam a leitura da experiência de tempo sob dois aspectos em específico: o tempo cíclico e o tempo linear.

O tempo cíclico, segundo Silva e Silva (2006, p.390), “é aquele em que o fim é sempre um novo começo”. Uma expressão desta perspectiva pode ser encontrada na cultura Hindu, onde a reencarnação é uma crença religiosa e a morte significa uma nova vida. A percepção cíclica do tempo é reforçada naturalmente pelos eventos periódicos da natureza, tais como o dia e a noite, o ciclo das marés, as estações do ano etc. Tal percepção pode ser reforçada, ainda, por importantes interações do Homem com a natureza, como é o caso do ciclo da sementeira e da colheita, tão importante para a subsistência das comunidades.

A perspectiva do tempo linear, por sua vez, parte do pressuposto de que existe um “único início para o mundo, para o universo e para a história, e um único final” (SILVA e SILVA, 2006, p.391). Esta é a perspectiva judaico-cristã que, por sua vez, influenciou e influencia significativamente o Ocidente, tornando-a predominante. Simplificando-a de modo extremo, nesta perspectiva entende-se que Deus criou o universo, a partir do nada, e que nosso mundo caminha constantemente para a culminância de um Apocalipse que redundará na separação dos bem-aventurados que merecerão o paraíso. Para Silva e Silva (2006), a principal diferença entre o tempo linear e o tempo cíclico é que, enquanto para o primeiro, a história tem começo, meio e fim, para o segundo, ela está sempre recomeçando.

É importante esclarecer que, de certa maneira, as duas perspectivas podem coexistir e serem facilmente percebidas na experiência de tempo vivida nas sociedades atuais. No entanto, pode-se afirmar que existe uma inegável predominância da concepção do tempo linear na organização das relações sociais. Porém, o tempo linear predominante não é, necessariamente, nas sociedades atuais, concebido sob a égide das crenças judaico-cristãs e seu *ethos*. A referência basilar seria a Modernidade.

A Modernidade, conforme Baum (1996), a partir do pensamento Iluminista, reforçada pelo Capitalismo e pelas Revoluções Industrial e Democrática, “produziu” sociedades que passaram a entender o tempo como uma evolução

progressiva e constante em direção a um futuro cada vez melhor, agora proporcionado pela “razão”. A modernidade “destituiu” a primazia da religião enquanto organizadora e referência máxima das relações sociais, colocando em seu lugar central a “razão” lastreada pelo “conhecimento científico”. Assim, a concepção de tempo linear manteve-se, no entanto, o senso de direção passou a ser oferecido pelo paradigma da Modernidade.

Tendo em mente a temática da presente discussão, é importante destacar que a transição da noção de tempo cíclico, característica das sociedades tradicionais e/ou pré-modernas, para a noção de tempo linear, predominante nas sociedades modernas, teve na criação do “relógio” um marco importantíssimo. Carvalho (2008) afirma que o relógio passou a marcar tempo social e artificial e a noção de tempo linear criou um “sentimento” de que o mundo estava encolhendo, haja vista que as distâncias se “encurtaram” a partir do momento em que as comunidades começaram a ajustar seu senso de tempo com o de outras comunidades distantes fisicamente, em alguns casos do outro lado do planeta. Tal sentimento provocou mudanças significativas.

Historicamente as mudanças ocorreram inicialmente na percepção de tempo e espaço. Giddens (1991, p.25) entende que, antes do relógio, a definição de horas sempre esteve ligada a outros fatores sócio-espaciais. O advento dos relógios passou a propiciar a separação entre tempo e espaço. A padronização do tempo através das regiões, no contexto dinâmico da Modernidade, passou a estimular o relacionamento com pessoas “ausentes” (em ambientes e tempos regionais diferentes) fazendo com que as experiências de tempo passassem a ser moldadas por influências sociais distantes. Decorre desta situação o que o autor chama de “esvaziamento do tempo e do espaço”. Não havendo a coincidência entre espaço e lugar (cenário físico da atividade social), provoca-se a separação entre o espaço e o tempo. Para Bauman (2001) a ruptura na relação espaço-tempo é uma das principais características da Modernidade, a ponto de afirmar que a modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e entre si, podendo, assim, serem teorizados como categorias distintas e independentes.

Giddens (1991,p.29) ensina, ainda, que o deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço, que caracteriza o esvaziamento do tempo e do espaço, e que é essencial à dinâmica das instituições modernas, só é possível graças a “mecanismos de desencaixe”. Tais mecanismos oferecem ao Homem moderno os

meios e a “sensação de segurança” para se desalojar das referências rígidas de tempo-espaço. O autor destaca dois mecanismos em específico: as fichas simbólicas (o dinheiro, por exemplo) e os sistemas especializados (o sistema informatizado de caixas de auto-atendimento bancário que recebe o depósito de dinheiro, por exemplo). Ora, a dinâmica de um banco que funcione 24 horas por dia só é possível se, por um lado, existam mecanismos de desencaixe como os definidos e exemplificados e se, por outro lado, exista a “confiança” das pessoas em tais mecanismos. Essa confiança é, para o autor, essencial para a manutenção e pleno funcionamento das instituições modernas.

Pensando-se nas mudanças proporcionadas pela modernidade, no contexto exposto até aqui, pode-se afirmar que, em certos aspectos, é inegável que as instituições sociais modernas oportunizaram para os seres humanos o gozo de uma vida mais segura e confortável. A intensa aceleração do tempo, alojada no seio do capitalismo, impulsionada pelo desenvolvimento tecnológico, juntamente com os processos de industrialização, encurtou distâncias e proporcionou às pessoas o acesso a bens e produtos de modo nunca antes visto. Os meios de comunicação evoluíram e integraram nações superando a barreira que a distância, outrora, representava. Descobriu-se a cura para diversas doenças e a expectativa de vida nunca foi tão alta.

Por outro lado, como praticamente todo fenômeno social, a modernidade também trouxe efeitos indesejáveis. Genericamente falando, as sociedades chegaram ao final do século XX tendo em seu histórico o saldo de duas guerras mundiais (e o horror do holocausto), inúmeros conflitos violentos entre nações pelo mundo afora, totalitarismos, desigualdade e miséria não resolvidas, uma fortíssima sensação de incertezas, além da elevada carência de respostas às questões existenciais que sempre intrigaram a humanidade. Começou-se a se perguntar, segundo Baum (1992, p.792) se o Iluminismo não tinha sido um “terrível engano e se a moderna sociedade industrial não estava operando apoiada num modelo de controle racional que iria coisificar a existência humana e, com isso, destruí-la”. Parece que a modernidade, com o império da razão instrumental, desassociada do *ethos* anteriormente proporcionado pela religião, acabou por não cumprir muitas das promessas que implicitamente carregava enquanto utopia.

Aceleração do tempo e a digitalização da vida cotidiana

Neste contexto, nos dias atuais, período chamado por uns de Pós-modernidade, por outros como Hipermodernidade, ou ainda, Modernidade Líquida ou tardia, vive-se o efeito da intensificação de algumas características da Modernidade, com efeitos deletérios, destacando-se, para o interesse da presente reflexão, a aceleração do tempo.

“A economia, em sua forma atual de acumulação (cuja infra-estrutura são as nanotecnologias e a microeletrônica), exige a extensão e a intensificação da atividade até os últimos limites físicos e biológicos do indivíduo. Razão pela qual, com a eletrificação, o dia iluminado terá vinte e quatro horas. A organização institucional do tempo é a figura mais eminente da alienação e da dominação do homem pelo mercado mundializado, pois cada um perde o sentido e o mestrado do tempo e de sua vida.” (MATOS, 2008)

O tempo e o espaço, como afirma Negrini & Augusti (2013, p.9), perderam sua configuração “normal”, tornaram-se virtuais e as formas de viver das pessoas, de certa forma, perderam sua autenticidade. A representação da vida a tornou uma ilusão e as relações sociais passaram a ser mediadas por imagens. Convergingo com essa perspectiva, Carvalho (2008) destaca que atualmente o “vivencial” foi substituído pela “aparência”, o “fato” pelo “simulacro”, o “real” pelo “virtual” e as “palavras” pelas “imagens”. Segundo a autora, a vida das nações, empresas e instituições passou, de modo geral, a organizar-se segundo padrões universais de eficácia, produtividade e lucro, tudo no menor tempo possível. Nesse “caos desorganizado”, conforme palavras da autora, o Homem parece estar perdendo o sentido da vida e sua própria identidade. Pondé (2011) afirma que: “O máximo que conseguimos entender como ideia de identidade é a noção de estilo. Você é o que veste. Você é o restaurante que frequenta. Você é o tipo de amigos que você tem”.

A forma como o conhecimento é organizado digitalmente na pós-modernidade faz com que o mundo se transforme em um emaranhado de símbolos ávidos por conexão. Bauman (2008, p.57) diz que a manifestação de uma tendência virtualmente universal afeta todas as áreas da vida atendidas pela indústria do consumo. O autor, então, faz uma referência a Eriksen:

“Em vez de um conhecimento organizado em fileiras ordenadas, a sociedade de informação oferece cascatas de signos descontextualizados conectados uns aos outros de maneira mais ou menos aleatória... Apresentado de outra maneira, quando volumes

crescentes de informação são distribuídos a uma velocidade cada vez maior, torna-se mais difícil criar narrativas, ordens, seqüências de desenvolvimento. Os fragmentos ameaçam se tornar hegemônicos. Isso tem consequências sobre as formas como nos relacionamos com o conhecimento, o trabalho e o estilo de vida em um sentido amplo.”

Ou seja, a digitalização da vida cotidiana tem afetado a percepção das narrativas contidas no dia-a-dia e conseqüentemente a relação espaço tempo que as constrói. Para Santos (1995, p.27) o mundo tem se pulverizado em signos, onde o planeta é uma rede pensante, enquanto o sujeito fica num nó de células nervosas a processar mensagens fragmentadas.

Bauman (2008, p.9) expõe que, à medida que as relações do cotidiano começam a ser mediadas eletronicamente, a vida social está se transformando em vida eletrônica ou cybervida, onde se passa a maior parte dela mediada por um computador, um iPod ou um celular e, secundariamente, ao lado de seres humanos de carne e osso. Levar a vida social eletronicamente mediada não é mais uma opção, mas uma necessidade.

A digitalização da vida tem mudado a percepção espaço tempo à medida que as relações passam a ser eletronicamente, ou virtualmente mediadas. Santos (1995, p. 25) relata que, enquanto a sociedade industrial produzia bens materiais (sociedade de produção), a pós-industrial consome serviços (sociedade de consumo). Mensagens entre pessoas, comércio, finanças, lazer, ensino, pesquisa científica não exigem fábricas com imensas linhas de montagem, mas requerem um aceleradíssimo sistema de informação. Tudo é signo processado passando pela lógica binária 0/1 do computador.

Pode-se afirmar que fazer com a digitalização da vida social pareça “normal”, aparentemente o ápice da liberdade, indispensável à vida, ou seja, tornar o que anteriormente eram escolhas em necessidades, é o ponto nevrálgico da sociedade do consumo. Todo esse arcabouço programado do consumo e da vida social tem como finalidade projetar o comportamento a partir de informações prévias. É mais interessante desenvolver um programa para computadorizar um torno mecânico do que fabricar milhares de tornos mecânicos. Não se precisa mais recorrer ao experimento físico (analógico); o conhecimento prévio (digital) resolve a questão. Teclados e vídeos com letras e números nos são sugeridos por toda a parte. Isso acelera a escolha na base do SIM/NÃO, oposição igual ao 0/1 – o bit, dígito binário, a base lógica do computador. E constitui atualmente, o gargalo binário por onde o

social está sendo levado a passar. Basta olhar para um relógio analógico. Ao visualizar os ponteiros se movimentando, de certa forma vê-se o tempo se deslocando por um espaço. Mas, num relógio digital, essa percepção desaparece. A experiência analógica carrega uma narrativa, uma história, uma carga emocional nascida na vida cotidiana. É mais “emocionalmente impactante” pagar uma conta em um restaurante com uma nota de R\$ 100,00 que simplesmente usar o cartão de crédito. Digitalizados os signos “*pedem escolha*”. Não uma decisão profunda, existencial, mas uma resposta rápida e impulsiva, perfeita para o consumo.

O espaço tem uma narrativa, uma história, tem dimensão, pode ser mensurado. Como aborda Harvey (2012, p. 188) também é tratado como um fato da natureza, “naturalizado” através da atribuição de sentidos cotidianos comuns. Sob certos aspectos mais complexo do que o tempo, o espaço é tratado tipicamente como um atributo objetivo daquilo que pode ser medido e, portanto, apreendido.

No que tange à destinação do tempo, busca-se fazer cada vez mais em menos tempo. Virilio (1996) converge com este entendimento e afirma que atualmente vive-se a “lógica da corrida”. A vida de cada um passou a depender, portanto, da “velocidade de sua corrida”. Oliveira (2005), por sua vez, dá a entender que a aceleração do tempo leva a mudanças cada vez mais aceleradas, vitimando a “durabilidade”. O autor afirma que a obsolescência (inimiga da durabilidade e favorável ao consumo), muitas vezes até mesmo antes da conclusão do processo produtivo, provoca no consumidor a ansiedade pela urgência de satisfação que, por sua vez, nunca é alcançada. Não há tempo para “*maturação dos desejos*” e a busca da satisfação projeta-se nos impulsos, o que acaba, também, por reforçar a contínua sensação de frustração e de vazio. Além disso, mergulhado em novas tecnologias, que permitem a execução rápida do que antes demorava muito tempo, o Homem deveria estar “nadando” em tempo. Porém, ao contrário, parece universal a queixa da “falta de tempo”.

Em interessante vídeo documentário intitulado “Tempo e Aceleração Social”, a Doutoranda Evie de França Giannini, sob a orientação do Prof. Dr. Jorge Coelho Soares, ambos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ, colabora para a discussão sobre a questão da aceleração do tempo. No aludido vídeo, é explorado o trabalho do sociólogo e cientista político alemão, *Hartmut Rosa*. Seu trabalho sobre a questão da subjetivação do tempo no contexto da Hipermodernidade, sob o título de “aceleração social”, oferece vieses para se pensar sobre o fenômeno. No

vídeo fica claro que Rosa entende que quanto mais intensas são as atividades cotidianas, mais se percebe o tempo de modo “corrido” ou “acelerado”, o que leva a uma constante ressignificação do mesmo, cada vez mais acelerado e comprimido. O viver, reduzido ao presente, sem a referência do “por vir, estaria perdendo seu sentido. Rosa (2010, p. 100) chama de patologia da dessincronização essa dinâmica socioeconômica em que um ritmo engole o outro. Por exemplo, a aceleração da produtividade já não gera tempo suficiente para garantir a regeneração da natureza. Há uma instabilidade temporal generalizada, pois tudo parece ter uma data de validade potencialmente pronta para estar vencida, daí a busca constante de se fazer cada vez mais coisas em menos tempo, tornando mais importante ter “quantidade” de experiências imediatas de prazer do que vivenciar experiências profundas e qualitativas. Decorreria daí, então, a compressão das experiências cotidianas e seu esvaziamento de sentido, a incapacidade de se adiar prazeres, a sensação de incerteza e o vazio existencial.

Pós-modernidade: a sociedade de consumidores e a patologia do tempo acelerado

Na pós-modernidade o consumo é questão de urgência, prioritário e pouco questionado. A impulsividade e a “incapacidade de se adiar prazeres” são extremamente sintomáticas em uma sociedade de consumidores.

O consumo toma tempo diz Bauman (2009, p.12) e ir às compras também. Assim os vendedores de bens de consumo são naturalmente interessados em reduzir ao mínimo o tempo e o esforço dedicados à “agradável arte de consumir”. A publicidade e propaganda prometem máxima satisfação com o menor esforço. A solução dos problemas “em poucos minutos” ou “com apenas um toque”. Para o consumo não são necessárias habilidades, disposição corporal e muito menos intelectual. Tudo deve ser “intuitivo”. Pensar “é dolorido”. Pensar deve ficar a cargo do mercado. Como consequência, o intuitivo desperta reações quase que instintivas e impulsivas de modo que a ação se dá de forma descontextualizada. Os olhos são atraídos para a satisfação momentânea do prazer sem que haja tempo para considerações profundas sobre o consumo. Relacionar-se com o produto de forma intuitiva, com “apenas um toque”, é genial e muito favorável para os ofertantes de bens e serviços numa sociedade de consumidores.

Ocorre que, nesses tempos de pós-modernidade vive-se uma espécie de patologia do tempo, em que fazemos dele a experiência de um tempo sem experiência. O Tempo se

tornou um presente perpétuo e carente de recordação, sem introspecção e que caminha numa linha reta rumo ao vazio. Convergindo com essa perspectiva, Benjamim (2006, p.65) afirma que “... o indivíduo moderno é pobre de experiência, é mudo; é alguém que nada tem a contar, pois nenhuma experiência possui... a própria humanidade sucumbe em favor de uma nova barbárie, a do silêncio.” Nesse sentido, a cultura pós-moderna tem transformado em experiência um tempo desprovido de experiências. Há uma ressignificação da experiência a partir do momento em que ela não mais tem por referência um espaço, um processo, uma dinâmica construída a partir do labor, do artífice, do suor, do cotidiano que não foi invadido pela tecnociência programada.

Matos (2008) entende que o capitalismo contemporâneo produziu a modernidade que sucumbiu ao culto do desempenho, sua temporalidade não é a da experiência, do conhecimento, da felicidade; ela é institucionalmente organizada, programada. De certa forma, corresponde a um encolhimento do “espaço de experiências” na vida social e da liberdade.

Conforme Bauman (2009, p.14), quando os efeitos antes atingidos graças a nossa engenhosidade, dedicação e habilidades, adquiridas com dificuldade, foram “terceirizados” para dispositivos eletrônicos que exigem apenas sacar um cartão de crédito e apertar botões, algo considerado vital para a felicidade de todos se perdeu pelo caminho: “*o instinto de artífice*”. Essa experiência de um tempo desprovido de experiência, esse sentido de experiência no tempo, perdeu-se a partir do momento que se perdeu a referência do espaço, dos processos, das dinâmicas cotidianas construídas a partir do labor, do suor. Características que remetiam ao “instinto de artífices”. O artífice carrega no seu corpo as marcas do seu labor. E a consciência do labor resgata o orgulho, a dignidade, o senso de destreza, de astúcia, de engenhosidade e o sentimento do trabalho bem feito. As habilidades, um dia desenvolvidas nesse labor, libertam a capacidade de aprender e dominar novas habilidades. Pode-se afirmar que o “instinto de artífice” é tanto uma condição vital para a autoestima humana como uma experiência insubstituível.

Walter Benjamin reforça a relevância desse labor que comunica experiência e que é denominada por ele como “experiência autêntica”:

“Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que

o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho.” (Benjamin, 1994a,p. 114)

A conectividade virtual em contradição com a conectividade pessoal física, a tecnociência que permeia o cotidiano, tem remodelado a temporalidade dos processos cotidianos. A contração do tempo, cujas experiências contidas nele são evanescentes, velozes, fazendo desses tempos líquidos, como diria Bauman (2009) um tempo onde se celebra o “instantâneo”, não havendo como escapar dessa realidade já que, pelas prerrogativas Durkheimianas, é o indivíduo que nasce na sociedade, não é a sociedade que nasce do indivíduo, há um predomínio do todo sobre as partes (DURKHEIM, 1999).

Nessa vida líquida pós-moderna há uma ressignificação do que se entende como processos entre os constantes reinícios e os almejados finais indolores. Bauman (2009, p.10) diz que o indivíduo pós-moderno vive em uma sociedade de valores voláteis, descuidada do futuro, egoísta e hedonista, que vê as “novidades como inovações, a precariedade como um valor, a instabilidade como imperativo, o hibridismo como riqueza.” O autor afirma que não importa o que se faça, “ligar-se ligeiramente” não é mais uma questão de escolha, é uma ordem, já que as propriedades, situações e as pessoas permanecerão deslizando e desaparecendo a uma velocidade surpreendente e, quer tentem ou não reduzi-la, não faz diferença.

Livrar-se das coisas de forma indolor tem prioridade sobre adquiri-las diz Bauman (2009, p.8), pois essa é a dinâmica que fornece fôlego entre a arte da vida líquido-moderna e as habilidades necessárias para praticá-las.

“Como diz o cartunista Andy Riley, do *Observe*, o que aborrece é ‘ler artigos sobre as maravilhas de se largar tudo, em busca de uma qualidade de vida melhor, quando ainda nem se alcançou o tudo’. É preciso acelerar o ‘alcançar’, caso se deseje provar das delícias do ‘largar’. Preparar o local para o ‘largar’ confere significado ao ‘alcançar’, que se torna seu principal propósito. É pelo alívio trazido por um ‘largar’ suave e indolor que se julga, em última instância, a qualidade do ‘alcançar’.” (BAUMAN, 2009, p.8)

Como encerrar, acabar, fechar e finalizar é o ensino que mais praticam os indivíduos da vida líquido-moderna, os finais são apoteóticos, mas, uma vez que são indolores e desprovidos das dores do processo, acabam por construir uma identidade indolor, uma identidade sem marcas, uma identidade insensível e que por isso torna-se facilmente “desapegada” e “desenraizada”.

Numa sociedade onde “ligar-se ligeiramente” é uma ordem e “largar rapidamente” é um imperativo, tornar-se indolente é uma das poucas oportunidades oferecidas. Essa realidade se traduz na construção de uma identidade móvel e recheada com uma aparência de liberdade. Bauman (2009, p. 12-13) diz que esse movimento de deixar de ser o que se é e de se tornar o que ainda não se é, determina quem são os sobreviventes. Os que estão do lado receptor dessa mobilidade não tem essa liberdade. Para sobreviver, deve-se apegar-se firmemente à única identidade disponível, manter juntos seus pedaços e partes enquanto se enfrentam as forças erosivas e as pressões dilaceradoras, consertando os muros que vivem desmoronando e cavando trincheiras cada vez mais profundas.

Esse livrar-se rapidamente dos laços, a fragilidade das relações, a invasão da tecnociência no cotidiano, a digitalização da vida, a contração do tempo e o tempo sem experiência, culminaram na entronização da “velocidade do descarte”, na adoração daquilo que é “temporariamente útil” e no culto à “satisfação instantânea” num contexto onde “esperar” transformou-se num “palavrão”.

Assim, entendendo que as narrativas do trabalho, do labor cotidiano, constroem a interioridade e resgatam a humanidade do humano, percebe-se no contexto descrito que, em nome da economia de tempo, as narrativas da vida que constroem a história individual e coletiva na sociedade de consumidores, pulverizam-se em apenas alguns “clicks”.

A aceleração do tempo e a religião

Moreira (2004, p. 271) considera que a religião cristã foi o grande cimento da cosmovisão medieval européia. Porém, como já foi dito anteriormente, com o advento da modernidade, a partir do século XVIII, a religião deixa aos poucos de ser o eixo organizador da vida social, reduzindo-se gradativamente o valor do simbólico, do “transcendente”, como estruturante da vida social e cultural.

A ‘modernidade cultural’ dissocia as diversas esferas da vida que antes estavam englobadas na religião: a ciência, a política, a arte e a moral. Essas esferas, diz Moreira (2004 p. 271), conforme os termos de Weber, ‘emancipam-se’ da referência religiosa, tornam-se autônomas e se laicizam. O sagrado como transcendência, isto é, como objeto de respeito, admiração e cuidado, perde sua dimensão simbólica. Surgem as ciências modernas, metodologicamente agnósticas e espalha-se o clamor por autonomia e liberdade dos indivíduos.

Em consonância com a perspectiva de Moreira (2004), Hartmut Rosa reafirma o poder da perda simbólica do sagrado como espaço. A perda do significado do espaço e a criação de tantos “não lugares” sem valor emotivo também podem ser observadas em relação ao espaço “sagrado” das igrejas. Com a noção do presente breve e a perda da relevância do passado, a inovação tem sempre uma curta data de vencimento, de modo que as tradições não têm mais vez.

O conflito entre a experiência genuína e a inovação com data de validade, destituída de forças de coesão, pode ser fortemente percebido no campo religioso, particularmente na transição de uma religião ética para uma religião estética ou do espetáculo. As experiências religiosas emocionais, que favorecem o êxtase momentâneo e instantâneo, têm primazia nos altares da pós-modernidade e em tempos de aceleração. No entanto uma reflexão a ser realizada a *posteriori* é válida: tal êxtase é pontual, ou encontrará lugar no cotidiano como experiência genuína e comunicável de geração em geração?

A aceleração do tempo e a diminuição da validade das coisas no presente também justificam as mudanças das ênfases de uma religião sacramental para uma religião comportamental, conforme Rosa (2010, p. 24). Renders (2014, p. 191). Ao analisar a obra de Hartmut Rosa, preconiza que, quando as mudanças ocorrem de geração em geração, cada geração necessita se posicionar, apropriar-se da sua fé, pois a identidade confessional é dependente desse posicionamento. Já as mudanças que ocorrem dentro de uma mesma geração, como constante da vida cotidiana, promovem uma religião eclética, de consumo e de intensificação temporal. Ou seja, em tempos de pós-modernidade, “as identidades” se rendem perante a ditadura do tempo, mediatizadas pela dinâmica do mercado.

Conclusões

Num contexto de Pós-Modernidade, a aceleração do tempo, enquanto possível efeito indesejável nascido na Modernidade e intensificado nos dias atuais vem oportunizando a ambiência para a ditadura do consumo, para a fragmentação identitária e para a deterioração do “*instinto de artífice*”, ensejando a celebração do “hoje”, a amnésia do ontem e a utopia do amanhã.

Convergindo com esses pensamentos e indo um pouco mais longe, Borges (2012) afirma que, de certa forma, a aceleração é o equivalente funcional da promessa religiosa de vida eterna. Considerando-se que muitos não acreditam numa vida

eterna, as pessoas estariam concentrando toda a atenção na vida “antes da morte”, focando o desejo de eternidade na multiplicidade de experiências.

Diante das perspectivas apresentadas acerca da agudização do fenômeno da aceleração do tempo na atualidade, parecem evidentes as suas possíveis consequências indesejadas que, além das já citadas, podem ser acrescentadas: um latente sentimento de abandono, a existência do *karoshi* (morte súbita decorrente do trabalho excessivo), a síndrome de *burnout* (distúrbio psíquico de caráter depressivo), as sociopatias, a depressão e, até mesmo, o suicídio. Diante de tantos efeitos deletérios possivelmente relacionados, reitera-se a necessidade de mais estudos e pesquisas sobre a temática ora tratada.

Com a consciência da complexidade do tema, concluem-se as presentes reflexões, sem a pretensão de esgotamento do assunto, mas com a expectativa de que tais considerações possam subsidiar investigações mais profundas a fim de se viabilizar a oferta de rotas alternativas para a experiência de relações sociais mais saudáveis com a aceleração do tempo, tanto num contexto atual como futuro.

REFERÊNCIAS

- BAUM, Gregory. A Modernidade em discussão. Trad. Gentil Avelino Titton. Revista
Concilium – Teologia Fundamental. Faculdade de Teologia Petrópolis – RJ, n.
244, p. 788-
796, 1992.
- BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro:
Jorge Zahar
Ed, 2001.
- _____. Vida para consumo. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. A arte da vida. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
Ed.,2009.
- _____. Vida Líquida. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
Ed.,2009.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. In: _____. Magia e Técnica, Arte e
Política. Obras
Escolhidas I. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994a.
- BORGES, Anselmo. A aceleração do tempo e a sua falta. Diário de Notícias,
Portugal,
19/05/2012. Disponível em <[religionline.blogspot.com.br/2012/05/acceleracao-
do-tempo-e-
sua-falta.html](http://religionline.blogspot.com.br/2012/05/acceleracao-do-tempo-e-sua-falta.html)>. Acesso em 01/12/2013.
- CARVALHO, Luzia Alves de. A condição humana em tempo de globalização:
a busca do
sentido da vida. Revista Visões, Macaé – RJ, volume 1, n. 4, - jan/jun, 2008.
Disponível em
<<http://www.fsma.edu.br>>. Acesso em 05/12/2013.
- DURKHEIM, Émile. Da divisão do trabalho social. Trad. Eduardo Brandão – 2ª ed.
São Paulo:
Martins Fontes, 1999.
- GIANNINI, Evie de França. Tempo e aceleração social. Brasil, 2012.
Disponível em
<www.youtube.com/watch?v=yTARIMPJYrg>. Acesso em 01/10/2013.
- GIDDENS, Anthony. As conseqüências da modernidade. Tradução de Raul
Fiker. São
Paulo: Unesp, 1991.
- _____. Modernidade e identidade. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro:
Jorge Zahar

Ed., 2002.

HARVEY, David. A condição pós-moderna. Ed. Loyola. 22ª ed. São Paulo-SP, 2012.

OLIVEIRA, José Guilherme de. A crise de valores na pós-modernidade. In: 7º Congresso

Internacional de Psicoterapia Corporal, 2005. SESC e UNIP - São Paulo. Disponível em

<www.orgonizando.psc.br/zeg/artigos/CrisePosMod.htm>. Acesso em 05/12/21013.

MOREIRA, Alberto da Silva. Teologia e Ciências Sociais. In: LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo;

SILVA, Valmor da. O Sagrado e as Construções de Mundo. Editora PUC GOIÁS. p. 271-284.

Goiânia, 2004.

NEGRINI, Michele; AUGUSTI, Alexandre Rossato. O legado de Guy Debord: reflexões sobre o

espetáculo a partir de sua obra. Biblioteca on-line de ciências da comunicação. ISSN 1646-

3137. Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/negrini-augusti-2013-legado-guy-debord.pdf>, 2013.

MATOS, Olgária. O mal-estar na contemporaneidade: performance e tempo. Revista Eletrônica

de Jornalismo Científico. Disponível em:<

<http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=38&id=459> > Setembro, 2008.

PEREIRA, Marcelo de Andrade. SABER DO TEMPO: tradição, experiência e narração em

Walter Benjamin. Educação e Realidade. 31(2): p.61-78 jun./dez, 2006.

PONDÉ, Luiz Felipe. Invenção do contemporâneo – O Diagnóstico de Zygmunt Bauman para a

Pós-modernidade. TV Cultura. Brasil, 2011. Disponível em: <

<https://www.youtube.com/watch?v=58MMs5j3TjA> >. Acesso em 27/10/2014.

ROSA, Hartmut. Alienation and acceleration: towards a critical theory of late-modern temporality. NSU Press, 2010.

RENDERS, Helmut. A temporalidade da modernidade tardia e a religião: uma resenha ampliada

do livro aceleração e alienação de Hartmut Rosa. Estudos Teológicos. v. 54. n. 1. p. 188-192.

São Leopoldo, jan./jun. 2014.

SILVA, K. V. e SILVA, M. H. Dicionário de conceitos históricos. 2ª edição.
São Paulo:
Contexto, 2006.

VIRILIO, P. Velocidade e Política. Trad. Celso M. Paciornik. São Paulo: Estação
Liberdade, 1996.

COMUNICAR A IGREJA CATÓLICA EM PORTUGAL – ANÁLISE DA RELAÇÃO ENTRE OS *MEDIA* E A IGREJA CATÓLICA

Cátia Sofia Filipe S.⁷

Resumo

Atualmente a Igreja Católica vê-se inevitavelmente submergida numa inúmera quantidade de símbolos e apelos mediáticos com que a humanidade se liga. A comunicação virtual é um impulso para a linguagem do seio religioso sobretudo devido à rapidez com que se difunde e a forma como é construída. Neste sentido a informação deve ser rigorosa e acessível a todos os indivíduos sem criar estereótipos ou preconceitos. As notícias tornadas públicas devem ser equilibradas e neutras. Quando o assunto das notícias é a religião é fundamental o empenho, rigor e conhecimento da área em questão uma vez que é um tema delicado pela linguagem e estrutura distinta. No entanto, mesmo que seja um tema que desafie os parâmetros da objectividade informativa, é indispensável ter em conta que a Igreja desperta interesse nos meios de comunicação social, pelo lado espiritual mas muito também pelas suas estruturas sociais. É essencial ter conhecimentos na área para abordar o tema de forma cordial e verdadeira, para se conseguir fazer um trabalho baseado no rigor como manda o código deontológico.

No caso específico da Igreja Católica em Portugal, a situação tem evoluído favoravelmente nos últimos anos. Em Portugal, um grupo de jornalistas tem trabalhado de forma rigorosa em função da boa comunicação religiosa, e tem conseguido granjear a confiança e a colaboração por parte da Igreja. Não é fácil abordar este tema sobretudo pelo preconceito que se ainda se sente. É tema que tem a mesma importância que outros assuntos e como tal é imprescindível rigor e conhecimento.

A relação desenvolvida entre os meios de comunicação social e a Igreja por vezes é de trato difícil. Isto ocorre porque as entidades eclesiais não cooperam e os jornalistas não levam o tema a sério. Os jornalistas defendem que os responsáveis da Igreja não sabem gerir a comunicação, nem estão preparados para o meio mediático. Por seu turno os jornalistas nem sempre levam a religião como um tema comum. São ensinados a ser imparciais e antidogmáticos, e a religião assenta em dogmas bastante precisos. O desconhecimento é uma das consequências deste paradoxo, e muitas vezes esta situação vai induzir numa falta de rigor que se traduz em erros. O sensacionalismo é também muitas vezes uma prática recorrente. Todas estas situações fazem com que a Igreja se “feche” por segurança. Esta “bola de neve” origina pontualmente conflitos entre a Igreja e os meios de comunicação social.

Os jornalistas na sua formação académica adquirem saberes acerca de História, Economia, Linguística, entre outras de teor geral que são fundamentais para que o profissional de comunicação seja o mais completo possível. Seria igualmente necessário os jornalistas terem uma formação onde o tema fosse a religião, de maneira a desmistificar alguns preconceitos existentes. Um jornalista que perceba a matéria em que está a abordar poderá seguramente fazer um melhor trabalho. No caso das entidades eclesiais, se tivessem formação no âmbito da comunicação seria

⁷ Mestre em Comunicação e Jornalismo pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

certamente uma mais-valia. As solicitações para o meio mediático têm tendência a ser cada vez mais, com o impulso das novas tecnologias de informação. É crucial os seus intervenientes estarem preparados. A informação deve ser rigorosa e igualitária de modo a não ferir suscetibilidades, daí a necessidade de formação, juntamente com alguma sensibilidade e bom senso.

Para que haja mais jornalistas especializados a escrever sobre religião, a Igreja tem de colaborar mais com os meios de comunicação social. Seria vantajoso, porque há igualmente jornalistas especializados em permanência em outros temas. Mas falar de religião é um tema complexo pela sua orgânica e linguagem, e os responsáveis da Igreja não elaboram uma estratégia mediática, se bem que nos últimos anos, e com um empurrão das redes sociais esta situação tem melhorado muito. Mas este afastamento trás consequências, como é o caso de ser um tema bastante relativizado e algo menosprezado pelas redações. O facto de alguns jornalistas terem uma educação católica ao longo da vida, não tira credibilidade nem imparcialidade, antes pelo contrário, dá conhecimentos que permitem aos jornalistas conhecerem as pessoas e as linguagens, quem o afirma são os jornalistas entrevistados.

João Paulo II defendia que não deve haver impedimento algum nem à cultura, nem à informação, pela sua relevância na vida dos indivíduos. Tanto que as mensagens de cariz religioso ganham uma nova extensão quando apresentadas através dos meios de comunicação social. Esta constante partilha de informação conduz a um constante progresso.

A presente comunicação tem como essencial propósito apresentar as principais conclusões de um estudo no âmbito de uma dissertação de mestrado. Este trabalho foi desenvolvido durante aproximadamente 2 anos, e teve como principal objectivo investigar as relações entre os meios de comunicação social e a Igreja Católica em Portugal. As conclusões deste estudo foram conseguidas através de consulta bibliográfica, através de entrevistas e observação no campo de ação.

Palavras-chave: Jornalismo, Comunicação, Religião, Igreja Católica.

Abstract

Currently the Catholic Church unavoidably is submerged in a huge amount of symbols and media appeals that humanity request. Web-based communication is a boost to the language within the religion mainly due to the speed which spreads and how it is built. In this sense the information should be accurate and accessible to all individuals without creating stereotypes or prejudices. The information brought to the public should be balanced and neutral. When the of the news' subject is religion, it is fundamental a strong commitment, rigor and knowledge of the area in question as it is a sensitive topic for its language and distinct structure. However, even if it is a subject that challenges the parameters of the objective information, it is essential to note that religion raises interest in the media, not only for the spiritual side but also for its very social structures. It is essential to have knowledge in the area to address the issue friendly and in a truthful way and to do a work based on rigor as mandated by the code of conduct.

In the specific case of the Catholic Church in Portugal, the situation has evolved favourably in last years. In Portugal, a group of journalists has been working strictly for a good religious communication, and has managed to earn the trust and cooperation of the Church. It is not easy to approach this topic mainly because of the

prejudice that still occurs. It is a topic that has the same importance as other issues and as such is essential rigor and knowledge.

The relationship developed between the media and the Church is sometimes hard to deal with. One reason is that the ecclesiastical authorities do not cooperate and journalists do not take seriously the issue. Journalists argue that Church leaders do not know how to manage communication and are not prepared for the media environment. In turn, journalists do not always take religion seriously. They are taught to be impartial and anti-dogmatic, and religion is based on clearly defined dogmas. Ignorance is one of the consequences of this paradox, and often this situation will induce a lack of rigor which translates into errors. Sensationalism is also often a recurring practice. All of these situations cause the Church to "close" itself for security. This "snowball" occasionally originates conflicts between the Church and the media.

Journalists in their academic training acquire knowledge about history, economics, linguistics, among other general knowledge, which are essential for someone to be as complete professional as possible. Journalists should also have formation in religion, in order to clarify some existing prejudices. A journalist who understands the matter which is addressing can certainly do a better job. In the case of the ecclesiastical authorities, training in communication would certainly be an asset. Requests for media tend to be more and more common with the push of new information technologies. It is crucial for the players to be prepared. The information must be rigorous and equitable so it does not hurt feelings, hence the need for training along with some sensitivity and common sense.

So there could be more specialized journalists to write about religion, the Church has to work more with the media. It would be advantageous, because there are also journalists permanently on other topics. But talking of religion is a complex issue due to its organic and language as Church leaders do not develop a media strategy, although in recent years with the push of social networks, this situation has greatly improved. But this distance between Church and Journalists brings back consequences, such as being a much relativized theme and something overlooked by newsrooms. The fact that some journalists have a Catholic education throughout life, do not take away credibility and impartiality but on the contrary, it gives knowledge that allow journalists to know the people and appropriate languages, say the journalists questioned.

John Paul II had argued that there should be no barrier for culture or information, given its importance in the lives of individuals. The religious nature of messages gain a new extension when presented through the media. This constant sharing of information leads to steady progress.

This text has as main purpose to present the main findings of a study as part of a dissertation. This work was developed for about two years, and had as main objective to investigate the relationship between the media and the Catholic Church in Portugal. The findings of this study were obtained through bibliographic research, interviews and observation on the field.

Keywords: Journalism, Communication, Religion, Catholic Church.

COMUNICAR A IGREJA CATÓLICA EM PORTUGAL

ANÁLISE DA RELAÇÃO ENTRE OS *MEDIA* E A IGREJA CATÓLICA EM PORTUGAL

Ao longo dos anos, a Igreja Católica e os meios de comunicação social têm feito percursos paralelos e em determinados momentos intrínsecos, percursos que nem sempre foram pacíficos. É então essencial perceber se há efetivamente uma relação, o que origina essa relação, a evolução desta relação e os respetivos momentos chave que paulatinamente foram construindo esta relação, o que pode ser feito para que esta ligação entre os meios de comunicação social e a Igreja possam ser melhoradas.

No geral, as notícias são tão efémeras como globais, a divulgação de informações e ideias é instantânea com recurso às novas tecnologias de informação. A linguagem é um ponto comum que facilita a comunicação. Os *mass-media* têm a capacidade de fazer chegar uma simples ideia ou informação a um vasto público e, nesse sentido, é comum ver os meios de comunicação de massas divulgarem conceitos relacionados com as realidades mais profundas do ser humano. A comunicação é, como sabemos, um componente chave em todo o processo de aculturação e os meios de comunicação social são, por excelência, instâncias geradoras e transmissoras de cultura. De igual modo, a Igreja é um importante agente cultural, assumindo-se como responsável pela transmissão de valores. Nos dias de hoje, os meios de comunicação social são instrumentos fundamentais, quer na divulgação de informação, quer na criação de uma cultura de massas. A cultura de massa resulta, de um conjunto de relações que se estabelecem na sociedade seja no campo educacional, teológico, político, económico, tecnológico ou outro, uma vez que a notícia afigura-se perante a sociedade como espelho ou reflexo dos seus interesses e valores. (Santos,1997). A cultura e a informação hoje em dia são abertas, direta ou indiretamente a todos, independentemente dos seus interesses e da sua formação.

Para Gaye Tuchman (1999) os jornalistas têm que ter a capacidade de recorrer a algum conceito de objetividade com o propósito de trabalhar os factos relativos à realidade social. Apesar da presença de outros agentes mediadores e transmissores de cultura, como a escola ou a família, é incontestável o poder que os meios de comunicação social exercem sobre os indivíduos. A Igreja também tem um papel importante, sendo um agente cultural com influência direta, uma vez que é vista como agente regulador sobretudo no que toca a valores. Os *mass-media* são compreendidos

como mecanismos sociais institucionalizados, onde um ator social faz determinadas práticas - mediação simbólica - cumprindo funções que dão autenticidade à execução das rotinas de produção do conhecimento diário da realidade (Saperas, 1986: 144).

A questão da globalização cultural passa sobretudo pela dimensão dos meios de comunicação social que conseguem chegar a cada vez mais indivíduos. Deste modo os *mass-media*, com a correspondente transformação de tudo em informação imediata e universalmente disponível hoje em dia com a internet há acesso a todo tipo de notícias minuto-a-minuto. Uma das maiores transformações dos últimos tempos é a quantidade de informação disponibilizada que tem vindo a aumentar exponencialmente (Pinto, 2000, 288).

Há efetivamente uma ligação entre os *media* e a Igreja, pela relevância que ambas as instituições têm na sociedade atual, e porque de certo modo há objetivos em comum. Não tem sido uma relação linear, aliás tem sido pautada por momentos chave que de algum modo tem modelado este percurso. Segundo Stewart M. Hoover (2006) a Igreja e os meios de comunicação social parecem estar cada vez mais interligados à medida que avançamos no século XXI. É através dos *media* que a maior parte da religião e espiritualidade contemporânea é conhecida. É aparentemente fácil pensar nas relações entre a religião e os *media* em termos institucionais.

Nós pensamos na religião como um conjunto de tradições, dogmas, práticas e instituições que existem de uma forma autónoma mas paralela à cultura. De acordo com John Schmalzbauer (2005) os católicos vivem num mundo encantado, adornado por estátuas e água benta, com velas e vitrais ilustrados, santos e medalhas religiosas e imagens sagradas. Mas esses instrumentos católicos são meros indícios de uma sensibilidade religiosa mais profunda e penetrante que leva os católicos a seguir os santos como exemplo de perfeição

O autor, Stewart M. Hoover (2006), considera importantes os *mass-media* aliados à internet e redes sociais, devido ao facto de difundirem oportunamente e de forma instantânea informações. Uma outra consideração é a origem das fontes jornalistas, isto é, o facto de ser uma fonte centralizada e especializada para um grupo de jornalistas. As fontes tiveram duas implicações específicas e diretas para evolução das relações entre religião e os meios de comunicação social. A primeira questão prende-se com a multiplicidade de fontes disponíveis, há canais e serviços especificamente religiosos, canais e serviços que podem acomodar os interesses da Igreja. Deste modo

alguns rituais de índole espiritual estão mais acessíveis e publicamente disponíveis (Hoover, 2006: 45).

O desenvolvimento de canais especificamente "religiosos" bem como as fontes jornalísticas que só tratam a religião, conseguem um efeito mais profundo e de longo alcance. Neste âmbito é importante destacar o papel da internet pela facilidade e capacidade de divulgar informação de uma forma rápida e sucinta. Uma das consequências desta abertura informativa é a quantidade de sites e páginas em redes sociais que surgiram exclusivamente religiosas. A matéria religiosa sempre foi um tema delicado para os meios de comunicação social pois desafia cânones normais de objetividade jornalística (Hoover, 2006: 82).

A complexidade que caracteriza a temática religiosa não se compatibiliza, no entanto, facilmente com as exigências da prática jornalística atual. Por outro lado, com a evolução societária, são os próprios dogmas que vão sendo reformulados (Badaracco, 2005). Daí que ao jornalista se exija que conheça a linguagem e os propósitos específicos da religião. Com o passar dos anos, essa linguagem própria veio a tornar-se mais contemporânea e a tomar contornos culturais. Com efeito, cultura e religião são dois conceitos distintos, mas que atuam de um modo intrínseco e paralelo.

Segundo Jim McDonnell, (1993), a respeito da religião, o que é transmitido na televisão é como um espelho da sociedade. Isto acontece porque a Igreja, tem exercido influência na educação ao longo de gerações, e mais recentemente tem tentado igualmente ter os seus efeitos nos meios de comunicação social. No entanto, para a maioria dos *media*, a religião é um tema banal, muitas vezes levando até ao escrutínio das crenças e comportamentos da Igreja. O mesmo autor considera ainda que a maioria da linguagem utilizada no que se refere à Igreja, para a generalidade das pessoas é incompreensível (McDonnell, 1993: 89)

Ao recuarmos ao início do século XX em Portugal, é possível verificar que a relação é quase inexistente, quer a Igreja Católica quer os meios de comunicação social desempenhavam as suas funções mas não se relacionavam. A própria relação entre os *media* e o Estado não vivia um momento muito propício, sobretudo após a laicização do estado em 1911, numa época em que Portugal era um país maioritariamente rural. Este conceito tem também como objetivo fundamental a igualdade, isto é, não dar maior relevância a uma crença em detrimento das demais. É igualmente importante promover a liberdade religiosa, bem como assegurar a imparcialidade e justiça dos organismos estatais.

Em 1928 foi declarada paz entre o Estado e a Igreja, no entanto esta relação não estava totalmente definida.

Em 1930, nasce a Rádio Renascença, emissora Católica Portuguesa e nome de referência na informação em Portugal.

No dia 7 de maio de 1940 o Papa Pio XII e o Estado Português assinaram um acordo, denominado como Concordata que visava regulamentar a presença da Igreja Católica em Portugal. A Concordata de 1940 foi substituída pela Concordata de 2004, cujo principal objetivo, passa pela “cooperação para a promoção da dignidade da pessoa humana” segundo o ponto 1. Este documento salvaguarda ainda entre outras coisas, que a República Portuguesa garante o livre exercício da liberdade religiosa aos membros das forças armadas em funções, no caso de internamento, no caso de detenção, na educação e na cultura.

Vinte anos depois da primeira Concordata assinada pelo Estado Português acontece o Concílio Vaticano II que de algum modo teve como objetivo renovar a Igreja e responder aos apelos que iam despontando com a evolução da sociedade. Esse encontro deu origem ao Decreto *Inter Mirífica* que manifesta uma posição e aceitação dos meios de comunicação social para desenvolver trabalho pastoral e o respetivo suporte à sua utilização. A expressão *Inter-Mirífica*, tem origem no latim, significa “Entre as maravilhas”. As entidades da Igreja, ao elaborarem este documento, queriam destacar positivamente o bom uso das tecnologias de informação que hoje temos ao nosso dispor. A comunicação é realizada por meios cada vez mais eficientes, poderosos, rápidos, criativos e em constante evolução. Em 1963, a Igreja já estava atenta à necessidade urgente de saber usufruir destes novos recursos para a importante prática da evangelização. Este foi o segundo documento a ser aprovado, nesta reunião, que deu origem a 15 outros documentos. Foi assinado a 4 dezembro de 1963 e torna-se importante uma vez que foi o primeiro documento oficial da Igreja, enquanto Instituição a respeito dos meios de comunicação social. Este decreto vem apelar ao bom uso dos *media* e as respetivas indicações nesse sentido. No ponto 2 do Decreto *Inter-Mirífica* o Papa Paulo VI fala da ordem moral, para valorizar os *media* e a respetiva inclusão na sociedade e na Igreja, que reconhece que se houver uma correta utilização dos *media*, estes contribuem de forma eficaz para “recrear e cultivar os espíritos e para propagar e firmar o Reino de Deus”.

Segundo o mesmo documento, o clero deve entender a comunicação social como uma ligação aos fiéis uma vez que permite difundir a palavra de Deus e dar conhecimento

dos acontecimentos da própria Igreja. A informação transmitida deve ser equilibrada e imparcial. Neste sentido, quando se fala em notícias sobre religião, tem de existir empenho, rigor e conhecimento da área em questão uma vez que é um tema delicado, que envolve várias confissões religiosas, e assim, de uma forma indireta, acaba por chegar ao íntimo de muita gente. É necessário ter em conta que a religião desperta um grande interesse por parte dos meios de comunicação social, mas as notícias e análises referentes a este tema não podem ser banalizadas e tidas em conta somente de um ângulo. É imprescindível conhecer o meio, de forma a abordar o assunto de forma cordial e verdadeira, transmitindo informação fidedigna, como acontece com outras áreas do jornalismo. Assim, é possível afirmar que os meios de comunicação social são importantes para a Igreja, pois se forem imparciais e cumprirem as normas éticas, é possível estabelecer uma ligação entre a religião e a vida quotidiana.

O Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais teve a sua origem em 1948. Atualmente, as suas funções passam por auxiliar as relações com as associações de âmbito católico, que influem no campo dos *media*, assim como pedidos à Santa Sé (entrevistas, cedência de imagem). John Patrick Foley (1935-2011) e o seu secretário, Monsenhor Pierfranco Pastore, ao elaborarem os *Critérios de Colaboração Ecuménica e Inter-religiosa nas Comunicações Sociais* (1989) tiveram como principal objetivo ajudar os comunicadores católicos, em funções nos *mass-media* a conseguir cumprir o seu trabalho de “anunciar e testemunhar a sua própria fé” com o intuito de favorecer um conhecimento recíproco entre cristãos, bem como dos crentes de outras religiões. Este documento reúne critérios que têm a finalidade de promover a colaboração entre os cristãos e os representantes de outros credos.

Na relação entre os *media* e a religião, John Patrick Foley, presidente do Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, adota uma postura imparcial e isenta ao afirmar que “há tentações de ambos os lados”. O Cardeal Foley considera que os jornalistas levam o assunto religioso com alguma “incompreensão até mesmo com desdém”. Por outro lado as entidades da Igreja também tem alguma responsabilidade ao tenderem a avaliar os *media* de forma negativa.

Em 1989 João Paulo II, no âmbito do ⁸*Dia das Comunicações Sociais* debruçou-se sobre a “A religião nos mass media”, ao realçar a sua importância. Numa primeira

⁸ O Dia Mundial das Comunicações Sociais foi fruto do Concílio Vaticano II através do Decreto «Inter-Mirifica» (1963) onde ficou estabelecido que se celebra no domingo que antecede a Solenidade de Pentecostes: “Para que se revigore o apostolado da Igreja em relação com os meios de comunicação social, deve celebrar-se em cada ano em

instância, Karol Józef Wojtyła declara que as mensagens oriundas do seio religioso ganham uma nova dimensão quando divulgadas pelos meios de comunicação social. Na opinião do Papa Bento XVI, é essencial que a Igreja esteja a par da atualidade e se molde aos desafios de cada dia, modernizando-se de forma a corresponder aos desafios e necessidades de cada um. Neste sentido, podemos afirmar que a Igreja Católica defende e apoia o bom uso dos meios de comunicação social. A internet permite contactos rápidos e é uma forma eficiente de difundir informação, o que aos olhos do sumo pontífice da Igreja Católica é uma oportunidade de anunciar o evangelho.

Estas tomadas de posição são sem dúvida importantes na relação entre os meios de comunicação social e a Igreja, pois são indícios de uma ligação em construção entre os *media* e a Igreja.

O Anuário Católico de Portugal, atualmente estão registados 513 meios de comunicação inteiramente católicos, divididos entre jornais, revistas, boletins, rádios, editoras, tipografias e livrarias. É exemplo disso a Rádio Renascença e a Agência Ecclesia. O canal público de televisão Português, a RTP, também transmite conteúdos de índole religiosa, nos termos do artigo 25º da Lei da Liberdade Religiosa (Lei n.º16/2001), que determina que os canais públicos de televisão garantam às comunidades religiosas inscritas um tempo de emissão em programas específicos. Para regular esta situação, o Estado Português formou a Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas que trabalha em conjunto com a RTP, canal público de televisão Português, para atribuir e distribuir os tempos de emissão segundo critérios de representatividade. A Agência Ecclesia é propriedade do Secretariado Nacional das Comunicações Sociais – órgão sob tutela da Conferência Episcopal Portuguesa - que produz e partilha informação para diferentes plataformas, nomeadamente a Antena1 e a RTP. O primeiro programa a ir para o ar neste âmbito foi o 70X7 na RTP a 21 de outubro de 1979, hoje em dia podemos ver e ouvir o programa Ecclesia e A Fé dos Homens.

A transmissão de ideologias e crenças é inseparável do próprio processo informativo. A comunicação é um componente essencial em todo o processo de aculturação e os meios de comunicação social são, por excelência, mecanismos geradores e transmissores de cultura. A Igreja é igualmente um importante agente cultural,

todas as dioceses do mundo, a juízo do Bispo, um dia em que os fiéis sejam doutrinados a respeito das suas obrigações nesta matéria, convidados a orar por esta causa e a dar uma esmola para este fim”.

assumindo-se como responsável pela delegação de valores sociais também através dos *media*.

Atualmente, as instituições religiosas vêm-se inevitavelmente submergidas numa inúmera quantidade de símbolos e apelos mediáticos com que a humanidade se conecta. A comunicação virtual é um impulso para a linguagem do seio religioso sobretudo devido à rapidez com que se propaga e a forma como é construída. Neste sentido a informação deve ser rigorosa e acessível a todos os indivíduos sem criar estereótipos ou preconceitos. No entanto, mesmo que seja um tema que desafie os parâmetros da objectividade informativa, é imprescindível ter em conta que a religião desperta interesse nos meios de comunicação, pelo lado espiritual mas muito também pelas suas estruturas sociais. É essencial ter conhecimentos na área para abordar o tema de forma cordial e verdadeira, para se conseguir fazer um trabalho baseado no rigor como manda o código deontológico.

No caso específico da Igreja Católica em Portugal, a situação tem evoluído favoravelmente. Nos últimos anos, um grupo de jornalistas tem trabalhado com rigor em função da boa comunicação religiosa, e tem conseguido granjear a confiança e a colaboração por parte da Igreja. Não é fácil abordar este tema sobretudo pelo preconceito que se ainda sente.

A relação desenvolvida entre os meios de comunicação social e a Igreja por vezes é de trato difícil. As entidades eclesiais não cooperam e os jornalistas não levam o tema a sério. Os jornalistas defendem que os responsáveis da Igreja não sabem gerir a comunicação, nem estão preparados para o meio mediático. Por seu turno os jornalistas nem sempre levam a religião a sério. São ensinados a ser imparciais e antidogmáticos, e a religião assenta em dogmas bastante precisos. O desconhecimento é uma das consequências deste paradoxo, e muitas vezes esta situação vai induzir numa falta de rigor que se traduz em erros. O sensacionalismo é também muitas vezes uma prática recorrente do jornalismo. Todas estas situações fazem com que a Igreja se “feche” por segurança. Esta “bola de neve” origina pontualmente conflitos entre a Igreja e os meios de comunicação social.

Os jornalistas na sua formação académica adquirem saberes acerca de História, Economia, Linguística, entre outras de teor geral que são fundamentais para que o profissional de comunicação seja o mais completo possível. Seria igualmente necessário os jornalistas terem uma formação em assuntos de índole religiosa, de maneira a desmistificar alguns preconceitos existentes. Um jornalista que perceba a

matéria que está a abordar poderá seguramente fazer um melhor trabalho. Já no caso das entidades eclesíásticas, se tivessem formação no âmbito da comunicação seria certamente uma mais-valia. As solicitações para o meio mediático têm tendência a ser cada vez mais, com o impulso das novas tecnologias de informação. É crucial os intervenientes estarem preparados. A informação deve ser rigorosa e igualitária de modo a não ferir suscetibilidades, daí a necessidade de formação, juntamente com alguma sensibilidade e bom senso.

Para que haja mais jornalistas especializados a escrever sobre religião, a Igreja tem de colaborar mais com os meios de comunicação social. Seria vantajoso, porque há igualmente jornalistas especializados em permanência em outros temas. Mas falar de religião é um tema complexo pela sua orgânica e linguagem, e os responsáveis da Igreja não elaboram uma estratégia mediática, se bem que nos últimos anos, e com um empurrão das redes sociais esta situação tem melhorado muito. Mas este afastamento trás consequências, como é o caso de ser um tema bastante relativizado e algo menosprezado pelas redações. O facto de alguns jornalistas terem uma educação católica ao longo da vida, não tira credibilidade nem imparcialidade, antes pelo contrário, dá conhecimentos que permitem aos jornalistas conhecerem as pessoas e as linguagens, quem o afirma são os jornalistas entrevistados.

João Paulo II defendia que não deve haver impedimento algum nem à cultura, nem à informação, pela sua relevância na vida dos indivíduos. Tanto que as mensagens de cariz religioso ganham uma nova extensão quando apresentadas através dos meios de comunicação social. Esta constante partilha de informação conduz a um constante progresso.

A presente comunicação tem como principal propósito apresentar as principais conclusões de um estudo no âmbito de uma dissertação de mestrado. Este trabalho foi desenvolvido durante aproximadamente 2 anos, e teve como principal objectivo investigar as relações entre os meios de comunicação social e a Igreja Católica em Portugal. As conclusões deste estudo foram conseguidas através de consulta bibliográfica, através de entrevistas a jornalistas e observação no campo de acção.

REFERÊNCIAS

BADAROCO, Claire, 2005, *Quoting God – How media shape ideas about religion and culture*, Baylor University press

BORDENAVE, Juan E.Diaz, 1995, *Além dos meios e mensagens- Introdução à comunicação como processo, tecnologia, sistema e ciência*, 7ª edição, Vozes

BUENO, Wilson C., 2005, *O jornalismo científico e o compromisso das fontes*, *Revista académica do grupo comunicacional de São Bernardo*, Ano 2, Nº3

CADIMA, Francisco Rui, 1999, *Desafios dos novos media- a nova ordem politica e comunicacional*, Notícias editorial

CHRIS, Artur, 1993, *Religion and the media: an introductory reader*, University of Wales press

Concilio Ecuménico Vaticano II-Documentos Conciliares e pontifícios, 1979, 8ª edição, Editorial Apostolado de oração Braga

CORREIA, João Carlos, 2004, *Comunicação e Cidadania- os media e a fragmentação do espaço público nas sociedades pluralistas*, Livros Horizonte

COVER, Jeane, 1993, Jeane, *Theological Reflections: Social Effects of Television* in, *Religion and the media: an introductory reader*, 1993, ORG. Arthur Chris, University of Wales press

CRUZ, Manuel Braga, 1997, *O Catolicismo Português no primeiro quartel do século XX in Fenomenologia e Teologia das Aparições*, Congresso internacional de Fátima, Fátima, 1998

----- 1999, *O Estado Novo e a Igreja Católica*, 2ª Edição, Editorial Bizâncio

DESCHEPPER, Jacques, 1990, *Saber comunicar com os jornalistas da imprensa, rádio e da televisão*, edições CETOP

Documentação Crítica de Fátima, Vol. III – Das aparições ao processo Canónico (1917-1918), 2002, Santuário de Fátima

ESTEVES, João Pissarra, 2003, *A ética da comunicação e os media modernos- Legitimidade e poder nas sociedades complexas*, 2ª Edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian

ESTEVES, João Pissarra, 2008, *Comunicação e Identidades Sociais- Diferença e reconhecimento em sociedades complexas e culturas pluralistas*, Livros Horizonte

GANS, Herbert, 1979/2004, *Deciding What's news- A study of CBS evening news, NBC nightly news, newsweek and time*, USA, Vision of the American Press

GARDENCHI, Sérgio, 2004, *Limites ao exercício da liberdade religiosa nos meios de comunicação de massa*, Comunicado

GUARERCHI, Pedrinho A., 2000, *Os construtores da informação-Meios de comunicação, ideologia e ética*, Editora Vozes

GOMES, Rui Miguel, 2009, *A importância da internet para jornalistas e fontes, media e jornalismo*

HOOVER, Stewart, 2006, *Religion in the media age*, Routledge, London/New York

MCDONNELL, Jim, 1993, *Religion, education and communication of values in, Religion and the media: an introductory reader*, 1993, ORG. Arthur Chris, University of Wales press

PAULO VI, 1966, *Decreto Inter Mirifica*, Vaticano

PINTO, Manuel, 2000, *Fontes Jornalísticas: Contributos para o mapeamento do campo*, Comunicação e Sociedade, Serie Comunicação, Volume 14, PP. 277-294

SANTOS, Rogério, 1997, *A negociação entre jornalistas e fontes*, Coimbra, Minerva Coimbra, Coleção Comunicação

SANTOS, Rogério, 2003, *Jornalistas e Fontes de Informação- A sua relação na perspectiva da sociologia do jornalismo*, Coimbra, Minerva Coimbra

SAPERAS, Enric, 1986, *Os efeitos da comunicação de massas*, Edições ASA

SCHAEFER, Dare, 2005, *Reporting complexity: Science and religion in Quoting God – How media shape ideias about religion and culture*, 2005, org. Claire Badaroco Baylor University press

SCHLESINGER, Philip, 1999, *Os jornalistas e a sua máquina do tempo in* N.Traquina (org) *Questões, Teorias e estórias*, Vegas

SCHMALZBAUER, Jonh, 2005, *Journalism and the religious imagination*, in *Quoting God – How media shape ideias about religion and culture*, 2005, org. Claire Badaroco Baylor University press

SIMPSON, Neil, 1993, *Popular religion on Tv in, Religion and the media: an introductory reader*, 1993, ORG. Arthur Chris, University of Wales press

SOUSA, Jorge Pedro, 2000, *As notícias e os seus efeitos*, Coimbra, Minerva Coimbra

STOUT, Daniel A., 2006, *Encyclopedia of religion communication and media*, Routledge, London/New York

TUCHMAN, Gaye, 1999, *A objectividade como ritual estratégico: uma análise das noções de objectividade dos jornalistas in* N.Traquina (org) *Questões, Teorias e estórias*, Vegas

Lei da Liberdade Religiosa: <http://dre.pt/pdf1s/2001/06/143A00/36663675.pdf> (consultado a 21-05-2013)

Concordata 1940:

<http://www.ucp.pt/site/resources/documents/ISDC/Texto%20da%20Concordata%20-%201940.htm> (Consult. 2013-06-21).

Concordata 2004: <http://dre.pt/pdf1s/2004/11/269A00/67416750.pdf> (Consult. 2013-06-21)

Anuário Católico: <http://www.portal.ecclesia.pt/anuario/default.asp> (Consultado a 21-06-1013)

Livro de Estilo da Agencia Ecclesia:

<http://www.agencia.ecclesia.pt/dlds/bo/LivroEstiloAgenciaEcclesia1Abril2011.pdf>
(Consultado a 09-11-2012)

Código Deontológico dos Jornalistas:

<http://www.ccpj.pt/legisdata/LgLei1de99de13deJaneiro.htm> (consultado a 23-09-2012)

Decreto *Inter-Mirifica*:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_po.html (consultado a 19-08-2012)

Critérios de colaboração ecuménica e inter-religiosa nas comunicações sociais:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_04101989_criteria_po.html (Consultado a 19-08-2012)

Ética nas Comunicações Sociais:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20000530_ethics-communications_po.html (Consultado a 19-08-2012)

«As comunicações sociais a serviço da liberdade responsável do homem»:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/communications/document_s/hf_jp-ii_mes_10051981_world-communications-day_po.html (Consultado a 19-01-2012)

«As comunicações sociais, instrumento de encontro entre fé e cultura»:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_24051984_world-communications-day_po.html (Consultado a 19-01-2012)

«Comunicações sociais e formação cristã da opinião pública»:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_24011986_world-communications-day_po.html (Consultado a 19-01-2012)

«A religião nos mass media»:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_24011989_world-communications-day_po.html (Consultado a 19-01-2012)

«Internet: um novo foro para a proclamação do Evangelho»:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_20020122_world-communications-day_po.html (Consultado a 19-01-2012)

«A mídia: rede de comunicação, comunhão e cooperação»:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20060124_40th-world-communications-day_po.html (Consultado a 19-01-2012)

«Novas tecnologias, novas relações. Promover uma cultura de respeito, de diálogo, de amizade»:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day_po.html (Consultado a 19-01-2012)

TORÉ FORTE

AS CRIANÇAS INDÍGENAS REVITALIZANDO A CULTURA POTIGUARA

Fernanda Tavares de Souza - UFPB⁹

Lusival Antonio Barcellos - UFPB¹⁰

Resumo

Este relato foi realizado na Aldeia Forte, junto aos Potiguara da Paraíba. O objetivo foi trabalhar com crianças entre 4-12 anos no período complementar à escola. O foco das atividades foi despertar um olhar abrangente sobre a cultura indígena, relativo ao ser indígena e sua relação com a natureza e a ancestralidade. Através da observação, entrevistas semiestruturadas e registros fotográficos foi realizada uma pesquisa, tendo como objetivos: perceber a natureza de forma diferenciada; trabalhar a geografia da aldeia; revitalizar o Toré, reconhecendo instrumentos e símbolos utilizados nesse ritual e pintura corporal (BARCELLOS 2012); conhecer a estrutura social e a hierarquia tradicional da aldeia; e contar histórias sobre mitos indígenas. Essas iniciativas resultaram numa melhora das crianças na convivência familiar, no aprendizado escolar, no estímulo em participar ativamente do Toré.

Palavras-chave: Educação Indígena. Toré. Natureza. Cultura.

Abstract

This work was conducted in Aldeia Forte, a village in the Potiguara indigenous territory, State of Paraíba, Brazil. The objective was to work with 4 to 12-year-old children in their time complementary to school. The focus of the activities was to awaken a comprehensive look at the indigenous culture considering the indigenous being and their relationship with nature and ancestry. We used the methods of participant observation, semi-structured interviews and photographic records. Our main objectives were to: understand nature differently; work the villages' geography; revive the Toré by recognizing instruments and symbols used in this ritual and body painting (BARCELLOS 2012); know the social structure and the traditional hierarchy of the village; and tell stories about indigenous myths. These initiatives resulted in gains for children considering their acquaintance in family life, school learning, and they were stimulated to participate actively in the Toré.

Keywords: Indigenous Education. Toré. Nature. Culture

⁹ Ms. em Desenvolvimento e Meio Ambiente pela UFPB. E-mail: fernanda2tavares@gmail.com

¹⁰ Dr. em Educação (UFRN) Prof. pesquisador Grupo VIDELICET do PPGCR/UFPB E-mail: lusivalb@gmail.com

Introdução

A maioria dos povos indígenas vem, ao longo dos séculos, reafirmando sua cultura e suas práticas tradicionais, dentro de outro contexto, levando em consideração outras realidades, em função das novas descobertas e da (in) evolução da humanidade em busca de garantir a própria sobrevivência. Da mesma maneira, costumes e valores vêm sendo alterados, eliminados e/ou ressignificados, em função destes mesmos fatores. E quais têm sido estes fatores?

Para Barcellos (2012) o indígena precisa de terra para ter saúde, educação, moradia, roçado, lugar para seus rituais, sendo esta condição essencial da etnia. O mesmo autor afirma que “A terra é igual a índio; sem a terra o índio não vive!”.

Assim, como realidade de tantos outros povos indígenas, o território indígena Potiguara vem sendo alterado por meio de diversas interferências, e com isso tem havido grande mudança na biodiversidade, hábitos e costumes, comprometendo a qualidade de vida e a cultura tradicional de toda população indígena.

Para Andrade e Almeida (2011) os termos território e territorialidade necessitam ser compreendidos sob a ótica da complementaridade. Para estas autoras o território é composto, além da forma estatal e geográfica, pela realidade social formada pelo conjunto de atores que o habitam, expressos nos aspectos sociais, culturais, econômicos e espirituais dos povos (usos dos territórios) da mesma maneira, a territorialidade é representada pela produção de bens, de moradia e de relações de troca internas e externas, entre outras.

Neste sentido, ciente dos prejuízos históricos causados aos indígenas, acredita-se necessário que a academia, os movimentos sociais e demais representações sociais passem a se organizar e exigir soluções práticas e inovadoras para estes problemas sejam eles de ordem pessoal ou coletiva.

Portanto, a Toré Forte ¹¹, se apresenta como uma alternativa metodológica propositiva para, de maneira lúdica, promover a reapropriação de alguns valores da cultura indígena, e assim servir de base para posteriores estudos e auxiliar na melhoria da qualidade de vida dos indígenas.

Nessa mesma dimensão, só que em nível global, a Revista Digital Sinergias está realizando iniciativas a fim de que “[...] possa construir enquanto plataforma

¹¹ Associação que foi criada em 2006, com o objetivo de fortalecer a cultura Tradicional Potiguara.

internacional de discussão e reflexão conceitual, metodológica e sobre a prática no campo da educação para a transformação social, servindo de veículo de partilha do conhecimento nesta área.” (EDITORIAL, 2014, p. 5) a Toré Forte é estaleiro local fecundo de criatividade cultural e de interação com a sociedade na propagação de uma riqueza milenar.

Desta forma, este estudo pretendeu relatar as atividades locais da Toré Forte, desde a sua criação, situando os benefícios e dificuldades desta associação e a repercussão do trabalho realizado em prol do Povo Potiguara, com o intuito de contribuir com a discussão e melhoria dos modelos de educação voltados à população indígena.

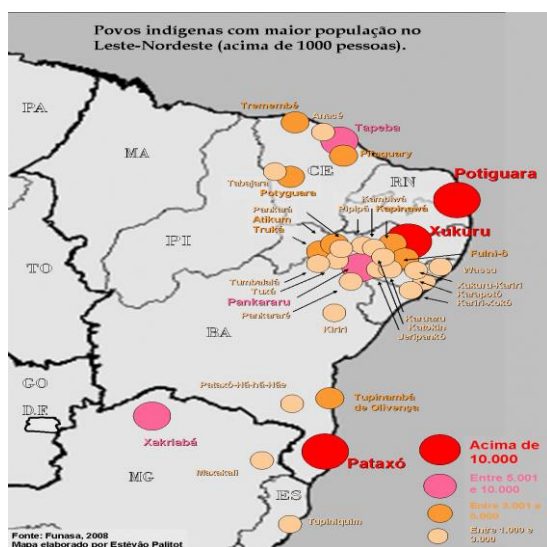
Além disso, visa contribuir para a disseminação e implementação de alternativas possíveis e formas de atuação dos movimentos sociais e demais representações sociais, no que diz respeito à promoção da autonomia dos povos, por meio do trabalho com a educação e cultura local. Entende-se que o trabalho educacional desenvolvido pela Toré Forte, poderá ser de grande utilidade para a comunidade indígena, uma vez que ao se reafirmarem parte de seus valores ancestrais, poderão se autobeneficiar. De acordo com Boni, (2014, p. 103 *apud* MARTINEZ PEYRATS, 2006)

La tradición latinoamericana basada en Freire y la Educación Popular ha tenido una gran influencia en todo el mundo, particularmente en la educación de adultos y ha remarcado la importancia de la concientización de las personas, la transformación social y la búsqueda de estrategias para una educación alternativa.

Considerando a necessidade dos indígenas Potiguara terem acesso a uma educação alternativa que contemple suas reais necessidades com abordagem diferenciada, direcionamento e formação adequada para sua autonomia, visando suas práticas de valorizar e praticar sua própria cultura, este trabalho investiga a manutenção das atividades da Toré Forte, na Aldeia Forte, como pilar que garante a melhoria da qualidade de vida indígena, possibilitando ainda a replicação desse trabalho nas demais aldeias Potiguara e até expandindo a sua atuação, para além das fronteiras desse povo indígena.

2 Caracterização da área de estudo

Segundo Barcellos e Soler (2012) e Nascimento (2012) o Povo Potiguara é a maior nação indígena do Nordeste etnográfico, tendo uma população atual de, aproximadamente, 20.000 habitantes, presentes em 33 aldeias. Ocupam um território de 34.517 hectares em terras contíguas, nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto (FARIAS; BARCELLOS, 2014 *et al*), situadas no Litoral Norte da Paraíba, tendo nos seus limites 75% de águas: ao Norte, o rio



Camaratuba; ao Sul, o rio Mamanguape; e a leste o Oceano Atlântico, conforme ilustram as Figuras 1 e 2 que se seguem.

Fig. 1 - Mapa terras Potiguara

Fig. 2 - Mapa das Aldeias Potiguara

Fonte: FUNASA, 2008
2009

Fonte: ANGHIFOTO,

Na área pesquisada existem muitos problemas fundiários e vem se destacando as questões entre usineiros e indígenas desde a década de 1980 (BARCELLOS, 2012; MENDONÇA, 2014). A monocultura da cana-de-açúcar ainda prevalece, embora outras culturas agrícolas venham gradativamente ganhando espaço novamente.

Todo o território é rico em fluxos hídricos (rios, estuários e mar) apresentando uma vasta biodiversidade faunística e florística, todavia ameaçada pela forma predatória, predominantemente da gestão sucroalcooleira presente na região.

Ressalta-se que de uma maneira geral, a devastação nas aldeias tem sido muito grande e a perda da sua biodiversidade, evidenciada por práticas variadas. Junto com ao arrendamento de terras para a monocultura canavieira, soma-se o

desaparecimento das restingas, das matas e tabuleiros costeiros, o empobrecimento do solo e o comprometimento ambiental como um todo (ANDRADE *et al.*, 2012). Segundo Barcellos (2012) os Potiguara vivem em situação de pobreza e seu território carece de políticas públicas e incentivos que garantam a melhoria da qualidade de vida das famílias. Muitas delas atualmente vivem da venda de artesanato, embora tradicionalmente, pratiquem a pesca, a pecuária e a agricultura, daí a necessidade de políticas públicas de autossustentabilidade.

3 Caracterização da pesquisa

Esta pesquisa trata-se de um Estudo de Caso (ANDRADE, 2011 *apud* MARCONI e LAKATOS, 2006), com abordagem qualitativa e descritiva (MARCONI e LAKATOS, 2006), e sua amostragem foi não probabilística e esteve relacionada aos critérios previamente estabelecidos neste estudo.

Para tanto foram adotadas visitas de reconhecimento da área e identificação de participantes, entrevistas semiestruturadas, registros fotográficos realizados *in loco*. Adotou-se como instrumento prático de intervenção na realidade de comunidades, a observação participante (THIOLLENT, 2007), para além da pesquisa clássica, em parceria com os sujeitos implicados em determinadas situações, como no caso da perda de valores culturais-tradicionais.

Foram ainda realizadas, rodadas dialogadas em oficinas, para identificar e mapear as atividades desenvolvidas pela associação, bem como o entendimento do público participante em relação aos trabalhos que aconteceram na comunidade.

Os dados foram analisados utilizando as técnicas: Triangulação dos Dados que consiste em agrupar informações tomando por base a observação participante, a revisão bibliográfica e levantamentos dos dados primários e secundários (ANDRADE, 2011).

4 Contextualização do trabalho

Observa-se que os povos indígenas, quilombolas, ciganos e minorias étnicas têm despertado um novo olhar nas discussões, reivindicações de direitos, definições de políticas e conquistas, expressas na reapropriação das culturas tradicionais, nas participações em assembleias, conferências, fóruns e demais espaços públicos que possibilitam a construção e efetivação de direitos.

As pesquisas iniciais apontaram para a baixa autoestima dos indígenas da região, desestimulados e praticando o ritual do Toré basicamente na Aldeia São Francisco, em geral o que pode-se constatar ao longo da pesquisa é que houve um grande avanço no empoderamento do povo Potiguara nos últimos anos.

Segundo Grünewald (2004), o ritual do Toré é a principal característica dos povos indígenas do Nordeste. A revisão inicial feita sobre a integração social e a construção cultural e religiosa, aponta o Toré como um dos elementos principais de investigação, de acordo com os trabalhos de Barbosa Júnior e Palitot (2004) e Palitot (2005).

O Toré, mesmo com suas especificidades em cada aldeia e, em cada povo, segue toda uma tradição que é repassada de geração em geração, contendo uma espiritualidade profunda, vital para os indígenas (VILHENA 2005). O ritual tem na mãe terra, nos encantados e nos espíritos de luz a sua grande força invisível. (ELIADE, 1972).

Os indígenas dançam o Toré todos descalços, trajados com saiotes, cocares, colares, brincos, bordunas e outros artefatos. Outro elemento indispensável no ritual é a pintura (BARCELLOS; SOLER, 2012). Uma vez estando tudo pronto para começar, todos os indígenas se prostam diante da mãe terra por alguns minutos, num ou mais círculos, para fazer toda sua conexão com a sua espiritualidade. Ao centro ficam as lideranças, os tocadores do bombo (tambor) e da gaita (flauta). Cada participante poder acompanhar com um maracá. A liderança tocando o maracá anuncia que o grande ritual irá começar. Todos acompanham e gradativamente se levantam e, repetidamente em círculos dançam o ritual.

O primeiro registro encontrado sobre o Toré consta ser de 1938, apontado numa pesquisa folclórica do Departamento Municipal de Cultura de São Paulo, que buscou mapear as manifestações folclóricas do Norte e Nordeste do Brasil, e que na Paraíba, na cidade de Baía da Traição documentou o *Toré Potiguara* (Cf. Acervo de pesquisas folclóricas de Mário de Andrade). (CARLINI, 1994). Assim,

Importa reconhecer que a memória é selectiva, cada pessoa recorda um facto, uma experiência de forma particular, enfatizando esse ou aquele aspecto e agregando componentes subjectivos e emocionais às suas memórias. Não se trata de ignorar esses aspectos, mas se existem registros, eles precisam de ser considerados e utilizados na Sistematização. (IPAD, 2015, p. 9).

A partir dos anos 1980, com fim da ditadura militar e com a abertura democrática que desaguou numa crescente efervescência dos movimentos sociais, o movimento indígena também tem um destaque importante na luta pela demarcação das terras e pela garantia dos direitos e melhoria na qualidade de vida dos povos indígenas. É nesse contexto que os Potiguara iniciam todo um processo de autodemarcação do seu território, o primeiro a fazer isso em nível nacional. O Toré que se restringia a ser dançado praticamente na aldeia São Francisco foi um dos elementos importantes para a luta iniciada pelos Potiguara naquele contexto. De acordo com Mesa (2014, p. 26),

[...] la movilización social en favor de los pueblos en proceso de descolonización, los movimientos de liberación nacional, las organizaciones populares, los movimientos sociales y los pueblos sometidos a Gobiernos dictatoriales fue, desde los años cincuenta, una de las principales fuerzas impulsoras de la solidaridad internacional y por ende de las actividades de educación [...].

Durante a Constituinte (1986-1988) as lideranças Potiguara juntamente com o movimento indígena foram decisivos para garantir os direitos indígenas fundamentais na Constituição de 1988. Nos anos noventa os Potiguara mais uma vez surpreende elegendo a primeira Prefeita indígena do País, uma liderança, feminina, da Aldeia Forte Iraci Cassiano da Silva, conhecida como D. Nancy.

No início dos anos (2002) é eleito Cacique Geral Potiguara Antonio Pessoa Gomes (Caboquinho), também da Aldeia Forte, num ritual de Toré inédito com a presença de vários caciques das aldeias Potiguara e de Povos vizinhos, lideranças de muitos indígenas de todas as aldeias, diversas autoridades de simpatizantes pela problemática indígena. O ritual foi diferenciado pois além dos elementos terra, fogo, ar que sempre estão presentes, neste caso também se pactuou com o elemento água numa cerimônia jamais vista entre os indígenas.

Muitas outras lideranças com grande relevância na sociedade foram e continuam sendo geradas nesse celeiro chamada Aldeia Forte. Em todos os seguimentos essas lideranças tem destaque quer seja na saúde, na educação, na agricultura, na pecuária, na política, na religião, no movimento indígena, nas associações, na pesca etc. Não

poderemos deixar de mencionar os troncos velhos¹² desse lugar, sábios anciãos que são conhecedores da história, da memória e da ancestralidade Potiguara, fontes permanentes de sabedoria para as novas gerações. A Aldeia Forte tem um destaque muito especial pela sua localização, pela sua geografia, pela sua história e pelas práticas culturais que continuamente são recriadas, ressignificadas e reelaboradas. Com base no que foi exposto, o problema deste estudo está focado no seguinte questionamento: como a revitalização da cultura tradicional poderá contribuir para o empoderamento dos Potiguara da Paraíba?

5 Escolha do local

Para a escolha desse estudo, foram adotados os seguintes critérios: acessibilidade; aceitabilidade; relações de confiança construídas anteriormente (em função de um trabalho que vem sendo desenvolvido na área de forma voluntária, desde 2006) e o fato de ter participado do processo de criação e implementação da Associação Toré Forte como sócia-colaboradora, bem como de algumas das atividades realizadas na comunidade por meio da associação.

6 ALDEIA FORTE e TORÉ FORTE

A Aldeia Forte está localizada ao Norte da cidade da Baía da Traição, tem uma população de, aproximadamente, 600 habitantes, conforme a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), lugar onde está construído o Posto Indígena Potiguara (PIN) desde 1942 (BARCELLOS, 2012 p. 70) sede das ações locais da FUNAI, representada por um membro vinculado a Regional de Fortaleza, local muito visitado por turistas que querem conhecer a área indígena por ter um mirante com uma oca, um terreiro sagrado, a sede da Toré Forte, canhões históricos do século XVIII, praias, falésias, uma geografia natural de cenário deslumbrante.

A Associação Cultural indígena Potiguara - Toré Forte foi criada no dia 01 de novembro de 2006, na Aldeia Forte, município da Baía da Traição-PB, por meio de uma assembleia geral ordinária de fundação, tendo por objetivo principal promover a revitalização da cultura indígena potiguara através da prática permanente do Toré como manifestação cultural e patrimônio imaterial;

¹² Pessoas com 60 anos de idade, assim conhecidas por guardarem consigo os ensinamentos e as experiências da ancestralidade indígena. Através da oralidade, esses sábios (as) anciãos (ãs) repassam os ensinamentos aos mais novos para que estes deem continuidade ao legado Potiguara.

Uma vez criada a Toré Forte com seus objetivos focado na história, na memória, na cultura dentre outras temáticas se buscou um eixo nucleador que fosse essencial para as primeiras ações da Associação que é o Toré.

O Toré tradicional dos Potiguara têm como referência a Aldeia São Francisco (PALITOT, 2005; VIEIRA, 2001; SILVA, 2011; BARCELLOS, 2012) e vem apresentando certas alterações, tanto porque é dançado em várias aldeias e cada uma vai ressignificando e readaptando para seu contexto local, como por apresentar novos elementos ligados à natureza e as práticas religiosas, como a utilização de cantos e rezas evangélicas e católicas.

O ritual do Toré é a principal prática cultural/religiosa Potiguara e o elemento norteador da Toré Forte, como pode-se perceber por meio dos depoimentos e relatos de uma das fundadoras da associação Toré Forte.

Em 2003 conhecemos Itajaciana Maximiano da Silva (Ita), ela amava tanto as crianças que as reunia nos fundos do casebre de taipa, debaixo do coqueiral, para lhes contar histórias, desenhar e cantar músicas do Toré. Itajaciana mostrou que precisava de apoio, as crianças não tinham nem cadernos de desenho. A grande queixa era que as crianças chegavam aos 12 anos sem saber ler direito. As professoras noticiavam com alegria, o melhor desempenho das que frequentavam a 'escolinha de Ita' (SEVERA CARMO, sócia-fundadora da associação Toré Forte).



Fig. 3 - Quintal de Ita - começo do reforço escolar
Estudantes e professoras
Fonte: Severina do Carmo
Severina do Carmo



Fig. 4 -
Fonte:

Ita é uma indígena, moradora da Aldeia Forte, que começou a reunir as crianças da aldeia no quintal da sua casa, no contra turno da escola, para dar aulas de reforço escolar, com foco na valorização da etnia e integração a cultura tradicional. O Toré era dançado a cada encontro. Após alguns meses a FUNAI, cedeu temporariamente um espaço para as aulas, conforme consta na Fig. 3, abaixo.



Fig. 5 - Espaço cedido temporariamente pela FUNAI para as aulas de reforço escolar

Fonte: Própria do autor

A partir dessa ação, um pequeno grupo de não indígena, passou a apoiar as atividades realizadas, doando material de desenho e escrita, contando histórias e realizando oficinas. Em 2006 o grupo toma a decisão de criar uma associação. Houve reuniões noturnas na casa de Ita, com a participação de diversas pessoas e muitas discussões para entender o que é uma associação. Isso ocorreu durante quatro meses de trabalho. Em agosto foi aberto o edital Prêmio Culturas Indígenas 2005, edição Angelo Cretã.

O grupo se organizou e decidiu elaborar um projeto cuja temática foi: *revitalização da cultura indígena através da dança do Toré*. Como marco desse momento, foi realizado um Toré saindo dos cajueiros da aldeia e dançando a céu aberto, pois não havia ainda a oca no local. O registro em fotos e vídeo foi feito e, juntamente com o projeto, foi enviado para o Ministério da Cultura (MinC). Das 467 inscrições, 82 foram premiadas e os Potiguara tiveram seu projeto premiado.

Com o dinheiro/prêmio do edital, compraram-se vestimentas, cocares, maracás, tambor, furadeiras e bancada para os artesãos trabalharem e ensinarem os jovens seu saber tradicional. Também a pintura passou a ser outro elemento essencial para o fortalecimento dessa cultura de valor.

Diante dessa efervescência foi construída uma oca, com a colaboração de Iemar José Pereira dos Santos, Manoel Pereira dos Santos e Isaias Marculino da Silva, todos sócios fundadores da associação, conforme Fig. 4, onde as crianças passaram a dançar com frequência, além de convidar os pais para dançar com eles. As crianças

começaram a ser convidadas para visitar outras comunidades, não só para dançar, como também, para ensinar outras crianças a dançarem.



Fig. 6 – Oca construída na Aldeia Forte
Fonte: Severina do Carmo

O grupo do Toré da Aldeia Forte se tornou referência no ritual do Toré, perante o Estado da Paraíba, a Universidade Federal da Paraíba (UFPB), a Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), a Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), a Universidade do Vale do Acaraú (UVA) - Filial de Mamanguape-PB, dentre outras instituições.

Em 2007, a sede da Toré Forte é construída, com o restante do valor recebido com o prêmio e o apoio financeiro da Associação Aruana (Fig. 7 e 8). Em maio de 2010, a sede passou a funcionar, precariamente, para as atividades diurnas, por ter apenas uma infraestrutura mínima, sem eletricidade, sem banheiros, nem móveis e com poucos recursos.



Figs. 7 e 8 – Nova sede da Toré Forte
Fonte: Própria do autor

Em 09 de janeiro 2012, exatamente no momento em que as atividades estavam acontecendo com maior regularidade e um pouco mais estruturada, a sede foi inaugurada, num grande momento festivo, com Toré, exposição de fotos, seminário

de levantamento de necessidades, palestra, presença de caciques, de autoridades e de mais de 100 pessoas.



Fig. 9 - Oca tradicional
Fonte: Própria do autor

Nesta área, desenvolveram-se oficinas práticas e libertadoras (FREIRE, 2005) de: desenho, contação de estórias, musicalidade, dança do ritual Toré, reforço escolar e cultural, horta de plantas medicinais (2008), oficina de pintura corporal (2010), projeto de valorização etnobotânica e edição do livro: Plantar para curar (produzido a partir de pesquisa com crianças e idosas da Aldeia Forte sobre o conhecimento e uso das plantas medicinais), mutirão de limpeza da aldeia (feito mensalmente), projeto de biblioteca Arca das Letras em parceria com o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), projeto Gira Contos (contação de estórias e confecção de livro artesanal, indígenas e quilombolas), feiras culturais (realizado com materiais de doações e renda revertida para as prioridades da associação), projeto de avicultura alternativa em parceria com o governo do Estrado da Paraíba (por meio de convênio com a associação e o Projeto COOPERAR e em parceria com o Banco Mundial, beneficiando 16 famílias - 2012/2013), dentre outras atividades.

Os registros (Figs. 10, 11 e 12) revelam algumas atividades desenvolvidas pela TORÉ FORTE, representando um conjunto de iniciativas, nas quais os protagonistas são os indígenas de diversas gerações, com destaque para as crianças.

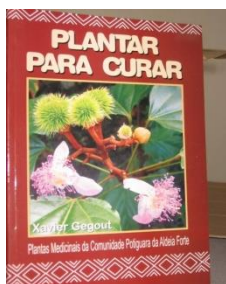


Fig. 10 - Livro

Exposição de Eléonore Guillon – set./12.

Fonte: Própria do autor

11 - Exposição de fotos na Toré Forte

Fonte: Severina do Carmo

Fig.12 -

Fonte:

O fato de a associação ter agregado parcerias no nível institucional, representa para as pessoas que fazem parte da Toré Forte um avanço na credibilidade da organização e também uma maneira de beneficiar a comunidade, abrindo novos espaços e favorecendo a melhoria da qualidade de vida local. Assim temos uma aprendizagem local Potiguará que está em sintonia com a “Educação Global, [...] enquanto modelo de aprendizagem holística e transformativa [...] abrangendo a educação para o desenvolvimento, a educação para os direitos humanos, educação para o desenvolvimento sustentável, educação para a paz e educação intercultural.” (IPAD, 2015, p. 20).

Esta pesquisa foi finalizada por meio de um processo avaliativo, a partir da aplicação de questionários semi-estruturados e entrevistas aplicados às pessoas envolvidas nas atividades sendo tanto da comunidade, como participantes da associação, estudantes e professoras:

De acordo com Valdelúcia de Araújo Cassiano a Toré Forte cumpre com seus objetivos e com sua missão:

A associação vem cumprindo com os seus objetivos, principalmente com a missão de revitalizar a cultura Potiguará através das crianças e por meio do resgate e disseminação do Toré. O trabalho realizado desde a sua fundação até janeiro de 2015, representa um ganho social para a comunidade Potiguará a partir da Aldeia

Forte, pois além de atingir alguns de seus objetivos, agregou parcerias e conseguiu credibilidade junto à comunidade e governo do Estado.

Também Ita reafirma todo trabalho que a Toré Forte vem realizando e como isso tem sido importante contar com as parcerias de outras instituições:

Esta credibilidade está expressa na parceria com a Associação Aruana – Association pour la protection de la culture et de l’environnement des peuples amerindiens du Brésil, que resultou em incentivos para a construção da sede; livro projeto de leitura e publicação do livro: Plantar para Curar, bem como na esfera governamental para a execução de projetos como o de Avicultura e o “Minha Casa, Minha Vida” (habitacional) e a Escola Municipal de Ensino Fundamental (EMEF) Dr. Antonio Estigarribia, que vem contribuindo para ações comuns.

Outras observações interessantes são apontadas pela Marinangela dos Santos Mendonça se referindo a Toré Forte enfatizando a infraestrutura e o pagamento das pessoas:

Apesar dos avanços, a associação que se mantém por meio da doação de sócios fundadores e colaboradores, tem dificuldades, sendo as que mais se destacam a precária infraestrutura (equipamentos: móveis, computadores, materiais didáticos, ampliação do espaço físico) e o pagamento de pessoal (os membros trabalham de maneira voluntária, sem remuneração, o que deixa a desejar a quantidade e a frequência de atividades). Tornei-me voluntária quando meu filho passou a frequentar, foi uma maneira de contribuir.

Quanto ao envolvimento da comunidade, Valdelúcia de Araújo Cassiano, destacou que:

Nos primeiros anos algumas pessoas da comunidade contribuía de maneira espontânea com lanches ou algum tipo de ajuda voluntária. Ao longo do tempo passaram a não participar, e nas entrevistas foi apontado como motivo o fato de acharem que como aconteciam muitas coisas, as pessoas que estavam à frente da associação deveriam estar tendo algum tipo de vantagem (principalmente monetária) com a associação.

Pode-se constatar nas entrevistas e nas rodadas dialogadas, que as pessoas reconhecem a importância da Associação, a mudança no comportamento dos indígenas desde que começou o trabalho da Toré Forte e o interesse que as atividades continuem. A seriedade do trabalho é demonstrada na prestação de contas feita anualmente e todas elas estão disponíveis para consulta. Na prática adotada pela Toré Forte fica evidente “A Educação para ‘Aprender a viver juntos’, definida

pela UNESCO, [que] procura desenvolver a compreensão do outro e a percepção das interdependências, através da realização de projectos comuns e da preparação para a gestão de conflitos, no respeito pelos valores do pluralismo, de compreensão mútua e da paz.” (IPAD, 2015, p. 20). Essas iniciativas indígenas divergem completamente da postura do colonialismo que escravizou e impôs a seu modo o maior genocídio visto nesse continente.

Atualmente (janeiro de 2015), existem projetos pendentes a serem concluídos, a exemplo da edição de um documentário sobre o mapeamento das atividades realizadas na Aldeia Forte, fruto da pesquisadora francesa Eléonore Guillon e um projeto de leitura para 2015, em parceria com a Aruana, dependendo apenas das condições econômicas para a sua execução.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Toré Forte, a partir de 2006, foi e continua sendo um marco da revitalização da cultura indígena, não só da Aldeia Forte, mas do povo Potiguara da Paraíba. A quantidade de iniciativas que foram realizadas revela que quando há interesse em realizar algo em prol da coletividade a mudança beneficia toda comunidade. Um dos destaques foi o de envolver, não só as crianças (Figs. 13 e 14), como seus familiares, no resgate dessa cultura tradicional de valor milenar, que é o Toré.



Fig. 13 - Preparação para o Toré Potiguara
Fonte: Severina do Carmo



Fig. 14 - Pintura corporal
Fonte: Severina do Carmo

A Associação deixa um legado para as gerações futuras por visionar realizar um trabalho com as crianças. Neste momento passa por um momento de revitalização, uma vez que muitos dos seus membros estão desenvolvendo outros projetos de seus interesses, as crianças cresceram, estando numa outra fase da sua vida (adolescência

e juventude, algumas casadas) e há necessidade de revigorar as novas gerações para dançar o Toré, dando assim continuidade do trabalho em prol da manutenção das práticas culturais e seus rituais tradicionais.

Nos relatos sobre as atividades realizadas pela Toré Forte fica evidente que a cultura Potiguara e a religiosidade indígena se interpenetram e se complementam e são essenciais na história edificada nessa etnia, de tal forma que esse micro universo tem reflexos e tentáculos na cidadania global (ANDREOTTI, 2014). Daí resulta uma questão relevante para ser respondida: como lidar com as raízes culturais e econômicas das desigualdades frente a todo poder e na distribuição da riqueza/trabalho num sistema global, complexo e incerto? As práticas aqui apresentadas nesse relato da Toré Forte é que conduzirão as crianças e os jovens para não reproduzirem as relações de violência e poder do colonialismo que foi imposto nas Américas, num passado recente.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Tânia Maria de. Modelos de resiliência sociológicas e suas contribuições para o desenvolvimento local sustentável: validação no contexto comunitário de marisqueiras em Pitimbú-PB. Campina Grande: UFCG, 2011.

_____. ; ALMEIDA, Arinalda Cordeiro de. O Brasil Indígena: um contexto amplo e diversificado. João Pessoa: Grafset, 2011.

_____. [et al]. Povos Indígenas da Paraíba. João Pessoa: Grafset, 2012.

ANDREOTTI, Vanessa de Oliveira. Educação para a cidadania global - soft versus critical. Revista Sinergias: diálogos educativos para a transformação social. Porto: Fundação Gonçalo da Silveira; Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, n. 1, dez. 2014.

BARBOSA, Junior; PALITOT, Estevão Martins. Todos os pássaros do céu - o Toré Potiguara. In: GRÜNEWALD, R. A. (Org.). Toré: regime do índio no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim; Editora Massangana, 2004.

BARCELLOS, Lusival; SOLLER, Juan. Paraíba Potiguara. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

_____. Práticas Educativo-Religiosas dos Índios Potiguara da Paraíba. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

BONI, Alejandra. Un análisis de los Discursos institucionales en la cooperación y la educación desde la perspectiva de la educación para la ciudadanía global: reflexiones a partir Del caso español. In: Revista Sinergias: diálogos educativos para a transformação social. Porto: Fundação Gonçalo da Silveira; Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, n. 1, dez. 2014.

CARLINI, A. L. R. S. Cante lá que gravam cá: Mário de Andrade e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938. 1994. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 1994.

EXERCÍCIO de Sistematização de Experiências. Formulação de Recomendações para a Estratégia Nacional de educação para o Desenvolvimento. Lisboa, mar. 2009.

EDITORIAL. Revista Sinergias: diálogos educativos para a transformação social. Porto: Fundação Gonçalo da Silveira; Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, n. 1, dez. 2014.

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FARIAS, Eliane; BARCELLOS, Lusival et al. Diversidade PARAÍBA: indígenas, religiões afro-brasileiras, quilombolas, ciganos. João Pessoa: Grafset, 2014.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 42. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GRÜNEWALD, R. A. (Org.). *Toré: regime encantado do índio no Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 2004.

_____. *As Múltiplas Incertezas do Toré*. In: _____. *Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste*. Recife: Massangana, 2005. p. 13-38.

IPAD. Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento, I.P. *Estratégia nacional de educação para o desenvolvimento (2010 – 2015)*. Disponível em: <http://d3f5055r2rwsy1.cloudfront.net/images/cooperacao/estrategia_nacional_ed.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2015.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. 6. ed. 3. reimpr. São Paulo: Atlas, 2006.

MARTÍNEZ PEYRATS, P. *La Educación para el Desarrollo orientada al Desarrollo Humano*. In: BONI, A.; PÉREZ-FOGUET, A. (Ed.). *Construir la ciudadanía global desde la universidad Barcelona: Ingeniería Sin Fronteras; Intermon-Oxfam*, 2006. p. 75-88.

MESA, Manuela. *Precedentes y evolución de la educación para el desarrollo: un modelo de cinco generaciones*. *Revista Sinergias: diálogos educativos para a transformação social*. Porto: Fundação Gonçalo da Silveira; Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, n. 1, dez. 2014.

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*. 2014. 231 f. il. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

NASCIMENTO, José Mateus do (Org.). *Etnoeducação Potiguara: pedagogia da existência e das tradições*. João Pessoa: Ideia, 2012.

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 da. *Religiosidade Potiguara: Tradição e ressignificação de rituais na aldeia São Francisco, Baía da Traição-Pb*. 2011. 147 f. il. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

THIOLLENT M. Prefácio. In: DIONNE H. *A pesquisa-ação para o desenvolvimento local*. Brasília: Liber Livro, 2007.

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

VILHENA, Maria Ângela. Ritos: expressões e propriedades. São Paulo, Paulinas, 2005.

A EXPERIÊNCIA MÍSTICA CRISTÃ – UM NEO(?)-PARADIGMA DE LÉXICO, GRAMÁTICA, SEMÂNTICA DO MUNDO

Eugénia Maria da Silva Abrantes Magalhães | CLEPUL - FLUL¹³

Resumo

A mística é uma experiência humana de totalidade e de relação consciente com o Absoluto. Nesta relação, os místicos inserem-se ativamente na sociedade e na cultura do seu tempo, numa redescoberta deste Tu, de si mesmos e do mundo. A mística surge, assim, como afirmação das questões do humano, na defesa de autenticidade, de determinação e de liberdade: um elenco de termos, uma estruturação discursiva, uma busca de sentido, em ordem a uma descoberta de léxico, de gramática e de sentido para o mundo. Na mística, o interior do humano surge como um espaço ilimitado, onde o Tu divino é amado, alcançado e vivido e a partir do qual o místico olha, vive e fala, numa linguagem desconcertante, operando mudanças de consciência que escapam à percepção dos demais. Nesta intensidade experiencial, a mística surge como paradigma desafiante para a formação integral da pessoa na sociedade atual.

Palavras-chave: Mística, Paradigma, Desenvolvimento, Pessoa

Abstract

Mystic is a human experience of wholeness and conscious relationship with the Absolute. In this relation, mystics take active part in society and culture of their time, in a rediscovery of this divine-You, of themselves and the world. Thus, mystic arises as an affirmation of the human issues, in the defence of authenticity, determination and freedom: a list of terms, a discursive act of structuring a search for meaning aiming at a discovery of lexicon, grammar and meaning to the world. In the mystic, the inner human being emerges as an unlimited space, where the divine-You is loved, lived and achieved, and from which the mystic looks, lives and speaks in a disconcerting language, operating changes in consciousness that escape the perception of others. In this experiential intensity, the mystic arises as a challenging paradigm for the integral formation of the person in the society of our days.

Keywords: Mystic, Paradigm, Development, Person

¹³ Doutoranda de História e Cultura das Religiões da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Investigadora do CLEPUL - Centro de Investigação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. E-mail: eugeniamagalhaes@gmail.com.

Desconcertante Mística, deslumbrante léxico

É sempre um desafio aproximar realidades que o tempo, por motivos diversos, permitiu que se afastassem. A experiência mística é, claramente, uma destas realidades. Falar da relação do homem com Deus é hoje, ainda, um incômodo. Mas recordemos que sempre que rejeitamos uma parte de nós mesmos empobrecemo-nos e fracionamo-nos. Um mundo que não consegue ser contentor das diferenças é um mundo sem vida. Porém, há sinais claros de emergência do espiritual e de experiências pluriculturais e religiosas, numa abertura transversal ao oriente e ao ocidente. Vivemos um tempo de novos movimentos religiosos, ruturas sectárias nas tradições religiosas e correntes espirituais diferenciadas (“Nova era”, constelação místico-esotérica), agrupando uma classe de fenómenos que cultivam o oculto, o maravilhoso, o mágico¹⁴. Dum silêncio de Deus, o mundo parece estar a acordar para a voz do humano que fala a Deus e a partir da experiência que tem Dele. Discursando o humano, durante décadas, sobre si mesmo, sobre o mundo, sob o eclipse de Deus, depara-se, aos poucos, com esta inconsistência discursiva. O próprio desenvolvimento socioeconómico de hoje parece despertar para um léxico esquecido (Religião, Deus, Fé, Sinagoga, Igreja, Mesquita, etc.) e para as dimensões espiritual e religiosa. Esta é, no entanto, uma realidade estranha para muitos. O espiritual e o religioso vivem, ainda, sob a pressão dum social que elege o pragmatismo, o racional e o lógico como os elementos essenciais da vida. Consequentemente, e sem que se tome a devida consciência disto, vai-se desvalorizando outras dimensões da vida humana: a estética, a ética, a liberdade, a família, a paz, o amor, etc. O silêncio de partes do humano minimizam-no, desorientam-no, dando lugar e poder ao desenvolvimento agressivo das ciências, à falta de convicções éticas nos projetos político-financeiros, à crise financeira, ao egoísmo, à ambição e às novas mentalidades (agenda/competência/tecnocientífica, etc.). Sofrimentos e pobreza sociais que resultam da abolição do espiritual e da dimensão do transcendente. Que tem isto a ver com mística?

Historicamente, sempre se feriu a mística com leituras erróneas, desperdiçando-se a oportunidade de se integrar na vida a transcendência e a imanência, o sagrado e o profano¹⁵: fenómeno estranho, isolamento social, estado de consciência alterado pelo

¹⁴ Cf. J. M. Velasco, *La experiencia mística: Estudio Interdisciplinar*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, p. 43.

¹⁵ Cf. J. Melloni, *Hacia un tiempo de síntesis*, Fragmenta Editorial, 2011.

consumo de drogas, expressão de imaturidade, estado de infantilismo psíquico (Freud), estado de regressão ao serviço do Ego, à união simbiótica com a mãe (Ross), submissão a um suprapoder, com sentimentos de dependência e de impotência (Jung), procura de uma completude narcísica, concretizada através da ligação fusional com Deus, uma dessubjectivação (Tesone), estado patológico ou de sexualidade distorcida, (Reich), “produto” do cérebro (Persinger)¹⁶, etc. Corrijamos: a mística cristã remete-nos para o homem na sua expressão total e integradora. Ela é uma experiência humana de totalidade, de relação consciente com a Trindade. Mística é relação amorosa, que tem origem no Amor e vive Dele; um Amor que “igual e assemelha os extremos, por desiguais e muito distantes que sejam”¹⁷. Mística é a realidade do humano após a experiência de Deus; o sujeito que se descobre a si mesmo, enquanto pergunta por Deus¹⁸. É uma relação de encontro; o eu que descobre o Tu que o precede, no mais íntimo de si mesmo:

Este amor que nos Ele tem há-de acender em nós o que lhe devemos ter: porque assim como o fogo se acende com fogo, assim o amor com o amor.¹⁹

Uma experiência do *não mais só, não mais eu* centro de mim mesmo, mas um *eu* e um *Tu*, amantes e amados. Logo, a mística afasta qualquer noção de Deus como objeto. Deus é Presença originante no centro da alma. Uma Presença que é fonte de desejo de união, de elevação, de saída de si e de inquietação quando persente a ausência:

Aonde Te escondeste,
Amado, e me deixaste num gemido?
Qual veado fugiste
Havendo-me ferido. Atrás de Ti clamei: tinhas partido!²⁰

Sendo o homem criação amorosa de Deus, “feito à Sua imagem e semelhança” (Gen 1, 26), constitui-se como interlocutor do Divino, o *outro* na relação amorosa. Mais,

¹⁶ Cf. A. Kreiner, *Mística e Investigación neurológica: Oportunidades y retos de la “neuroteología”*, in J. S. Murillo y M. Thurner (Dir.) *De Hiroshima a Wall Street: mística en el tiempo de crisis*, Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la Mística, Ávila-Burgos, 2010, p. 14; Cf. ainda E. Magalhães, *O desejo do Absoluto ausente e o gozo do Absoluto presente: a experiência subjetiva mística*, Dissertação de Mestrado, ISPA, Lisboa, 2009.

¹⁷ Padre Manuel Bernardes, *Luz e Calor* II, p. 331; abreviaremos para *LC*.

¹⁸ Cf. J. M. Velasco, *La contemplación cristiana: historia, naturaleza, formas*, in AAVV, *La Biblia: Libro de contemplación*, Edición Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la Mística, Ávila-Burgos, 2010, 27-76, p. 44.

¹⁹ Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Cristã* III, p. 242; abreviaremos para *IVC*

²⁰ S. João da Cruz, *Cântico Espiritual*, 1, p. 540.

ele torna-se capaz de Deus, capaz de relação, capaz de *amar o Amor*²¹. Ama um Deus amante, desassossegado no amor:

Arde, Deus de amor, em vós, e está ateado sempre o fogo; e por não estar ocioso, busca sempre em que se acenda, e faça suas obras.²²

Através da atitude teologal - Fé, Esperança e Caridade – o místico entra em comunhão de amor com Deus, com o próximo e com o criado. Ele descentra-se de si mesmo para uma atitude criadora de si e do meio que o envolve, imbuído deste amor criador, pois vive cara-a-cara com esta Presença amorosa. A mística tem, assim, vocação de um *nós*. Longe de ser assunto cognitivo, uma análise racional do homem sobre Deus ou uma definição em somatório de alíneas de verdades e crenças, objetivando Aquele que não é objetivável, a mística é uma experiência pessoal, amorosa, do inefável. Com Palacios sintetizamos:

Mística é a nossa relação com a realidade desde a nossa condição humana. Desde o nosso nada com o todo, desde a nossa humanidade com o divino, desde a nossa naturalidade com o sobrenatural, desde a nossa terra com o céu, desde a nossa ordem com o caos, desde a nossa corporeidade com o espiritual, desde a nossa impureza com o puro, desde o nosso sentir com o distante, desde o que não vemos com o invisível, desde o que não dura com o eterno, desde o de dentro com o fora e desde o delimitado com o que se extralimita. (...) Mística é a relação que vivo com Deus desde a minha pessoa e na minha pessoa; mística é, em suma, a negação do meu isolamento, do meu egoísmo, da minha exclusão, e da minha rutura em relação a todo o ser que é.²³

Toda esta experiência mística é mediada pela linguagem. Esta experiência é lugar de depósito de palavras e êxodo de um léxico sem limites: amor, amado, amante, esposo, abraço, pertença, totalidade, eu e tu, ti, nós, desejo, entrega, presença, ausência, fé, esperança, imagem, semelhança, graça, dia, noite, contemplar, conhecimento de si, nada, tudo, transformação, união, procura, toque, beijo, abraço, abrasar, doçura, formosura, beleza, íntimo, interior, suspiro, vida... Um nomear com timbre amoroso:

Tu és bom sobre tudo, tu és o altíssimo, formosíssimo, amorosíssimo, gloriosíssimo, nobilíssimo, tu és o verdadeiro Paraíso de todos os bens, e prazeres, sem ti o Paraíso é degredo.²⁴

Mística, uma gramática viva, uma semântica pragmática

²¹ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II*, p. 18.

²² Frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus II*, p. 302; abreviaremos para *TJ*.

²³ I-J. Palacios, *Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna*, in Centro Internacional de Estudios Místicos, *La mística en el siglo XXI*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 19-43, p. 51.

²⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 51.

Ela não só é forma dita, mas também forma de se dizer. Não só é léxico, é também gramática. O amor é “eu amo”, é “eu sou amado”; é ato de amor entre amantes, entre quem ama e se deixa amar; é deixar-se ferir pelo amor; é abraçar até ao encontro, até à pertença e à união total. O desejo é entregar-se àquele que se quer, é estar presente nele e não suportar a solidão, a ausência daquele com quem me assemelho. O “eu” é sempre procura de um “tu”, e o “tu” é sempre movimento para um “ti”, que se encontra no “nós” em que ambos se transformam. A fé é um “eu creio”, que resulta de receber a Graça, de a viver em permanente tensão de esperança, até à contemplação final. O ciclo é o do dia e da noite, da fome ou da sede erotizada que alumia a procura da fonte, da saciedade que resulta da procura e resulta na descoberta de si, no mais íntimo, em total liberdade:

Amando-vos sou forte, sou manso, sou paciente, sou brando, tudo espero, sei desejar coisas grandes, tudo posso, de todo o mal fujo; porque amando vos tenho e nada convosco me falta. Amando-vos sou homem, sou Anjo, sou cidadão celestial, sou morto às cobiças, e pecados, e sou vivo a vós.²⁵

Como é próprio do amante desejar-se
Na cousa amada todo transformado;
E vós com tanto amor o desejastes, /
Deus, de vosso ardor santo namorado,
Quis também nesse habito encerrar-se,
E vós no próprio Deus vos transformastes.²⁶

Um tal léxico místico, organizado numa tal gramática mística, comporta para o mundo traços de uma semântica que se podem revelar como oportunidade de releitura e proposta para este tempo, um paradigma que só não é novo, porque é lugar de sempre, aqui e agora redescoberto. Destacamos alguns destes traços desafiantes no diálogo que se pretende com o mundo de hoje:

a) Encarnar o amor

Um dos grandes sofrimentos humanos dos nossos dias é a inibição de expressar o amor e os sentimentos. Criam-se redomas na convicção de que o humano está assim protegido. Abafam-se afetos, sentimentos, na esperança de se formar, deste modo, um humano forte, inquebrável. A mística contrapõe na sua raiz esta perceção. Mística é amor. Por isso, os místicos nascem, vivem do amor e para o amor. Deixam-se guiar por este movimento vital do coração²⁷, intranquilo na ação. Nada ociosos, nada

²⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJI*, p. 365.

²⁶ Frei Agostinho da Cruz, *Obras de Fr. Agostinho da Cruz*, p. 204; abreviaremos para *OFAC*.

²⁷ Cf. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, p. 78.

silenciosos, desejam assemelhar-se ao Amante, transcendendo-se a si mesmos, encarnando o amor:

Amo-vos, e desejo todo derreter-me em vosso amor. Se tivera o amor de todas as criaturas, com todo vos amaria; se tivera infinito amor, amara-vos infinitamente. Mas amo-vos quanto posso, e pois vós, infinito bem, todo sois meu, convosco todo vos amo. Oh se sempre vos amasse! Oh se sempre me abrasásseis! Oh se sempre vos possuísse!²⁸

b) Enraizar-se no essencial

A mobilidade fácil, a ânsia de novidade, a ambição desmedida e a crise financeira têm exposto o sujeito ao perigo de desenraizamento, desvinculando-o, física e psicologicamente, de pilares referenciais fundamentais: família, cultura, crença, língua, etc. Ainda, o transitório, o relativo, o individualismo, o narcisismo, a linguagem neutra, o vazio, a indiferença, o self-service libidinal, a maquinação do sexo, etc., fazem emergir uma sintomatologia da fragilidade da interioridade subjetiva que, num temor de agonia, desenvolve uma sensibilidade de pedido de ajuda e de algo mais. A mística é abertura de si a Deus e ao mundo, fundada em raízes fundamentais estruturantes de si. Mística é esse lugar do ser *eu-Tu-nós-mundo*, onde o amor é o partir, a via, o pensamento do caminho e o ditoso fim da jornada.²⁹

Fizeste-nos, Deus meu, para vós, e ordenastes que sempre ande meu coração inquieto enquanto não descansa em vós.³⁰

Traz dentro de ti em contínuo ato, *intra in cubiculum tuum*, anda dentro de ti como em cela, que aí está Deus, e em tudo.³¹

Aquele que é reto, em verdade, é reto em todos os lugares e com todas as pessoas. (...) Quem é reto contudo, tem Deus em verdade consigo; mas aquele que sendo reto, tem Deus em verdade, tem-no em todos os lugares, na rua e entre as pessoas, assim como na igreja ou no ermitério, ou ainda na cela.³²

c) Alteridade, desejo inesgotável

Satisfazer o sujeito de forma prazerosa, autónoma, à distância de um botão e de algumas moedas é hoje uma realidade, face oposta daquilo que é a mística na sua essência. A mística é *dar-se*, é *sair de si*, *desejo de um tu*. Mística é o olhar a casa e a rua, não como lugares centro de mim mesmo, mas como lugares de encontro e

²⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, pp. 36-37.

²⁹ Cf. D. Manoel de Portugal, *Obras*, f. 141. Sugerimos ainda: Gilles Lipovetsky, *A era do vazio*, Relógio d'Água, Lisboa, 2007.

³⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 92.

³¹ D. Manoel de Portugal, *Tratado Breve de Oração*, p. 70.

³² Mestre Eckhart, *Tratado do Discernimento*, in M. Eckhart, *Tratados e Sermões*, Edições Paulinas, 2009, p. 38.

acolhimento do outro que se descobre, expressão do Outro que neles habita; a doçura da ipseidade e da alteridade.

Deixai-me, Senhor; tomar na boca muitas vezes esta palavra *Vós*; porque nela sinto alívio de vossa ausência; e se um *Vós* por ser vosso no significado, encerra doçura, consolação e alívio; que sereis vós em vós mesmo, visto e possuído eternamente?³³

Na contemplação você serve-se a si mesmo, nas boas obras serve muita gente.³⁴

d) A imagem e palavra, mútua harmonia

O fascínio da imagem tende a anular por vezes a palavra, abafando a voz e o timbre de quem a pronuncia. Dialoga-se pouco, vê-se muito, mostra-se o humano pela imagem, qual máquina de aparência e negócio, silenciando o que ele realmente é. A imagem povoa o universo do humano, entretendo a vista e ocupando o pensamento, para que este nunca se encontre consigo próprio. A palavra, porém, também não pode estar exposta a um esgotamento desmedido, levando à degradação das linguagens humanas³⁵. A mística mostra bem como o humano é vocacionado à comunicação. É notável como os místicos dizem o humano, numa atenção constante à diversidade de linguagens, à sua valorização e utilização. Harmonizam imagem e palavra no modo de exteriorizar o pensamento, a realidade, a intersubjetividade e a memória. Reflexão, dizer e a-dizer, desejo, corpo, alma, memória, silêncio, segredo, espanto, história... Um contentor de perguntas e respostas da nossa existência, mesmo quando o dizer é difícil:

Não passou meu pensamento
De desejar de sentir
Sem vo-lo dar a sentir.³⁶

Que língua, que saber, que estilo ou arte,
Compreenderá, Senhor, vossa grandeza,
Pois nunca foi capaz de toda a parte?³⁷

e) Silêncio, reflexão, transcendência, oração, contemplação: realidades vivas

³³ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, p. 322.

³⁴ Mestre Eckhart, *Deutsche Werke V*, 514-515, in L. Boff, *Mestre Eckhart: A mística do Ser e do Não Ter*, Editora Vozes, Petrópolis, 1983, p. 47.

³⁵ Cf. G. Steiner, *Lenguaje y silencio: Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona, 1990.

³⁶ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, p. 345.

³⁷ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, p. 281.

Caminha veloz o humano por meio do ruído forte e do instante. Crentes e não crentes não sabem como encontrar, no seu não-tempo, o tempo do silêncio, da reflexão, da transcendência, da oração, da contemplação. Intervalos que o pensamento anseia, a palavra clama, o olhar deseja e a alma vive. A mística é *experiência de silêncio* como tempo contentor, terapêutico, projetor, o serenar do pensamento discursivo; é *experiência de reflexão* como hora de congregação dos elementos mais essenciais da vida humana e do Mistério, o aquietar da razão; é *experiência de transcendência* como momento de descentração, de extensão, do ir mais além e para além, a ousadia do movimento; é *experiência de oração* como momento do amante divino e do amado, o momento de nomear e chamar o existente, de segredar, de sonhar, de escutar e de entregar-se, a afetividade do coração; é *experiência de contemplação* como momento consentido da presença do outro e da criação, a ternura do olhar. No seio destas realidades humanas, o pensamento atinge abrangência, sensatez, ética e beleza. O humano demorando-se nelas não correrá risco de se tornar um corpo paralítico, tolhido, uma estátua de sal.³⁸ Diz Eckhart:

Quem possuir Deus no Ser, receberá Deus divinamente, e Deus brilhará para ele em todas as coisas; pois as coisas lhe sabem a Deus, e a imagem de Deus, torna-se-lhe visível a partir de todas as coisas. (...) Em verdade, para tal é necessário zelo, entrega e uma atenção rigorosa à interioridade do homem, além de um saber desperto, verdadeiro, refletido e afetivo sobre a maneira de ser no meio das coisas e entre as pessoas. O homem não pode aprender isso através da fuga, ao fugir perante as coisas, volvendo-se exteriormente para a solidão; ele deverá, pelo contrário, aprender uma solidão interior, não importa onde ou com quem esteja.³⁹

f) O tempo demora, tem eternidade

O instante e o já, tornara-se marcas de um humano competente, eficaz, em que o segundo é preferível ao minuto e o já é preferível ao ainda. A cidade que não dorme é negação do ciclo normal do dia e da noite, no que ele traduz de negação da ordem cósmica, de celebração da vida. A redescoberta da importância do estar e demorar é experiência da prática meditativa e contemplativa que foi meta da espiritualidade cristã, durante os primeiros 16 séculos da nossa era, retomada de forma tão expressiva por diversos movimentos a partir do séc. XX, que redescobriram a perenidade desse

³⁸ S^{ta}. Teresa de Ávila, 1 *Moradas* 1, 6, p. 534; abreviaremos para *M*.

³⁹ Mestre Eckhart, *Tratado do discernimento*, in M. Eckhart, *op.cit*, pp. 41-42.

modo demorado e fundo de ser e de estar⁴⁰. Redescubramos a quietude. O tempo tem o nome daquele e daquilo que se ama e não de um anónimo número ou produto:

Dáveis-me a vida meu Senhor, dáveis-me o tempo meu Jesus, por ver se a mudança do tempo podia em mim fazer mudança.⁴¹

g) Interioridade e intimidade, lugares de amor

De tanto se valorizar o aparente, anula-se a essência. De tanta superficialidade, esquece-se a intimidade e a interioridade. A intimidade é mais, muito mais, do que daquilo que se mostra. Ela é o recôndito onde se encontra o núcleo do que possa haver de mais sagrado: a identidade, a essência e o essencial. A interioridade não é apenas em elemento para a exterioridade, ela é um estado de vida onde se aloja aquilo que não é tocável pelos demais, a minha intimidade, a verdade do que sou. Ambas, intimidade e interioridade, são na mística lugares de amor:

Se não me dais íntimo, e perpétuo recolhimento, e se não me fazeis que esta alma nunca vos perca de vista, não lhe é possível amar estas verdades, desejá-las, e imitá-las com gosto, afeição, como vós por mim as passastes.⁴²

Lugares de amor preparados:

Não chameis o esposo para o leito, antes de o adornar com flores.⁴³

Lugares fascinantes do que há ainda no humano por descobrir. Por isso, os místicos falam tanto em esvaziar a mente e o coração do que é supérfluo, do que não é essencial, num preparar-se amorosamente para o Tu-divino, para os outros e para o mundo.

h) O desaparego e a entrega

Possuir, mudar e ter o novo e de novo é matriz de um consumismo que parece iludir até os mais atentos. O apego passa por terem também a cabeça ocupada em mil negócios, levando o coração para onde têm o tesouro⁴⁴. Muitos místicos associam o sofrimento ao apego e aos apetites voluntários. Para S. João da Cruz o princípio é claro: “*Quanto mais intenso for o apetite maior é o tormento para a alma*”, logo “*temos de sair fora de todas as coisas, dos apetites*”⁴⁵; O importante é o nada, a

⁴⁰ Cf. F.R. Pascual, *Monasterios ayer, hoy y mañana: caminos de mística y contemplación*, in Centro Internacional de Estudios Místicos, *op.cit.* p. 19-43.

⁴¹ Frei António das Chagas, *Lágrimas, Faíscas de amor Divino*, pp 48-49.

⁴² Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 114.

⁴³ Padre Manuel Bernardes, *LC I*, p. 271.

⁴⁴ Cf. S^{ta}. Teresa de Ávila, *1M*, 1, 8, p. 535.

⁴⁵ São João da Cruz, *1 Subida do Monte Carmelo* 7, 2, p. 164 e 1, 1, p. 147. Abreviaremos para S

desnudez, a aniquilação e o despojamento, aí, onde se encontra a suavidade da paz e do repouso, pois “não se espanta de nada”⁴⁶:

Na verdadeira obediência não se deve encontrar ‘eu quero assim ou assado’ ou ‘isto ou aquilo’ mas unicamente uma perfeita renúncia de si mesmo.⁴⁷

Para chegar ao que não és, hás-de ir por onde não és.⁴⁸

Nada cobiçando, nada o cansa para cima e nada o oprime para baixo porque está no centro da sua humildade.⁴⁹

i) Recursos humanos e espirituais ao serviço do desenvolvimento humano em plenitude

Os místicos sempre se empenharam no conhecimento de si mesmos; a “verdadeira Filosofia”, chama-lhe Heitor Pinto ⁵⁰. Só a intersubjetividade possibilita este conhecimento, um conhecimento que se realiza-se cara a cara com Deus. E o amor que une *místico e Deus* determina a natureza quer da criatividade quer do empenho em transcender-se a si mesmo. Os místicos são mestres na arte de usarem recursos humanos e espirituais para o conhecimento de si e para um progresso espiritual e *desenvolvimento em plenitude*⁵¹ – recursos nada estranhos à linguagem psicológica dos nossos dias. Luis González, estudando alguns místicos carmelitas (Teresa de Ávila, João da Cruz, Teresa de Lisieux), elenca precisamente estes recursos por eles usados. A atitude teologal, a oração pessoal e litúrgica, a comunidade espiritual, o amor ao próximo, o compromisso social, a cruz e libertação de todo o apego, são os designados recursos espirituais. Como recursos humanos, estes místicos valorizaram a liberdade, a memória, o pensamento, o sentimento, o comportamento e a missão pessoal.⁵² Tendo Deus como autor de todos estes recursos⁵³, os místicos empenham-se em colocá-los ao serviço de uma atitude de ser “à semelhança e imagem de Deus” e na busca incessante de união com Deus. A sua criatividade é ilimitada e dela dão testemunho quer a sua ação no mundo (ensino, escrita, iniciativas sociais e espirituais, etc.) quer a sua linguagem deslumbrante, com recurso a símbolos e recursos

⁴⁶ S^{ta}. Teresa de Ávila, *7M*, 3, 12, p. 679.

⁴⁷ Mestre Eckhart, *Conversações Espirituais*, in L. Boff, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁸ São João da Cruz, *1S* 13, 11, p. 182

⁴⁹ S João da Cruz, *Monte da Perfeição* 4, p. 126.

⁵⁰ Frei Heitor Pinto, *IVC* I, pp. 77-78; e S^{ta}. Teresa de Ávila afirma: “grande coisa o próprio conhecimento” (*1 M* 1, 8, p. 535).

⁵¹ Cf. L. J. González *Psicología de los místicos: desarrollo humano en plenitud*, Ediciones del Teresianum, México, 2001.

⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 20-32.

⁵³ *Ibid.*, p. 29.

linguísticos (ex: “*música calada*” ou “*solidão sonora*” do *Cântico Espiritual*, de S. João da Cruz), linguagem de tipo experimental, numa superação de si mesma, onde habita a transgressividade:

A linguagem humana é insuficiente para exprimir cabalmente aquilo que nisto o intelecto sente, nem por palavras corpóreas se pode significar a pureza intelectual das coisas divinas.⁵⁴

Há uma força quase incompreensível que nasce do saber que:

Ele está lá quando nos cremos sós. Ouve-nos quando ninguém nos responde. Amamos quando tudo nos abandona.⁵⁵

Uma voz que falta ser escutada no mundo contemporâneo

Para um mundo individualista, racional, ocultador do Transcendente, a mística é uma voz diferenciada e revela-se como paradigma a (re)descobrir em tantos elementos como os que aqui propusemos. Voz-reflexão também para o religioso e para as ciências no que lhes falta adentrar no humano. O coração místico é amor conhecedor e respeitador de multiformas de viver e crer. Um coração que bate ao ritmo de um compromisso ético, onde cabe a bondade, a justiça, a união e o respeito pelas diferenças. Um desafio implacável ao batimento amorfo e indiferente do nosso mundo. Mística é um ver-se *em* Deus e *desde* Deus. Desafio, portanto, à Igreja e à Teologia que tantas vezes se fixam no ritualismo e nas reflexões abstratas. Não há Igreja nem Teologia vivas que não partam da experiência de Deus:

O homem não se deve contentar com um Deus pensado, pois quando o pensamento passa, passa também Deus. Deve-se antes possuir um Deus essencial que incomensuravelmente ultrapassa os pensamentos do homem e toda a criatura. Este Deus não passa a não ser que o homem voluntariamente se aparte dele.⁵⁶

Desafio ainda para as Ciências que por vezes descuram o espiritual, não vendo como ele é fundamental à formação da unidade da pessoa e à vida ética. Um repto à reintegração das linguagens diferenciadas do humano (a científica, a tecnológica, a filosófica, etc). Mística, uma experiência vocacional humana, cheia do divino, de coração aberto, olhar penetrante e mãos abertas. Uma presença neste tempo de

⁵⁴ Leão Hebreu, *Diálogo de Amor* I, p. 49.

⁵⁵ Isabel da Trindade, *Carta à Senhora de Sourdon*, 31 de julho de 1904, p. 496.

⁵⁶ Mestre Eckhart, *Conversações Espirituais*, in L. Boff, *op. cit.*, p. 107.

“escurecimento da luz do céu”⁵⁷, onde, ao contrário do que se pense, “o homem do nosso tempo, não pede provas de que Deus existe. Pede experiência de Deus”⁵⁸.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo, *Mestre Eckhart: A mística do Ser e do Não Ter*, Vozes Editora, Petrópolis, 1983.

BUBER, Martin, *Eclipse de Dios*, Galatea-Nueva, Buenos Aires, 1970.

D. GASPAR DE LEÃO, *Desengano de Perdidos*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1958.

D. MANUEL DE PORTUGAL, *Tratado Breve de Oração*, Edições Paulinas, Prior Velho, 2010.

FREI AGOSTINHO DA CRUZ, *Obras de Fr. Agostinho da Cruz*, Edição França Amado, Coimbra, 1918.

FREI ANTÓNIO DAS CHAGAS, *Lágrimas, Faíscas de Amor Divino*, Edição Domingos Carneyro, Lisboa, 1 [683?].

FREI AMADOR ARRAIS, *Diálogos*, Edição Lello & Irmão, Porto, 1974.

FREI HEITOR PINTO, *Imagem da Vida Cristã*, Vol. I, Edição Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1940; Vol. II, 1940; Vol. III, 1940; Vol., III, 1941.

FREI TOMÉ DE JESUS, *Trabalhos de Jesus*, Tomo I e II, Editor A. J. Fernandes Lopes, Lisboa, 1865.

GONZÁLEZ, Luis Jorge, *Psicología de los místicos: desarrollo humano en plenitud*, Ediciones del Teresianum, México, 2001.

⁵⁷ M. Buber, *Eclipse de Dios*, Galatea-Nueva, Buenos Aires, 1970, p. 25.

⁵⁸ M. Herráiz, *A zaga de tu huella*, Burgos, Monte Carmelo, 2000, p. 73.

HERRÁIZ, Maximiliano, *A zaga de tu huella*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2000.

ISABEL DA TRINDADE, *Obras completas*, Edições Carmelo, Marco de Canaveses, 2008.

KREINER, Armin, *Mística e Investigación neurológica: Oportunidades y retos de la “neuroteología”*, in MURILLO, José Sánchez de & THURNER, Martín, *De Hiroshima a Wall Street: mística en el tiempo de crisis*, Edición Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la Mística, Ávila-Burgos, 2010.

LIPOVETSKY, Gilles, *A era do vazio*, Relógio d’Água, Lisboa, 2007.

MAGALHÃES, Eugénia, *O desejo do Absoluto ausente e o gozo do Absoluto presente: a experiência subjetiva mística*, Dissertação de Mestrado, ISPA, Lisboa, 2009.

MESTRE ECKHART, *Tratados e Sermões*, Edições Paulinas, Prior Velho, 2009.

MELLONI, Javier, *Hacia un tiempo de síntesis*, Fragmenta Editorial, 2011.

PADRE MANUEL BERNARDES, *Luz e Calor*, Vol. I e II, Edição Lello & Irmão, Porto, 1991.

PALACIOS, Isidro-Juan, *Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna*, in CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS, *La mística en el siglo XXI*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, pp. 45-74.

PASCUAL, Francisco Rafael de, *Monasterios ayer, hoy y mañana: caminos de mística y contemplación*, in CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS, *La mística en el siglo XXI*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 19-43.

SANTA TERESA DE JESUS, *Obras completas*, Edições Carmelo, Paço de Arcos, 2000.

SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras completas*, Edições Carmelo, Marco de Canaveses, 2005.

STEINER, George, *Lenguaje y silencio: Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Edición Gedisa, Barcelona, 1990.

VELASCO, Juan Martín, *La contemplación cristiana: historia, naturaleza, formas*, in AAVV, *La Biblia: Libro de contemplación*, Edición Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la Mística, Ávila-Burgos, 2010, 27-76.

_____, *La experiencia mística: Estudio Interdisciplinar*, Editorial Trotta, Madrid, 2004.