

# espiritualidades, TRANSDISCIPLINARIDADE E diálogo 2

gilbraz aragão • mariano vicente (org.)



# espiritualidades, TRANSDISCIPLINARIDADE E diálogo 2

# espiritualidades, TRANSDISCIPLINARIDADE E **diálogo 2**

gilbraz aragão • mariano vicente (org.)



Observatório  
Transdisciplinar  
das Religiões  
no Recife

Universidade Católica de Pernambuco  
Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião  
Grupo de Pesquisa Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo  
© Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, 2018

**Autoridades relacionadas na Unicap**

- Reitor: Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, S.J.
- Pró-reitora de Pesquisa e Pós-graduação: Profa. Dra. Valdenice José Raimundo
- Coordenadora Geral de Extensão: Profa. Me. Odalisca Cavalcanti de Moraes

**Equipe de Pesquisadores**

- Me. Andréa Caselli Gomes
- Me. Carlos Alberto Pinheiro Vieira
- Me. Constantino José Bezerra de Melo
- Me. Davi Daniel Barbosa
- Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi
- Dr. Gilbraz S. Aragão (coordenador)
- Me. Izaias Geraldo de Andrade
- Me. José Artur Tavares de Brito
- Me. Karina Oliveira Bezerra
- Me. Luis Carlos de Lima Pacheco
- Me. Luiz Henrique Rodrigues Paiva
- Esp. Maciel Rodrigues da Silva
- Me. Mailson Fernandes Cabral de Souza
- Esp. Maria Lucia Gomes dos Prazeres
- Me. Maria Vanessa Nunes do Carmo
- Me. Mariano Vicente da Silva Filho

- Me. Maristela Ferreira Silva Velozo
- Me. Rafael Vilaca Epifani Costa
- Me. Sandra Maria de Araújo Silva
- Esp. Thaís Chianca B. Ribeiro do Valle
- Me. Valter Luis de Avellar

**Equipe de Estudantes**

- Caroline Justino de Vasconcelos
- Isadora Vasconcelos Lopes Tavares
- Larissa Silva Gonçalves Guerra
- Luisa Farias Silva
- Rayane Marinho Leal

**Equipe Técnica**

- Francisco Secchim (webdesigner)
- Carlos Vieira (webdesigner)
- Java Araújo (designer)
- Luca Pacheco (produção de vídeo)

**Capa (arte)**

- Adélia Carvalho

**Edição e diagramação**

- Mariano Vicente

---

E77      Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo 2  
[recurso eletrônico] / Gilbraz Aragão, Mariano Vicente (organizadores). -- [Recife: UNICAP, 2018].  
404 p.

ISBN 978-85-7084-360-9 (E-Book)

1. Espiritualidade. 2. Transdisciplinaridade. 3. Religião.  
4. Religiosidade. I. Aragão, Gilbraz de Souza. II. Silva Filho, Mariano Vicente.

CDU 2

---

Catarina Maria Drahomiro Duarte - CRB-4/463

# Sumário

## 5 | pareceres

### 7 | apresentação

- 8 | O espírito (o terceiro) é que nos une | *Gilbraz de Souza Aragão e Adélia Oliveira de Carvalho*

### 25 | introdução

- 26 | Transdisciplinaridade e diálogo inter-religioso no Recife | *Gilbraz de Souza Aragão*

### 47 | novos movimentos religiosos: reinventando o velho sagrado

- 48 | Uma breve história do reconstrucionismo pagão báltico | *Karina Oliveira Bezerra*  
61 | Afoxé: a espiritualidade expressa em dança e música | *Maria Lucia Gomes dos Prazeres*

### 83 | diálogos trans-religiosos: outras tecnologias, novas espiritualidades?

- 84 | Transdisciplinaridade, ciberpsicologia e jogos digitais: o sagrado em diálogo | *Véronique Donard e Luis Carlos de Lima Pacheco*  
107 | A igreja católica e a Internet | *Davi Daniel Barbosa*

### 119 | diálogos entre religiões: história e geografia

- 120 | Religiões abraâmicas, semelhanças e diferenças | *Valderedo Clemente de Siqueira*  
139 | Geografia da religião, (des)encontros entre espaços sagrados | *Maria Vanessa Nunes do Carmo*  
157 | O processo da transmutação entre as religiões | *Rafael Vilaça Epifani Costa*

### 173 | transformações religiosas no brasil: para além do censo

- 174 | Tendências do campo religioso brasileiro | *Maria Vanessa Nunes do Carmo*  
188 | O fenômeno pós-pentecostal no Brasil | *Mailson Fernandes Cabral de Souza e Max Weydson Farias Rodrigues*  
204 | Espiritismo e sua dinâmica | *Karina Oliveira Bezerra*

**213 | direitos humanos e espiritualidades: interfaces**

- 214 | Espiritualidades, Direitos Humanos e suas interfaces | *Luisa Farias Silva e Rayane Marinho Leal*
- 225 | Maracatu estudantil Rainha Adelaide | *Constantino José Bezerra de Melo*
- 242 | Direitos Humanos e diversidade religiosa | *Mailson Fernandes Cabral de Souza*

**265 | a fé do povo: exercícios de religião comparada**

- 266 | Devoções do Juazeiro, entre as romarias e o turismo | *Artur Tavares de Brito (Artur Peregrino)*
- 277 | Ibiapina: o advogado, o missionário e o padre-mestre | *Gilvan Gomes das Neves*
- 288 | Religião do fogo e das festas | *Silvério Leal Pessoa*
- 308 | Da evangelização do popular à evangelização pelo popular | *Maximilien de la Martiniere*

**325 | o sagrado dos artistas: entre simbólico e diabólico**

- 326 | Arte e religião em Roberto Van der Ploeg | *Gilbraz de Souza Aragão e Andréa Caselli Gomes*
- 339 | Ciranda do Arco-íris: confluências entre beleza e fé na arte de Adélia Oliveira de Carvalho | *Andréa Caselli Gomes*

**351 | conclusão**

- 352 | Dom Helder, mística e diálogo com os outros | *Francilaide de Queiroz Ronsi*

**399 | autores**

## Parecer A

Você tem aqui um livro que preza pelo espírito acadêmico das controvérsias sobre os fatos religiosos, mas tem igualmente acesso a um presente precioso: o testemunho de engajamento de um grupo de estudantes com o diálogo entre as religiões. Trata-se do segundo volume da coletânea "Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo", uma série aonde pesquisadores/as do fenômeno religioso na Universidade Católica de Pernambuco compartilham os seus estudos e pesquisas na área do diálogo inter-religioso. Quem saboreia estas páginas, mais do que nunca concordará: da fé e do sagrado, ninguém pode ser mais do que amante que se põe a serviço. Ninguém é proprietário do divino. O acesso é gratuito para quem busca engravidar o coração.

Nos diversos estudos e abordagens desse livro, vamos compreender melhor porque é o espírito (o terceiro) o que nos une. Vamos perceber o novo e o antigo se encontrando em uma espécie de reinvenção do sagrado. Mesmo sem GPS, poderemos acessar uma "geografia da religião" e deixar que esse mapa se inscreva em nossos sentimentos. Compreenderemos as semelhanças e as diferenças existentes entre as chamadas "religiões abraâmicas". Nesse contexto de tão urgentes desafios ecológicos, ficamos felizes em contar com antigas e novas formas de paganismo e religiões da natureza. Elas nos ajudarão a ir às raízes da nossa comunhão com a Terra e o universo.

Esse novo e-book é mesmo um presente de amor para você que o lê e para todo mundo que busca a paz através do diálogo e da superação das intransigências, discriminações e fundamentalismos. Parabéns a seus autores e autoras que, em cada texto e estudo diverso, parecem nos tomar pela mão e, em descrições saborosas, nos conduzem ao mistério que está por trás de costumes ancestrais e dos desafios que, hoje, todas essas tradições enfrentam para responder às inquietudes e necessidades da humanidade e da vida na Terra. Sim, por detrás de tudo, se percebe o Espírito. Nenhum mortal pode amordaçar a ventania. O mistério é nossa paz e os caminhos religiosos nossas parábolas de amor.

Marcelo Barros\*

---

\* Monge católico beneditino, assessor das comunidades de base e de movimentos populares, trabalha pela unidade das tradições espirituais e coordena na América Latina a Associação dos Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo.

## Parecer B

Acolhimento e alimento: uma oferenda generosa e comprometida na vivência de um processo civilizatório, que tem no diálogo, inter e trans religioso, o instrumento fundante de renovação da humanidade, que se reconhece imagem e semelhança de quem a criou. Inspirada na arte de Adélia Carvalho e dos textos do livro, é como eu, mulher negra nordestina, de ascendência negroindígena, mas também marcada pela miscigenação fruto da branquitude europeia; sendo também religiosa, teóloga e ativista pelo respeito à diversidade religiosa junto ao Diálogos – Fórum da Diversidade Religiosa de Pernambuco, reconheço o livro “Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo 2”. Recebo os escritos do livro como gotas de céu do Terreiro de Ruah (conhecida popularmente como Deus), cuja revelação não é propriedade exclusiva de nenhuma religiosidade.

A coletânea de textos é um caleidoscópio de cores e ideias que se harmonizam em suas diferenças e especificidades, convidando a nos reconhecermos em nossas próprias diferenças e especificidades. Gratidão às autoras e aos autores que nos brindam com seus escritos, que compreendem o papel acadêmico como sacrifício, ofício sagrado. Um brinde ao Grupo de Pesquisa Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo, que nos oferece a oportunidade de celebrar o diálogo com pessoas que amam a vida e a liberdade, como aponta sua introdução, e por isso mesmo promovem vida e liberdade em seus textos! Ler esse livro é somar-se nesse brinde à vida! Boas-vindas a essa festa de acolhimento que alimenta!

Lilian Conceição da Silva\*

---

\* Reverenda anglicana (IEAB), doutora em teologia pela EST, co-coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades da UFRPE.

# apresentação



# O espírito (o terceiro) é que nos une

## Sobre o livro

Este é o segundo volume da coletânea “Espiritalidades, transdisciplinaridade e diálogo”, uma série de e-books aonde o nosso Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife vai compartilhando os seus estudos e pesquisas na área do diálogo inter-religioso. Fazemos parte da Universidade Católica de Pernambuco, cujo campus está no coração do Recife. Somos pesquisadores do fenômeno religioso na região, ajudamos a contextualizar historicamente as religiões e a traduzir suas mensagens para o espaço público e plural, apoiamos comunidades religiosas no exercício do direito a uma fé esclarecida e respeitosa da diversidade. Seguimos a tradição dos jesuítas de colaborar com tudo o que leva a humanidade “para frente e para cima”. Por isso estamos abertos ao estudo científico das tradições de fé e à meditação mística sobre os dados das ciências; acolhemos e promovemos o mais amplo ecumenismo entre os grupos religiosos e filosóficos que defendem a justiça e a caridade, o mais sincero diálogo com as pessoas que amam a vida e a liberdade.

Nossa atividade é vinculada ao Grupo de Pesquisa Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo, onde se desenvolvem estudos sobre o diálogo entre as religiões, analisando eventos e documentos sob um enfoque transdisciplinar e plurimetodológico, acadêmico e não confessional. Especial destaque é dado à pesquisa dos processos de educação inter ou trans-religiosa em nossa cultura pluralista, envolvendo também o ensino religioso: as aulas de cultura religiosa têm sido oferecidas muito mais como

testemunho de crenças pessoais do que como reflexão sobre uma experiência multifacetada de conhecimento, cujos valores precisam ser conscientizados nas escolas, através de aprendizagens críticas e transdisciplinares das espiritualidades humanas. No enfrentamento político-pedagógico desse desafio, os estudos dos sistemas simbólicos têm trazido grande aporte teórico para o esclarecimento das linguagens do imaginário religioso, sua contextualização e interpretação.

Percebemos que estamos entrando em uma nova era de consciência global, à qual deve corresponder uma espiritualidade mais integral, plural e dialogal. Os novos tempos ensejam a passagem da “religião do indivíduo e seu clã em busca da intervenção dos céus” para uma “religiosidade da humanidade e da Terra”, em que o mistério da vida transparece entre-nós, despertando místicas de apreço e cuidado com os outros, engendrando valores novos e novas formas de expressão dos valores tradicionais. Procuramos estudar essa transformação cultural e nos envolver transdisciplinarmente na construção da espiritualidade trans-religiosa que o espírito do tempo requer, em favor da coexistência dos grupos humanos, em harmonia com o planeta. Chega o momento de somar forças e multiplicar os esforços acadêmicos e políticos em uma rede de promoção da diversidade e do diálogo – inclusive como antídoto para os fundamentalismos simbólicos que levantam bandeiras identitárias e comunitaristas em meio à crise de mudança e desenvolvimento social.

Esperamos somar e multiplicar na busca por uma espiritualidade dialogal e trans-religiosa. Nossos estudos apontam

para a lógica do “terceiro incluído” que, debruçada sobre o fenômeno das religiões e as contradições que surgem do seu pluralismo, remete à busca de um outro nível de realidade, àquela ética do amor, que pode religar crentes antagônicos em uma fé que se faz silêncio místico ou atitude de cuidado pelos outros e pelo nosso meio. Há doze anos o nosso Observatório vem ajudando a entrecruzar caminhos entre e para além das religiões. Pois, afinal, os templos apontam para o além: se ficarmos apenas olhando os templos, perderemos o céu estrelado e o seu reflexo: em nosso interior, na natureza e na história, nos olhos do outro!

Este segundo livro, então, mostra que depois do estudo das principais religiões no Recife e também do aprofundamento de temáticas transversais às grandes tradições espirituais, o nosso grupo está se debruçando sobre os desafios teóricos, fenomenológicos e hermenêuticos, para a compreensão crítica e engajada da nossa religiosidade. A maior marca da religiosidade em nossa Aldeia Global é a sua pluralidade, que provoca fundamentalismos, mas também diálogos. Os ambientes acadêmicos têm ensaiado abordagens interdisciplinares da realidade, que suscitam atitudes compreensivas da experiência de transcendência que está entre e para além das religiões. Na medida em que os discursos religiosos são terapeutizados pela sua contextualização histórica e geográfica, compreendemos que a inspiração descoberta por uma religião é por causa das outras – e para as outras também; e que as revelações não estão restritas aos livros de uma religião e nem somente aos textos sagrados.

Uma questão que tem nos desafiado, em particular, é aquela do esclarecimento do lugar das religiosidades no espaço

público, que inclui o aprofundamento do conceito de laicidade e o equacionamento da relação entre liberdade de expressão e liberdade religiosa, enquanto direitos fundamentais. Há uma aparente contradição entre os Direitos Humanos laicos e as Teologias Políticas das religiões, entre as causas modernas do feminismo e das novas sexualidades, por exemplo, e a tradicional defesa da vida empreendida pelas igrejas.

Existe, de fato, um paradoxo entre o pluralismo cultural e religioso contemporâneo e a unidade doutrinal e o afã apologético reivindicados por certos grupos e pessoas de fé. Mas apostamos na possibilidade de uma concepção contra hegemônica do movimento de Direitos Humanos e queremos explorar as suas possíveis relações com as Teologias Públicas de grupos libertários das várias linhagens espirituais (como foi ensaiado na Declaração Universal dos Direitos da Pessoa pelas Religiões do Mundo).

O nosso tempo turbulento de transformação sociopolítica, em que o fator religioso tem sido decisivo, demanda, de toda sorte, um maior envolvimento crítico dos estudiosos de religião no espaço público, no sentido de terapeutizar e interpretar as expressões religiosas. Numa sociedade democrática, as pessoas religiosas devem discutir os problemas sociais à luz de sua tradição, atualizando e aprofundando valores humanos que, então, os seus líderes comunitários e lideranças políticas podem (de forma autônoma e madura, e não em nome de igrejas ou para uma igreja) traduzir em argumentos racionais para o debate público, em favor do bem comum.

Ao mesmo tempo, para uma sociedade crescer, mesmo economicamente, está claro que o governo deve controlar o

proselitismo religioso e regrar o uso de símbolos religiosos em espaços públicos, além de não submeter questões legais, como a educação dos fatos religiosos, a interesses de alguma religião privilegiada. Mas saltam aos olhos as tentativas de manipulação da liberdade religiosa para catequeses proselitistas, em escolas e até em parlamentos, e o crescimento de fundamentalismos religiosos criando um fechamento moral que serve de cortina para projetos de liberalização econômica e dominação político-popular.

O fenômeno religioso tem grande importância em nossa sociedade, desde os primeiros momentos da história brasileira, quando as crenças ameríndias, o catolicismo lusitano e as religiões africanas aqui se encontraram para formar um lastro de crenças e vivências espirituais; que se tornou ainda mais complexo nos últimos tempos, quando outras denominações cristãs, religiões orientais, islamismo e judaísmo implantaram-se entre nós, diversificando o nosso panorama religioso e conferindo-lhe grande vitalidade e diversidade.

O cenário religioso brasileiro contemporâneo, portanto, é muito dinâmico. E diante dos dados do Censo IBGE 2010 ficamos intrigados com o crescimento dos “sem religião” e, ao mesmo tempo, dos espiritismos. Mas o Censo não revela tudo: tem também o vigor e as combinações dos pentecostalismos cristãos, além das crises e reações do catolicismo, o ressurgimento das vivências de transe e o aparecimento de uma espiritualidade trânsfuga em redes sociais e caminhadas turísticas. Afinal, para onde vão as religiões no Brasil? Qual é mesmo a religião da gente?

Uma dimensão central das nossas religiões é a devoção, a dedicação ritual aos santos e divindades “intermediárias” frente a

um “Criador”, que levanta muros (como no caso do Cristo “evangélico” contra a santidade dos outros ou dos messianismos católicos contra os males do “século”), mas também derruba fronteiras de crença (como nas festas de São Jorge/Ogum ou de Xangô/São João e Conceição/Iemanjá).

A devoção ao santo dá materialidade às experiências religiosas comuns, feito nas festas da natureza e peregrinações em diferentes contextos culturais, revelando e escondendo o poder carismático dos seus beatos – mesmo os high-tech. Resta aprofundar se aí o povo empodera-se junto e comunitariamente, ou se esses intermediários (beatos e santos) favorecem a instrumentalização dos devotos por instituições político-religiosas; resta saber qual a relação da experiência mágica desse imaginário com o processo de emancipação e humanização da história.

Outra manifestação importante da espiritualidade da gente, também nos trópicos, são os “novos movimentos religiosos” (NMR). Eles designam grupos religiosos surgidos na contemporaneidade glo-localizada, com consciência histórica e científica, que vão dos neopaganismos ao cultivo espiritual e pós-religioso da qualidade humana profunda, passando pelas recriações das religiosidades afro-indígenas tradicionais. A expressão NMR remonta ao estudioso Eileen Barker, que buscou superar o termo “seitas” a as suas conotações pejorativas para grupos da “nova era”. O que há de novo nessas formas do sagrado e que tipo de espiritualidade se manifesta nesses movimentos neo ou pós-tradicionalis?

O ser humano religioso antigo organiza o mundo a partir de grandes mitologias e pontos de ruptura através dos quais o “mais-natural” tenha se manifestado. A pessoa contemporânea,

neste tempo em que as culturas e espiritualidades viajam e se entrecruzam, assumiu o relativismo da existência e rejeita fundamentos fixos e fechados: bastam-lhe alguns mapas simbólicos para vagar numa realidade fragmentada e construída, no máximo, com ajuda da ficção. Mas essa sensação do irreal e procura de outro senso da realidade pode ser caminho para uma nova religiosidade.

E muitos de nós temos nos perguntado se as tecnologias contemporâneas de comunicação humana(?) e de programação genética e transformação biológica (por dispositivos tecnológicos), levando a novos estados de consciência, não estariam provocando outras espiritualidades – e ensejando diálogos alternativos dessas experiências. Poderíamos falar de deslocalização e desterritorialização, de desmaterialização da vida. Ensaiam-se hoje formas mais cooperativas de trabalho e produção do saber pelas “redes sociais”. Novas concepções de propriedade e direito começam a ser descortinadas em um projeto de civilização que se vai esboçando mais mundialmente. Mas surgem também plantas e animais modificados geneticamente por aí e há quem diga mesmo que a implantação de tecnologias e próteses em nosso corpo e cérebro, inclusive de reprogramação biológica das “naturezas” humanas, podem levar ao fim da espécie da gente como tal. Então, esses nichos crescentes de pós ou transumanos trarão uma era pós ou trans-religiosa? Ou, ainda mais: androides sonham com ovelhas elétricas e têm fé em quê?

A religiosidade que, entremos, está emergindo nesse mundo em mutação, parece, é mais de baixo para cima ou, melhor ainda, na direção do mistério que se esconde e manifesta “entre e

além". Cada pessoa é hoje mais capaz de aprender e oferecer feedback. A religião até ontem tinha a ver com credos e doutrinas ditadas, enquanto a religiosidade agora produz wiki-teologias e novos simbolismos pós-metafísicos, pluralistas e lúdicos, como jogos de ficção. A mundialização possibilitada pela internet e pela informática provoca mudanças na ordem existencial e cultural de todos nós, as nanotecnologias e intervenções bioquímicas e maquinícias começam a alterar nossa percepção e interação com os outros e com o meio. Estamos às vésperas de uma era de grande pacifismo e cooperação, talvez, pela possibilidade do reconhecimento de uma espiritualidade trans-religiosa, conjugada com o debate científico transdisciplinar – ou então de um confronto mundial sem proporções.

Este livro compartilha a inquietação com essas temáticas, estudadas em nosso grupo e fórum inter-religioso. Desejamos uma boa leitura e esperamos que ela desperte a sensibilidade, que cultivamos, para o espírito ternário que pode nos unir e encorajar na defesa daquilo que é mais humano e, portanto, sagrado.

## Sobre a capa do livro

### Adélia e sua arte

Adélia Carvalho, nossa Irmã Adélia, uma das meninas do Grupo de Estudo do nosso Observatório e autora da pintura que ilustra a capa deste livro, é missionária salesiana mas é também artista plástica: transmite espiritualidade pela arte, como pinta a sua vida religiosa com a maior beleza. Adélia é uma Artista da Caminhada, retrata em seus quadros engajados a vida sofrida das

nossas Severinas e Severinos, mas sobretudo simboliza a esperança do povo afrolatíndio de alcançar justiça socioambiental, em uma sociedade de Bem Viver. A irmã é também animadora de Comunidades Cristãs de Base e facilitadora do Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos, onde desenvolve aprendizagens lúdicas para sermos mais descentrados e cuidadosos com os outros.

Seus quadros, como os dos textos sagrados bem interpretados, destacam as figuras humanas: para revelar que ali na esquina está o divino e nos olha, naquela prisão, hospital ou favela... Onde a carne sofre, aí está Jesus, crucificado; onde a carne ama, cuida e se relaciona, aí está o Cristo, glorificado.

Adélia é uma pessoa íntegra, de gestos ternos e traços que encantam. Ensaia a estética de um outro mundo possível, onde a própria espiritualidade cristã transborda e se torna relacional e inclusiva, rompendo fronteiras entre sagrado e profano, criando pontes alterativas entre identidades que se estranham. Suas figuras tão humanas, que só podem ser divinas, vivem fazendo roda e dançando ciranda, criando um vazio entre diferentes culturas e religiões. A pintura de Adélia sugere sempre espaço para um misterioso “terceiro”, entre e além. E por isso desperta para a mais autêntica mística.

Esse “terceiro incluído” na sua arte remete à busca de um outro nível de realidade, àquela ética de amorosidade, que pode ligar pessoas antagônicas em uma fé que se faz silêncio ou atitude de cuidado pelos outros e pelo nosso meio ambiente. A Irmã Adélia ajuda a gente a entrecruzar caminhos entre e para além das religiões formais. Pois, afinal, os templos apontam para o além: se ficarmos apenas olhando os templos, perderemos o céu estrelado

e o seu reflexo: em nosso interior, na natureza e na história, nos olhos do outro. Obrigado, Adélia!

## Quadro Ameríndia



### FICHA TÉCNICA

TÍTULO

**Ameríndia**

DIMENSÕES

**105cm X 86cm**

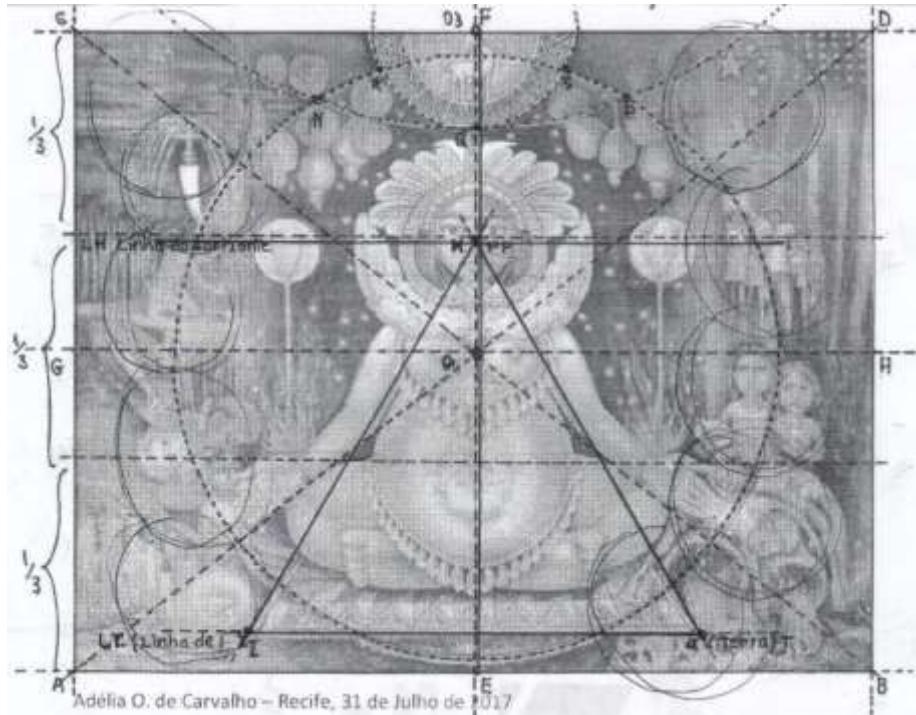
TÉCNICA

**Óleo s/ tela**

ORIGEM

**Recife, PE, Brasil - 2015**

## Traçados geométricos



A tela Ameríndia foi configurada em minha mente há muito tempo, desde os “500 anos”. Cinco momentos entrelaçados foram necessários para realizá-la:

- a) imaginação e inspiração;
- b) planejamento em rascunho;
- c) momento mais preciso desenhando em papel milimetrado;
- d) momento mais definido com mediação da geometria plana;

e) escolha de cores.

Explicitando:

- a) As imagens sempre vinham na minha mente, de dia e de noite. No meu pensamento, pareciam até neblinazinhas, quando banham nossos rostos, em dias ensolarados.
- b) Aquelas imagens refletidas e meditadas no silêncio, foram colocadas em rascunho sem definições precisas, mas aos poucos foram nascendo pequenos quadros, ao redor de outro bem maior, como rebentos de plantas, para lembrar realidades de nossa sociedade, sejam do ponto de vista histórico-cultural, seja político ou econômico. A esteira é muito ampla. Carrega também aspectos religiosos, éticos, psicológicos, ecológicos... E assim vai.
- c) Depois fui melhorando aquelas imagens (hora retratadas no quadro) e enquadrando-as depois em papel milimetrado. Daí resultou um pequeno croqui, matéria que ocupou metade de uma folha de papel A4.
- d) Finalmente fiz cópia em tamanho bem maior fechando tudo num retângulo de **105cm X 86cm**. A partir daí não foi difícil sugerir pontos, linhas, figuras geométricas, imagens, cores etc, para trabalhar, com a consciência desperta, o molde que vou precisar, abaixo, falando do processo de construção com ajuda da geometria plana.

O processo de construção e estudo geométrico está compreendido em:

- 1) DIVISÃO INICIAL DO QUADRO: O retângulo das seguintes dimensões: **105cm x 86cm** chamei-o com as letras: **ABCD**. Em seguida dividi-o ao meio: vertical (**EF**) e horizontal (**GH**). Também tracei suas diagonais. Continuando, desenhei uma circunferência de **40cm** de raio no centro do quadro **O1**, ponto de intersecção das linhas traçadas: **EF e GH**. Há outros traçados geométricos que serviram de apoio, para integrar à proposta da temática “**Ameríndia**” que aparecerão abaixo.
- 2) DESENHO DA MULHER E SIMBOLOGIA DO SEU COCAR: Conforme o imaginado e planejado no rascunho, desenhei no grande círculo a representação de uma jovem/mulher de formato simétrico, sentada à semelhança de “Buda”, e prestes a dar à luz, ficando em primeiríssimo plano. No meu imaginário, seria uma espécie de deusa ou uma grande chefe tribal com traços e adornos “latíndios”. Ela tem um lindo cocar. Destaca-se por ter ao meio penas brancas e pontiagudas. É uma imagem simbólica na tribo representando a importância de quem o usa: poder/serviço e liderança na comunidade.
- 3) AS SERPENTES: Também quis chamar a atenção para a figura das serpentes em perfeita sintonia com os viventes e como adorno e complemento do cocar, assim como sua simbologia no mundo das Nações Indígenas da Amazônia (a “Cobra Grande”), África e entre povos antigos. Vejam que o sangue do Cordeiro corre por suas “espinhas”.

- 4) O PÁSSARO NO PEITO DA MULHER: Para continuar o tom de sacralidade da tela desenhei um pássaro, uma pomba de asas abertas, no peito da mulher como uma representação do Espírito de Deus. A mulher mesma representaria aquela Ruhar, a respiração que sai da garganta de Deus.
- 5) DESENHO DA GRANDE CIRCUNFERÊNCIA E IMAGENS INTRA E EXTRA CÍRCULO: A circunferência central é um marco no quadro. Em suas curvas movimentam-se imagens extra e intra círculo, configurando a trajetória histórica da nossa América Latina, desde as invasões com a “Cruz e a Espada”, até os dias de hoje – uma Via-crúcis sem fim. Suas estações são quadros temáticos da nossa História e da sociedade vigente.
- 6) DESENHO DO TAPETE EM PERSPECTIVA: Um destaque de equilíbrio às imagens, no círculo, é o desenho de um tapete retangular e em perspectiva, para dar assento à mulher. Sua base ou lado inferior **IJ** corresponde também à linha de terra (**Lt**), base da perspectiva a qual é vista a partir do centro. Seu “ponto de vista” (**PV**), ponto principal (**PP**), bem ao meio da linha do horizonte (**Lh**), corresponde também ao ponto **M** (abaixo dos olhos e início do nariz da moça). **Atenção!** Unindo com linhas contínuas os pontos **IJ** (base do tapete) ao ponto **M** (correspondente a **PP**) e **M** a **I**, teremos o desenho de um **triângulo equilátero**: sua área é ocupada pelo tronco e pernas da mulher.

- 7) A CRUZ - UM TERÇO DO QUADRO: No quadro a linha do horizonte (**Lh**) da perspectiva é significativa: a distância entre ela e o ponto **C**, corresponde a 1/3 do quadro; ao cruzar-se pelo ponto **PP** ou **M** vemos o desenho de uma cruz romana, expressa nas linhas pontilhadas e contínuas (*horizontal Lh e vertical FE*). Ora, se invertermos o quadro veremos também a cruz, já que ele está dividido horizontalmente em três partes iguais; suas hastes horizontais tocam os braços e mãos do bebê no ventre da mãe, continuando até os braços e mãos da jovem senhora. Portanto, a cruz é um elemento norteador da nossa tela.
- 8) UNIÃO ENTRE O CÉU E A TERRA – O SEMI-CÍRCULO DO CORDEIRO E O ARCO DOS CAJUS: Enquanto eu definia pontos, retas e curvas, imaginava também outras formas e imagens, como os cajus em suas galhadas, acompanhando o arco de outra circunferência de centro **O2** (fora do quadro) e de raio **O2 – Q**, interceptando **O1** nos pontos **N** e **P**. Vejamos também que esta medida é igual à reta que vai de **F** a **T**, no alto da cabeça do menino.

Finalmente, pensei traçar outra circunferência (na parte superior do quadro), para ser um traço de união entre o céu e a terra e coroa da pintura. Mas só consegui fazer um semicírculo centralizado no ponto **O3** (também **F**) e de raio **O3 – Q**, Onde desenhei o “Cordeiro do Apocalipse (Jo 5,6)”. Ele também é um dos quadros da nossa “Via-crúcis” (extra e intra círculo). Este também

intercepta **O1** nos pontos **R** e **S**. Portanto, tudo está conectado e em sintonia.

TÉCNICA de PINTURA e PALHETA: Quanto à pintura, fiquei perto do pontilhismo, com palheta de cores quase pastéis, porém, vivas, alegres e harmonizadas por contraste, com predominância do amarelo.

Quando pensei em dizer – Pronto! E assinei meu nome na tela Ameríndia, fiquei invadida por um sentimento de louvor e agradecimento, pois este trabalho, foi para mim uma conquista e um presente do Céu. Claro que ele reclama por estudos mais acurados sobretudo com relação à palheta. - Nada de estranho. Foi o que consegui fazer nos momentos de trabalho de criação e produção. Contudo, estou feliz porvê-la assim e deixo-a exposta à crítica.

Também há muito a dizer, sobretudo, com relação aos aspectos religiosos/culturais ali presentes. Neste caminho gostaria que ela fosse um convite para olharmos as diferenças religiosas com tranquilidade e como um hino de louvor a Deus. Sem perder nossa identidade gostaria que acontecesse com certa frequência momentos programados de vivência desse hino de louvor; gostaria que em rede déssemos as mãos, como elos de uma corrente solidária na luta pela promoção da vida, assim diferente mais parecidos.

No final de outubro de 2015, em Belo Horizonte MG, durante o II Congresso Continental de Teologia, fizemos também uma exposição de quadros, ilustrando aquele evento. Nossa tela Ameríndia estava lá e Irmão Marcelo Barros era um dos palestrantes do Congresso. Entre uma palestra e outra, ele se desliga dos

trabalhos, dos amigos, e vai visitar nossa mostra. Sabem o que ele fez? Pôs-se diante da tela tirou as sandálias, ajoelhou-se, baixou a cabeça e se pôs em atitude de oração. Que beleza! O que terá dito a Deus, a Ameríndia?

Gilbraz Aragão,  
Adélia Oliveira de Carvalho, FMA.

# introdução



# Transdisciplinaridade e Diálogo Inter-religioso no Recife

Gilbraz Aragão

Faz alguns anos que desenvolvemos uma pesquisa sobre o diálogo entre cristianismos e religiões afro-brasileiras no Grande Recife. Começamos pelos terreiros de Olinda e acabamos passando nas bibliotecas de Paris. Porque descobrimos que o problema maior da teologia cristã das religiões e do diálogo inter-religioso está nos seus pressupostos filosóficos, mais precisamente na lógica ocidental da identidade, que inviabiliza toda compreensão alternativa e plural no entendimento da salvação.

Já durante os estudos na PUC-Rio, participando do seu Núcleo de Pesquisas Transdisciplinares, percebemos que a epistemologia que nasce com o novo paradigma científico da física quântica poderia redimensionar os limites e procedimentos da teologia, principalmente no que respeita ao diálogo entre as culturas e religiões. A lógica transdisciplinar chamada do "Terceiro Incluído", calcada nas descobertas da nova física mas com abrangência e validade ampla e humanística, pareceu-nos então capaz de ajudar a Igreja católica a superar a lógica clássica.

Seguindo a lógica da filosofia clássica<sup>1</sup>, nosso cristianismo desenvolveu uma soteriologia excludente, que permitiu uma

---

<sup>1</sup> A teologia clássica, que remonta a Agostinho e Tomás de Aquino, baseia-se na lógica tradicional de conhecimento: o axioma da identidade, "A é A"; o axioma da não-contradição, "A não é não-A"; e o axioma do terceiro excluído, "não existe um terceiro termo T que seja ao mesmo tempo A e não-A". A física quântica, modelo emergente de filosofia do conhecimento, mostrou a "coexistência entre

pastoral invasiva: quem não professasse, como nós, o nome de Jesus Cristo, estaria fora da verdade religiosa e a ela deveria ser reduzido. Foi o que aconteceu e, em parte, ainda acontece no trato com os xangôs do Recife e alhures. É, infelizmente, o mau exemplo que seguem as Igrejas pentecostais ao olharem para a religião dos outros, mormente para as das negras e dos negros.

Por isso, desejamos agora, retomando a descoberta que fizemos na França da epistemologia transdisciplinar da complexidade – que vem sendo desenvolvida exemplarmente por Basarab Nicolescu e o seu Centro Internacional de Pesquisas Transdisciplinares<sup>2</sup> –, avançar rumo a uma fecundação da metodologia teológica pelos aportes lógicos que derivam transdisciplinarmente da física.

A tentativa de conciliar ciência e tradição não é nova. No *Préface au traité du vide*, diante das descobertas realizadas pelas ciências naturais em sua época sobre o vácuo, Blaise Pascal indicou como deveriam se combinar tradição e experiência, teologia e física<sup>3</sup>. A teologia, sacudida hoje pelo desafio do diálogo

---

pares de contraditórios mutuamente exclusivos": entre o mundo quântico e o mundo macrofísico, entre onda e corpúsculo, entre continuidade e descontinuidade, entre reversibilidade ou invariância do tempo no nível microfísico e irreversibilidade da flecha do tempo no nível macrofísico (Cf. NICOLESCU, B. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999, p. 27). Com base nessa constatação, busca-se compreender mais amplamente a realidade, superando o princípio de identidade e contradição pelo de complexidade; demonstrando que, em um outro nível da realidade, verdades contrapostas podem se explicar ou conviver.

<sup>2</sup> Trata-se do CIRET, com sede na França: 19, Villa Curial, 75019, Paris. Acesso em: <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/>.

<sup>3</sup> "Independentemente da força que tenha esta antiguidade, a verdade deve sempre prevalecer, mesmo que recentemente descoberta, já que a verdade é sempre mais antiga do que qualquer opinião que se tenha sobre ela: seria ignorar sua natureza, pensar que ela tenha começado a existir no momento em que ela começou a ser conhecida" (PIEPER, J. *La thèse de Pascal: théologie et physique. La table ronde*, Paris, no. 150, jun. 1960, p. 47).

intercultural e inter-religioso em um mundo cada vez mais globalizado e pluralista, tem buscado um intercâmbio com a epistemologia que informa a ciência nova que emerge da nova física. A busca de novos paradigmas para o pensar teológico tem sido a tônica de variados eventos<sup>4</sup>.

Essa procura por uma “teologia quântica” tem várias frentes de diálogo abertas. Aquela que percebemos mais promissora, mais capaz de subsidiar a compreensão dos novos cenários culturais e religiosos para a teologia, é a que pode ser estabelecida com a transdisciplinaridade<sup>5</sup>. Trata-se de um enfoque científico que evidencia a necessidade de diálogo entre as diversas disciplinas, implicando necessariamente em uma questão epistemológica. Queremos aplicar tal percepção ao campo religioso, haja vista que se é difícil colocar em diálogo as cerca de oito mil disciplinas científicas existentes, mais ainda é o diálogo entre as mais de dez mil religiões ou movimentos religiosos que existem – e se prestam, muitas vezes, à fundamentação de beligerâncias e dominações.

---

<sup>4</sup> Cf. ANJOS, M. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Loyola, 1997; SUSIN, L. **Mysterium creationis**. São Paulo: Paulinas, 1999; publicações de congressos da SOTER.

<sup>5</sup> Desde a metade do século XX que surgiram conceitos estabelecendo pontes entre as disciplinas científicas. A pluridisciplinaridade diz respeito ao estudo de um objeto de uma mesma e única disciplina por várias disciplinas ao mesmo tempo. A interdisciplinaridade diz respeito à transferência de métodos de uma disciplina para outra. A transdisciplinaridade diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento. Do ponto de vista do pensamento clássico, não há nada entre, através e além das disciplinas – como o vazio da física clássica. Diante da nova física e dos seus níveis de realidade, o espaço entre as disciplinas e além delas está cheio, como o vazio quântico está cheio de todas as potencialidades, da partícula às galáxias (Cf. NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Monaco: Rocher, 2002, p. 261s.).

# Transdisciplinaridade e Sagrado

Na lógica clássica, quando aparece uma contradição em um raciocínio é sinal de erro. Na visão complexa do conhecimento, quando nos deparamos com contradições significativas, é porque atingimos uma camada profunda da realidade. Daí a construção transdisciplinar de princípios lógicos como a recursão organizacional, que rompe com a ideia linear de causa/efeito, pois tudo que é produzido volta sobre o que produziu em um ciclo auto-organizador; a concepção hologramática de que é impossível conceber o todo sem as partes e as partes sem o todo; o princípio dialógico que mantém a dualidade no seio da unidade.

O desenvolvimento da física quântica, que inspira esses paradigmas científicos contemporâneos, levou ao aparecimento de pares de contraditórios mutuamente exclusivos (A e não-A): onda e corpúsculo, continuidade e descontinuidade, separabilidade e não separabilidade. Esses pares são mutuamente opostos quando analisados através da lógica clássica e dos seus axiomas: identidade: A é A; não-contradição: A não é não-A; e o terceiro excluído: não existe um terceiro termo T ao mesmo tempo A e não-A.

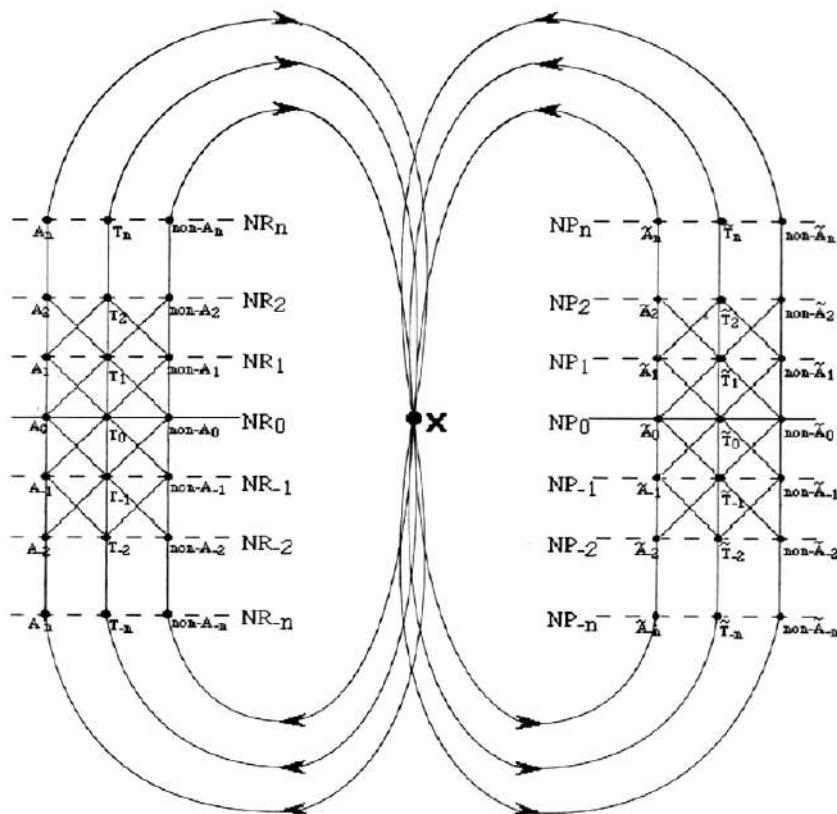
A metodologia de conhecimento transdisciplinar<sup>6</sup> considera a realidade como complexa e composta por níveis, interligados por um Terceiro que se deve incluir: os termos — A, não-A e T — e seus dinamismos são associados por um triângulo onde um dos ângulos

---

<sup>6</sup>. Para entender o pensamento complexo (leia-se Edgar Morin) e a sua lógica principal, a transdisciplinaridade (leia-se Basarab Nicolescu), podemos consultar MORIN, E. **Science avec conscience**. Paris: Seuil, 1990 e NICOLESCU, B. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.

situa-se num nível de realidade e os dois outros em um outro nível de realidade. O terceiro dinamismo, o do estado T, exerce-se num outro nível de realidade, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (quantum, por exemplo).

Aproximação transdisciplinar da natureza e do conhecimento.



A aproximação transdisciplinar da natureza e do conhecimento pode ser resumida pelo diagrama da figura junto<sup>7</sup>. Na parte esquerda, são indicados simbolicamente os níveis de realidade (NR), sendo que o índice “n” pode ser finito ou infinito. A visão transdisciplinar nos propõe considerar uma realidade multidimensional, estruturada em múltiplos níveis, que substitui a realidade unidimensional do pensamento clássico. Dois níveis adjacentes na figura são religados pela lógica do terceiro incluído, uma nova lógica em relação à lógica clássica. O estado de terceiro incluído T1 situado ao nível NR1 é religado a um casal de contraditórios (A0 e não-A0) situado a um nível imediatamente vizinho. O estado T1 opera a unificação dos contraditórios, mas em um nível diferente. O axioma de não-contradição é respeitado nesse processo. Por sua vez, esse estado T1 é religado a um casal de contraditórios (A1, não-A1), situado em seu próprio nível. O casal de contraditórios (A1, não-A1) é, por seu turno, unificado por um estado T2 situado em um terceiro nível de realidade NR2, imediatamente vizinho do nível NR1 onde se acha o ternário (A1, nãoA1, T1).

Esse processo continuará até o esgotamento de todos os níveis de realidade, conhecidos ou concebíveis, sem jamais poder chegar a uma teoria completamente unificada – fazendo com que o axioma de não-contradição saia cada vez mais reforçado no processo. Nesse sentido, pode-se falar de uma evolução do conhecimento, sem jamais poder chegar-se a uma não-contradição absoluta, implicando todos os níveis de realidade: o conhecimento é aberto para sempre. Por fim, o conjunto dos níveis

---

<sup>7</sup> Este diagrama resume a epistemologia transdisciplinar: o objeto transdisciplinar, o sujeito transdisciplinar e o termo de interação. Retirado de NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Monaco: Rocher, 2002, p. 268.

de realidade e sua zona complementar de não-resistência constituem o Objeto transdisciplinar.

Os diferentes níveis de realidade são acessíveis ao conhecimento humano graças à existência de diferentes níveis de percepção (NP), que se acham em correspondência biunívoca com os níveis de realidade e que são representados à direita na figura. Esses níveis de percepção permitem uma visão cada vez mais geral, unificante, englobante da realidade, sem jamais esgotá-la inteiramente. A coerência dos níveis de percepção pressupõe, como no caso dos níveis de realidade, uma zona de não-resistência à percepção. Nessa zona, não existe nenhum nível de percepção.

O conjunto dos níveis de percepção e sua zona complementar de não-resistência constitui o Sujeito transdisciplinar. As duas zonas de não-resistência do Objeto e do Sujeito transdisciplinares devem ser idênticas para que o Sujeito transdisciplinar possa comunicar com o Objeto transdisciplinar. Ao fluxo de informação atravessando de uma maneira coerente os diferentes níveis de realidade corresponde um fluxo de consciência atravessando de uma maneira coerente os diferentes níveis de percepção. Os dois fluxos estão em uma relação de isomorfismo graças à existência de uma só e mesma zona de não-resistência. O conhecimento não é nem exterior nem interior: ele é ao mesmo tempo exterior e interior, o estudo do universo e o estudo do ser humano sustentam-se um ao outro.

A unidade aberta entre o Objeto transdisciplinar e o Sujeito transdisciplinar se traduz pela orientação coerente do fluxo de informação, descrito pelos três anéis da figura, que atravessam os níveis de realidade, e do fluxo de consciência, descrito pelos três

anéis que atravessam os níveis de percepção. Essa orientação coerente dá um novo sentido à verticalidade do ser humano no mundo. É essa verticalidade que constitui, na visão transdisciplinar, o fundamento de todo projeto social viável. Em vista de assegurar a transmissão coerente da informação e da consciência em todas as regiões do universo, os três anéis de informação e de consciência devem se reencontrar ao menos em um ponto X. O ponto X e os anéis associados de informação e de consciência descrevem o terceiro termo do conhecimento transdisciplinar: o termo de Interação entre o Sujeito e o Objeto, que não pode ser reduzido nem ao Objeto nem ao Sujeito (e que se pode chamar de “sagrado”). Essa partição ternária Sujeito-Objeto-Interação é radicalmente diferente da partição binária Sujeito-Objeto que definiu a lógica moderna do conhecimento.

O modelo transdisciplinar da realidade lança uma nova luz, então, sobre o sentido do sagrado. Uma zona de absoluta resistência liga o sujeito e o objeto, os níveis de realidade e os níveis de percepção. Para o pensamento transdisciplinar, há um movimento de travessia simultânea dos níveis de realidade e dos níveis de percepção. Este movimento segue em sentido ascendente e também descendente pelos níveis de realidade e de percepção. E a zona de resistência absoluta (o ponto X de Interação que tratamos antes) é o espaço de coexistência da transascendência e da transdescendência, ou de transcendência e imanência. Em outras palavras, é ao mesmo tempo transcendência imanente e imanência transcendente. A palavra “sagrado”, pois, para Basarab Nicolescu, é a que designa essa zona de absoluta resistência, como um terceiro incluído que reconcilia

esses movimentos em tensão. Esse “terceiro” é o espaço de unidade entre o tempo e o não-tempo, o causal e o a-causal. É a origem última dos nossos valores humanos, que está entre e para além das religiões.

Hoje, então, com as novas descobertas da física, a ciência descobre, transdisciplinarmente, uma lógica da complexidade que envolve o universo em diversos níveis e o abre para o mistério da realidade e da sua polissêmica compreensão. Recupera-se, na ciência, um respeito reverente pelo sagrado que se esconde - e se manifesta - na realidade de todas as coisas. A religiosidade está voltando a ser buscada e respeitada, seu simbolismo tem uma verdade a comunicar sobre o sentido de tudo. Mas a experiência religiosa tem algo a aprender com a relatividade da nova ciência, no que respeita à consideração de outras camadas de vivência, de outras possibilidades de acesso à transcendência.

As consequências dessa lógica ternária transdisciplinar para o diálogo entre ciência e religião foram exploradas, para o caso da vertente cristã, na tese do teólogo e físico Thierry Magnin<sup>8</sup>. Magnin aponta que, junto ao diálogo entre cientistas e crentes e em sincronia com este, o diálogo inter-religioso é um sinal esperançoso para o homem em procura de sentido para o mundo presente. Ele imagina mesmo que o diálogo entre fé e razão pode servir como

---

<sup>8</sup> Sua tese foi defendida no Institut Catholique de Lille e está publicada: MAGNIN, T. **Entre science et religion**, quête de sens dans le monde présent. Monaco: Rocher, 1998. O mesmo autor também publicou **Quel Dieu pour un monde scientifique**. Paris: Nouvelle Cité, 1993, e **Paraboles scientifiques**. Paris: Nouvelle Cité, 2000. A propósito do diálogo entre fé e ciência no âmbito da transdisciplinaridade, já na sua obra **Ciência, sentido e evolução: a cosmologia de Jacob Boheme**. São Paulo: Attar, 1995, o próprio Basarab Nicolescu avançou a hipótese de que o dogma da Encarnação e a lógica do contraditório inerente ao dogma da Trindade, junto com o desenvolvimento tecnológico, é que permitiram a revolução metodológica da ciência moderna.

baliza para os diálogos inter-religiosos<sup>9</sup>, pois quando cientistas variados e de diversos credos e filosofias se reúnem, levantam questões de ética e de metafísica, evitando sectarismos. Eles sabem que a realidade está sempre além das nossas representações, mesmo se ela se deixa apreender mais e mais pela razão. É a capacidade de acolhimento e de análise dessa “realidade que resiste a nossas representações” que constitui o pesquisador científico. Não é essa mesma atitude que o crente em procura experimenta frente a um Deus que se deixa conhecer e que, contudo, sempre lhe escapa? Deus não se confunde com a realidade física, mas é uma mesma atitude moral que pode animar o cientista e o crente, abertos ao mistério que não se acaba jamais de compreender.

## Diálogo entre católicos e candomblecistas

De que maneira a lógica transdisciplinar pode facilitar uma compreensão entre os encontros de irmãos e os terreiros de xangô do Recife, pode ajudar no diálogo complexo entre o cristianismo e as nossas religiões afro e seus tantos sincretismos? Retomando o diagrama da lógica do terceiro incluído, queremos desenvolver aqui um esquema que abra à percepção da complementaridade entre ênfases aparentemente contrapostas nas respectivas visões

---

<sup>9</sup> Cf. MAGNIN, T. Pour un dialogue inter-religieux basé sur les relations entre science et religion. **Bulletin du Centre International de Recherches et d'Études Transdisciplinaires**, Paris, n. 16, p. 10-15, fev. 2002.

de Deus, do mundo e do ser humano, da re-ligação religiosa entre “céu” e “terra”.

LÓGICA TRANSDISCIPLINAR E DIÁLOGO AFRO-CRISTÃO NO RECIFE										
Níveis teórico-doutrinais	Sujeitos cristãos (objetos para os xangozeiros)			Nível contemplativo / prático T	Sujeitos xangozeiros (objetos para os cristãos)					
	A (não-A)				Não-A(A)					
	A	T	Não-A		A	T	Não-A			
RELIGIÃO	Mandamentos morais	Parece celebrar	Estruturas e dogmas	DEUS CRIADOR	Despachos e obrigações	Transe emotivo-corporal	Mitos e histórias			
	Ênfase ética				Ênfase ritual					
	Jesus Cristo / santos	Espírito Santo	Deus Pai		Orixás / Xangô	Exu	Olorum			
Tendência monoteísta Criador salvador			X	Tendência politeísta. Criador arquitetural						
MUNDO	Terra	Graça	Céu	Aye	Axé	Orun				
	Cosmovisão histórica Tempo espiritual				Cosmovisão natural Tempo cíclico					
SER HUMANO	Corpo	Pessoa	Espírito	HOMEM CRIATIVO (E/OU HUMANO EM CRISE, NECESSITADO)	Corpo	Ori	Espírito			
	Acento na pessoa e na transcendência (busca de sentido filosófico), resquícios de patriarcalismo				Acento na família (extensa) e na imanência (busca de uma psicologia prática) resquícios de matriarcalismo					

Os dois lados do esquema representam ao mesmo tempo “níveis de realidade” e “níveis de percepção”: os sujeitos cristãos são “objeto” para os candomblecistas/xangozeiros e os sujeitos candomblecistas são “objeto” para os cristãos. Esses polos contraditórios são religados por um terceiro incluído, que é o Deus criador e/ou o ser humano criativo e/ou em crise e necessidade – dependendo se nos movemos para níveis de realidade/percepção mais transcendentais ou mais imanentes. Trata-se em todo caso do ponto X de convergência de informação e de consciência, o termo de Interação entre o Sujeito e o Objeto, que não pode ser reduzido nem ao Objeto nem ao Sujeito e que a própria transdisciplinaridade ousa chamar “sagrado”.

Com base nesse “terceiro” é que se pode estabelecer confronto e diálogo, ao nível da religião, entre a ênfase ética do cristianismo e a ênfase ritual do xangô. Quanto à imagem de Deus, entre a tendência monoteísta/trinitária cristã e a tendência politeísta/unitária do xangô, a visão de um Deus criador como ser positivo e salvador e a visão de um universo que surge da tensão entre ordem e caos, ambos como partes de um Absoluto mais arquitetural. Quanto à representação do mundo, entre a cosmovisão com acento histórico do primeiro e a cosmovisão naturalista e cíclica do segundo. Quanto ao humano, enfim, entre a acentuação na pessoa e na transcendência e a acentuação na família e na imanência.

Ao mesmo tempo, dentro de cada tradição religiosa mesma e em cada nível do esquema de realidade/conhecimento, a ativação de uma tendência gera sempre a potencialização de uma tendência contraposta, que se mantém por um terceiro

incluído que remete a outro nível. Assim, se a religião cristã enfatiza mandamentos morais, escrituras e dogmas ficam potencializados e remetem à prece litúrgica onde a lógica do contraditorial se mantém e atualiza. Se o xangô se ativa pelos despachos e obrigações para com as forças da natureza, seus mitos e estórias ficam potencializados e remetem ao transe emotivo-corporal dos seus adeptos: onde os orixás descem e revivem as lendas sagradas. Se o cristianismo ativa a sua experiência do sagrado por Jesus Cristo (e os santos, na vivência mais popular), o seu Deus Pai fica potencializado e a relação entre essas pessoas divinas encaminha-se pelo Espírito Santo, que mantém o seu amor vivo no mundo. Igualmente, no xangô, a vivência dos orixás (e de xangô principalmente, que encabeça o seu panteão no Recife) potencializa a divindade suprema de quem provém o dinamismo criador, Olorum, o que remete ao dinamismo criador e regulador de Exu.

Por fim, principalmente quando esquematizamos pela lógica ternária os níveis do mundo e do ser humano, quando recuperamos assim as referências que fomos colhendo ao longo da pesquisa dos resquícios de patriarcalismo cristão e de matriarcalismo afro-brasileiro, a acentuação cristã do espiritual transcendente e a acentuação que o xangô faz do familiar e do corporal, então nos perguntamos se não teríamos diante dos olhos, nessas duas tradições religiosas, a cristalização de tendências ou dimensões profundas do ser humano: uma mais celestial e outra mais terrenal, que deveriam se abrir e enriquecer mutuamente, colaborando para a construção de uma nova história humana, na força da utopia.

Com efeito, céu e terra são os dois princípios que toda meditação sobre a criação tenta religar. Também Leonardo Boff tem nos lembrado em sua teologia<sup>10</sup> cosmológica que se sentir Terra é mergulhar na comunidade terrenal, sentirmo-nos filhos da grande e generosa Mãe, a Terra. No paleolítico esta percepção de que somos Terra constituiu a experiência-matriz da humanidade: a começar pela África e a partir do Saara ainda verdejante, gerou-se uma espiritualidade de profunda união cósmica e de uma conexão orgânica com todos os elementos como expressão do Todo, onde predominavam as divindades femininas e as instituições matriarcais. Esse arquétipo marca a cultura e a religiosidade das negras e dos negros do xangô, como o outro parece marcar a cultura católica.

Temos o céu dentro de nós. Ele representa a dimensão celestial de transcendência do ser humano. Sua capacidade de ir além dos limites da Terra. Seu esforço incansável de sempre ascender e subir mais e mais alto. Pode ser interpretado também como a emergência do princípio masculino, ordenador, rasgador de novos horizontes, errante e insaciável em face de tudo o que está ao alcance de sua mão. Essa experiência urânica (céu) gestou também, à semelhança da experiência telúrica (terra), uma espiritualidade e uma política. Uma espiritualidade de ruptura [...] que em sua forma extrema se estrutura no dualismo: céu-terra, em cima-embaixo, este mundo-outro mundo, desejo-realização. É próprio do masculino fazer esta separação e viver este dualismo. A dualidade existe e revela a complexidade do real. O dualismo é diverso da dualidade. O dualismo considera as coisas separadas, enquanto a dualidade as vê juntas como dimensões da mesma e única realidade. A razão instrumental-analítica supõe esta separação dualista. Inaugura uma divisão, no seu termo falsa, entre o sujeito e o objeto, o eu e o mundo, o feminino e o masculino. Tenta tornar tudo objeto de desejo, conquista, posse e apropriação. [...] A partir do neolítico começaram a predominar os valores do masculino, fundando uma nova

---

<sup>10</sup> BOFF, L. **Saber cuidar**, ética do humano, compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

política [...]. Ela subjaz nas nossas principais instituições políticas e religiosas atuai"<sup>11</sup>.

Como buscar uma síntese entre a dimensão céu e a dimensão terra? O próprio Leonardo Boff sugere recuperarmos nessa empreitada a fábula-mito do cuidado, que foi registrada por Higino, em Roma, pouco antes de Cristo: o Cuidado modelou no barro uma forma inspirada e pediu à divindade Celestial que soprasse espírito nele. Mas ambos acabaram, junto com a Terra que havia fornecido do seu corpo o barro, discutindo sobre quem daria nome à criatura. A divindade da História acabou intervindo: nomeou-lhe Homem, do "húmus", e disse que quando o novo ser morresse o espírito voltaria ao céu e o corpo à terra, mas enquanto estivesse vivo, ficaria com o Cuidado que lhe moldou.

Quer dizer, é a ética do cuidado com o humano – que subjaz às diversidades religiosas e que constitui o interesse de toda divindade criadora – que pode tornar a práxis humana mais íntegra, que pode reunir cristãos e adeptos do Xangô em torno da mesma dança de recriação do mundo. Fica, portanto, o Cuidado como o terceiro a ser incluído entre os antagonismos, entre as tendências religiosas e cosmo-antropológicas de ambos, para tornar possível o diálogo de fé, a serviço da vida. Esse terceiro é que permite transformar antagonismos irreconciliáveis em polaridades constitutivas de uma unidade em construção, não através da simples eliminação dialética, nem pela integração funcional, mas na concomitância entre polos articulados.

---

<sup>11</sup> Id., ib., p. 80.

## Entre e além de Xangô e São João

À guisa de conclusão, aproveitamos essas divagações teóricas para refletir sobre as festas juninas que acabamos de vivenciar. Elas têm um caráter público, popular e sincrético em Pernambuco, que muito ultrapassa as devoções do catolicismo proeminente ou o campo estritamente religioso. Alguns bairros do Recife e também algumas cidades do interior do estado conservam a tradição da Bandeira de São João e do Acorda Povo. São belos exemplos da criatividade "ecumênica" de uma "religiosidade civil" pernambucana.

Às vezes, os nomes se equivalem, mas, normalmente, a Bandeira é procissão que sai à noite, na véspera do São João, ao som de orquestra e instrumentos de percussão, levando uma bandeira de pano do santo, estrela iluminada com a sua figura e andor com São João (que na verdade é Xangô dissimulado pelo Povo dos Terreiros afro-negro-brasileiros, devido ao enfrentamento / apropriação dos símbolos da religião dos colonizadores escravistas). O Acorda Povo é cortejo que sai antes, na madrugada desse dia, ao som de zabumba e caixa, sendo bem espontâneo - mas não menos tocante enquanto convocação popular para os festejos sagrados, que, muitas vezes, encerra-se com o levantamento da "bandeira" da festa.

Para a Bandeira de São João, a casa da "juíza" da Bandeira, com o altar do santo cheio de velas e flores, é tomada por crianças, bolos e pamonhas, canjica e milho assado, cozido e quentão. (Já se disse que "xangô é bom para comer" - mas vá a uma novena de qualquer santo do povo católico, ou mesmo

qualquer culto de crente! "A fé entra pelo ouvido", mas a gente também pode ser "pego pela boca"! Além do que, toda religião é um sistema simbólico-cultural para proteger a replicação dos nossos genes e a criação dos nossos filhos - e por isso se preocupa sempre com o que a gente "come", posto que "a gente é o que come"! "Panis angelorum" - santo oxímoro!).

Canta-se a ladainha de São João, puxa-se o rosário. A procissão da Bandeira segue com o povo cantando versos em ritmo dançante, soltando fogos e até balões. A fogueira que hoje é acesa para o São João cristão já ardia nos cultos solares pelo solstício de inverno dos indo-europeus (no hemisfério sul, o dezembro de lá corresponde a junho!). Não é de admirar, pois, que o São João do carneirinho e das fogueiras (santo querido pelos colonos portugueses, mas rebaixado liturgicamente desde a Romanização da Igreja - que propagou o Coração de Jesus e as três "devoções brancas": Eucaristia, Nossa Senhora e o Papa) tenha sido sincretizado com Xangô em Pernambuco, orixá guerreiro que cuida do raio e do fogo e se alimenta de bode, somatizando o arquétipo do empenho pela justiça nas religiões de origem afro.

Não se pode estranhar, então, igualmente, o entrecruzamento cultural-religioso das celebrações mais oficiais que marcam as festividades juninas do Recife e região. (Afinal, quem faz um "Carnaval Multicultural" tenderia mesmo a fazer um "São João Multirreligioso". Apenas deveríamos nos perguntar se o popular e o religioso não são aqui estandardizados e espetacularizados pela indústria turística, via órgãos estatais. Ou seja: estamos diante de um Sagrado comum, entre e além de

Xangô e São João, ou o Terceiro é aqui muito mais um Mercado *sacralizado?*).

A cada ano, além de Festivais de Quadrilhas, Caravanas de Forró, Repentistas nos Mercados, o Recife tem uma Procissão e Desfile dos santos juninos, no Pátio da Trindade. O cortejo da Procissão faz homenagem a São João, São José, Santo Antônio, São Pedro, Santa Isabel e Sant'Ana, representantes dos festejos juninos. Saindo do Morro da Conceição, local de tradição religiosa e de intensa participação popular em ritos devocionais, a procissão desce por Casa Amarela e segue até o Sítio Trindade, com bacamarteiros à frente fazendo a guarda dos santos. E no dia 22 de junho é a vez do Desfile das Bandeiras de Santos Juninos, no Centro do Recife. "Sempre realçando o sincretismo religioso da cidade" (como está dito na programação oficial), a procissão agrupa praticantes de diversas religiões ou mesmo admiradores, sai da Praça Maciel Pinheiro e passa pela Rua Nova, até chegar ao Pátio de São Pedro. É de se notar também neste caso - e essa fronteira enseja boas pesquisas e reflexões - que não foram os animadores católicos da religião desses santos que organizaram tais festivais, mas sim os animadores culturais da prefeitura (santa laicidade!), com apoio e participação de grupos populares.

Outro evento é a Mostra de Culinária Afro: próximo ao dia de São João, os pratos da culinária afro-brasileira ganham destaque na Praça do Arsenal. Sob a pisada do coco, o público tem a oportunidade de degustar pratos oferecidos a Xangô e outras iguarias tradicionais dos rituais de matriz africana como beguiri, caruru, amalá, mungunzá, arroz doce, acaçá branco, acará, angu, pamonha, vatapá, tapioca ensopada e xinxim de galinha. A

Mostra, com convidados e cozinheiros de Terreiros, é organizada pelo Núcleo de Cultura Afro-Brasileira da Secretaria de Cultura da cidade.

E as festividades "religiosas" juninas do Recife só se encerram com a Procissão de São Pedro e o Concurso de Barcos Decorados: no dia 29 de junho os pescadores da Colônia Z1, do Pina, desfilam com suas embarcações para honrar o santo protetor e participar de concurso de barcos decorados. Fecha-se assim o ciclo das devoções populares (e oficiais/espetaculares?!?) a São João, padrinho do roçado e do rebanho (ou será a Xangô, cuidador do raio e da justiça?!), com seus colegas José, Antônio e Pedro, encarregados "sobre(ou super)-naturais" de arrumarem chuva, casamento e casa. O que se pode querer mais, em uma cultura que há pouco saiu (?!?) da dependência da natureza - para fazer a sua agricultura e a sua coleta, as suas famílias e as suas festas?!

Para entender essas festas, carecemos de um pensamento lógico no qual uma verdade não seja adversária da outra e a síntese não nasça do túmulo do que se exclui. Precisamos aprender a lidar com a contradição aparente da pluralidade de absolutos, considerando a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade vitoriosa sobre toda diferença, acolhendo a controvérsia, a relação e o paradoxo para além do princípio de não-contradição e, sobretudo, servindo à causa do "outro", atendendo ao revelador grito dos desempoderados e "terceiros excluídos", que devem inspirar criatividade amorosa entre e para além dos grupos e pessoas envolvidos em controvérsias. Também a teologia é chamada, aqui,

a ser não só explicativa, investigativa, hermenêutica, mas criativa, terapêutica e curativa.

A transdisciplinaridade é uma metodologia de conhecimento que se baseia no pensamento complexo, que comporta a compreensão de níveis de realidade e percepção e os integra pela lógica do “terceiro incluído”. Enquanto modalidade de organização dos estudos de religião, ela se desdobra em uma atitude transcultural e uma mística trans-religiosa. A atitude transcultural designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e as ultrapassa, indicando que nenhuma cultura se constitui lugar privilegiado a partir de onde se possa julgar universalmente as outras, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira – mesmo que cada uma possa se experimentar como absolutamente verdadeira e universal. Em um mesmo nível de realidade, religiões diferentes seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas se considerarmos um outro nível ao menos, surge um “terceiro”, anterior e exterior, que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se da base antropológica que nos constitui a todos e exige uma hospitalidade e comunhão ética, ou da altitude mística para cujo silêncio e sonho comum colaboram os sons de todas as tradições espirituais.

## Referências

- ANJOS, M. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Loyola, 1997.
- BOFF, L. **Saber cuidar**, ética do humano, compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MAGNIN, T. **Entre science et religion**. Monaco: Rocher, 1998.

- \_\_\_\_\_. **Paraboles scientifiques**. Paris: Nouvelle Cité, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Quel Dieu pour un monde scientifique**. Paris: Nouvelle Cité, 1993.
- MORIN, E. **Science avec conscience**. Paris: Seuil, 1990.
- NICOLESCU, B. **Ciência, sentido e evolução**. São Paulo: Attar, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Nous, la particule et le monde**. Monaco: Rocher, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.
- SUSIN, L. **Mysterium creationis**. São Paulo: Paulinas, 1999.

# novos movimentos religiosos: reinventando o velho sagrado



# Uma breve história do reconstrucionismo pagão báltico

Karina Oliveira Bezerra

Em fins do século XVIII, surgiu o movimento romântico, que desafiou a racionalidade do Iluminismo. Brotará uma visão romântica do passado, que o filósofo alemão Johann Gottfried von Herder (1744-1803) anunciou em sua doutrina da "alma popular" de cada nação. Essa visão se desenvolve e se prolonga em grande parte do século XIX e busca um nacionalismo que viria a consolidar os estados nacionais na Europa. Eric Hobsbawm (2007, p.125) diz que a historiografia ocidental tradicional tem pouca dúvida em torno do que girava a política internacional entre os anos de 1848 e 1870: sobre a criação de uma Europa de Estados-nações.

As nações emergentes voltaram-se para a valorização de um passado étnico cultural europeu, ofuscado e desestruturado pela invasão da cristandade. Essa visão romântica do passado irá estimular tanto o interesse do povo, quanto dos acadêmicos, nas tradições folclóricas. O já citado Herder, na antologia "Vozes dos povos em canções", traduz, anota, e compila em 1774 e 1778, ao lado de canções alemães, canções populares inglesas, eslavas, escandinavas e espanholas. E mais do que resgatar os contos do povo, Herder teve a audácia de equiparar os termos nação e *volk*, que, na época, significava "massas vulgares". Assim, Herder tira o poder do Estado como aglutinador do povo, e realoca para a linguagem a capacidade de unir um *volk*.

No século XX, o interesse por essas tradições populares, que têm como pano de fundo as religiões Pagãs pré-cristãs, começa a tornar-se espiritual. As pessoas começam a querer adorar os antigos deuses de sua terra e, assim, a reconstruir a religiosidade de seu povo. Nesse artigo, concentrar-nos-emos em investigar como foi e é realizado o reconstrucionismo Pagão dos povos bálticos, oriundos da Lituânia, Letônia e Antiga Prússia.

## Romuva – Lituânia

O último Estado na Europa a converter-se ao cristianismo foi a Lituânia, no fim do século XIV, em 1387<sup>1</sup>. Quando o grão-duque Jogalia, da Lituânia, casou-se com a rainha Edviges da Polônia, convertendo-se ao catolicismo e unificando os reinos. Houve resistências, como no distrito de Samogytia, que aceitou o cristianismo como oficial apenas em 1414, e claro os camponeses mantiveram seus costumes e sua língua que tinha sido absorvida pelo polaco. Quatro séculos depois, em consonância com o movimento romântico a favor do passado étnico para fortalecimento do Estado nacional, novas obras artísticas e literárias foram criadas inspiradas na mitologia Pagã e no folclore rural.

Uma preocupação especial para os folcloristas eram as canções folclóricas muito arcaicas conhecidas como dainas, que continham informações consideráveis sobre mitologia, crenças e rituais Pagãos, expressas em um estilo discreto e enigmático. O folklorista Antanas Juska publicou milhares de

---

<sup>1</sup> “A Lituânia pagã apresentava uma forte tolerância religiosa: a religião era um assunto de consciência individual. Depois de 1312, quando os sacerdotes cristãos entraram na Lituânia, os santuários pagãos oficiais e os mosteiros das seitas católica e ortodoxa existiam lado a lado na capital, Vilnius, enquanto a Chancelaria Real-Ducal empregava escribas muçulmanos” (STRMISKA, 2005, p. 254).

dainas em sua coleção maciça, *Lietuviskos Dainos*, emitida em vários volumes entre 1880 e 1882, com outro conjunto de dainas de canções de casamento, *Lietuviskos Svodbines Dainos*, publicado em 1880. Outras coleções substanciais foram publicadas por Liudvikas Reza em 1825, Simonas Stanevicius em 1829, e Adolfas Sabaliauskas com o estudioso finlandês, Augustas Neimis, em 1911. (STRMISKA, 2005, p. 244).

Assim, esse movimento de orgulho da cultura popular encorajou, ao longo do século XX, um crescimento regular de um movimento lituano Pagão. Vilius Storosta, também conhecido como Vyduinas (1868-1953), escreveu sobre o paralelo entre o hinduísmo e a religião Pagã lituana, além de ter estimulado o interesse público em festivais Pagãos sazonais. Domas Sidlauskas, também conhecido como Visuomis (1878-1944), fundou em 1911, uma moderna organização Pagã lituana chamada Visuombye (Universalismo) e estabeleceu um santuário e uma organização fraterna, ambas chamadas Romuva, no período da independência da Lituânia, entre as guerras mundiais. Romuva era o nome de um centro religioso da Prússia, país báltico que teve sua cultura, língua e religião obliteradas pelo cristianismo. A escolha desse nome, portanto, foi uma expressão de esperança para uma nova vida, da herança espiritual dos bálticos. No entanto, essas organizações não sobreviveram às invasões e ocupação soviética e nazista. Na década de 1940 e 1950, foram reprimidas pelas autoridades soviéticas. (STRMISKA, 2005, p. 246).

Mas se conseguiu reviver no final da década de 1960, camuflada como associação folclórica, de nome Vilnius Ethnological Ramuva. Seu líder, Jonas Trinkūnas, junto com sua esposa, Inija Trinkuniene, começaram a organizar celebrações públicas dos feriados religiosos tradicionais da Lituânia, começando

pelo festival Rasos, em 1967. Essa data é o marco da restauração formal do paganismo lituano. Entretanto, houve uma repressão pelos soviéticos em 1971, e apenas em 1988, Ramuva foi autorizada a continuar suas atividades. Desde esse ano, o templo central foi restaurado como local de peregrinação e celebração.

Após a independência em 1991, a organização folclórica Ramuva foi suplementada pela organização religiosa Romuva. Quando se tornou explícito o propósito de se promover o Paganismo Lituano, muitos participantes católicos se sentiram enganados por Trikunas e seus associados. Entretanto, alguns católicos continuaram na Ramuva, e juntaram-se a Romuva, não se importando com a contradição teológica ou doutrinária.

A dupla fé dos lituanos que participam simultaneamente das formas de religião Pagã e católica é, no entanto, nada de novo. Desde os primeiros tempos, o catolicismo na Lituânia incorporou símbolos, sítios sagrados e outros elementos da mesma religião Pagã nativa que condenou e continua a denunciar como fé falsa e rebelde. Esta política católica de apropriação de locais e práticas religiosas nativas pode ser rastreada de acordo com as instruções dadas pelo Papa Gregório I no início do século VII para a conversão dos Pagãos nas ilhas britânicas, sobrepondo nomes e significados cristãos sobre deuses e práticas Pagãs (CUSACK, apud, STRMISKA, 2005, p.247-248).

Em 1992, Romuva foi reconhecida oficialmente pelo governo como uma "comunidade religiosa não tradicional". Então, no fim dos anos noventa, uma legislação que concedia a Romuva o status oficial mais alto de uma "comunidade religiosa tradicional", foi proposto pelos partidários da Romuva no parlamento nacional lituano. Não houve aprovação, em parte devido à oposição dos políticos católicos, mas também por conta da Lei da Lituânia de 1995 sobre Comunidades e Associações Religiosas, que apenas

reconhece como "tradicional", associações religiosas que tenham sido registradas há vinte e cinco anos. Os defensores da Romuva alegaram que ela não poderia ser mais tradicional do que já era, visto ser a continuação moderna das tradições religiosas nativas, e que mesmo a Romuva moderna já era ativa muito antes de 1992. Porém as alegações não foram aceitas. (STRMISKA, 2005, p. 250). Agora, em 2017, no dia 20 de maio, o corpo legal da Religião Étnica Helênica, enviou uma carta para o Parlamento (Seimas) da República da Lituânia, expressando apoio total ao apelo de Romuva, o corpo legal da Antiga Religião Báltica, para seu reconhecimento como parte da histórica, espiritual e social herança lituana<sup>2</sup>.

Para entendermos as crenças da Romuva, apresentaremos uma declaração de princípios básicos, de um conjunto de estatutos, publicado em 1993 por e-mail num grupo de discussão do Yahoo grupos:

A comunidade [Romuva] continua as tradições da antiga fé nativa báltica. Ela visa o uníssono e a harmonia com o deus e os deuses, com os ancestrais, a natureza e o povo, exalta a santidade da natureza como a manifestação mais óbvia da divindade e nutre o modo de vida moral tradicional do Báltico, o seu próprio Caminho para a divindade, que foi criado através de muitos séculos. (STRMISKA, 2005, p. 251).

---

<sup>2</sup> A notícia foi publicada no site do Congresso Europeu de Religiões Étnicas, no dia 22 de maio de 2017.

## Dievturiba – Letônia

O Paganismo contemporâneo dos Letões, o Dievturiba, deriva de raízes semelhantes e seguiu trajetórias semelhantes da Romuva. O lituano e letão são os dois membros restantes de línguas indo-europeias, da família do ramo báltico, e as línguas europeias modernas mais próximas das antigas línguas indo-europeias, como o sânscrito. Não só a língua, mas canções, contos, mitos, costumes e tradições populares desses países têm semelhanças com a antiga cultura indo-europeia, que observamos da antiga Grécia à Índia Hindu. (STRMISKA, 2012, p. 23).

Assim como os lituânicos, os camponeses letões não aceitaram o cristianismo - sob o domínio dos Cavaleiros Teutônicos, no século XIII - e preservaram sua cultura nas suas canções e nas práticas religiosas dos seus lares. O já citado Johann Gottfried Herder, aos 20 de anos de idade, trabalhou em Riga, capital da Letônia por 05 anos, portanto, os letões supõem que as tradições de canto letão influenciaram o desenvolvimento dos pontos de vista de Herder. No século XIX, na busca de construir a memória e o orgulho nacional letão, o nome principal que é conectado a coleção de músicas folclóricas letãs é Krisjanis Barons (1835-1923). Ele tomou materiais coletados anteriormente, compilou e organizou a "pedra angular da filologia letã", a Latviju Dainas. A palavra Dainas é um empréstimo dos vizinhos lituânicos, não há registro do uso do termo em letão. (PUTELIS, 1997, p.03 e 04).

Dessa forma, a tradição oral do paganismo letão, a Latviju Dainas, foi publicada pela Academia das Ciências em Sampetersburgo, em seis volumes entre 1894 e 1915. (JONES, 1999,

p.255-256). Com a independência nacional após a primeira guerra, o nacionalismo ganha mais força e sua necessidade é sentida. Assim, a edição de Barons foi reimpressa em 1922-1923 e, em 1924, foi fundada a *Latviesu folkloras kratuve* (os Arquivos do Folclore da Letônia), que é agora a instituição acadêmica mais antiga da Letônia. Assim, o folclore das regiões da Letônia, não representado em *Latvju Dainas*, foi recolhido, organizado e publicado. Indo mais além, *Ernests Brastiņš* (1892-1942), um nacionalista, que lutou pela independência, foi artista, historiador amador, folclorista e arqueólogo, que documentou muitos templos e castelos da Letônia antiga, e escreveu o “Índice de Noções Mitológicas de Dainas da Letônia”, idealizou uma religião letã nacional. Em 1925, ele lança um pequeno folheto intitulado *Latvju dievestības atjaunosana* (“Restauração da religião da Letônia”) e logo depois a primeira “paróquia” foi organizada. (PUTELIS, 1997, p.05). No prefácio da compilação mais elaborada de suas ideias, *Dievturu cerokslis* (1932) Brastiņš escreveu:

Minha nação! Você é a mais afortunada entre todas as nações! Você ainda tem uma religião própria, que é a melhor do mundo. Sua verdade tem milhares de anos de idade, mas é eterna... Temos que escolher entre duas alternativas: perecer como nação ou tornar-se letão novamente. Não temos outra maneira... É verdade que *Dievturība* destrói algo da Europa, mas esses não são os valores da Europa, pelo contrário, esses são seus delírios mais profundos. O grande dever da nossa nação com a qual somos confiados por Deus é reintroduzir a religião ariano-letão, para que ele seja devolvido à Europa ariana. (PUTELIS, 1997, p. 6)

No entanto, também o Neopaganismo letão foi suprimido no período soviético. A *Dievturu* foi proibida e *Latviesu folkloras kratuve* (os Arquivos do Folclore da Letônia) funcionou até 1944, tendo o trabalho reiniciado sob um nome diferente em 1945, com ênfase nas

canções (e outros materiais) em suas relações sociais e de trabalho. Também foi permitida a realização de festivais de música nos países Bálticos. Em 1864, um festival de coros locais foi realizado em Vidzeme, na Letônia. Em meados da década de 1970, grupos urbanos com interesse folclóricos aumentaram, tendo presentes as ideias da Nova Era e da Dievturi. Em 1985, veio o sesquicentenário de Barons, com ampla celebração, e em 1988, o Festival Internacional de Folclore Báltico foi realizado na Letônia. (PUTELIS, 1997, p.07-08). Na mesma década há a uma aproximação íntima e amigável dos Pagãos da Dievturi, com Trinkunas e a Romuva.

As principais organizações de ambos os países participam desde então, regularmente, das reuniões anuais do Congresso Mundial de Religiões Étnicas, renomeado posteriormente como Congresso Europeu de Religiões Étnicas. (STRMISKA, 2012, p. 24). O Congresso Mundial das Religiões Étnicas foi estabelecido em junho de 1998, em Vilnius, na Lituânia. Para melhor compreendermos a proposta do reconstrucionismo báltico e intenções do Congresso, iremos apresentar alguns trechos da 1ª declaração do CMRE:

*De acordo com nossa ética tradicional antiga, a Terra e toda a criação devem ser valorizadas e protegidas. Nós, como seres humanos, devemos encontrar nosso lugar na rede de toda a vida, não fora ou separado de toda a criação.*

Compartilhamos uma compreensão comum de nossa posição no mundo, com base em nossa experiência histórica comum de opressão e intolerância. As religiões étnicas e / ou "Pagãs" sofreram grandes lesões e destruição no passado das religiões que reivindicam possuir a única verdade. É nosso sincero

*desejo viver em paz e harmonia, e buscar cooperação com os seguidores de todas as outras religiões, fés e crenças.*

*As verdadeiras religiões indígenas devem nos dar amor e respeito por tudo o que vemos e sentimos ao redor, para aceitar todas as formas de adoração que enfatizem corações sinceros, pensamentos puros e conduta nobre em cada momento de nossa vida, para tudo o que existe. (CMRE, 1998).*

*Nós estabelecemos o "Congresso Mundial de Religiões Étnicas" (WCER) para ajudar todos os grupos de religiões étnicas a sobreviver e a cooperar entre si. Nossa lema é "Unidade na diversidade".*

Em 2012, já com o nome de Congresso Europeu de Religiões Étnicas, fica evidente o amadurecimento do movimento, mediante a 3<sup>a</sup> Declaração. Percebe-se uma posição mais de enfrentamento e política, exigindo por direito o respeito e liberdade de culto, assim como a proteção da Terra, literalmente a Mãe Viva, e seus locais sagrados.

Dievturiba significa guardiões de Dievs, ou pessoas que vivem em harmonia com Dievs. Dessa forma, a Dievturiba inspira-se nas práticas dos antigos letões, tendo como objetivo “viver em harmonia com a natureza e com outros membros da sociedade e seguir a vontade dos deuses” (JONES, 1999, p.258). Eles possuem uma interpretação única, quase monoteísta, indiscutivelmente trinitária do panteão Pagão letão. Há o grande deus Dievs visto como deidade primária e final, a deusa mãe Mara e a deusa do destino Laima, estas como suas manifestações menores. E também há os outros deuses e deusas da Letônia que representam outras

forças e funções fora desse primeiro nível de divindades privilegiadas. (STRMISKA, 2012, p. 25).

## Druwi – Lituânia

Outra religião pagã reconstrucionista báltica é a menos conhecida: Druwi. A palavra significa fé, e é cognato de árvore, druida, verdade, carvalho, todas de raiz indo-europeia. Vem do antigo prussiano, no qual ela reivindica suas origens. “As tribos da Antiga Prússia eram devotadamente pagãs. Foi só através de guerras de extermínio, a pedido de prelados cristãos, que se pôs cobro ao Paganismo oficial. O genocídio dos antigos prussianos não foi conseguido facilmente”. (JONES, 1999, p.251). Mas foi realizado, e depois da cristianização de seus territórios, a Prússia passou por várias administrações até ser legalmente abolida em 1947. Portanto, hoje, os adeptos da Druwi estão mais presentes na Lituânia, e são representados institucionalmente pela Academia Kurono do Sacerdócio Báltico, fundada em 1995.

Os praticantes da Druwi dizem que ela é distinta da Romuva e que esta pode ser considerada como uma forma específica de Druwi. Como os romuvanos, eles reconhecem Vydūnas como seu pai fundador, e utilizam as mesmas fontes e língua. A síntese do movimento pode ser encontrada nas suas quatro nobres verdades: A primeira define que tudo é uma divindade, Dievas (Deus), que é ao mesmo tempo gerador, sustentador e destruidor. Dievas é a própria vida que anima todas as coisas. A segunda diz respeito à natureza do homem, que é tripla: física, vital e divina. A terceira diz que o universo é sustentado por Darna, "harmonia", "ordem"; E,

finalmente, a quarta diz que a mudança de tempo é uma base cíclica para a estabilidade, permitindo a alternância da compreensão subjetiva e objetiva sobre uma base fundamental.

O reconstrucionismo báltico, além de seus países de origem, pode ser encontrado em países com imigrantes de suas nações, como nos Estados Unidos e Canadá. Assim como também em qualquer lugar do mundo, onde a pessoa se senta atraída pela ancestralidade e conjunto de ideias e práticas que essas religiões apresentam. Recentemente, em maio de 2017, foi inaugurado numa, pequena ilha na Letônia, um novo templo<sup>3</sup>. E assim segue o reconstrucionismo não só das ideias, mas na materialidade.

## Referências

- CUSACK, Carole M. **The Rise of Christianity in Northern Europe, 300–1000**. London: Cassell, 1998. [Also published as Conversion among the Germanic Peoples.]
- ECER. **Declaration**. Vilnius, 23 de June 1998. Disponível em: <<http://ecer-org.eu/about/declaration/>> 29 de mai. 2017.
- \_\_\_\_\_. **The Hellenic Ethnic Religion supports the request of Romuva religion to be identified by Lithuanian Parliament as traditional**. Vilnius, 22 de maio 2017. Disponível em: <<http://ecer-org.eu/the-hellenic-ethnic-religion-supports-the-request-of-romuva-religion-to-be-identified-by-lithuanian-parliament-as-traditional/>>
- HOBSBAWN, Eric. **A era do capital**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- JONES, Prudence; PENNICK, Nigel. **História da Europa Pagã**. Mem Martins: BH Publicações Europa-América, 1999.

---

<sup>3</sup> Um vídeo do local em que o templo se encontra, pode ser acessado no Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=ctySMghlYZM>

PUTELIS, Aldis. **Folklore and identity**: the situation of Latvia. Electronic Journal of Folklore. Vol 4, 1997. Disponível em: <https://www.folklore.ee/folklore/vol4/aldis1.htm>.

STRMISKA, Michael. **Modern Latvian Paganism**: Some Introductory Remarks. The Pomegranate 14.1. 2012. Disponível em: <https://journals.equinoxpub.com/index.php/POM/article/view/17333>.

STRMISKA, Michael; VILIUS, Rudra Dundzila. **Romuva: Lithuanian Paganism in Lithuania and America**. In Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives, edited by Michael Strmiska, 241–87. Boulder: ABC-Clio, 2005.



# Afoxé: a espiritualidade expressa em dança e música

Maria Lúcia Gomes dos Prazeres

A Terça Negra é considerada, por integrantes da comunidade negra recifense, como um dos maiores eventos político-culturais realizado pelo Movimento Negro Unificado de Pernambuco – MNU-PE, na atualidade.

O MNU - PE, que teve seu início na década de 1979, inscreve-se socialmente como entidade aglutinadora, que congrega pessoas e grupos organizados, para discutir, propor, monitorar e avaliar a implementação de políticas afirmativas de promoção da igualdade racial, principalmente no que diz respeito ao cumprimento da garantia dos direitos humanos para a população negra.

Dessa forma, declara como sua principal bandeira de luta, oportunizar à população negra e oprimida o direito à participação democrática em todas as instâncias culturais, sociais, políticas, educativas e do mundo do trabalho. Por esse motivo, vem utilizando expressões artísticas/culturais como uma de suas principais estratégias de enfrentamento ao racismo e a todas as formas de discriminação e foi nessa conjuntura que surgiu a Terça Negra.

## Origem do Projeto Cultural Terça Negra

Em uma das reuniões de planejamento do MNU-PE, sugeriu-se a criação de um projeto que congregasse grupos

artísticos/culturais que trabalhavam com a temática da cultura afro-brasileira. A proposta foi acatada por unanimidade e, a partir daquele momento, aconteceram varias reuniões, visitas, audiências e acordos até o surgimento, no ano 2000, do Projeto Cultural Terça Negra. Inicialmente, era realizada no Pagode do Didi, posteriormente foi transplantada, no ano de 2002, para o Pátio de São Pedro, centro histórico do Recife, onde permanece até a atualidade.

A partir de sua atuação, a Terça Negra passou a ser uma das principais veias políticas do MNU - PE, criada com o objetivo de promover encontros artístico-culturais, com apresentações de grupos do Recife e Região Metropolitana, que realizavam trabalhos baseados na preservação da cultura afro-brasileira, cujas histórias de resistência, e valorização do povo negro eram temas privilegiados.

De acordo com Tramonte (2013), em seu artigo Religiões Afro-brasileiras: Direitos, Identidades, Sentidos e Práticas do Povo de Santo:

O país ainda precisa reconhecer, efetivamente, a contribuição estruturante essencial da cultura e população afro-brasileira na construção da história e identidade do povo brasileiro. Trata-se de valorizar e afirmar direitos, incluindo o reconhecimento de suas expressões e manifestações religiosas, principalmente por sua importância e penetração na raiz cultural no povo brasileiro (TRAMONTE, 2013, p. 102).

Afirmamos nossa concordância com a autora, no momento em que expressa sua preocupação com o reconhecimento, valorização e afirmação dos direitos dos afro-brasileiros em expressar sua cultura e manifestação religiosa, importante na construção de sua história e identidade.

Identidade esta que resguarda valores da ancestralidade africana e dos afro-recifenses, expressando situações vividas por essa população, que são peculiares ao universo dos participantes da Terça Negra. Por esse motivo, os integrantes dos grupos culturais que participam do evento no Pátio de São Pedro, trabalham música e dança como linguagem, utilizadas para evocar mitos e criações culturais que habitam a cosmovisão africana e o imaginário dos afro-recifenses. As apresentações artísticas/culturais são também utilizadas para dar visibilidade às construções dos trabalhadores e das trabalhadoras negros/as e da população em geral que sentem orgulho de ter contribuído para a grandeza cultural deste país. Nesse sentido, elementos da arte, como composições, ritmos e expressões corporais são utilizados para repassar mensagens, facilitar diálogos, possibilitar leituras de peças artísticas e dramatizar situações vividas.

Todas essas possibilidades respaldam a necessidade de lançarmos um olhar sobre o Projeto Cultural Terça Negra, no sentido de levantarmos o histórico desse evento, para subsidiar o registro e a disseminação, de um dos maiores espaços de resistência da cultura afro-recifense, na atualidade. Iniciativa essa, que também objetiva contribuir para dar visibilidade às expressões culturais, manifestações de religiosidade e vivência com a espiritualidade que está implícita nas músicas e danças dos afoxés.

Assim afirma Adeildo Araujo (2015), presidente do Movimento Negro Unificado, e um dos criadores do Projeto Cultural Terça Negra, em uma reportagem para o Programa Nação | TVE – em Recife, sobre o Projeto Terça Negra - 1º bloco - 17/12/2015:

Nos do Movimento Negro Unificado do Estado de Pernambuco, percebendo que as organizações de cultura negra não tinham espaço para divulgar o seu trabalho, achamos melhor trazer, da periferia para o centro da cidade, as atividades de manutenção da cultura negra. Queremos que essas entidades, ao voltarem para suas comunidades, estejam com a auto-estima elevada e convidem a juventude de seu bairro para ensaiarem e participarem de seus grupos, com o propósito de demonstrar a esses jovens que existem caminhos que apontam para nossa libertação. (ARAUJO, 2015)

O depoimento de Araújo (2015) justifica o porquê dos participantes da Terça Negra afirmarem que música e dança cumprem o papel de: materializar as relações sociais, políticas, culturais e educativas vivenciadas entre pessoas e grupos; possibilitar o aflorar da sensibilidade e expressão criativa; servir como instrumento de lazer, diversão e prazer que favorecem a energização do corpo e da mente; assumir espaço vital na comunhão com a natureza, com a espiritualidade e com o sagrado.

Ampliando essa compreensão, Gonçalves (2005), em seu texto Aprendizagem e Ensino das Africanidades Brasileiras, afirma:

Música e dança devem ser ensinadas e vivenciadas, na perspectiva das africanidades e isso implica ouvir, cantar, dançar, produzir ritmos, construir instrumentos, conhecer a origem dos ritmos e das danças, as recriações que tem sofrido através dos tempos e os lugares por onde tem passado, se enraizado (GONÇALVES, 2005, p. 163).

O desejo/proposta/incentivo lançado por Araújo (2015), para as entidades e grupos participantes da Terça Negra, comunga com a recomendação de Gonçalves (2005) no momento em que propõe atividades que possibilitem ouvir, cantar, dançar, produzir e conhecer a música e a dança como estratégia para o ensino e vivência das africanidades. Por esse motivo, a programação

política/cultural/educativa do MNU/PE consta de atividades como reuniões, oficinas, visitas, participações nos grupos culturais - em loco, apoio a criação e realização de atividades nos bairros, contribuição para o surgimento de novas organizações culturais.

Em todas as atividades realizadas, música e dança sempre têm assumido espaço privilegiado, considerando que são veículos importantes para o conhecimento, preservação e repasse de histórias de resistência, da cultura afro-recifense, papel que a Terça Negra tem cumprido bem, junto e/com as entidades culturais e o movimento social negro.

## Organizações e Atividades que Sucederam a Terça Negra.

Frequentadora desse cenário privilegiado da cultura negra recifense, passamos a observar algumas situações que se foram revelando, a partir do evento e/ou que foram influenciadas por seus integrantes: na festa para entrega do presente da Oxum, da casa da Yalorixá Ivanise, estavam presentes mais de dez Babalorixás e Yalorixás, integrantes de casas de religião de matriz africana de origens distintas. Esse fato chamou a atenção dos presentes, pois não era comum uma casa de religião de matriz africana reunir tantos Babás e Yás de ramos diferentes, ou seja, de tronco familiar-religioso distinto.

Muitos comentários surgiram a partir daquele momento: o que mais nos mobilizou foi o de que a Terça Negra era a responsável por aquele fenômeno. Segundo eles/as, o Projeto estava possibilitando a aproximação entre grupos artísticos, culturais e

religiosos do Recife e Região Metropolitana, tanto entre os integrantes das diversas casas religiosas quanto entre as diversas nações e/ou ramas - tronco familiar-religioso distinto.

Outro fato que chamou nossa atenção foi o aumento expressivo do número de afoxés, passando de quatro entidades, no ano 2000, para quase quarenta, na atualidade. Os afoxés são criados com o propósito de reverenciar os orixás, das casas de religião de matriz africana a que seus adeptos são vinculados/as, bem como para contribuir com o fortalecimento do propósito religioso/social/cultural da casa frente a seus adeptos e a comunidade em que está implantada. Dessa forma, alinharam-se as ações que venham favorecer a organização política desse seguimento artístico/cultural/religioso. Nesse sentido, dessa articulação surgiu a União dos Afoxés de Pernambuco – UAPE, que, por sua atuação, firmou parceria com o poder público municipal para realização do Cortejo dos Afoxés de Pernambuco durante o carnaval.

Já os maracatus foram ampliados em menor proporção, no entanto, o número de pessoas interessadas em aprender a tocar, a dançar e a participar dos cortejos, cresceu consideravelmente após a criação da Terça Negra. A partir da visibilidade dos maracatus, outros eventos relevantes aconteceram: coroação da rainha do Maracatu Encanto da Alegria, durante a Terça Negra, fato que não ocorria há mais de quarenta anos no Recife; criação do Encontro de Maracatu Infantil de Baque Virado, na tarde da segunda-feira de carnaval, momento em que foi realizada a coroação da primeira rainha de maracatu infantil; o Maracatu Leão Coroado recebeu o título de Patrimônio Vivo de Pernambuco; o conjunto dos

Maracatus recebeu o título de Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil pelo IPHAN.

Somada a essas conquistas, outras ações aconteceram após o surgimento da Terça Negra: realização da Caminhada dos Terreiros, que congrega mais de 30 mil pessoas, adeptos e simpatizantes do candomblé. Essa Caminhada realiza sua culminância em dois espaços, no Pátio do Carmo, com um Xirê aos Orixás e no Pátio de São Pedro, onde é realizado o Culto à Jurema Sagrada; realização, no Pátio de São Pedro, da Festa do Fogo, em homenagem ao Orixá Xangô, durante o mês de junho. Em janeiro de 2007, foi erguida no Pátio, durante a Terça Negra, uma estátua em homenagem a Solano Trindade, considerado o poeta da resistência negra.

A realização do conjunto dos eventos desencadeados a partir da Terça Negra fundamenta-se em autores como Marcos Napolitano (2002), em sua obra, História da Música:

A música é um veículo que ajuda a repensar a sociedade e a história. Para explorar esse universo é necessário que se estabeleça relações entre letra e música; contexto e obra; autor e sociedade; estética e ideologia (NAPOLITANO, 2002, p.11).

O texto de Napolitano (2002) traduz a dinâmica que o movimento social negro vem desenvolvendo durante sua trajetória de luta, e como vem fortalecendo e disseminando suas ações a partir do Projeto Cultural Terça Negra. A relevância das relações sociopolíticas que envolvem o Projeto, passaram a ser percebida no momento em que o evento passou a congregar, semanalmente, cerca de três mil pessoas, fazendo parte desse contingente: lideranças mais tradicionais do movimento negro, religiosos,

pesquisadores, parlamentares, ministros, embaixadores de países africanos, representantes nacionais e internacionais de grupos de dança e música.

Dessa forma, à medida que as ações foram ampliando-se e consolidando-se, o projeto passou a repercutir mais, conquistando o respeito da sociedade como um todo, do movimento social negro e dos próprios integrantes do MNU - PE. A partir de então, o número de grupos artísticos/culturais foram –se ampliado, os integrantes dessas agremiações passaram a assumir novas posturas, referente à qualificação das apresentações de dança e música, a renovação de figurinos e adereços, a criação de composições e coreografias próprias, como também em relação à postura de palco e ao trato com o público durante as apresentações.

As mudanças progressivas assumidas pelos grupos vêm demonstrar que a Terça Negra é um cenário que tem validado a afirmação de que música e dança, de alguma forma, sempre estiveram presentes nas tradições culturais de cada povo, como atividade responsável pelo repensar dos elementos que compõem sua cultura, que favorece formas de atuação e que assegurem a garantia dos direitos fundamentais da pessoa humana negra.

Para Aragão (2009), em seu artigo Sobre o Pires e Palácio's:

O universo todo é feito de harmonia, de sons e relações [...] as relações formam a própria música...a música foi o primeiro veículo de transcendência do homem. Daí sua presença tão fundamental nas várias religiões...nos rituais humanos. Os rituais evocam transes em que o eu é transcendido em nome de algo muito mais amplo...na ciranda da comunidade. (ARAGÃO, 2009)

A ciranda da comunidade, chamada de xirê pelos afro-recifenses, vem sendo desencadeada pela Terça Negra,

provocando grandes reflexões e ações dos (e a partir dos) integrantes do MNU/PE, do Movimento Social Negro como um todo e de pessoas e grupos que, sensibilizados com a causa, integraram-se ao evento e à luta.

No momento em que música e dança passam a formar um conjunto harmônico de sons e relações, como afirma Aragão (2009), o universo do movimento social negro passou a assumir um novo significado: pessoas e grupos, que cobravam constantemente uma maior evidência para a história dos africanos e dos afro-brasileiros, passaram a perceber que, desde os primórdios, essa história tem sido repassada através de músicas, de danças, de vivências em grupo e principalmente da história oral. E é através dessas linguagens que devemos buscar o reconhecimento dos valores culturais, das tradições e da mitologia africana que são vividos, repassados, apropriados e disseminados pela ancestralidade africana e afro-brasileira.

No texto “Dança e Religião”, Aragão (2012) apresenta reflexões sobre o vídeo-documentário, “Dança um Culto ao Sagrado”, trabalho de conclusão do curso em jornalismo, de Angélica Souza. Inicia sua exposição com um poema de Santo Agostinho, para motivar quem está buscando inspiração para investigar o significado dessas vivências artísticas/ culturais entre pessoas e comunidades:

Louvado seja a dança / porque ela libera o homem/do peso das coisas materiais/ e une os solitários para formar sociedade. Louvado seja a dança que tudo exige e fortalece/a saúde uma mente serena e uma alma encantada. (SANTO AUGOSTINHO, apud ARAGÃO, 2012).

Com a alma encantada e fortalecida, passamos a perceber que, na trajetória da Terça Negra, a dança e a música também vêm assumindo o papel de unir militantes solitários para formar grupos organizados, sociedades que abraçam a luta pelos direitos humanos da pessoa negra, principalmente o de expressar sua cultura, religião e vivência do sagrado.

Estabelecendo um paralelo entre as reflexões realizadas por Aragão (2012) e o papel representativo da dança e da música para a população afro-recifense frequentadora da Terça Negra, chegamos à conclusão de que essas duas expressões possibilitam à pessoa negra viver e expressar suas vivências de forma intensa e profunda, de modo a materializar sua essência através de histórias cantadas, tocadas e dançadas que manifestem a forma de ser, viver e festejar desse povo. Esse movimento, segundo a explanação do autor, favorece a recriação e/ou reafirmação de sua identidade e a emancipação do núcleo ético-mítico das comunidades, libertando poeticamente as pessoas em sua busca espiritual.

Os grupos de afoxé que frequentam a Terça Negra, vivem trama semelhante à que foi apresentada por Aragão (2012), os organizadores do evento e integrantes de grupos artísticos/culturais, que também são religiosos, geralmente valorizam músicas que buscam: interpretar histórias de crescimento e superação do povo negro; contextualizar, nos temas abordados, os espaços de resistência criados e preservados pela população negra; destacar ritmos afro-brasileiros mais tradicionais, tocados nas casas de religiões de matriz africana; repassar elementos da cosmovisão africana, sua relação com a natureza e vivência com os orixás;

destacar nesse universo cultural, qual a relação estabelecida com a espiritualidade e com o sagrado.

## A Expressão do Sagrado na Arte

Para compreender a relação existente entre a arte, a espiritualidade e o sagrado representada na dança e na música dos afoxés, lançamos um olhar sobre os elementos que compõem suas atividades, tanto as que são realizadas no espaço em que convivem quanto as que são desenvolvidas nos momentos de suas apresentações.

Dessa forma, elegemos os três primeiros afoxés que se incorporaram à Terça Negra, em seu início, com o propósito de levantar seus produtos culturais e, através deles, compreender a relação de seus integrantes com a espiritualidade e vivência do sagrado.

No texto, **A Arte a Serviço do Sagrado**, de Jaluska e Junqueira (2015), publicado na Revista Eletrônica em Ciências da Religião – UNICAP, encontramos a seguinte citação:

A arte desenvolveu-se, ao longo dos tempos, servindo às religiões, como verdadeiro instrumento auxiliar aos cultos....., de maneira que é impossível dissociar o desenvolvimento da história da arte das práticas religiosas. A arte a serviço do sagrado não é apenas um meio para expressar um poder sobrenatural, mas também uma maneira de fazê-lo viver entre os seres humanos. (JALUSKA; JUNQUEIRA, 2015, p. 281)

Assim acontece com os afoxés, manifestação artística/cultural/religiosa criada, tanto para reverenciar o orixá patrono do Ilê - Casa de Religião de Matriz Africana onde é vinculado, quanto para homenagear o próprio Ilê, por ser um dos

mais significativos espaços de resistência e preservação da cultura africana e afro-brasileira.

O afoxé é um movimento de resistência que acolhe em sua sede e/ou terreiro, pessoas da comunidade em que está situado, para aprenderem a tocar, a cantar, a dançar, a respeitar os fundamentos da manifestação.

É chamado de candomblé de rua, por trazer a representação de todos os elementos da religião dos orixás em sua formação, a saber: antes de cada apresentação, os afoxés realizam o Xirê/roda/ciranda, cerimônia religiosa com cânticos e danças aos orixás, onde é oferecido o padê para Exu (alimento sagrado); sai às ruas em cortejo tendo a frente um estandarte, representando a nação de onde o Ilê se originou; em seguida, vem o Babalotin (tótem), mais importante símbolo sagrado do afoxé, que carrega seu fundamento e é a representação do espírito ancestral responsável pela proteção dos adeptos. O Babalotin deve ser carregado pelo Babalorixá ou Yalorixá da casa, ou por uma criança com doze anos de idade ou ainda por uma mulher gestante.

O cortejo segue com os integrantes enfileirados em dois cordões formado pelo corpo de dançarinos/as que vestem roupas com as cores do orixá do Ilê, ricamente ornamentadas com fios de conta, pano-da-costa e grandes torços na cabeça. Todo o cortejo dança ao som de ritmos e instrumentos tradicionais como: agogô – campânula de metal que define o som dos demais instrumentos; agbê – cabaça coberta por sementes ou contas; atabaque – uma espécie de tambor alto e fino que, de acordo com o tamanho e a gravidade do som que emite, recebe o nome de Rum, Rumpi, Lé.

Os cânticos, em sua maioria, são entoados em língua yorubá acompanhados por ritmos em ijexá e/ou de outras nações africanas, que retratam lutas, conquistas e elementos da mitologia africana que são gestualizados pelos dançarinos/as.

O público que acompanha o cortejo percorre as ruas envolvido pelos toques e pelos cânticos, geralmente vestido com roupas das cores do orixá da casa em que frequentam ou com que simpatizam. Todos esses elementos conectam-se na perspectiva de complementar e potencializar as mensagens que se pretende repassar através da dança, dos toques e dos cânticos.

Para Bastide (2001), em sua obra, *O Candomblé da Bahia*:

Os cânticos, todavia, não são apenas cantados, são também "dançados" pois constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses, são fragmentos de mitos, e o mito deve ser representado ao mesmo tempo que falado para adquirir todo poder invocador (BASTIDE, 2001, p. 36. 265)

De acordo com a citação, o ser humano, na tentativa de retomar as ações realizadas por seus deuses, potencializa seu corpo através de cânticos, ritmos, toques e danças, na perspectiva de possibilitar a presença desses deuses em sua vivência ritualística que leva à unidade entre corpo e espírito.

Dessa forma, o poder exercido pela dança e pela música de invocarem os mitos, conforme afirmação de Bastide (2001), soma-se a fala de Aragão (2009) quando coloca que esse movimento dual favorece a compreensão da experiência que está sendo vivida, possibilitando que as pessoas ultrapassam os limites de seu corpo e entrem em transe.

A partir dessas duas colocações, compreendemos que o transe está sendo tratado, tanto como momento de intensa

satisfação e entrega às vibrações provocadas pelos cânticos, danças e músicas, quanto como momento em que o corpo do adepto serve de veículo de transmissão das vibrações e mensagens repassadas pelos orixás.

No primeiro caso, fala-se de uma onda energética que mobiliza a sensibilidade, a criatividade e o prazer de brincar, de se divertir e de festejar. Já no segundo caso, o corpo é tratado como veículo de ligação entre o mundo profano e o sagrado, cumprindo o papel de transmissor das mensagens dos deuses aos fiéis.

Essas duas formas de se relacionar com a espiritualidade e com o sagrado, estão presentes no afoxé, no entanto, são vivenciadas em espaços específicos, por esse motivo, o afoxé é chamado de candomblé de rua e é dessa forma de relação com o sagrado que estamos tratando nesse artigo: Afoxé – A Espiritualidade Expressa em Dança e Música.

## Os Primeiros Afoxés de Pernambuco

Os afoxés são criados por integrantes de casas de religião de matriz africana, dedicados a um orixá e zelados pelo babalorixá ou yonorixá da casa. Essa liderança religiosa é responsável pela orientação do grupo a partir dos fundamentos da casa e da nação a que pertence. Nesse sentido, oportuniza aos adeptos compreender sua experiência de vida a partir da relação com as pessoas, a natureza e os orixás, bem como possibilitam a vivência da unidade entre corpo que dança e canta e a espírito. É esse também um dos principais objetivos do afoxé.

Considerando que o afoxé é uma manifestação que tem como base os fundamentos e princípios religiosos de uma casa de candomblé, encontramos em Torralba (2012) uma citação que favorece a interpretação dessa vivência: "Todo ser humano tem um sentido e necessidade de ordem espiritual, e essas podem desenvolver-se tanto no marco estabelecido das tradições religiosas quanto fora delas". TORRALBA (2012, p.13)

Na apresentação dos primeiros afoxés de Pernambuco, perceberemos a relação existente entre a dinâmica desenvolvida por esses grupo no âmbito social, quanto sua relação com a espiritualidade.

O primeiro afoxé de Pernambuco foi o Ilê de África, fundado no final da década de 1981, por Ubiraci Ferreira e Zumbi Bahia, com o propósito de trabalhar o cântico e a dança como instrumentos que favorecessem a conscientização da população, reafirmação da identidade afro-brasileira e combate ao racismo. Seus objetivos eram sempre ressaltados em suas composições, a exemplo:

Gingando e tocando atabaque no asfalto lá vem / E o Ilê de África, tem, tem, tem  
Tem muitas pretas bonitas / E muitos pretos também / Venha e cante comigo  
Mas só cante em nagô / Não tenha preconceito / Dê valor a essa cor, lê, lê, ô

Alguns dissidentes do Ilê de África criaram o Axé Nagô, que teve um curto tempo de duração. Esses dois afoxés foram extintos antes da criação da Terça Negra.

O próximo afoxé a ser fundado foi o Ará Odé ou Povo de Odé, em 1982, pelo Tata Raminho D' Oxóssi, babalorixá do Ilê Axé Oxossi Ibualama, com o propósito de atuar como ferramenta de resistência social, política e cultural do movimento negro, na

perspectiva de favorecer o engajamento de seus membros e dos moradores do bairro do Jardim Brasil, na luta por melhores condições de vida, através da eliminação de barreiras sociais e raciais.

Para isso, desenvolve atividades na própria sede, com oficinas de transmissão de história oral, dança, música, repasse de conhecimentos e vivências de valores do próprio Ilê, bem como da cultura afro-brasileira e de seus reflexos no contexto do bairro.

Essa dinâmica artística/cultural/religiosa demonstra que, no cotidiano dos afoxés, existe um esforço para viabilizar suas ações, no qual a luta pela perseverança de seus trabalhos está sempre presente.

O próximo afoxé a ser criado foi o Alafin Oyó, em 02 de março de 1983, pelos militantes negros, Jorge de Moraes, José Zito, Inaldete Pinheiro, Ailton dos Prazeres, Jorge Ribas que tinham como objetivo o repasse e preservação da Cultura Negra no estado, bem como reverenciar a ancestralidade da cidade de Oyó, na Nigéria, como espaço de transposição da cultura nagô para Pernambuco.

O Alafin Oyó afirmou-se como movimento de resistência, manifestação artística, instrumento de valorização da estética corporal, espaço para dar visibilidade a religiosidade afro-brasileira.

O grande destaque do Alafin Oyó foi a criação do corpo de dançarinos/as formado por integrantes do próprio afoxé, por crianças e jovens da comunidade e por militantes interessados em aprender e participar do cortejo. Durante seus ensaios, são repassados cânticos, ritmos e toques dos orixás, que fazem parte do xirê das casas de candomblé, como também repassados histórias

da mitologia africana e sua representação em vestimenta e adereço.

Essa forma de proceder está materializada em Moura (2015), no texto, Dança e Transcendência: Fragmentos de Espiritualidade na Contemporaneidade:

A dança acontece no corpo, tornando-se visível e materializada, mas essa manifestação é resultante da unidade entre corpo e espírito, o ser completo que mergulha no mistério profundo que o habita e transcende os limites do seu tempo-espacó, criando meios para compreender a sua experiência de ser e estar no mundo (MOURA, 2015, p.117).

O Ylê de Egbá foi o próximo afoxé a ser fundado no Alto José do Pinho, em 17 de agosto de 1986, ligado à Casa de Candomblé Ilê Axé Ayrá Dôci, do Babalorixá Dito de Oxóssi. Como já foi citado anteriormente, todos os afoxés são criados em contextos e situações semelhantes, no entanto, cada um aprofunda-se em um aspecto de sua rotina artística/cultural.

Neste caso, o Ilê de Egbá, entre tantas atividades que desenvolve, decidiu aprofundar-se na pesquisa de ritmos e composições, por concentrarem em sua organização um conjunto de elementos que traduzem a essência da cultura afro-brasileira e de seus espaços de resistência.

Dessa forma, a história das nações africanas que vieram para o Brasil e para Pernambuco, é retratada pelo Ilê de Egbá, através de composições, ritmos, histórias, mitos, como também pela força, resistência e poder de transformação por elas transmitida. São esses elementos que faz com que o afoxé vá as ruas cantar, dançar e repassar suas mensagens.

A forma de ação do Ilê de Egbá está tratado no artigo de Cardoso (2006), A Linguagem dos Tambores:

Falar da música...também significa abordar outros aspectos da religião nagô, visto que sua música só poderá ser compreendida se observada em conexão com outros elementos, características e funções que fazem parte do seu culto, dos eventos extra sonoros que inevitavelmente deverá ser tratado (CARDOSO, 2006, p.13).

Nesse sentido, a música assume espaço de grande relevância nos cortejos dos afoxés, tanto por estar relacionada à essência da espiritualidade vivenciada por integrantes desses grupos, quanto por atuarem como elemento de ligação entre o ritmo tocado para cada orixá e a resposta dada pelo corpo dos participantes a essa vibração rítmica.

Vibração é a que se conecta ao gestual realizado pelos dançarinos, em que os movimentos estão relacionados às letras das canções, a dimensão sagrada dos cânticos entoados a determinada divindade e as características dos orixás plantados na cabeça de cada adepto. Nessa circunstância, o corpo pode ser percebido como uma das manifestações da divindade reverenciada no momento, e essas conexões fazem parte dos eventos extra sonoros tratado na citação Cardoso (2006).

Para ampliar nossas reflexões a respeito do tema, encontramos, na obra de Gomes (2003), *O Corpo Expressões Simbólicas nos Rituais de Candomblé*, a seguinte citação:

[...] O corpo ritualizado é a materialização da intenção mitológica, portanto, é a produção esteticamente vivificada e representada. Essas manifestações ritualísticas onde o corpo exerce o elo entre os dois mundos, sagrado e profano, é um dos principais veículos de comunicação com o sagrado. Os mais variados ritos materializam as diferentes intenções humanas em relação ao sagrado. Portanto, tudo que o ser humano faz durante um rito já foi feito por seus deuses, é a repetição destes através de movimentos, vestimentas, acessórios, danças, enfim, o uso do corpo é uma tentativa de

retomada das ações de seus deuses (GOMES, 2003, p. 103-104).

Interpretando a citação de Gomes (2003), no cortejo do afoxé, o corpo passa a ser o cenário onde a dança e a música se conectam, transformando-o no principal veículo de comunicação com o sagrado. Sagrado que pode ser compreendido, vivenciado, materializado em vários elementos que fazem parte dos afoxés.

Partindo do princípio de que os integrantes dos afoxés constroem sua relação com o sagrado a partir de vivências com as casas de religião de matriz africana, passaremos a retratar a compreensão de sagrado definida pelos integrantes do Afoxé Alafim Oyó, através de seu olhar sobre o corpo, corpo que dança, que canta e que resguarda sua relação com a espiritualidade:

Batendo seu atabaque / Tocando seu agogô / Vem  
descendo a ladeira / O povo unido de Xangô  
Ser filho de Alafim / Não é mole não / Cuida da tua cabeça /  
Para não se machucar.

Todo afoxé comunga com os princípios ritualísticos das casas de religião de matriz africana e dentro do universo religioso do candomblé, o corpo é respeitado como espaço sagrado, por ser a residência do orixá.

Cada parte do corpo assume uma função simbólica específica. A cabeça, parte muito citada nas músicas de afoxé, é responsável pela proteção dos adeptos, pela característica de sua personalidade e pela importância que cada um deve assumir na comunidade religiosa que faz parte.

No centro da cabeça, está implantado o orixá do adepto, que muitos tratam de o dono-da-cabeça. A parte da frente da cabeça está sob a responsabilidade do orixá que cuida do futura

de seu adepto, a parte de traz é regida pelo orixá que guarda as vivências do passado e orienta como utilizar esses conhecimentos para o crescimento de seu adepto. O lado direito da cabeça está relacionado a todas as vivências culturais com os ancestrais masculinos, e o lado esquerdo, às vivências com os ancestrais femininos.

O Afoxé Alafin Oyó recomenda o cuidado com a cabeça, porque é nela que se encontram os orixás responsáveis pelo presente, passado e futuro de cada pessoa. É ela que guarda as informações referentes à ancestralidade masculina e feminina.

Em caráter de conclusão, retomamos a citação de Gomes (2003), “o corpo ritualizado exerce o elo entre os dois mundos, sagrado e profano, é um dos principais veículos de comunicação com o sagrado”.

Dessa forma, tanto no corpo quanto em todos os elementos que compõe o afoxé, fica evidente a relação estabelecida por seus adeptos, com a espiritualidade e o sagrado expressos na dança e na música.

## Referências

ARAGAO, Gilbraz. **Dança e Religião.**

<http://estudosdereligiao.blogspot.com.br/2012/07/danca-e-religiao.html>.

\_\_\_\_\_. **Sobre Pires e Palácio's.**  
<http://estudosdereligiao.blogspot.com.br/2009/10/sobre-pires-e-palacios.html>.

ARAUJO, Adeildo. **Projeto Cultural Terça Negra.** Programa Nação | TVE – 17/12/2015.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

CARDOSO, Ângelo Nonato Natale. **A Linguagem dos Tambores**. 2006. 401 f. (Doutorado em Musica/Etnomusicologia) – Escola de Música, Universidade Federal da Bahia, Bahia. Salvador, 2006.

GOMES, Joelma. **O Corpo Expressões Simbólicas nos Rituais de Candomblé**: iniciação, transe e dança dos Orixás. Goiania, 2003. 183 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Departamento de Filosofia e Teologia, Universidade Católica de Goiás, Goiania, 2003.

GONÇALVES, Petronília. Aprendizagem e Ensino das Africanidades Brasileira. Brasília SECAD, 2005. In MUNANGA, Kabengele. **Identidade Nacional Versus Identidade Negra**. Editora Autêntica. São Paulo. 2004.

JALUSKA, Taciane Terezinha; JUNQUEIRA, Rogério Azevedo. A Arte a Serviço do Sagrado. **Paralellus, Revista de Estudos de Religião - Unicap**. Recife, v. 6, n. 12, p. 279-294, jan./jun., 2015. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/539>>.

MOURA, Décio Overarth Macedo de. **Dança e Transcendência: Fragmentos de Espiritualidade na Contemporaneidade**. 2015. 117 f. (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.

NAPOLITANO, Marcos. **História e Música**. Editora Autêntica. 2002.

TORRALBA, Roselló Francesc. **Inteligencia Espiritual**. Petrópolis: Vozes, 2013.

TRAMONTE, Cristiana. Religiões Afro-Brasileiras: Direitos, Identidades, Sentidos e Práticas do Povo-de-Santo. In FLEURI, Reinaldo Matias... [et al.] (orgs). **Diversidade Religiosa e Direitos Humanos**: Conhecer, Respeitar e Conviver. Blumenau: Edifurb, 2013.



# diálogos trans-religiosos: outras tecnologias, novas espiritualidades?



# Transdisciplinaridade, ciberpsicologia e jogos digitais: o sagrado em diálogo

Véronique Donard  
Luis Carlos de Lima Pacheco

## Introdução

O presente artigo tem por objetivo problematizar a questão do sagrado nos jogos digitais sob um prisma transdisciplinar, possibilitando um diálogo entre os elementos que compõem o universo lúdico e a sua narrativa, as Ciências da Religião e a Ciberpsicologia, disciplina que estuda a relação do sujeito às NTICs<sup>1</sup>, referenciada aqui mais especificamente à Psicanálise. Com um enfoque específico sobre as temáticas dos jogos digitais que remetem à transcendência, este texto permite abordar as duas vertentes da questão: a consideração da relação sagrado e jogos digitais, pelas Ciências da Religião, e, pelo viés das teorias psicanalíticas, a compreensão do trabalho psíquico do adolescente na elaboração dos conflitos oferecidos pelo jogo, caracterizados pela questão religiosa ou espiritual.

Com esse fim, trataremos da relação entre a questão do sagrado, jogos digitais e jogador numa progressão em três etapas: em primeiro lugar, procederemos à contextualização da questão e

---

<sup>1</sup> Novas Tecnologias da Informação e da Comunicação.

às necessárias especificações epistemológicas; na segunda parte, abordaremos a relação entre o jogador (gamer) e o jogo digital (game), do ponto de vista das Ciências da Religião, com o embasamento da metodologia transdisciplinar de Nicolescu; por fim, na terceira parte, enfocaremos a questão sob um prisma psicanalítico.

## Contextualização e questões epistemológicas

### Pesquisas e publicações sobre o tema

O estudo do fenômeno da religião no mundo dos jogos digitais encontra-se numa fase ainda inicial no Brasil. No portal da CAPES, consultado em novembro de 2015, foram encontradas 10 teses e 26 dissertações relacionadas a estudos de religião e jogos digitais em diversas áreas do conhecimento. Dessas, somente duas dissertações fazem parte de um programa de Ciências da Religião<sup>2</sup>.

No exterior, o campo de estudo sobre religião e videogame é recente e emergente. Na metade da primeira década do século XXI, iniciou-se uma discussão no encontro anual da American Academy of Religion's. Em 2007, em um painel chamado “Born Digital and Born Again Digital: Religion in Virtual Gaming Worlds”,

---

<sup>2</sup> As duas dissertações tratam do imaginário mítico tendo como objeto o simbolismo do herói, formalizado por Joseph Campbell e Carl Gustav Jung, com o referencial teórico do imaginário de Gilbert Durand (MATTOS, 2011) e uma análise da aplicação de um jogo digital educacional para os alunos do sétimo ano como auxílio no aprendizado do conteúdo para a disciplina de Ensino Religioso (TORRES, 2015).

estudiosos apresentaram um trabalho sobre a problemática do aparecimento de narrativas violentas em videogames religiosos e o nascimento da indústria de jogos cristãos. Em 2008, o painel “Just Gaming? Virtual Worlds and Religious Studies” considerou o uso e a presença de rituais e narrativas religiosas nos jogos digitais (GRIEVE; CAMPBELL, 2014, p. 56).

A primeira publicação a oferecer alguma indicação relativa à relação entre religião e jogos digitais é “Halos and Avatars: Playing Video Games with God” (2010). Essa publicação foi seguida por livros como “Religions in Play: Games, Ritual & Worlds” (2012), que disponibiliza uma visão histórica do relacionamento entre diferentes formas de jogos físicos, tabuleiro, cartas e jogos digitais com a religião; “eGods: Faith versus Fantasy in Computer Gaming” (2013), que procura conceitualizar o sagrado nos MMORPGs<sup>3</sup>; e a publicação “Playing with Religion in Digital Games” (2014). Em outubro de 2014, a Tilburg School of Catholic Theology, em Utrecht, na Holanda, realizou o simpósio “Religion and Videogames” que procurou analisar a intertextualidade narrativa e simbólica entre esses dois domínios. No mesmo ano, o Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet, do Institute for Religious Studies da University of Heidelberg, na Alemanha, publicou um volume com o título “Religion in Digital Games: Multiperspective and Interdisciplinary Approaches”, que faz uma revisão crítica deste campo emergente.

---

<sup>3</sup> Massively Multiplayer Online Role-Playing Game - MMORPG. O termo designa games elaborados com um tipo de trama próprio dos Role-Playing Game (RPG), com a diferença de que os primeiros se jogam *online*, com uma grande quantidade de usuários, e os segundos unicamente contra o computador. Sua denominação se deve à sua familiaridade com os elementos narrativos dos jogos clássicos de interpretação de papéis, os primeiros a serem denominados RPGs.

Nos anos seguintes, foram publicados novos volumes: em 2015, com o título “Religion in Digital Games Reloaded. Immersion into the Field”, e em 2016, intitulado “Religion in Digital Games Respawned”.

Configuraram-se três áreas comuns de investigação: games religiosos, religião nos games e games como religião. Os estudos da religião nos jogos digitais contribuem para uma compreensão profunda da cultura dos games. Segundo Grieve e Campbell (2014), estudar religião nos jogos digitais não é um fim em si mesmo, mas uma forma de revelar o significado da religião na sociedade contemporânea como um todo (GRIEVE; CAMPBELL, 2014, p. 58-60).

Do ponto de vista da psicologia, as pesquisas, embora escassas, centram-se sobre as problemáticas, conscientes ou inconscientes, que levam o jovem a identificar-se com as temáticas religiosas ou espirituais propostas pelos games, como o vemos em “Les dieux vidéo. De la dimension spirituelle adolescente dans les jeux vidéo” (DONARD; SIMAR, 2013). No entanto, à pergunta “Por que os desenvolvedores de jogos digitais, no caso de RPGs e MMORPGs, privilegiam narrativas que possuem elementos religiosos ou místicos?”, surge, como uma resposta, outra questão: não será porque coincidem de tal modo com as problemáticas inconscientes adolescentes que sua presença constitui, por si só, um poderoso argumento de venda? De fato, as categorias citadas - RPGs e MMORPGs - parecem favorecer e solicitar certos processos inconscientes característicos do período da adolescência, que por serem psíquicos não deixam de ser espirituais, pela escolha de seus universos narrativos, característicos do gênero literário da fantasia, principalmente em suas tramas medievais e heróicas, com frequência pré ou pós-apocalípticas, marcadas pelo maniqueísmo

e perpassadas por mitos e lendas. Torna-se então necessário explicitar os principais elementos da psicologia adolescente e a importância das temáticas espirituais - que não indiquem necessariamente a adesão a uma crença ou a uma religião - para a resolução dos conflitos psíquicos próprios à puberdade. Isso permitirá compreender o quanto as temáticas de cunho religioso ou místico dos RPGs e dos MMORPGs se adequam e oferecem soluções para os processos psíquicos do adolescente, explicando em parte seu extraordinário êxito comercial.

## Algumas definições

Para evitar imprecisões devidas ao uso de um vocabulário corrente mas nem sempre corretamente utilizado, tomaremos o tempo de definir e de contextualizar os termos “imersão”, “Realidade/real”, “sagrado”, “transcendência e imanência” e “transdisciplinaridade”.

- Imersão

O termo “imersão”, em psicologia, caracteriza, de modo geral, a capacidade do sujeito de se desconectar da realidade na qual ele evolui habitualmente para se centrar numa realidade imaginária induzida por um suporte narrativo, ou para exercer uma atividade intelectual intensa. No entanto, sua aplicação em ciberpsicologia tornou necessário encontrar para o termo uma nova definição. Dentro da perspectiva desse novo ramo da psicologia, “imersão” designa um processo psicológico de atribuição de realidade ao conteúdo proposto pelo suporte digital, e depende

essencialmente de três fatores: um fator cognitivo, que aponta para a capacidade do cérebro de se descentrar da percepção e da análise do ambiente para focalizar-se nos elementos de realidade induzidos pelo suporte digital; um fator psicodinâmico, que permite, pelas múltiplas possibilidades de satisfação de desejo, o investimento psicoafetivo dos acontecimentos veiculados pela narrativa digital; um fator material, que corresponde à boa qualidade do material tecnológico, que possa evitar as frustrações decorrentes de seus limites, que trariam de volta o sujeito à realidade circundante, ou lhe impediriam descentrar-se dela.

A noção de imersão permite ao psicanalista apreender os processos psicológicos envolvidos na prática de um jogo digital, já que as modificações cognitivas que operam durante o processo suscitam uma reorganização de seu funcionamento psicoafetivo, deixando em evidência bloqueios, conflitos e desejos. Essa noção também justifica os estudos em torno da relação entre o sagrado e os jogos digitais, porque possibilita ao jogador realizar uma experiência psicorreligiosa no ambiente do jogo.

- Realidade/real

No presente artigo, optamos por adotar as grafias propostas por Basab Nicolescu (1942- ). A Realidade, com “R” maiúsculo, difere do real, que, paradoxalmente, o autor escreve com minúscula. O real designa aquilo que é, enquanto Realidade diz respeito à parcela do real captada na nossa experiência humana. O real está velado para sempre, enquanto a Realidade é acessível ao nosso conhecimento, enquanto oferece resistência a ele.

- Sagrado

Sempre nos referindo a Nicolescu, entendemos que a unidade dos níveis de Realidade se estende a uma zona de não resistência às nossas experiências, representações, descrições, imagens e formulações. Essa zona de não resistência corresponde ao véu do real, que se situa tanto no nível mais alto, quanto no mais baixo da totalidade dos níveis de Realidade e estão unidos por uma zona de transparência absoluta. Trata-se dos níveis que não são captados pela limitação de nossos corpos com os seus órgãos sensoriais, nem pelas ferramentas que utilizamos para estender esses órgãos sensoriais e medir a Realidade. Para Nicolescu, essa zona de não resistência corresponde ao sagrado – àquilo que não se submete a nenhuma racionalização (BIÈS, 2001, p. 353). Nessa zona de transparência absoluta, não há níveis de Realidade, como afirma Nicolescu:

A zona de não resistência do sagrado penetra e cruza os níveis de Realidade. Em outras palavras, a abordagem transdisciplinar da natureza e do conhecimento oferece uma ligação entre real e Realidade (NICOLESCU, 2002, p. 55).

- Transcendência e imanência

Para Nicolescu, o atravessamento simultâneo dos níveis de Realidade e dos níveis de percepção é um movimento que se encontra associado simultaneamente a dois sentidos, ascendente e descendente. A fonte desse duplo movimento, simultâneo e não contraditório, é a zona de resistência absoluta. Essa zona de resistência absoluta que liga sujeito e objeto é o espaço da coexistência da trans-ascendência e trans-descendência. Para o autor, a trans-ascendência está associada à noção filosófica de

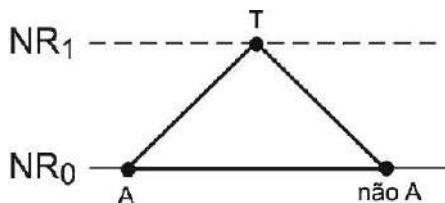
transcendência, enquanto que trans-descendência, à noção de imanência (NICOLESCU, 1996).

- Transdisciplinaridade

A Transdisciplinaridade se firma como referencial de conhecimento e alicerça suas bases metodológicas nos pilares da complexidade (MORIN, 2005), da concepção de diversos níveis de Realidade (NICOLESCU, 2002) e da lógica da inclusão ou do terceiro incluído (LUPASCO; MAILLY-NESLE; NICOLESCU, 1994). Os diversos níveis de Realidade coexistem, mas se distinguem pela quebra de leis e conceitos fundamentais nos seus diferentes níveis. Essa quebra é o que determina a passagem de um nível ao outro. A lógica transdisciplinar opera de maneira diferente da lógica clássica, que está fundamentada nos axiomas da identidade ( $A = A$ ), da não-contradição ( $A \neq \neg A$ ), do terceiro excluído ( $\neg \exists x (x = x \wedge \neg x)$ ). Na lógica transdisciplinar, o axioma do terceiro incluído ( $\exists x (x = x \wedge \neg x)$ ) conecta os níveis de Realidade adjacentes.

Se permanecemos num único nível de Realidade, todo fenômeno se manifesta como uma luta entre elementos contraditórios. Porém, em um outro nível de Realidade, aquilo que percebemos como desunido está de fato unido e aquilo que percebemos como contraditório é percebido como não contraditório. A dinâmica do estado  $T$  na lógica transdisciplinar é representada por um triângulo de relações onde um vértice está situado em um nível de Realidade e os dois outros em outro nível de Realidade, como representado na Figura 1.

Figura n. 1 – Lógica do terceiro incluído.



Fonte: NICOLESCU, 2002.

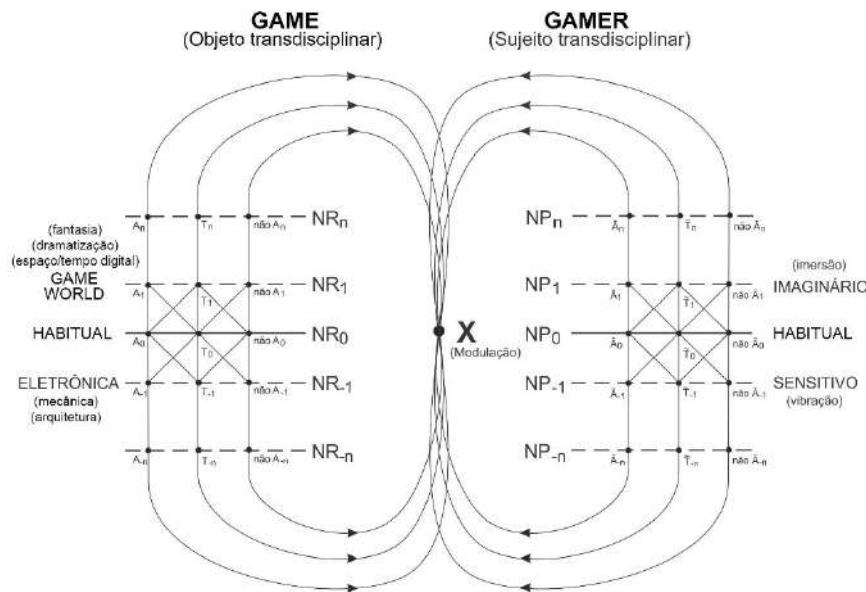
O referencial epistemológico da Transdisciplinaridade se apresenta como uma oportunidade para a pesquisa da relação entre sagrado e jogos digitais, já que se trata de um objeto de estudo que se apresenta em um outro nível de Realidade, o mundo do jogo, e possibilita a abordagem do fenômeno religioso mediado pela eletrônica.

## Sujeito e objeto transdisciplinar: o jogador, o videogame e a questão do sagrado

Como vimos, o conceito de Transdisciplinaridade desenvolvido pelo físico romeno Barsarab Nicolescu oferece critérios científicos para a abordagem da relação entre sagrado e videogame. Esse relacionamento acontece justamente no encontro dos fluxos de informações e de consciência que passam pelos diversos níveis de Realidade e de Percepção. Vista sob o prisma transdisciplinar, essa relação se dá em diversos níveis pelos quais perpassam informações que são vivenciadas numa dinâmica que possibilita o despertar de uma experiência do sagrado. A figura

2 transpõe o diagrama de Nicolescu (2002) da abordagem transdisciplinar da natureza e do conhecimento à relação sagrado e videogame:

Figura n. 2 – Abordagem transdisciplinar da relação sagrado e videogame



O Game constitui aqui o objeto transdisciplinar. O Game é composto por diversos níveis de Realidade que se sobrepõem num movimento de trans-ascendência e de trans-imanência. Para os fins deste estudo destacamos três níveis de Realidade: O nível de Realidade Eletrônica, o nível de Realidade Habitual e o nível de Realidade Ficcional. O nível de Realidade Eletrônica opera sob as leis da linguagem eletrônica. A eletrônica é o que possibilita o desenvolvimento e a existência dos jogos digitais. É a condição

para a produção de um jogo eletrônico, sua mecânica e arquitetura. Encontra-se logo abaixo do nível Habitual porque possui um alto grau de imanência. O nível Habitual é o nível imediato aos nossos sentidos. Por isso se situa no centro do gráfico. É responsável pelas informações visuais e sonoras imediatas e habituais do dia a dia. Já o nível Ficcional opera sob outras leis. Nele o espaço e o tempo não são medidos da mesma maneira que no espaço-tempo comum, trata-se do espaço-tempo digital. Está acima do nível Habitual porque corresponde a um maior grau de transcendência.

O Sujeito transdisciplinar, o Gamer (jogador), é aquele que frui o Game. Ele corresponde aos níveis de Percepção representados no lado direito da figura 2. Representamos também três níveis de Percepção: o nível Sensitivo, o nível Habitual e o nível Imaginário. Eles correspondem aos níveis de Realidade representados no lado esquerdo e seu grau de percepção da Realidade é também correlativo. Ao nível mais inferior de Realidade Eletrônica corresponde o nível Sensitivo de Percepção, que é o nível mais imanente de percepção e opera sob as leis fisiológicas que regem os sentidos. Ao nível de Realidade Habitual corresponde o nível de Percepção que recebe o mesmo nome, nível de Percepção Habitual, aquele que percebe as informações imediatas do dia a dia. Já ao nível de Realidade Game World (mundo do jogo) corresponde um nível de Percepção superior ao nível Habitual, o nível de Percepção Imaginário, que se encontra num grau correspondente de trans-ascendência. É o nível de percepção Imaginário que possibilita perceber as informações do nível de Realidade Game World, ou seja, que leva o Gamer a entrar no mundo do jogo, a sentir-se parte da trama, a ponto de perder a

noção de espacialidade e temporalidade comuns e entrar num outro espaço e tempo, o espaço/tempo ficcional.

Como a abordagem transdisciplinar contribui para a percepção do sagrado que aparece nesta relação com os jogos digitais? Existe um fluxo de informação, representado pelas flechas na figura 2, que passa por todos os níveis de Realidade, responsável pela coerência da Realidade do Game. A esse fluxo de informação corresponde um fluxo de consciência, que passa por todos os níveis de percepção do sujeito Gamer. Esses fluxos de informação e consciência perpassam todos os níveis conhecidos e concebíveis e atingem uma zona de não-resistência à percepção, onde não existe nível de Realidade nem de Percepção. Essa zona de transparência absoluta do real é o âmbito do sagrado, representado pelos *loops* nos fluxos de informação e consciência. É a área onde nossa percepção e todos os instrumentos que utilizamos para aumentá-la não conseguem alcançar.

Porém, os fluxos de informação e de consciência que passam por essa zona de transparência absoluta do real penetram e cruzam todos os níveis de Realidade e de Percepção nas direções de uma maior trans-imanência e trans-ascendência através da zona de não resistência ao sagrado. É o que possibilita o acesso ao sagrado nos games. A comunicação acontece na interseção do fluxo de informação com o fluxo de consciência no ponto da Modulação (X), que é o termo de interação entre o Game e o Gamer. Neste ponto, a zona de não resistência ao sagrado de ambos são idênticas e os fluxos de informação e de percepção compartilham da mesma zona de resistência, possibilitando a percepção do sagrado através da experiência do jogo.

A abordagem transdisciplinar da relação sagrado e videogame pode dar pistas para a investigação neste novo campo de estudo, tanto a partir de uma perspectiva imanente ao jogo (elementos religiosos que fazem parte da narrativa, mecânica, estética e mundo do jogo) ou de uma perspectiva centrada nos atores (como as crenças e elementos religiosos dos gamedesigners e dos jogadores interagem com o jogo). Porém, a abordagem focada em qualquer uma dessas perspectivas deve considerar a complexidade da relação religião-gamedesigner-game-jogador (HIDBRINK; KNOLL; WYSOCKI, 2014, p. 5-50).

Numa perspectiva *in-game*, por exemplo, o Game World é o nível de Realidade no qual se materializa a estética e a narrativa de um game. É uma outra atmosfera, de caráter ficcional, que possui elementos que conectam o jogador com esse mundo. Mesmo tendo ambientações fantásticas e fictícias, possui elementos reconhecíveis ao jogador como arquitetura, representações da natureza e objetos comuns. A presença de elementos do sagrado é uma constante em vários videogames. A atmosfera religiosa está presente nas narrativas, ambientes sagrados, estética e simbólica de grandes títulos de jogos eletrônicos. Em alguns games, o sagrado desempenha um papel mais estilístico de criar uma experiência imersiva, coerente e prazerosa para os jogadores (*Assassin's Creed*, *World of Warcraft*) e em outros jogos o sagrado desempenha um papel constitutivo, como eixo central na trama (*Okami*, *Dragon Age*).

Porém, o mundo do jogo não se limita à experiência dentro do game. Ele também é vivenciado através de material externo ao jogo nas sociedades de personagens, cortes, tribos, congregações,

igrejas e panteões de deuses largamente difundidos nas redes sociais, abrindo espaço para estudos sociais e culturais da construção da realidade numa abordagem do trânsito entre espaços *online* e *offline*.

Numa perspectiva centrada no jogador, o sujeito Gamer é objeto privilegiado do estudo da relação sagrado e videogame. O nível de Percepção Imaginário é o que permite a imersão no nível de Realidade do Game World. Os jogos digitais se distinguem das outras mídias porque o nível de imersão do jogador envolve escolha, interação e agenciamento. O jogador não só se sente dentro do game, mas é ele, encarnado em seu avatar, que toma as decisões e desenvolve sua história no jogo. Ele não só vê a jornada do herói, ele é o herói e realiza a sua própria jornada. O encontro dos fluxos de consciência do Gamer com os fluxos de informação do Game se dá num ponto de Modulação (X) que possibilita a entrada no espaço/tempo digital, marcado pela imaginação e ficção. Essa dinâmica da interação entre jogador e jogo digital tem consequências no desenvolvimento cognitivo e na constituição psíquica do jogador, abrindo espaço para estudos e abordagens psicanalíticas num ambiente, o Game World, em que se pode vivenciar experiências limites de maneira segura e intensa.

## Sob o prisma psicanalítico

Adentramo-nos agora nesse ponto de encontro dos fluxos de consciência do Gamer com os fluxos de informação do Game, para, imersos com o jogador no ambiente do Game World, procurar compreender como ele elabora, por meio de suas vivências no

jogo, seus próprios conflitos psíquicos. Sendo a população de gamers formada principalmente por adolescentes e jovens adultos, optamos, neste artigo, por considerar as problemáticas características do período da adolescência, já que o tipo de narrativa proposto pelos games de tipo RPG ou MMORPG, do ponto de vista da questão do sagrado, nos parece adequar-se particularmente a tais problemáticas. Começaremos por explicar ao leitor alguns pontos dos conflitos psíquicos próprios à adolescência, para então mostrar como os jogos digitais permitem a sua elaboração.

A palavra “adolescência” vem do latim “adolescere”, que significa “crescer, crescer na direção de”, mas também “se transformar em vapor, queimar, ser aceso”. Em psicanálise, não se confunde “adolescência” com “puberdade”, já que a puberdade diz respeito às alterações, biológicas e anatômicas, que capacitam o corpo para a reprodução, sendo, portanto, limitada no tempo, enquanto que a adolescência, que integra a puberdade como um elemento entre outros, é um processo de duração variável. Do ponto de vista da psicanálise, a adolescência tem como características a libertação dos vínculos infantis outrora estabelecidos com os pais, a passagem de uma sexualidade até então biologicamente imatura a uma sexualidade genital apta para a reprodução, e a afirmação pelo adolescente de sua identidade e subjetividade, causando ambos a revivescência de suas problemáticas edípianas, sob um prisma inquietante e indutor de angústia.

A transformação fisiológica vivida pelo adolescente pode torná-lo irreconhecível, não só para os outros, mas também para si

mesmo. Este processo envolve o jovem numa tripla remodelação: de seu corpo sexuado, de seus processos identitários e de sua relação com o meio ambiente. Tais situações são fonte de ansiedade e de sofrimento para o adolescente, que passa por uma profunda reformulação de sua personalidade. Isso faz com que, frente à instabilidade psíquica que decorre desse processo, certos mecanismos inconscientes arcaicos, ligados à primeira infância, reativem-se para auxiliar a psique em sua tentativa de manter a homeostase necessária para seu funcionamento. E esses mecanismos são, principalmente, a clivagem e a idealização.

A clivagem, própria da atividade psíquica do bebê, é um mecanismo que opera uma cisão na realidade, transformando os contrastes em opostos radicalmente inconciliáveis. Nos processos psíquicos do bebê, cuja capacidade cognitiva ainda não se encontra suficientemente desenvolvida para compreender a realidade como um todo, a clivagem consiste em dividir o mundo que surge de suas experiências em dois campos: um lado bom e um lado mau. Os comportamentos do bebê se adequam então a essa percepção: o bom é desejado, o mau é atacado.

No que diz respeito à idealização, ela é herdeira do Complexo de Édipo, e erige na psique um ideal sempre inalcançável, de tal modo que o Eu, que nesse ideal se espelha para conseguir existir, permanece sempre aquém dessa possibilidade, com o risco de alienar-se de si próprio.

No entanto, o que devemos ressaltar aqui é a função de atribuição de sentido exercida por esses mecanismos. A clivagem, como dissemos, ocorre quando as funções cognitivas do bebê são imaturas e não lhe permitem ter uma apreciação ajustada da

realidade ambiente, e desempenha o papel de organizadora de sentido, simplificando uma realidade por demais complexa, dividindo-a em duas partes totalmente opostas e inconciliáveis. Já a idealização ocorre com frequência para restaurar figuras parentais deficientes, que não ofereceram ou não oferecem à criança ou ao jovem o apoio suficiente para um bom desenvolvimento psicoafetivo: a realidade do parente falido é compensada por uma representação interna de uma figura ideal à qual se identificar, que, por ser inalcançável, torna-se cada vez mais exigente, alienando e culpabilizando o sujeito. No entanto, ela também opera para dar sentido: o sentido de que a vida é possível e vale a pena ser vivida apesar do desmentido do ambiente concreto, oferecendo metas para serem alcançadas e a convicção - frente à imperfeição das figuras parentais - de uma perfeição possível.

Verificamos então que certos processos religiosos também se encontram marcados pela clivagem e pela idealização: assim o maniqueísmo e todo dualismo religioso que categoriza a realidade como dividida entre o Bem e o Mal, e que considera que o mundo está cindido em dois campos: luz e trevas, anjos e demônios, Deus e o Inimigo, etc. Também encontramos esses mecanismos na busca obsessiva pela perfeição e no excesso de culpabilidade que podem marcar certas modalidades de crença. Portanto, se o momento da adolescência consiste na revivescência de problemáticas arcaicas, podemos compreender que o tipo de espiritualidade característico desse período crítico, que não faz obrigatoriamente referência a um tipo explícito de religião mas que é descrito pelo psicanalista Philippe Gutton como o “ato de pensar

sobre o qual se edifica o sentimento de existir" (GUTTON, 2006, p. 78, tradução nossa), também se encontre marcado pelos mesmos mecanismos.

Após essas considerações, centremo-nos, agora, no universo proposto pelos jogos digitais de tipo RPG ou MMORPG. Neles, os mundos e territórios propostos ao jogador são tecidos por mitos e lendas, marcados por símbolos de caráter religioso ou espiritual, e permitem a coabitacão de personagens fantásticos, míticos, mágicos, com outros personagens mais próximos de uma aparência e de um comportamento semelhante aos nossos. Tais jogos oferecem, com frequência, uma trama narrativa pré ou pós-apocalíptica, onde se enfrentam numa luta maniqueia o Bem e o Mal, a Luz e as Trevas, os Anjos e os Demônios, com a possibilidade, para o jogador, de escolher seu campo. No entanto, qualquer que seja sua escolha, ele estará destinado a representar o papel de herói, que salvará o mundo da perdição e das trevas, ou que contribuirá para perdê-lo definitivamente e permitir que dele surja uma nova realidade. Para escolher seu personagem, o jogador terá a possibilidade de optar por pertencer a diferentes classes, cujas características e atributos sobrenaturais, mágicos ou religiosos são majoritários: cabalista, demonista, clérigo, monge, herético, feiticeiro, druida, xamã, etc. Sem contar com o fato de que podem adquirir competências que lhe dão um acréscimo de força ou de poder, tais como meditar, invocar espíritos, lançar sortilégios e preparar filtros (DONARD; SIMAR, 2013).

Compreendemos, agora, o quanto essas modalidades de jogo digital, marcadas pelo dualismo e pelo maniqueísmo, permitem ao adolescente elaborar seus próprios conflitos psíquicos.

Numa idade em que o corpo se transforma, na qual o jovem se vê obrigado a abandonar a onipotência infantil e a entrar numa temporalidade distinta, marcada pela evidência da finitude, os sentimentos depressivos encontram, nesse universo lúdico em que a morte não significa o fim, a possibilidade de tornar-se o herói que salvará o mundo da perdição e das trevas. E essa missão, precisamente, lhe é outorgada no jogo por uma instância idealizada - sejam um personagem, a própria narrativa do jogo ou uma comunidade ideal - que lhe permite projetar no jogo sua profunda necessidade de relacionar-se com uma figura parental todo-poderosa e reparadora, aos olhos de quem ele possa ser um herói ou que, como diz Philippe Gutton, precisa de sua colaboração para criar o mundo (GUTTON, 2006). Se, para o autor, o sentimento religioso no período da adolescência se encena no teatro da psique como "uma atividade lúdica, um *role playing game* tradicional que comporta missões perlaboradoras<sup>4</sup> complexas e importantes para sua economia psíquica" (GUTTON, 2006, p. 79, tradução nossa), compreendemos que os RPGs digitais e os MMORPGs sejam, para o adolescente, o suporte mais adequado para a resolução ou o trabalho dos conflitos psíquicos convocados por seus processos de crença, que, a sua vez, se encontram perpassados por suas problemáticas mais arcaicas.

Assim, pelo viés do jogo, o adolescente pode reelaborar sua neurose infantil, projetando-a na tela de modo compulsivo e liberador, investindo as instâncias ideais de um modo quase maníaco (AGOSTINI, 2008), para conseguir lidar com sua

---

<sup>4</sup> Por "perlaboração" se entende em psicanálise o trabalho psíquico que, fazendo emergir do inconsciente conteúdos recalados, ressignifica-os, abolindo o sintoma.

culpabilidade e resolver seus conflitos edípianos. O adolescente ensaia desse modo sua entrada no mundo adulto e suas modalidades de vida própria, longe dos conflitos familiares, salvando-se a si próprio de seu caos interno.

Por conseguinte, vemos que os jogos digitais de tipo RPG ou MMORPG permitem ao adolescente dinamizar seus processos de crença, paliar o afeto depressivo característico desse período, reinventando seu Eu sob a modalidade do herói, trabalhando na sua reconstrução e elaborando o luto da perda da infância. Por fim, ressaltamos que esses tipos de jogos situam com frequência o jovem frente a decisões morais, obrigando-o a confrontar-se com seu esquema interno de valores, já que, em certas situações, ser-lhe-á solicitado escolher entre opções que terão consequências para o devir da narrativa e dos demais personagens. O jogo permite assim ao adolescente realizar experiências e ensaiar na tela, de modo seguro, seus códigos internos de conduta. De modo seguro, pois o jogo digital permite voltar atrás e escolher atitudes mais apropriadas, descartando aquelas que tiveram por consequência um acréscimo de angústia, de frustração ou de culpabilidade (DONARD; SIMAR, 2013).

## Considerações finais

Esperamos ter contribuído, com a elaboração deste artigo, para uma melhor compreensão das possibilidades oferecidas pelo estudo da questão do sagrado aplicada aos universos dos jogos digitais. Também esperamos ter demonstrado não só a possibilidade do diálogo entre disciplinas nem sempre convergentes como as

Ciências da Religião e a Psicologia em sua vertente psicanalítica, num respeito mútuo dos campos próprios de pesquisa e de elaboração teórica, mas também, e sobretudo, o quanto a metodologia transdisciplinar pode contribuir para a reflexão sobre questões complexas como as consideradas aqui. Com efeito, o artigo não pretende oferecer unicamente discursos teóricos em diálogo, mas um enfoque e uma compreensão complexificados da questão tratada. Aspiramos a que tenha sido esta a experiência do leitor.

## Referencias

- AGOSTINI D. « Défenses maniaques », « puberté psychique » et bisexualité. **Adolescence**, 26. Paris: Editions GREUPP. 2008. p. 221-236.
- BIÈS, Jean. **O caminho do sábio**. São Paulo: Triom, 2001. p. 353.
- BAINBRIDGE, William Sims. **eGods**: Faith versus Fantasy in Computer Gaming. New York: Oxford University Press, 2013.
- BORNET, Philippe; BURGER, Maya (orgs). **Religions in Play**: Games, Rituals and Virtual Worlds. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012.
- CAMPBELL, Heidi A.; GREIVE, Gregory P. (orgs). **Playing with Religion in Digital Games**. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- DETWEILER, Craig (org). **Halos and Avatars**: Playing Video Games with God. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.
- DONARD, Véronique; SIMAR, Éric. Les dieux vidéo. De la dimension spirituelle adolescente dans les jeux vidéo. **Adolescence**, 31. Paris: Editions GREUPP. 2013. p. 815-821.
- GRIEVE, Gregory Price; CAMPBELL, Heidi A. Studying Religion in Digital Gaming: A Critical Review of an Emerging Field. **Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet**. Religions in Digital Games: Multiperspective & Interdisciplinary Approaches. Heidelberg: University of

Heidelberg, v. 5, 2014. p. 51-67. Disponível em <<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/1449/showToc>>. Acesso em: 7 nov. 2015.

GUTTON, Philippe. Enfance, adolescence du religieux. **Topique**, 96 : 75-84, 2006.

HEIDBRINK, Simone; KNOLL, Tobias; WYSOCKI, Jan (orgs). Theorizing Religion in Digital Games: Perspectives and Approaches. **Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet**. Religions in Digital Games: Multiperspective & Interdisciplinary Approaches. Heidelberg: University of Heidelberg. 2014, v. 5, 2014, p. 5-50. Disponível em <<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/1449/showToc>>. Acesso em: 12 out. 2015.

LUPASCO, Stéphane; MAILLY-NESLE, Solange; NICOLESCU, Basarab. **O homem e as suas três éticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

MATTOS, Solange Missagia de. **Imaginário mítico**: o simbolismo do herói à luz de Joseph Campbell e Carl Gustav Jung. 2011. 117 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NICOLESCU, Basarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: Triom, 2002.

ONLINE HEIDELBERG JOURNAL OF RELIGIONS ON THE INTERNET. Religions in Digital Games: Multiperspective & Interdisciplinary Approaches. Heidelberg: University of Heidelberg, v. 5, 2014. 355 p. Disponível em <<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/1449/showToc>>. Acesso em: 12 out. 2015.

ONLINE HEIDELBERG JOURNAL OF RELIGIONS ON THE INTERNET. Religion in Digital Games Reloaded. Immersion into the Field. Heidelberg: University of Heidelberg, v. 7, 2015. 257 p. Disponível em <<http://heiup.uni->

[heidelberg.de/journals/index.php/religions/issue/view/1937/showToc](http://heidelberg.de/journals/index.php/religions/issue/view/1937/showToc). Acesso em: 15 mar. 2017.

ONLINE HEIDELBERG JOURNAL OF RELIGIONS ON THE INTERNET.  
Religion in Digital Games Respawned. Heidelberg: University of Heidelberg, v. 10, 2016. 101 p. Disponível em <<http://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/issue/view/2354/showToc>>. Acesso em: 15 mar. 2017.

NICOLESCU, B. LA TRANSDISCIPLINARITÉ. Manifeste. ÉDITIONS DU ROCHER 1996

TORRES; Nancyellen de Araujo. **O jogo digital na sala de aula de Ensino Religioso**. 2015. 70 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB.

## Games

**Assassin's Creed**, (PC, PS3, Xbox 360). Ubisoft Montreal. Ubisoft, 2007.

**Dragon Age 1, 2 e 3** (PC, PS4, Xbox 360). BioWare. Electronic Art, 2014.

**Okami** (PS2). Clover Studios. Capcom, 2006.

**World of Warcraft** (PC). Activision Blizzard. Blizzard Entertainment, 2004.

# A Igreja Católica e a Internet

Davi Daniel Barbosa

O presente ensaio aborda a apropriação da *internet* pela Igreja. Esse novo ambiente de comunicação, intermediado pela tecnologia, invadiu o espaço de convivência dos seres humanos, transformando o modo como as pessoas se relacionam. As facilidades culturais possibilitadas pela revolução tecnológica da informática podem, não só socializar para cada *notebook* as bibliotecas e administrações do mundo todo, como também concentrar, ainda mais, as informações sobre todos e sobre tudo.

Como a Igreja Católica se tem apropriado dessa tecnologia? É possível evangelizar através da *internet*? São essas as questões que nos interessam aqui.

## Introdução

A *internet*, fenômeno comunicacional surgido a partir da década de 1970, através da interconexão mundial dos computadores, com seus *sites*, programas e redes sociais, possibilita ao ser humano a participação através da comunicação dialógica não presencial, interativa, com característica de universalidade. A rede mundial de computadores rompe com as barreiras de tempo, que passa a ser instantâneo, e também de espaço, que de mundial transforma-se em pequena ilha virtual.

Através da rede, é possível manter contato com amigos que moram longe, saber as principais notícias, comprar um bem, escolher uma viagem, trocar experiências de trabalho, enfim, compartilhar os interesses e ideias dos usuários.<sup>1</sup>

Qualquer pessoa conectada na rede goza de liberdade na escolha dos dados, pode expressar-se livremente sobre qualquer assunto, para um número ilimitado de pessoas, sem que haja qualquer crítica prévia<sup>2</sup>.

No espaço virtual,<sup>3</sup> origina-se um novo ambiente de vida, um novo contexto existencial, o digital, também denominado de ciberespaço<sup>4</sup>, que impacta diretamente sobre pensamentos, experiências de vida, sobre os processos de construção do conhecimento, a estrutura das pessoas. Pode ser, ao menos potencialmente, um espaço de maior comunhão.

No que se refere ao Sagrado, a rede torna acessíveis diferentes percepções dos portais para a experiência religiosa, ampliando o direito a fé esclarecida e a liberdade de escolha religiosa, alterando o modo de falar de Deus e a própria experiência do ser humano em relação a Ele.

Na cultura contemporânea, a Igreja disputa com a mídia a hegemonia para dar sentido existencial ao indivíduo<sup>5</sup>, que, a cada dia, é mais valorizado em relação ao conjunto de suas relações

---

<sup>1</sup> SPADARO, 2012, p. 17.

<sup>2</sup> HARVEY, 2003, p. 52.

<sup>3</sup> Realidade virtual especifica uma simulação interativa na qual o explorador tem a sensação física de estar imerso em uma situação definida por um banco de dados, acessado por um computador ou correlato.

<sup>4</sup> Ciberespaço denomina não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo. (LÉVY, 2012, p. 17).

<sup>5</sup> CARRANZA, 2011, p. 238.

sociais e que também acaba reduzindo o seu sentido de pertença: vive uma religiosidade cristã<sup>6</sup> de forma ocasional e informal, adotam-se cada vez mais práticas sincréticas ligadas a uma “religião individual” em uma privatização da fé e da vida religiosa em que cada um faz por e para si, buscando resolver seus problemas imediatos.<sup>7</sup>

Essa nova situação se transforma em um desafio para a Igreja no processo de evangelização, pois, se a experiência de comunidade de fé, de partilha, de comprometimento, dá-se exclusivamente no espaço virtual, pode favorecer a fantasia e imaginação do internauta, contribuindo para criar um conteúdo adaptado ao seu gosto. Paradoxalmente, há quem diga que a fé vivida por pessoas fisicamente distantes umas das outras não é de todo negativa, pois a comunidade de fé não desaparece, mas admite uma nova configuração, cujos vínculos podem até ter pouca solidez e consistência, mas é onde o fiel internauta vive e se comunica.

No que se refere ao tempo de conexão à *internet*, através das pesquisas,<sup>8</sup> nota-se que mais pessoas estão conectando-se a rede, passando mais tempo conectadas. Entretanto, elas estão cada vez mais com menos tempo para discernir e refletir sobre os conteúdos e fatos de sua própria existência, associado que a *internet* possui uma característica informativa, repetitiva, superficial, dispensando uma atitude reflexiva e crítica, desencorajando

---

<sup>6</sup> O termo religiosidade refere-se ao conjunto de comportamentos práticos de um fiel, para atender as necessidades pessoais.

<sup>7</sup> CARRANZA, 2011, p. 252

<sup>8</sup> Disponível em: <http://www.noticias.r7.com/tecnologia-e-ciencia/estudo-revela-que-brasileiro-passa-mais-de-nove-horas-por-dia-na-internet-23012015>. Acesso em: 31 maio 2016.

exposições mais sérias que exigem mais tempo e os temas mais complexos são simplificados, tornando-se facilmente assimiláveis.

Estaria a *internet* contribuindo para uma religiosidade da emoção, dos sentimentos, da euforia em detrimento da fé pautada em uma revelação que exige uma práxis, uma formulação mais racional?

A leitura midiática pode descontextualizar temas religiosos tornando a proclamação de conteúdo essenciais para a fé em simples informação negligenciando uma das principais características do Evangelho, a conversão e cuidado com o próximo. Além do mais o conteúdo pode até ser cristão, entretanto, a lógica da programação, com seus inúmeros filtros e seleções, pode reduzir, deturpar e até transformar o conteúdo da mensagem.

## A Igreja Católica e a *internet*

A Igreja, ao longo da história, assumiu diversas posturas em relação aos meios de comunicação, de desconfiança e incursões cuidadosas, passando pelo cerceamento à liberdade do pensamento e do direito de expressão nos livros e artes (cênicas, pintura e escultura) até que no final do Século XV, foi emitido o primeiro documento oficial sobre a comunicação social, não sem suspeita sobre a recém-criada imprensa.<sup>9</sup>

Somente três séculos após, com o Papa Pio IX (1846-1878), a Igreja começa a alterar, paulatinamente, o seu pensamento,

---

<sup>9</sup> CARRANZA, Brenda, 2011, p. 149

criando uma imprensa para combater os erros e escritos nocivos. Surgem a revista *Civilita Cattolica* e o jornal *Observatore Romano*.

Aos poucos, percebe-se que, com o passar dos anos, vai ocorrendo uma “transformação”, uma mudança de perspectiva por parte da Igreja em relação aos meios de comunicação.

Na primeira metade do Século XX, a comunicação passa da condenação para a suspeita moral, a imprensa católica foi incentivada, desde que fosse dócil e obediente aos dignitários eclesiásticos.

Num mundo pós-guerras e em vista do desenvolvimento do rádio, cinema e televisão, a Igreja tenta construir um novo projeto de comunicação, e o Papa Pio XII reconhece, através da encíclica *Miranda Probus* (1957), os valores positivos dos novos veículos de comunicação para serem utilizados nos serviços da Igreja na difusão do evangelho<sup>10</sup> e ela não poderia abrir mão desses novos recursos sob pena de restringir o acesso a muitos<sup>11</sup>. Embora a *internet* não estivesse desenvolvida nesta época, tudo leva a crer que os conceitos absorvidos e mencionados pelo Papa são perfeitamente apropriados à rede.

As mudanças culturais ocorridas a partir de 1950 foram vistas por alguns como ameaça, pois rompiam com a base da formação humana, – o indivíduo foi conduzido ao centro, a indústria floresceu e os laços primários das comunidades de origem foram afetados – e, por outros, como oportunidades de mudança de linguagem e atualização teológica em face as novas percepções da fé, já que

---

<sup>10</sup> PIO XII, *Miranda Probus*. Preambulo.

<sup>11</sup> CARRANZA, 2011, p. 206

a evangelização poderia considerar em seu escopo, a possibilidade de desenvolver um diálogo franco com a cultura.

Esse ambiente favorável as mudanças permitiu as primeiras reflexões sobre o uso dos diversos meios de comunicação no mundo pelo Concílio Vaticano II e, em 1963, foi publicado o decreto *Inter Mirifica* (entre as coisas maravilhosas),<sup>12</sup> que não trata de técnicas ou a difusão delas, mas sim dos atos humanos decorrentes, principal preocupação da Igreja em seu trabalho pastoral.

Por este documento, em meio a uma grande oposição, a Igreja assume que a sociedade tem direito à informação como um bem social e não apenas como objeto de interesses comerciais. Exorta-se o conhecimento e a aplicação das leis morais na utilização dos meios de comunicação quanto ao seu conteúdo.

Também o documento conciliar *Gaudium et Spes* reconhece que os meios de comunicação social influenciam o modo de pensar e agir das pessoas dando origem à repercussão em cadeia que atinge até a vida religiosa,<sup>13</sup> e o Decreto Conciliar *Ad Gentes* exorta a utilização dos instrumentos e técnicas de comunicação<sup>14</sup>.

Nasce, a partir daí, uma série de iniciativas que reconhecem a importância das comunicações, tais como: o Dia Mundial das

---

<sup>12</sup> O decreto conciliar *Inter Mirifica* foi o segundo entre os dezesseis documentos do Concílio Vaticano II. Mesmo tendo sido aprovado por ampla maioria (1598 sim e 503 não), o documento enfrentou resistências, pela pressão exercida pelos padres conciliares por uma parcela do clero e de jornalistas franceses, alemães e estadunidenses, que consideravam o texto “fraco, vago e indigno de um Decreto Conciliar”.

<sup>13</sup> Paulo VI. Constituição Pastoral *Gadium et Spes*, n. 06.

<sup>14</sup> Paulo VI. Decreto Conciliar *Ad Gentes*, n. 26.

Comunicações Sociais<sup>15</sup> e a gênese do Pontifício Conselho das Comunicações Sociais, órgão destinado a tratar os assuntos relacionados à comunicação em geral.

A Igreja assume, assim, uma posição oficial sobre a cultura produzida pela comunicação, influenciando a trajetória cristã nos movimentos de comunicação social.

Quanto a *internet*, em 2002 a Igreja publica dois documentos. O primeiro, *Ética nos meios de comunicação social*, menciona que os meios de comunicação social não são bons ou maus, mas são opções da ética humana. Destaca que a *internet* se presta à formação humana na educação religiosa e manifesta preocupação com a qualidade da informação ou notícia, bem como a possibilidade dos perigos das relações interpessoais, principalmente dos jovens e crianças.

O segundo documento *Internet e Igreja* destaca as vantagens do uso da web: acesso direto e imediato a importantes recursos religiosos e espirituais, a capacidade de encurtar distâncias e de romper com isolamento de pessoas, podendo, na medida à que mantêm contato entre outras pessoas com os mesmos interesses, transformá-las participantes de comunidades virtuais de fé, encorajando e auxiliando umas as outras. Os leigos são chamados a participarem da rede e a darem testemunho de sua fé no mundo virtual e destaca ainda a importância da formação dos seminaristas, sacerdotes e religiosos para estarem neste ambiente.

---

<sup>15</sup> O Dia Mundial das Comunicações sociais foi criado pelo papa Paulo VI em 1966, para ser celebrado anualmente no domingo das Ascensão do Senhor e é sempre acompanhado de uma mensagem papal.

Em 2005, o Papa João Paulo II, através da carta apostólica *O Rápido Desenvolvimento*, alerta sobre a necessidade de mudança de mentalidade, de diálogo e renovação pastoral, dando a devida importância à mídia de massa que se revelava como oportunidade para que a mensagem de Cristo seja anunciada e, assim, alcançar as pessoas em todas as partes do universo, vencendo barreiras de tempo, espaço e de língua. Ressalta ainda que a *internet*, com seu novo ambiente e sua interatividade, pode contribuir com o governo pastoral e na organização das tarefas da comunidade.<sup>16</sup>

Outro exemplo da apropriação deste novo ambiente pela Igreja pode ser percebido em 2009, quando o Vaticano criou um site específico para o público jovem<sup>17</sup>, possibilitando o acesso às mensagens papais e religiosas.

Em 2011, o Papa Bento XVI, com a comunicação “Verdade, anúncio e autenticidade de vida na era digital”, reconhece as mudanças operadas pela *internet* e que ela está alterando não só o modo de comunicar, mas a comunicação em si mesma. A Igreja buscou entender e reconhecer as lógicas e dinâmicas, aprendendo a aprender e a pensar o catolicismo de forma nova no contexto digital.

Em 2013, o assunto tratado foi o das redes sociais, (Redes sociais: portais de verdade e de fé; novos espaços de evangelização), como espaços que podem favorecer o diálogo e debate, reforçando os laços de unidade entre as pessoas, podendo ser geradoras de novas relações e formas de comunidade.

---

<sup>16</sup> PUNTEL, 2015, p. 80-84.

<sup>17</sup> [www.pope2you.net](http://www.pope2you.net)

No momento histórico em que vivemos, parece claro pelos vários documentos emitidos nos últimos quinze anos que a rede se tornou um novo ambiente extremamente útil e necessário para a Igreja, principalmente no campo pastoral, no que tange a troca de informações, fonte de pesquisa e um novo lugar teológico, campo de atuação e missão cristã no despertar da fé cristã no internauta levando-o a encontrar o outro em forma real e apesar dos risco que apresentam, é preciso descobrir, a exemplo que fizera Jesus ao seu tempo, os símbolos e metáforas importantes que podem auxiliar para a comunicação do Reino de Deus ao homem contemporâneo.

O meio pode ser o estímulo, algo que atraia o ser humano para realizar a sua experiência com o outro. No entanto, é no coração humano que a graça de Deus se comunica e se revela, segundo a fé cristã.

É certo que a Igreja possui uma forte presença organizacional na rede, porém, ela não altera os seus rituais. Faz uso deste novo ambiente como se fosse o púlpito no templo, prolongando comportamentos habituais (disciplina, atividades rituais, padronização de ações), utilizando o ciberespaço apenas com um meio de divulgar sua mensagem, como modo de alcançar mais fiéis ou de recongregar as pessoas que tiveram sua vivência fragmentada querendo seu retorno ao que acontecia anteriormente.

Muito embora a igreja local<sup>18</sup> pastoralmente mantenha vínculos com o fiel internauta, favorecendo, em alguns casos, a

---

<sup>18</sup> Por igreja local, estaremos adotando a definição de Mário de França Miranda (2006, p. 84), que diz: "A Igreja local abarca dioceses, regionais de uma grande

discussão de assuntos e perguntas polêmicas, ao final prevalecem as posições do Magistério da Igreja e no que se refere às posições adotadas pelo Vaticano. A interatividade, característica da *internet*, deixa de existir, publica-se os documentos e entrevistas papais, mas não se admite os comentários, cerceando o diálogo com o internauta.

Essas posições levam a crer que a Igreja, ainda, como em todo o transcorrer da história, pensa numa utopia do controle neste novo ambiente, criando uma catequese eletrônica, esquecendo-se que o fiel internauta utiliza de sua liberdade e frente à grande massa de informação faz suas opções.

## Considerações finais

No mundo contemporâneo, em função das aceleradas mudanças provocadas pela tecnologia, onde as pessoas criaram um novo jeito de se comunicar que passa pela interatividade, faz-se necessário encontrar novas maneiras de falar e tocar o ser humano, tirá-lo do seu individualismo, do isolamento, da passividade em relação a Deus e muito embora a *internet* tenha possibilitado que as pessoas experimentem cada vez mais novas propostas religiosas, num pluralismo sem precedentes, isso não significa, necessariamente, maior aproximação do Sagrado.

A mídia, e aí se enquadra a *internet*, não é um instrumento neutro, pelo contrário é uma instituição produtora de sentido, com uma lógica própria de interpretação e construção da realidade, a

---

Conferência Episcopal e ainda a união de várias conferências episcopais de uma mesma região sociocultural".

partir de uma visão capitalista do mundo, podendo questionar ou mesmo modificar valores, morais, éticos e culturais e até confrontar valores religiosos, construindo novas subjetividades individuais. Portanto, a Igreja, ao apropriar-se dela em suas ações evangelizadoras, não fica isenta desta lógica.

Ninguém vê Deus face a face. Toda comunicação religiosa é indireta e realiza-se através de símbolos, sinais e gestos que adquirem novos significados a partir das possibilidades do ser humano estabelecer novas formas de relação com as pessoas e com o Sagrado.

Deus se comunica na história. Ele entra na realidade humana e a transforma. Ele está além, das mediações humanas dos símbolos culturais e seus significados.

Em um país de extensão territorial como o Brasil, a Igreja não pode abrir mão da utilização dos modernos meios de comunicação para realizar a sua obra missionária. Permanece, entretanto, o desafio da vigilância constante para que a comunhão entre Deus e as pessoas seja a meta principal.

A missão da Igreja é de acompanhar o ser humano em seu caminho e a *internet* faz parte integrante deste percurso de modo irreversível,

## Referências

APARICI, Roberto (org.). **Conectados no ciberespaço**. São Paulo: Paulinas, 2012.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. Aparecida: Idéias & Letras, 2011.

LEVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 2012.

MIRANDA, Mário de França. **A Igreja em uma sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006.

PAPA PAULO VI, **Constituição Pastoral *Gaudium et Spes***. São Paulo: Paulinas, 1997.

\_\_\_\_\_. **Decreto Conciliar *Ad Gentes***. São Paulo: Paulinas, 1997.

PAPA PIO XII. **Carta Encíclica *Miranda Probus***. Vaticano: 1957.

PUNTEL, Joana, T. **Igreja e sociedade**: método de trabalho na comunicação. São Paulo: Paulinas, 2015.

SPADARO, Antonio. **Ciberteologia**: pensar o cristianismo nos tempos da rede. São Paulo: Paulinas, 2012.

# diálogos entre religiões: história e geografia



# Religiões Abraâmicas: semelhanças e diferenças<sup>1</sup>

Valderêdo Clemente de Siqueira

## Introdução

A presente exposição tem como objetivo apresentar as semelhanças e diferenças entre as religiões abraâmicas, ressaltando seus aspectos históricos e religiosos. Embora as relações entre judeus, cristãos e muçumanos sejam de muitas dificuldades, elas têm origem numa mesma fonte, que é o rico tesouro das grandes narrativas bíblicas. Esses povos, verdadeiramente, confessam um Deus único, criador do céu e da terra.

Ao longo da história das relações judaico-cristão-muçumanas, percebe-se, frequentemente, que houve demarcações, hostilidades, cruzadas, genocídios e até atos terroristas. É evidente, também, que houve períodos de convivência pacífica, a exemplo da época áurea da simbiose judaico-islâmica na Espanha dos séculos XI e XII, fato que aconteceu e foi escrito nos anais da história europeia. Na ocasião, foram transpostos abismos das diferenças religiosas.

Sem dúvida, as experiências de conflitos seculares têm um impacto muito grande, razão pela qual, o entendimento comum é

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no Fórum Inter-religioso, realizado no dia 10 de outubro de 2016 na UNICAP, PE.

mais urgente, sobretudo neste nosso mundo com interconexões cada vez mais estreitas.

Evidentemente, tanto a assimetria das relações quanto a diferença estrutural das três religiões abraâmicas mostram ser uma dificuldade especial nessa convivência. Por certo, as inter-relações apresentam proporções diversas e pesos diferentes, ficando claro que as categorias teológicas de uma religião não são simplesmente compatíveis com as da outra. Contudo, para além da necessidade pragmática de encontrar uma convivência pacífica e harmoniosa em nosso mundo moderno, ameaçado, há também uma ampla base de semelhanças teológicas.

Há décadas que cristãos e judeus têm avançado muito no reconhecimento desse fato. Por outro lado, o diálogo com o Islamismo ainda é totalmente incipiente, necessitando ser ampliado, numa base de conhecimentos gerais e evidentes, o saber especial das poucas pessoas envolvidas num diálogo. Certamente, o pressuposto mais importante para esse encontro entre as religiões abraâmicas consiste em levar em conta uma a outra e obter conhecimento uma da outra.

Na verdade, esta comunicação objetiva tratar tanto das semelhanças, que são definidas pelo material comum, quanto das diferenças, que são influenciadas pelo contexto de cada comunidade religiosa.

Desse modo, nada mais apropriado do que promover um diálogo inter-religioso a partir da figura de Abraão. As três religiões "abraâmicas" se reencontram em seu nome para um diálogo. A antiga promessa de bênção, que em todas as três religiões vincula

Abraão ao mundo das nações, também fortalece a esperança numa convivência nova, liberta.

Com vistas a uma visão mais ampla do assunto, será feita uma breve pesquisa sobre as religiões Abraâmicas, suas semelhanças e diferenças, enfatizando a tradição bíblica de Abraão. Finalmente, as considerações conclusivas deste artigo.

## Religiões Abraâmicas: uma visão geral

As religiões conhecidas como abraâmicas são aquelas surgidas na crença e fé do profeta caldeu Abraão, o qual recebeu uma revelação de Deus (Javé ou Alá), onde o Senhor disse para Abraão e sua família deixarem Ur, uma cidade da Suméria (atualmente no sul do Iraque) e migrar para o oeste em busca de uma "terra prometida" chamada Canaã (atual Israel), onde nessa terra os seguidores de Deus poderiam prosperar e viver em paz. Ao receber essa promessa, Abraão aceitou e começou sua viagem.

Referindo-se à tradição bíblica de Abraão, qualquer observação sobre a sua vida e sua história, o ponto de partida será a partir de Gênesis 12,1 e 25,11. "Ora o Senhor disse a Abraão: Sai da tua terra, e da tua parentela, e da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei. E far-te-ei uma grande nação, e abençoar-te-ei, e engrandecerei o teu nome, e tu serás uma bênção" (Gênesis 12:1-2).

Ao recorrer aos registros históricos de Abraão, observa-se que ele é citado no livro de Gênesis como a nova geração de Sem, o qual foi um dos filhos do patriarca Noé, este um sobrevivente das águas do dilúvio. De acordo com a Bíblia, a mais provável

procedência de Abraão seria a cidade de Ur dos caldeus, situada no sul da Mesopotâmia (que significa entre rios), onde seus irmãos teriam nascido.

Começa a peregrinação de Abraão, e com ele seus familiares, parentes e escravos, por um longo caminho até finalmente chegar a Canaã, que equivale hoje à região central do Estado de Israel. Entretanto, a região já era habitada por outros povos como os cananeus, filisteus, hititas, assírios, egípcios e outros. Embora Javé tenha dito para Abraão que aquela era a “terra prometida ao povo escolhido”, os hebreus tiveram que disputar seu espaço naquela região. Ainda conforme a tradição judaica, durante uma grave seca, Abraão e sua comunidade migraram rapidamente para o Egito e depois retornaram e se estabeleceram por vários anos.

Segundo a Bíblia, no capítulo 12 do livro de Gênesis, Abraão recebeu uma promessa divina para deixar a sua terra e a de sua família. Tal chamado de Deus pode ter ocorrido quando Abraão já se encontrava com sua família em Harã. Ainda sobre os registros de Abraão, Estevão, em seu discurso no livro de Atos, informa que Deus apareceu a Abraão ainda na Mesopotâmia, e depois novamente em Harã, após Terá (pai de Abraão) já ter falecido.

Ressalte-se, por oportuno, que várias décadas se passariam desde a chegada de Abraão, até que um de seus netos chamado Jacó mudaria a história dos hebreus na região. Pelos relatos bíblicos, Jacó era irmão gêmeo de Esaú, e ambos eram filhos de Isaac (segundo filho de Abraão) e Rebeca. Ainda segundo relatos bíblicos, Deus havia profetizado que os dois irmãos seriam senhores de duas nações, e isso provocou vários anos de desavenças entre

os gêmeos. Jacó passou a se chamar Israel e tivera doze filhos, os quais originaram as chamadas “doze Tribos de Israel”, e passaram a ser chamados de israelitas. Por sua vez, Esaú tivera vários filhos e estes passaram a se chamar edomitas.

Com referência ao capítulo 25 e versículo 11 de Gênesis, há o relato da passagem da bênção do pacto para Isaque. Ele que levaria adiante a promessa até que se formasse a nação de Israel. Por outro lado, Isaque era um homem digno de si mesmo. A herança era dele; foram dados presentes aos seus meio-irmãos [...] mas quão pouco se observa nele a fé operante, da esperança paciente e do amor atuante! Somente um Abraão e somente um Cristo. Na sequência, será feita uma síntese de cada religião e, posteriormente, suas semelhanças e diferenças.

## Judaísmo

A palavra judeu deriva de judeia, nome do antigo reino de Israel. Judaísmo reflete essa ligação. A religião ainda é chamada de “mosaica”, já que Moisés é considerado um de seus fundadores. Situa-se a fundação do judaísmo no século XIII a.C.

O judaísmo é considerado a mais antiga das três religiões monoteístas principais. Ela surgiu da religião mosaica e tem ramificações, no entanto defende um conjunto de doutrinas na qual sua principal característica é a crença em um único Deus chamado “Adonai” (YHWH) a qual escolheu Israel como povo para receber a revelação da Torá (os mandamentos de Deus). Atualmente, a fé judaica é praticada em várias regiões do mundo,

porém é no Estado de Israel que se concentra um grande número de praticantes.

## Aspectos históricos

A história do povo judaico começa pelo ano 1700 a.C. com Abraão. Moisés é considerado um dos fundadores do judaísmo porque ele deu ao povo os Dez Mandamentos, que são considerados a pedra base do Judaísmo.

O Estado de Israel define o judeu como “alguém cuja mãe é judia e que não pratica nenhuma outra fé”. O judaísmo tem como livro sagrado o Antigo Testamento; neste os livros considerados mais sagrados são os do Pentateuco, também chamado Torá. “O judaísmo não é apenas uma comunidade religiosa, mas também étnica. Historicamente, o termo judeu tem conotações radicais, porém estas são inexatas. Existem judeus de todas as cores de pele” (GAARDER, 2000, p. 105).

## Aspectos religiosos

O judaísmo é uma das três religiões monoteístas mais antigas conhecidas em vigor, na qual Javé é considerado o deus único, onipotente, onipresente e onisciente. Na concepção dos judeus, Deus formou um pacto com seus antepassados na época de Abraão, sendo reafirmado esse pacto com Moisés; pacto esse que lhe prometia uma terra chamada de Canaã, que hoje consiste na região da Palestina em Israel, local de grande instabilidade política.

De acordo com a visão religiosa, o Judaísmo é uma religião ordenada pelo Criador por intermédio de um pacto eterno com o patriarca Abraão e sua descendência. Por outro lado, os estudiosos creem que o Judaísmo seja fruto da fusão e evolução de mitologias e costumes tribais da região do Levante, unificadas posteriormente mediante a consciência de um nacionalismo judaico.

A maior parte dos judeus crê no Messias como um homem judeu, filho de um homem e de uma mulher (em algumas ramificações é considerado que viria da tribo de Judá e da descendência do rei Davi, uma herança de sentimento nacionalista que regulou a vida judaica pós exílio), que reinará sobre Israel, reconstruirá a nação fazendo com que todos os judeus retornem à Terra Santa e unirá os povos em uma era de paz e prosperidade sob o domínio de YHWH.

Segundo Wilges,

O Judaísmo é a religião dos judeus (de Judá, nome adotado a partir da época greco-romana), dos hebreus (nome aplicado pelos indígenas de Canaã aos imigrantes chegados da outra margem), dos israelitas (significa aquele que luta com Deus), nome dado a Jacó após a sua luta com Deus (Gn 32,28)<sup>2</sup>.

Os cultos judaicos são realizados em um templo chamado de sinagoga e são dirigidos por um sacerdote conhecido como rabino. O símbolo do Judaísmo é o menorá, candelabro com sete braços.

---

<sup>2</sup> WILGES, Irineu. **As religiões do mundo.** 3 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1982.

# Cristianismo

O cristianismo nasceu de uma ramificação do judaísmo e, por muito tempo, foi conhecido como uma seita judaica. "A palavra cristianismo vem de Cristo. Cristãos são aqueles que aceitam Cristo, que aderem a Cristo, como Deus-Homem" (WILGES, 1982, p. 66). Assim, não são cristãos no sentido estrito da palavra aqueles que aceitam Jesus apenas como criatura, mas não como Deus.

Desse modo, o Cristianismo é, em primeiro lugar e antes de tudo, uma adesão a uma pessoa: Jesus Cristo, como amigo e projeto fundamental da vida, ou seja, como caminho, verdade e vida. Tornar-se cristão, portanto, é aceitar Jesus com o salvador da humanidade, sendo ele enviado por Deus.

## Aspectos históricos

O surgimento do cristianismo ocorreu no século I d.C. estando centrada na pessoa religiosa e divina do carpinteiro judeu Jesus de Nazaré, chamado de o Cristo ("O Messias"). Assim, Jesus é a figura religiosa mais conhecida em grande parte do mundo, embora existam muitos que desconheçam a sua história. Na pessoa de Jesus consiste o fundamento da religião cristã.

De acordo com a Bíblia, o anjo Gabriel enviado por Deus anuncia a Maria que ela foi escolhida para ser a mãe do Filho de Deus. Maria fica surpresa com aquilo e, nove meses depois,

enquanto ela e José (seu esposo) seguiam viagem para Belém, eles pararam numa caverna já de noite, e ela deu a luz ao menino Jesus.

O Antigo Testamento e o Tanakh anunciam, em alguns livros, a vinda de um escolhido, de um enviado de Deus para salvar o povo judeu. Os judeus aguardavam e ainda aguardam a vinda do Messias, uma vez que para eles se trataria de um homem santo e poderoso como se fosse um rei. No entanto, Jesus foi um humilde carpinteiro nascido em Belém, na província romana da Judeia. Não obstante ele ter realizado milagres e dito que era o Filho de Deus, o enviado pelo Pai, ele acabou sendo crucificado e mesmo sua ressurreição não foi considerada pelos judeus como prova de ele ter sido o Messias. Contudo, para alguns do século I, os ensinamentos e milagres de Jesus foram motivos suficientes para que houvesse crença em sua palavra e de que ele era o Cristo.

Embora o Cristianismo tenha surgido na Ásia, seu desenvolvimento em aspectos eclesiásticos, dogmáticos, históricos, legais, litúrgicos, culturais, simbólicos etc, se deu propriamente na Europa. Na verdade, o Catolicismo, a Ortodoxia, o Protestantismo e o Espiritismo surgiram na Europa. No entanto, foram necessários séculos para que correntes cristãs se instituíssem no continente europeu.

Em razão do surgimento do Cristianismo na época do Império Romano (27 a.c. – 476 d.C), ele sofreu perseguição por parte dos romanos, judeus e outros povos por várias décadas, até que em 313, com o Édito de Milão decretado pelos imperadores romanos Constantino e Licínio, decretou que o Estado estava proibido de perseguir outras religiões e seus seguidores. Logo, as perseguições religiosas foram suspensas, e isso não apenas serviu para outras

religiões marginalizadas no império, mas como primeiro passo para que a Igreja Romana começasse seu longo percurso para a sua estabilização no coração da Itália.

## Aspectos religiosos

Referir-se aos aspectos religiosos do cristianismo é mais complicado do que no judaísmo e no islamismo, uma vez que as diversas igrejas cristãs, cada uma possui características próprias que marcam suas diferenças na maneira de como interpretam as Escrituras Sagradas. Desse modo, é preferível abordar alguns aspectos centrais que todas as igrejas compartilham entre si como: monoteísmo, aspectos de Deus, Jesus como o messias profetizado no Antigo Testamento, os ensinamentos de Jesus, a ideia de vida eterna, pecado e salvação.

O Cristianismo é uma religião monoteísta que surgiu dentro do judaísmo. Na verdade, a Trindade não anula o conceito monoteísta do Cristianismo, que se fundamenta em um só Deus onipresente, onipotente e onisciente dividido sob três aspectos, pessoas eternas, distintas e indivisíveis como o Pai, Filho e Espírito Santo. É na Escritura Sagrada que se encontram os ensinamentos de Jesus de Nazaré, o Cristo, Deus vivo, que viveu entre os seres humanos e sua vida foi escrita e reconhecida nos evangelhos, que é parte integrante do Novo Testamento.

Não é demais afirmar que o Cristianismo herdou do Judaísmo a crença num só Deus criador de todas as coisas e que pode intervir sobre tudo. Um dos atributos mais importantes relatados no Novo Testamento é o amor, no qual Deus se mostra

mais “pessoal” por meio da oração. Deus ama todas as pessoas e essas podem estabelecer uma relação pessoal com Ele através da oração. “O cristianismo visa ao homem como um todo, não somente a alma”<sup>3</sup>.

A Bíblia é o livro sagrado dos cristãos, e pode ser dividida em duas partes: Antigo e Novo Testamento. A primeira parte relata a criação do mundo, a história, as tradições judaicas, as leis, a vida dos profetas e a vinda do Messias. Por sua vez, o Novo Testamento, que foi escrito após a morte de Jesus, discorre sobre a vida do Messias, principalmente. Mas também relata sobre a morte e ressurreição de Jesus.

Entre as principais festas religiosas do Cristianismo, lembramos o Natal, que alude ao nascimento de Jesus Cristo, que é comemorado todo dia 25 de dezembro, a Páscoa, que celebra a ressurreição de Cristo, e o Pentecostes, festa dos 50 dias após a Páscoa, a descida e a unção do Espírito Santo aos apóstolos.

## Islamismo

O Islamismo é uma religião abraâmica monoteísta que surgiu na Península Arábica no século VII, baseada na escritura sagrada chamada Alcorão e nos ensinamentos religiosos do profeta Maomé. Assim, o islamismo se configura como um credo messiânico que se orienta pela expansão do domínio de Alá sobre todos os povos.

---

<sup>3</sup> WILGES, Irineu. **As religiões do mundo.** 3 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1982.

De acordo com a tradição árabe, Abraão teve dois filhos, Ismael, com sua criada, e Isaac, com sua esposa. Ao pedido desta mandou Ismael e sua criada para longe. Eles foram cuidados por um anjo e conseguiram sobreviver. Ismael deu origem à nação árabe, e Isaac à nação judaica.

## Aspectos históricos

O Islamismo é a última das três religiões abraâmicas e considerada por alguns como sendo atualmente a religião com maior número de seguidores. O Islã surgiu na Arábia do século VII d.C., tendo na pessoa do comerciante Muhammed ibn Abdallah ou Maomé (ca. 570-632) o seu idealizador. Em alguns aspectos, o Islamismo possui diversas similaridades com o Judaísmo e o Cristianismo, contudo, em outros aspectos, ele difere totalmente.

Na visão mulçumana, o Islamismo surgiu desde a criação do homem, ou seja, Adão foi o primeiro profeta, e o último, no caso, foi Maomé. Alá (Deus) é o único e cada capítulo do Alcorão começa com “Em nome de Deus”. 200 anos depois de Maomé, o Islamismo já havia sido difundido em todo o Médio Oriente, Norte da África, Península Ibérica, Pérsia e Índia. Posteriormente, foi para a África, Antólia e, mais tarde, Europa.

A doutrina do Islã resume-se em acreditar em um único Deus e rezar cinco vezes por dia, submeter-se ao jejum anual no mês do Ramadão, pagar dádivas rituais e efetuar, se possível, uma peregrinação à cidade de Meca. O Islamismo concebe Deus como aquela realidade da qual emanam todas as coisas. Assim, o termo para designar Deus no Alcorão é Alá (Allah), que significa,

simplesmente, “o (único) deus” (al-ilah): “Deus atesta que não há deus senão ele, como atestam os anjos e os que possuem conhecimento. Ele só age com justiça. Não há deus senão ele, o todo poderoso, o todo-sábio” (sura, 3, 18)”. (GORDON, 2009, p. 22).

Em 620 após a morte de sua esposa Khadidja e ameaças contra a sua família, Muhammed fugiu para a Vila de Tafy nas proximidades de Meca, mas os habitantes com temor de invasão da vila pelas autoridades, expulsaram Maomé. Ele retornou para Meca e, no retorno, recebeu uma mensagem da existência de pessoas em Yatrib (atual Medina) que estavam interessadas em lhe conceder asilo e proteção. Após dois anos relutando em partir, uma vez que Maomé temia que fosse uma emboscada de seus adversários, decidiu ir para Medina.

Vê-se, pois, que a fuga de Maomé de Meca para Medina, conhecida como Hégira (Hijira), marca o início de seu ministério avançado e o seu rompimento com sua comunidade. Nos anos seguintes, ele retornaria a sua cidade natal, mas, nessa volta, viria para conquistá-la. Com o passar dos anos em Medina, Maomé contrai novo casamento e passou a ter várias esposas, uma vez que a poligamia era uma prática comum da sociedade árabe e de outros povos na época.

Com a conquista de Meca, o profeta Maomé ordenou que os ídolos dos deuses árabes fossem destruídos e a Caaba que já existia, fosse convertida em um centro de peregrinação a Alá.

Deste modo,

A fim de criar um fundamento histórico para sua nova religião, Maomé se reportou a Abraão e seu filho Ismael, antepassado dos árabes. Ensinou que Abraão e Ismael tinham reconstruído a sagrada Caaba, que fora erigida por Adão, mas

destruída pelo dilúvio na época de Noé. Segundo Maomé, os judeus, os cristãos e os politeístas haviam corrompido o monoteísmo original de Abraão (GAARDER, 2000, p. 135).

Com a morte de Maomé em 632, o islã vivenciou o princípio de sua expansão para além das fronteiras das Arábias. Os sucessores do profeta passaram a chamar-se de califa (sucessor). Os quatro primeiros califas foram chamados de inspirados (rashadun), pois eram parentes de Maomé.

## Aspectos religiosos

O Islamismo se fundamenta em cinco pilares ou obrigações religiosas: a profissão de fé, na qual diz que Alá é o único Deus verdadeiro e Maomé é o seu profeta, servo e mensageiro de sua palavra. Recitar, cinco vezes por dia, uma oração obrigatória para Alá, no amanhecer, ao meio dia, à tarde, ao pôr do sol e de noite, voltado para Meca. Nas sextas-feiras, o devoto deve ir à mesquita orar e assistir ao sermão dado por Imã. Além do salat, que consiste nessas orações diárias, existem outras orações às quais não são obrigatórias.

A depender da condição física, mental e ambiental na qual o muçulmano se encontra, ele não precisa cumprir todas as cinco orações do salat. Outra obrigação religiosa é dar esmolas aos pobres. Todo muçulmano é obrigado a pagar uma vez por ano o zakat, o qual consiste num tributo dado à comunidade islâmica como forma de ajudar na organização dessa e na caridade. Esse tributo é considerado como um ato de fé. Uma outra obrigação religiosa é o jejuar no mês do Ramadã (mês da revelação), desde

o surgir até o desaparecer do sol. Ao longo dos trinta dias do mês, deve-se jejuar durante o dia e alimentar-se apenas de forma frugal durante a noite. Durante esse período, também se deve manter a abstinência sexual durante os trinta dias. Finalmente, a peregrinação a Meca, ocasião em que os muçulmanos que vivem próximos a Meca devem ir a Caaba durante o período de peregrinação. Quanto aos que vivem longe, devem pelo menos uma vez na vida realizarem a peregrinação.

Vale ressaltar que a peregrinação a Meca não é uma tradição exclusiva do Islamismo, uma vez que os antigos judeus e cristãos até o fim da Idade Média faziam peregrinação a Jerusalém. De fato, os muçulmanos também faziam peregrinação a Jerusalém, mas, devido a problemas políticos e a ameaça à segurança dos peregrinos, Maomé mudou a rota de viagem para Meca.

O Islamismo tem como livro sagrado o Alcorão. O Corão islâmico é, literalmente, a Palavra de Deus. No Islamismo, Maomé é apenas um intermediário, pois a verdadeira revelação ocorre no próprio Corão. Ao lado do Alcorão, existe um outro importante livro chamado Hadith, o qual consiste numa coletânea de vários autores que trazem aspectos sobre a vida do profeta, embora algumas dessas histórias sejam de caráter lendário.

## Semelhanças e diferenças entre as religiões Abraâmicas

Existem algumas semelhanças e diferenças entre as três religiões monoteístas. O Islamismo reconhece elementos de verdade no Judaísmo e no Cristianismo, isto é, o Islamismo nada

mais é do que um “mix” dessas duas religiões começando por reconhecer os Livros Sagrados como sendo os mesmos (Torá e o Novo Testamento) e Moisés e Cristo como profetas. De forma semelhante, são religiões que visam à salvação e detentoras de revelações escritas.

Há semelhanças quanto à crença em um só Deus. As três religiões monoteístas tiveram sua época de perseguições e seguiam sempre um líder espiritual. São religiões que acreditavam na existência de anjos, bem como na crença do juízo final, ou seja, paraíso e inferno. Outra semelhança é com relação ao amor, que é a base de todas as religiões; os mandamentos também são inerentes a todas como código de ética. São religiões reveladas e são vistas como dotadas da “verdade” e predestinação. Também são conceitos semelhantes a alma e o espírito. As três religiões acreditam na existência de anjos e exercitam a fé.

Quanto às diferenças, três são consideradas básicas: a trindade, a figura de Cristo e a ética. Posteriormente, vêm outras diferenças menores. No que se refere à Trindade cristã (Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo) é vista pelas outras duas religiões como um enfraquecimento da ideia da unidade de Deus, notadamente os judeus, que veem a trindade como um retrocesso para o paganismo.

Para o Cristianismo, Cristo é o Filho de Deus, enquanto para o Islamismo, Cristo é apenas mais um profeta. Na concepção dos Judeus, Cristo foi apenas um homem e nada mais. Considerá-lo Messias, jamais. No que se refere à ética, na concepção do Judaísmo, ela é vista como “não faça para o outro aquilo que não queres para si”. A ética, para o Cristianismo, é resumida em valores

fundamentais na convivência de todos como imagem e semelhança de Deus. Na visão do Islamismo, o que é fundamental é a justiça como ponto de equilíbrio da convivência como um todo. Os símbolos também apresentam diferenças. No caso do Judaísmo, o símbolo é o candelabro de sete braços, a menorá dos tempos bíblicos; o símbolo do Cristianismo é a cruz e do Islamismo é um texto escrito o nome de Deus.

## Considerações finais

A concepção do que tentei expor até aqui, apresentando uma síntese das três religiões chamadas abraâmicas, não tem a intenção de esgotar o assunto. Aliás, difícil é esgotá-lo, até mesmo pela sua complexidade histórica, geográfica, política e religiosa.

De forma bem resumida, tentei fazer essa abordagem explicitando alguns pontos que marcam as características particulares do Judaísmo, Cristianismo e do Islamismo. Quando se pensa em religião, sempre vem a ideia de intolerância e fanatismo. Na verdade, a natureza do fenômeno religioso sempre foi e continua sendo alvo de estudo, pesquisa e crítica.

Não é demais afirmar, nessa conclusão, tratar-se de uma disciplina em processo de construção, uma vez que a dialética vai estar sempre no auge dos debates, uma vez que a dimensão humana não se limita ao que é sensível. É bem verdade que entre as diversas tradições religiosas serão encontrados elementos de verdade salvíficos, não obstante suas diferenças e semelhanças.

Como se sabe, há um enorme esforço dos teólogos na contemporaneidade em busca do diálogo inter-religioso, não no

sentido de reduzir uma crença à dimensão da outra, mas no desejo de que haja paz entre as religiões e paz no mundo. O diálogo não tem o objetivo de fazer a conversão de uma crença para a outra

Não obstante o Cristianismo defender uma origem judaica, o Judaísmo ainda considera o Cristianismo como uma religião pagã. Mesmo sabendo da existência de judeus convertidos ao Cristianismo e outras religiões, não existe nenhuma forma de Judaísmo rabínico que aceite as doutrinas do Cristianismo como a divindade de Jesus e o seu caráter messiânico. O Islamismo reconhece os judeus como um dos povos do Livro, apesar de acreditarem que os judeus sigam uma Torá corrompida. Por sua vez, o Judaísmo rabínico não crê em Maomé como profeta e não aceita diversos mandamentos do Islão. Por outro lado, os cristãos acreditam que os judeus estão trilhando por um caminho errado ao negar Jesus como único messias e salvador, inclusive sendo previamente avisados sobre isso pelos profetas e pelo próprio Jesus quando esteve com eles. De igual modo, condenam o Islamismo por descrever em Jesus como messias, e não consideram Maomé como um profeta escolhido de Deus, uma vez que o último profeta revelado no segundo testamento seria João Batista.

Como conclusão, é plausível afirmar que, embora as três religiões tenham nascido numa mesma região e partindo da mesma crença mitológica, a cultura dos povos levou essas religiões a caminhos diferentes e situações de conflitos intensos, desvirtuando o preceito dessas religiões. Assim, o esforço maior é no sentido de construir um caminho em que as semelhanças superem as diferenças entre as religiões abraâmicas, consideradas monoteístas.

## Referências

- CINTRA, Luiz Fernando. **Os primeiros cristãos**. 2 ed. São Paulo: Quadrante, 1991.
- WILGES, Irineu. **As religiões do mundo**. 3 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1982..
- MONDONI, Danilo. **O cristianismo na antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2014.
- FRANGIOTTI, Roque. **Cristãos, Judeus e Pagãos**: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.
- GUARDINI, Romano. **Os sinais sagrados**. São Paulo: Quadrante, 1993.
- PETERS, F. E. **Os monoteístas**: os povos de Deus. São Paulo: Contexto, V. I, 2007.
- AEGERTER, Emmanuel. **As grandes religiões**. Tradução de Yolanda Leite. São Paulo: Difusão Europeia, 1957
- GAARDER, Jostein. **O livro das religiões**. Tradução de Isa Maria Lando. 7 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GORDON, Matthew S. **Conhecendo o Islamismo**: origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.
- DUPUIS, Jacques. **O Cristianismo e as religiões**: do desencontro ao encontro. São Paulo: Loyola, 2004.

# Geografia da Religião

Maria Vanessa Nunes do Carmo

## Introdução

A Geografia é a ciência das relações espaciais, sendo seu objeto de estudo o espaço, o qual essa razão engloba o social e o natural, ocupando lugar intermediário entre as ciências sociais e naturais.

Desta maneira, a distinção entre Geografia Física e Geografia Humana foi sendo realizada sob diversas óticas. De um lado, os naturalistas e geógrafos ditos “físicos” deram uma expressiva contribuição para esta divisão, devido à necessidade de classificar, mapear, enquadrar, compreender e modelar as relações ecológicas, biogeográficas, hidroclimáticas e geomorfológicas por meio da observação e compreensão da natureza e seus processos formadores. De outro lado, evoluía uma Geografia voltada para a compreensão das formas e processos da sociedade, pautada nas Ciências Humanas, como por exemplo, a Economia, a Sociologia, a Antropologia, Filosofia, dentre outras.

Pela sua interdisciplinaridade a Geografia possui vários ramos uma delas é a Geografia Cultural, na qual se insere a Geografia da Religião. Para a primeira, a análise das distintas formas espaciais e sua relação com as diversas manifestações culturais é o seu objetivo central, o que permite a Ciência Geográfica estudar temas como as manifestações arquitetônicas, festas populares, as religiões e religiosidades, etc. É neste contexto que se enquadra a Geografia da Religião, como subcampo da

Geografia Cultural, que visa analisar as diversas formas, pelas quais a(s) religião(ões) e os diferentes grupos religiosos se expressam espacialmente.

No Brasil os estudos sobre Geografia da Religião foram iniciados por Maria Cecília França na década de 1970. Posteriormente, foi estudada numa perspectiva da Geografia Marxista por Gualberto Gouveia (1993). Recentemente, outra contribuição sobre a Geografia da Religião vem sendo feita por Zeny Rosendahl no que se refere à relação espaço-religião. A Religião pode ser compreendida geograficamente, já que a primeira é um fenômeno cultural que se distribui espacialmente.

A ciência geográfica é um leque de possibilidades para diversos estudos, um campo interdisciplinar, já relatado anteriormente. Onde as relações entre a sociedade e o meio e suas consequências envolve nas suas pesquisas. Um exemplo, é a Geografia, ao focar a Religião enquanto objeto de análise, que possibilita verificar processos de dimensão espacial, tendo como pressuposto que os fenômenos relacionados às diferentes crenças religiosas se inserem no território e que estas exercem influência no cotidiano, configurando-se como forças fragmentadoras de espaços sociais. Neste trabalho, buscou-se analisar uma visão integradora da Geografia da Religião a temática religião, território e territorialidade.

Mostrando a questão da territorialidade religiosa como um fator estratégico para a fixação do território religioso, isto é, aos lugares sagrados: igrejas, centros espíritas, templos, terreiros e a própria locomoção no espaço diante da sua crença. Assim, o território pode favorecer o exercício da fé e da identidade religiosa.

De fato, é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço. O território torna-se, então, um geossímbolo (BONNEMaison, 1981).

## Geografia Cultural

A Geografia cultural é o subcampo da geografia humana que estuda os produtos e normas culturais e suas variações diante dos espaços e dos lugares. Objetivando-se na descrição e análise de como as formas de linguagem, religião, artes, crenças, economia, governo, trabalho e outros fenômenos culturais que variam ou permanecem constantes, de um lugar para outro e na explicação de como os humanos funcionam no espaço. A geografia cultural possui várias análises.

Conforme McDowell (1996) a geografia cultural é, atualmente, uma das mais instigantes áreas de trabalho geográfico. Abrangendo desde as análises de objetos do cotidiano, representação da natureza na arte e em filmes até estudos do significado das paisagens e a construção social de identidades baseadas em lugares. Seu foco inclui a investigação da cultura material, costumes sociais e significados simbólicos, abordados a partir de uma série de perspectivas teóricas.

Os precursores da geografia cultural pertencem principalmente às “escolas” anglo-germânica, francesa e norte-americana. Estas colaboram para dar consistência e desenhar um corpo teórico metodológico à geografia cultural. Diante disso, houve a renovação da geografia cultural e sua instalação no contexto nacional.

O termo cultura introduzido pela primeira vez na geografia alemã, por meio do livro Friedrich Ratzel, publicado em 1882, denominado *Antropogeografia*, obra em que analisou os fundamentos culturais da diversidade das repartições dos homens e das civilizações, adotando encaminhamento ora etnográfico, ora político. Para Ratzel, reconhece na cultura as adaptações e domínio de técnicas para com o meio. Sua análise é sobre os materiais, os artefatos utilizados pelo ser humano em sua relação com o espaço. Revelando-se o interesse que tem Ratzel pelos fatos da cultura e dá à sua obra uma posição essencialmente política.

Com essa obra, Ratzel edificou a base conceitual na qual se tem estruturado desde então a Geografia Humana e passou a ser considerado como o grande apóstolo do ambientalismo,

uma vez que [...] seus seguidores desconsideraram em muito os seus estudos culturais posteriores, nos quais ele se referia à mobilidade populacional, às condições de assentamento humano e à difusão da cultura através das principais vias de comunicação (SAUER, 2003, p.20).

Na França, a tradição dos estudos culturais foi inaugurada por Paul Vidal de La Blache (1845-1918), e surgiu, assim como na Alemanha, simultaneamente ao processo de sistematização da Geografia como ciência acadêmica. Refletindo sobre as relações que se estabelecem entre os seres humanos e o meio. Vidal de La Blache elaborou o conceito de gênero de vida, o qual exprimiria uma relação entre população e recurso, uma situação de equilíbrio, contribuída historicamente.

Entretanto, este autor tinha a mesma visão de Ratzel no que tange ao entendimento do papel da cultura, que se interpõe entre o homem e o meio natural.

Nos primeiros decênios do século XX, à medida que a Geografia Humana progredia, persistindo nas relações entre sociedade, ambiente natural e cultural, o conceito de paisagem humanizada tornou-se objeto de investigação geográfica. Estendendo-se aos Estados Unidos no início deste próprio século XX a discussão sobre a dimensão cultural da paisagem. A partir de 1925, ano em que Carl Ortwin Sauer (1889-1975) definiu a paisagem geográfica como resultado da ação da cultura, ao longo do tempo, sobre a paisagem natural. Carl Sauer fundou a escola norte-americana de Geografia cultural, “originando, [...] uma sólida tradição, que em parte, compartilha com os geógrafos europeus [...] inclusive a ênfase na dimensão material da cultura” (CORRÊA, 1999, p.50).

Até a década de 1940, o interesse da Geografia cultural atinha-se, principalmente, às marcas que a cultura imprimia na paisagem ou à noção de gênero de vida.

No período entre 1940 a 1970, segundo aponta Claval (1999) trata-se de período de retração da geografia cultural, colocada em segundo plano face à força da geografia regional hartshorniana, em um primeiro momento, entre 1940 e 1955, e à revolução teórico-quantitativa no segundo, entre 1955 e 1970. A Segunda Guerra Mundial e a retomada da expansão capitalista alterando a organização do espaço e tendendo a eclipsar culturas tradicionais, regionais, levou à valorização de estudos com perspectivas pragmáticas, voltados para as transformações em curso e

esperadas. A preferência mudou dos estudos sobre paisagens culturais, habitat rural, sistemas agrícolas e difusão cultural para estudos sobre lógicas locacionais e estudos urbanos, entre outros. O trabalho de campo foi em grande parte substituído pelas inferências estatísticas, mas a geografia cultural prosseguiu. Foi em 1962, que Philip Wagner e Marvin Mikesell lançaram a coletânea *Readings in Cultural Geography*. Nela, os temas da Geografia Cultural saueriana são discutidos.

A partir de 1970, a geografia cultural passa por uma profunda reformulação, como sempre com base em jovens geógrafos. A década de 1970 foi, em realidade, uma arena de embates epistemológicos, teóricos e metodológicos, no âmbito dos quais emergem uma geografia crítica e diferentes subcampos que, nos anos 80 iriam confluir, em parte, para gerar a denominada geografia cultural renovada. A década de 1980, configurar-se esta nova versão da geografia cultural. Na década seguinte surgem periódicos especializados, *Géographie et Cultures*, na França, criado por Paul Claval em 1992 e *Ecumene*, na Inglaterra e nos Estados Unidos, em 1994, posteriormente redenominado de *Cultural Geographies*. Ambos se juntam ao *Journal of Cultural Geography* criado nos Estados Unidos. A criação posterior do *Social and Cultural Geography* veio ampliar as possibilidades de publicar textos em geografia cultural. A publicação de coletâneas ampliou mais ainda essas possibilidades. Entre outras obras têm-se *Re-Reading Cultural Geography*, de 1994, organizada por K. Foote, P.J. Hugill e K. Mathewson, *Handbook of Cultural Geography*, organizado por K. Anderson, M. Domosh, S. Pyle e N. Thrift, e *A Companion in Cultural*

Geography, de 2004, organizado por J. Duncan, N. Johnson, e R. Schein.

No Brasil a geografia cultural conquista maior visibilidade a partir de 1993, com a criação do NEPEC (Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Espaço e Cultura) do Departamento de Geografia da UERJ, que edita o periódico Espaço e Cultura, a publicação eletrônica Textos NEPEC e a coleção de livros Geografia Cultural.

Observa-se que o avanço da geografia cultural muito deve aos suportes teóricos e metodológicos de diversas outras disciplinas, como a Etnologia, a Etnografia, a Antropologia, a História Social, e até mesmo a Psicologia, além dos diversos campos do conhecimento ligado às ciências naturais havendo um diálogo entre as ciências humanas.

A contribuição deste segmento da Geografia está na sua capacidade de incorporar conteúdos simbólicos fundamentais que levam homens e grupos a valorar suas ações e reações – com o espaço e com outros – sob diferentes formas, realçando o papel simbólico da cultura.

## Religião no contexto cultural

A religião constitui-se em objeto de interesse de diversas disciplinas acadêmicas, como a história, a sociologia, a antropologia e a própria geografia que diante destas três ciências, das quais tradicionalmente abordam de maneira sistemática estudos nos quais as questões religiosas aparecem como objetos centrais de pesquisa. A Ciência Geográfica apresenta possibilidade analítica para uma Geografia da Religião percebendo-se a

possibilidade desse estudo sob a sua ótica reforça-se a hipótese, incluem-se as ideias de Flickeler (1999, p. 7)

Mas, já que todas as religiões criaram, no curso de seu desenvolvimento, um cultus mais ou menos manifesto, sendo o mesmo espacial e temporalmente perceptíveis através de eventos mágicos ou simbólicos, de objetos e comportamentos, os fenômenos religiosos aparecem em relação real com a superfície terrestre, podendo ser, portanto estudados geograficamente."

Geografia da religião é um subcampo da Geografia Cultural, um dos ramos da Geografia humana que procura aplicar o tema da religião associado ao da geografia, buscando uma melhor compreensão da dinâmica do fenômeno da fé, aferindo a pluralidade religiosa da espécie humana. Seu estudo procura quantificar o espaço das diferentes denominações, abordando teoricamente o papel do sagrado e do profano na organização espacial do terreno.

A Geografia Clássica já se preocupava em esclarecer a religião no âmbito da cultura. Sob este aspecto, a distribuição das diversas crenças relacionava-se com a frequência territorial, do qual demonstravam-se a dinamicidade do fator religioso. A religião manifestava-se como produto da prática humana, e suas expressões faziam parte da cultura de cada um desses povos por meio das suas crenças que através das expressões da cultura religiosa, formando-se assim um campo de motivações materializadas na paisagem através do estudo da geográfica das religiões.

Os primeiros estudos realizados nos Estados Unidos e Alemanha no início do século XX levavam em consideração o

fenômeno religioso, sua distribuição e morfologia na paisagem cultural.

Na primeira metade do século XX, a temática é investigada por Paul Fickeler (1947), que realiza um excelente estudo sobre questões fundamentais na Geografia da Religião em *Grundfragen der Religions Geographie*; por Pierre Deffontaines, na obra *Geographie et Religions*, em 1948 e por Maxmilien Sorre, que evidencia os elementos religiosos nos textos geográficos em *Rencontres de la Géographie et de la Sociologie* (1957).

No final dos anos de 1960, os estudos geográficos da religião eram fortemente inspirados pela geografia cultural da Escola de Berkeley, sendo David Sopher o geógrafo de maior expressão. Em *Geographie of Religions* (1967), Sopher analisa os fenômenos religiosos, abordando a interação espacial destes com uma dada cultura e seu ambiente terrestre complexo entre diferentes culturas.

Nas três últimas décadas, a religião vem atraindo significativa atenção da ciência geografia. Isto se retrata no interesse em estudar as peregrinações aos santuários. Destacam-se: H. Tanaka (1981), que analisa a peregrinação budista na ilha de Shikoku, no Japão; R. King (1972), que aborda a peregrinação islâmica e a organização espacial fortemente marcada pelo ritual na cidade de Meca, G. Rinschede (1985) e Wunenburger (1996) analisam a convergência dos fiéis e sua vivência no sagrado dentre outros. No desenvolvimento recente da perspectiva geográfica da religião, descobre-se a contribuição de Mircea Eliade (1959; 1962; 1991), na qual o conceito de sagrado e profano é elaborado, assim ambos constituem a essência da religião.

No Brasil, o primeiro estudo relevante na área é em 1972, de autoria de Maria Cecília França, uma tese de doutorado para a USP de São Paulo. Combinando a vertente religiosa com a Geografia de cunho Marxista, destaca-se a contribuição de Gualberto Gouveia, onde é analisada geograficamente a atuação do pentecostalismo na região metropolitana de São Paulo, em particular na área da Freguesia do Ó. Digna de destaque também é a obra de Zeny Rosendahl “Espaço e Religião: Uma Abordagem Geográfica”, de 1996.

Dentre as possibilidades para o estudo das relações entre geografia e religião, encontram-se, na geografia da religião brasileira, primeiramente, a proposta de quatro eixos temáticos. São eles: (a) fé, espaço e tempo: difusão e área de abrangência (b) centros de convergência e irradiação, (c) religião, território e territorialidade e, por fim, (d) espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo (ROSENDALH, 1996). Cabe evidenciar que na leitura dos estudos da temática, encontram-se a união dos estudos das dimensões econômicas, políticas e do lugar oriundas da relação sagrado e profano (ROSENDALH, 2003). É no terceiro eixo que o aporte deste estudo.

## Território e territorialidade no âmbito religioso

Uma das propostas de estudo da Geografia da Religião, é a temática Religião, Território e Territorialidade, o qual foi utilizado nesta pesquisa. Segundo Rosendahl (2008), **territórios religiosos** seriam entendidos como “reflexo de espaço vivido no cotidiano da

fé, [...] (fortalecendo) as relações e os fluxos que se instauram pouco a pouco no espaço e que dão origem a uma identidade religiosa e a um sentimento de pertencimento ao grupo religioso envolvido" (p. 56-57). Reconhecendo-se que o território religioso se desenvolve a partir de experiências expressivas, pois a experiência territorial das religiosidades é uma projeção de vivências, isto é, é uma expressão da condição humana ou das relações humanas no cotidiano. Constando-se que o território religioso dá segurança aos seus adeptos, representa o símbolo de identidade da fé, e afirma-se como o espaço de liberdade, de união com Deus. Como todo território, o território religioso é também demarcado e obedece a uma lógica de funcionamento, percebe-se que há agentes que o controlam, o organizam, e, sobretudo instituem um poder.

Rosendahl (2008), define a **territorialidade religiosa** como "o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos, no sentido de controlar um dado território religioso. É uma ação para manter a existência, legitimar a fé e a sua reprodução ao longo da história" (p.57). Esse controle e a própria reprodução de espaços religiosos advêm da territorialidade religiosa adquirida através das realizações de várias práticas religiosas para a busca de novos adeptos e a própria afirmação da sua crença.

Dante disto, baseiam-se na apropriação religiosa de dados fragmentados do espaço, ressaltando-se o equilíbrio entre diferentes religiões ou a procura por conquista de um mesmo espaço por cada uma delas. Com estas estratégias de controle de pessoas e lugares, a religião se afirma como instituição e atende à demanda do sagrado, buscando novos territórios sagrados e sua apropriação para um maior pleito de fieis.

Serão relacionadas às formas de apropriação afetiva e efetiva desses territórios e as práticas desenvolvidas por dado grupo religioso para a proteção e controle dos mesmos no âmbito do espaço sagrado.

Perante isto, o sagrado é uma manifestação de uma realidade de ordem inteiramente diferente das realidades "naturais". Tem como contrapartida a noção de profano. (ELIADE, 1957, p. 24). A essa sacralidade referido a noção do espaço sagrado que – para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. Para esclarecer isto o mesmo autor faz uso de um texto bíblico para respaldar esta seguinte afirmação: "Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés, descalça as sandálias; porque o lugar onde te encontras é uma terra sagrada" (Êxodo, III, 5) (ELIADE, 1959, p. 35). Reafirmando o poder do sagrado em um determinado território religioso.

A presença do sagrado e sua espacialização, Rosendahl (1996) define o espaço sagrado como,

Um campo de forças e valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto no qual transcorre sua existência. É por meio de símbolos, dos mitos dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses. (ROSENDAHL, 1996, p. 30).

O espaço sagrado será um local contido de significação, seja por meio de símbolos, seja por meio de condutas e momentos de manifestações, dando o significado do sagrado ao mesmo.

Segundo Eliade (1959, p. 25), a Hierofania é o ato da manifestação do sagrado. Caberá ao homem religioso à responsabilidade de diferi-los dos demais, adotando práticas diferentes das apresentadas rotineiramente ao inserir-se nele. Compete ainda evidenciar que cada lugar sagrado terá um conjunto de símbolos e ritos próprios da religião e este será aceito por um grupo religioso específico. Os lugares sagrados refletem a crença do grupo religioso podendo ser numa igreja, numa sinagoga, numa mesquita, num terreiro, num templo budista ou outras religiões. Lembrando que o espaço sagrado, não associado necessariamente a uma territorialidade definida, pode ser classificado como espaço sagrado não-fixo. Park (1994) analisa a ideia de espaço sagrado móvel e explora a ideia da Torá. No catolicismo popular brasileiro é exemplificada isso nas festas.

É pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço. O território torna-se, então, um geossímbolo (Bonnemaison, 1981; 2002). Na análise deste geógrafo a territorialidade está fortemente impregnada de um caráter cultural. É por intermédio de seus geossímbolos que a religião de um grupo imprime marcas que identificam e delimitam um dado território religioso. O território religioso dá segurança aos seus adeptos, representa o símbolo de identidade da fé, e, afirma-se como o espaço de liberdade, de união com o seu Deus. Assim a territorialidade religiosa mantém e preserva a comunidade religiosa, que por sua vez alimenta e legitima a Igreja, o Templo, a Casa religiosa, e outras instituições.

Neste estudo a territorialidade religiosa não está apenas associada aos conjuntos de práticas desenvolvidas por instituições

ou grupos religiosos no sentido de controlar um dado território. Mas também à produção e a reprodução de recintos espaciais que não apenas concentram a interação (o que é um traço de todos os locais), além disso, intensificam e impõem sua delimitação. Fornecendo a base para espacializar e temporalizar o funcionamento do poder no próprio contexto social, formando assim práticas religiosas.

Exemplos dessas práticas religiosas estão os católicos com suas novenas, os protestantes com os cultos ao ar livre, o candomblé com suas oferendas e o espiritismo com reunião mediúnica e de desobsessão e palestras públicas de evangelização. No entanto, deve-se enfatizar que essas práticas vêm carregadas de simbolismo religioso, das quais produz marcas que identificam a organização singular no espaço geográfico.

Neste intuito, Souza (2006) percebe territorialidades flexíveis, atreladas à escala temporal, além de territorialidades cíclicas, móveis, contínuas e descontínuas. Sendo assim, a territorialidade é colocada como a dimensão simbólica, o referencial territorial (simbólico) para a construção de um território, que não obrigatoriamente existe de forma concreta. Isso envolve, necessariamente, as obras imateriais que são produzidas como as canções, as crenças, os rituais, os valores e entre outros.

## Considerações finais

Com embasamento na Geografia Cultural subcampo da geografia humana vê-se a geografia da religião. A Ciência Geográfica não limita-se a novos temas, pois, enquanto disciplina,

que investiga a sociedade através das relações socioespaciais e das territorialidades produzidas, tem um papel singular nas implicações relativas à transformação social, ou seja, a partir da ação modeladora da humanidade sobre a superfície terrestre.

A oferecer uma contextualização à respeito da Geografia da Religião, a intenção foi disponibilizar um viés da história do pensamento geográfico da religião no brasil. Tendo em vista que sua diversificação não é apenas temática, mas também teórica e metodológica, definitivamente a Geografia da Religião não é um campo do conhecimento restrito a Geografia, mas sim um saber que permeia outras áreas científicas.

Certamente esta área do conhecimento, é uma das importantes ferramentas de pesquisa e produção do conhecimento acerca do fenômeno religioso e da dinâmica espacial humana.

Desta maneira, a temática religião, território e territorialidade demonstram que a junção desses conceitos estabelecem uma dinâmica que permite estabelecer o entendimento da religiosidade alterando o espaço vivenciado. Permitindo constituir ações e poderes diante da produção e reprodução de recortes espaciais através de novenas, cultos e oferendas abrangendo-se também o uso das obras imateriais para uma maior disseminação da crença e da veiculação dos discursos religiosos.

Portanto, O espaço sagrado e sua territorialização é um processo do poder, que não é apenas um meio para criar e manter a ordem, mas é uma estratégia para criar e manter grande parte do contexto geográfico.

## Referências

- BONNEMaison, J. "Voyage autour du territoire". *L' espace Géographique, Tome X*, (4), (1981).
- CLALV, P. **A Geografia Cultural**. Tradução de Luiz Fulgazzola Pimenta & Margaret de Castro Afeche Pimenta. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1999.
- CORRÊA, R. L; ROSENDAHL, Z. (Org). "**Geografia cultural: passado e Futuro: uma introdução**". In: CORRÊA, R.L. et al . *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Lisboa: Livros do Brasil, 1959.
- \_\_\_\_\_. **Le Mythe de l'Éternel Retour**. Paris: Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Imagens e Símbolos. Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-Religioso**. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FLICKELER, Paul. **Questões fundamentais na geografia da religião**. Revista Espaço e Cultura, Rio de Janeiro: NEPEC/UERJ , nº 7, jan-junho, p. 7-35, 1999.
- KING, R. **The Pilgrimage to Meca: Some Geographical and Historical Aspects**. ErdKunde nº 26, Bonn. 1972.
- MCDOWELL, L. **A transformação da Geografia Cultural**. In: GREGORY, D. et alii. (Org.) *Geografia Humana: Sociedade, Espaço e Ciência Social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- PARK, C. C. **Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religion**. London: Routledge, 1994.
- RINSCHEDE, G. **Das Pilgerzentrum Lourdes. Geographia Religionum**. Berlin: Dietrich Reiner Verlag, Band 1, pp. 195-257.
- ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião: Uma Abordagem Geográfica**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise". In: CORRÊA, R.L. e ROSENDAHL, Z. (orgs). **Introdução a Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

- \_\_\_\_\_. **Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião.** In: ROSENDALH, Z.; CORRÊA, R. L. **Espaço e Cultura: Pluralidade Temática.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.
- SAUER. C. Geografia Cultural. In: CORRÊA, R.L. et al. (Org.) **Introdução a Geografia cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- SOUZA, M. J. L. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In.: CASTRO, I. E.; GOMES P. C. C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.) **Geografia: Conceitos e Temas.** 8.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- TANAKA, H. (1981). "The Evolution of Pilgrimage as a Spatial-Symbolic System". **The Canadian Geographer** nº 3, Toronto, v. 25, pp. 240-51 Referências Bibliográficas
- WUNENBURGER, J. J. **Le Sacré.** Paris: PUF, 1996. (Que Sais-Je?).



# O processo da transmutação entre as religiões

Rafael Vilaça Epifani Costa

## Introdução

Na introdução de sua obra *Enciclopédia das Novas Religiões*, Christopher Partridge, professor de Religião Contemporânea no University College Chester, Inglaterra, ressalta que “as religiões nunca são estáticas, uma vez que, em maior ou menor escala, se encontram em permanente processo de evolução” (2006, p. 14).

O título sugerido para esta pesquisa, *O Processo da Transmutação entre as Religiões*, apresenta um conceito cunhado pelo autor, que aponta para essa característica de “permanente processo de evolução” das religiões, destacado por Partridge. De acordo com o Dicionário Sacconi, o substantivo feminino *Transmutação* significa “transformação” (SACCONI, 1996, p. 652). Podemos interpretar esta palavra enquanto um verbo, como “mudar de uma circunstância para outra”, ou em seu sentido simplificado, de “transformar-se”. Logo, a “transmutação entre as religiões” aqui é entendida como o processo em que uma tradição religiosa, ao longo do tempo, muda seus elementos identitários, transformando-se em uma nova religião e que, após certo período, dá origem a um novo grupo, assim por diante.

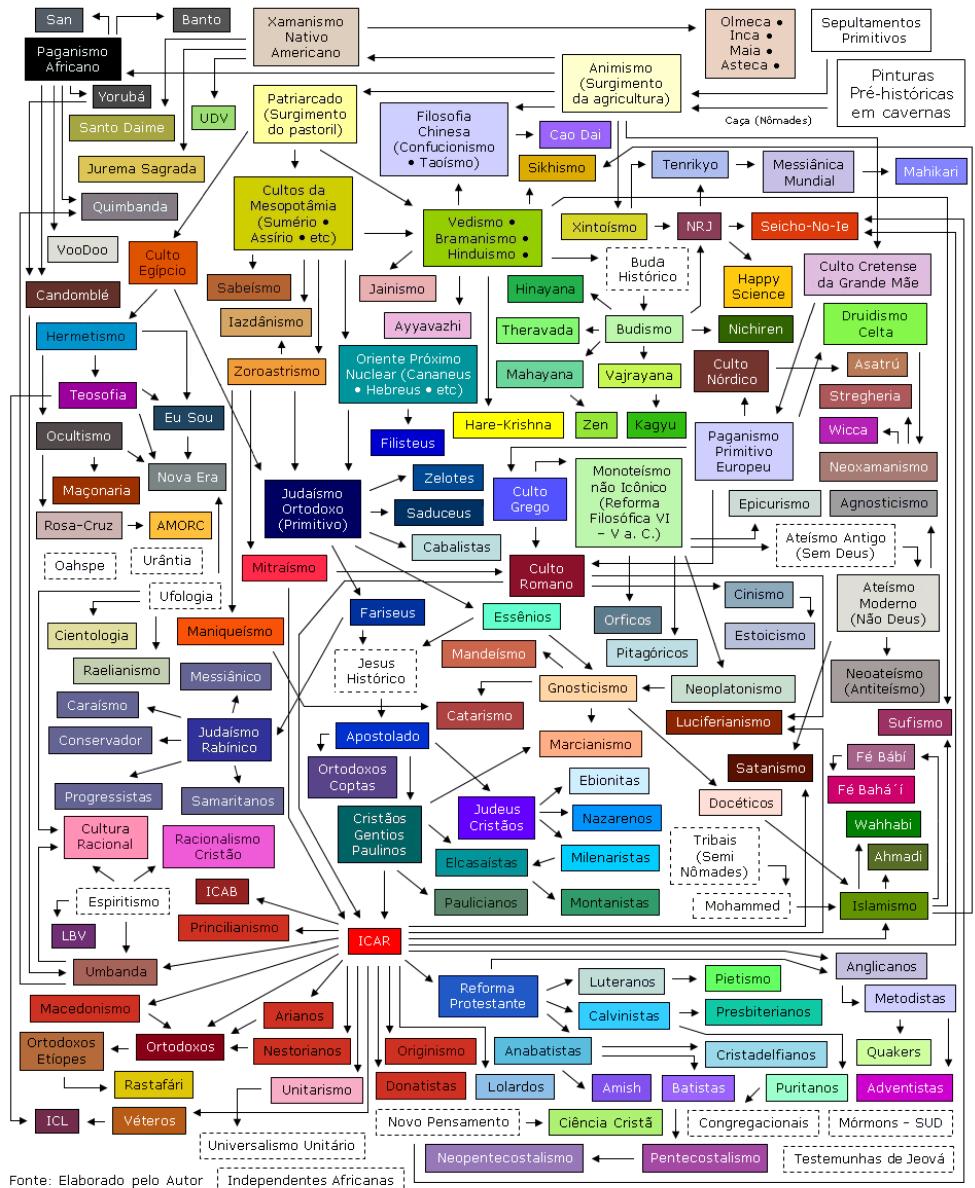
Neste artigo, dois fluxogramas serão utilizados para ilustrar como as religiões, seus grupos internos e as correntes de espiritualistas (ou ateias) se originaram, evoluíram e se reorganizaram ao longo da História, dando origem a novos sistemas.

## O processo da Transmutação entre as Religiões

Antes da análise dos fluxogramas, vale ressaltar que estes não pretendem apresentar uma estimativa numérica sobre as religiões mundiais e as religiões brasileiras, mas apontar de onde elas vêm, para onde vão, e como se organizam dentro dos ramos em que estão inseridas.

Dessa forma, trata-se de uma pequena amostra, considerando a quantidade de grupos que não foi abarcado por esta pesquisa. À primeira vista, os fluxogramas parecem confusos, mas a ideia foi destacar a diversidade existente entre as tradições religiosas, ao mesmo tempo que, dentro desse complexo quadro, também se revelam as suas pertenças (grupos com tons de uma mesma cor), proximidades, distanciamentos e contextos, mais ou menos independentes, em que se desenvolveram (a exemplo dos quadros tracejados).

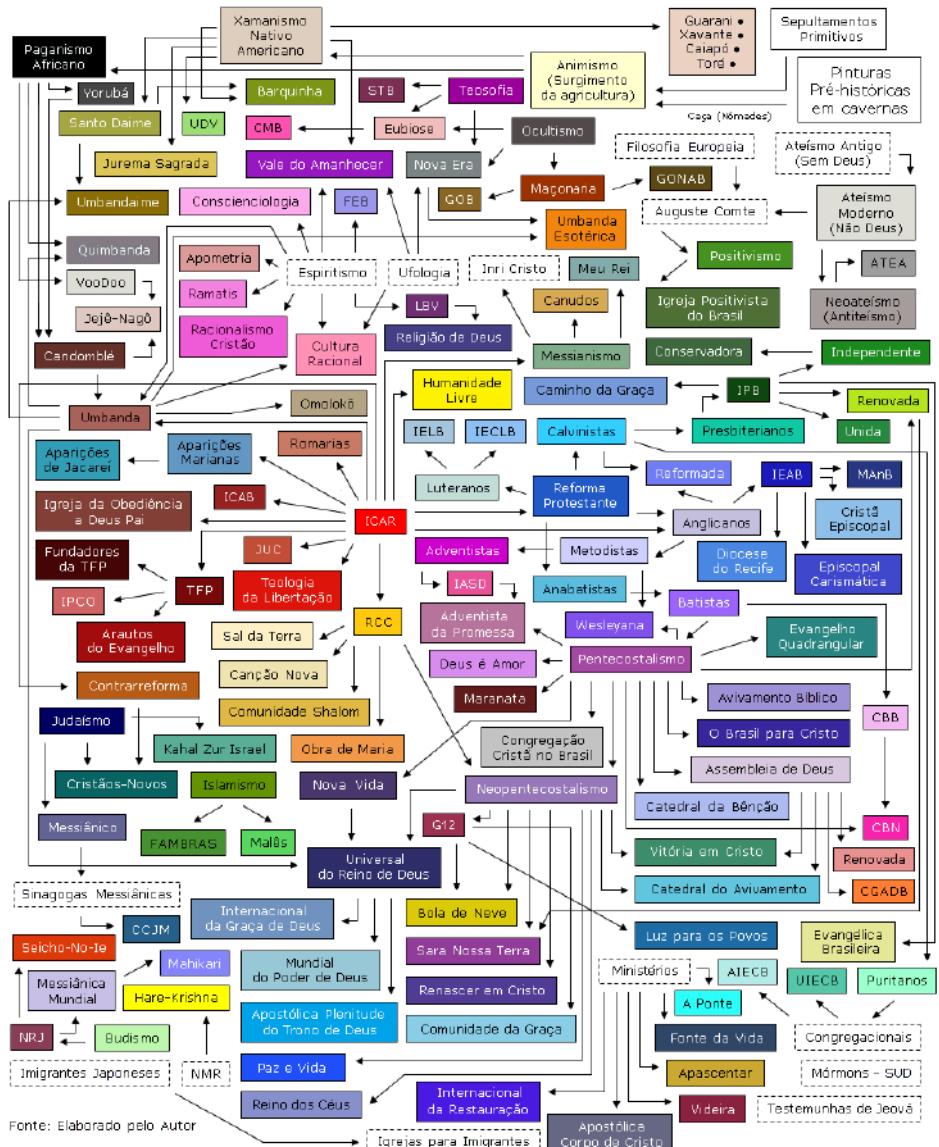
## Processo da Transmutação entre as Religiões Mundiais



Fonte: Elaborado pelo Autor

Independentes Africanas

## Processo da Transmutação entre as Religiões Brasileiras



Fonte: Elaborado pelo Autor

O primeiro quadro é formado pelas Religiões Mundiais. Nele, parte-se de dois momentos que marcam o início do fenômeno religioso: os *Sepultamentos Primitivos* e as *Pinturas Pré-históricas* em Cavernas. Juntamente com o surgimento da Agricultura, o Animismo dá origem às religiões organizadas, que se desenvolvem ao longo do fluxograma a partir desse sistema primordial de crenças.

Assim como o primeiro, o quadro sobre as Religiões Brasileiras também parte de dois momentos. No primeiro, tem-se o Xamanismo Nativo Americano com as cosmovisões indígenas Guarani, Xavante, Caiapó e Toré. E num segundo, a chegada da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) no Brasil, que direciona o modo como alguns grupos religiosos se desenvolveram, a exemplo do Candomblé e as igrejas do chamado Protestantismo de Missão.

As cores escolhidas apenas têm a função de destacar os grupos uns dos outros, de modo que o principal a ser observado são as setas que direcionam os caminhos percorridos por cada um. Cabe ressaltar que muitas delas apontam não apenas a origem de determinado grupo, mas também elementos de outras religiões que o constituem (ex.: *Judaísmo Primitivo*, originado dos elementos identitários da religião dos povos hebreu e cananeu, e constituído de elementos mitológico e escatológico do *Culto Egípcio* e do *Zoroastrismo*, respectivamente).

O método utilizado neste processo é o analítico, por meio da Religião Comparada, debruçando-se sobre os elementos comuns e dissociativos das religiões em questão, podendo-se tanto abordá-las a partir de uma perspectiva geral, até pela separação de seus

elementos constitutivos, como mitos, liturgia, organização institucional, símbolos, literatura, etc.

## O processo da transmutação como um processo de bricolagem

Antes de qualquer proposta teórica, a pergunta inicial que devemos fazer para se entender este processo é: como surgem e como se desenvolvem as religiões? Primeiro, deve-se considerar que, sociologicamente falando, a religião, assim como a sociedade, “é um empreendimento de construção do mundo” (BERGER, 1985, p. 85). E como todo empreendimento, ele se desenvolve a partir de trocas simbólicas.

As religiões nascem e são sustentadas por processos de troca, e tratamos o ambiente social e cultural circundante como um mercado que influencia tais trocas. As trocas são a chave para a forma como novos sistemas de compensadores tornam-se sociais. Isto implica que as condições no mercado social e cultural determinam se, e em que medida, os novos compensadores podem ser trocados (BRAINBRIDGE; STARK, 2008, p. 238-239).

O Processo da Transmutação entre as Religiões basicamente é um processo de bricolagem, no qual, primeiramente, os vários elementos das religiões são apropriados por um determinado grupo de crentes, “criando, a partir de suas experiências e expectativas pessoais, pequenos sistemas de significação que dão um sentido à sua existência” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 63). Outros autores como Peter Berger (1985, p. 30), em *O Dossel Sagrado*, nomeiam esse processo de *interiorização*, no qual o indivíduo “se apropria da

realidade das instituições juntamente com seus papéis e sua identidade".

Em um segundo momento nesse processo da transmutação, no qual as práticas ressignificadas divergem do padrão estabelecido pela religião vigente, gera-se tanto uma tentativa de legitimar as novas práticas, como um esforço para defender a manutenção da antiga ordem religiosa (BERGER, 1985, p. 62). No decorrer deste processo, podemos perceber que, como consequência da normatização desses novos valores, estes entram em gradual choque com os valores pré-estabelecidos, até o momento em que chegam a duas situações. Na primeira, existe a ruptura com os sistemas de regulação da religião estabelecida, dando origem a um novo grupo, ou na linguagem da religião da qual este se desligou, um grupo cismático, sendo pejorativamente tachado de seita. Na segunda, há uma acomodação das diferenças, quando, por exemplo, em relação às Aparições Marianas, Peter Margry exemplifica que, "quando se atinge um certo ponto crítico, as devoções são muitas vezes reconhecidas oficialmente pela Igreja" (MARGRY, 2006, p. 102).

A continuidade (ou não) do novo grupo, depende dos mesmos motivos pelos quais ele surgiu: a reafirmação de seus valores por meio da celebração de seus ritos. Sem a prática não há sua legitimação, muito menos sua sobrevivência. Por isso, o processo da transmutação se encontra no campo do pragmatismo, uma vez que "as legitimações religiosas, ou pelo menos a maioria delas, pouco sentido têm se concebidas como produções dos teóricos que a seguir são aplicadas *ex post facto* a complexos particulares

da atividade. A necessidade de legitimação surge no decurso da atividade" (BERGER, 1985, p. 54-55).

Dessa forma, podemos ter vários níveis de mudanças numa tradição religiosa, dentro do processo da transmutação. Esses níveis podem atingir isoladamente apenas alguns elementos organizacionais e estéticos da religião (ex.: liturgia, organização institucional), dando origem a grupos que são bastante parecidos entre si, a exemplo do *Anglicanismo*, quando comparado à Igreja Católica Romana (bricolagem entre elementos litúrgicos e institucionais católico-romanos – como a manutenção da estrutura do rito e do governo episcopal –, com a adoção de valores teológicos da *Reforma Protestante*).

Em outros níveis, o processo da transmutação atinge elementos originários das religiões (ex.: mitos, rito e símbolos), dando origem a grupos que são bem diferentes entre si, mas que possuem laços em suas origens e doutrinas básicas, a exemplo do *Sikhismo*, quando comparado com o *Islamismo* e o *Hinduísmo* (bricolagem a partir do conceito de um monoteísmo estrito e o uso de um único livro revelado – o *Guru Granth Sahib* – com elementos das crenças hindus, como a busca de uma sabedoria transcendental, guiada por pessoas que atingiram a iluminação: os gurus).

Neste ponto, os mitos – como construção de uma memória coletiva –, os ritos – como instrumentos de exercício dessa recordação –, e o símbolo – como uma imagem que sintetiza todo um conjunto de significados –, tem um papel decisivo na estrutura do processo da transmutação. Quando comparamos as Igrejas Cristãs, o que se muda é a forma organizacional e suas liturgias, pois o mito, os ritos e os símbolos são mantidos em sua essência. Porém,

quando comparamos religiões que surgiram de outras, deparamo-nos com a ressignificação de praticamente todos os seus elementos. Por exemplo, se tomarmos o que é de fato original no Cristianismo, muito pouco sobrará.

Lembremos, antes de mais nada, que a maioria dos símbolos evocados (batismo, árvore da vida, cruz assimilada à árvore da vida, origem das substâncias sacramentais – azeite, santo óleo, vinho, trigo – do sangue do salvador) prolongam e desenvolvem certos símbolos atestados no judaísmo normativo ou nos apócrifos intertestamentários. Trata-se, por vezes (por exemplo, a árvore cósmica, a árvore da vida), de símbolos arcaicos, já presentes na época neolítica e claramente valorizados no Oriente Próximo desde a cultura sumeriana. Em outros casos, o que temos são práticas religiosas de origem pagã, que os judeus foram buscar na época greco-romana (por exemplo, o uso ritual do vinho, o símbolo da árvore da vida na arte judaica etc.) (ELIADE, 2011, p. 349).

Ainda sobre o processo de ressignificação do mito, podemos citar a gradual transformação, ao longo das eras, da figura do Buda histórico, ora por parte das escolas budistas, ora pela influência de outras religiões, como o Hinduísmo.

[...] tanto no Theravāda quanto no Mahāyāna, o Buda foi elevado à posição de um ser transcendental e onisciente, enquanto o Mahāyāna foi ao extremo de defender que o corpo real do Buda é o todo-penetrante não-dual *dharma-kāya* (corpo do Dharma). Foi somente após tal concepção transcendentalista ter dominado o budismo que os hindus (os sucessores dos sábios Upanixádicos) tornaram o Buda a mais alta encarnação (*avatār*) do deus Vixnu (Visnu). No decorrer do tempo, a figura do Buda continuou a sofrer transformações radicais – mas, isto está fora do escopo desta obra (COHEN, 2008, p. 41).

A doutrina do Budismo não concebe a ideia de um Deus Criador aos moldes das religiões teístas, ou que a figura do Buda seja

equiparada a um avatar ou encarnação de uma divindade, semelhante à teologia hindu. Porém, assim como outras figuras que deram origem a algumas religiões, a exemplo de Jesus, Zoroastro ou Confúcio, o homem Sidhartha Gautama foi elevado ao status de divindade, feita a partir da síntese das novas escolas do Budismo e do Hinduísmo, que ressignificaram o papel do Buda dentro de suas cosmovisões.

Aprofundando os exemplos citados, temos o processo da transmutação em religiões brasileiras como a *Umbanda* que, ao contrário da maioria das religiões, cuja origem gira em torno de um – ou mais de um – líder carismático – real ou construído no imaginário –, surgiu como fruto direto das transformações da sociedade brasileira entre o século XIX e XX.

A *Umbanda* não é uma religião do tipo messiânico, que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime assim, através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial. A análise de sua origem deve, pois, se referir dialeticamente ao processo das transformações sociais que se efetuam. Não se trata, portanto, de reencontrar o seu foco de irradiação (onde e quando a palavra *Umbanda* aparece pela primeira vez, tarefa que se revela, aliás, inútil), mas de compreender como um movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras pode ser canalizado para formar uma nova modalidade religiosa. (ORTIZ, 1991, p. 32).

Sendo uma síntese católico-espírita-candomblecista (de raiz *Banto*), no tocante à formação de sua cosmovisão, a *Umbanda* conservou muito pouco das tradições africanas, as quais já haviam sofrido modificações com a chegada dos escravos ao Brasil. Da mesma forma como os cultos africanos se esfacelaram quando

chegaram ao Brasil e foram reconstruídos em uma nova síntese afro-brasileira (por isso o Candomblé não existe na África), com o estabelecimento da Umbanda não estamos mais “em presença de um culto afro-brasileiro, mas diante de uma religião brasileira que traz em suas veias o sangue negro do escravo que se tornou proletário” (ORTIZ, 1991, p. 33).

Desses desdobramentos temos, nesse natural processo de sincretismo, o posterior surgimento de novas manifestações na Umbanda, como o *Umbandaime* (bricolagem da Umbanda com o Santo Daime) e a *Umbanda Esotérica*. Por meio de processos semelhantes de bricolagem, temos a partir da legitimação de novas práticas religiosas, o surgimento de religiões brotadas do *Espiritalismo*, como o *Racionalismo Cristão*, *Ramatis*, e a *Religião de Deus* (a partir da Legião da Boa Vontade – também conhecida pela sigla LBV).

## O processo da transmutação na formação dos Novos Movimentos Religiosos (NMR)

Junto com o advento dos estudos de religião e a gradual conquista de espaço dessa área no meio acadêmico, também cresceu o interesse sobre as novas religiões, religiões alternativas e religiões periféricas, chamadas de *Novos Movimentos Religiosos* (NMR).

Vamos considerar, aqui, NMR todos os movimentos de cunho religioso ou espiritualista que tenham surgido recentemente, no bojo do movimento de contracultura, após 1960. Vamos incluir, além desses, os movimentos surgidos até no final do século XIX ou começo do século XX e que permaneceram à

margem das grandes religiões, mas se tornaram mais visíveis junto com os demais (GUERRIERO, 2010, p. 43).

Se nós encontramos dificuldades para eleger quais grupos deviam ser inseridos no fluxograma, quando adentramos no campo dos NMR, encontramos ainda mais dificuldade para limitar a abordagem, uma vez que a diversidade encontrada é bem maior do que em outros ramos. Os números sobre os processos de origem, ressignificação, ruptura e reafirmação de novos grupos são atestados por Christopher Partridge (2006, p. 24).

Há alguns anos, Harold Turner avaliou o número de novas religiões e de movimentos, apenas entre os povos tribais, em cerca de 10.000. Eileen Barker adiantou que existem mais de 2000 na Europa, e um número semelhante nos Estados Unidos. Susumu Shimazono alvitrou possível existência de alguns milhares no Japão.

Isso gera alguns problemas no estudo dos NMR, voltados, principalmente, para a restrição do objeto de estudo, uma vez que, devido à diversidade dos grupos, é preciso dividi-los em várias categorias específicas, como as Religiões Neotradicionais Africanas, Neoesoterismos, Espiritualidade Pós-Moderna, etc.

Os NMRs são extremamente diversos. Qualquer tentativa de classificação será sempre limitada. Em um olhar mais apressado, aparentemente temos clareza do que se trata. Praticamente todos nós já sabemos o que é um NMR. Porém, quanto mais focamos nosso olhar e tentamos mergulhar para baixo da linha da superfície, mais nossos olhos ficam turvos. O fenômeno insiste em se tornar cada vez mais complexo, confundindo-nos ainda mais. Saímos da experiência com a sensação de incompreensão. Mas isso não satisfaz a Ciência da Religião. É preciso procurar alguns contornos, algumas regularidades e tendências. Só dessa maneira estaremos não apenas atuando de acordo com os métodos científicos, mas

contribuindo para elucidar melhor o que anda acontecendo em termos religiosos em nossa sociedade (GUERRIERO, 2010, p. 44).

O enquadramento de determinados movimentos religiosos em categorias específicas é algo que transcende a exclusividade, no qual um mesmo movimento pode classificar-se em várias categorias secundárias, como parte dos NMR, a exemplo das Novas Religiões Japonesas (NRJ) – do japonês, *Shinkô Shukyô*. No entanto, com o advento do século XX, houve uma verdadeira proliferação de religiões em solo nipônico – muitas delas, ainda não estudadas no Brasil.

O surgimento e a proliferação dessas novas religiões foram consequência direta da “derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial e a promulgação da nova constituição contendo o decreto sobre a liberdade de culto em todo o país, bem como a separação entre religião e Estado” (OZAKI, 1990, p. 25). Podemos citar algumas que se observam no primeiro fluxograma, como a *Tenrikyo*, *Igreja Messiânica Mundial*, *Seicho-No-Ie* e, recentemente, a *Happy Science*. Em suma, as Novas Religiões Japonesas

Constituíram-se a partir da junção de bases teóricas com crenças mágicas de salvação. Os fundadores deste tipo de NRJ eram pessoas de interesse acadêmico, possuidores, até certo ponto, de conhecimentos históricos, científicos, religiosos e teorias modernas em geral. [...] Foi através de uma junção de concepções intelectualizadas e crenças mágicas de salvação que estas NRJ ganharam espaço junto ao povo em geral. Neste processo de junção, destaca-se a singularidade da criatividade conceitual e poder de orientação destes fundadores (TOMITA, 2014, p. 132-133).

## Conclusões

Quando se fala em religiões, fala-se em reconhecimento e legitimação. Nesse sentido, existe uma constante disputa por espaços, ligada à necessidade de determinada religião estabelecer-se como “o” movimento, sempre à vanguarda dos demais, onde “os vencedores em uma situação histórica podem estabelecer regras. E eles podem definir o que é ‘boa arte’ ou ‘religião verdadeira’” (SCHLAMELCHER, 2013, p. 269). Mas contrariando este desejo natural, desde a origem, as religiões são espaços de múltiplas pertenças e trocas de identidades. Por tais razões, não se pode analisar as religiões dentro da perspectiva da estereotipia, pois perdem-se a diversidade, a pluralidade e as diferenças que as enriquecem.

Nesta pesquisa, tentamos ilustrar essa realidade a partir das nuances e particularidades das religiões mundiais e brasileiras, que cruzam, ziguezagueiam e transitam dentro dos fluxogramas propostos. Como já foi colocado em outro momento, este processo é essencialmente histórico-sociológico, pelo qual as transformações são consequências naturais do desenvolvimento das religiões. Em outras palavras, “se alguma coisa é realmente estável no mundo religioso essa coisa é a dialética de sua constituição, onde a Igreja conquista o sistema e gera a seita que vira Igreja que produz a dissidência” (BRANDÃO, 1980, p. 113).

Este pequeno recorte foi pensado para ilustrar parte da pluralidade religiosa no mundo e porque o processo de transmutação se retroalimenta. Como foi dito, este artigo não se propõe contabilizar ou determinar classificações quanto aos grupos

apresentados, de modo que sua finalidade principal é servir de introdução para que outras pesquisas deem continuidade aos conceitos apresentados e que outros pesquisadores desenvolvam melhor os fluxogramas.

## Referências

- BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRAINBRIDGE, William Sims; STARK, Rodney. **Uma teoria da religião.** São Paulo: Paulinas, 2008.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo.** São Paulo: Brasiliense, 1980.
- COHEN, Nissim. **Ensinamentos do Buda.** São Paulo: Devir, 2008.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas II:** de Gautama Buda ao triunfo do Cristianismo. São Paulo: Zahar, 2011.
- GUERRIERO, Silas. **Novos Movimentos Religiosos.** São Paulo: Paulinas, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MARGRY, Peter. "Movimentos de Devocão Mariana". In: PARTRIDGE, Christopher (Org.). **Enciclopédia das Novas Religiões.** Lisboa: Verbo, 2006. p. 98-102.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro.** 2<sup>a</sup> ed. Brasília: Brasiliense, 1991.
- OZAKI, André Masao. **As Religiões Japonesas no Brasil.** São Paulo: Loyola, 1990.
- PARTRIDGE, Christopher (Org.). **Enciclopédia das Novas Religiões.** Lisboa: Verbo, 2006.
- SACCONI, Luiz Antônio. **Minidicionário Sacconi da língua portuguesa.** São Paulo: Atual, 1996.

SCHLAMELCHER, Jens. "Teorias econômicas no estudo da religião". In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank, (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 257-274.

TOMITA, Andréa. **Religiões Japonesas e a Igreja Messiânica no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

# transformações religiosas no brasil: para além do censo



# Tendências do campo religioso brasileiro

Maria Vanessa Nunes do Carmo

Como é do conhecimento comum, não só os peritos em religião, mas a maioria dos brasileiros sabe que o Brasil, desde o seu “descobrimento”, sempre esteve presente nas suas gênesis, o fator da religião, isso, considerando que esse país foi colonizado pelos portugueses, povo esse extremamente religioso. É certo que, no decorrer desse processo colonizador, houve tentativas por parte de grupos ligados ao protestantismo (franceses e holandeses) para estabelecer no país a sua fé, porém isso foi por pouco tempo. Com a chegada da família real em 1808, e mais particularmente, em 1810, houve alguns acordos entre Portugal e Inglaterra, acordos que contribuíram para a chegada de protestantes no Brasil.

Todavia, tais acordos permitiam a liberdade de culto a esse grupo, mas estabeleciam limites. Já no período do Brasil Império (1822), e mais especificamente com a constituição de 1824, mais uma vez, percebe-se a ratificação da fé católica. Somente com a República (1889), e mais especificamente no ano de 1890, é que o Brasil se tornou laico, ou seja, deixou de ter uma religião oficial.

A partir desse momento, o que acontece é um acréscimo e uma diversidade religiosa no país. É certo que isso não surgiu de repente. Pelo contrário, levou séculos. Os censos realizados de dez em dez anos pelo IBGE têm contribuído para que se possa acompanhar esse inegável crescimento religioso no país, mesmo que aconteça de uma pesquisa para outra, inúmeras novidades.

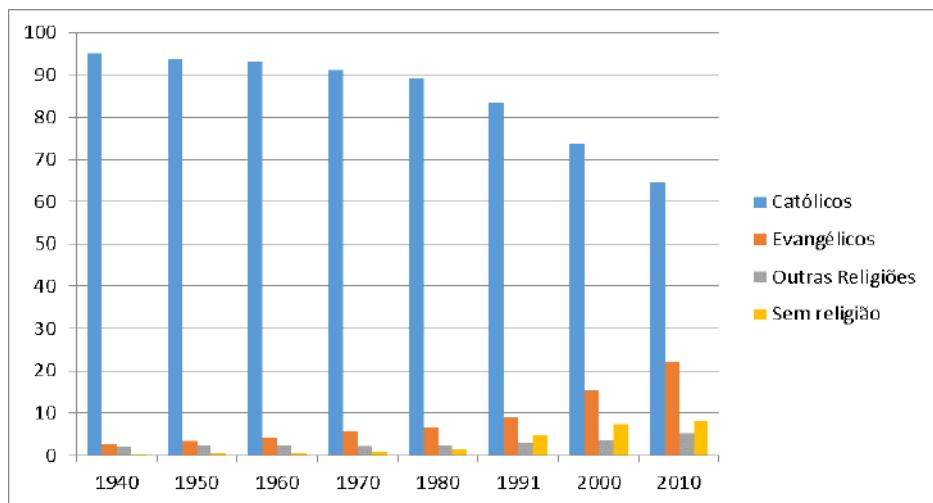
Por exemplo, na última pesquisa realizada, em 2010, surgiu fatos interessantes, como o caso dos denominados sem religião e os sem igrejas, também conhecidos como desengajados. O primeiro grupo, ou seja, os sem religião, mesmo que tenham essa nomenclatura, não significa dizer que sejam ateus, mas que rejeitam a questão da institucionalização. Seguem esse mesmo princípio os sem igrejas, isto é, os desengajados. Esses, continuam até mesmo frequentando alguma igreja, mas, sem que queiram ter algum pertencimento.

O que se percebe com isso é que o Brasil é de uma imensa diversidade religiosa, um país com heterogeneidade cultural, advindo dos vários processos imigratórios, pois é de fácil percepção o encontro dessas diversidades religiosas, sejam elas, cristãs, afrodescendentes, judaicas, entre outras. Toda essa diversidade proveniente de um Estado Laico, ou seja, um país que apresenta “liberdade” religiosa (pelo menos teoricamente). É certo que não podemos negar que há grupos ainda que buscam o seu espaço de respeito, mesmo que, contraditoriamente, já tenham, isso, por direito de Lei.

Os dados do Censo 2010 sobre religião confirmam as tendências de transformação e de diversidade do campo religioso brasileiro. Ratificam, também, o decréscimo numérico do catolicismo e a vertiginosa expansão dos evangélicos (pentecostais) e dos sem religião. Interessante esse fato, pois, mesmo diante de um efervescer de tantos padres cantores, sendo isso, um motivo que tem contribuído para atrair alguns fiéis, isso, por sua vez, segundo os dados do IBGE, não tem evitado essa queda.

Observando o gráfico 1 a seguir, no que se refere, ao catolicismo, há uma queda contínua, desde o censo de 1970, quando este percentual decaiu para 91,8%, com isso, já se registrava o seu tímido declínio. Mas, esta timidez se desfez nas últimas décadas e a novidade, de fato, é a aceleração do declínio, especialmente a partir da década de 1990. Nesse mesmo censo, percebe-se o incremento percentual expressivo dos evangélicos, como também daqueles que se declararam sem religião, uma tendência que se mantém nas últimas décadas.

Gráfico 1: Religiões do Brasil de 1940 a 2010, em porcentagem



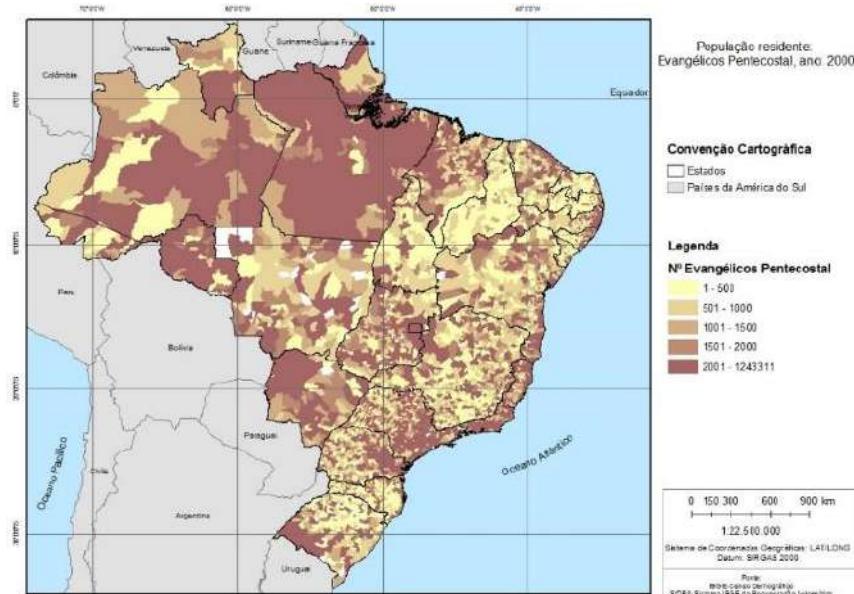
Fonte: IBGE, Censos Demográficos, adaptado pela autora

O professor Faustino Teixeira, que tem contribuído com as suas pesquisas no campo da Ciência da Religião e áreas afins, comentando os dados do Censo do IBGE de 2010 e, particularmente, referindo-se ao decréscimo da Igreja Católica

Apostólica Romana, em relação ao número de fiéis, chega a dizer que a diminuição da declaração de crença católica vem acentuando-se há mais tempo, ou seja, "indicam que o Brasil continua tendo uma maioria católica, mas se a tendência apontada nesse último censo continuar a ocorrer teremos em breve uma significativa alteração no campo religioso brasileiro, com impactos importantes em vários campos". (2012, p. 13)

Pelo censo de 2010, pode-se observar que, se o catolicismo permanece sendo a crença declarada de 64,6% dos pesquisados, é bom lembrar que isso refere-se a um universo de 123 milhões de brasileiros. Todavia, nota-se que esse percentual nunca esteve tão baixo. Porém, recuando à década de quarenta, contabiliza-se um decréscimo de 30,6%. No mesmo período, evangélicos cresceram 19,6% e os sem religião 7,8%.

Figura 1 – Crescimento dos evangélicos pentecostais, no ano de 2000



Fonte: IBGE, Censos Demográficos, adaptado pela autora

Em relação aos evangélicos no Brasil, de 2000 a 2010, eles cresceram cinco vezes mais do que a população brasileira: 61,4% contra 12,3% (MARIANO, 2013). Um grande destaque, são os pentecostais (Figura 1).

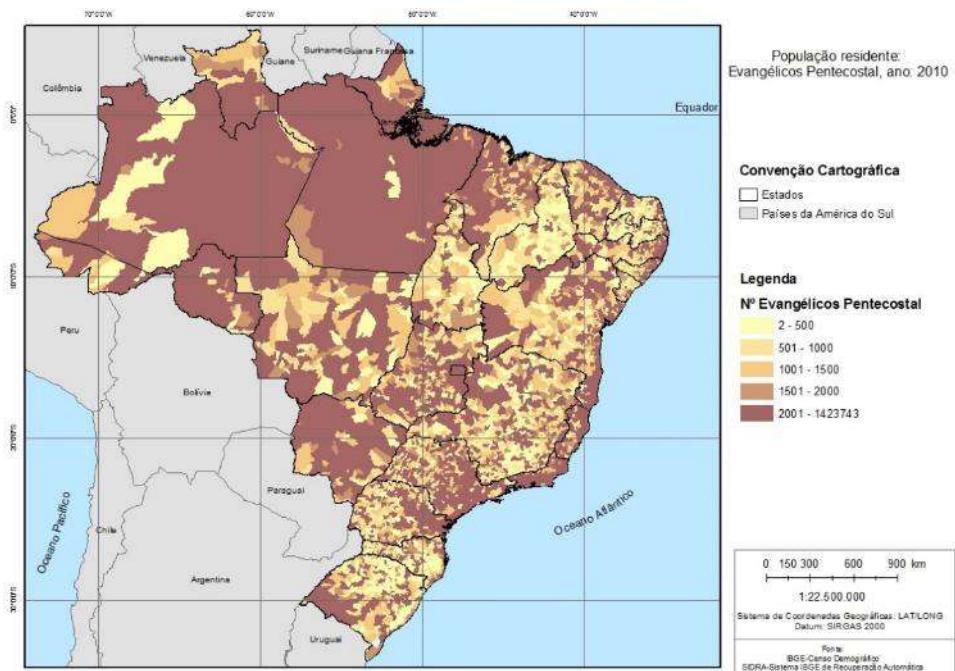
Em relação a esse crescimento dos evangélicos e, mais ainda, do pentecostalismo, já no Censo de 2000, Souza (2014) analisando o último censo do IBGE, afirma o seguinte:

*Os resultados do Censo Demográfico de 2010 do IBGE mostraram o crescimento e a consolidação da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Um aumento de aproximadamente 26 milhões para 42 milhões de pessoas, um universo constituído por 16 milhões de novos adeptos oriundos das diversas ramificações do cristianismo que se autoidentificam como evangélicos. A velocidade deste crescimento fica mais evidenciada quando percebemos que em 1980 esta categoria religiosa representava apenas 6,6% da população, passando para 9% em 1991, foram para 15,4% em 2000, até os 22,2% atuais. Dos que se declararam evangélicos, neste novo recenseamento, 60% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados. Interessante que, ao compararmos os números do recenseamento de 2000 com o de 2010, há um aparente decréscimo no cenário pentecostal, pois, de acordo com o Censo de 2000, dos 26,2 milhões de brasileiros, 17,9 milhões são pentecostais, isto corresponderia a 67%. De acordo com o Censo de 2010, esse porcentual corresponde a 60%. Entretanto, um exame atento da tipificação utilizada no Censo de 2010 faz notar o crescimento do índice de evangélicos não determinados, que totaliza 9,2 milhões de declarantes. Uma hipótese plausível é que a causa do aparente decréscimo pentecostal equivale ao crescimento deste segmento. Mas, igualmente plausível é admitir que tal universo que se declara evangélico, mas sem ligação com uma igreja determinada, orbita em torno da miríade de igrejas pentecostais e neopentecostais que se multiplicam por todo o país. O que nos levaria a conclusão/hipótese de que este grupo esteja em franca expansão, até porque, se somarmos os 60% atuais dos pentecostais com os 9,2 milhões dos evangélicos não determinados, o resultado chegará próximo de 80%. Indiscutivelmente, há um crescimento do pentecostalismo, e do neopentecostalismo e suas diversas vertentes por todo o*

país, congregando a maioria dos evangélicos. Só para que possamos ter uma ideia desse crescimento, numa pesquisa realizada no ano de 2005 na cidade do Rio de Janeiro, das cinco novas igrejas fundadas por semana, 91,26% são (neo) pentecostais e 80% em áreas carentes.

Como bem se percebe na (figura 2) no censo de 2010, nas Regiões Norte e Centro-Oeste, a diversificação dos grupos religiosos é marcada pela presença expressiva de evangélicos, sobretudo dos (neo)pentecostais, os quais têm também importante presença nos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro, da Região Sudeste, além de áreas metropolitanas da Região Nordeste.

Figura 2 – Crescimento dos evangélicos pentecostais, no ano de 2010



Fonte: IBGE, Censos Demográficos, adaptado pela autora

É possível localizar, ainda, outras áreas de diferenciação religiosa como as encontradas no Estado do Espírito Santo, na

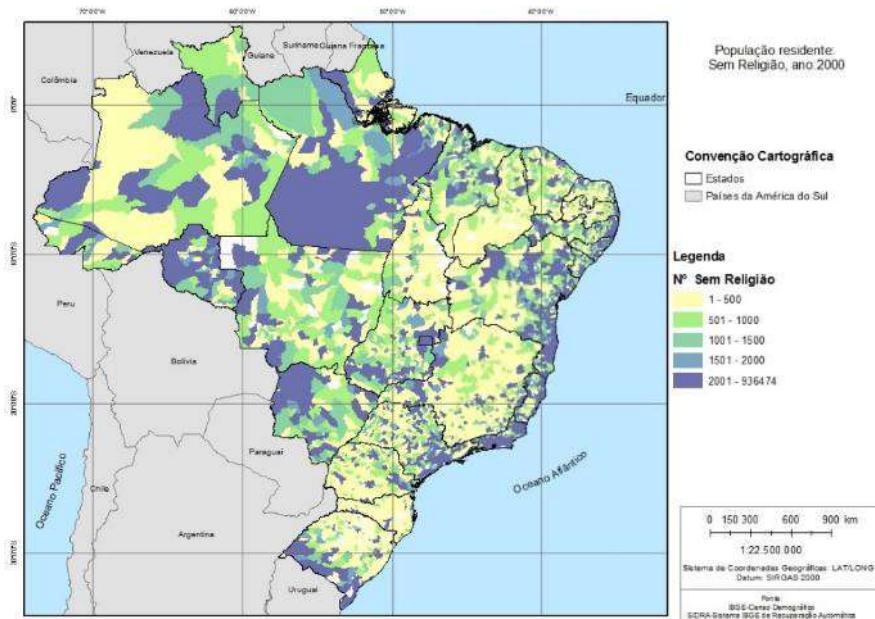
Região Sudeste, onde há presença expressiva dos evangélicos pentecostais.

A professora e pesquisadora Cecilia Mariz (2012) salienta que, “além de Rondônia, que já se destacou no último censo como o estado mais pentecostal, o Amapá, Pará e Acre têm mais de 20% da população pentecostal”. (p.56). Com isso, nota-se que esse crescimento reforça uma hipótese levantada desde os primeiros estudos do pentecostalismo que relaciona seu crescimento com migrações.

Demograficamente insignificantes até 1970, quando eram apenas 0,8% dos brasileiros, os sem religião cresceram numericamente entre 1970 e 1980, subindo para 1,6%. Saltaram para 4,7% em 1991, para 7,3% em 2000 e para 8,1% em 2010, chegando a 15,3 milhões a proporção dos que afirmam não possuírem filiação religiosa e que admitem publicamente isso. Quintuplicaram entre 1980 e 2010, formando o terceiro maior “grupo religioso” do país. Apesar disso, sua expansão perdeu fôlego na última década: foi de apenas 0,8 ponto percentual contra os elevados 3,5 pontos obtidos entre 1980 e 1991 e os 2,5 entre 1991 e 2000.

Observa-se (figura 3), no censo de 2000, uma predominância da presença dos sem religião nas regiões Norte, Centro-Oeste e no litoral Nordestino.

Figura 3 – Predominância territorial dos sem-religião, no ano de 2000



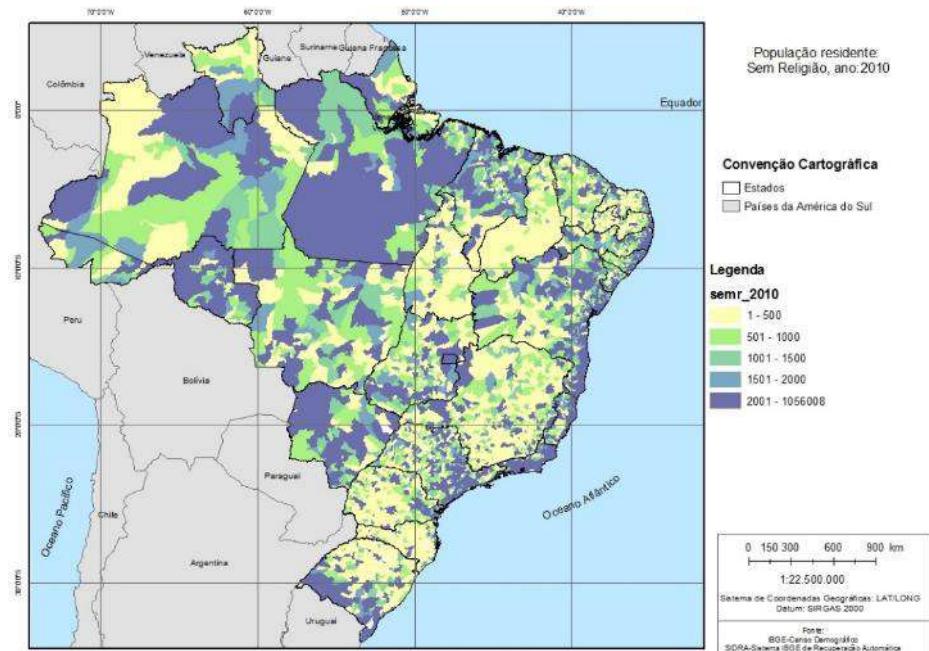
Fonte: IBGE, Censos Demográficos, adaptado pela autora

Destaque-se que essas pessoas denominadas de sem religião não são ateias, elas acreditam em Deus, inclusive demonstram sua forte ligação com o transcendental (ANTONIAZZI, 2003, p. 78). O fato é que elas não estão ligadas a nenhuma religião em especial. Geralmente, tais pessoas já passaram por algumas religiões, mas não encontraram nelas satisfação, tendo optado por uma relação “autônoma com Deus”.

Por sua vez, (figura 4), no Censo de 2010, no Estado do Rio de Janeiro, evidencia-se também grande quantitativo de pessoas sem religião e de evangélicos, além de presença significativa dos adeptos das religiões de matrizes africanas existentes no Brasil.

A população que se declarou sem religião se distribui por várias outras áreas do País, sendo menor na Região Sul e nos Estados de Minas Gerais, Piauí, Ceará e interior dos demais estados nordestinos.

Figura 4 – Predominância territorial dos sem-religião, no ano de 2010



Fonte: IBGE, Censos Demográficos, adaptado pela autora

Quanto às demais religiões, o Censo apresenta os seguintes dados: quanto aos espíritas, o aumento mais expressivo foi observado nas Regiões Sudeste e Sul, nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Goiás e Rio Grande do Sul. Ainda no Estado do Rio de Janeiro, evidencia-se uma presença significativa dos adeptos das religiões de matrizes africanas existentes no Brasil.

No que tange à umbanda, verifica-se que parte importante dos que se declararam pertencentes a essa religião são residentes nos Estados do Rio Grande do Sul, do Rio de Janeiro e de São Paulo enquanto que entre aqueles que professavam a religião candomblé, grande parcela situava-se no Estado da Bahia, especialmente em Salvador e municípios próximos, e também no Estado do Rio de Janeiro.<sup>1</sup>

Para uma melhor visualização do desenvolvimento das religiões no Brasil, Renata Menezes (2012), contribui em tabelar (Quadro 1), o Censo Demográfico de 2010, separando por %, os Grupos de Religião por Unidades da Federação (UF).

---

<sup>1</sup> Cf. [http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf). Acesso em 19 de abril de 2016.

Quadro 1 – Grupos de Religião por UF (%)

	ICAR	Evangélicas	Espiritalista	Espírita	Umbanda e Candomblé	Sem religião	Sem declaração
Brasil	64,63	22,16	0,03	2,02	0,31	8,04	0,02
Piauí	85,08	9,72	0	0,32	0,06	3,42	-
Ceará	78,84	14,63	0,01	0,55	0,1	4,28	0,01
Paraíba	76,96	15,16	0	0,62	0,06	5,66	0,02
Sergipe	76,38	11,77	0,02	1,08	0,21	8,59	0,02
Rio Grande do Norte	75,96	15,4	0,02	0,78	0,04	6,41	0,02
Maranhão	74,52	17,19	0	0,19	0,07	6,56	0
Santa Catarina	73,07	20,04	0,03	1,58	0,16	3,27	0,03
Alagoas	72,33	15,91	0	0,55	0,08	9,68	0
Minas Gerais	70,43	20,19	0,03	2,14	0,09	5,03	0,02
Paraná	69,6	22,18	0,03	1,04	0,09	4,64	0,01
Rio Grande do Sul	68,82	18,32	0,04	3,21	1,47	5,9	0
Tocantins	68,27	23,04	0,04	0,65	0,01	5,95	0

Pernambuco	65,95	20,34	0,01	1,41	0,12	10,4	0,01
Bahia	65,34	17,41	0,02	1,13	0,34	12,05	0,04
Pará	63,69	26,73	0,01	0,45	0,07	6,97	0,02
Amapá	63,55	27,95	-	0,42	0,08	5,79	0
Mato Grosso	63,44	24,55	0,04	1,25	0,06	7,72	0,05
São Paulo	60,06	24,08	0,05	3,29	0,34	8,14	0,04
Amazonas	59,46	31,16	0,01	0,42	0,05	6,03	0
Mato Grosso do Sul	59,42	26,49	0,05	1,9	0,15	9,22	0,01
Goiás	58,9	28,08	0,05	2,46	0,07	8,11	0,01
Distrito Federal	56,62	26,88	0,06	3,5	0,22	9,2	0,04
Espírito Santo	53,29	33,12	0,01	1,04	0,1	10,37	0
Acre	51,94	32,66	0	0,57	0,03	11,91	0,03
Roraima	49,14	30,3	0,01	0,91	0,1	12,98	-
Rondônia	47,55	33,8	0,03	0,57	0,05	14,34	0,15
Rio de Janeiro	45,81	29,37	0,07	4,05	0,89	15,6	0,03

Fonte: Quadro elaborado por Renata Menezes

Como se pode notar, Renata Menezes, classifica sete grupos religiosos, na seguinte ordem: Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), Evangélicas, Espiritualista, Espírita, Umbanda/Candomblé, Sem Religião, e sem declaração.

Segundo Renata, a distribuição por Estados através da predominância percentual, acontece da seguinte forma: no Piauí, o Catolicismo predomina, com 85,08. No Espírito Santo, as Igrejas Evangélicas, com 33,12. No Rio de Janeiro, os Espiritualistas, com 0,07, os Espiritas, com 4,05, e os Sem Religião, com 15,6. No Rio Grande do Sul, a Umbanda/Candomblé, com 1,47. Por último, os sem declaração, no Estado de Rondônia, com 0,15.

Diante do exposto, o que se nota é que o Censo 2010, publicado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, desenha os contornos que apontam para a grande transformação do campo religioso brasileiro. Com isso, pesquisadores voltados para o campo da Ciência da Religião e áreas afins, são os grandes contribuintes, para uma melhor contribuição interpretativa desse mosaico religioso. Entre tantos nomes que podem ser citados, destacam-se, Faustino Teixeira, Renata Menezes, Ricardo Mariano, Cecilia Mariz, Leonildo Campos, Jose Lopes, Clara Mafra, e tantos outros.

## Referências

ANTONIAZZI, Alberto. As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000. In: **REVER - Revista de Estudos da Religião**, nº 2, 2003.

GRANDE transformação no campo religioso brasileiro (A).

Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-em-formacao/516646-43o-edicao-a-grande-transformacao-no-campo-religioso-brasileiro>>. Acesso em: 19 abr. 2016.

- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2010**. Características Gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Disponível em: <[http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf)>, acesso em: 13 abr. 2016.
- MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo de 2010. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 124, jul/dez. 2013.
- MENEZES, Renata de Castro. Censo 2010, fotografia panorâmica da vida nacional. **IHU On-Line** (UNISINOS), São Leopoldo, p. 12, 27 ago. 2012.
- SOUZA, Jose Roberto de. Os evangélicos no Brasil segundo o último censo, In: **Folha-PE**, 31 de maio de 2014, p. 8.

# O fenômeno pós-pentecostal no Brasil<sup>1</sup>

Mailson Fernandes Cabral de Souza  
Max Weydson Farias Rodrigues

## Introdução

O cenário atual das religiões cristãs no Brasil é dinâmico e diversificado. Marcado principalmente pelo processo de pluralização, esse campo passou por grandes transformações com o surgimento das igrejas pós-pentecostais – ou mais conhecidas sob o título de neopentecostais. Esse segmento religioso produziu importantes mudanças no campo religioso, reconfigurando esse cenário no contexto brasileiro. A partir dos dados fornecidos pelo censo de 2010, diversos pesquisadores têm feito análises e prognósticos sobre essa conjuntura, apontando mudanças e tendências. O presente artigo tem por objetivo fazer um estado da arte acerca das principais pesquisas sobre o fluxo migratório entre as igrejas cristãs e um breve apanhado sobre o fenômeno pós-pentecostal no Brasil. O estudo se concentrará nas análises feitas acerca dos dados sobre pertença religiosa fornecidos pelo censo de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), e a caracterização do pós-pentecostalismo desenvolvida por Siepierski (1997). Pretende-se, assim, traçar um mapeamento desse debate na atualidade e seus respectivos desdobramentos.

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto foi publicada nos Anais do Terceiro Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia.

# O trânsito religioso entre igrejas cristãs

O cenário atual das religiões cristãs no Brasil é dinâmico e diversificado. A partir dos dados fornecidos pelo censo de 2010, diversos pesquisadores têm feito análises e prognósticos sobre o campo religioso. A esse respeito, Mariano (2013) traça uma visão panorâmica sobre as informações fornecidas pelo censo, dando especial destaque para a destradicionaização do catolicismo e a expansão e segmentação das igrejas evangélicas.

Como atestam as últimas pesquisas em torno dos dados censitários entre 2000 e 2010, houve uma expressiva diminuição do número de pessoas autodeclaradas católicas e o crescimento numérico dos membros das igrejas neopentecostais<sup>2</sup>:

No Censo de 2010, observamos a consolidação de uma tendência que vem se delineando desde a década de 1980: redução do percentual de pessoas da religião católica (caiu para 64,6%), aumento de pessoas que se declaram evangélicas (subiu para 22,2%), aumento dos que se declaram espíritas (subiu para 2,0%), aumento dos que foram classificados como de outras religiosidades (subiu para 2,7%) e aumento dos que foram classificados como sem religião (subiu para 8,0%). No conjunto, isso significa que houve um aumento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. (MAFRA, 2013, p.16).

Dessa forma, é possível afirmar que há uma recomposição do quadro de pertença religiosa, havendo especial destaque, segundo Alves et al. (2012), para três grupos religiosos: católicos (por seu decréscimo), evangélicos (por seu expressivo aumento, segmentação e dinâmica) e os sem religião (por seu crescimento e difícil definição enquanto grupo). Fazendo uma comparação da

---

<sup>2</sup> Ou pós-pentecostais pela definição de Siepierski (1997), terminologia que será apresentada na próxima seção.

população brasileira por grupos religiosos em porcentagem dos censos de 1970 a 2010, é possível notar que a dinâmica de filiação religiosa começa a apresentar mudanças à partir dos anos de 1970, “quando todos os grupos religiosos cresceram em termos absolutos, porém, só os católicos decresceram em termos relativos e o grupo das outras religiões permaneceu praticamente constante”. (2012, p. 153). Acentuou-se, no decorrer das três últimas décadas, a queda percentual dos católicos, conforme mostra o quadro a seguir:

Religião	1970		1980		1991		200		2010	
	Número	%	Número	%	Número	%	Número	%	Número	%
<b>Católicos</b>	85.472	91,8	105.861	89,0	121.813	83,0	124.980	73,6	123.280	64,6
<b>Evangélicos</b>	4.815	5,2	7.886	6,6	13.189	9,0	26.452	15,4	42.275	22,2
<b>Outras</b>	2.146	2,3	3.311	2,8	4.868	3,3	6.215	3,7	9.865	5,2
<b>Sem-religião</b>	702	0,8	1.953	1,6	6.946	4,7	12.492	7,4	15.336	8,0
<b>Total</b>	93.135	100	119.011	100	146.816	100	169.871	100	190.756	100

Alves et al., (2012, p. 153).

Como é possível observar, ao longo do século XX, o número percentual de católicos era superior a 90%, caindo para menos de dois terços da população em 2010. Outros pesquisadores têm analisado essa queda e os fluxos migratórios entre as religiões cristãs no Brasil. Sanches (2012), por exemplo, aponta a formação de uma *identidade alargada do religioso* devido ao fenômeno de múltipla pertença. Para o autor, existe um pluralismo religioso que desponta para uma noção mais aberta de pertença religiosa, na medida em que a identificação entre a equivalência de identidade católica e brasileira tem perdido influência no imaginário popular. Já Fernandes (2012), aponta para uma perspectiva de religiões em trânsito que, na reconstrução do processo de pertença religiosa, a dupla ou tripla pertença se tornou algo comum. Em uma concepção análoga, Menezes (2012) propõe o entendimento dessa movimentação religiosa como uma experimentação advinda da *desinstitucionalização religiosa* e da *desfiliação* das igrejas de origem. Giumbelli (2012) também corrobora essa visão, acrescentando a categoria de evangélicos genéricos, isto é, sem denominação indicada, porém que se declararam evangélicos. Ele chama a atenção para como o termo evangélico adquiriu representatividade na sociedade brasileira, em especial, na esfera pública.

Nesse sentido, Mafra (2013) salienta que os dados do IBGE têm tornado-se no país uma importante plataforma política, na medida em que tem sido utilizado por segmentos religiosos para conseguir espaço na plataforma pública e por políticos para construir alianças eleitorais. Sobre esses segmentos, Rocha e Zorzin (2012) observam que há um aumento da influência das doutrinas e

práticas pentecostais sobre outras tradições cristãs e no campo político que não são consideradas nos censos realizados pelo IBGE e ou pelo *Novo Mapa das Religiões*, em 2009, elaborado pela Fundação Carlos Chagas.

Em linhas gerais, os pesquisadores têm indicado que o campo religioso brasileiro tem-se reconfigurado e tornado mais plural, contudo prevalece uma hegemonia das religiões cristãs<sup>3</sup>. Não há uma queda da religiosidade dos brasileiros, ela passa a reorganizar-se em uma dinâmica menos institucionalizada e flexível da experiência religiosa. Ao que pode ser acrescentado a forte presença do movimento pós-pentecostal na reconfiguração dessa dinâmica.

## O fenômeno Pós-pentecostal

A partir do início da década de 1960, o cenário religioso brasileiro passou por importantes transformações. Nesse período, houve o surgimento das igrejas conhecidas como neopentecostais. O crescimento acelerado das denominações advindas desse fenômeno religioso nas décadas posteriores, principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) e a Igreja Renascer em Cristo (IRC), produziu modificações profundas no campo religioso brasileiro. O perfil dessas igrejas pode ser sintetizado da seguinte forma por Oro (2001):

---

<sup>3</sup> A respeito da pluralidade religiosa no Brasil, Casanova (2012) afirma que ela faz do país uma potência religiosa: “O Brasil se converteu em um centro mundial de Catolicismo global, de pentecostalismo global e de movimentos afro-americanos globais. O Brasil está surgindo como potência econômica global, mas também está surgindo como potência religiosa nessas três religiões” (CASANOVA, 2012, p. 5).

[...] exclusividade nos serviços e meios de salvação com pouca abertura interdenominacional; ênfase na realização de milagres midiatizados pelas igrejas com testemunhos públicos dos mesmos; ênfase em rituais emocionais e, sobretudo, em rituais de cura, associados a uma representação demoníaca dos males; uso intenso dos meios de comunicação de massa: impressos, radiofônicos, televisivos e informatizados; combinação de religião com marketing, dinheiro e, em alguns casos, política; sensibilidade para captar os desejos dos fieis oriundos não somente das baixas camadas sociais; projeto de constante expansão, em alguns casos para além das fronteiras nacionais (ORO, 2001, p. 3).

Trata-se de um movimento que descende historicamente do pentecostalismo clássico, mas que, doutrinal e teologicamente, possui orientações próprias. Oro (2001) também indica que há muita dificuldade na conceituação desses grupos, recebendo diferentes nomenclaturas tais como agência de cura divina (MONTEIRO, 1979), sindicato dos mágicos (JARDILINO, 1994), pentecostalismo autônomo (BITTENCOURT, 1994), pentecostalismo de segunda e terceira ondas (FRESTON, 1993), neopentecostalismo (MARIANO, 1996) e pós-pentecostalismo (SIEPIERSKI 1997).

Dentre as caracterizações apresentadas desse fenômeno, a de Siepierski (1997) destaca-se por levantar a tese de que as novas ênfases desses grupos se caracterizam como uma ruptura, ao invés de uma continuidade do pentecostalismo clássico. O termo pós-pentecostalismo aparece pela primeira vez, em 1997, no artigo *Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil*. Ele define o movimento da seguinte forma:

Assim, o pós-pentecostalismo é um afastamento do pentecostalismo tendo como cerne a teologia da prosperidade e o conceito de guerra espiritual. Os traços característicos incluem uma mistura deliberada de religiosidade popular, a utilização autoconsciente de estilos e convenções anteriores, a construção de estruturas comerciais, o abandono dos sinais externos de santidade e

frequentemente a incorporação de imagens relacionadas com o consumismo e a comunicação de massa da sociedade pós-industrial do final do século 20. Seu objetivo declarado é estabelecer uma nova cristandade através da atividade política (SIEPIERSKI, 1997, p. 51).

A princípio, o autor reconhece a dificuldade de qualificar o campo religioso brasileiro, com toda sua diversidade e pluralidade, e, sobretudo, as construções tipológicas sobre o pentecostalismo brasileiro até o momento da publicação do artigo. Para ele, o prefixo neo, comumente empregado na caracterização desse segmento religioso (MARIANO, 2011), estaria relacionado à noção de continuidade e, por essa razão, o autor sugere o termo pós-pentecostalismo para designar essa vertente que se afasta do pentecostalismo clássico:

Os elementos protestantes do pentecostalismo, como cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética, estão praticamente ausentes no pós-pentecostalismo. Isso sugere que, se o pós-pentecostalismo se distancia do pentecostalismo, seu distanciamento do protestantismo é ainda maior, rompendo com os princípios centrais da Reforma. O pós-pentecostalismo é geneologicamente protestante, mas não o é teologicamente. (SIEPIERSKI, 1997, p. 50).

Com o intuito de melhor compreender a questão, é salutar traçar um breve percurso histórico de como o movimento pentecostal se desenvolveu no Brasil e seus desdobramentos. O pentecostalismo chegou ao país no início do século XX. As duas primeiras denominações pentecostais chegaram com os missionários suecos em Belém do Pará, a Assembleia de Deus do Brasil, e com um missionário italiano em São Paulo, a Congregação Cristã do Brasil.

Ao longo desses mais de 100 anos da presença pentecostal no Brasil, o movimento sofreu várias mutações. Diversos teóricos se

debruçaram para catalogar essas diferentes fases do pentecostalismo brasileiro, porém nenhuma tipologia se tornou tão importante como a de Freston (1993), que é a proposta de perceber o pentecostalismo em três ondas de criação institucional: A primeira onda, caracterizada pelas denominações citadas acima; A segunda onda, caracterizada pelas Igrejas Quadrangular, Deus é Amor e o Brasil para Cristo; e a Terceira onda, caracteriza pelas igrejas Universal do Reino de Deus (doravante, IURD), Internacional da Graça e Renascer em Cristo.

A terceira onda certamente é a mais emblemática e que gerou mais divergências entre os estudiosos. Mariano (2011) cunhou a terminologia mais conhecida sobre o conjunto dessas igrejas: neopentecostais. E é justamente essa terminologia que causou a origem dessa divergência expressa a partir de agora.

Siepierski (1997) acredita que o grupo que Freston (1993) chamou de terceira onda e Mariano (1995) de neopentecostais, rompeu decisivamente com o movimento pentecostal, e por essa razão o autor adota a nomenclatura pós-pentecostais.

O pesquisador Sayão (1999) reuniu as características mais marcantes do pentecostalismo que chegou no Brasil. Segundo ele são:

- 1) A ênfase na experiência do batismo do Espírito Santo (ou promessa), acompanhado do falar em línguas. Normalmente a experiência é vista como capacitando o crente a ter poder para servir a Deus e santificar-se em sua vida;
- 2) A valorização dos dons de palavra. As línguas, profecias e pregação são muito importantes e não há tanta ênfase em curas, milagres e exorcismo;
- 3) As restrições comportamentais são severas, especialmente quanto à vestimenta, aos hábitos sociais e ao cabelo das mulheres;
- 4) Em oposição à liderança mais culta do protestantismo clássico (muitas vezes estrangeiros), agora os líderes

(brasileiros) são escolhidos em função de seus carismas pessoais;

- 5) Há uma forte tendência de uma liderança centralizada;
- 6) As igrejas quase que exclusivamente conseguiram convertidos das classes sociais inferiores. (SAYÃO, 1999, p. 84).

Já sobre a terceira onda, (FRESTON, 1993), ou pós-pentecostalismo, (SIEPIERSKI, 1997), Sayão (1999) também reuniu as características mais marcantes do movimento:

- 1) A teologia da prosperidade (saúde, bens etc.);
- 2) A simplificação teológica: Todos os males têm origem nos demônios;
- 3) O enfraquecimento do valor das línguas e a busca de experiências extraordinárias;
- 4) As pregações quase sempre vétero-testamentárias são lidas por uma hermenêutica pragmática;
- 5) A Confissão Positiva e os elementos mágicos;
- 6) A visão triunfalista: a obsessão pela "Vitória";
- 7) O clientelismo marcante na relação igreja-fiel;
- 8) A relação de rejeição/apropriação com o catolicismo e a umbanda;
- 9) A televisão como canal de expansão (SAYÃO, 1999, p. 87).

Refletindo sobre o contexto em que o pós-pentecostalismo se insere no Brasil, Siepierski (2002) argumenta que, com a queda da hegemonia católica e a consolidação de uma sociedade pluralista, houve um favorecimento para essa nova forma de expressão religiosa, que corresponde pela maior parte do crescimento evangélico desde a década de 1990, encontrasse um cenário sócio-histórico favorável ao seu desenvolvimento. Será a partir dessa conjuntura que Siepierski argumentará contra a tipologia neopentecostal:

Se Mariano foi feliz ao classificar a segunda onda como "pentecostalismo neoclássico", o mesmo não acontece em relação à terceira onda, pois ele aceita acriticamente o termo "neopentecostal". Mesmo reconhecendo que o termo tem sido empregado com imprecisão, ele aceita-o simplesmente por ser aquele "que mais vem ganhando terreno nos últimos anos entre os pesquisadores brasileiros para classificar as novas

igrejas pentecostais. A inadequação do termo fica evidente quando o próprio Mariano reconhece que, “enquanto as duas primeiras ondas não apresentam diferenças teológicas significativas entre si, verifica-se justamente o oposto quando se compara o neopentecostalismo às vertentes pentecostais que o precederam”. Ora, se o neoclássico é “neo” por não diferir significativamente do clássico, por que neopentecostalismo se ele difere sobremaneira do pentecostalismo que o precedeu? Ademais, tradicionalmente o prefixo “neo” tem sido relacionado com continuidade e não com ruptura. (SIEPIERSKI, p.51, 1997).

Além desses pontos relevantes, Siepierski (1997) apresenta outros que possuem profundas implicações sociológicas, mas que iniciam a partir de uma mudança teológica. Segundo ele, a “expectativa escatológica de um reino de Deus futuro (pré-milenarismo), característica do início do pentecostalismo, é modificada para uma escatologia realizada” (SIEPIERSKI, 1997). Essa horizontalização escatológica vai levar ao surgimento da Teologia da Prosperidade, ou seja, no lugar de uma redenção espiritual, após a morte, a redenção começa agora, com a conquista de riquezas e prosperidade material. Somado a essa nova perspectiva escatológica, os pós-pentecostais também enfatizam o conceito de Batalha Espiritual, que afirma que os demônios são os verdadeiros causadores de todos os males e todos os sofrimentos, seja doença, desemprego, pobreza, fome, problemas no relacionamento pessoal, matrimonial, familiar e assim por diante. Consequentemente, por causa deles o Brasil não é um país bem mais desenvolvido (SIEPIERSKI, 1997). Como a esfera espiritual controlaria a realidade material, as mudanças materiais dependem da neutralização dos demônios no campo espiritual. Por isso é que existe a guerra espiritual.

E é a partir do desenvolvimento dessas duas novas ênfases que vai levar o pós-pentecostalismo a um maior engajamento político, o que se tornará outra marca importante, e que afetará como nunca antes a relação entre religião e política, pois segundo Siepierski, a solução dos problemas brasileiros, de acordo com o pós-pentecostalismo, estaria na eleição de fiéis para os cargos públicos. Em seus postos eles neutralizariam as ações dos demônios, trazendo, assim, saúde e prosperidade para todo o país.

Segundo Siepierski (1997), para atingir seus objetivos, as principais igrejas pós-pentecostais seguiram um modelo corporativo, apontando seus candidatos oficiais. Assim foi formada a chamada bancada evangélica. Sua atuação, segundo o autor, foi no mínimo polêmica, marcada por fisiologismo e oportunismo. Sob essa ótica, é perceptível que desde o processo de redemocratização do país que a bancada evangélica cresce, tornando ainda mais emblemática essa relação entre religião e política.

## Considerações finais

Ao olhar para o cenário evangélico nacional, sobretudo o movimento pentecostal, percebemos que o trabalho de Siepierski se torna muito relevante, pois o grupo que mais cresce no país, e cada vez se tornando mais forte, presente na mídia e na política, é os pós-pentecostal.

Porém, um fato que Siepierski (1997) não previu quando escreveu esse artigo, foi o processo de mutação do campo religioso brasileiro, que como dissemos logo acima, é marcado pela

diversidade, pluralidade e criatividade. Assim, as práticas que citamos logo acima que caracterizam as igrejas pós-pentecostais não se resumiram a essas denominações, e se difundiram entre outras igrejas, seja do pentecostalismo tradicional, seja de igrejas históricas (ROCHA; ZORZIN, 2012). Então, genealogicamente, mas não social-teologicamente, o pós-pentecostalismo surge a partir de desdobramentos do movimento pentecostal. Porém, podemos identificar essas práticas em outras igrejas. Mas como defini-las? Como classifica-las?

Esse tipo de questão nos levar a repensar os números do Censo IBGE, pois esses olham, substancialmente, o movimento de denominações/instituições. Mas como acabamos ver, mudanças complexas e importantes podem acontecer dentro de movimentos específicos, e não necessariamente criar novas denominações, mas contribuir na mudança de paradigma. O que pode ser corroborado por Mariano (2012, p. 98), quando afirma que ao longo do último século: “a expansão pentecostal no país contribuiu para transformar o campo religioso brasileiro, para consolidar o pluralismo religioso e para constituir um mercado religioso competitivo no país”.

Ao que podemos inferir, o fenômeno pós-pentecostal se constitui como a tendência religiosa que ganha acentuado destaque tanto em termos de adesão popular como de influência política no Brasil. Isso porque a influência das suas doutrinas e práticas não se restringe aos limites denominacionais (ROCHA; ZORZIN, 2012). Nesse sentido, o pós-pentecostalismo emerge nas últimas décadas não só como um dos principais fatores de diversificação entre as religiões cristãs, mas também como um importante fator de mudança no espaço público: “[...] de um Brasil

predominantemente católico está-se caminhando para um Brasil onde a força do segmento evangélico pentecostal e neopentecostal tende a conquistar sempre maiores espaços" (FOLLMANN, 2012, p. 15).

## Referências

- ALVES, J. et al. A dinâmica das filiações religiosas no Brasil entre 2000 e 2010: diversificação e processo de mudança de hegemonia. Trabalho apresentado no **XVIII Encontro Nacional de Estudos Popacionais** – ABEP. Águas de Lindoia/SP, 2012.
- CASANOVA, José. **O Brasil é uma potência religiosa global.** Isto é independente, 16 mar. 2012. Disponível em: <[www.istoe.com.br/assuntos/entrevista/detalhe/194952\\_O+BRASIL+E+UMA+POTENCIA+RELIGIOSA+GLOBAL+](http://www.istoe.com.br/assuntos/entrevista/detalhe/194952_O+BRASIL+E+UMA+POTENCIA+RELIGIOSA+GLOBAL+)>. Acesso em: 29/04/2016.
- CORTEN, André. **Os Pobres e o Espírito Santo:** o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.
- FERNANDES, Sílvia. A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença. **IHU On-Line**, jul. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-de--identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>>. Acesso em: 26/04/2016.
- FOLLMANN, José Ivo. Trânsito religioso e o "permanente peregrinar". **Cadernos IHU em formação**. São Leopoldo, ano 7, n. 43, p.14-21, 2012.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In ANTONIAZZI, Alberto. **Nem anjos nem demônios:** interpretações sociológicas do neopentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1993.
- GIUMBELLI, Emerson. Sem filiação religiosa: um contingente significativo e heterogêneo. **IHU On-line**, n.400, 2012. Disponível em: <[www.ihu.unisinos.br/entrevistas/515515-O-fenomeno-pos-pentecostal-no-Brasil](http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/515515-O-fenomeno-pos-pentecostal-no-Brasil)>.

- censo-2010-evidencia-uma-tensao-entre-vista-especial-com-emerson-alessandro-giumbe>. Acesso em: 29/04/2016.
- JARDILINO, J. R. L.. **Neopentecostalismo**: Religião Na Fronteira da PósModernidade. Revista Revés do Avesso, São Paulo, v. 3, n.11, p. 42-52, 1994.
- MAFRA, Clara. Números e narrativas. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p.13-25, jul./dez. 2013.
- MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. **Novos Estudos**, CEBRAP, São Paulo, v. 44, n.44, p. 24-44, 1996.
- \_\_\_\_\_. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.
- \_\_\_\_\_. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 43, p. 11-36, 2011.
- MENEZES, Renata. Censo 2010, fotografia panorâmica da vida nacional. **IHU On-Line**, n. 400, 2012. Disponível em:<[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4588&secao=400](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4588&secao=400)>. Acesso em: 26/04/2016.
- ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. In: **ILHA – Revista de antropologia**, v. 3, nº 1, nov. 2001, p. 71-85. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14957/15665>>. Acesso em: 01/05/2016.
- ROCHA, Daniel; ZORZIN, Paola La Guardia. Os evangélicos em números: algumas observações sobre o que revelou (e o que não revelou o estudo Novo Mapa das Religiões sobre o “agregado evangélico brasileiro”). **Anais dos Simpósios da ABHR**, São Luís, vol. 13, 2012.
- SANCHIS, Pierre. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e de suas escolhas. **IHU On-Line**, ago. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/512850-pluralismo-transformacao-emergencia-do-individuo-e-de-suas-escolhas>>. Acesso em: 7 jul. 2012.

SAYÃO, Luiz. Uma avaliação sociológica do pentecostalismo e do neopentecostalismo contemporâneo. **Vox Scriptae**, v. IX, p. 83-94, 1999.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, RS, v. 37, p. 47-61, 1997.

\_\_\_\_\_. A inserção e expansão do pentecostalismo no Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana. (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2002, v. 2, p. 541-582.

## Espiritismo e sua dinâmica

Karina Oliveira Bezerra

Em 1848, com o caso das irmãs Fox nos Estados Unidos, marca-se o início do movimento espiritualista. Em meados do século XIX, em vários círculos sociais, de vários países, ficou em voga a comunicação com os espíritos, reunindo intelectuais e cientistas de renome. Um pedagogo chamado Hippolyte Léon Denizard Rivail, sob o pseudônimo Allan Kardec, lançou um livro em 1857, com o nome “O livro dos espíritos”, e denominou sua doutrina de espiritismo, e a si de “o codificador”.

Desde o início, Kardec salientou que a doutrina codificada por ele, não era apenas religião, mas filosofia e ciência. E as suas bases eram a comunicação com os espíritos dos mortos e a crença na reencarnação.

Kardec foi um homem de seu tempo. E, como tal acreditou ler o futuro em caracteres inegáveis. Encarou a história como um grande processo providencial, regido por leis divinas imutáveis e por uma incessante relação entre vivos e mortos. Ao longo deste processo, que segue sempre na direção do progresso, a Divindade, através de grandes eventos revelatórios periódicos, provocaria o aceleramento do avanço de nossos conhecimentos seja em ciência, em filosofia ou em matéria de religião. Kardec acreditou estar vivenciando, não como mero espectador, mas como protagonista um desses tempos de crise e de renovação para a humanidade. Convicto de que cumpria um mandato divino passou, no transcurso dos doze anos em que se dedicou ao Espiritismo, de modesto professor e escritor a líder carismático em torno do qual todo um movimento de ideias se articulou (ARAUJO, 2014, p. 273).

A primeira sessão espírita no Brasil foi em 17 de dezembro de 1865, na Bahia. Ou seja, a doutrina rapidamente chegou ao Brasil, e

igualmente veloz se alastrou. Nesse início, o movimento e seus pioneiros pretendiam ser cientistas e filósofos. Foi no Rio de Janeiro que se constituiu como religião. Em 1873, na então capital do Brasil, foi fundada a Sociedade de Estudos Espíritas, do Grupo Confúcio. Seus objetivos eram: “traduzir os livros de Allan Kardec, divulgar a doutrina, propagar a medicina homeopática, tendo como divisa o princípio kardecista de que sem caridade não há salvação” (PRANDI, 2012, p.51).

As propostas do grupo citado revelam o caminho singular, pautado no lado religioso-ritualístico, que caracterizarão o kardecismo brasileiro. Procópio Camargo, um dos primeiros acadêmicos a pesquisar sobre o tema no Brasil, afirma: “A ênfase no aspecto religioso da obra de Kardec constitui [...] o traço distintivo do Espiritismo brasileiro e, talvez, seja a causa de seu sucesso entre nós” (1961, p.04). Assim como na França, o espiritismo era uma “doutrina de intelectuais” e alguns dos seus adeptos tentou tornar acessível para o resto da sociedade. Entretanto, o diferencial do espiritismo brasileiro segundo Paulo Fernandes (2008, p. 18) foi que “o espiritismo deve parte de sua sobrevivência atual a certos aspectos do relacionamento “Casa Grande – Senzala”, que lhe permitiram uma melhor acolhida aqui do que ele mesmo encontrou em seu continente berço de origem”. Isso significa que, se o espiritismo se apresentava na Europa como uma doutrina de gente instruída e para gente instruída, no Brasil:

Se a sinhá fazia reunião de mesa branca, com copo d’água em cima da toalha, porque a gente do terreiro não podia fazer o mesmo? Em muitos casos, era a própria sinhá quem convidava a mucama para participar da sessão, trazendo-a para dentro da sua magia, contaminando-a com o seu mana particular, num processo “educativo” que garantia a si e a sua

família uma proteção maior contra os descontentamentos do chicote (FERNANDES, 2008, p.20).

Essa peculiaridade brasileira vai resultar na influência do Candomblé no espiritismo. Mal aceita, resultou na criação da Umbanda em 1920, que reuniu elementos das duas religiões. Denominada de baixo espiritismo, a Umbanda aceitava espíritos-guias de caboclos e pretos velhos, enquanto o kardecismo chamado de mesa branca, se recusava trabalhar com espíritos com baixa escolaridade e extrato social. No entanto, cabe salientar, que em certos casos, não seja mais vedado ao espirito do escravo, o preto velho, manifestar-se em suas sessões.

Mas, se há críticas à não preocupação científico-filosófica do kardecismo brasileiro, porém há conjecturas de que foi, graças ao estabelecimento no Brasil, que a doutrina sobreviveu. Pois foi naquele país que o movimento recuperou sua orientação principal: a renovação moral da humanidade; que estava esquecida na França pelo foco no lado “científico”. Entretanto, cabe lembrar que o mais influente líder espirita do século XIX no Brasil foi um dos presidentes da Federação Espírita Brasileira (FEB, fundada em 1884), o médico e político Adolfo Bezerra de Menezes. Ele apresentou o espiritismo como uma religião cristã avançada e ganhou a afeição de cristãos anticlericais, e com curiosidade científica. Esse apontamento corrobora a tese de Roger Bastide (1985[1960]) que os segmentos de classe alta, “intelectualizados”, tendem a enfatizar as experiências de tipo científico.

Na primeira metade do século XX, sociedades espíritas mantinham escolas, hospitais, manicômios, asilos de órfãos e idosos, e bibliotecas públicas. Além de oferecer atendimento nos Centros

Espiritas. Os fenômenos mediúnicos causaram muito alvoroço nesse período, mas, na segunda metade do século citado, devido a sua filantropia e a adeptos de prestígio, obteve legitimização e crescimento como religião. O mais influente líder espirita desse período foi Chico Xavier, que psicografou mais de 400 livros. Ele reforçou muito o aspecto religioso, dizendo que aquele que acreditava não precisava provar nada. Também “dizia-se católico antes de tudo e acreditava que o espiritismo significava um avanço em sua espiritualidade. [...] afirmou que a Igreja Católica era a mãe de nossa civilização e, por isso, não poderia ser simplesmente rejeitada ou esquecida” (PRANDI, 2012, p.71). Essa visão de Xavier repercutiu, como aponta Sandra Stoll (2002), “na construção do “estilo católico” de que se revestiu o Espiritismo no Brasil”. Incorporando um dos substratos fundamentais da cultura religiosa ocidental: a noção cristã de santidade.

A partir da década de 1980, vozes dissonantes da leitura católica fragmentaram o espiritismo, resultando um aumento de adeptos, antes inibidos pelo dogmatismo das instituições oficiais. Novos interlocutores dialogaram com a mensagem kardecista: a ciência e a Nova Era. O primeiro, na verdade, estava esquecido, e será retomado pelo médico Waldo Vieira, que, no entanto, se desliga do espiritismo e dedica-se à pesquisa da experiência fora-do-corpo.

Fundador do Instituto Internacional de Projeciologia e Conscienciologia, Waldo Vieira começou a divulgar sua experiência pessoal e conhecimentos sobre o tema por meio da realização de palestras públicas e da produção de livros. Os mais conhecidos dentre estes últimos foram lançados nas últimas décadas, com um intervalo de aproximadamente dez anos: *Projeciologia: panorama das experiências da consciência fora do corpo humano* foi publicado em 1986; 700

experimentos de Conscienciologia foi lançado em 1994. Nesse ínterim, entre uma publicação e outra, deu-se a institucionalização do movimento (STOLL, 2002).

Já o psicólogo Luiz Antônio Gasparetto fica entre o Espiritismo, a autoajuda e a cosmologia New Age, mas não rompe em definitivo com o kardecismo. Em viagens para Europa e Estados Unidos, conhece ideias e práticas de diversos sistemas de conhecimento, sobretudo com o então chamado "pensamento positivo" e técnicas de psicoterapia corporal. Ao voltar para o Brasil, critica o moralismo espírita e seu tratamento com temas como sexo e dinheiro.

Quando viajo para o estrangeiro e converso com os médiuns, os espíritos conversam abertamente de sexo e seus problemas. Aqui não. No Brasil nenhum espírito toca nesse assunto [...]. Aqui só dizem: "vai tomar passe, vai tomar passel!" [...] "apesar dos espíritos terem tentado passar uma mensagem libertadora, aqui os médiuns eram católicos e a linguagem que usaram era própria de sua estrutura mental. Passou o que foi possível. O resto ficou cheio de catolicismo (STOLL, 1999, p.46).

Em 1995, a família Gasparetto rompeu com a prática institucional espírita e criou uma editora no qual era possível a apropriação dos direitos autorais de livros psicografados. Sandra Stoll (2002) aponta que há uma "passagem da ética da caridade – que implica a noção de doação como sacrifício – para a ética da prosperidade – tema do repertório neoesotérico e de autoajuda, que tem como objeto a questão do bem-estar dos indivíduos, aqui e agora." Esse espiritismo menos convencional e o tradicional também, foram ganhando espaço nos meios de comunicação de massa e na indústria cultural, com livros, filmes e telenovelas de sucesso. A mãe de Luiz Antônio Gasparetto, Zibia Gasparetto, está no topo das listas dos livros mais vendidos. O livro *best-seller* de Vera

Lúcia Marinzeck de Carvalho, *Violetas na Janela* (1993), já vendeu dois milhões de cópias. Novelas como *A Viagem* (1994), *Alma Gêmea* (2005), *O Profeta* (2006), *Escrito nas Estrelas* (2010), entre outras, e filmes como *Bezerra de Menezes: O Diário de um Espírito* (2008) e *Nosso Lar* (2010) vêm garantindo um maior respeito e simpatia por não praticantes e legitimidade da religião.

No início do século XXI, ocorre uma considerável tendência de crescimento do tema “Espiriritismo” nas publicações das bases de dados Scielo e PubMed. “A principal concentração de pesquisas está em torno de crenças sobre a relação saúde-doença na psiquiatria, especialmente enfatizando o caráter positivo de complementariedade a outras formas de tratamento.” (CORREIO, 2015). Ou seja, a temática em questão também começa a despertar maior interesse científico, visto, como apontamos, o crescimento e visibilidade que a doutrina ganhou. E esses estudos, consequentemente, outorgam mais credibilidade à religião e, consequentemente, a autodeclaração de pertencimento ao espiritismo.

O censo de 2010 revelou um crescimento vigoroso do espiritismo no Brasil. Além dos fatores de mudanças internas no kardecismo, apontadas anteriormente, a liberdade de manifestação de diferentes opções individuais, e o menor controle de uma posição hegemônica na sociedade, alcançados na última década, possibilitou que a filiação identitária dos kardecistas se consolidasse. Antes havia uma tendência em se declarar como “sem-religião”. As taxas de crescimento foram nominais: de 1,3% em 2000 para 2% em 2010. O crescimento foi de 65%, 3,8 milhões de pessoas declararam-se kardecistas. Esse crescimento também se

deve a ações institucionais de proselitismo, como as produções cinematográficas, já citadas, assim como a inédita campanha da Federação Espírita Brasileira para autodeclaração como “kardecistas” no Censo (LEWGOY, 2013).

O espiritismo é o grupo religioso com mais altos índices de escolarização e instrução no universo religioso. Segundo Bernardo Lewgoy, (2013, p.198) está “alocado numa classe média urbana pós-católica que se moderniza, combinando a crença espiritualista na encarnação com o reconhecimento da importância de avanços científicos”. Deixou de ser perseguida para ser alternativa religiosa legítima. Inclusive sendo procurada por um grande público que a utiliza como serviço mágico-terapêutico, já que não exige conversão. Seus componentes, como o transe e presença dos mortos, aspectos culturais do próprio Brasil, somados à atenção dada à ciência, garantiram ambientação nas terras brasileiras e sucesso atualmente.

## Referencias

- ARAUJO, Augusto. **O Espiritismo, “esta loucura do século XIX”: Ciência, Filosofia e Religião nos escritos de Allan Kardec.** Tese de doutorado. Programa de pós-graduação em Ciências da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2014.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil.** São Paulo: Pioneira, 1985 [1960].
- CAMARGO, C. P. **Kardecismo e Umbanda.** São Paulo: Pioneira, 1961.
- CORREIO, Silva; CORREIO, Luiz; CORREIO, Rubens. **Espiritismo e produção científica no Brasil.** Relengs Thréskeia: estudos e

pesquisa em religião. V. 04. n. 02. 2015. Disponível em: <  
<http://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/43135/26822>>

- FERNADES, Paulo. **As Origens do Espiritismo no Brasil: Razão, Cultura e Resistência no Início de uma Experiência (1850-1914).** Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Sociologia. 2008.
- LEWGOY, Bernardo. **A contagem do rebanho e a magia dos números – Notas sobre o espiritismo no Censo de 2010.** In: Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs.). Religiões em movimento: o censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- PRANDI, Reginaldo. **Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo.** São Paulo: Três estrelas, 2012.
- STOLL, Sandra. **Religião, ciência ou auto-ajuda? trajetos do Espiritismo no Brasil.** Rev. Antropol. vol. 45 no.2 São Paulo, 2002. Disponível em:  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012002000200003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012002000200003)>
- \_\_\_\_\_. **Entre dois mundos: o espiritismo da França e no Brasil.** São Paulo, tese, Universidade de São Paulo, 1999.



# direitos humanos e espiritualidades: interfaces?



# Espiritualidades, Direitos Humanos e suas interfaces

Luisa Farias Silva  
Rayane Marinho Leal

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) catalogou mais de 140 credos presentes em nosso país, segundo a Relatoria de Direitos Humanos publicada em 2016 (Relatoria, 2016). No Brasil, a maioria das pessoas religiosas está filiada a uma das igrejas cristãs, mas as suas escrituras não diferem, no essencial, das dos praticantes de outras crenças, como judaísmo e islamismo, hinduísmo e budismo, ou das tradições orais de religiões originárias, como Jurema e Candomblé. Embora os mandamentos de boa parte dessas crenças preguem a paz, o amor e o respeito, visto que somos todos filhos de um mesmo Criador, os casos de intolerância religiosa aumentaram ao longo dos últimos anos no Brasil.

Segundo o Jornal Folha de São Paulo (05/07/2016), a cada três dias, a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República recebe uma denúncia de intolerância religiosa. O Balanço das Denúncias de Violações de Direitos Humanos feito pela Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos na categoria de intolerância religiosa revela que, no ano de 2014, foram feitas 149 denúncias no disque 100 e, no ano de 2015, 556 denúncias, traduzindo um aumento de 273% de um ano para outro.

No Recife, dois casos que ilustram conflitos relatados no balanço de denúncias foram diagnosticados e apurados: o caso conhecido por Degola de Iansã e o casamento dos arquitetos

Turíbio e Zezinho Santos, na Coudelaria Souza Leão. Vamos começar pelo caso da Degola de Iansã.

A imagem chegou à Faculdade de Direito do Recife (FDR), por estudantes do grupo estudantil “Zoada” para ocupar um espaço ao lado de Nossa Senhora do Bom Conselho. A imagem foi depositada no dia 17 de novembro de 2014 e três dias depois, no dia 20 do mesmo mês, Iansã apareceu degolada.

A data da degola ocorreu coincidentemente no dia Nacional da Consciência Negra, aniversário da morte de Zumbi dos Palmares, ícone da resistência do povo negro durante o período da escravidão. Por sua vez, a imagem de Nossa Senhora do Bom Conselho continuava intacta, sem nenhum arranhão (LEIA JÁ, 2014).

Após a imagem de Iansã aparecer degolada, outro grupo de estudantes, chamado Ocupe-se, depositou um Papai Noel no local juntamente com uma carta. Nela, os estudantes fizeram uma sátira ao valor simbólico das imagens. O papai Noel seria o símbolo do capitalismo e dos donos de shoppings.

Relatado no site de notícias NE10, o conteúdo da carta traz a mensagem “O trenó foi impedido de entrar porque restavam vagas só na garagem dos professores, e por que veículos de tração animal não poderiam ingressar na Adolpho Cirne, num ato de homofobia disfarçada contra as renas”. Seu final seria “A todos, especialmente aos que defendem o fim dos símbolos religiosos nos espaços públicos, um feliz Natal!” (NE10, 2014).

Em nota, na página do Facebook do movimento Zoada, assinada pelo próprio movimento, além do Coletivo Desentoca, Coletivo Primavera, Coletivo Além do Arco-íris, Núcleo de Extensão Popular Flor de Mandacaru (NEP), Direito nas Ruas (NAJUP) e Rede

Nacional de Assessorias Jurídicas Universitárias (RENAJU), os estudantes manifestaram-se sobre o vandalismo. O grupo repudiou o ato afirmando ser inadmissível que, atualmente, ainda existam práticas como essa. “Uma sociedade que se promulga multicultural e democrática só poderá sê-lo quando advogar a convivência respeitosa entre os seres dos diversos grupos humanos que compõem o tecido social, com plena liberdade de expressão religiosa e cultural”.

A Universidade Federal de Pernambuco divulgou nota de repúdio no dia 21 de novembro de 2014:

A Reitoria da UFPE e a Direção da Faculdade de Direito do Recife (FDR) / Centro de Ciências Jurídicas repudiam o ato de vandalismo cometido contra a imagem de Iansã, orixá do Candomblé e da Umbanda, que havia sido colocada pelo Movimento Zoada, formado por estudantes da FDR, ao lado de uma imagem de Nossa Senhora do Bom Conselho, no hall da faculdade. A depredação da imagem, que teve a cabeça degolada foi considerada um ato de intolerância religiosa, com o qual os dirigentes da UFPE não compactuam. (UFPE, 2014).

A diretora da instituição justificou que dentre os atos de intolerância ocorridos, as duas imagens iriam ser retiradas para evitar mais problemas. No entanto, para esclarecer aos estudantes, informou que nenhum objeto pode ser colocado no espaço físico da faculdade sem autorização documentada através de um requerimento.

Em contrapartida, os estudantes do Movimento Zoada afirmam que o ato da degola de Iansã é mais que um ato de intolerância religiosa, mas um ato racista, uma vez que a instituição é um local onde a maioria dos estudantes é branca e de religiões cristãs. Há uma carga histórica de 391 anos de Estado Confessional

Católico antes de conquistarmos o Estado Laico (Diversidade Sexual e Relações de Gênero nas Políticas Públicas, 2015). O ato de intolerância religiosa fere a dignidade humana. Além de ser crime inafiançável e imprescritível, a pena prevista é a prisão de um a três anos e multa.

No ano de 2015, ocorreu a II Semana da Consciência Negra da Faculdade de Direito do Recife, nos dias 9 a 13 de novembro de 2015. A primeira atividade foi um debate sobre “Religiões Afro e Ancestralidade” com o pai Edson Araújo, Ciani Neves e Pai Gilmar. O segundo ato foi o de entrega de Iansã, sendo colocada uma nova imagem no lugar da santa degolada. Quem estava à frente foi o então Diretório Acadêmico de Direito - Zoada. Antes da entrega propriamente dita, houve um ritual com algumas palavras de empoderamento às religiões de matrizes africanas. Os estudantes da setorial negra do Diretório Acadêmico discursaram em favor da laicidade e, sobretudo, ao respeito às diversas religiões, enfatizando as religiões brasileiras.

É importante esclarecer que os espaços públicos, por lei, são locais laicos, uma vez que estamos em um país que assume essa postura dentre tantas religiões. “Um Estado laico é aquele no qual todas as religiões podem expressar-se livremente, mas o Estado não professa, favorece ou discrimina nenhuma delas” (Figueiredo, Ivanilda. Direitos Humanos e Estado Laico, 2015- 2016).

Diante dos fatos abordados, percebem-se parâmetros diferentes entre as formas de tratamento dadas aos casos das santas. Uma vez que a população negra é marginalizada em diversos aspectos da vida social e, principalmente, em relação às manifestações religiosas. Levando em consideração que a santa da

religião afro foi a única degolada, e há diversos outros casos de intolerância religiosa já conhecidos, podemos concluir que as causas raciais não podem ser separadas das de intolerância religiosa. Pois essa intolerância é mais uma entre tantas outras formas de desvalorização e desmerecimento da identidade da população afrodescendente.

Tolerar algo não é aceitar de forma passiva a interpretação sobre determinado assunto, mas sempre respeitar as diferenças que naturalmente irão surgir quando dois seres humanos dialogam, pois todos cresceram em um ambiente diferente e tiveram experiências diversas que moldaram seu pensamento (ODEBRECHT, 2008).

O segundo fato abordado no estudo ocorreu também no Recife, dessa vez abordando as questões de gênero. Um grupo denominado por Igreja Inclusiva, no início, reunia-se na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e, atualmente, tem sede na Av. Caxangá, bairro da Madalena. A organização se transformou em uma unidade da Comunidade Cristã Nova Esperança, com o objetivo de acolher a diversidade humana.

A doutrina inclusiva ficou mais conhecida em Pernambuco após o casamento de dois arquitetos, Turíbio e Zezinho Santos. Eles receberam a bênção religiosa na Coudelaria Souza Leão, bairro da Várzea, em setembro de 2009. O jornal Diário de Pernambuco produziu uma matéria em novembro sobre o fato, com destaque na capa. A matéria é intitulada como “A igreja que pode tudo” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 2009).

Observando o conteúdo disponibilizado no jornal, encontramos a entrevista com Zezinho Santos. Ele relata suas motivações para receber a bênção divina no seu casamento com Turíbio e o estranhamento das pessoas em relação a isso, ante uma

breve descrição de como eles resolveram casar sob as bênçãos da Igreja.

O arquiteto Zezinho Santos é do tipo que não se intimida com o preconceito. Ele admite não frequentar a Igreja Inclusiva, que fez a cerimônia religiosa de seu casamento com Turíbio Santos, em setembro passado, mas frisa acreditar num Deus que ama e respeita a todos. Segundo ele, receber uma bênção religiosa é o sonho de todo mundo que está feliz e que ama de verdade o parceiro, seja hétero ou homossexual. (DIARIO DE PERNAMBUCO, 2009).

O Diario de Pernambuco reporta que Zezinho afirma ter conhecido a igreja Inclusiva junto ao seu companheiro por meio de um tio de Turíbio, que conhece um padre da Igreja Ortodoxa (Católica). "Esse padre queria nos casar, mas disse que sua Igreja não permitia e nos indicou o pastor Ricardo Nascimento (atualmente em outro ministério). Nós conversamos com o pastor, dissemos em que acreditávamos e ele resolveu nos casar. Nós acreditamos nos preceitos da bondade de Deus e não nas alegorias pregadas pela igreja", afirma.

Vários questionamentos envolvendo crenças religiosas, como a questão de identidade de gênero, orientação sexual e casamento homoafetivo foram levados a quatro atores de religiões distintas para discussão. Os resultados foram de posicionamentos plurais e apenas um sentimento de respeito ao ser humano.

Membro do Centro Espírita Lar de Maria, na Cidade de Tabajara em Olinda, Rhaldney Santos comenta; "O que é grave não é a orientação sexual, mas a forma que as pessoas se relacionam sexualmente e se respeitam. O que entendemos dentro do espiritismo não é se a pessoa é certa ou errada sobre ter uma relação homoafetiva. Por que o que é certo e o que é errado? Mas

essa relação homo afetiva é uma relação de respeito recíproco? Então que sejam felizes".

Pastor da Assembleia de Deus e deputado estadual mais votado em 2014, Cleiton Collins afirma: "O cristianismo tem como fundamento doutrinário o evangelho de Jesus Cristo em todo seu contexto bíblico. É a Bíblia que orienta nossa religiosidade e nossa vida. É necessário entender que o homossexual é um indivíduo e a homossexualidade é um comportamento, são duas coisas distintas. É possível respeitar o indivíduo, mas discordar de seu comportamento. Desaprovamos qualquer tipo de violência ou preconceito contra qualquer pessoa, contudo continuaremos discordando das práticas homossexuais".

Segundo o Padre da Paróquia Nossa Senhora de Fátima, Dennys Pimentel, "A Igreja Católica, por ser fundamentada no cristianismo e ter como livro sagrado a bíblia, tem o posicionamento de não realizar matrimônios homoafetivos, porém recebe com respeito todos os seres humanos em suas mais diversas particularidades".

Já a Iyalorixá e Sacerdotisa da Religião dos Orixás, Claudia Maria de Assis, comenta: "Dentro da nossa religião as divindades não fazem diferenciação sobre as definições pessoais sexuais, pois o que importa e conta no aspecto energético do axé (força vital), é como o indivíduo veio a este mundo, com vibração masculina ou feminina e, isto é definido ao nascer e não depois, no decorrer da vida. Então a postura tem que ser original, mesmo sendo este adepto homossexual. Sua condição "gay" é secundária na religião".

Os líderes religiosos não inibem a presença da homossexualidade, todos demonstram a plena consciência que

devem respeito e sabedoria para repassar aos seus seguidores o amor pregado por seu(s) Deus(es).

Como podemos observar, os números de casais homoafetivos no Brasil são crescentes, assim como os casos de violências cometidas aos homossexuais. De acordo com o Blog Estudos da Religião - O Movimento Gay calcula, a partir do ano de 2000, que apenas em São Paulo se registra grande número de assassinatos, fazendo da cidade a líder em assassinatos no país. Ainda segundo o mesmo blog, a cidade do Recife, cinco vezes menor, registra 16 crimes homofóbicos anualmente. Segundo o Censo Demográfico publicado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010, há mais de 60 mil casais homoafetivos no país.

Enquanto isso, esses casais estão sujeitos a atos de intolerância por mal entendimento das questões de identidade de gênero e orientação sexual. O dever das instituições e das pessoas é proteger a integridade humana, disponibilizando sempre ajuda ao próximo.

Isso implica em reconhecer que nenhum grupo pode ter a hegemonia da vida em sociedade, pois a sociedade é plural, diversa, comporta modos de pensar e de agir muito diferentes, e a arte da política é encontrar soluções para um convívio adequado, expresso na noção de modus vivendi, capacidade de construir acordos entre indivíduos e grupos cujas opiniões diferem, pluriconfessionalismo. (DIVERSIDADE SEXUAL E RELAÇÃO DE GÊNERO NAS POLÍTICAS PÚBLICAS, 2015).

Nos exemplos usados, compreendemos também que a ocorrência da Degola de Iansã ilustra pontualmente um tipo de fundamentalismo religiosos no âmbito público, o que são um “grave desafio em ambientes em que democracia, liberdades

fundamentais e igualdade" (Jeffeson, 1802). A defesa de um estado laico guarda estreita conexão com a luta pela liberdade.

## Referências

BALANÇO das denúncias de violações de Direitos Humanos.

Disponível em:

<http://www.sdh.gov.br/noticias/2016/janeiro/ApresentaoDisque100.pdf>

BARRUCHO, Luís Guilherme. Desafiando preconceito, cresce número de igrejas inclusivas no Brasil. **BBC Brasil**. São Paulo, 2012. Disponível em:

[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/04/120329\\_igrejas\\_tolerancia\\_gays\\_lgb.shtml](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/04/120329_igrejas_tolerancia_gays_lgb.shtml)

BRASIL. Senado Federal. Disponível em:

<http://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias-/materia/79604>. Acesso em 08 ago. 2016.

COMUNIDADE CRISTÃ NOVA ESPERANÇA – CCNEI RECIFE.

Disponível em:

<https://www.facebook.com/ccnerecife/?fref=ts>.

COMUNIDADE CRISTÃ NOVA ESPERANÇA – CCNEI. Disponível em:

<http://www.ccnei.org/>

DIARIO DE PERNAMBUCO. **Igrejas Inclusivas**. Disponível em:

<https://robertamalmeida.wordpress.com/2009/11/21/uma-igreja-que-pode-tudo-editado-pelo-diario-de-pernambuco-141109/> Acesso em: 05/08/2016.

DIVERSIDADE Sexual e Relações de Gênero nas Políticas Públicas.

Disponível em: [https://cdn.fbsbx.com/hphotos-xal1/v/t59.2708-21/12073148\\_10206695509179786\\_1920979360\\_n.pdf](https://cdn.fbsbx.com/hphotos-xal1/v/t59.2708-21/12073148_10206695509179786_1920979360_n.pdf)

[https://cdn.fbsbx.com/hphotos-xal1/v/t59.2708-21/12073148\\_10206695509179786\\_1920979360\\_n.pdf?oh=f464edf7b87c9f8eb5df8829232fc400&oe=56C58502&dl=1](https://cdn.fbsbx.com/hphotos-xal1/v/t59.2708-21/12073148_10206695509179786_1920979360_n.pdf?oh=f464edf7b87c9f8eb5df8829232fc400&oe=56C58502&dl=1)

ESTATÍSTICAS Mundiais sobre religiões. Disponível em:

<http://www.pewforum.org/uploadedFiles/Topics/ReligiousAffiliation/globalReligion-full.pdf>

ESTUDOS DE RELIGIÃO. [Blog]. Recife, 2017. Disponível em:

<<http://estudosdereligiao.blogspot.com.br/>><sup>2</sup>

FOLHA DE SÃO PAULO. A cada 3 dias, governo recebe uma denúncia de intolerância religiosa. Disponível em:  
<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1648607-a-cada-3-dias-governo-recebe-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa.shtml>. Acesso em 05/07/2016

G1. Mundo. **Declaração do Papa Francisco sobre gays gera reações.** Disponível em;  
<<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/07/declaracao-do-papa-francisco-sobre-gays-gera-reacoes.html>>.

GANDHI, Mahatma. **Sobre o Hinduismo.** Madrid: Edição Siruela, 2006.

HORIZONTE. Dossiê sobre Pluralismo Religioso. Belo Horizonte, vol.13. n.40 p. 1755-1789, out./dez. 2015.

IGREJA BATISTA RENASCE EM CAIXA D'ÁGUA OLINDA. **Inclusiva de portas abertas para os homossexuais.** Disponível em:  
<<https://ibrpe.wordpress.com/2009/11/17/inclusiva-de-portas-abertas-para-os-homossexuais/>>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Censo Brasil.** Religiões. Disponível em:  
<[ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo\\_Demografico\\_2010/Caracteristicas\\_Gerais\\_Religiao\\_Deficiencia/caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia.pdf](ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf)>

LEIA JÁ. **Imagen de Iansã é quebrada na Faculdade de Direito.** Disponível em:  
<http://www.leiaja.com/carreiras/2014/11/20/imagen-de-iansa-e-quebrada-na-faculdade-de-direito/> Acesso em 15/02/2016

NE10. **Salão da Faculdade de Direito vira local de discussão religiosa.** Disponível em:  
<http://noticias.ne10.uol.com.br/grande-recife/noticia/2014/11/20/salao-da-faculdade-de-direito-vira-local-de-discussao-religiosa-520441.php>. Acesso em 15 fev. 2016

OUVIDORIA NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS. **Balanço das Denúncias de Violações de Direitos Humanos.** [S.I.], 2015.

REVISTA PUC MINAS. **Especial Tolerância Zero.** Disponível em <http://www.revista.pucminas.br/materia/tolerancia-zero/> Acesso em 05/07/2016

REVISTA sobre Intolerância. **Tolerância Zero.** PUC-MINAS, n. 46. <<http://www.revista.pucminas.br/materia/tolerancia-zero/>>. Acesso em 28 jun. 2016.

TODOS de Jesus. Igreja Progressista de Cristo. Disponível em: <<http://todosdejesus.fr.gd/>>.

TODOS de Jesus. Igrejas Inclusivas e casos de Inclusão das Igrejas;<<http://todosdejesus.fr.gd/%C9-uma-op%C7%E3o-f-.htm>>.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO. **Evento na FDR promove reflexão durante a Semana da Consciência Negra.**

Disponível em [https://www.ufpe.br/agencia/index.php?option=com\\_content&view=article&id=51107:evento-na-fdr-promove-reflexao-durante-a-semana-da-consciencia-negra&catid=364&Itemid=72](https://www.ufpe.br/agencia/index.php?option=com_content&view=article&id=51107:evento-na-fdr-promove-reflexao-durante-a-semana-da-consciencia-negra&catid=364&Itemid=72) Acesso em: 15 fev. 2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO. **Reitoria e Direção da FDR repudiam ato de vandalismo contra imagem de Iansã.**

Disponível em: [https://www.ufpe.br/agencia/index.php?option=com\\_content&view=article&id=51158:reitoria-e-direcao-da-fdr-repudiam-ato-de-vandalismo-contra-imagem-de-iansa&catid=596&Itemid=72](https://www.ufpe.br/agencia/index.php?option=com_content&view=article&id=51158:reitoria-e-direcao-da-fdr-repudiam-ato-de-vandalismo-contra-imagem-de-iansa&catid=596&Itemid=72) Acesso em: 15 fev. 2016.

UOL. Segundo IBGE, 47,4% dos casais homossexuais se dizem católicos; 20,4% não têm religião. Disponível em: <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/10/17/religiao-catolica-e-predominante-entre-casais-homossexuais-brasileiros-diz-ibge.htm>. Acesso em 05 jul 2016.

# Maracatu Estudantil Rainha Adelaide

Constantino José Bezerra de Melo

## Introdução

O projeto Maracatu Rainha Adelaide, fundamentado na Lei federal 10.639/2003 e de seus documentos regulatórios<sup>1</sup>, foi idealizado pelo educador social Samuel Ferreira da Silva Calado<sup>2</sup>, após os resultados exitosos obtidos com várias apresentações do projeto “Vivenciando a cultura afro-brasileira na escola”. Destacaram-se na execução das ações as oficinas: “**Dança: Maracatu**”<sup>3</sup>, construída com o objetivo de tentar aproximar os estudantes do conhecimento sobre o universo das danças das religiões afro-brasileiras; e “**Percussão: percepção e musicalidade**”<sup>4</sup>, elaborada com a utilização dos diversos instrumentos de origem africana, que fazem parte da música popular brasileira, como: bongô, atabaque, pandeiro, afoxé, ganzá.

Desde 2011, trabalhamos com Samuel Calado ainda quando ele era estudante da Escola de Referência em Ensino Médio de Beberibe, localizada na cidade do Recife. Em 2015, Samuel Calado, na condição de educador social, convidou-nos para refletir sobre a possibilidade de montar um Maracatu como um instrumento de ação educativa junto aos estudantes do Grupo

---

<sup>1</sup> Parecer CNE/CP 3/2004; Resolução CNE/CP 1/2004 e Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-raciais , SECAD/2006.

<sup>2</sup> Educador social, estudante do curso de Comunicação Social com habilitação em Jornalismo.

<sup>3</sup> Participaram como estudantes-oficineiros: Kevin Kennedy, Ewerton Silva e Huan Alves.

<sup>4</sup> Participaram como estudantes-oficineiros: Adelaide Oliveira e Gabriel Felintro.

Multicores das Artes Cênicas<sup>5</sup> da Escola de Referência em Ensino Médio – EREM Padre Machado.

Na condição de professor-técnico pedagógico de Sociologia e Ensino Religioso da Gerência Regional de Educação/ GRE Recife Norte, da Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco, acolhi e contribuí para a construção do projeto, uma vez que aprender a fazer exige criatividade, “[...] fazer também significa fazer o novo, criar, trazer suas potencialidades criativas à luz” (NICOLESCU, 2001, p. 144).

O desenvolvimento de projetos com temas que envolvam sons, danças, cores e sabores afro-brasileiros não é tarefa fácil de executar nas escolas públicas e na comunidade escolar. Além de recorrermos à Lei federal 10.639/2003, que trata especificamente da temática, nos pautamos no olhar transdisciplinar que perpassa pelas Ciências da Religião Aplicada, que tem como uma das bases teóricas a perspectiva defendida por Nicolescu Basarab (2001), como também, compreendemos a educação como uma prática para a liberdade defendida por Paulo Freire (2005; 2007).

O Maracatu foi pensado enquanto um instrumento pedagógico de resistência cultural, segundo a proposta do Ministério da Educação (2006), indicada pela Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade no livro “Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-

---

<sup>5</sup> O Coletivo Multicores das Artes Cênicas foi fundado em 2014, pelo educador social Samuel Calado, juntamente com os educadores Adriano Lins (Núcleo de Percussão), Jefferson Belarmino (Núcleo de Tecnologia), Suzy Raquel (Núcleo de Dança), Suzana Suelen (Núcleo de Fotografia) e Arylson Matheus (Núcleo de Dança Contemporânea) na Escola de Referência em Ensino Médio/ EREM Padre Machado, através de ação de voluntariado desenvolvido no laboratório de artes cênicas da escola.

Raciais", no qual orienta os educadores a “[...] vislumbrar projetos que incluem na discussão a cultura, as danças, a musicalidade, o ritmo, os adereços e as diversas manifestações de matriz africana” (BRASIL, 2006, p. 193). A construção do Maracatu também foi edificada nos princípios da Carta da Transdisciplinaridade,<sup>6</sup> que, no artigo 11, traz o seguinte destaque:

Uma educação autêntica não pode privilegiar a abstração no conhecimento. Ela deve ensinar a contextualizar, concretizar e globalizar. A educação transdisciplinar reavalia o papel da instituição, do imaginário, da sensibilidade e do corpo na transmissão dos conhecimentos (NICOLESCU, 2001, p. 51).

É importante ressaltar que o oficineiro recebeu todo o apoio incondicional da gestora Cristhiane Sarinho e da secretária Maria das Graças da EREM Padre Machado.

O Maracatu foi elaborado como uma “ação educativa e política” (FREIRE, 2004) de superação do racismo e do preconceito, favorecendo, dessa forma, a mediação da temática História e Cultura Afro-Brasileira. Criamos uma nova estratégia metodológica que promovesse o desenvolvimento da autonomia, da criatividade, e que assegurasse “[...] o resgate da identidade e da autoestima do jovem negro a partir dos referenciais socioculturais e histórico dos africanos e seus descendentes no Brasil” (LIMA, 2012, p. 36).

Por ser negra, a estudante Adelaide Oliveira passou por muitas perseguições e vitimizações nas escolas em que estudou. Assim, para homenageá-la pelo seu enfrentamento e superação,

---

<sup>6</sup> Carta elaborada no Primeiro Congresso de Transdisciplinaridade, realizado no Convento de Arrábida, em Portugal, no período 02 a 07 de novembro de 1994. Fizeram parte do comitê de redação: Lima de Freitas, Edgar Morin e Basarab Nicolescu.

Samuel Calado escolheu nomear o projeto de “Maracatu Rainha Adelaide”.

Racismo eu vivo diariamente. Essa situação de racismo pra mim é diariamente. Dentro da escola, na rua. Tipo assim: É. Os alunos me compararam com jogador de futebol, que tem cabelo afro. É. Cabelo de bucha. E várias outras coisas. Senão me compararam a objetos escuros, essas coisas.

E na rua também, teve uma situação que: eu estava voltando do espetáculo que agente foi. Ai, teve um garoto que estava dentro do ônibus e falou: Que cabelo feio! Raspa isto! E eu fiquei muito triste (APUD CALADO, 2016).

Como resultado da vivência do projeto na escola, Adelaide fortaleceu sua autoestima enquanto estudante e negra, e deu o seguinte depoimento:

Ver meu nome no Maracatu. Eles vão ver de outra forma. Poxa! Adelaide deve ser boa no que ela faz. Pra ter um projeto com o nome dela. Maracatu é um dos movimentos sociais mais que tem isso, combater o racismo e o preconceito nas ruas (APUD CALADO, 2016).

## O Maracatu e a transdisciplinaridade aplicada à educação

O grande desafio do processo educacional dentro de uma perspectiva transdisciplinar envolvendo temática religiosa é “reconhecer-se a si mesmo na face do outro”, descobrir os nossos condicionamentos sociais, escavar as nossas certezas, as nossas crenças e as nossas convicções para descobrir o que está embaixo. É com o outro, na inter-relação com o outro que eu aprendo a ser. Assim, uma atitude transcultural, transreligiosa, transpolítica e

transnacional é marcada pelo aprendizado e respeito para com o outro.

A transdisciplinaridade, como o prefixo 'trans' indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento (NICOLESCU, 2001, p. 51).

Concordamos com Nicolescu (2001) que, baseado nas ideias defendidas por Jacques Delors<sup>7</sup>, defende uma abordagem transdisciplinar para a educação, tendo como os pilares da educação: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver e aprender a ser. Na compreensão de Nicolescu (2001, p. 142), o “espírito científico” foi uma das grandes aquisições da humanidade. Porém, para ele, não é o dogmatismo científico que vai trazer um novo alento criativo aos educandos, mas a qualidade e a forma do que é ensinado. É importante possibilitar aos estudantes a iniciação no “coração do procedimento científico”, que experimentem, questionem, pesquisem a realidade que se lhes apresenta, com suas narrativas, imagens e representações. Talvez seja o trabalho com a “compreensão” e com a “criatividade” frente às inquietações pedagógicas, um dos grandes desafios a serem implementados pelos educadores junto aos seus educandos.

A educação atual privilegia a inteligência do homem, em detrimento de sua sensibilidade e de seu corpo, o que certamente foi necessário em determinada época, para

---

<sup>7</sup> Em 1996, Jacques Delors elaborou um relatório para a Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura/UNESCO (COMITÊ PAULISTA PARA A DÉCADA DA CULTURA DE PAZ, 2016).

permitir a explosão do saber. Todavia, esta preferência, se continuar, vai nos arrastar para a lógica louca da eficácia pela eficácia, que só pode desembocar em nossa autodestruição (NICOLESCU, 2001, p. 147).

Na cultura popular pernambucana, várias expressões artísticas são consideradas como brinquedos culturais. A nossa proposta de construção do Maracatu Rainha Adelaide levou em consideração a ludicidade desse brinquedo cultural, e das expressões das tradições afro-brasileiras marcadas pelo ato de celebrar, juntar, ensaiar, dançar, transmitir e preservar todo o patrimônio cultural, fortalecendo os laços de amizade e autoestima do Grupo Multicores e desenvolvendo um sentimento de pertença e prazer pelo grupo e pela escola.

Assim, buscamos dentro de uma perspectiva transdisciplinar, a construção de um projeto com cores, com ritmos, com vibração, que trabalhasse a corporeidade, a musicalidade, a afetividade e a autoestima, transformando a escola num espaço de prazer na produção do conhecimento. Acreditamos tanto quanto Nicolescu, que a escola:

[...] poderá transformar-se num local de aprendizagem da atitude transcultural, transreligiosa, transpolítica e transnacional, do diálogo entre arte e ciência, eixo de reunificação entre a cultura científica e a cultura artística (NICOLESCU, 2001, p. 150).

## O Maracatu como um instrumento pedagógico de resistência cultural

O papel de enfrentamento dos educadores frente aos preconceitos e discriminações é de extrema importância para

superação do racismo no ambiente escolar. Esses nunca devem silenciar, devem promover “[...] práticas pedagógicas e estratégias de promoção da igualdade racial” (GOMES, 2005, p. 60).

O racismo é, por um lado, um comportamento, uma ação resultante da aversão, por vezes, do ódio, em relação a pessoas que possuem um pertencimento racial observável por meio de sinais, tais como: cor da pele, tipo de cabelo, etc. Ele é por outro lado um conjunto de idéias e imagens referente aos grupos humanos que acreditam na existência de raças superiores e inferiores. O racismo também resulta da vontade de se impor uma verdade ou uma crença particular como única e verdadeira (GOMES, 2005, p. 52).

Na EREM Padre Machado, observamos entre os estudantes muita desinformação com relação a “História e Cultura Afro-Brasileira”, o que gerava representações sociais distorcidas com relação à cultura e à religião afro-brasileira. Diante dessa realidade, o Maracatu Rainha Adelaide foi pensado como um instrumento de resistência educativa e cultural. Assim, traçamos um caminho metodológico cheio de ritmo, dança e musicalidade, com o objetivo de promover o diálogo intercultural e a problematização sobre a necessidade do respeito e da valorização da História e Cultura Afro-Brasileira, conforme indicativo da lei Federal 10.639/2003.

O Maracatu, em seu processo histórico, possibilitou a reelaboração e o fortalecimento da memória, identidade e tradição africana e afro-brasileira no Brasil. Os pesquisadores Sabino e Lody, esclarecem que:

O Maracatu é um cortejo real, que lembra uma corte europeia, com suas roupas e adereços ocidentais, mantendo, no entanto, a organização africana, comandada por uma

rainha, com sua corte e demais personagens. (SABINO & LODY, 2011, p. 44).

Compreendemos que o Maracatu é uma manifestação cultural muito importante, através da música e da dança leva as ruas um reinado africano revivido, com suas figuras de destaque: a rainha e a calunga. A corte do Maracatu é formado por rei, rainha, “[...] príncipes, princesas, nobres, baianas, lanceiros, porta-lanternas, damas-buquê, carregador do pálio, porta-estandarte, caboclos e os batuqueiros, que são os músicos” (SABINO & LODY, 2011, p. 43).

Em Pernambuco, há dois tipos de Maracatus e são caracterizados pela sequência diferenciada de polirritmos, que é o “baque”. O “Maracatu de Baque Solto” ou orquestra tem sua formação sobre “o conjunto musical do frevo”, composto por instrumentos de sopro e percussão como: o gonguê, a cuíca e as caixas. Já o “Maracatu de Baque Virado” ou “Maracatu de Nação”, também conhecido como “ Maracatu Africano” ou “Maracatu de Xangô” é formado pelo baque produzido com a zabumba ou faias, caixas-claras ou taróis e gonguês (SABINO & LODY, 2001).

A Calunga é figura de destaque do Maracatu de baque virado, porque representa a preservação das tradições ancestrais africanas e está ligada ao candomblé,<sup>8</sup> bem como aos povos de

---

<sup>8</sup> A palavra candomblé é de origem banto, declinada da forma composta kandombelé, que, na Língua Portuguesa, significa oração, espaço de culto (CASTRO, 1985). O candomblé é uma religião de tradição oral. Tudo é regido pela palavra, pelo canto, pela dança, pela comida, que guarda os segredos seculares da iniciação, e que se adapta a cada momento histórico. Não existem livros sagrados que orientem o sistema moral, ético e litúrgico dos povos de terreiro. Toda autoridade é regida pelo respeito à ancestralidade e à família de santo (MELO, 2015, p. 31).

terreiro, sendo carregada pela dama do passo. Ela é representada nos maracatus tradicionais por uma

[...] escultura antropomorfa de madeira, geralmente uma boneca, especialmente entalhada, pintada de preto, vestida com roupas e utilizando adereços de metal, madeira e outras matérias. [...] A calunga representa um orixá<sup>9</sup>. Por isso, é ritualmente guardada por todo o ano e, no período próximo ao Carnaval, passa por sacralizações antes de ser vista publicamente (SABINO & LODY, 2011, p. 43).

O Maracatu Estudantil Rainha Adelaide foi elaborado levando em consideração a tradição no Recife do Maracatu de baque virado, que é caracterizado como africano e nação, e por representar as antigas “[...] relações entre os Reinos do Congo e de Angola com a vida além-Atlântico, no Brasil, em Pernambuco” (SABINO; LODY, 2011, p. 44).

## Metodologia

Segundo Souza (2006), o trabalho com a elaboração de projetos exige a abertura do educador para o diálogo e o investimento educacional no respeito à pluralidade cultural, contemplando as demandas do cotidiano escolar. O trabalho com projetos:

[...] necessariamente coloca as pessoas em contato e exige negociação de posturas e princípios na escolha das perguntas a serem respondidas, do que se quer conhecer, de quais

---

<sup>9</sup> “Os òrisà são massas de movimentos lentos, serenos, de idade imemorial. Estão dotados de um grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que deve ser devolvido. Por isso mesmo estão associados à justiça e ao equilíbrio” (SANTOS, 2012, p. 80).

estratégias investigativas eleger e também da visualização do potencial de transformação do cotidiano presente nos projetos que estabelecem relações mais próximas com o cotidiano, com a realidade. Educar para a diversidade implica precisamente conceber a escola como um espaço coletivo de aprendizagens (SOUZA, 2006, p. 93).

Por meio da metodologia oferecida aos estudantes, constituída por oficinas, observamos que o projeto desenvolveu-se de forma dinâmica, que tiveram seus fios tecidos a várias mãos. Cristiane Sarinho, gestora da unidade escolar, dá o seguinte depoimento:

Existia um projeto de incentivo do governo para os alunos participarem de oficinas, mas não se prosseguia, porém, a partir do momento em que o educador<sup>10</sup> chegou à escola, criou o Projeto dos Multicores e o Maracatu Rainha Adelaide que mudou a vida dos alunos, para as pessoas que não tinham incentivos culturais na escola, agora são instruídos a verem as artes de uma forma diferente (apud PESSOA, 2016).

O Projeto do Maracatu teve produção, direção e coreografia de Samuel Calado e contou com a participação de dezenove estudantes, divididos em quatro oficinas:

- a) **Oficina de pesquisa sobre o Maracatu do baque virado** – a atividade foi realizada no laboratório de informática da EREM Padre Machado e contou com a palestra do mestre em percussão Ivandir Alves e dela participaram todos os estudantes.
- b) **Oficina de alegorias e adereços** – a pesquisa e o desenho dos figurinos foram realizados por Samuel Calado e pela gestora da escola Cristiane Sarinho. Os tecidos escolhidos

---

<sup>10</sup> Samuel Calado.

foram a chita e o algodão, sendo costuradas calça e camisa para os homens e saia longa e blusa para as mulheres. Os colares e outros adereços foram confeccionados em sistema de mutirão com todos os participantes, não foi tarefa fácil fiar conta por conta e amarrar cada ornamento dos brincantes do Maracatu. Todas as costuras das roupas do Maracatu foram pagas com o dinheiro da escola destinado para o financiamento de projetos.

- c) **Oficina de Percussão: percepção e musicalidade** – sob a coordenação dos mestres Ivandir Alves e Luiz. Foi realizado o estudo da parte teórica da musicalidade e da prática com os seguintes instrumentos percussivos: Agbê – Aline Cabral, Andreza Guedes e Isabel Silva, Alfaia – Huan Alves e Lucas Henrique, Agogô – Julye Silva e Mayara Soares, Caixa – Larissa Nascimento. Foram experimentados o manuseio e os toques básicos de cada instrumento. Também foi esclarecido que, na religião do candomblé, os instrumentos são consagrados aos orixás.
- d) **Oficina de Dança: o Maracatu e seus passos** – organização das coreografias e passos mais populares do Maracatu de baque virado na cidade do Recife. Na sua concepção o Maracatu tem ligação direta com o movimento das danças dos orixás, elemento de fundamento das religiões afro-brasileiras. Corpo de Balé: Adelaide Oliveira, Elainny Nascimento, Ester Silva, Gabriel Silva, Jonatha Vieira, Lais Freitas, Luana Letícia, Samuel Calado, Tarciana Cabral, Thays Silva, Willams Francisco.

Os ensaios do grupo ocorriam na escola, todas as segundas-feiras, no horário das 13h30 às 17h. Atualmente, os ensaios ocorrem aos sábados, no horário das 13h às 16h. O registro das oficinas e das apresentações foram realizadas pela estudante-oficineira de fotografia e filmagem Débora Cavalcanti.

## O Maracatu Rainha Adelaide pede passagem

Foi um dia histórico para todos os estudantes envolvidos no projeto. Finalmente, o Maracatu adentrou no *hall* da escola para sua apresentação na Mostra de Projetos Inovadores da EREM Padre Machado. Os brincantes entraram todos descalços, fazendo referência a um elemento de ligação da cultura africana e afro-brasileira com a mãe-terra, vestidos com uma blusa ou camisa amarela em homenagem ao Orixá Oxum<sup>11</sup>, e saia ou calça de tecido de chita azul e estampa com flores grandes e rosas.

O grupo estava um pouco tenso no início da apresentação, mas o “baque virou” as cabeças e corpos dos brincantes multicores, então eles tocaram e dançaram, compondo uma coreografia de movimentos em homenagem à ancestralidade africana. Dentre os diversos movimentos coreográficos apresentados pelo grupo,

---

<sup>11</sup> Um dos orixás mais cultuados nos terreiros recifenses é Ósun, orixá da fertilidade. Ela comanda o processo de gestação e nascimento das crianças, e ainda controla o ciclo menstrual, representado nas penas vermelhas do pássaro ekodíde. Habita a água dos córregos, dos rios e das cachoeiras [...] está associada aos peixes e pássaros que representam seus filhos (MELO, 2015, p. 35).

destacamos aqueles que revelavam os fragmentos de danças em homenagem aos orixás<sup>12</sup>.

Primeiro assistimos aos deslocamentos laterais de um bailarino, numa sequência de deslizamentos a passos curtos, com o braço flexionado, indicando a direção do movimento e a abertura do balé, representando o orixá Exu (Princípio de realização). Na sequência, das mãos da brincante, empurrando o vento ou “espantando os eguns” (espíritos dos mortos), nascia o movimento coreográfico que representava o orixá Iansã (Senhora dos Raios e relâmpagos – justiça); outro bailarino dançava com as mãos em forma de concha, como que jogando a água sobre a cabeça, representando o orixá Yemanjá (Mãe Mítica).

Dois orixás guerreiros foram representados em seguida. Uma brincante rodopiava e estendia as mãos e dedos, formando um arco e flecha, representando o orixá Oxóssi (Protetor das Florestas); já o outro brincante cruzava as mãos em forma de um machado duplo, abrindo e fechando na altura do peito representando a dança do rei, o orixá Xangô (Senhor da Justiça).

No transcurso da coreografia, surge uma bailarina com a mão sobre a orelha que rodopia na frente do cortejo, representando o orixá Obá (Guerreira e protetora das mulheres); outra bailarina rodopia, como que olhando para sua mão transformada em espelho, representando o orixá Oxum (Senhora da Fertilidade). Para encerrar a dramatização com fragmentos da dança dos orixás, dois brincantes repetiam os passos típicos dos orixás anciãos, realizando, com o corpo curvado, o movimento de

---

<sup>12</sup> Segundo Cintra (1985, p. 38), dos 401 orixás originários nagôs, apenas doze ou quinze foram preservados pelas religiões afro-brasileiras no Brasil, e também em Recife.

semiflexão do tronco para frente e para trás, representando o orixá Nanã (Senhora da Agricultura e Fertilidade) e o orixá Orixa-lá (Senhor da Criação).

## Considerações Finais

O projeto Maracatu Estudantil Rainha Adelaide, construído pelos estudantes da EREM Padre Machado, foi um trabalho que envolveu muita criatividade, musicalidade e alegria. Elaborado a partir de uma visão transdisciplinar, priorizou a valorização de uma pedagogia voltada para a autonomia e autoria dos educandos, compreendendo a escola como um espaço de prazer no processo de construção do conhecimento.

Os estudantes-oficineiros passaram a compreender com maior clareza e de forma artística, como se pode trabalhar o resgate e o fortalecimento da história e cultura afro-brasileira na escola e como apresentar e mostrar para sociedade um espetáculo de música, dança, cultura e história, tudo junto, misturado e para além, tudo transdisciplinar. Além disso, o ato de protagonizar promoveu o fortalecimento da autoestima em todos os estudantes, principalmente entre os negros, empoderando-os enquanto autores e agentes do fazer educativo.

Nunca, na história da EREM Padre Machado, um brinquedo cultural de base afro-brasileira tinha sido vivenciado, segundo a orientação da Lei Federal 10.639/2003, de forma tão crítica e lúdica. Dessa forma, promovemos junto aos estudantes negros e não-negros, o ato de aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a conviver e aprender a ser.

Cumprimos o desafio proposto pela Lei federal 10.639/2003, de construir, no chão da escola, uma vivência de projeto ousado e inovador, que valorizasse o desejo de conhecer do educando, por meio da curiosidade e da pesquisa, criando um caminho metodológico, através da musicalidade, do ritmo e de uma educação física de corporeidade prazerosa. As oficinas funcionaram como laboratórios práticos para concretização das nossas aprendizagens. Entre erros, acertos e refacções, aprendemos e experimentamos a história e a cultura afro-brasileira através da musicalidade africana e afro-brasileira.

## Referências

- BRASIL. Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996. **Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional.** Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 de dez. 1996.
- \_\_\_\_\_. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade - SECAD. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais.** Brasília: SECAD, 2006.
- \_\_\_\_\_. Parecer CNE/CP 3/2004. Estabelece as Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. In: SERGIPE. (Estado). Núcleo de Educação da Diversidade e Cidadania – NEDIC. **As relações étnico-raciais:** história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica de Sergipe. Secretaria de Estado da Educação de Sergipe, DED, NEDIC, Aracaju: SE, 2011, p. 11-50.
- \_\_\_\_\_. Resolução CNE/CP n. 1, de 17 de junho de 2004. Institui diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. In: SERGIPE. (Estado). Núcleo de Educação da Diversidade e Cidadania – NEDIC. **As relações étnico-raciais:** história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica de Sergipe. Secretaria de

- Estado da Educação de Sergipe, DED, NEDIC, Aracaju: SE, 2011, p. 51-56.
- \_\_\_\_\_. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. **Dispõe da inclusão no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática história e cultura afro-brasileira.** Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jan. 2003.
- CALADO, S. Multicóres das artes cênicas maracatu rainha Adelaide. Disponível em:  
<http://www.youtube.com/watch?v=dwn4dsbyjcw>  
Acesso em: 04 out. 2016.
- CASTRO, Y. O afro-negro e a língua no Brasil. In: MOTTA, R. (Org.). **Afro-Brasileiros.** Anais do III congresso afro-brasileiro. Recife: Massangana, 1985.
- CINTRA, R. **Candomblé e umbanda:** o desafio brasileiro. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- COMITÊ PAULISTA PARA A DÉCADA DA CULTURA DE PAZ. **Relatório Delors.** Disponível em:  
<http://www.comitepaz.org.br/delors.htm> Acesso em: 29 nov. 2016.
- FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido.** 46 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Educação como prática da liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Pedagogia da autonomia.** 36 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
- GOMES, N. L. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. **Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03.** Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, 2005, p. 39-62.
- LIMA, M. N. M. (Org.). **Escola plural:** a diversidade está na sala: formação de professores/as em história e cultura afro-brasileira e africana. 3 ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNICEF, 2012.
- MELO, C. J. B. de. **Representações sociais das religiões afro-brasileiras:** o que pensam os estudantes das escolas

estaduais de referência da cidade do Recife. Recife, PE: UNICAP, 2015 (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião).

NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade**. 2. ed. São Paulo: Triom, 2001.

PESSOA, C. **Maracatu Rainha Adelaide**. Disponível em: <<https://coletivomulticores4.webnode.com/maracatu-rainha-adelaide/>> Acesso em: 27 set. 2016.

SABINO, J.; LODY, R. **Danças de matriz africana**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SANTOS, J. E. **Os nágô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. 14 ed., Petrópolis, Vozes, 2012.

SOUZA, A. L. S. Ensino Médio. In: BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade - SECAD. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: SECAD, 2006, p. 79-96.

# Direitos Humanos e diversidade religiosa: notas de pesquisa<sup>1</sup>

Mailson Fernandes Cabral de Souza

## Introdução

Por um longo tempo, no Brasil, inexistiram políticas públicas voltadas para o combate da intolerância religiosa e para a promoção da liberdade e da diversidade religiosa. Um importante fator que contribuiu para a mudança desse quadro foram os direitos humanos. A princípio, o movimento em sua defesa emergiu na arena pública a partir das lutas sociais contra a ditadura militar, contudo eles só entraram definitivamente para a agenda política nacional a partir do processo de redemocratização do país e da Constituição de 1988. A Carta Magna assumiu a qualidade de marco jurídico da transição democrática e da institucionalização dos direitos humanos (PIOVESAN, 2006).

No âmbito constitucional, os direitos humanos encontram-se assegurados. Enquanto pauta da agenda governamental, ganharam projeção com a criação do plano nacional dos direitos humanos (PNDH), em 1996. O PNDH teve três edições, todas elas sob a orientação de assegurar a criação e consolidação de políticas públicas em direitos humanos (ADORNO, 2010). No que compreende a afirmação da liberdade religiosa, as três versões do

---

<sup>1</sup> O presente texto foi publicado originalmente nos *Cadernos do CEAS: Revista Crítica de Humanidades*, nº 241, mai./ago. 2017. O artigo é um desdobramento da dissertação de mestrado do pesquisador.

PNDH reiteram a importância da liberdade de culto e de crença e o combate à intolerância religiosa. Em sua última versão, em 2009, houve uma maior preocupação com a dimensão da diversidade religiosa, que foi inserida como um dos eixos temáticos do programa, sendo criado, em 2014, o Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa (CNRDR).

Na construção da agenda de políticas públicas voltada para a questão religiosa, os atores governamentais evocam os direitos humanos como referenciais para suas tomadas de decisão e como garantia da laicidade estatal<sup>2</sup>. Os atores não governamentais também incorporam os direitos humanos como base para as reivindicações de suas demandas. Para esses últimos, como defende Santos (2014), os direitos humanos se tornam uma semântica de dignidade humana, afirmando-se como uma concepção contra-hegemônica nas lutas por emancipação social.

Em síntese, a questão da diversidade religiosa ascendeu no campo político brasileiro, ganhando destaque na formulação das políticas públicas. Ela também teve representatividade como discurso político, tanto em defesa da liberdade religiosa como no combate à intolerância religiosa. Nesse contexto, cumpre investigar o discurso norteador do CNRDR a fim de compreender suas implicações e contribuições na relação entre religião e espaço público no Brasil.

---

<sup>2</sup> Na Declaração Universal dos Direitos Humanos a questão religiosa aparece defendida no artigo 18 do documento da seguinte forma: "Todas as pessoas têm direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de credo, assim como a liberdade de manifestar a sua religião ou credo, sozinho ou em comunidade com outros, quer em público ou em privado, através do ensino, prática, culto e rituais" (ONU, 1948, p. 10).

## Embates e interlocuções: a intolerância religiosa e criação do CNRDR

Segundo dados fornecidos pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR), entre os anos de 2011 e 2015, foram registrados, em média, a cada três dias, uma denúncia de intolerância religiosa recebida pelo Disque 100, serviço destinado a receber as denúncias relativas à violação dos direitos humanos (SANT'ANNA, 2015). O acolhimento dessas denúncias acontece desde 2011, sendo reportado, no ano 2015, o maior número de casos registrados, 556, o que corresponde a um aumento de 273% em relação a 2014, quando foram feitas 149 denúncias. No quadro a seguir, é possível observar esquematicamente esses dados:

<b>Denúncias sobre casos de intolerância religiosa registrados de 2011 a 2015<sup>3</sup></b>	
2011	15 queixas
2012	103 queixas
2013	231 queixas
2014	149 queixas
2015	556 queixas

(SOUZA, 2017, p. 17)

Nesse contexto, cumpre conceituar o que seja a intolerância religiosa. Ela figura-se como uma violação ao direito à liberdade, posto que ela se caracteriza como: “um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas, discriminatórias e de desrespeito às diferentes

<sup>3</sup> Quadro adaptado de Amorim (2016).

crenças e práticas religiosas ou a quem não segue uma religião" (SDH/PR, 2013, p. 9). Em razão disso, ela fere o princípio de liberdade religiosa tal como é assegurado no artigo 5º, inciso VI da Constituição Federal: "É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de cultos e suas liturgias" (BRASIL, 1988).

A fim de responder à demanda social por políticas de combate à intolerância religiosa e garantia da liberdade religiosa, surge, em 2014, no âmbito da SDH/PR, o Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa (CNRDR).

O CNRDR foi criado com o intuito de auxiliar a SDH/PR na elaboração de políticas para a liberdade e diversidade religiosa e lhe conferir caráter participativo, conforme Programa Nacional de Direitos Humanos III (PNDH-3). São estabelecidos pelo artigo 2º, da Portaria nº 18, de janeiro de 2014, como os objetivos do comitê:

- I – promover o reconhecimento da diversidade religiosa do país e defender à liberdade religiosa e o direito à liberdade de crença e convicção;
- II – auxiliar e propor iniciativas, ações e políticas de enfrentamento à intolerância por motivo de crença ou convicção;
- III – contribuir no estabelecimento de estratégias de respeito à diversidade e liberdade religiosa e do direito de não ter religião, da laicidade do estado e do enfrentamento à intolerância religiosa<sup>4</sup> (BRASIL, 2014, p. 3).

Dessa forma, o CNRDR assume o papel de aproximação entre as demandas sociais de tolerância religiosa e de políticas

---

<sup>4</sup> Uma Portaria anterior, a nº 18 de Janeiro 2013, instituiu uma primeira versão do comitê, porém foi substituída pela Portaria nº 18, de Janeiro de 2014.

públicas. O CNRDR se constitui como uma tentativa de resposta ao problema da intolerância religiosa, comprometendo-se politicamente com valores que se articulam sobre a relação entre direitos humanos e diversidade religiosa. Caucionado por essa temática, o colegiado se delineia na especificidade do combate à intolerância religiosa e à promoção da diversidade religiosa. Nesse sentido, é possível afirmar que a perspectiva política na qual o CNRDR se assenta é a de uma visão contra-hegemônica dos direitos humanos. Esse conceito será mais bem detalhado na próxima seção.

## Interlocuções: a concepção contra-hegemônica dos Direitos Humanos

Independentemente de quão antigos sejam os seus antecedentes históricos, os direitos humanos, como linguagem política de emancipação social, só entraram nas agendas nacionais e internacionais a partir das décadas de 1970 e 1980 (SANTOS, 2014). Nesse período, entraram em pauta o direito das coletividades, a defesa ao meio ambiente, o desenvolvimento, a autodeterminação dos povos e a partilha do patrimônio técnico-científico e cultural<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Para Santos (2014), os direitos humanos possuem pelo menos duas matrizes interpretativas que se desenvolveram no Ocidente, a de tradição liberal e a de tradição marxista: "A matriz liberal concebe os direitos humanos como direitos individuais e privilegia os direitos civis e políticos. Sobre esta matriz desenvolveram-se outras concepções de direitos humanos, nomeadamente as de inspiração marxista ou socialista, que reconhecem os direitos coletivos e privilegiam os direitos econômicos e sociais" (SANTOS, 2014, p. 16).

Analizando os fundamentos e o alcance dos direitos humanos, Santos (2014) argumenta que quatro ilusões compõem o senso comum sobre os direitos humanos: a teleologia, o triunfalismo, a descontextualização e o monolitismo.

A teleologia consiste em ler a história como um percurso linear que conduziu a um consenso sobre os direitos humanos e o bem incondicional que esse entendimento significou, gerando com isso um anacronismo acerca desses direitos:

Esta ilusão impede-nos de ver que, tal como no passado, é contingente, que, em cada momento histórico, diferentes ideias estiveram em competição e que a vitória de uma delas, no caso, os direitos humanos, é um resultado contingente que pode ser explicado *a posteriori*, mas que não poderia ser deterministicamente previsto (SANTOS, 2014, p. 18).

O triunfalismo corresponde à perspectiva de que a vitória dos direitos humanos é um bem incondicional da humanidade. Essa noção tem como pressuposto que outras semânticas de dignidade humana que concorreram com os direitos humanos e que não os invocaram para justificar as suas causas e as suas lutas eram eticamente ou politicamente inferiores (SANTOS, 2014). São exemplos dessa semântica os movimentos de libertação anticoloniais do século XX e os movimentos socialista e comunista.

O fato de outras gramáticas e linguagens de emancipação social terem sido derrotadas pelos direitos humanos só poderá ser considerado inherentemente positivo se se mostrar que os direitos humanos tem um mérito, enquanto linguagem de emancipação humana, que não se deduz apenas do fato de terem saído vencedores. Até que tal seja mostrado, o triunfo dos direitos humanos pode ser considerado, para uns, um progresso, uma vitória histórica, e, para outros, um retrocesso, uma derrota histórica (SANTOS, 2014, p. 19).

A descontextualização consiste em não considerar que os direitos humanos foram usados em contextos muito distintos e com objetivos controversos como discurso e arma política, inclusive para legitimar práticas de violação dos seus próprios preceitos:

Quando, a partir do meados do século XIX, o discurso dos direitos humanos se separou da tradição revolucionária, passou a ser concebido como uma gramática despolitizada de transformação social, uma espécie de antipolítica. Os direitos humanos foram subsumidos no direito do Estado, e o Estado assumiu o monopólio da produção do direito e de administração da justiça (SANTOS, 2014, p. 21).

O monolitismo fundamenta-se na negação das tensões e contradições internas nas teorias dos direitos humanos. Isso porque cultivam uma ambiguidade com os direitos do cidadão. Os direitos humanos se referem a uma coletividade mais inclusiva, a humanidade, ao passo que os direitos do cidadão remetem à coletividade dos cidadãos de um determinado Estado (SANTOS, 2014). Os direitos humanos são geralmente evocados quando há alguma violação grave dos direitos de cidadania:

Os direitos humanos surgem como o patamar mais baixo de inclusão, um movimento descendente da comunidade mais densa de cidadãos para a comunidade mais diluída de humanidade. Com o neoliberalismo e o seu ataque ao Estado como garante dos direitos, em especial os direitos econômicos e sócias, a comunidade dos cidadãos dilui-se ao ponto de se tornar indistinguível da comunidade humana e dos direitos de cidadania, tão trivializados com os direitos humanos (SANTOS, 2014, p. 22-23).

Outro conflito que ilustra a ilusão do monolitismo é a tensão entre os direitos individuais e coletivos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos só reconhece dois tipos de sujeitos jurídicos: o indivíduo e o Estado. As coletividades, isto é, povos, nações, etc.,

que não possuíam Estado estavam ausentes na concepção original do documento. Ficaram de fora da pauta dos direitos humanos as questões relativas à dominação coletiva, para as quais os direitos individuais não ofereciam proteção. Só a partir dos meados dos anos de 1960 as lutas anticoloniais entram na agenda das Nações Unidas:

As lutas das mulheres, dos povos indígenas, afrodescendentes, vítimas do racismo, gays, lésbicas e minorias religiosas marcam os últimos cinquenta anos de reconhecimento dos direitos coletivos, um reconhecimento sempre amplamente contestado e em constante risco de reversão (SANTOS, 2014, p. 25).

A partir dessa crítica, Santos (2014) propõe a concepção contra-hegemônica dos direitos humanos. Nesse sentido, cabe apresentar a distinção feita por Santos (2014) entre hegemônico e contra-hegemônico. Para o autor, essa diferenciação só pode ser determinada contextualmente:

Como a concebo aqui, a hegemonia é um feixe de esquemas intelectuais e políticos que são vistos pela maioria das pessoas (mesmo por muitos dos que são negativamente afetados por ela) como fornecendo o entendimento natural ou único possível da vida social. Por outro lado, a contra-hegemonia resulta de um trabalho organizado de mobilização intelectual e política contra a corrente, destinado a desacreditar os esquemas hegemônicos e fornecer entendimentos alternativos credíveis da vida social (SANTOS, 2014, p. 33).

Por esse viés, os direitos humanos são compreendidos como uma noção intercultural e que deve estar em diálogo com outras noções de dignidade humana, contrapondo-se à perspectiva hegemônica dos direitos humanos que os concebem como: "individualistas, seculares, culturalmente ocidente-cêntricos, e

Estado-cêntricos, quer quando visam controlar o Estado, quer quando pretendem tirar proveito dele" (SANTOS, 2014, p. 11).

Nesse sentido, Santos (2014) advoga que as teologias pluralistas e progressistas podem exercer um importante papel na consolidação de uma cultura contra-hegemônica dos direitos humanos, uma vez que elas têm assumido uma postura de oposição à noção preponderante, submetendo esses direitos a um processo de reconstrução política e filosófica<sup>6</sup>:

[...] os ativistas da luta por justiça socioeconômica, histórica, sexual, racial, cultural e pós-colonial baseiam frequentemente o seu ativismo e as suas reivindicações em crenças religiosas ou espiritualidades cristãs, islâmicas, hindus, budistas e indígenas. De certo modo, estas posições dão testemunho de subjetividades políticas que parecem ter abandonado o pensamento crítico ocidental e a ação política secular que dele decorre. Tais subjetividades combinam efervescência criativa e energia apaixonada e intensa com referências transcendentais ou espirituais que, longe de as afastarem das lutas materiais e bem terrenas por um mundo possível, mais profundamente as comprometem com estas (SANTOS, 2014, p. 12-13).

A distinção entre os espaços público e privado éposta em questão por esses grupos, assim como o confinamento da religião à esfera particular. Elemento central no imaginário político ocidental, essa separação ocultaria relações de opressão tanto no plano da regulação social como na da emancipação social. Assim, a reivindicação da religião como elemento constitutivo da vida

---

<sup>6</sup> Sob um viés teológico, Ribeiro (2016) desenvolve um estudo sobre os impactos da presença pública inter-religiosa na promoção da democracia e dos direitos humanos. Todavia a argumentação se desenvolve mais por uma perspectiva ecumênica de diálogo do que pela proposta contra-hegemônica dos direitos humanos de Santos (2014).

pública tem ganhado projeção nas lutas por justiça social em nível global<sup>7</sup>, como afirma Santos (2014):

Trata-se de um fenômeno multifacetado, tanto no que respeita às denominações envolvidas como no tocante às orientações políticas e culturais. Mas sua presença é marcante em todo mundo e as redes que a alimentam são transnacionais, o que nos permite nomeá-las como fenômeno global (SANTOS, 2014, p. 37).

Em síntese, os direitos humanos concebidos criticamente e sob o viés contra-hegemônico possibilitam uma abertura para a dimensão religiosa a fim de contribuir para a tradução de outras lógicas interculturais e a abertura para o diálogo com outras semânticas de dignidade humana, sejam elas religiosas ou não. Assim, a compreensão e alcance dos direitos humanos se ampliam para além da dimensão sociocultural em que se originaram e trazem para o centro da sua pauta a importância do entendimento da diversidade e pluralidade religiosa nos processos de emancipação social. A dimensão religiosa, que, em um dado momento histórico, foi concebida como um empecilho para a garantia das liberdades civis nas repúblicas modernas faz um movimento reverso, passando a integrar os movimentos de luta pela efetivação dos valores democráticos.

## Um olhar a partir da Análise do Discurso

Na pesquisa, foi proposto o seguinte movimento: trabalhar a perspectiva teórico-metodológica da Análise do discurso

---

<sup>7</sup> No caso brasileiro, esse fenômeno pode ser observado a partir dos anos de 1990 com a inserção da religião no domínio das políticas sociais, em especial nas iniciativas de combate à pobreza e promoção da cidadania (BURITY, 2006).

(doravante AD) no interior do campo (inter)disciplinar das Ciências da Religião (CR). Em CR, é possível que as disciplinas tenham a sua autonomia teórico-metodológica, desde que elas mantenham um interesse comum pelo tema religião (CAMURÇA, 2008). Sob esse viés, a inserção da AD no campo das CR se torna possível, uma vez que ela também tem como objeto de suas análises o discurso religioso (ORLANDI, 1996) e as relações discursivas entre religião e política (COURTINE, 2009).

Nesse sentido, a articulação proposta, atrelando a perspectiva da análise dos processos discursivos ao tema religião, também pode pôr em questão a própria via que lhe deu acesso às CR. Ao trabalhar os princípios teóricos da AD no interior das CR, tem-se muito mais do que a construção do objeto e o estabelecimento dos seus procedimentos analíticos para uma única pesquisa: abre-se espaço para o questionamento do estatuto epistemológico das CR, uma vez que a AD também se ocupa em estudar os discursos científicos. Para a AD, o discurso, sob a aparência de transparência da linguagem, oculta que o seu sentido é sempre dividido, e que essa divisão não é indiferente às injunções das relações de força provenientes das formações sociais em uma dada conjuntura histórica. Dito de outro modo: o sentido de um discurso não existe em si mesmo, como um dado *a priori*, todavia se inscreve em posições ideológicas que estão em concorrência no processo sócio-histórico em que ele é produzido.

Cabe fazer uma importante demarcação teórica para a AD: o conceito de ideologia. Ela não é compreendida como visão de mundo ou ocultação da realidade, mas como modo de funcionamento estruturante da relação entre linguagem e mundo

no processo de significação (ORLANDI, 2001). A ideologia fornece as evidências do caráter material do sentido à medida que faz com que uma palavra ou enunciado queiram dizer o que realmente dizem e ocultam, sob a impressão de transparência da linguagem, a materialidade do sentido das palavras e dos enunciados (PÊCHEUX, 2014). Desse modo, um discurso não possui um sentido em si mesmo, mas ele é produzido por meio de posições ideológicas que estão em concorrência no processo sócio-histórico em que ele é produzido:

[...] as palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas (PÊCHEUX, 2014, p. 146-147 [grifos do autor]).

Assim, a questão do sentido é uma questão aberta, pois ele sempre está em curso. A despeito disso, não é porque ele é aberto que o processo de significação não é administrado: “A ideologia, por sua vez, é interpretação de sentido em certa direção, direção determinada pela relação da linguagem com a história em seus mecanismos imaginários” (ORLANDI, 2004). Sob esse viés, o discurso é uma noção que possibilita pensar as relações de mediação do homem com o mundo por meio da linguagem. Em síntese, o discurso é uma das instâncias concretas da relação linguagem-pensamento-mundo.

Dois conceitos operativos que emergem do quadro teórico da AD foram de caráter substancial para a pesquisa empreendida<sup>8</sup>: os conceitos de formação discursiva (FD) e de formação ideológica (FI).

A formação ideológica se caracteriza como um elemento possível de intervir em uma formação social como uma força em confronto com outras forças em uma conjuntura ideológica específica:

[...] cada formação ideológica constitui um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem “individuais” nem “universais” mas se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classes em conflito umas com as outras (PÊCHEUX; FUCHS, 1997, p. 166).

Assim, uma FI comporta como um dos seus elementos uma ou mais formações discursivas interligadas que regulam o que pode e deve ser dito em uma dada conjuntura ideológica. Em razão disso, todos os dizeres do sujeito estão inseridos em uma formação discursiva (FD). A FD será conceituada por Pêcheux (2014) como:

[...] aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) (PÊCHEUX, 2014, p.147).

Desse modo, a FD é entendida como o lugar de constituição do sentido, posto que, por meio dela, os indivíduos são interpelados em sujeito do seu discurso, e ela exprime, na linguagem, as FIs que

---

<sup>8</sup> Vale acrescentar que outros conceitos não expostos aqui, como os de pré-construído, posição-sujeito, interdiscurso, etc., também foram utilizados na pesquisa. Apesar disso, os conceitos basílares foram os FD e FI.

lhe são correspondentes (PÊCHEUX, 2014). As FDs intervêm nas Fls como elementos capazes de materializar a contradição entre diferentes posições ideológicas, uma vez que: “É no interior de uma FD que se realiza o ‘assujeitamento’ do sujeito (ideológico) do discurso” (COURTINE, 2009, p. 73). O espaço de uma FD é atravessado por elementos pré-construídos, isto é, discursos que vieram de uma construção anterior e exterior e que correspondem: “ao ‘sempre-já-aí’ da interpelação ideológica que fornece-impõe a ‘realidade’ e seu ‘sentido’ sob a forma de universalidade” (PÊCHEUX, 2014, p. 151).

## O discurso político do CNRDR em foco: análise e discussão de dados

A partir da base teórico-metodológica da AD, estabeleceu-se o procedimento analítico da pesquisa. Por intermédio dos conceitos dessa disciplina, estabeleceu-se o gesto de leitura sobre o corpus analisado, sendo objeto de análise as atas e notas públicas da primeira gestão do CNRDR.

A escolha do CNRDR, representado por meio do discurso político do seu colegiado, deu-se em função das seguintes motivações: 1) a relevância social do comitê, uma vez que a sua criação representa a inserção da dimensão religiosa na agenda governamental sobre políticas públicas em direitos humanos no Brasil; 2) ao fato de que o CNRDR desponta como uma possibilidade efetiva de escuta de membros da sociedade civil e também como uma possibilidade de participarem do processo de elaboração de políticas públicas para a diversidade religiosa.

## **Material utilizado para compor o *corpus discursivo* de análise da pesquisa**

Ata da 1ª reunião ordinária (18 e 19 de março de 2014)
Ata da 2ª reunião ordinária (21, 22 e 23 de maio de 2014)
Nota pública nº 1 (27 de maio de 2014)
Ata da 1ª reunião extraordinária (31 de julho e 01 de agosto de 2014)
Ata da 3ª reunião ordinária (26, 27 e 28 de novembro de 2014)
Ata da 4ª reunião ordinária (13 de maio de 2015)
Nota pública nº 2 (26 de junho de 2015)
Nota pública nº 3 (15 de junho de 2015) <sup>9</sup>
Ata da 5ª reunião ordinária (28, 29 e 30 de outubro de 2015)
Ata da 6ª reunião ordinária (4 de abril de 2016)
Nota pública nº 4 (4 de abril de 2016)

(SOUZA, 2017, p. 58)

Os principais critérios discursivos utilizados para o trabalho feito no *corpus*, constituído de vinte e sete sequências discursivas<sup>10</sup> selecionadas, foram os de formação discursiva (FD) e formação ideológica (FI). Essas sequências foram indicadas em negrito antes de sua apresentação e enumeradas cronologicamente. As marcações nas sequências foram feitas em itálico, sendo, em

<sup>9</sup> Apesar da nota pública nº3 ter sido publicada antes da nº2, optou-se por mantê-las da forma como foram classificadas pelo CNRDR.

<sup>10</sup> As sequências discursivas são conceituadas por Courtine (2009, p. 55) como: “sequências orais ou escritas com dimensão superior à frase”. Apesar disso, o autor considera que essa noção é flexível, tendo em vista que a forma e natureza das sequências discursivas podem variar, a depender do tipo de abordagem que elas serão submetidas em cada análise.

seguida, apresentas as suas respectivas análises. Ao início da análise de cada ata e nota pública, foi realizada uma descrição da conjuntura sócio-histórica das condições de produção que marcaram as suas elaborações.

A fim de exemplificar o procedimento analítico adotado, será apresentada a seguir a análise de uma das sequências discursivas selecionadas da ata da primeira reunião ordinária do CNRDR:

## Sequência discursiva 2

5) Campanhas pelo respeito à diversidade religiosa: promover e apoiar eventos temáticos relacionados à diversidade religiosa e à laicidade do estado para o fortalecimento da liberdade, da igualdade e da democracia religiosa; utilização de mídias, spots, entre outros produtos midiáticos (CNRDR, 2014a, p. 3, grifos do pesquisador).

Um gesto de leitura para esse fato seria o de que o discurso do CNRDR é decorrente de uma formação discursiva enunciada a partir de um lugar ideológico que valoriza a relação entre direitos humanos e diversidade religiosa. Essa FD será denominada de *formação discursiva em direitos humanos e diversidade religiosa* (doravante FD(DHDR)). A demarcação dessa FD na sequência analisada, tem por objetivo fornecer um aspecto dominante no corpus discursivo e a partir dele reconstituir o processo discursivo inerente à FD que o domina (COURTINE, 2009). A FD(DHDR) caucciona o modo como a diversidade religiosa é concebida pelo comitê, isto é, legitimada no campo das políticas públicas como um valor pertencente aos direitos humanos. Isso porque a defesa dos

direitos humanos se constitui como um compromisso político do Estado, por meio da emenda constitucional nº 45/2004 que estabelece que os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos aprovados em cada Casa do Congresso Nacional serão equivalentes às emendas à Constituição. Dessa forma, os direitos humanos adquirem o status de norma constitucional (PIOVESAN, 2006). Assim, essa FD dominante funciona como a matriz de sentido para as diferentes temáticas de que o CNRDR se ocupará como, por exemplo, o ensino religioso e projetos de lei que versam sobre a liberdade religiosa no país (SOUZA, 2017).

Por meio das análises<sup>11</sup>, observaram-se os seguintes aspectos no discurso do CNRDR: 1) sob a impressão de transparência da linguagem, os sentidos do político estão sempre divididos do discurso do CNRDR. Há uma dinâmica contraditória e complementar às noções de direitos humanos e de diversidade religiosa; 2) a articulação temática desenvolvida pelo CNRDR se constitui por um conflito entre formações ideológicas no interior de uma formação discursiva dominante, a FD(DHDR). Ela caucciona o modo como a diversidade religiosa é concebida pelo comitê, isto é, legitimada no campo das políticas públicas como um valor pertencente aos direitos humanos; 3) no interior dessa FD há o embate entre duas formações ideológicas: a Fl da diferença e a Fl da unidade. Essas instâncias remetem à relação ideológica entre democracia e república no âmbito da política. Na Fl da diferença, privilegia-se a individualidade como fator primordial para

---

<sup>11</sup> Em função dos limites desse artigo, não poderei expor toda a composição do procedimento analítico da pesquisa. Remeto o leitor ao texto de Souza e Aragão (2017). Nele, os autores elucidam com maiores detalhes a construção do procedimento desenvolvido. Para um maior aprofundamento da questão, conferir (SOUZA, 2017).

constituição dos sentidos da política, já na FI da unidade, tem-se o coletivo como elemento fundador dos sentidos na política. Essas FIs estabelecem entre si uma relação de conflito e aliança, uma vez que articulam e estruturam no interior da FD(DHDR) os direitos humanos, que possuem uma perspectiva universalista da noção de direitos, e a concepção de diversidade religiosa, que prima pela individualidade e pelas diferenças religiosas e culturais

No que se refere à conjuntura histórico-política em que CNRDR está situado, foram observados os seguintes pontos: 1) que a criação e o desenvolvimento do CNRDR ocorre paralelamente à um forte período de instabilidade política e econômica (2013-2016); 2) as diferentes mudanças de gestão no CNRDR e na SDH/PR, reverberam a fragilidade do governo frente à crise política e econômica enfrentada; 3) o destaque para a diversidade religiosa e temáticas relacionadas acontecem durante a gestão petista da Presidência da República; 4) a dupla dificuldade do comitê em definir um conceito de religião e de diversidade religiosa. Sob esse último aspecto, algumas observações precisam ser feitas.

O não aprofundamento do CNRDR da noção de diversidade religiosa reflete uma carência de parâmetros para o assessoramento da SDH/PR na elaboração de políticas públicas que contemplem a promoção da liberdade religiosa e do combate à intolerância religiosa. Essa indefinição dificulta o próprio funcionamento do CNRDR como também o desenvolvimento de critérios para a sua prática política.

Tomando esse problema como ponto de partida, Souza e Aragão (2017) defendem que a diversidade religiosa pode intervir como um conceito para compreender os embates ideológicos que

ocorrem em torno da relação entre religião e política no espaço público. Para isso, os autores propõem que ela deve ser pensada a partir do funcionamento discursivo dessa relação:

Assim, a diversidade religiosa pode ser compreendida como uma posição-sujeito que faz reverberar a luta ideológica pela valorização da diversidade de crenças no espaço público. Nela, inscreve-se a reivindicação da religião como elemento constitutivo da vida pública, pondo em questão o confinamento da religião à esfera particular. No discurso, ela é o local a ser ocupado na disputa por políticas públicas que protejam a pluralidade das religiões e que combatam a intolerância religiosa, marcando um lugar de confronto, de disputa por significação na política (SOUZA; ARAGÃO, 2017, p. 75).

Nesse contexto, a diversidade religiosa pode ser compreendida como um parâmetro analítico que possibilita tanto para as pesquisas em CR como em AD o entendimento das relações de força que se estabelecem no espaço público brasileiro e que reivindicam a religião como um aspecto constituinte da democracia e da vida pública. Como local de disputa por políticas públicas, a diversidade religiosa se filia a uma concepção contrahegemônica dos direitos humanos, tal como apontada por Santos (2014), trazendo para o centro da sua pauta a importância do entendimento da diversidade e pluralidade religiosa nos processos de emancipação social.

Dessa forma, a diversidade religiosa, enquanto posição-sujeito (SOUZA; ARAGÃO, 2017), marcaria uma oposição ao entendimento produzido na modernidade da distinção entre o espaço público e privado, assim como o confinamento da religião à esfera particular. Assim, a diversidade religiosa consistiria nesse

espaço discursivo em que estão entrelaçadas a religião e as lutas por justiça social.

## Considerações finais

Neste artigo, apresentamos uma síntese do trabalho desenvolvido na nossa dissertação de mestrado assim como seus desdobramentos. Num primeiro momento, situou-se a questão da intolerância religiosa no Brasil e os casos de denúncias feitas ao Disque 100 e o surgimento do CNRDR como uma resposta à demanda social por políticas de combate à intolerância religiosa e promoção da liberdade religiosa. Em um segundo momento, expôs-se a perspectiva contra-hegemônica dos direitos humanos proposta por Santos (2014). O autor defende que essa perspectiva torna possível a inserção da dimensão religiosa no espaço dos direitos humanos assim como a articula nas lutas por emancipação social. Em um terceiro momento, apresentou-se o quadro teórico metodológico da pesquisa, a AD. Por meio de uma rápida exposição, elucidaram-se alguns dos seus principais conceitos e o objeto da disciplina, isto é, o discurso. Por último, apresentaram-se os resultados de análise da pesquisa e os seus desdobramentos através de uma ressignificação pelo viés discursivo da noção de diversidade religiosa.

Esperamos, por meio deste artigo, ter despertado o interesse do leitor para se aprofundar nas questões sobre religião e espaço público como também mostrar como a Análise do Discurso pode ser uma ferramenta útil aos estudos de religião, possibilitando uma nova abordagem nesse campo de pesquisa.

## Referências

- ADORNO, Sérgio. História e desventura: o 3º Programa Nacional de Direitos Humanos. **Novos estudos CEBRAP**. São Paulo, n. 86, p. 5-20, mar. 2010. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/nec/n86/n86a01.pdf](http://www.scielo.br/pdf/nec/n86/n86a01.pdf)>. Acesso em: 12/10/2015.
- AMORIM, Felipe. Nº de denúncias de intolerância religiosa no Disque 100 é maior desde 2011. **UOL Notícias**, Brasília, 21 jan. 2016. Disponível em: <[noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2016/01/21/n-de-denuncias-de-intolerancia-religiosa-no-disque-100-e-maior-desde-2011.htm](http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2016/01/21/n-de-denuncias-de-intolerancia-religiosa-no-disque-100-e-maior-desde-2011.htm)>. Acesso em: 16/02/2016.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Brasília, 31 jan. 2014. Seção 1, p. 3.
- BURITY, Joaílido A. **Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006.
- CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- COMITÊ NACIONAL DE RESPEITO À DIVERSIDADE RELIGIOSA. **Ata da primeira reunião ordinária do Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa** – CNRDR/SDH/PR. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Brasília, 18-19 mar. 2014. Disponível em: <[www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cnrdr/pdfs/ata-1a-ro-cnrdr-19-de-marco-de-2014](http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cnrdr/pdfs/ata-1a-ro-cnrdr-19-de-marco-de-2014)>. Acesso em: 03/05/2015.
- COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do discurso político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. São Carlos: EdUFSCar, 2009.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948. Disponível em: <[www.dudh.org.br/wp-](http://www.dudh.org.br/wp-)>

content/uploads/2014/12/dudh.pdf>. Acesso em:  
29/05/2016.

ORLANDI, Eni P. **A linguagem e seu funcionamento:** as formas do discurso. Campinas: Pontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Análise de discurso:** princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Interpretação:** autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Campinas: Pontes, 2004.

PÊCHEUX, Michel.; FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas (1975). In: GADET, F; HAK, T. (Org.). **Por uma análise automática do discurso:** uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. p. 163-252.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso:** uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014.

PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos e direito constitucional internacional. **Caderno de direito constitucional.** Escola de magistratura do Tribunal Regional Federal da 4ª região, 2006.

SANT'ANNA, Emílio. A cada 3 dias o governo recebe uma denúncia de intolerância religiosa. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 27 jun. 2016. Disponível em:  
<[www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1648607-a-cada-3-dias-governo-recebe-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa.shtml](http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1648607-a-cada-3-dias-governo-recebe-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa.shtml)>.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos.** São Paulo: Cortez, 2014.

SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Diversidade religiosa e direitos humanos.** Brasília: Editora União Planetária, 2013.

SOUZA, Mailson Fernandes Cabral. **Religião e espaço público:** o discurso político do Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa. 104p. [Dissertação de mestrado em Ciências da Religião]. Universidade Católica de Pernambuco, 2017.

SOUZA, Mailson Fernandes Cabral; ARAGÃO, Gilbraz Souza. Se não cabe ao Estado definir um conceito de religião, o que é um

crime de intolerância religiosa? Uma análise discursiva. In: SILVA, D. S.; SILVA, F. V. (Org.). **Pêcheux e Foucault: caminhos cruzados na Análise do Discurso**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2017, v. , p. 61-78. Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/0B0DneSsHmlj-ZEQ5MXVTODItNXc/view>> . Acesso em 18/05/2017.

# a fé do povo: exercícios de religião comparada



# Peregrinações e devoções do Juazeiro ontem e hoje

José Artur Tavares de Brito

## Introdução

A assim chamada objetividade, da qual hoje tanto se fala, não passa de uma crassa mentira. É impossível retratar o passado sem lhe conferir o colorido dos nossos próprios sentimentos (Heinrich Heine).

O tradicional e o moderno se encontram na experiência de fé vivida no Juazeiro do Norte – CE. É preciso treinar o olhar para perceber a riqueza das expressões de fé do povo romeiro. É bem verdade que, desde tempos imemoriais e até hoje, o Sagrado continua sendo uma força motriz da vida dos humanos. Importam menos os nomes pelos quais seja invocado, no âmbito de cada cultura. O importante é que a experiência do Sagrado continua sendo uma força de referência para muitos povos, em uns mais do que em outros.

É necessário destacar que o processo de secularização vivido em meio à modernidade não produziu, como se esperava, o desaparecimento ou a atenuação das experiências religiosas. Ao contrário, no campo cristão, por exemplo, as formas pentecostais e carismáticas ganharam apelo popular, espaço social e base institucional, tanto no mundo evangélico como no católico. Outras religiões também vivenciam, no Brasil e no mundo, momentos de reflorescimento (NOGUEIRA, 2012: 228).

Na América Latina - e no Nordeste brasileiro, inclusive - , a força do Sagrado segue movendo moinhos. Fato reconhecido até

por analistas ateus. Um destes, Michael Löwy, em um de seus livros sobre a Teologia da Libertação na América Latina, chega a afirmar que, neste continente, a revolução se fará com os cristãos ou não se fará. Aqui se considera o papel mobilizador do Sagrado na esfera política. Convém, pois, ver, numa estrita perspectiva de antropologia religiosa, o aprofundamento sobre o Sagrado, sobre as peregrinações. Mas, tal influência se dá igualmente em outras esferas da vida, inclusive na vida cotidiana dos pobres no Nordeste, que aqui serão alvo de nossas considerações, por meio da experiência vivida pelo devocionário popular em torno do Juazeiro do padre Cícero.

Muitos estudos procuram aprofundar como se deu a expansão do cristianismo. Segundo o historiador Eduardo Hoornaert, deve-se analisar o que aconteceu nos primeiros séculos em relação à religiosidade popular.

O que foi então que provocou a expansão do cristianismo? Será que essa expansão se deve a fatores relacionados com a religiosidade popular? Até pouco tempo atrás, era difícil responder a essa pergunta, pois a historiografia cristã estava principalmente baseada no estudo de fontes escritas. Ora, essas fontes praticamente nunca abordam a religiosidade dos primeiros cristãos. Os escritos sobre as origens do cristianismo não costumam mostrar interesse pelo que se passou entre o povo comum. Nem o filósofo judeu Filo de Alexandria, nem o historiador judeu Flávio Josefo informam algo sobre a religião do dia a dia. E historiadores romanos como Tácito e Suetônio só mencionam o cristianismo quando descrevem acontecimentos sensacionais, como o levante na Alexandria nos anos 39-41 ou o incêndio de Roma nos tempos de Nero (65). Aliás, é regra geral: intelectuais não costumam mostrar interesse pelo que se passa no meio do povo comum e anônimo (HOORNAERT, 2013, p. 3-10).

## A religiosidade popular de Juazeiro do Norte – CE

É importante salientar, nos dias de hoje as representações e práticas religiosas não se fazem apenas por dentro dos círculos institucionais, mas também por fora e à margem, mas sempre incluem disputas – e não ausência – de valores (Regina Novaes).

Fazendo parte de muitas romarias ao Juazeiro do padre Cícero, fomos percebendo o significado das romarias para aqueles que dela participam e lhes atribuem sentidos. Sentidos que se, em uma primeira instância, parecem ter motivações exclusivamente religiosas, ampliam-se a outros horizontes de crenças e visões de mundo.

Pesquisar sobre a história do fenômeno de romaria do Juazeiro do padre Cícero é perceber o protagonismo de homens e mulheres que alimentam, no cotidiano das lutas e do viver, o sonho de um mundo que faça justiça à condição humana. Esta experiência despertou-me uma série de questões relacionadas com a cultura (BERGER, 1985: 23) e a história de dominação/resistência do povo nordestino.

Propomo-nos estudar as transformações da experiência religiosa popular no Juazeiro do Padre Cícero (1986-2016). É fundamental perceber que “não deveria haver mais razões para se marginalizar a mística beata, nem o santo que fez o que podia, no seu contexto, para cuidar dos pobres” (ARAGÃO, 2014, p. 354).

Os últimos 30 anos trouxeram um turbilhão de mudanças em vários sentidos. O tempo está passando e com ele os acontecimentos. Os espaços sagrados estão-se transformando. Há influência da mídia, da globalização, da secularização. Tudo isso

influencia a visão de mundo do ser humano. Quer ele seja da cidade ou do campo. Da indústria urbana ou rural. O mundo religioso é bombardeado por estas influências. A cada década, um novo censo traz consigo a tensão de apresentar uma imagem do país que nos pode surpreender e com a qual precisaremos acostumar-nos e tentar interpretar.

O Censo é uma fotografia da autodeclaração religiosa em determinado contexto: ele não possibilita qualificar a mudança, ou entender suas nuances, mas apenas nos ajuda a visualizar as macrolinhas das transformações de uma década (MENEZES, 2013, p. 331).

Se nos propomos fazer um estudo antropológico sobre as manifestações culturais, é fundamental perceber, ao mesmo tempo, sua permanência e dinâmica. Um dado muito expressivo é que as romarias no Juazeiro do Norte – CE têm sempre aumentado e não diminuído. Mesmo considerando a grande crise em que si vive nos últimos anos. Desde 2012, os estados do Nordeste brasileiro vivem o que já é considerada a pior seca dos últimos cem anos. O período de estiagem afeta a vida de 23 milhões de pessoas que vivem no semiárido nordestino. São 600 mil animais perdidos só em Pernambuco e mais de 600 cidades em estado de emergência por causa da falta de água. No entanto, vemos que a prática religiosa está colada concretamente ao cotidiano das pessoas. Sofrimentos e esperanças são depositadas na romaria.

O campo religioso, em suas múltiplas interfaces com a cultura e a sociedade, apresenta-se como uma rica e complexa manifestação de fenômenos religiosos no Brasil. Múltiplos deslocamentos em espaços de tempo cada vez mais rápidos vão-se configurando na atualidade. Um estudo crítico e sistemático das

novas configurações e performances, no seio das tradições religiosas, constitui em fenômeno social, exige o aporte multidisciplinar de diversas ciências.

Considerando os contextos atuais, constatamos uma certa fragmentação do cotidiano. Diante da percepção das diferenças culturais, percebemos uma certa saturação das epistemologias monoculturais, universais e funcionais. Olhado o ser humano no tempo e no espaço, consideramos um olhar sobre a vida na dimensão corpórea (histórica) que nos transcende. A partir desse ponto de vista, podemos perguntar: Quais paixões mais profundas o ser humano alimenta? Quais os valores que ele elege? Quais os novos sentidos? As respostas, necessariamente, irão mexer com dimensões mais profundas do ser humano, que podemos chamar de espiritualidade. Nas suas buscas, o ser humano cada vez mais se move dentro de uma visão pluridimensional. Há um progressivo refinamento da percepção. E tudo isso incide sobre uma compreensão amplificada dos mecanismos de subjetividade que incluem, de maneira sensível, a dimensão religiosa.

No caso das romarias ao Juazeiro do Norte, podemos intuir que há uma complexidade na compreensão de tão importante fenômeno. Por que será que as romarias ao Juazeiro não diminuem? Inclusive com um mundo cada vez mais tecnologizado? Há 30 anos, quase não existia romeiro com celular. Hoje quase todos têm. E usam o WhatsApp. E aí formam seus grupos para organizar a ida ao Juazeiro. Será que os romeiros estão incorporando certas tecnologias para manter a sua resistência cultural? Para continuar afirmando suas expressões de fé através da prática das romarias? Aí temos uma linha de pesquisa muito interessante.

## Romaria: uma espiritualidade caminheira

Quem caminha, tem o horizonte da história aberto. Quem caminha purifica a mala e purifica a alma. Quem caminha passa a se simplificar, leva bagagem pequena; quem caminha leva apenas o necessário; quem caminha depura a mala e depura a alma. Quem caminha vê o templo como uma casa de repouso para retomar logo o caminho (Padre Alfredo Gonçalves).

É de fundamental importância perceber que “a intensidade existencial da experiência religiosa deve também ser medida de acordo com um fenômeno presente num grande número de culturas e de religiões: a peregrinação” (MESLIN, 2014, p. 199). Uma simetria que permeia as peregrinações é a acolhida, a reciprocidade presente de maneira fortemente recorrente na experiência das romarias para o Juazeiro do Norte – CE. De fato, acolhida é a alma da romaria.

Vários antropólogos, em diálogo com o estruturalismo, nos anos 1970, contribuíram com a formulação da frase: “quanto mais uma coisa permanece, mais ela se transforma”. Essa frase viria a tornar-se um dos axiomas fundamentais da antropologia histórica. A romaria ao Juazeiro do Norte é um desses eventos de longa duração que, embora possa ser analisada em sua continuidade, vem transformando-se desde seu início até os dias de hoje. A sua data de fundação é o ano de 1889, quando os fiéis de Juazeiro e o próprio padre Cícero testemunharam o “milagre da hóstia” que se transformou em “corpo e sangue” na boca da Beata Maria de Araújo.

Beata Maria de Araújo: mulher, negra, pobre. Tentaram esconder bastante o ocorrido. Com certeza, a discriminação foi implacável em relação a ela. O tempo passou. Mas Maria de Araújo tem despertado a atenção de antropólogos, cientistas da religião, historiadores e pesquisadores em geral. A recuperação da imagem da beata Maria de Araújo se impõe como uma questão de justiça. Na visão de Maria do Carmo Pagan Forti (FORTI, 1999), ela foi mística no sentido nobre da palavra. É extremamente simbólico o que aconteceu em Juazeiro. Um lugar no fim do mundo, como diria o escritor Vargas Llosa ao falar de Canudos.

A vida social se expressa como um mundo de relações simbólicas. O simbólico desempenha um papel fundamental no desenvolvimento da consciência, da cultura que se expressa através das romarias. Assim, a percepção de sua própria condição de sociedade dominada em oposição à sociedade dominante e a necessidade de superar esta situação passam pelo elemento simbólico, entendendo como dimensões simbólicas da ação social: religião, arte, ideologia, ciência, lei, moralidade.

Os últimos acontecimentos ligados ao padre Cícero e aos romeiros nos transmitem pontos de análise. No apagar das luzes do ano 2015, o Vaticano declarou publicamente, através de uma carta sob recomendação do Papa Francisco, a reconciliação da Igreja Católica Romana com o padre Cícero Romão Batista. Assim sendo, abrem-se várias perspectivas de análise tendo presente a importância deste tema para o fenômeno religioso no Nordeste do Brasil. Considere-se que uma “singularidade das romarias a Juazeiro reside no fato de que, apesar da condenação imposta ao padre

Cícero pelas autoridades eclesiásticas, o padrinho foi canonizado pelo povo" (PAZ, 2011, p. 24).

Segundo o padre José Comblin, o padre Cícero, "antecipou em muitos anos as opções da Igreja na América Latina. É impossível negar a sincera opção pelos pobres de alguém que os próprios pobres proclamam" (COMBLIN, 2011, p. 44).

Na experiência da romaria ao Juazeiro do padre Cícero, percebemos que as pessoas, na aparência, não se distinguem da população como todo e, no entanto, mantêm a sua identidade e sua maneira de ser de modo bastante característico. O reconhecimento desse fato é de grande importância para o nosso estudo.

Uma constatação é podermos verificar que, de fato, "O estudo do movimento religioso de Juazeiro e do Pe. Cícero revela um potencial 'subversivo' escondido sob as aparências de passividade alienada" (GUIMARÃES, 2011, p. 125). A inesquecível pesquisadora Therezinha Stela Guimarães nos ofereceu um belo estudo sobre a "Nação Romeira". Seus estudos mostram a grande resistência do povo romeiro.

## Conclusão

Desde as suas origens, a novidade do cristianismo não deve ser procurada em megaprojetos, mas em trabalhos humildes (Gilbraz de Souza Aragão).

A romaria tem uma lógica própria. Ela é um ritual de passagem. E, por isso, tem uma maneira própria e precisa de um tempo de sensibilidade de acolher essa novidade que chega. Isso porque o espaço não é sagrado por si mesmo. Na realidade, o

peregrino/romeiro sacraliza o espaço. Aqui não se trata de servir aos pobres, mas de partir, como sujeitos e protagonistas.

A espiritualidade romeira traduz-se numa mística profunda trazida pelo romeiro. Na romaria, a pessoa, a cada dia, sente-se mais ela mesma, mais forte, mais atenta, mais receptiva. Por isso, ela observa tudo nos seus mínimos detalhes. O olhar místico vê a sutileza do ambiente. O peregrino/romeiro vai ao Juazeiro não como pedinte. Mas como alguém que tem muita dignidade e quer ser tratado como igual. Ele tem algo a dizer.

Pensando nisso e para finalizar este pequeno início de conversa, eu, que lamentei não ter sido capaz de fazê-lo na linguagem mágica da poesia, desejaria concluir com aquelas magníficas palavras do grande cronista Fernando Sabino, que tanto nos fazem pensar.

Ei-las:

De tudo ficaram três coisas:  
A certeza de que estamos sempre recomeçando ...  
A certeza de que precisamos continuar ...  
A certeza de que seremos interrompidos antes de terminar ...  
Portanto devemos fazer:  
Da interrupção um caminho novo,  
da queda, um passo de dança,  
do medo, uma escada,  
do sonho, uma ponte,  
da procura, um encontro.  
(SABINO, 1985).

## Referências

ARAGÃO, Gilbraz. Religião, educação e ética. In: Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER (Org.). **Religião e Espaço Público:** cenários contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2015.

- \_\_\_\_\_. **A sombra do Padre Cícero...** Paralellus. Recife, v. 5, n. 10, p. 343-360, jul./dez., 2014.
- BARROS, Marcelo, PEREGRINO, Artur. **A Festa dos Pequenos:** as romarias da terra no Brasil. São Paulo: Paulus, 1996.
- BERGER, P. **O dossel sagrado.** São Paulo: Paulus, 1985.
- COMBLIN, José. **Padre Cícero de Juazeiro.** São Paulo: Paulus, 2011.
- FORTI, Maria do Carmo Pagan. **Maria do Juazeiro, a beata do milagre.** Fortaleza: Ed. Annablume, 1999.
- GUIMARÃES, Therezinha Stela. **Étude psychologique de la function d'un saint dans El catholicism populaire** – Pe. Cícero et la religion du nordestin (Brésil). Louvaine: UCL, 1983.
- HOORNAERT, Eduardo. **A Memória do Povo Cristão.** Petrópolis: Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Formação do Catolicismo Brasileiro.** Petrópolis: Vozes, 1978.
- \_\_\_\_\_. Religiosidade Popular. **Revista Vida Pastoral**, São Paulo, n. 289, p. 03 – 10, mar. – abr. 2013
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2010.** Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência, Rio de Janeiro: IBGE, 2012, p. 89-105.
- MENEZES, Renata de Castro. Às margens do Censo de 2010: expectativas, repercussões, limites e usos dos dados de religião. In: \_\_\_\_\_. **Religiões em Movimento:** o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.
- MESLIN, Michel. **Fundamentos de Antropologia Religiosa:** a experiência humana do divino. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Linguagens da religião:** desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012.

SABINO, Fernando. **Crônicas**. [S. l.], 1985. Disponível em:  
<<https://www.pensador.com/frase/Mzk2Nzk2/>> Acesso em  
18 de jun. 2017.

PAZ, Renata Marinho. **Para onde sopra o vento**: a Igreja Católica e  
as romarias de Juazeiro do Norte. Fortaleza: IMEPH, 2011.

# Ibiapina: o advogado, o missionário e o padre-mestre

Gilvan Gomes das Neves

## Introdução

Esta pesquisa está inserida na área das Ciências da Religião, particularmente nas subáreas de História, Sociologia e Antropologia da Religião e se propõe estudar "...a vida e a missão do Padre José Antônio Maria Ibiapina (1806-1883)". O principal intuito é compreender como se deu sua trajetória de vida: como advogado, juiz de direito, delegado de polícia, deputado da Assembleia Nacional, depois de dez anos trabalhando como advogado pelos sertões paraibanos, ele se ordena e se embrenha pelos sertões do Nordeste como missionário.

Partindo de uma visão que aponta a mística como forma autônoma de institucionalização religiosa, em que cada místico percebe o caminho percorrido como uma *via devotionis* (ou *via beatitudinis*), que demarcara grandes espaços sociais durante a Idade Média, surgiram, nos últimos dois séculos, dois grandes adversários: a Igreja (a partir do século XVI) e a ciência moderna – que até pouco tempo a identificava como atraso, ignorância. Daí decorre uma sistematização e teorização sobre este fenômeno no Brasil, como um processo de hibridismo, que molda as expressões religiosas entre suas manifestações particulares e suas simetrias no mundo ocidentalizado.

A pesquisa constitui um estudo socioantropológico da missão e da espiritualidade vividas pelo Padre-Mestre<sup>1</sup> Ibiapina, nascido José Antônio Pereira, em 5 de agosto de 1806, na fazenda Morro, onde hoje se encontram bairros periféricos da cidade de Sobral, Estado do Ceará. Durante sua infância, viveu com seu pai Francisco Miguel Ibiapina, que lutara na Confederação do Equador, em 1824 (MARIZ, 1997, p.26).

Sua vida foi marcada por tragédias que, por vezes, o obrigaram a interromper seus estudos: em 1823, aos dezessete anos, abandonou o Seminário de Olinda, com o falecimento da sua genitora; depois de retornar aos estudos, no Convento dos Oratorianos, viu-se obrigado a novamente abandoná-los por causa da morte de seu pai e, em seguida, do seu irmão mais velho - Alexandre Raimundo - que, como o pai, também lutou na Confederação do Equador. Por causa dessa participação, em 1824 (COMBLIN, 2011, p. 19) foi exilado na Ilha de Fernando de Noronha, 'onde faleceu com as ondas' (CRÔNICA ...., 2006, p.65). Em 1825, Ibiapina foi obrigado a voltar para o Ceará para cuidar das irmãs órfãs e empobrecidas, pelo fato de os bens da família terem sido confiscados pelo Império.

## “Não nascemos só para nós, cada planta deve dar seu fruto”<sup>2</sup>

A experiência dolorosa que Ibiapina atravessou na juventude moldou seu caráter austero, seu senso de justiça e a

---

<sup>1</sup> Nome como o Padre Ibiapina era chamado pelo povo dos sertões nordestinos.

<sup>2</sup> (HOORNAERT, 2006, p. 40).

solidariedade para com os sofredores e abandonados. Ao chegar a um povoado, vila ou cidade, sua primeira pregação tinha como tema a paz entre as famílias daquele lugar. Exortava todos à reconciliação entre si e com Deus. Era uma pregação forte que mexia com os sentimentos das pessoas, as quais ao final, se perdoavam numa grande festa. Uma vez afastadas as desuniões, o povo era convocado para as obras de Caridade:

Tendo falado sobre o amor do próximo, propôs a reconciliação nessa noite, dizendo: 'Ficarei muito mal servido se souber amanhã que alguém deixou de reconciliar-se esta noite; espero não passar por esse dissabor'. Às doze horas da noite a música percorria às [sic] ruas, celebrando com vivas e entusiasmo a paz e confraternização. (CARVALHO, 2008, p. 58)

Em 1834, ele obteve o diploma, então 'carta' de Bacharel em Ciências Sociais e Jurídicas, e se tornou lente na mesma Faculdade onde estudara. Foi eleito deputado cearense à Assembleia Geral do Brasil (no Rio de Janeiro) e, no ano seguinte, Juiz de Direito e chefe de polícia em Quixeramobim-CE.

Entre os anos de 1828, quando Ibiapina ingressara na Escola de Direito de Olinda, e 1850, quando abandonou a advocacia, o Brasil passaria por um período de profundas crises: em 1828, o fracasso da Questão Cisplatina; em 1831, D. Pedro I é obrigado a abdicar e se retirar do país; no mesmo ano explode, no Pará, a Cabanagem; em 1835, a Guerra dos Farrapos irrompe no Sul; em 1837, na Bahia, a Sabinada; em 1840, o golpe da maioridade de D. Pedro II. No Nordeste, mais precisamente em Pernambuco, a Revolução Praieira, em 1848.

Figura 1 – Ibiapina: Deputado e Juiz



Fonte: Museu da Casa de Caridade de Santa Fé – Pb

Durante todo esse tempo, o que fazia Ibiapina? Como reagia ele, filho e irmão de revolucionário, com sua personalidade apegada à justiça?

Nesta conturbada década, ele estava no Recife, como advogado. É curioso que Celso Mariz (1942), na biografia que escreveu sobre Ibiapina, não faz menção a nenhuma dessas lutas. Tudo o que ele menciona acerca desta conturbada década são estas linhas:

[...] continuando a viver em Recife por toda década de 1840 a 1850, Ibiapina consolidada a sua reputação intelectual e moral, por uma conduta à parte. Trabalhando e estudando,

solteiro, retraído das elegâncias da cidade, sempre em relação com altos clérigos e elementos leigos da Igreja e catolicismo de Pernambuco (MARIZ, 1942, p. 37).

Comblin (1984b) entende que o testemunho do pai e do irmão mais velho martirizados na luta por liberdade, a dura orfandade e as privações financeiras fortaleceram, no juiz e deputado e, mais tarde, no missionário José Antônio Ibiapina, a consciência de justiça social; por isso, no período em que trabalhou com a justiça, assumiu as causas dos pobres e assim ficou conhecido e respeitado na Paraíba e no Recife (p. 21-23).

Retirado por três anos em um sítio em Caxangá, no Recife (1850-1853), Ibiapina chorou as suas mágoas e, assim, conquistou o 'dom das lágrimas', como os grandes mestres espirituais. Como eles, indo ao encontro do mundo dos pobres, uma vez que

[...] tinha entrado no amargo [sic] de nossa sociedade, tinha visto em todas as suas faces, em toda a sua hediondez, a miséria em que se debatem as classes menos favorecidas da fortuna, ele tinha visto milhares de infelizes órfãos, arrastando os andrajos da miséria, a tiritar de fome e frio (CRÔNICAS..., 2006, p. 75).

Após um breve tempo de preparação, Ibiapina foi ordenado padre na Sé de Olinda, em 1854, passando a exercer os cargos de Vigário-Geral da Diocese e professor de Eloquência Sacra do Seminário Diocesano. Sua firmeza espiritual é atestada pelos cargos eclesiásticos a que foi indicado pelo bispo de Olinda. Esse, porém, a seu pedido o dispensou-o dos encargos que lhe foram confiados (CARVALHO, 2008, p. 35). A partir daí, começa a

sua vida de missionário nos sertões do Nordeste sobretudo com a fundação das Casas de Caridade<sup>3</sup>.

Ibiapina vai ao encontro de Deus ao escolher o mundo 'selvagem' do interior. Aí estão os pobres de Deus [...] Naquela época, as cidades constituíam, para o clero, sinônimo de segurança, as honras, os privilégios da classe dirigente. O interior é a insegurança, a indefinição social (COMBLIN, 2011, p. 121-122).

Um relato das Crônicas das Casas de Caridade revela-nos:

No fim do mesmo ano o nosso solícito Apóstolo saiu pressuroso, subindo montes e descendo vales, atravessando bosques escuros, na figura do Bom Pastor, para arrebanhar as ovelhas desgarradas. Ultrapassa a Diocese de Pernambuco e entra na do Ceará, sua província. (CARVALHO, 2008, p. 51).

Entre os anos de 1860 e 1876, o padre Ibiapina viveu sua peregrinação, sua itinerância. Percorreu, de maneira incansável, o vasto território da Diocese de Olinda, que, na época, compreendia as províncias de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Alagoas. "Penetrou também no Ceará e no Piauí, onde acabava de ser criada a diocese de Fortaleza. Dentro de um vasto território – mais ou menos 600 mil km<sup>2</sup> -, o missionário andou a pé ou a cavalo" (COMBLIN, 1984, p. 24).

Coincidemente, foi durante a peregrinação do Padre Ibiapina que a Igreja começou o processo de romanização,

---

<sup>3</sup> CARVALHO, Ernando Luís T. de. **A missão Ibiapina**. Quem desejar conferir as viagens do Padre Ibiapina, os detalhes das pregações e mobilizações do povo para as obras de Caridade, veja as Crônicas das Casas de Caridade, 1981, de Eduardo Hoornaert. Mais recentemente, o Pe. Ernando Luís Teixeira organizou as informações inclusas nas Crônicas das Casas de Caridade (CCC) de Hoornaert, os escritos de Paulino Nogueira, primeiro biógrafo do Padre Ibiapina. O trabalho do Pe. Ernando L. Teixeira foi considerado, por Comblin, o que de mais completo existia, até então, entre as obras escritas por pessoas que o acompanharam, além de alguns escritos do próprio missionário.

criando, assim, dificuldades para a sua ação. Segundo o Padre Comblin:

Os bispos da época queriam destruir as formas populares e mais ou menos carismáticas de lideranças religiosas. Quiseram destruir o papel dos conselheiros, beatos ou beatas. Queriam promover a única autoridade religiosa prevista pelo direito canônico, a autoridade dos párocos. A herança de Ibiapina fora atacada diretamente. Deixaram-na morrer sem fazer nenhum esforço para renová-la. (COMBLIN, 1995, p. 46)

Caso fosse possível dividir seu itinerário, sua vida pública poderia ter duas etapas: na primeira, ele foi deputado, juiz de direito e advogado. Na segunda, atuou como missionário pelos sertões nordestinos.

Consideramos, ainda, neste estudo, que o Padre Ibiapina estava imerso num conflito de padrões (ELIAS, 1995, p. 15) entre uma religião romanizada, racionalizada, e uma religião cabocla, de origem luso-brasileira, como sugere Riolando Azzi:

Entre as principais características do catolicismo tradicional podemos indicar as seguintes: é luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. Outro dado importante a ser considerado: o catolicismo tradicional, por sua origem lusitana e por seu aspecto social, está mais profundamente vinculado à cultura do povo brasileiro. (AZZI, 1978, p.9)

Para analisar o sentido de suas ações, é preciso assinalar que elas ocorriam num contexto conflituoso: de um lado, a realidade vivida por um catolicismo popular<sup>4</sup> e, do outro, a negativa dos

---

<sup>4</sup> A noção de “catolicismo popular”, apesar de ter um desenvolvimento próprio, constrói-se quase paralelamente ao conceito de romanização, apresentado às vezes como o seu oposto, ou o aposto do catolicismo ortodoxo. A ele são ligados traços do catolicismo pré-tridentino, de magia, de superstição, de sincretismo, de credícies, humanização do divino, entre outras características. Para tratar dessa noção e de sua historiografia aqui, precisaríamos de mais um capítulo, no mínimo; por isso, não será tratado. Para um aprofundamento sobre essa noção: SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009: ela tem um capítulo

bispos, através do novo fenômeno de 'romanização'<sup>5</sup> do clero nordestino, praticamente iniciada por D. Luís Antônio dos Santos, nomeado primeiro bispo do Ceará, em 1861.

Ibiapina é expulso de Sobral e dos limites da diocese dirigida por D. Luis Antônio, em 1863. Alguns anos depois, em 1869, Dom Luís Antônio ordenou que fossem suspensos todos os trabalhos missionários no interior, por provocarem "...não poucos inconvenientes, com detimento da disciplina eclesiástica e daquela paz e harmonia que deve reinar entre o próprio pastor e o rebanho" (DELLA CAVA, 1977, p.32). Além da expulsão, o bispo foi mais longe: exigiu do padre que renunciasse à direção das Casas sediadas no Ceará. O padre Ibiapina obedeceu às exigências do bispo e se retirou para a Paraíba, escrevendo uma bela carta às superiores das Casas de Caridade do Ceará, aconselhando-as total submissão ao bispo.

Foi entre a dureza da vida concreta e em meio a conflitos acerca das formas de organização eclesial que ele teve que tomar decisões e fazer suas opções.

Portanto, fez-se necessário resgatar e analisar a prática pastoral, suas missões, mutirões, a mística do Bom Pastor, que

---

inteiro sobre o tema nesse livro; de AZZI, Riolando: "Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil". *Religião e Sociedade*, n.1, 125-149, 1977; O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular. Petrópolis: Vozes, 1977; O catolicismo popular no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1978; O Altar unido ao Trono: um projeto conservador. São Paulo: Paulinas, 1992.

<sup>5</sup> Apesar de não existir consenso sobre essa nomenclatura, utilizamos o mesmo a partir de Hoornaert (1991), que considera a Romanização como um processo de sujeição de Igrejas locais à hegemonia romana, ocorrido na Igreja do Brasil, a partir da segunda metade do século XIX.

moviam o Padre-Mestre, bem como a espiritualidade implantada nas Casas de Caridade<sup>6</sup> por ele fundadas.

## Considerações finais

A referida pesquisa ainda está em andamento, mas podemos fazer a princípio algumas considerações:

É necessário distinguir o projeto do Padre Ibiapina (marcadamente pela reconciliação, cf. Crônica 49) e o projeto popular por ele desenvolvido. Caso pudéssemos fazer um juízo da mesma, como a do Padre Cícero, seria que ela foi política; porque ele permitiu, mais do que estimulou, o surgimento mesmo que precário de um projeto popular (através de mutirão para resolver em comum os problemas) no nível das instituições.

O referido projeto popular remonta ao início do Cristianismo: melhor servir a Deus do que ao ‘déspota’. O deixar de lado um tipo de serviço ‘determinado’ ao déspota significa a conversão a um novo serviço, que pode parecer desconsiderado diante da sociedade, mas não diante de Deus. O seu projeto popular é acima de tudo religioso por fugir das leis inerentes à constituição de uma sociedade. E essa opção pelo projeto de desclassificação social, realizado pelo místico, pela beata ou pelo beato, possibilita uma aliança com a massa desorganizada dos desclassificados do chamado capitalismo periférico.

---

<sup>6</sup> HOORNAERT, Eduardo. **5 reflexões sobre o padre Ibiapina**. ADITAL - Notícias da América Latina e Caribe, Fortaleza, 02 maio 2011. Disponível em: [www.adital.com.br/site/noticia\\_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=56034](http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=56034). Acesso em: 09 maio 2016. Durante vinte anos de sua ação missionária, Padre Ibiapina funda vinte e duas Casas de Caridade espalhadas pelo interior nordestino, de Bezerros (PE) no sul (1866) a Acaraú (CE) no norte (1860), de Pilões (PB) no leste (1860) a Crato (CE) no oeste (1869).

Por fim, essa história do Padre Ibiapina, que entra no fluxo forte, contínuo da história da Igreja de mais de dois mil anos, apela para um modelo de Igreja, no qual o estado eclesiástico oficial faça uma aliança com os segmentos populares, sobretudo com os desclassificados da sociedade civil, buscando a superação do modelo de 'cristandade'.

## Referências

- AZZI, Riolando. **O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- \_\_\_\_\_. **O Catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- \_\_\_\_\_. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- \_\_\_\_\_. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. **Religião e Sociedade**, n.1, p. 125-149, 1977.
- CARVALHO, Ernando Luís T. de. **A missão Ibiapina**: a crônica do século XIX escrita por colaboradores e amigos do Padre mestre atualizada com notas e comentários. Passo Fundo: Berthier, 2006.
- COMBLIN, José. **Carta de despedida do Padre Ibiapina às irmãs das casas de Caridade**. In: *Instruções espirituais do Padre Ibiapina*. São Paulo: Paulinas, 1984a. (Coleção A Oração dos Pobres), p. 47-50.
- \_\_\_\_\_. **Ibiapina, o Missionário**. In: CEHILA, Georgette Desrochers; HOORNAERT, Eduardo (Org.). *Padre Ibiapina e a igreja dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1984b. p. 119-126.
- \_\_\_\_\_. Padre Ibiapina a caminho da beatificação: entrevista. **Revista Vida Pastoral**, São Paulo, a. 36, n. 183, p. 21-26, jul./ago. 1995.
- \_\_\_\_\_. **Padre Ibiapina**. São Paulo: Paulus, 2011.
- DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joaseiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

- ELIAS. Norbert. **Mozart, sociologia de um gênio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- HOORNAERT, Eduardo. **Crônica das casas de caridade fundadas pelo padre Ibiapina**. Fortaleza: SCECE, 2006a.
- \_\_\_\_\_. **5 reflexões sobre o padre Ibiapina**. ADITAL - Notícias da América Latina e Caribe, Fortaleza, 02 maio 2011. Disponível em: [www.adital.com.br/site/noticia\\_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=56034](http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=56034). Acesso em: 09 maio 2016.
- MARIZ, Celso. **Ibiapina, um apóstolo do Nordeste**. João Pessoa: A União Editora, 1942.
- SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

## Religião do fogo e das festas

Silvério Leal Pessoa

A resistência das expressões da religiosidade popular caracterizam, o esforço por parte do povo de manter suas tradições diante das várias alterações das sociedade no mundo. Seja econômica ou tecnologicamente. Este artigo apresenta um estudo comparativo entre o Sul da França e Pernambuco através da observação de uma expressão popular comum nas duas culturas, a festa de São João. A língua, por exemplo, é um elemento de resistência, pois, através dela, multiplica-se a cultura e seus constituintes, tais como: a música e seus ritmos, as danças, as brincadeiras e as festas. No sul da França, a língua occitana luta para ser oficializada como a língua oficial da Occitânia e resiste aos novos mecanismos de imposição da língua dos E.U.A, por exemplo, em escolas, cursos, concursos e no mercado oficial. Como política mundial,

O desenvolvimento democrático de uma sociedade do conhecimento requer políticas públicas internacionais que garantam a participação do número mais amplo possível de línguas e culturas, assim como condições discursivas e contextuais que favoreçam a reprodução e o aprofundamento de distintas tradições de conhecimento (GARCÍA CANCLINI, 2007, p. 233).

As festas, as danças, os ritmos, os instrumentos musicais, a hereditariedade das brincadeiras e das celebrações fazem parte do composto cultural no qual está inserida a religiosidade e suas diversas formas de comemoração e festividades. Um exemplo de uma forma de resistência e de protagonismo da religiosidade

popular em Pernambuco é a procissão dos santos juninos que acontece todo dia 16 de junho marcando a abertura das festividades de São João no Recife. No ano de 2012, a procissão dos santos juninos completou sete anos com uma estimativa de 3.000 pessoas participando do cortejo que sai do Morro da Conceição e segue até o Sítio da Trindade, localizado na zona norte de Recife-PE, no bairro de Casa Amarela.

As festas de São João, que caracterizam a devoção ao santo, portanto uma expressão religiosa, é ornamentada pelas festas juninas com shows e espetáculos públicos e tem o forró como ritmo e como um gênero que identifica um povo. O fogo das fogueiras de São João está inserido nas festas tradicionais juninas, em um hibridismo que ajusta a devoção ao prazer da diversão. Missa e festa sempre estiveram juntas.

Reliosidade e festa fazem parte do panorama das celebrações das culturas do mundo. Festa pressupõe cumplicidade, reunião de pessoas que comungam do evento e, entre si, festejam, pois concordam com a celebração. Na realidade,

Sem um grupo de pessoas que valorize o acontecimento e se comunique através de determinados gestos simbólicos, não há festa. Não se festeja na solidão. A festa congrega pessoas que em comum valorizam da mesma forma, o mesmo acontecimento. A partir de um acontecimento celebrado as pessoas se unem. Através de um gesto familiar ao grupo. Aqui entra, portanto, a comunidade. A pessoa individual celebra algo enquanto membro de um grupo, de uma comunidade. A festa é sempre fonte de solidariedade; cria e intensifica a vivência comunitária (TABORDA, 1990, p. 47-48).

As formas de expressão da religiosidade não deixam de ser uma comemoração, uma celebração, um encontro entre pessoas

que, mutuamente, comungam do rito, do ritual, da solenidade, da confraternização, do momento de festejar, pois “O rito é uma performance, consiste num conjunto de códigos que se unem a todos os níveis para formar uma *Gestalt*, uma vivência particular organizada em nível comunitário” (TERRIN, 2004, p. 290).

Como um mundo cultural - as procissões, as peregrinações, as romarias, os batismos, as missas, os casamentos, as cerimônias fúnebres, as festas religiosas do calendário - comprovam que o ser humano é dotado do sentimento de alegria e de festejar paralelo ao sentimento religioso. É assim na procissão dos santos juninos, na qual o povo une a tradição da festa de São João ao sentimento religioso de agradecimento. Conforme o organizador da procissão esclarece,

*Essa procissão tem um caráter de solidariedade, é a procissão da gratidão. Todos que trabalham nesse período de São João, tem algum retorno com isso. Pode ser o músico, o gaiteiro, o forrozeiro, a mulher da pamonha, da canjica, o fogueteiro, essas pessoas que trabalham no ciclo junino estão agradecendo aos santos a oportunidade deles estarem fazendo essas coisas, então a procissão de Santo Antônio, São Pedro e São João, é o agradecimento a esses santos desse retorno. Então é uma homenagem aos santos por tudo que eles nos proporcionam. Faz 7 anos, 7a edição. E a participação está crescendo mais afetiva e efetiva da população. Estamos pensando em fazer uma procissão itinerante, por mais bairros (Entrevista 6.1.1).*

Os Santos das festas de junho relacionam-se com a fertilidade não só da terra mas, da mulher também. São José cuida da fertilidade do milho, Santo Antônio é o santo que une quem não

encontrou alguém para casar, e São João é aquele que anunciou o Cristo. Para ter o pedido atendido são realizadas as tradicionais adivinhações ao santo. “É o dia das expansões e alegrias, de ruidosos folgares, de animadíssimas danças, e enfim, das adivinhações, em que figuram, geralmente, as que fazem as moças solteiras para o santo revelar seu futuro, e cujos prodígios são imensos, graças aos poderes do precursor” (CASCUDO, 2001, p. 318). E com relação à festa:

De par com os festejos religiosos nas igrejas e casas particulares, precedidos de um novenário especial, a popular festa de São João, iniciada na véspera do seu dia, tem um cunho de particular característico pelas suas superstições e sortes, seus combates e suas fogueiras, e suas ceias especiais, - em que figuram, particularmente, a indefectível canjica de milho verde e os clássicos bolos de São João, indispensáveis à ortodoxia da festa. (CASCUDO, 2001, p. 318).

Na procissão dos santos juninos, o povo dá significado aos santos: cada um deles representa um evento, um símbolo relacionado a um determinado período do ano - seja na agricultura, seja relacionado a um pedido de matrimônio. “O ser humano é um animal simbólico: entende o mundo, opera sobre ele, transforma-o e age sempre através de símbolos. Os símbolos são imagens revestidas de sentido e não cristalizadas, mas plásticas, flexíveis, vivas” (BORAU, 2008, p. 7). Relacionar um santo a algum evento que se espera realizar é um exercício religioso, pois “Quando o símbolo é exterior e socialmente aceite, transforma-se em ritual ou cerimônia religiosa realizada através de palavras, de movimentos e de atos simbólicos preestabelecidos” (BORAU, 2008, p.13). Essa relação simbólica fica evidente quando incorporada pelo povo na procissão dos santos juninos,

*São José entra nesse ciclo junino, porque exatamente no dia 19 de março que é o seu dia, o dia consagrado a ele, é o dia que se planta o milho para você colher no São João. Santo Antônio, que segundo a Igreja católica, ele não é só o Santo casamenteiro. No dia dele se faz a festa e as pessoas vão às ruas e ali se conhecem, namoram e se casam. São João é o santo protetor, é graças a ele, por conta exatamente de toda uma manifestação agrária, que vem da coisa rural, o São João representa isso, a fartura, a comida do milho, as famílias, mesmo no Sertão, nos lugares mais secos, mas se você for hoje, está lá em qualquer lugar do sertão, vai estar a representação do São João e eles esperando a graça que a chuva chegue. E São Pedro, é protetor, o homem que tem a chave do céu, o primeiro papa da Igreja Católica, e também o protetor das viúvas. (Entrevista 6.1.4).*

E quando questionado sobre esses santos, se são santos especificamente da cultura do Nordeste e sobre a relação dessa procissão com a religiosidade específica de Pernambuco, do povo nordestino, o entrevistado relaciona a religiosidade com algo infinito, que não tem limites de fronteiras, é inato ao ser humano. E sobre os santos assim diz o entrevistado,

*Não são santos do povo nordestino, eu diria que hoje a dimensão do sincretismo, da religiosidade ela é muito marcante no Nordeste, mas ela está se espalhando em todas as regiões do Brasil, e mundo a fora, é uma coisa infinita a religiosidade é infinita, ela não tem fronteiras ela está dentro do coração de cada um de nós, ser humano (Entrevista 6.1.4).*

Uma forte devoção do povo é dedicada a esses santos juninos, uma total entrega que é percebida durante o percurso da procissão. Percebe-se essa devoção no caminho que o andor realiza até chegar no epicentro da festa, o Sítio da Trindade, onde as imagens são recebidas com fogos, danças, luzes, música da região e da época, um real diálogo entre a devoção e a comemoração. Quanto à devoção do povo diante dos santos da procissão,

*Chega a ser até superior ao próprio futebol que o povo ama tanto. Você parte das graças alcançadas, das simpatias, das promessas pedidas e às vezes conseguidas, isso é uma forma de um amor muito grande às entidades divinas, e o povo não vive sem isso, tem que se apegar a alguma coisa. Não só as imagens, mas o que representa na cabeça de cada um. A imagem é a própria pessoa que reflete nos santos e os santos é o que reflete nas pessoas* (Entrevista 6.1.3).

E o que diz a Igreja, como se posicionou o padre da paróquia do bairro o qual é sede da procissão? Pode um evento religioso ser criado fora do campo de controle da igreja católica?

*[...] Por ser Santos vinculado à Igreja Católica, nós procuramos o pároco, e o padre ficou surpreso, pois era a primeira vez que alguém o procurava para realizar uma procissão com os santos juninos. A igreja aprovou, os padres também, pois além da Igreja ganhar mais fiéis, o sincretismo, a cultura popular ganha, por essa festa fazer parte do povo* (Entrevista 6.1.4).

É evidente a existência do sincretismo religioso nessa curiosa expressão da religiosidade popular associada aos santos das festas juninas. O hibridismo também, pois não é só o católico praticante que comparece à procissão e à festa: notam-se seguidores de outras expressões religiosas em plena convivência. É um lado religioso que sugere novas maneiras de cumplicidade com as expressões religiosas independente de seu credo particular. É uma possibilidade de convivência, diálogo e troca entre maneiras diferentes de devoção. Ou seja,

*O lado religioso reside justamente no lado do sincretismo religioso, não só o lado católico, o São João mesmo representa Xangô, é o cristão católico com a religião do xangô, da umbanda. Tem essa interação muito grande, não é uma procissão da Igreja católica. Cada pessoa que vem para a procissão referencia a sua maneira os seus santos (Entrevista 6.1.2).*

Figura 1 - Procissão dos Santos Juninos. Casa Amarela, Recife (PE)



Fonte : Arquivo do Autor (2012).

Essa expressão da religiosidade popular, que nasceu fora do templo, que utilizou de criatividade própria da comunidade religiosa, demonstra que a devoção popular continua fértil, viva e resistente (Figura 1), afasta-se, criativamente da ortodoxia e cativa cada vez mais fiéis de outras correntes religiosas que não pertencem necessariamente ao catolicismo e continua acontecendo fora do templo, sem nenhum adendo religioso no interior da igreja, como a missa, a bênção etc. Constatam-se as práticas híbridas pois, “o desenvolvimento moderno não suprime as culturas populares tradicionais” (CANCLIN, 2008, p. 215).

Na frente do cortejo, as quadrilhas juninas e os bacamarteiros abrem espaço para as bandeiras dos santos e para o andor com as imagens. Em seguida, em vez de fiéis, sacerdotes e grupos de religiosos entoam cânticos e ladinhas, um trio elétrico executa ao vivo canções tradicionais de Luiz Gonzaga, Jackson do Pandeiro, Trio Nordestino, Marinês e Dominginhos (artistas emblemáticos da cultura do forró). O cortejo continua com um trio de forró pé-de-serra, senhoras vestidas de personagens míticos como Maria Bonita, parceira do célebre Lampião, e uma banda marcial executa hinos tradicionais. Nada mais híbrido. É uma verdadeira manifestação de defesa da cultura popular através de uma expressão da religiosidade, associada a uma devoção religiosa aos santos juninos que resiste, reinventa-se e oferece exemplo vivo de uma encenação popular religiosa. Em resumo, qual seria a importância então dessa procissão relacionada à resistência cultural à festa, à fogueira e à religiosidade popular?

*A valorização da cultura popular, basicamente isso, pois se não tomarmos cuidado tudo isso vai acabar. Para mim o valor dessa*

procissão é ajudar a preservar a cultura popular. É fazer a defesa dessa manifestação, não é fácil, pois é árduo, as pessoas que compactuem com essa ideia é difícil encontrar. A religiosidade popular hoje está um pouco arrefecida, só se ver isso nas casas e no interior, é muito visto nos ancestrais do que atualmente. O desânimo que acompanha a história do povo é gritante. E a procissão junta todos, unifica, é ecumênica, tem gente que vai por seu Exú, outros pelos santos católicos (Entrevista 6.1.1).

Expressões como a procissão dos santos juninos utilizam tradições pré-cristãs, como a fogueira, por exemplo, que envolve a adoração ao fogo desde os tempos mais primitivos do ser humano. "A 'domesticação' do fogo, isto é, a possibilidade de produzi-lo, conservá-lo e transportá-lo, assinala, poderíamos dizer, a separação definitiva dos paleontropídeos em relação aos seus antecessores zoológicos" (ELIADE, 2010, p.18). O ritual das fogueiras encontra-se em várias culturas, inclusive, no sul da França.

As datas de 23 e 24 de junho como datas marcantes dos festejos de São João são datas significativas no sul da França e em Pernambuco com suas devidas particularidades. Lá houve uma perda maior das tradições da fogueira, por exemplo, que não é encontrada em todas as cidades, mas de fato existe uma comemoração no período junino.

Dois eventos significativos neste estudo comparativo é a *Fête de la Saint Jean a Carmaux*, também chamado de *Feu de la Saint Jean a Carmaux e Le Feu de Saint Jean a Narbonne*. Carmaux e Narbonne são as cidades nas quais as festas da fogueira de São João foram observadas nos dias 21 e 23 de junho de 2011 respectivamente. Era o período junino como é festejado em

Pernambuco e, embora não tenham as mesmas tradições, a fogueira e hábitos da festa, como as mudanças, são encontrados em ambas as culturas. Carmaux fica no departamento do Tarn, e Narbonne, no Languedoc-Roussillon, no departamento de l'Aude.

Figura 2 – Fogueira de São João em Carmaux – Tarn – Por ocasião da festa de São João



Fonte: Arquivo do Autor (2011).

Em Carmaux a fogueira é construída com um desenho diferente das fogueiras juninas de Pernambuco (Figura 2), as madeiras maiores ficam encostadas uma nas outras escorando-as com muitos gravetos que se vão unindo até o fim das madeiras. No topo da fogueira, colocam um boneco de pano sem a cabeça, simbolizando algum personagem político ou, outro que não é bem visto pela comunidade. No caso da figura 2, o boneco representava o ex-presidente da França Nicolas Sarkozy.

Em algumas cidades no sul da França, a lenha utilizada na fogueira pode ser diferente. Pode ser de madeira de vinhas (se for nas regiões de vinhos), que são guardadas no inverno para queimar no São João. Em outros lugares, conserva-se a madeira para as procissões de Corpus Christi e, em alguns lugares, as crianças pedem de casa em casa ramos de árvores para fazer a fogueira.

Em Carmaux, a fogueira é acesa às 23h e, antes foi realizada uma festa com músicas tradicionais na grande praça organizada pelos funcionários da prefeitura. Não existe um “quadrilha junina” como a do São João do Nordeste do Brasil, mas ritmos como a Farândola, a Polka, a Boreia, o Scotish, a Mazurka e danças coletivas como brisa-pé, o Tindelon (ritmo Occitano). Lembram os ritmos tradicionais da festa junina de Pernambuco pois, muitos desses ritmos chegaram a Pernambuco através dos franceses e foram reprocessados pelos artistas populares. Temos assim ritmos como o xote e a marcha junina, oriundos das danças Occitanas.<sup>1</sup>

Ao contrário da festa junina realizada em Pernambuco, com forte traço religioso, no sul da França, a festa junina perdeu tal sentido. Comemora-se mais a entrada do verão. A festa lembra e cita o Santo João Batista, mas não se veem imagens e missas, apenas a fogueira como um símbolo ao redor do qual se reúnem pessoas, famílias e a comunidade. O símbolo sempre está presente independente da cultura. A fogueira é um símbolo, pois “O que chamamos de símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida cotidiana, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e

---

<sup>1</sup> Para saber mais sobre as danças occitanas, ver o DVD produzido pela Associação La Talvera e pela banda La Lalvera: *Per Plan las dançar. Dances d'Occitanie* (Albigeois, Quercy, Rouergue). Volume 1.

convencional" (JUNG, 2008, p.18).

Na festa de Carmaux, os casais dançam ao redor da fogueira, ao som do grupo musical que se apresentam na praça ao toque de músicas tradicionais. Neste dia, apresenta-se o grupo La Talvera, da cidade de Cordes sur ciel. A faixa etária fica entre 35 e 60 anos. Poucos jovens, mas a presença de muitas crianças sugere que a festa ainda resiste e os pais se preocupam com a herança da tradição. São os resistentes e tradicionais *Les Bals*, os bailes, que, atualmente, têm inspirado novas bandas do sul da França como: Bombes 2 bal, Massilia Sound System, Nux Vomica, Fabulous Troubadors, La Talvera, entre outras, a realizar uma releitura de suas tradições através da música e das danças.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Sobre os bailes, ou *Les Bals*, A vida cultural e musical e as danças no Tarn, ver: LODDO, Daniel. Avec la participation de Bernard Pajot. **Gents del país gresinhòl. Canton de Castelnau-de-Montmiral (Tarn).** Cordes: Cordae/La Talvera, 2010, p. 521-553.

Figura 3 – Les Bals. Pessoas dançam enquanto a fogueira queima em homenagem a São João, na praça central de Carmaux – sul da França – Tarn



Fonte: Arquivo do Autor (2011).

Nos tradicionais Bailes ou, les Bals, no sul da França, onde a música presente é a música antiga occitana, “Parece que há nostalgia de alguma coisa mais original, que procuramos um novo início e que tentamos outros caminhos. Procuramos novamente o não dito e o não dizível, além do sentido mesmo da realidade” (TERRIN, 2004, p. 209-210).

No Brasil, onde a música tradicional não encontra espaço no mercado e nas rádios oficiais, é diferente na Occitânia, onde cada festa coletiva, cada comemoração é um encontro com valores herdados desde a antiguidade. São danças, canções e ritmos que só conseguiram registros a partir da Idade Média. “É o desejo de ser nós mesmos simplesmente, sinceramente” (TERRIN, 2004, p. 210). As festas do mês de junho sempre são realizadas em volta da fogueira.

A festa de São João consolidou-se em Pernambuco no mês de junho, com uma relação direta com o plantio do milho e sua colheita. No sertão, o ambiente rural, interiorano e com uma paisagem que transita entre a seca e o verde, foi o local adequado para se consolidar a festa junina e seus elementos formadores, embora, com o movimento migratório para a capital, a festa já faz parte do calendário de prefeituras e secretarias de turismo do Recife. Da indumentaria do xadrex, ao chapéu de couro, da culinária do milho ao som do fole do acordeão e das danças francesas que foram reelaboradas nas quadrilhas juninas, “Dança palaciana do século XIX, protocolar, que abria os bailes da corte [...] Foi popularizada sem que perdesse o prestígio aristocrático e transformada pelo povo, que lhe deu novas figuras e comandos inesperados [...] do palácio imperial até os sertões” (CASCUDO, 2001, p. 548). A fogueira sempre é acesa para iluminar a festa, não somente no sertão, mas nos arraiais enfeitados de bandeirinhas nos bairros mais populares da capital (Figura 4 ).

Figura 4 – Arraial do Sítio da Trindade no Bairro de Casa Amarela (Recife-PE)  
– Autêntica Festa Junina em espaço urbano



Fonte: Arquivo do Autor (2012)

A presença dos franceses em Pernambuco está relacionada com as danças na época do São João, um hibridismo entre ritmos franceses como a Valsa, a Farandola, a Borea, a Polka e o Scotische, com os ritmos nordestino do xote, da marcha junina e do xaxado. As quadrilhas matutas no Sertão ainda resistem em pequena quantidade sendo marcadas ainda em francês e fazendo parte do casamento matuto, que é um teatro ao ar livre nos arraiais, cujo drama é satirizar com personagens como o padre, o delegado, o pai da noiva e o prefeito. Muitas são as histórias da presença dos franceses em Pernambuco, “O Recife ainda não era nem aldeia de pescadores e pelas praias de Pernambuco cheias de índios nus, já andavam franceses pirateando, negociando com pau de tinta, peles, papagaios, macacos: e emprenhando caboclas” (FREYRE, 2007, p.131).

De origem pagã, antes de Cristo, as fogueiras no sul da França tem datas iguais ao Nordeste para serem acesas; 23 e 24 de junho são a véspera e o dia de São João e 29 o dia de São Pedro. De tradição agrícola a fogueira também está vinculada a proteção de fabricação do queijo, de ritos envolvendo o vinho e a qualidade do vinho. A França também tem suas suposições, por exemplo, as cinzas da fogueira são usadas para muitas coisas: Se a região tem ovelhas, as ovelhas caminham sobre as cinzas para se protegerem das doenças. Mistura-se um pouco de cinzas na água e dá-se para as galinhas para protegê-las das pestes. Colocam-se as cinzas em um recipiente e deposita-se em algum lugar da casa para proteger a casa de incêndios e doenças. Guarda-se um pedaço de lenha queimada e coloca-se em um cantinho da casa ou no sótão para se proteger dos incêndios, dos trovões e dos raios.<sup>3</sup> A devoção ao fogo e à fogueira é uma expressão que caracteriza a religiosidade popular no sul da França. Com diversas outras expressões religiosas, “[...] aqui também é a região da França onde tem mais devoção à festa de São João, à fogueira de São João” (Entrevista 9).

É relevante observar o que, um dos entrevistados responde quando indagado sobre o que caracteriza a religiosidade popular na França. Sua resposta é uma síntese das experiências e reflexões analisadas neste capítulo: o hibridismo entre o cristianismo e o paganismo, as fogueiras de São João e as fontes milagrosas como expressões anteriores ao cristianismo. Diz ele que,

---

<sup>3</sup> Para saber mais sobre o ciclo de São João e São Pedro na França, ver: GENNEP, Arnold Van. **Manuel de Folklore Français Contemporain. Tome Premier 4 – Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières – 2 – Cycle de mai – La Saint-Jean.** Paris: Éditions A. et J. Picard et Cie. 1981. (p. 1727-2130).

Acho que existe religiosidade em toda a França, em cada região da França, com coisas diferentes, mas também com características semelhantes. Existe um hibridismo muito antigo com a religião cristã, quando chegou aqui dialogou com a religião pagã que existia aqui. Tem muitas coisas na religiosidade popular francesa que trazem essas marcas e que são mais antigas que o cristianismo. Fogueiras de São João, fontes milagrosas, megalíticos antigos, dólmens, menirs (pedras enormes) existiam antes do cristianismo. O cristianismo quando chegou aqui fez suas marcas, para implantar sua visão do sagrado. Por exemplo, você vai ver nessas pedras, cruzes desenhadas, e nas fontes também, tem cruzes, nomes de santos nas pedras, coisas feitas pelo cristianismo, para cristianizar. Outra coisa importante da religiosidade popular aqui na França é o reci (lendas, muitas coisas que o povo conta e passam de geração em geração), a religiosidade aqui tem muito "reci" para dar sentido às coisas (Entrevista 9).

Narbonne é uma cidade do sudoeste da França que tem origens na Roma antiga. Na língua occitana, chama-se Narbona. Fica no Departamento de Aude e na região de Languedoc-Roussillon. No dia 23 de junho de 2011, dois dias depois da festa na cidade de Carmaux, o ritual da fogueira e a festa de São João em Narbonne seguia a mesma estrutura. A diferença era como a fogueira era feita. Em vez de madeiras verticais, era um aglomerado de madeiras, caixas de embalagens e ramos enfeitados com fitas coloridas que se amontoavam uns sobre os outros (Figura 5). Exatamente às 23h do dia 23, véspera do dia de Saint Jean, ela é acesa e, todos ficam ao redor da fogueira entre as danças e a confraternização. No final da festa, jovens rapazes começam a pular a fogueira já em brasas, ritual que não aconteceu na cidade

de Carmaux.

Figura 5 - NARBONNE - LE FEU DE SAINT JEAN na praça Émile Digeon, diante da Igreja de Sainte-Marie-de-Lamourguier – Dep. Aude , Languedoc-Roussillon



Fonte: Arquivo do Autor (2011).

O mundo simbólico é um mundo inerente ao ser humano, e as religiões utilizam a linguagem simbólica para se expressarem e se comunicarem. Através dos símbolos, a vida ganha significado e a possibilidade de ser representada, pois:

Por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que frequentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente. Esta é uma das razões por que todas as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de imagens (JUNG, 2008, p. 19).

As expressões continuam resistindo e dialogando entre si. O fogo e a festa são elementos comuns nas religiosidades que, através

de um mundo globalizado, demonstram que é possível encontrar elementos iguais e diferentes a partir da mesma maneira de devoção. Resistem ao tempo e à tecnologia e utilizam-se do mesmo espaço que, em vez de uniformizar as práticas, reforça suas particularidades e identidades. Das fogueiras de São João às festas juninas e das procissões às caminhadas sagradas, a religiosidade nos une,

*O fato de nós termos em comum a natureza humana, o ser humano, naturalmente nos faz ter em comum as expressões elementares do ser humano, da vida humana. Por isso é possível encontrar em toda parte coisas semelhantes que dialogam umas com as outras. Eu sempre acho que somos mais parecidos do que diferentes nas coisas essenciais da vida. Poderíamos aprofundar essas semelhanças no ser igual. O encantar-se com as coisas, é perceber alguma coisa que os olhos alcançam mas que vai mais além do que aquilo que os olhos veem, da percepção material das coisas. Esse encanto é o que leva mais cedo ou mais tarde à expressões que vão da consciência da culpa e do pedido de perdão, à consciência do benefício e a expressão da gratidão e louvor. Isso é o que está presente em todas as expressões e são encontradas em vários lugares. E quanto mais nós vamos às expressões que nascem com o povo, as expressões de raiz, que não tem autor e ninguém assina em baixo, que nasceram com a espontaneidade do povo essas é que são profundas, que tem uma beleza que diante daquelas que se fabrica não conseguem ter (Entrevista 1.1.3).*

Vemos que, comparativamente, existem elementos semelhantes entre as expressões da religiosidade popular.

Fogueiras, festas e santos são utilizadas como símbolos pelo povo para demonstrar e exteriorizar sua devoção. São práticas antigas que, permanecem utilizando um mundo simbólico e protagonizam suas religiosidades, além de sugerir que não estamos sozinhos.

## Referências

- BORAU, José Luis Vásquez. **O Fenômeno Religioso** (Símbolos, Mitos e Ritos das Religiões). São Paulo: Paulus, 2008.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. 2. ed. – Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Culturas Híbridas**: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- CASCUDO, Luis da Câmara. **Antologia do Folclore Brasileiro**. 5. ed. São Paulo: Global, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 11. ed. Edição ilustrada – São Paulo: Global, 2001.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 4. ed. – São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FREYRE, Gilberto. **Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife**. São Paulo: Global, 2007.
- JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. 2. ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado**: culturas e religiões. São Paulo : Paulus, 2004.
- TABORDA, Francisco. **Sacramentos, Práxis e Festa**: para uma teologia latino-americana dos sacramentos. Tomo V, série IV: A igreja, sacramento de libertação. 2 Ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

# Da evangelização do popular à evangelização pelo popular

Maximilien de la Martinière

## Introdução

No dia 1º de abril de 2017, o Vaticano promulgou uma carta, em formato de “*Motu Proprio*”, para comunicar sobre a “transferência das competências sobre os Santuários ao Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização”. Essa carta foi assinada pelo próprio Papa Francisco, no dia 11 de fevereiro antecedente, quer dizer, no dia da festa de Nossa Senhora de Lourdes. Essa data não foi escolhida por acaso, pois Lourdes é um grande santuário na França.

Essa decisão parece somente dizer respeito à organização interna da Igreja Católica, no entanto, tem um valor simbólico forte: ela concretiza a inflexão iniciada pelo Papa Paulo VI, há cinquenta anos, a respeito da relação entre a Igreja Católica institucional e a religiosidade popular.

Durante séculos, a atitude da Igreja Católica passou da tolerância à luta contra as devoções populares, e vice e versa, até que o Concílio Vaticano II (1962-1965), mesmo sem se utilizar, explicitamente, do conceito de “religiosidade popular”, veio a abrir as portas para uma possível inflexão. Logo depois, o Papa Paulo VI levou em consideração tal fenômeno religioso na encíclica “*Evangelii nuntiandi*”:

Se essa **religiosidade popular**, porém, for bem orientada, sobretudo mediante uma pedagogia da **evangelização**, ela é algo rico de valores (1965, nº 48).

Foi a primeira associação, através de uma encíclica (a publicação a mais solene da Sé Apostólica) entre estes dois conceitos: “religiosidade popular” e “evangelização”, mas na forma de uma dependência do primeiro a respeito do segundo. A religiosidade popular é “rica em valores”, ela só precisa ser “evangelizada”, quer dizer, ela ainda não pode ser considerada como um verdadeiro catolicismo!

Durante os vinte anos seguintes, nada mudou. O Papa João Paulo II fez, varias vezes, a mesma associação de conceitos, com a mesma relação de dependência, como na ocasião da Visita ad limina dos bispos do Chile em Roma:

Es, pues, necesario valorizar plenamente la **piedad popular**, purificarla de indebidas incrustaciones del pasado y hacerla plenamente actual. Esto significa **evangelizarla**, o sea, enriquecerla de contenidos salvíficos portadores del misterio de Cristo y del Evangelio (1984, nº4).

Entretanto, a Conferência dos Bispos da América Latina, reunida em Medelín, já tinha tentado associar “religiosidade popular” e “evangelização” de outra maneira: “a **religiosidade popular** pode ser a ocasião ou ponto de partida para um **anúncio da fé** [...]” (1968, Catequese nº2).

A religiosidade popular pode ser o ponto de partida para um anúncio de fé, quer dizer, torna-se possível **evangelizar a partir da religiosidade popular**, e não **evangelizar a religiosidade popular**. Mudança radical! Mas, imediatamente, essa mesma Conferência coloca uma condição, utilizando-se da palavra “purificação”:

[...] não obstante, impõe-se uma revisão e um estudo científico dessa religiosidade, para **purificá-la** de elementos que a

tornam autêntica e para valorizar seus elementos positivos (1968, Catequese nº2).

É difícil qualificar o desejo que tem a Igreja Católica de “evangelizar”, ou “purificar” a religiosidade popular (sendo tais palavras muito utilizadas no “diretório da religiosidade popular e da liturgia” publicado em 2003). Se evidenciada como o desejo de transformar a religiosidade popular, para que corresponda aos anseios da religiosidade da Igreja Católica institucional, a palavra “purificação” encontra uma conotação negativa. Se entendida, no entanto, como a necessidade de purificação do pecado, como todos os católicos precisam ser evangelizados e purificados do pecado, a palavra expressa um sentido meramente teológico.

Assim, Leonardo Boff reconhece a necessidade de purificação para todos, catolicismo popular como Igreja institucional. Utiliza-se do conceito de “sincretismo cristão” para falar do “catolicismo popular”:

Nenhuma mediação é somente pura e livre de toda a contaminação do pecado. O judaísmo bíblico e também a Igreja se apresentam como santos e pecadores (...). Aplica-se também ao sincretismo cristão. Nunca existiu e será um evento escatológico a vigência de um sincretismo somente verdadeiro (1981, p. 154.163).

Todavia, o início da inflexão do discurso da Igreja institucional sobre a religiosidade popular chegou da América latina, da mesma Conferência dos Bispos da América Latina, desta vez reunida em Aparecida:

A piedade popular é “imprescindível ponto de partida para conseguir que a fé do povo amadureça e se faça mais fecunda (...). Quando afirmamos que é necessário evangelizá-la ou purificá-la, não queremos dizer que esteja privada de riqueza evangélica. Simplesmente desejamos que todos os membros do povo fiel, reconhecendo o testemunho de Maria

e também dos santos, procurem imitá-los cada dia mais (2004, n. 162).

Em seguida, o papa Francisco, oriundo da América Latina, afirmou, firmemente, e repetidas vezes, que a religiosidade popular é um meio de evangelização entre outros. Assim, na ocasião do seu encontro com os agentes de peregrinações e os reitores de santuários em Roma: “Esta religiosidade popular é uma **forma genuína de evangelização**, que deve ser promovida e valorizada, sem minimizar a sua importância” (2016, n. 1).

Essas palavras, como muitas outras palavras do papa atual (cf. os parágrafos 122 à 126 da sua encíclica *Evangelii Gaudium*), e as suas consequências (a decisão de confiar o cuidado dos Santuários ao Conselho para a promoção da Nova Evangelização) marcam o ponto alto desta inflexão da atitude da Igreja Católica institucionalizada a respeito do catolicismo popular, particularmente presente no Brasil atual.

A Igreja não faz mais questão de evangelizar o catolicismo popular, mas de incentivar o próprio dinamismo dele para a evangelização. Assim fala o papa Francisco neste “motu próprio” *Sanctuarium in eclesia*:

Questa osmosi tra il pellegrinaggio al Santuario e la vita di tutti i giorni è un valido aiuto per la pastorale, perché le consente di **ravvivare l'impegno di evangelizzazione** mediante una testimonianza più convinta (2017, n. 3)

Quero mostrar, neste artigo, que esta inflexão no discurso da Igreja Católica institucional a respeito do catolicismo popular, não é apenas motivada por razões conjunturais (o esvaziamento das igrejas), mas que tal inflexão é fundada sobre razões antropológicas, conforme apontadas por Peter Berger:

Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. (1999, p. 10)

Quero mostrar que o catolicismo popular é fruto de um real processo de **inculturação da Revelação Cristã na cultura do povo**, e por essa razão, deve ser considerado como um verdadeiro catolicismo, ao lado do catolicismo da Igreja Católica institucional, e não como uma excrescência desviante dele. Assim como verdadeiro catolicismo que é, o catolicismo popular participa do dinamismo da nova evangelização, o que fundamenta, portanto, a decisão do Papa Francisco em confiar a gestão dos Santuários ao Conselho pontifical pela promoção da Nova Evangelização, por causa do dinamismo evangelizador das devoções populares que se manifestam nos santuários.

## Pequeno itinerário histórico

A religião e a cultura estão intimamente ligadas, como mostra Peter Berger, no seu livro "A religião na consciência moderna". De fato, a cultura precisa da religião para fundar a sua legitimidade, como a religião precisa da cultura para se expressar (ela precisa dos ritos, símbolos, hábitos... da cultura). Não há religião sem cultura.

Assim, a Revelação Cristã passou a aculturar-se em diferentes culturas, quer dizer, passou de cultura a cultura, iniciando a sua caminhada com a cultura semítica, que foi o seu berço dois mil anos atrás.

A análise histórica dos vários processos de aculturação<sup>1</sup> nos encaminha à consideração de três modos de aculturação possíveis, a partir de uma "cultura cristã", no sentido de que o sistema religioso que impulsiona essa cultura é aquele da Revelação Cristã encontrando uma cultura "não-cristã" (baseada em outro sistema religioso).

- A passagem forçada: a cultura cristã dominante tenta impor seus padrões culturais, incluindo, no seu campo religioso, a outra cultura. Isto é o que ocorreu no Brasil, quando do contato entre a cultura cristã dos colonizadores portugueses e as culturas indígenas e africanas, como mostrou Eduardo Hoornaert, no seu livro "O cristianismo moreno no Brasil". Tal contato levou a cultura não-cristã numa atitude de resistência, concretizando-se particularmente pelo processo do sincretismo religioso.

- A adaptação: a cultura cristã manifesta a sua boa vontade, tentando adaptar-se aos padrões culturais, e também religiosos, da cultura não-cristã, incluindo na sua maneira de celebrar, de viver, de pensar... As liturgias católicas encontram-se em processo de adaptação, particularmente na África e na América do Sul, quando incorporam ritmos musicais, roupas, danças e outros aspectos peculiares das culturas locais. O processo é louvável, mas permanece desequilibrado. É o agente religioso da cultura dominante (o padre, neste caso) que, a partir de suas próprias premissas culturais e da sua compreensão, necessariamente parcial, da outra cultura, faz os esforços para adaptar-se à cultura não-cristã.

---

<sup>1</sup> Conceito antropológico utilizado desde 1880 na América do Norte para descrever as consequências do contato entre duas culturas interagindo uma com a outra: conflitos, adaptações, sincretismo...

- A inculturação<sup>2</sup>: a cultura cristã oferece o seu sistema religioso a outra cultura. Essa adapta-a aos seus próprios padrões de pensamento, de celebração e de vivência. Esse processo acontece, obviamente, quando o apelo do sistema religioso da cultura cristã é suficiente para dar à outra cultura o desejo de integrá-lo ao seu próprio sistema religioso. Tal processo é arriscado, pois a cultura cristã não poderá mais controlar a evolução que encontrará, inevitavelmente, o seu sistema religioso, na outra cultura. O processo é lento, pode durar gerações, ou até mesmo séculos. Enfim tal processo parece um pouco idealista, mas é, teoricamente, possível, uma vez que a cultura (e, portanto, a religião relacionada a ela) é uma realidade em permanente evolução.

A definição mais completa do conceito de “inculturação” é dada por Antonio Alves de Melo:

Entendemos inculturação como o processo de evangelização mediante o qual a vida e a mensagem cristãs são assimiladas por uma cultura de tal modo que se exprimam através dos elementos dessa cultura. Encarnando-se nela, a vida e a mensagem cristã passam a constituir o princípio inspirador, a norma e a força de unificação da cultura evangelizada, possibilitando assim sua transformação, recriação e relançamento (1996, p. 309).

O processo de inculturação já aconteceu nos primeiros séculos da cristandade, quando a Revelação Cristã passou do berço da cultura semítica para a cultura greco-romana. Ele aconteceu facilmente, pois a cultura semítica era muito menor do que a cultura greco-romana. Fica mais fácil oferecer o seu sistema

---

<sup>2</sup> Conceito teológico utilizado oficialmente, pela primeira vez, pelo Papa João Paulo II na encíclica “Redemptoris Missao” (52) para descrever o processo de contato entre a Revelação Cristã e uma cultura não cristã.

religioso em situação de inferioridade do que de dominação... Neste caso, a tentação do outro processo, aquele da passagem forçada, é muito mais forte!

## Contexto atual

Atualmente, o desafio da Revelação Cristã é realizar um novo processo de inculturação com a cultura atual, chamada "pós-moderna". Não é o meu propósito apresentar aqui as diferentes considerações sociológicas sobre a sociedade atual, somente apontar que o contexto atual é diferente daquele de cinquenta anos atrás. É esse desafio que a Igreja Católica chama, através da iniciativa do Papa João Paulo II, de "nova evangelização"! Para um novo contexto, precisa de uma evangelização nova.

O contexto é novo, mas a cultura não é nova. Uma cultura não é mais do que o resultado de uma evolução da cultura anterior. A cultura atual é chamada de "pós-moderna" porque sucede uma cultura anterior, chamada "moderna". Mas a transição de uma cultura para a outra, no entanto, não implica uma mudança radical de paradigmas. Não há desaparecimento de uma cultura, com um toque de varinha mágica, e surgimento de uma nova cultura sem conexão com a precedente, mas evolução, até um ponto onde não é mais possível considerar as características da cultura anterior como paradigmas da nova situação cultural. A partir desse momento, escolhe-se um novo nome para descrever essa nova cultura.

Então, a cultura atual, dita "pós-moderna", não é uma cultura nova (no sentido sem nenhum contato com o cristianismo)

que a Revelação cristã poderia “inculturar” (no sentido da definição de Melo), como foi o caso quando esta chegou na América do Sul ou na África negra. De fato, na época, a Revelação cristã encontrou culturas com seus próprios sistemas religiosos, mas culturas ainda virgens de qualquer contato com a vida e a mensagem cristãs. Teria sido possível, neste momento, realizar um verdadeiro processo de inculturação. Essa situação, provavelmente, não se apresentará nunca mais.

Assim, a cultura pós-moderna no mundo de hoje não é nova, do ponto de vista da Revelação cristã. É uma nova cultura, mas não é uma cultura nova. De fato, a cultura atual é o resultado de já dois mil anos de contato com a Revelação cristã. Esse processo iniciou-se pelo encontro entre a cultura “greco-romana-semítica-cristã” e as culturas germânicas e célticas, contato que levou à cristandade ou cultura medieval. Pois passou por todas as mudanças e vicissitudes da história do mundo, pelo Iluminismo dos séculos XVII-XVIII, pelo racionalismo do século XIX, e pela secularização do século XX [...] Tudo isso para alcançar a sua posição atual.

E agora? Como a Igreja Católica institucional pode realizar a nova evangelização neste novo contexto de cultura (isto é, com novos parâmetros), mas não de contato com uma cultura nova (pois esta cultura já é informada pela Revelação cristã)? Qual processo ela vai pôr em prática? Passagem forçada, adaptação ou inculturação?

Não é imaginável pensar em termos de passagem forçada. No contexto de subjetividade da cultura contemporânea, tal processo não teria nenhuma chance de sucesso e estaria completamente em desacordo com o Evangelho.

Peter Berger, no mesmo artigo, mostra que a segunda opção, a adaptação, é já condenada:

O que ocorreu, de modo geral, é que as comunidades religiosas sobreviveram e até floresceram na medida em que não tentaram **se adaptar** às supostas exigências de um mundo secularizado (1999, p. 11).

Enfim, não parece possível pensar de novo em termos de *inculturação*, pois a cultura pós-moderna não é virgem de qualquer contato com a vida e mensagem cristãs, o que é a condição necessária para pôr em prática tal processo.

Como nenhum dos três modos de aculturação, já praticados na história, do encontro de uma cultura cristã (impulsionada pela Revelação Cristã) com diversas culturas não-cristãs parece atuante hoje, sobram duas expectativas que ainda se oferecem à Igreja Católica: *O recuo identitário ou a valorização do catolicismo popular.*

Peter Berger mostra, de fato, que, no contexto de instabilidade identitária, de perda de raízes, de valorização do subjetivismo, quer dizer, neste nosso contexto, a tentação do tradicionalismo está particularmente presente nos indivíduos mais fracos:

Na cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em quase toda parte. Esses movimentos são justamente aqueles que rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade tal como é definida pelos intelectuais progressistas (1999, p. 13).

Mas este recuo identitário (reivindicado por alguns dentro da Igreja Católica institucional, até mesmo no Vaticano) implica o fim da nova evangelização. Recusar a cultura atual, na qual vivem hoje os homens, para procurar restabelecer uma cultura antiga, não

pode mais ser chamado processo de aculturação, mas de 'deculturação' (no sentido de recusa do contato com a nova cultura).

## O catolicismo popular considerado como fruto de um processo de inculturação

Acabei de dizer que o processo de inculturação não pode mais acontecer, pois a cultura pós-moderna atual não é uma cultura nova, virgem de qualquer contato com a Revelação cristã. Mas, e nisto consiste a tese que quero apresentar agora, nada impede de considerar o processo de inculturação como um processo **já ocorrido**.

Há dois mil anos, de geração em geração, através da evolução da cultura, por diversos processos de sincretismo, o povo acolheu a Revelação Cristã, expressou-a na sua própria língua e reformulou-a de acordo com seus paradigmas, dando origem a um novo sistema religioso: o catolicismo popular! Utilizei aqui o conceito "povo" no seu sentido mais amplo, aquele que a teologia utiliza na sua expressão "sensus fidei":

Os fiéis têm um instinto para a verdade do Evangelho, o que lhes permite reconhecer quais são a doutrina e prática cristãs autênticas e a elas aderir. Esse instinto sobrenatural, que tem uma ligação intrínseca com o dom da fé recebido na comunhão da Igreja, é chamado de "sensus fidei", e permite aos cristãos cumprir a sua vocação profética (2016, p. 2).

Preciso agora justificar esta tese, o que pretendo fazer a partir da definição da inculturação já enunciada. Eduardo Hoornaert mostra que, desde o início do cristianismo, o sucesso

deste, e a sua inculturação na cultura greco-romana, aconteceu graças ao povo:

As vitórias simbólicas de Cristo e de Maria são na realidade vitórias do povo analfabeto na sua luta por dignidade e bem-estar. [...] O cristianismo não venceu tampouco pela pregação, nem pelo testemunho destemido de mártires, pela santidade de seus heróis, pelas virtudes ou milagres de seus santos. Venceu, isso sim, por uma atuação persistente e corajosa na base do edifício social e político da sociedade (2013, p. 9-10).

Desse modo, é possível afirmar, utilizando as próprias palavras da definição de Melo, que, por mais de dois mil anos, a cultura popular “assimila a vida e a mensagem cristã”, de tal modo que as “exprime através dos seus elementos próprios” (como o pagamento da promessa, a procissão, a folia...). “Encarnando-se” nesta cultura popular, “a vida e a mensagem cristã passam a constituir o princípio inspirador, a norma e a força de unificação” dessa cultura. Isso explica por que, hoje, tanto no Brasil como na França, muitos indivíduos definem a si mesmos como católicos, enquanto a sua ligação efetiva com a Igreja institucional é quase nula. Esses indivíduos consideram a palavra “católico” como aquela que melhor define a sua própria identidade e, então, a identidade da sua cultura. Assim, realmente, a “vida e mensagem cristã passam a constituir o princípio inspirador, a norma e a força de unificação”<sup>3</sup> da cultura popular. Isso tornou possível a transformação desta cultura - o que mostrou Hoornaert, em referência aos primeiros séculos da Era Cristã - a sua recriação e o seu relançamento, como um novo sistema religioso que chamamos de “catolicismo popular”.

---

<sup>3</sup> São as próprias palavras da definição de Melo que estou utilizando neste parágrafo.

Tem que continuar a verificação da pertinência desta minha tese em aplicar o processo de inculturação ao catolicismo popular, apresentando as quatro características deste processo, mencionadas no 1º parágrafo:

1 - "Este processo de inculturação somente acontece, obviamente, se o apelo do sistema religioso da cultura cristã for suficiente para dar à outra cultura o desejo de integrá-lo ao seu próprio sistema religioso". Porém, durante esses dois mil anos, a cultura dominante, aquela das elites cristãs, apresentou, de várias maneiras, a Revelação Cristã à cultura popular, suscitando nela o desejo de assimilá-la ao seu próprio sistema religioso (o que provocou diversos processos de sincretismo, que Leonardo Boff descreve como de um processo natural a qualquer sistema religioso).

Assim, muitas devoções populares (devoção aos santos, devoção ao Sagrado Coração de Jesus, procissão do Corpus Christi...) foram originalmente propostas aos fiéis pela Igreja institucional, pois foram remasterizadas, por conta própria, pela cultura dos pequenos e humildes. A respeito do culto dos santos, Jean Guyon explica:

A maioria dos estudos em relação à origem do culto dos santos mostram que ele tem nada a ver com a religiosidade popular. Eles mostram, pelo contrário, tudo o que este culto dos santos deve, na Antiguidade, as iniciativas dos poderosos e a vontade pastoral dos bispos que encontraram, naturalmente, o fervor do povo cristão (2003, p. 114).

2 - "Este processo de inculturação é arriscado, pois a cultura cristã não poderá controlar a evolução que encontrará, inevitavelmente, o seu sistema religioso, na outra cultura." Isso explica por que, até agora, a Igreja Católica institucional encontrou

tantas dificuldades em considerar o catolicismo popular de outra maneira do que como uma excrescência desviada dela mesma.

A utilização regular do conceito “purificação” exprime, inconscientemente, esta dificuldade. Querer “purificar” o catolicismo popular é querer transformá-lo, para alinhá-lo à religiosidade da Igreja Católica institucional, especialmente a sua liturgia (o que foi a razão da publicação do “diretório da religiosidade popular e da liturgia” em 2003) sem reconhecer o seu próprio gênero.

Não foi fácil entender que, no seio da Igreja (com letra maiúscula, no sentido mais abrangente do povo de Deus), podiam encontrar-se diferentes capelas! Isso implica considerar que pode haver vários catolicismos, várias maneiras de ser católico, como há várias maneiras de ser cristão!

3 - *“Este processo de inculturação também é mais lento. Ele pode durar por gerações, até mesmo séculos”*. De fato, já se tem estendido por dois mil anos! Nesse sentido, é possível colocar a hipótese de que este processo de inculturação, que deu à luz ao catolicismo popular, é, particularmente, amadurecido, e é, talvez, na história do cristianismo, o fenômeno mais bem-sucedido, pois há mais de dois mil anos que a Revelação Cristã se inculta na cultura popular!

4 - *“Este processo de inculturação, finalmente, parece um pouco idealista, mas é teoricamente possível, uma vez que a cultura (e, portanto, a religião relacionada a ela) é uma realidade em permanente evolução.”* Obviamente, há, nessa tese, uma visão um pouco idealista do catolicismo popular, mas isso faz parte do princípio de uma tese: que ela possa ser criticada!

## Conclusão

Como agente religioso (padre) da Igreja Católica institucional, não posso contentar-me em ver a minha Igreja atraída pela tentação do recuo identitário.

Foi-me dada a chance de viver uma imersão no catolicismo popular do Brasil, no sul do Pará, durante três anos. Saio dessa experiência com a convicção de que o catolicismo popular é o presente que o Espírito Santo nos preparou, durante dois mil anos, para que pudéssemos enfrentar os desafios da nova evangelização na cultura pós-moderna.

Só se precisa “trocar de óculos” para considerar e acolher o catolicismo popular como uma bênção! Os bispos das comissões episcopais para a liturgia da América Latina e dos caribenhos, reunidos no México, acabam de nos incentivar neste caminho:

Nossa piedade popular é um exemplo de inculturação pois os povos de nossos países traduziram em sua linguagem et gestos, com a força do Espírito Santo, sua experiência de fé. Por isso devemos entrar em comunhão com a fé vivida por nosso povo (2017, p. 29).

## Referências

- BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. Petropolis: Vozes, 1981.
- BERGER, Peter. “A dessecularização do mundo: uma visão global”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2000.
- BERGER, Peter. *La religion dans la conscience moderne*. Paris: Editions du Centurion, 1971
- ALVES DE MELO, Antônio. **A Evangelização no Brasil**. Dimensões teológicas e desafios pastorais. O debate teológico e eclesial (1952-1995). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. O sensus fidei na vida da Igreja. Disponível em:  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20140610\\_sensus-fidei\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html)

HOORNAERT, Eduardo. O que há por traz da religiosidade popular. **Vida Pastoral**. São Paulo, n. 54, 2013

\_\_\_\_\_. **O cristianismo moreno no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

GUYON, Jean. Aux origines du culte des saints. **La Maison Dieu**, 236, p. 114, abr., 2003.

MENSAGEM das comissões episcopais para a liturgia. **Revista de liturgia**, n. 261, p. 29, fev., 2017.



# o sagrado dos artistas: entre simbólico e diabólico



# Arte e religião em Roberto Van Der Ploeg (Ou olhando para além do nosso Paraíso)

Gilbraz Aragão  
Andréa Caselli Gomes

[...] Ao falar em teologia não estou pensando em confissões de fé nem em doutrinas, mas no sagrado selvagem, no sentimento oceânico, em tudo que vem daquelas camadas profundas do nosso ser que Joseph Campbell chama de zona mitogenética primordial (...), pensando naquela prisca theologia que está no transfundido cultural de todos os povos e de todas as tradições, sejam europeias, orientais, indígenas, africanas. Por que então não pedir a bênção a Zeus e a todos os deuses e deusas do Olimpo, Afrodite nascendo das espumas do mar da Jônia, Atena de olhos verdes protegendo Telêmaco na Odisseia? Por que não pedir a bênção de Javé, Jesus, Shiva, Krishna, Mohamed, Iemanjá, Tupã, Xangô, Oxalá, meu pai? Essa teologia plural aprendeu que Deus muda como o fogo quando misturado com fragrâncias e é nomeado segundo o perfume de cada uma. Teologia como transteologia. Mesmo porque, como explica Krishna a Aryuna, qualquer que seja o nome pelo qual me chamares, sou eu quem responderá. Dizendo de uma vez, não estou pensando em nenhuma teologia encrática que, pretendendo ser o último significado, corre sempre o risco de se transformar em monstro (TENÓRIO, 2014, p. 36).

Nossa reaproximação de Roberto começou quando o nosso Grupo de Estudos realizou uma atividade em 2014, com uma aula dessa teologia pública e plural que começa a ganhar legitimidade pelo mundo afora. Para corresponder ao conteúdo da hermenêutica nova e aberta das tradições espirituais, a forma da aprendizagem teve de ser também renovada: uma visita guiada e

animada à Arteplural Galeria, na rua da Moeda do Recife Antigo, onde Roberto van der Ploeg estava com a exposição “Pretextos: além do paraíso”. Roberto Ploeg nasceu na Holanda, em 1955, e veio para o Brasil em 1979, para realizar estudo de mestrado em teologia latino-americana. Desde 1982, reside entre os nordestinos, onde formou família e tornou-se assessor das Comunidades de Base. Mas as dificuldades interpostas pelas forças conservadoras e anticonciliares que cresciam no catolicismo o levaram ao caminho da arte, na qual procura apresentar, de maneira mais pessoal e livre, as experiências universais da fé. Como ilustração dessa trajetória, basta lembrar que Roberto fundou o “Mandacaru: jornal da tendência democrática e libertadora nas igrejas cristãs do Nordeste”. Bastava esse nome para garantir que a publicação iria enfrentar secas e cercas. Fechado o jornal no terceiro ano, Ploeg como que disse: se não posso escrever, vou pintar.

Por imagens visuais e não mais literárias, no entanto, ele continua a caminhada questionadora. Será que arte e ciência poderiam combinar-se? E a religião, em que medida sua teologia pode ter assento nesse banquete dos saberes? O sagrado: é oposto ou uma dimensão do profano? A visita do nosso Grupo de Estudos aos quadros de Roberto, apreciando e discutindo a beleza das pinturas que “recriam” cenas bíblicas e sacralizam a vida compartilhada, aqui e agora, permitiram terapeutizar as vivências religiosas da gente e acolher o paradoxo para além do princípio de não-contradição, desconstruindo, assim, o monstruoso dualismo que contrapõe o humano ao divino, um saber ao outro. A obra de Roberto relaciona a contemporaneidade aos modelos bíblico-

religiosos da nossa cultura, mas é desenhada em cima de metáforas transculturais e informada interdisciplinarmente pelas ciências.

Em 2015, o nosso Grupo de Estudos visitou novamente uma exposição de suas pinturas, na galeria Barte, no Recife, onde 15 artistas foram convidados a participar de uma mostra sobre Van Gogh, em memória aos 125 anos de sua morte. Ploeg registrou o que representa, em sua visão, a herança artística deixada por seu famoso conterrâneo que, como ele, se rendeu aos mistérios de Rembrandt e da teologia. Ele criou um painel com 9 pinturas de natureza morta, um gênero bastante explorado por Van Gogh. No

Figura 1 - Em memória a Van Gogh, óleo sobre tela, 2015



centro, pintou "a Morte de Van Gogh", simbolizada por uma galinha morta, de penas ruivas, sob o sol forte e um céu cheio de corvos, lembrando a obra que Vincent pintou em seus últimos dias. Nessa composição, Ploeg mostra a luz da vida que resplandece nas trevas do coração da terra, a vida criativa que se irradia do fundo do abismo, *de profundis*. Sensibilizamo-nos pelo sagrado sentimento de compaixão por todos nós, que sofremos as transformações naturais.

Ploeg também retrata pessoas anônimas, humildes, aleijadas e livres, na solidão da pobreza e da miséria. Dessa forma, ele nos deixa impressionados ao vermos - na imagem de um desamparo indescritível e indizível - o fim das coisas ou seu extremo. A partir dessa contemplação, surge em nosso espírito a ideia do divino. Pois, como Van Gogh mesmo (2016, p.24) uma vez questionou, "A vida não nos teria sido dada para enriquecer nossos corações, mesmo quando o corpo sofre?" Em resposta, a arte nos quadros de Ploeg eternizam um modo de vida e seu momento histórico, aprofundando a estética entre arte e vida como representação de sua contemporaneidade. Portanto, em imagens cotidianas, a vida comum e a condição humana atual podem ser, em sua arte, refletidas através da hermenêutica teológica e da ética humanista.

Em suas obras, Ploeg também apresenta algumas narrativas bíblicas. Ele mostra Jó, o homem piedoso que agradava a Deus, como um operário que, após ficar tetraplégico, se converte ao protestantismo. O fraticídio de Abel ocorre em um bairro do Recife; o milagre da multiplicação é do jeito que o povo faz, com cinco pães franceses e duas latas de sardinha; Betsabeia recebe uma mensagem do rei David através de um torpedo no celular. No quadro "Suzana no banho e os dois anciãos", há menção à história

bíblica da casta Suzana que, na história da arte, muitas vezes foi pretexto para pinturas retratando cenas de voyeurismo com mulheres nuas. Nesse quadro, a beleza sacra se mescla à beleza mundana, a beleza da pintura e a da mulher ali retratada não são duas, mas uma só. No quadro de Rembrandt com o mesmo tema, podemos observar que uma vergonha sexual modifica os contornos do corpo feminino e é revelada tanto no rosto como nos membros. Já a Suzana de Ploeg não está imersa somente em uma piscina, mas também em uma vida mais ampla, profunda e inescrutável que aquele momento. Ela mergulha no azul celeste com a plena convicção de que lhe pertence por direito. Seu corpo nos é revelado, mas ela não o exibe e nem sabe que está a ser observada, não tem motivos para se envergonhar. A cena enfatiza o fato de os voyeurs serem incapazes de perturbar essa paz de espírito que também é a paz da carne.

Figura 2 - Susana no banho e os dois anciãos, óleo sobre tela, 275 x 160 cm, 2013



Ploeg não usa cenas religiosas como pretexto para retratar a vida da gente, como muitas vezes se faz nos mundos artístico e intelectual, mas pinta quadros do nosso tempo como desculpa para resgatar os sentidos libertários das histórias míticas da bíblia e da tradição. Entre o relativismo e o fundamentalismo que ainda se enfrentam nesta nossa era de crise, ele ativa o círculo hermenêutico de narrativas fundadoras do judeu-cristianismo e oferece uma interpretação em chave ética e humanizante para as figuras religiosas do nosso jeito costumeiro de viver. Com isso, o pintor-teólogo ajuda-nos a ensaiar um olhar alternativo, que transcende a lógica de identidades excludentes. Na linha de uma espiritualidade pós-metafísica que se espraia, até nos trópicos, Ploeg testemunha um divino que se conhece enquanto se realiza entre nós; uma crença no Messias, por exemplo, que significa o exercício de uma vida messiânica, de uma existência cuidadora e criativa – como se anuncia ser a de tudo que é divinamente ungido. E mostra que existe uma diferença radical e exemplar entre o culto ou a religião e a mensagem de um profeta feito Jesus, que não veio fundar uma religião a mais, mas anunciar a possibilidade de se fazer da vida um milagre para a vida dos outros, pelo amor, a partir dos pobres e excluídos deste mundo – o que é uma atitude “mais-do-que-natural”. O Nazareno não nos pede culto e sim memória. Ele encarna, assim, a revelação divina em toda profundidade – embora não o seja em toda a extensão, sempre pluralista, do tempo-espacô.

Essa provocação teológica, aliás, é sugerida magnificamente no quadro Os Cordeiros de Deus, que retoma a pintura belga Agnus Dei, de Jan van Eyck (1432), no qual o

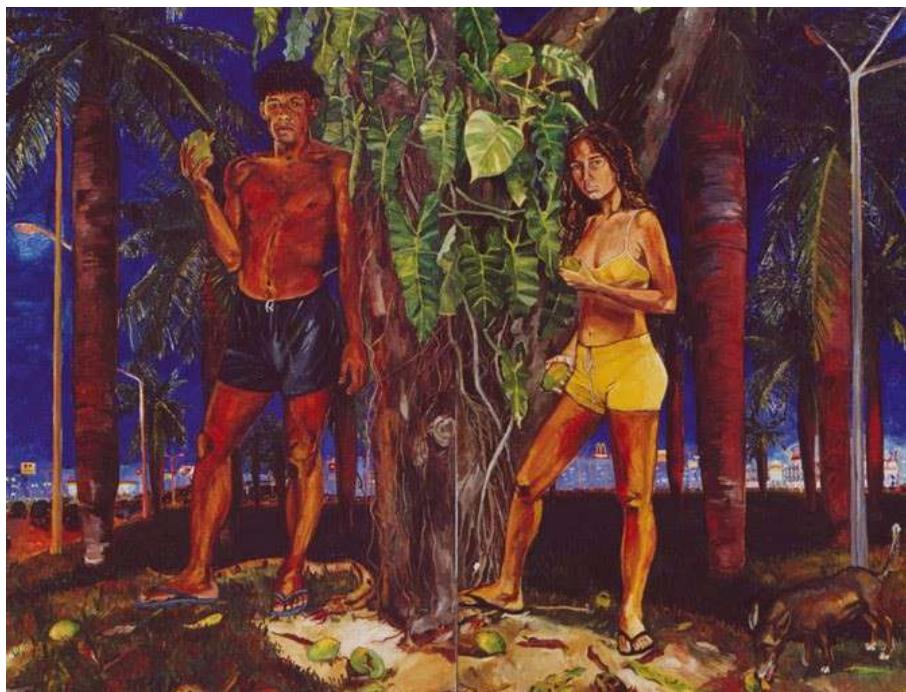
“Cordeiro” (animal que os hebreus sacrificavam para redimir pecados, e os cristãos relacionam a Jesus) se encontra em altar circundado por tudo que é de santo, clérigo, cavaleiro e rei do mundo. Acima deles, está entronizado o Cristo do Juízo Final, com Maria e João, e muitos anjos ladeados por Adão e Eva. Mas, no Agnus Dei de Roberto, o paraíso vai sendo recriado por muitos e diversos “Cordeiros”, em atmosfera natural e vindos da diversidade ecumênica do cosmo. “Cordeiro” aqui é todo aquele que se imola, quebrando a violência cultural do “bode expiatório”, ao sacrificarse e até morrer de amor como questionamento ao pecado de todo mundo e como fundamento para uma convivência transformada pelo perdão. Porém, essa é apenas uma das vinte e cinco pinturas expostas.

Figura 3 - Os Cordeiros de Deus, óleo sobre tela, tríptico, 150 x 180 cm, 2013



Um outro quadro provocativo de Roberto é “Adão e Eva e o cão chupando manga”, em que faz releitura dos quadros Homem Tapuia e Mulher Tapuia de outro holandês, Albert Eckhout, que passou pelo Recife à época da colonização de Maurício de Nassau e retratou etnográfica e idilicamente a nossa gente nativa e indígena, sua fauna e flora. Olhando para a realidade que o envolve, Roberto destaca agora o apartheid social das grandes cidades resultantes de todas as colonizações: Adão e Eva estão expulsos de um suposto paraíso das Américas e o casal de pessoas comuns está na frente do novo paraíso de consumo (o shopping Tacaruna), do qual é excluído. A natureza retratada agora é a da periferia, a cobra morta significa que vivem sem pecado, entretanto

Figura 4 - Adão e Eva e o cão chupando manga. Óleo sobre tela, 210x260, 1998



sem acesso a algum paraíso e o “cão chupando manga” sabe que assim deve fazer para sobreviver. A superposição dos retratos sociais com a cena bíblica desperta um olhar crítico em relação à fragilidade da dignidade humana e interpela quem olha: “O que tenho a ver com essa miséria? O que podemos fazer para recuperar o paraíso?

Os quadros na Arteplural foram motivo para uma conversa que continuou pelo café afora, sobre quais são os sentidos que tornam a nossa vida mais saudável. Papo teológico, mas consciente de que toda teologia é uma literatura – ou arte, agora mais amplamente – que encerra muita antropologia, como bem lembra a citação à epígrafe, do nosso conterrâneo Waldecy Tenório (2014) - outro teólogo “exilado”, neste caso no Instituto de Estudos Avançados da USP - mas preparando-se para ser astrônomo em Olinda. A exposição fez pensar que já (?!?) ultrapassamos o lema “fora da Igreja não há salvação” e passamos pelo “só Cristo salva”, para chegar à proposição inclusiva que pode transformar a saudade do “Jardim do Éden” em uma esperança para toda gente: o gesto amoroso, que encarne historicamente justiça e gentileza, que exerce o descentramento de si e a comoção com o desejo do outro, traz sempre saúde, salvação – é espiritual e transcendente, mesmo que seja o cuidado com uma florzinha!

Figura 5 - A Origem do Mundo, segunda versão, óleo sobre tela, 70 x 50 cm, 2013

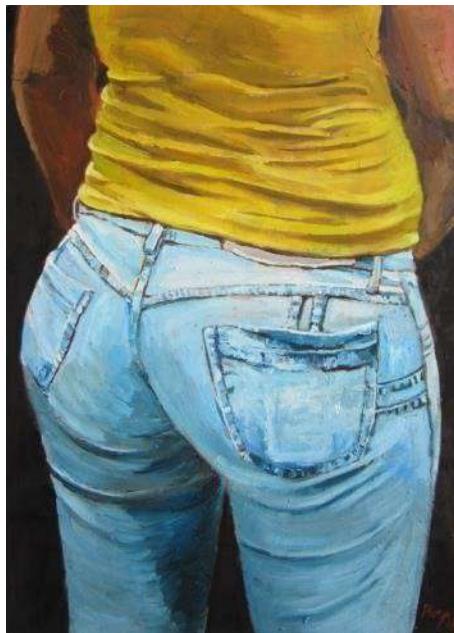


Figura 6 - Gênesis ou a Origem do Mundo, óleo sobre tela, 70 x 50 cm, 2013



Outro quadro sugestivo de Roberto é “Gênesis ou A Origem do Mundo”, em duas versões, como na bíblia, lembrando a sacralidade do erótico que se aninha entre as pernas da mulher, por onde todos somos gerados. Toda “Carne” se vincula e toda matéria pode transparecer Espírito quando se relaciona amorosamente. Os povos e a terra inteira estão ligados pela mesma origem em um quase-nada-caótico, de sorte que, juntos, é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida, de espiritualizar o mundo, torná-lo mais consciente do – e consequente com o – Espírito, o mistério vital do processo cósmico, entre a gente. Inconcebível, pois, que um só povo ou religião ou igreja, um só sexo ou “raça” ou classe

sejam a luz do mundo. Estamos todos conectados pelo sentido do belo, gênio amigável que intervém em todas as situações da vida.

Se olharmos ao nosso redor, concordaremos com Hegel quando ele diz que “sempre a arte foi para o homem instrumento de conscientização das ideias e dos interesses mais nobres do espírito” (2009, p.05). O povos vinculam a arte em laços estreitos com a religião e a filosofia. A sabedoria e a fé são concretizadas pela arte que traduz os segredos do espírito humano. A arte, a natureza e a forma humana nos convidam a colocar a experiência do belo na base de nossas vidas e, se assim o fizermos, podemos descobrir que ela nos proporciona um acalanto do qual jamais nos cansamos. Grandes pensadores e místicos dizem o mesmo com suas próprias palavras e podemos concordar com o papa João Paulo II (1999) quando afirma que “a beleza é a expressão visível do bem, do mesmo modo que o bem é a condição metafísica da beleza”; ou com o papa Bento XVI (2009) quando diz que uma função essencial da verdadeira beleza consiste em comunicar ao homem um “sobressalto” saudável, que o faz sair de si mesmo e o arranca da resignação. Pois, quando Roberto nos conecta com o sublime ao pintar o cotidiano e a pobreza, também nos lembra de uma filosofia da verdade, comunica-nos o que ela é em sua essência.

A beleza da arte é sempre um motivo para nos ocuparmos daquilo que a possui e nos lembra das palavras do papa Francisco (2015): “É sempre possível abrir horizontes onde eles parecem não mais existir. [...] Deus não conhece a nossa cultura do descarte. Deus não descarta nenhuma pessoa. Busca a todos, ama a todos.” Para muito além dos julgamentos estéticos há a função primordial da arte, que é espiritual e ética. A arte permite que o humano toque

misteriosamente no que há de mais profundo nele e, dessa forma, toca o sagrado. Ela é a manifestação criativa e imaginativa da vida e desperta o coração para o eterno. Todos somos luz e treva, em comunitária e mística evolução, pelo carinho e pela misericórdia que religam, em outros níveis, mesmo os contrários. Gratidão a Roberto, que nos ajuda a olhar para além do nosso Paraíso.

## Referências

- FANCISCO. **La mia idea di arte**. Vaticano: Mondadori, 2015.
- HEGEL, G. **Curso de estética**: o belo na arte. 2ª Ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.
- MESTERS, C. **Paraíso terrestre**: saudade ou esperança? Petrópolis: Vozes, 1981.
- MICELI, P. “**Nassau, uma utopia tropical**”. Revista História Viva, Temas Brasileiros, São Paulo, nº 6, 2007, p. 42.
- TENÓRIO, W. **Escritores, gatos e teologia**. Cotia: Ateliê Editorial, 2014.
- TILLICH, P. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- VAN GOGH, V. **Cartas a Théo**. Porto Alegre: L&PM, 2016.
- BENTO XVI. **Discurso**. Disponível em:  
[www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2009/november/documents/hf\\_bn-xvi\\_spe\\_20091121\\_artists\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/november/documents/hf_bn-xvi_spe_20091121_artists_po.html). Acesso em: 28/06/2017.
- JOÃO PAULO II. **Carta aos artistas**. Disponível em:  
[www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/documents/hf\\_jpii\\_let\\_23041999\\_artists\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jpii_let_23041999_artists_po.html). Acesso em: Acesso em: 28/06/2017.

# Ciranda do arco-íris: confluências entre beleza e fé na arte de Adélia Carvalho

Andréa Caselli Gomes

A experiência estética pode ser uma das muitas formas de expressar o sagrado. A sensibilidade que está manifesta através da contemplação poética nas obras artísticas de Adélia Carvalho revelam diferenças, continuidades e analogias entre produção artística e bem-aventurança. Adélia Oliveira de Carvalho nasceu em 1937, no estado do Rio Grande do Norte e atualmente mora no Recife. É religiosa da Congregação Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora (Salesianas<sup>1</sup>). É artista plástica autodidata desde 1958. Depois frequentou um atelier de modelos vivos em 1972 e estudou técnicas de pintura no início da década de 1990.

Adélia colabora com sua arte em muitas iniciativas de movimentos sociais populares, nos quais é solicitada como artista e educadora. Ao longo de sua jornada profissional, apresentou uma arte comprometida com os ideais desses movimentos. De forma coletiva ou individual, ela tem trabalhado em grandes painéis para ilustrar e complementar cursos e outros eventos religiosos e de fraternidade. É uma artista autodidata e tem estilo próprio. Em entrevista que concedeu para o desenvolvimento deste artigo, ela afirma: “Gosto de cores contrastantes, mas suaves, em figurações

---

<sup>1</sup> Os membros da congregação são chamados de salesianos em referência a São Francisco de Sales. A congregação é composta por irmãos que fazem votos de castidade, pobreza e obediência.

ao mesmo tempo ternas e vigorosas. Acho importante que nas composições haja sempre espaço para a denúncia e o anúncio, mas que prevaleça sobre o caos a esperança de um mundo novo" (CARVALHO, 2017).

Estudiosa, ela evoluiu em uma educação visual por meio de um universo de referências, então foi possível criar um repertório estético que auxiliou no desenvolvimento de seu estilo próprio. Participou de exposições coletivas no Brasil e em outros países, mais precisamente na Itália, na Suíça, nos Estados Unidos, em Moçambique e no Quênia. O Movimento de Artistas da Caminhada é um coletivo católico de artistas agregados às comunidades eclesiais de base e, dentro deste grupo, Adélia compôs grandes painéis em forma de mutirão com colegas. Esses painéis foram confeccionados especialmente para o Curso de Verão (que está registrado no MEC – Ministério da Educação e da Cultura) do CESEP - Centro Ecumênico de Formação e Educação Popular, desde o seu início em 1987.

Os painéis estão sob a guarda do CESEP, em São Paulo. Nos cursos de verão, a criatividade imaginativa de Adélia se junta às dos seus colegas - através do estudo bíblico - fazendo com que o curso seja uma continuidade sistêmica de uma rede com múltiplas possibilidades atingindo as comunidades de origem dos discentes. De todos os painéis da pintora que foram desenvolvidos para os cursos, o painel intitulado "Cidadania" (4,60x3,60m) é fruto de seu trabalho missionário em Cabo Delgado, norte de Moçambique, onde viveu por 4 anos e 6 meses trabalhando também com os cursos de verão. Nas palavras de Adélia, em entrevista, os painéis e os cursos de verão "são um conjunto harmonioso de culturas tecido

pelos nossos próprios corpos dizendo que um mundo melhor é possível" (CARVALHO, 2017).

Para o curso, os artistas pintam um painel que fica exposto até o final do evento. O CESEP tem um acervo desses painéis que já foram expostos em uma das estações do metrô de São Paulo. Esses painéis também são, esporadicamente, expostos pelo Brasil e pelo exterior. Também com outros colegas do MARCA - Movimento dos Artistas da Caminhada - realizou e acompanhou mostras coletivas e itinerantes. Em 1992, participou do evento organizado pelo MARCA em Verona, com a temática "500 anos – Descoberta – Conquista"; e ainda em 1996, com o tema "Excluídos e Excludentes". Em 1997, de agosto a novembro, Adélia caminhou com MARCA apresentando o tema "Fraternidade e Encarcerados" por vários locais do nordeste brasileiro, inclusive no Museu de Arte Sacra de Pernambuco e no Centro Cultural de São Francisco, em João Pessoa. Junto a esse grupo, ela também ministrou cursos de artes para o público infanto-juvenil no projeto Marcando com Arte nas cidades do Recife e Olinda, junto à igreja anglicana.

Adélia também participou de mostras artísticas coletivas em Miníápolis, nos Estados Unidos e colaborou com a CEHILA - Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina. Também contribui com atividades artísticas e educativas no Centro de Estudos Bíblicos e na Pastoral da Criança. Em 1999, participou do projeto francês "La solidarité cree l'emploi", desenvolvido pelas organizações "Pain pour le Prochain e Action de Carême". Para esse evento, compôs, em parceria com Domingos Sávio, o painel "O trabalho que muda o mundo", que mostra diferentes olhares sobre o labor e a urgência de trabalhar para mudar o mundo. A

pintura do painel representa um alerta para a necessidade urgente de justiça e de boa convivência. A partir de uma perspectiva bíblica, as reflexões expostas no painel induzem à confiança na força coletiva e na força positiva da fé.

É uma arte que celebra beleza, resistência, indignação, esperança e profecia divina. As pinturas da maioria dos painéis tratam de representar os movimentos sociais de organizações populares, sob os preceitos bíblicos e das pastorais da igreja. Durante a entrevista para este artigo, ela expressou que, ao longo de sua formação como religiosa e como artista, houve uma preocupação de construir, em sua mente e em seu coração, uma mística e uma espiritualidade de cunho libertário “que seja transmitida por linhas de transversalidade nos campos social, político, cultural e religioso” (Carvalho, 2017).

No ano de 2011, Adélia escreveu um artigo sobre o processo de feitura dos painéis no curso de verão do CESEP. Em suas palavras, fica perceptível o quanto a experiência religiosa, o trabalho educativo e o compartilhamento da sensibilidade estética são processos que dialogam entre si e que desenvolvem os sentidos, a cognição e o afeto. O seu texto elucida o fato de que a elaboração em conjunto dos painéis pelos vários artistas diz respeito à imediata apreensão respectivamente do objeto religioso e da beleza na obra de arte. De acordo com sua percepção, os momentos vividos durante a confecção de um dos painéis foram assim:

A arte e a educação popular no Curso de Verão são como a mente e a respiração: uma é o reflexo da outra e estão intimamente conectadas. Sem a beleza das artes este projeto perderia toda a sua vitalidade. Seus objetivos previstos e desejados nas estratégias da caminhada não seriam

atingidos. Portanto, aqui, o belo constitui um elemento indispensável da formação na educação popular. [...] E suas fronteiras se alargaram indo até Pemba, capital da Província de Cabo Delgado, ao norte de Moçambique. Nesse local, com orgulho testemunhei o 1º curso inspirado no Curso de Verão, denominado Tambor. [...] Lamentamos não termos ido em frente com o curso Tambor, experiência tão séria e significativa para aquelas culturas e para nós missionárias e missionários envolvidos com aquele projeto, principalmente os padres passionistas<sup>2</sup> que estavam na coordenação daqueles eventos. [...] As diferentes linguagens artísticas não se atropelam, não causam interferência e nem desarmonizam a comunicação do aprendizado prazeroso no andamento do curso. Elas atingem a cabeça e o coração dos cursistas e facilitadores, mexem com nossos desejos e vontades e nos tornam capazes de sabê-las ensaiar não por encenação, mas como prática de ações conscientes que serão vivenciadas nas nossas comunidades de origem, apontando novos rumos. [...] Na feitura dos painéis, as nossas atenções individuais estão voltadas para a pesquisa, para o estudo individual e para o estudo em comum do projeto. Um segundo passo é da escolha de algum dos membros para executar um croqui que também é submetido a críticas e sugestões antes de aplicá-lo à tela. [...] Como os painéis têm uma área bastante ampla, sempre nos instalamos em uma sala grande de algum Convento religioso. Aí estendemos a tela num plástico para a ampliação do desenho, a definição das tintas e a execução da pintura dos vários elementos. Isto é um trabalho penoso, exige além da nossa habilidade, muito preparo físico, pois trabalhamos no chão. É um vai e vem, um sentar e levantar. Uma dança diferente e contínua durante uma semana ao menos, sem contar com os serões. Além do cansaço experimentamos um certo desânimo antes da reta final, mas isso é logo superado quando contemplamos a tela quase completa com todos os elementos desejados à vista. [...] Contudo, o Te Deum final só é cantado pelo grupo quando fazemos os arremates, um pequeno registro da arte e dobramos a tela. [...] Logo mais será apresentado à comunidade e celebrado pela primeira vez com nome completo. [...] Chega a ser um acontecimento e é lindo o ritual: há silêncio em toda a plateia. De repente aparece lentamente aquela grande tela como que caída do céu. A sensação é de êxtase. E somos despertados por longas e

---

<sup>2</sup> São os padres membros da Congregação da Paixão de Jesus Cristo, também chamada de Congregação da Paixão.

calorosas palmas sinalizando sintonia entre os observadores e os artistas: é a complementação da arte (CARVALHO, 2011).

Sendo assim, incontáveis são as sensações compostoras da criação artística e os mistérios do sagrado que nutrem o imaginário de quem dela usufrui. Tanto a religião como a verdadeira arte buscam a realidade definitiva (Cf. Arnheim, 1998), fazendo com que a alteridade presente nos momentos de partilha favoreça o devir do senso de comunidade e de ecumenismo. O relato da artista, pleno de consciência sentimental, expressa a prosperidade oriunda do trabalho em conjunto praticado nas comunidades mais necessitadas de recursos materiais.

As suas pinturas propõem um recolhimento no si mesmo, harmonioso e envolvente: os contrastes das cores mostram os dinamismos possíveis. Zela para que não se perca de vista o ponto focal bem definido, que é a mensagem divina contida nos textos bíblicos. É notável a presença do simbolismo da partilha e do milagre do pão. O espectador é permeado de devaneios a respeito do empenho e da generosidade - ou da falta dela; incendeia-se de fogo sagrado. Une criatividade com interação.

Em sua obra, ela explora muito do que prega a teologia da libertação, praticada durante os cursos do CESEP. Em toda sua arte, há um apelo à tendência das novas espiritualidades e do multiculturalismo que permeia a pós-modernidade. “As tendências tendem sempre para as ideias, do real até o ideal. Possuir tendências é ter ideias, é levar internamente um ideal como se leva a espada ao cinto ou uma lança na mão” (ORTEGA Y GASSET, 2011). A tendência surge como impulso no tempo presente para a ação

futura, um triunfo do momento, uma característica de vanguarda que Adélia demonstra constantemente em suas pinturas.

Como uma filha de sua época, a arte de Adélia expressa o pensamento político dominante no meio em que a artista viveu e se inseriu socialmente. Porém é incontrolável o destino de uma obra a partir do momento em que é separada do seu criador, sendo possível de diferentes olhares e interpretações diversas. Segundo Umberto Eco, pode-se dizer que “um texto, após ser separado de seu autor e das circunstâncias concretas de sua criação, flutua no vácuo de um leque potencialmente infinito de interpretações possíveis” (Cf. ECO, 2012). Então, o espectador, quando contempla suas pinturas e seus textos, ao invés de estagnar na perspectiva política ou nas questões sociais, transcende para a realidade sublime da imaginação desperta, na qual se rompem as fronteiras

Figura 2 - Anjos do curso de verão, acrílico sobre tela (200cm x 400cm)

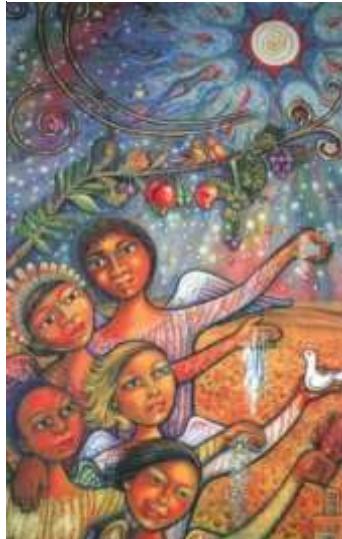


Figura 2 - Ameríndia, óleo sobre tela (105cm x 86cm)



entre o sagrado e o profano para a reflexão sobre o mistério da vida.

Suas representações são compostas por figuras humanas que transmitem a realização do divino presente nas diferentes culturas e religiões. À primeira vista, enxerga-se o apelo da coletividade e da crítica social, mas, ao observar detalhadamente suas pinceladas e seus traços, o apreciador há de comungar com sua visão diante da singularidade do ser humano como indivíduo. Adélia expressa a mística da inclusão que só é possível através do respeito ao belo. Quem aprecia sua obra se deixa circundar pelos caminhos que articula com a natureza.

Há também bastante valorização do feminino, que envolve seu poder gerador de vida e de beleza. Suas pinturas evocam o feminino como corpo acolhedor e fonte de amor divino, como um castelo que aponta para o céu, refletindo suas moradas estelares. As figuras femininas são retratadas como enviadas pela força divina para serem passíveis de veneração, as portadoras de beleza que elevam as preces até o divino e o faz se manifestar em plenitude. Consequentemente, a natureza também é recorrente nessas pinturas, pois os símbolos femininos abrangem o tabu escatológico, o mistério metafórico que cerca os ciclos femininos que representam a criação da vida.

Ao engravidar, parir e amamentar - assim como fazem todas as fêmeas mamíferas - a mulher acaba sendo o manifesto mais acentuado da animalidade presente na espécie humana, sendo, por isso, muito próxima e conectada ao mundo natural. A presença do tabu mostra que a mulher não deixa de pertencer a ambas as ordens, da natureza e da sociedade. Pois, "amor e morte estão

juntos, porque um gera o outro e reciprocamente, para sempre" (AUGRAS, 1989). A figuração do poder feminino nas pinturas de Adélia revela o que a obra de arte superior expressa sempre: a trágica condição da existência. "Observada do ponto de vista do homem, a tragédia é combate, ação, dinamicidade; do ponto de vista feminino, a tragédia é passiva, renunciadora, inerte, quieta" (ORTEGA Y GASSET, 2011). Tragédia belamente expressa nas pinturas dessa irmã salesiana que expõe sua integridade e sua ética através da dança pincelar.

Na pintura intitulada "Ameríndia", a mulher indígena simboliza a força da humanidade na América Latina. Em 2015, essa sua obra foi apresentada na Conferência da Comissão para o Estudo da História da igreja na América Latina - CEHILA, em Belo Horizonte. Na entrevista concedida para este artigo, Adélia informou que essa tela foi-se configurando em sua mente desde a comemoração dos quinhentos anos de descobrimento do Brasil e explicou como foram as etapas de criação:

Do que refleti e meditei fui transformando em imagens sem definição precisa e formando pequenos quadros da nossa realidade atual e histórica cultural. Representei uma mulher sentada à semelhança de "Buda" e prestes a dar à luz. No meu imaginário, seria uma espécie de deusa ou uma grande chefe num estilo tribal com traços e adornos "latíndios". Vou fazê-la num grande círculo para lembrar a divindade, pensei. De um cordão fiz um compasso e tracei uma circunferência de 40cm de raio, centralizada no quadro/retângulo, no ponto onde pousa a base do bico do pássaro, exatamente no ponto equidistante aos mamilos da senhora, por onde passa o diâmetro horizontal. A circunferência é um marco no quadro. Em suas curvas movimentam-se imagens intra e extra círculo: uma via-crúcis sem fim, configurando a trajetória histórica da nossa América Latina, desde as invasões com a "Cruz e a Espada", até os dias de hoje com a "Morte dos Inocentes" e caveiras expostas ao ar livre, banhadas por sujeiras de esgotos. Um destaque de equilíbrio às imagens, no círculo, é a

representação de um tapete retangular, em perspectiva, para dar assento à mulher. Sua base ou lado inferior corresponde também à linha de terra da perspectiva que também é chamada de base. A perspectiva está centralizada no ponto de vista principal bem ao meio da linha do horizonte, ponto onde as serpentes acariciam o pássaro no colo da mulher. As linhas do desenho deram origem a um triângulo equilátero, cuja área é ocupada pelo tronco e pernas da mulher. No quadro esta linha (linha do horizonte) é significativa: sua paralela superior passando pela base do nariz da moça, separa 2/3 do quadro. Cruza-se com o diâmetro da primeira circunferência, pela vertical, corresponde a uma cruz; por conseguinte, todos os elementos do painel se tecem à volta da cruz. Ora, se invertermos o quadro, veremos a cruz, já que o quadro está dividido horizontalmente em três partes. Os braços da cruz tocam os joelhos e as mãos da jovem/mãe e seu ponto de cruzamento é visível na base do nariz da criança, no ventre da mãe. A cruz é o elemento norteador do painel. Enquanto eu definia traços, criava também outras formas e imagens, como os cajus e suas galhadas, acompanhando o arco de outra circunferência interceptada à primeira, na parte superior, como se fosse ultrapassar o quadro. Pensei ainda fazer outra circunferência para ser um traço de união entre o céu e a terra daquele painel. Mas preferi um semicírculo pequeno e ali representei o cordeiro do “Apocalipse” (CARVALHO, 2017).

Percebe-se que a beleza da transreligiosidade é o objetivo e a busca dessa artista, o que a torna uma verdadeira revolucionária. Quando a ofensa é considerada obra de arte, estamos no mau caminho; pois revolução na arte não significa abdicar do belo, mas elevá-lo ao máximo, como faz Adélia Carvalho. Em suas pinturas, são evidenciados o ritmo e os ciclos, expressando as variantes culturais em harmonia de cores. É notável que a cor amarela prevaleça na “Ameríndia”, favorecendo o devaneio da vontade, o impulso da prosperidade e da aurora esperançosa. Uma tela que, apesar de anunciar morte e tragédia histórica, também é imbuída da crença num futuro de belas alianças.

A irmã salesiana artista plástica também é poeta e tem cordéis<sup>3</sup> publicados. O mais lido e divulgado é “O grumete que descobriu o Brasil”, lançado em 2013, um cordel original que descreve a chegada de Pedro Álvares Cabral ao Brasil, através dos olhos de um menino de 12 anos que trabalha no convés do navio. Trata-se de uma narrativa poética com intensa sensibilidade ao retratar os primeiros habitantes do Brasil e seus evangelizadores civilizadores. Um grumete faz amizade com um menino índio e vai contando a história da chegada. São, respectivamente, Biu e Peri. O tema e a forma circular da ciranda é recorrente tanto no cordel como nas pinturas; estimulando imagens que permitem conexão com os ciclos espiralados da natureza e do inconsciente que, quando aflorado, leva ao êxtase de conexão com o divino. Através do girar na ciranda, muitas associações podem ser feitas, levando o apreciador a desvendar mistérios profundos existentes em si. O tema imagético da ciranda não só engloba o que representa a forma circular (círculo mágico), como também tudo o que pode ser vivenciado através desse movimento, resgatando o espaço lúdico e criativo, aberto às mudanças, curiosidades, enfrentamento e prazer.

Tanto as pinturas quanto os cordéis caracterizam-se como a arte genuína que ensina e entretem, porque afasta o apreciador da cena que retrata, engendrando uma simpatia desinteressada - e não emoções fúteis - pelas figuras. O objetivo deste afastamento não é evitar as emoções, mas dar foco a elas voltando a atenção

---

<sup>3</sup> Nomenclatura popular para designar a literatura de cordel, também conhecida no Brasil como folheto. Trata-se de um gênero literário poético escrito frequentemente na forma rimada, originado em relatos orais e impresso em folhetos.

para o imaginário, e não ao eu presente. Ter clara essa distinção é um dos passos para compreender a beleza artística (Cf. SCRUTON, 2015).

Está inserida na arte de Adélia a ideologia política dos movimentos sociais coletivos e populares da teologia da libertação. Mas a sua arte supera esses termos. Pois, a verdadeira arte é plena em si mesma e ultrapassa qualquer utilitarismo. Sua obra busca aprimorar seu público e abraça causas sociais e didáticas, mas vai além, pois consegue permanecer no pináculo da beleza e da autonomia da experiência estética. Contudo, o apelo social da pintora reflete o sincretismo que permeia o padrão brasileiro de relação com o mundo exterior desde o começo da formação da identidade nacional (Cf. BURITY, 2013).

Desde que os cidadãos brasileiros se reconhecem como tais, situam-se em uma relação com o colonizador, projeto de independência, emancipação, modernização, cenário global, em que está simultaneamente sempre em falta, com sentimento de atraso cultural e tecnológico. O sentimento de promiscuidade torna-se a consciência do hibridismo cultural que mescla, mas repete modelos. O Brasil vive uma questão identitária que está longe de ser solucionada, sua polissemia está sempre influenciada pela ânsia de domínio e pelas projeções nostálgicas. Tais características históricas brasileiras são muito propensas ao feio e ao absurdo, mas Adélia consegue expressá-las de forma majestosa e sublime - através do culto à beleza divina - em suas obras.

A sensibilidade de sua produção artística se traduz na atenção para com a subjetividade, na impaciência ante a aridez do racionalismo, na valorização da ética, na experimentação com

outros gêneros de discurso, no redimensionamento para pequenas narrativas de emancipação. Sua arte é guiada por uma reflexão sobre a emergência da amorosidade, inclusive do amor próprio (como objetivo ou como prática), seja do si mesmo ou da comunidade.

## Referências

- ARNHEIM, Rudolf. **Arte e percepção visual**. São Paulo: Editora Thomson Pioneira, 1998.
- AUGRAS, Monique. **O que é tabu**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- BURITY, Joanildo. A Cultura e identidade no campo religioso. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 9, p. 137-177, mar. 1998.
- CARVALHO, Adélia Oliveira de. Um olhar sobre a arte no curso de verão. In: POSSANI, Lourdes de Fátima. **Formação ecumênica e popular feita em mutirão**. São Paulo: Editora Paulus, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Depoimento** [abril de 2017]. Entrevistadora: Andréa Caselli Gomes. Recife, 2017. Arquivo .mp3 (10 min.). Entrevista concedida de acordo com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Entrevista concedida exclusivamente para o presente artigo.
- \_\_\_\_\_. **O grumete que descobriu o Brasil**. Banco de dados. Disponível na internet: <<http://cordeldesaia.blogspot.com.br/2013>>. Acessado em: 23/04/2017.
- ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Ensaios de estética**: Monalisa, Três quadros do vinho e Velásquez. São Paulo: Cortez, 2011.
- SCRUTON, Roger. **Beleza**. São Paulo: ÉRealizações, 2015.

# conclusão



# Dom Helder, mística e diálogo com os outros

Francilaide Ronsi

Segundo o padre José Comblin um de seus colaboradores diretos, “a palavra dele, seus gestos e sua pessoa entusiasmaram igualmente a todos, católicos e não católicos. Por isso, ele tornou-se o apóstolo dos pagãos”.

D. Helder nasceu na capital cearense, em 1909, em uma família de treze filhos. Sua mãe era professora primária e seu pai era guarda-livros, em uma grande empresa. Desde pequeno desejou ser padre. Certa vez, sua mãe lhe disse: “eu gosto de ver a segurança com que você diz que quer ser padre”, seu pai lhe confessou: “espero que seja esta a vontade de Deus”. E assim ingressou no Seminário Diocesano de Fortaleza, em 1923, e foi ordenado sacerdote em 1931, empenhando-se na organização da Juventude Operária Católica, assumindo paralelamente a função de assistente eclesiástico da Liga dos Professores.

Foi transferido para o Rio de Janeiro, em 1946. Ali, desde o início, mostrou-se bastante envolvido com os problemas sociais e a vida dos morros e favelas. Em abril de 1952, foi eleito bispo auxiliar do Rio de Janeiro. O pequeno arcebispo foi idealizador da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que representou a realização de um modelo de Igreja que seria proposta no início da década seguinte, pelo Concílio Vaticano II, e do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM), inspirado no modelo da CNBB, o CELAM seria o “corpo e a voz” da Igreja na América Latina.

Como padre conciliar nas quatro sessões do Concílio Vaticano II (1962-1965), marcou presença ao organizar o chamado grupo dos “bispos pobres”, preocupados com os problemas do Terceiro Mundo e sua população. Despojado das vestes episcopais, com a aparência frágil e a palavra forte, virou uma espécie de símbolo de uma nova Igreja: a Igreja dos pobres.

D. Helder atuou na linha de frente desse evento que foi responsável por mudanças nunca vistas na Igreja Católica. Participou também ativamente, em 1968, da segunda conferência, a de Medellín, na Colômbia, ajudando a assembleia a decidir novos rumos para a Igreja no continente.

Nomeado arcebispo de Olinda e Recife, pisa o solo recifense no dia 11 de abril de 1964. Nessa terra, enfrentou com coragem e firmeza o ideal de justiça e paz, com espírito de caridade, unido às necessidades do povo. Franzino e baixinho (com apenas 1,60 de altura) possuía uma irreconhecível e incansável voz na defesa da justiça. Dom Helder enfrentou problemas com os militares, por eles foi batizado de “bispo vermelho”, imagem fortalecida com os ideais progressistas que defendeu no Concílio Vaticano II. Defensor dos pobres e dos oprimidos, por sua fé, jamais reconheceu o medo. Amou a Igreja que tanto quis ver renovada até os últimos dias de sua vida, noite do dia 27 de agosto de 1999.

Era tão grande sua aproximação à dor dos pobres e miseráveis que se torna incompreensível enxergar nele a leveza e a delicadeza, a alegria e a esperança, sem nos deparamos com o Cristo que vivia nele. Viver a espera de mudanças, não era essa a postura de D. Helder. Ele era o sinal de mudança! Sua vida reflete, a partir de uma profunda intimidade com Jesus, a força que o

movia a viver. A compaixão era o seu modo de viver e de ser. E, desta maneira, Jesus era a presença constante em sua vida.

Que toda palavra  
Nasça  
Da ação e da meditação.  
Sem ação  
Ou tendência à ação  
Ela será apenas teoria  
Que se juntará  
Ao excesso de teoria  
Que está levando os jovens  
Ao desespero.  
Se ela é apenas ação  
Sem meditação  
Ela acabará no ativismo  
Sem fundamento,  
Sem conteúdo,  
Sem força...  
Presta honras ao Verbo eterno  
Servindo-te da palavra  
De forma  
A recriar o mundo<sup>1</sup>.

## Um atrevimento

Desejar adentrar na intimidade de D. Helder é, antes de qualquer coisa, uma ousadia, um atrevimento. É imensurável a capacidade que possuía de deixar-se tocar pelas dores do mundo, a partir da aflição dos pobres, presenças constantes no seu cotidiano. Toda essa realidade estava em suas constantes orações, fazia parte de sua vida, de fato era a sua vida. Em sintonia com essa realidade, sua vida transformou-se em uma constante prática espiritual.

---

<sup>1</sup> CAMARA, Helder. O deserto é fértil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976. 4<sup>a</sup> Ed. p. 101.

Lentamente, ele vai assumindo, voluntariamente, no desapego pessoal, a transformação do mais profundo de si mesmo, no descentramento do seu ego em favor de uma aliança com sua realidade, cenário vivo de sua realização. Assim nos relatou D. Helder:

Assim como uma criancinha descobre que tem pés, e guarda tal descoberta para o resto de sua vida, eu também descobri a existência do Cristo e conservei dentro de mim tal revelação. Houve, por certo, um dia em que me dei conta da presença de Jesus entre aqueles que sofrem, bem como de sua existência no mais íntimo do meu ser<sup>2</sup>.

Por isso, não é demais achar-se atrevida em querer adentrar no universo, que podemos denominar, místico de D. Helder. Daremos um especial destaque a algo muito particular dessa experiência, ao diálogo com outras religiões. Era, também, do seu cotidiano o contato com várias lideranças religiosas, afinal de contas, essa experiência não poderia ficar de fora de sua riqueza espiritual, cujos aspectos mais simples e essenciais encontravam em seu coração, em sua vida, um lugar especial.

Na realidade plural em que se encontra o mundo, mergulhar na profundidade vivida por D. Helder pode ser de grandiosa e valiosa contribuição para o diálogo inter-religioso, na experiência cristã. Estamos certos de que seu testemunho perpassa por uma vida interior profunda, base de toda a sua vida exterior fecunda.

O contexto religioso em que nos encontramos nos convoca a uma escuta atenta do anseio que move as pessoas na busca pela experiência direta com o transcendente. Essa busca cada vez mais

---

<sup>2</sup> CÂMARA, D. Helder. *O Evangelho com D. Helder*. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1987. p. 13.

tem seu fundamento na própria existência do ser humano, na sua pretensão por encontrar-se no mais íntimo de si, em uma experiência interior que possa transformar e modificar as suas relações a partir de sua inclinação ao Mistério.

Esse contexto, para o cristianismo, “é um convite do Espírito a abrir os olhos e deixar-nos surpreender por esse Deus”<sup>3</sup>. Aqui temos a experiência de D. Helder que rompeu com uma estrutura rígida, tanto religiosa quanto política do seu tempo, para proporcionar força ao Espírito que conduz todas as coisas, encontrando no ser humano o lugar para enxergar a Deus.

Certa vez, D. Helder foi indagado sobre Jesus Cristo, e assim respondeu:

Esse homem (Jesus) marcou para todo o sempre a história da humanidade, porque ele continua vivo dentro dessa história. Eu o reencontro todos os dias, sempre atuante, a cada passo que dou. Ele se identificou um dia com aqueles que sofrem, com os humilhados e ofendidos. Nos dias que atravessamos, em que mais de dois terços da humanidade vive em condições sub-humanas, é facilímo encontrá-lo em toda parte, perfeitamente vivo... Creio tão firmemente na existência do Cristo como na de minhas mãos, com seus cinco dedos que vejo e posso tocar. Repito que me encontro com ele todos os dias, e com ele me integro no bojo da comunidade humana. Como poderia, portanto, ter alguma dúvida a respeito disso?<sup>4</sup>

Em paralelo à experiência de D. Helder, o cristianismo encontra-se diante de um desafio: restabelecer o encantamento pelo alcance de um tipo de experiência, que proporcione uma certeza que possa ir mais além da obtida pela via cognitiva. Trata-se, portanto, de uma mudança, ou melhor, de uma transformação

---

<sup>3</sup> VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 07.

<sup>4</sup> CÂMARA, D. Helder. *O Evangelho com D. Helder*. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1987. p. 13.

que supõe um nível mais elevado de organização estrutural e de integração<sup>5</sup>.

Como nos afirma Maria Clara Bingemer:

a mística cristã nos tempos atuais, portanto, como em outros tempos, está mais do que nunca desafiada a redescobrir seu lugar e seus caminhos, a olhar para o humano como via necessária para o divino<sup>6</sup>.

A contribuição que podemos ter de D. Helder está na especial integração que havia entre sua profissão de fé e sua prática religiosa. Suas atitudes permitiam revelar as pegadas da presença de Deus na sua existência, na tomada de consciência de toda possível manifestação de Deus no centro do ser de cada ser humano.

Quando me dou conta da enorme responsabilidade que me cabe, de poder sempre ver o Cristo sem que nuvens o ocultem, de modo algum posso pensar que tal dom seja devido a méritos ou virtudes pessoais, e oro fervorosamente por aqueles que se vejam perdidos nas sombras, que não consigam ver coisa alguma: Não se preocupem, queridos irmãos, o Cristo está entre vocês, e mesmo que as nuvens os impeçam momentaneamente de avistá-lo, ele não abandonou, nem irá abandoná-los. As nuvens em breve desaparecerão e sua presença amiga e confortadora resplandecerá<sup>7</sup>.

Ele reconhecia que a revelação de Deus se dava por muitas mediações, por conseguir “ver na história e em todas as articulações da existência humana este fio condutor divino que

---

<sup>5</sup> Cf. MARDONES, J. María. Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre. In: RODRIGUEZ, Francisco J. S. *Mística y sociedad en diálogo*. Madrid: Trotta, 2006. pp. 89-90.

<sup>6</sup> BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo. Paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013. p. 180.

<sup>7</sup> CÂMARA, D. Helder. *O Evangelho com D. Helder*, p. 16.

tudo une, tudo ordena e tudo eleva"<sup>8</sup>. Para D. Helder, "Cristo fala com cada um e com todos nós a um só tempo. Ele está sempre conosco"<sup>9</sup>.

Vamos entender o contexto<sup>10</sup> em que nos encontramos para poder compreender o que essa experiência religiosa pode suscitar no ser humano, e intuirmos o que significa a experiência de D. Helder para os nossos dias.

## Um tempo de profundas mudanças

Encontramo-nos diante de um tempo marcado por um pluralismo, em que é possível dizer que a sociedade adquiriu, de alguma forma, certa noção de tolerância, ainda que superficialmente, visto que a história da qual viemos é de milênios de atitudes contrárias a esse movimento<sup>11</sup>.

Segundo Schillebeeckx, o pluralismo passou a ser um pressuposto cognitivo da consciência individual, tornando-o constitutivo da estrutura interior da personalidade das pessoas<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart: mística de ser e de não ter*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 15.

<sup>9</sup> CÂMARA, D. Helder. *Op.Cit.*, p. 14.

<sup>10</sup> A reflexão que faremos no próximo item, foi desenvolvida em minha tese: RONSI, Francilaide de Queiroz. *A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar*. Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2014. 343págs. Tese (Doutorado em Teologia Sistemática) - Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2014.

<sup>11</sup> Cf. VIGIL, J. Maria. *Teologia do pluralismo religioso*. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006, p. 35.

<sup>12</sup> Para Schillebeeckx "o pluralismo se apoderou de nós como realidade cognitiva". Cf. SCHILLEBEECKX, E. *História humana. Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 96.

Logo, é claro que a situação de pluralismo religioso, inédita na história humana, da forma como está acontecendo, com grande eloquência e facilidade de se fazer emergir uma nova expressão, torna-se uma característica desta sociedade contemporânea<sup>13</sup>. Para Geffré, “o pluralismo religioso é um desafio mais amedrontador para a fé cristã do que o ateísmo moderno”<sup>14</sup>.

Nesta cultura, já não se admitem pretensões absolutistas, totalitárias e nenhuma forma de dogmatismo, seja em relação à religião ou a qualquer outro sistema que queira possuir o monopólio da verdade<sup>15</sup>. No entanto, exige-se passar da constatação factual da pluralidade religiosa para o pluralismo enquanto atitude de reconhecimento do valor, do significado e da riqueza das diferenças, superando tendências de dominação e desprezo e abrindo-se ao diálogo<sup>16</sup>.

No caso do cristianismo, deve “compreender-se e compreender: compreender-se a si mesmo a partir das demais religiões e compreender as demais religiões a partir da vivência e da interpretação da religião à qual se pertence”<sup>17</sup>.

Entretanto, nesse novo contexto em que se inserem todas as tradições religiosas, são suscitadas novas questões e, a partir delas, se abrem novas perspectivas e novas possibilidades de explicação

---

<sup>13</sup> Cf. MIRANDA, M. de França. *Um homem perplexo. O cristão na atual sociedade*. São Paulo: Loyola, 1989.

<sup>14</sup> GREFFRÉ, C. *O lugar das religiões no plano da salvação*. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 112

<sup>15</sup> Cf. STIEL, C. A. *O diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica*. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Diálogo de pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993, pp. 25-26; Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Religião e violência*. *Concilium*, 272. 1997. p. 168.

<sup>16</sup> Sobre a distinção entre pluralismo e pluralidade, cf. AZEVEDO, M., Prólogo de: TEIXEIRA, Faustino. *Diálogo dos pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 11.

<sup>17</sup> QUEIRUGA, A. Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 12.

sobre elementos presentes em cada religião e sua relação com as demais tradições.

Mas é preciso ressaltar que, para compreender esse novo contexto, dependerá do ângulo sob o qual seja contemplado, porque essa situação pode ser caracterizada como um problema ou como alternativa possível de sobrevivência da fé. Sobre as questões que são levantadas no caso do cristianismo, referem-se a elementos que lhe são fundamentais e dizem respeito à relação entre a revelação cristã e as outras religiões<sup>18</sup>.

Identificamos, assim, que os principais desafios da relação entre as religiões estão ligados à questão da convivência e do diálogo entre as mesmas e da comum responsabilidade na superação da violência, de situações de injustiça e na construção de uma cultura de paz<sup>19</sup>.

O cristianismo é provocado a realizar profundas mudanças, pois, mais do que em qualquer outra época de sua história, é desafiado a abrir-se para o reconhecimento das outras religiões em sua identidade e para o diálogo inter-religioso. Estabelece-se uma oportunidade para uma ‘comunicação recíproca’, em ‘atitude de respeito e amizade’ como “conjunto de relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento”<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Desenvolveremos essa questão quando aprofundarmos as reflexões de Andrés Torres Queiruga, no segundo capítulo da segunda parte de nossa pesquisa.

<sup>19</sup> Segundo Hans Küng: “não haverá paz no mundo sem uma paz entre as religiões”. Cf. KÜNG, H. *Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 108.

<sup>20</sup> CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Ad Gentes*. Petrópolis: Vozes, 1969. n. 9. (DA)

No entanto, é preciso o desenvolvimento de uma inteligibilidade das religiões e de sua autocompreensão, para que sejam superadas atitudes de discriminação e intolerância e, ao mesmo tempo, uma apreciação positiva delas em sua pluralidade e especificidade, pois, em se tratando do cristianismo, “no diálogo inter-religioso o cristão não deve ocultar a própria identidade ao mesmo tempo em que se cuida com todo respeito da identidade alheia”<sup>21</sup>.

Não é demais afirmarmos que nos encontramos ante um salto na consciência religiosa. Devemos perceber que o que denominamos Deus ou a Realidade Última não é algo exterior à pessoa. Essa realidade não está fora, senão no seu próprio interior<sup>22</sup>. Mais ainda, pertence à própria vida. Para isso, o ser humano é também chamado a mergulhar no seu mais íntimo para que, encontrando-se consigo mesmo, assumindo sua condição de pessoa, e acolhendo esta Presença, possa receber o outro na sua vida em sua alteridade.

Dessa forma, o ser humano assume sua condição de pessoa, exigência do Deus que se revela, que só é vivida na relação efetiva com as outras pessoas, no exercício da responsabilidade, no amor e no diálogo, condições para a revelação da verdade<sup>23</sup>. Afinal, o ser humano não vive só e a ‘con-vivência’ supõe ‘vivência-com-os outros’, vida compartilhada, experiência em companhia. Isso

---

<sup>21</sup> QUEIRUGA, A. Torres. *Autocompreensão cristã. Dialogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 12.

<sup>22</sup> Cf. JÄGER, W. *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*. Desclée, Bilbao, 2004. p. 30.

<sup>23</sup> Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 30.

provoca a necessidade de diálogo, de encontros de tu a tu e de um compartilhar comunitário<sup>24</sup>.

Do duplo movimento – para-si, para-o-outro – a experiência mística tem propriamente seu lugar antropológico. Pode ser considerada como uma tensão fecunda entre ser e manifestação: entre o ser humano na sua finitude e nas condições da sua situação, e o dinamismo profundo ordenado ao Absoluto que move a sua automanifestação<sup>25</sup>.

Tudo isso exige uma abertura aos outros desde o interior, evitando viver apenas na superfície para viver desde dentro, a partir de um espaço no íntimo. O que chega de fora, transpassa a cerca do seu interior e recorre suas instâncias até chegar ao lugar da acolhida. Nesse intervalo, não submetido aos limites do espaço físico e ao tempo, se permite-se a resposta desde o melhor de si mesmo, desde o interior<sup>26</sup>, pois “o diálogo é sempre mais enriquecedor e possível, se produz uma aproximação até o interior e desde o interior”<sup>27</sup>.

Esse mais além, habitante do humano é o que torna as tendências do ser humano não serem apenas instintivas. Transforma-as em desejos e faz com que floresçam nesse desejo transcendido que é o amor, graças ao qual os sujeitos, na mútua entrega, se encontram participando de uma generosidade maior. Dessa mesma raiz, surge o milagre da liberdade, coração da dignidade da pessoa, que, antes de ser escolha e inclusive domínio

---

<sup>24</sup> Cf. WATT, Ninfa. *La fuente de la cordialidad*. p. 81. In: RODRIGUEZ, Francisco J. S.(org.). *Mística y sociedad en diálogo*. Madrid: Trotta, 2006. p. 85.

<sup>25</sup> BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo*, p. 25.

<sup>26</sup> Cf. WATT, Ninfa. *La fuente de la cordialidad*, p. 80.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 82.

de si, é aceitação da existência dada por uma generosidade anterior<sup>28</sup>.

Nesse contexto, cabe enfatizar que o encontro com Deus, que se ‘dá na alma no mais profundo centro’, no mais íntimo da pessoa, que se dá na acolhida de sua presença, é, sem dúvida, a raiz da experiência religiosa. E disso falam a fenomenologia e os místicos, os estudiosos do fenômeno religioso e o ser humano que se tem adentrado com seriedade na busca dessa Realidade, fundamento radical de tudo.

Na tradição cristã, o itinerário espiritual dispõe o ser humano para um novo olhar. E esse se distingue pela clareza, pela simplicidade, pela penetração, pela fruição que caracterizam a sua atitude diante da vida. Transformando o conhecimento em conhecimento interno, o saber em sabedoria. Desembocando numa espécie de conaturalidade da alma com Deus. É, então, da originalidade do interior do ser humano e da Presença que o habita que nasce a originalidade do seu itinerário com ele. Aí, todo esforço consiste em apenas tornar-se disponível, esvaziando o próprio interior, para que ressoe a Palavra presente no coração<sup>29</sup>.

Todos esses passos constituem o caminho até a experiência de Deus. No entanto, os esforços humanos são insuficientes. É a hora da intervenção purificadora do próprio Deus. A hora da ‘noite passiva’ em que o próprio Deus culmina a obra. Essa hora é indispensável para que o homem possa unir-se a ele, dilatar o coração, estender seu desejo na medida da realidade infinita de Deus. Desprendendo-se de qualquer apego que

---

<sup>28</sup> Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 24.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, p. 36.

converta Deus em objeto à sua disposição, purificando seu amor para que se dirija a Deus por ele mesmo e não pelo que lhe possa outorgar<sup>30</sup>.

A mística não retira o místico da sociedade e do mundo em que vive. Ao contrário, consuma-se em uma transformação do conjunto da vida: tomada a forma mística de uma mística na vida e da vida cotidiana<sup>31</sup>.

Logo, o diálogo entre as religiões é uma condição intrínseca da verdade, pois está claro que ambos nunca foram fatos isolados, mas constituem um tecido denso de contatos e influências.

Essa realidade, no entanto, não obriga em nada a que os cristãos renunciem a sua verdadeira experiência na revelação em Cristo. Porque não sendo essa experiência propriedade dos cristãos, deve ser assumida como “dom de Deus, que foi emergindo e se configurando num ponto da comunidade religiosa humana”<sup>32</sup>. Negar sua experiência é privar outros de uma possível riqueza à qual têm direito. A profundidade da experiência religiosa possibilitada ao crente alargar a sua vida na acolhida aos demais, tornando, assim, mais rico o seu tesouro religioso.

## D. Helder, um místico

*Bendido sejas, Pai  
Pela sede  
que despertas em nós,*

<sup>30</sup> Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 34.

<sup>31</sup> Sobre a mística do cotidiano Cf. RAHNER. Karl. *Experiencia de la gracia*. In: *Escritos de teología*, Madrid:Taurus, 1961, v.3. pp. 103-107; e *Experiencia del espíritu*, Madrid: Narcea, 1977. pp. 50-53. Apud. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 86.

<sup>32</sup> QUEIRUGA, A. Torres. *Autocompreensão cristã: Diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 150.

pelos planos arrojados  
que nos inspiras,  
pela chama  
que és Tu mesmo  
crepitando em nós...  
Que importa  
que a sede fique  
em grande parte insatisfeita?...  
(Ai dos saciados!)  
Que importa que os planos  
fiquem mais no desejo  
do que na realidade!?  
Quem sabe mais do que Tu  
que o êxito  
independe de nós  
e só nos pedes o máximo de entrega  
e de boa vontade?...<sup>33</sup>

D. Helder pôde, acolhendo a presença salvadora de Deus, realizar-se como ser humano, no intenso encontro consigo mesmo, a partir de uma maior percepção sobre a vida e de uma melhor contribuição na construção da história rica em significado para si e para a sociedade. Ele foi, assim, construindo desde a última radicalidade, a história do seu ser.

Algumas vezes, quando recebemos uma pequena graça, podemos ter a tentação de nos atribuir algum mérito por havê-la recebido. Se tal graça é muito grande, será difícil pensar que a tenhamos de fato merecido, é impossível deixar que a vaidade nos domine. Digo isso a propósito da graça que o Senhor me concede de estar sempre presente em mim, em nós, no próximo de um modo geral e, particularmente, naqueles que sofrem. A tal ponto, e de tal maneira, que, muitas vezes, quando prevejo encontros que me fatigariam, inquietariam ou me deixariam nervoso se eu estivesse sozinho quando procuro assistir aos necessitados, eu lhes peço: Senhor, fica sempre ao meu lado. Escuta com meus ouvidos, vê através de meus olhos, fala com meus lábios. Não sei o que

---

<sup>33</sup> CÂMARA, Helder. *O deserto é fértil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976. 4<sup>a</sup> Ed. p. 7.

deva fazer. Fala pela minha boca, e que seja a tua a minha presença Senhor! E assim é.<sup>34</sup>

Estamos diante de um homem que acreditava que Deus, assim como em sua vida se revelava, também, de alguma forma, insistia em querer comunicar-se com todos. Para D. Helder, Deus era livre. E, assim sendo, poderia revelar-se para quem quisesse, bastando estar aberto para acolher essa Presença, principalmente em quem sofre. Segundo D. Helder, "se conseguimos dar ouvidos àqueles que sofrem, é porque estamos ouvindo a voz do próprio Cristo. Cada um desses diálogos tem características extremamente pessoais"<sup>35</sup>.

A vida de D. Helder foi marcada, de forma indissociável, pela intimidade que tinha com Deus. Foram muitos os discursos que realizou. Não era fácil recusar um convite, sempre que podia aceitava-os. Em sua fala, sempre se destacava a força do Espírito que o envolvia. Palavras e gestos rompiam aquele corpo franzinho e de pouca estatura para atingir grandes plateias, em seu coração. Ele se tornava, assim, um gigante. Era um verdadeiro mestre com suas palavras, pois elas podiam despertar a alma de seus ouvintes. Ajudando-os a gerar a descoberta do novo, da verdade que traz em si mesmos e a força para externá-las.

Ele, diante dos mais variados temas que discursou, colaborou para que seu interlocutor enxergasse sua realidade e pudesse, diante do Espírito que o animava descobrir a Deus.

Deus tem um fraco especial pela humanidade. Ele ama a todas as suas criaturas, mas revela estima especial por nós. É tocante o amor que nos dedica! Mesmo que não tivéssemos cometido o pecado, estou convencido, repito, de que Deus

---

<sup>34</sup> CÂMARA, D. Helder. *O Evangelho com D. Helder*, p. 15.

<sup>35</sup>*Ibid.* p. 14.

teria encontrado razões suficientes para admitir sua encarnação, a principal das quais sendo seu desejo de se fazer homem para levar-nos a participar de sua condição divina<sup>36</sup>.

Era claro para D. Helder que não é possível separar o que o ser humano carrega em si, com o que é em Deus. Nessa experiência, o seu interlocutor é então remetido para dentro de si mesmo em um rico processo de reconhecimento e de a-propriação dessa Presença. Exercício para longos dias depois de sua fala que continuava a ecoar em quem o ouvia. Essa escuta possibilitava trazer à realidade um conhecimento que até então não havia dado conta.

Em seus textos, e nos mais diversos testemunhos de quem conviveu com ele, é possível perceber em D. Helder um homem que aos poucos foi permitindo o desvelar da presença de Deus em sua vida, refazendo-o de uma maneira sempre nova e inesperada. Como ele disse:

O Espírito Santo está entre nós! Quase o podemos tocar! O Deus Pai, bastará ver sua criação para que o conheçamos! Há momentos em que o Criador está tão presente! É impossível ver o mundo e a criação sem concluir que o Criador está vivo, em tudo e em toda parte. O Filho de Deus, por sua vez, está em nosso próximo e em nós mesmos. E o Espírito Santo... Ah! se lhe for dado estar com os pobres, por exemplo, num desses movimentos de evangelização que conhecemos no Brasil como "Encontro de Irmãos", e lhes perguntar quem os criou, a resposta imediata será: "Foi o Espírito Santo". Você poderia até imaginar que lhe dissessem "Foi tal bispo, foi tal padre", mas a resposta não será outra que "Foi o Espírito Santo"!... Não me diga que é difícil, que é impossível, imaginá-lo! Ele está conosco o tempo todo, ele nos acompanha e ajuda! Que

---

<sup>36</sup> CÂMARA, D. Helder. *O Evangelho com D. Helder*, p. 17.

seria de nós, com nossa fraqueza, se não tivéssemos conosco, nos momentos críticos, o amparo do Espírito de Deus?<sup>37</sup>

Foi, então, manifestando-se o que ele era por livre iniciativa divina. Por isso, ele pôde vivenciar e explicitar as inéditas profundezas de intimidade divina que o alargava à nova circunstância em sua vida. Aqui o vemos como um profeta, pela abertura que possuía à novidade divina e em acolher a missão de voltar à realidade e despertar em tantas pessoas o que realmente cada uma é em Deus.

D. Helder sabia que a impossibilidade do encontro com Deus estava, unicamente, na sua incapacidade como ser humano de abrir-se a essa Presença. Deus, segundo ele, estava sempre à espera, como sempre o tinha em seu momento de oração.

Deus tem um fraco especial pela humanidade. Ele ama a todas as suas criaturas, mas revela estima especial por nós. É tocante o amor que nos dedica! Mesmo que não tivéssemos cometido o pecado, estou convencido, repito, de que Deus teria encontrado razões suficientes para admitir sua encarnação, a principal das quais sendo seu desejo de se fazer homem para levar-nos a participar de sua condição divina<sup>38</sup>.

Insistia D. Helder em sua busca por acreditar que Deus não tinha outra razão a não ser por seu amor em desejar tornar-se presente. E mesmo diante de qualquer impossibilidade, era possível sentir essa Presença e trazê-la à palavra. Não por sua própria força ou iniciativa, mas porque é do próprio Deus o desejo de abrir os seus olhos ao dom sempre disposto para ele, pelo qual era possível tornar-se capaz de encontrar em si mesmo, não somente a si mesmo, mas a Deus.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>38</sup> CÂMARA, D. Helder. *O Evangelho com D. Helder*, p. 17.

O mistério que transpõe a relação entre Deus e D. Helder, que mesmo diante da fragilidade e ambiguidade humanas, permite deixar-se tocar pelo Criador, e indo além, consegue descrever sua experiência. Encontramos na mística o caminho para sua explicação. Segundo ele:

Devemos estar sempre com Deus, sem dúvida, mas carregando conosco a humanidade. O mesmo se passa com a missa: comparecemos a ela como uma espécie de embaixadores. Gosto de dizer: "Senhor, sinto-me digno embaixador da fraqueza humana. Pois não há fraqueza que nós, os pastores, já não tenhamos conhecido, ou que não venhamos a conhecer amanhã. Nenhuma fraqueza, nenhum pecado... Posso falar, portanto, em nome de todos os meus irmãos, os pecadores de ontem, de hoje e de amanhã"<sup>39</sup>.

No que diz respeito às diversas experiências religiosas, D. Helder tem consciência de que o que ele vive não é diferente do que o que outros crentes podem viver em suas tradições religiosas, é o mesmo Deus que age com a sua infinita graça em todos.

Em qualquer parte do mundo, onde quer que haja uma criatura humana que tenha fome e sede de amar, de auxiliar seu próximo, de superar o egoísmo, que seja capaz de sair de si mesma para atender aos problemas alheios, que ouça o que lhe recomenda a consciência, que se esforce para praticar o bem, não resta dúvida de que o Espírito de Deus estará com ela.... Na casa de nosso Pai encontraremos budistas e judeus, muçulmanos e protestantes, bem como católicos!...<sup>40</sup>.

Como profeta não anuncia a si mesmo, não é dono da semente que lança, e nem mesmo é ele quem a faz crescer, apenas assume sua missão reconhecendo que o Senhor não pertence, exclusivamente, a ninguém e, sendo assim, é de todos.

---

<sup>39</sup> Ibid., pp. 45-46.

<sup>40</sup> Ibid., p. 79.

É frequente julgarmo-nos donos da verdade. Mas temos que nos dar conta de quão imensa ela é! Deus, por exemplo. Vivemos dentro de Deus, e ele está dentro de nós. Mas Deus é de tal modo grande que, para compreendê-lo completamente - e compreender quer abraçar -, teríamos que ser maiores do que ele!<sup>41</sup>

É do encontro com Deus que, por amor, deseja aproximar-se de todos sem qualquer distinção, inclusive dos maus e dos injustos<sup>42</sup>, que perdoa sem condições e sem impor penas<sup>43</sup>, que é incapaz de julgar e condenar<sup>44</sup>, que ama e perdoa<sup>45</sup>; diante de um Deus que não sabe outra coisa, a não ser amar gratuitamente, que promove entre todos este amor, em que toda sua ação e intenção é salvífica<sup>46</sup>; resta apenas confessá-lo e fazer o possível para que o mundo seja invadido e transformado por seu amor.

A intimidade encontrada no silêncio de sua oração restabelecia em D. Helder sua vocação de ser filho de Deus, pois aprendia a amar como Deus o amava. Entendendo que o amor era para além da sua própria salvação e do sentido de sua existência, mas de toda a criação de Deus.

O Senhor caminha com seu povo. Ele o acompanha. Ele lhe dá ouvidos. Ele avalia suas fraquezas. E conhece muito bem a complexidade e as tensões do tempo que vivemos. Estou convencido, pessoalmente, de que nós, homens da Igreja, que devemos viver a presença do Cristo perante o seu povo, temos que ter a coragem de nos questionarmos se, nesta época tão cheia de complexidade, uma atenção e uma compreensão mais abrangentes não seriam, em certos casos, não apenas convenientes, mas até adequadas<sup>47</sup>.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>42</sup> Cf. Mt 5,45.

<sup>43</sup> Cf. Lc 15,22-24.

<sup>44</sup> Cf. Rm 8,31-34.

<sup>45</sup> Cf. 1Jo 3,20.

<sup>46</sup> Cf. Mt 7,12; Lc 10, 27-28.

<sup>47</sup> CÂMARA, D. Helder. *O Evangelho com D. Helder*, p. 144.

Era nesse amor que ele acreditava ser chamado para transformar e edificar o Reino de Deus por onde passava. Como imagem resgatada de Deus, seu 'eu' mais profundo, encontrava-se na presença de quem é imagem, e como paradoxo que ultrapassa toda expressão humana, Deus e sua alma possuíam um único 'eu' e, pela graça divina, uma só pessoa.

É pelo amor que o ser humano pode participar da vida de seu Criador. A dignidade do ser humano, sua faculdade mais essencial e peculiar, o mais íntimo de sua humanidade, é sua capacidade de amar. Assumindo, dessa forma, o amor em sua vida, desvendava-se a imagem e semelhança de Deus em D. Helder.

Sinta-se um homem no meio dos homens. Seja sempre uma consciência humana. Uma voz humana. Que nenhum problema de nenhum povo lhe seja indiferente. Vibre com as alegrias e esperanças de qualquer grupo humano. Adote como seus os sofrimentos e humilhações de seus irmãos de humanidade. Sua escala seja a Terra ou, melhor ainda, o Universo.<sup>48</sup>

No exercício que D. Helder fazia em amar, ele exercia sua capacidade de tornar-se capaz de encontrar Deus nas outras pessoas, de ver o que está por baixo da superfície e pressentir a presença do eu interior e inocente, a sua imagem de Deus.

No ser humano, encontram-se dois "eus" distintos: o "eu exterior", que manipula os objetos para possuir os outros, a Deus e a si mesmo; e o "eu interior", que é uma espontaneidade livre que não se pode enganar, nem manipular, que só aparece quando o homem se encontra com calma e em silêncio.

---

<sup>48</sup> Ibid., p.21.

O "eu interior" responde apenas à atração divina. Em D. Helder, era possível perceber que a ação do "eu interior" não era apenas parte do seu ser, mas a sua própria realidade substancial. Revelava-se, então, sua vida espiritual em seu máximo, pela qual tudo era vivo e se movia; era uma qualidade indefinível do seu ser. Sobre as possíveis fronteiras que podem dificultar o contato com Deus, diz D. Helder:

Não, não há fronteira alguma. Parece-me igualmente fácil orar ao Senhor quando vemos o sorriso de uma criança, o sol que se ergue no horizonte, um avião a jato que passa nas alturas do céu. Em tudo isso e em todas as pessoas e coisas há sempre o sopro da criação.<sup>49</sup>

Em tudo que D. Helder se aventurava com sua experiência espiritual, tenha sido na arte, na reflexão religiosa e social, estava lá, presente, o seu "eu interior", levando-o ao mais profundo. E era somente desse modo que qualquer experiência espiritual poderia adquirir profundidade. Assim, em seu mais íntimo, a imagem de Deus era desvelada e, como um espelho, Deus refletia a si mesmo. Transcendendo esse eu, encontrava-se com o "eu sou" do Onipotente.

Não nos é difícil dizer que, dessa forma, adquire-se o conhecimento de Deus. Nele tínhamos presente uma grande força interior que brotava não apenas de sua consciência do seu "eu interior", mas pela intensificação de sua fé, em uma compreensão exterior de Deus.

Faz-se importante destacar que, em D. Helder, essa experiência de reafirmação de sua identidade interior não era reconstruída pelo isolamento e pela introversão, nem mesmo pela

---

<sup>49</sup>CÂMARA, D. Helder. *O Evangelho com D. Helder*, p. 19.

autoafirmação pessoal. Nada poderia levá-lo a uma autorrealização pessoal se não fosse consciente de pertencer a uma coletividade. Ou seja, para ele era certo que não poderia deixar de ser um com todas as pessoas, como irmãos em Cristo.

Como cristão, não estava só com Deus, mas era um com todos os cristãos em Cristo. O seu "eu" mais profundo, Cristo morando nele, não poderia existir se não existisse o "outro" a quem amar. O "eu" mais profundo não só ama a Deus, mas também aos irmãos, no amor guiado pelo Espírito de Cristo, que busca o interesse da coletividade.

A vida em Cristo é uma vida que possui duas mãos, uma que dá e a outra que recebe. O que recebemos de Deus, no Espírito, nesse mesmo Espírito, amamos a Deus através de nossos irmãos. Toda profunda experiência de Deus é comunicada aos seres humanos através da humanidade de Cristo. Em Cristo Deus se fez homem. E nele Deus e o homem estão inseparavelmente um. Tornamo-nos filhos de Deus por adoção na medida em que nos assemelhamos ao Cristo e somos seus irmãos.

A vida cristã é sempre um retorno ao Pai, à Fonte de toda existência, por meio do Filho, imagem do Pai, no Espírito Santo, amor do Pai e do Filho. D. Helder, no constante retorno a essa Fonte, ao manancial interior de vida e de felicidade, pode cumprir sua missão como imagem de Deus. Em um de seus poemas, ele nos dá sinal, mais uma vez, de sua intimidade e de sua confiança em Deus:

Arranca-me, Senhor  
Dos falsos centros.  
Livre-me, sobretudo,  
de colocar em mim mesmo meu próprio centro...  
como não compreender,  
uma vez por todas, que fora de Ti

Tudo e todos  
somos excêntricos?<sup>50</sup>

D. Helder reconhecia que sua presença no mundo era para essa comunhão e a realização do que realmente era. Sua contribuição efetiva na construção da paz, através da justiça e do amor, tornava-o plenamente humano dando-se ao outro no amor.

O que constitui a pessoa é sua capacidade de amar, ou seja, a de querer bem a todos os seres humanos, amados e queridos por Deus. A pessoa não pode tornar-se amor, a não ser que o Amor se identifique com ela, possibilitando transformação e a descoberta de si.

Assim, os que são considerados santos, o são porque possuem a capacidade de admirar os outros, de reconhecer nele a imagem de Deus. Podendo encontrar o bem em todos, revelando-lhes compaixão, misericórdia e perdão. Não se torna alguém santo pela convicção de que é melhor do que os pecadores, e sim pela realização de que é um deles e de que todos, juntos, precisam da misericórdia de Deus.

D. Helder procurou sempre, em contato com os demais, quem de fato ele era. Porquanto sabia que não poderia descobrir-se isolando das pessoas, ele não se considerava diferente. Pelo contrário, era de extrema importância carregar os seres humanos dentro de si, segundo ele :

O fundamento é afirmar-se na opção de alargar pensamento e coração. É compreensível e desejável que haja amor prioritário pelo que chamamos a "pequena família", o grupo humano dentro do qual nos veio a vida. Seja qual for sua condição de vida, pense em si e nos seus, mas torne-se

---

<sup>50</sup> CÂMARA, Helder. *O deserto é fértil*, p.11.

incapaz de fechar-se no círculo estreito de sua pequena família. Adote, de vez, a Família Humana<sup>51</sup>.

Na experiência mística, o ser humano não pode entrinhar-se no mais íntimo de seu ser e adentrar em Deus se não for capaz de deixar a si mesmo, esvaziando-se e dando-se aos outros na pureza de um amor que não busca a si próprio.

E assim, quanto mais for um com Deus, mais estará unido uns aos outros. A oração, o silêncio profundo e fecundo é um caminho não só no encontro de Deus mais dos outros, nesse caminho não existe obstáculo ao amor para com os outros.

As madrugadas vividas por D. Helder, na solidão e no silêncio humilde, estavam presentes todas as dores e fragilidades dos homens, das mulheres, dos idosos e das crianças. Ele era multidão! Multiplicando-se no encontro com todos, conforme a vontade de Deus. As suas madrugadas transformaram-se em vigílias, necessárias, no resgate de sua humanidade. Sobre essas vigílias, ele nos disse:

Não é necessário falar, basta pensar em Cristo. Durante as minhas vigílias outra coisa não faço do que restabelecer, revigorar minha identidade com ele. Ao seu lado, passo em revista todos os encontros que tive durante o dia... Então dirijo ao Cristo, nosso irmão, estas palavra: Senhor, dois mil anos depois de tua morte as injustiças continuam cada vez mais pesadas<sup>52</sup>.

Descobrindo a Deus, D. Helder ia-se descobrindo e, atraído para viver sua própria vida, conhecendo a Deus em seu próprio amor, constituía-se um com ele em seu Filho.

---

<sup>51</sup> CÂMARA, Helder. *O deserto é fértil*, p.20.

<sup>52</sup> Id., *O Evangelho com D. Helder*, p. 14-15.

É Deus que vem ao encontro do ser humano. Ele desce do céu para procurá-lo, seu olhar está em toda parte para transformar novas todas as coisas. O ser humano só é capaz de conhecê-lo à medida que ele o conhece. Deus é amado e conhecido por aqueles a quem ele deu livremente uma participação no conhecimento e no amor que tem de si mesmo. E assim, experimentar no coração o segredo íntimo e pessoal de Cristo. Ele deu sua amizade ao ser humano para que fosse possível penetrar em seus corações e neles permanecer.

"Sinto-me sempre um homem entre os homens"<sup>53</sup>. D. Helder no encontro com os demais.

D. Helder foi, ao longo de sua vida, tornando-se capaz de encontrar Deus no encontro com os demais; no exercício diário de viver o amor, ele foi alargando seu coração e sua vida em uma generosa acolhida à dor do outro.

Quem estiver sofrendo, no corpo ou na alma; quem, pobre ou rico, estiver desesperado, terá lugar especial no coração do Bispo. Mas não venho ajudar ninguém a se enganar, pensando que basta um pouco de generosidade e de assistência social. Sem dúvida, há misérias gritantes diante das quais não temos o direito de ficar indiferentes. Muitas vezes, o jeito é dar um atendimento imediato. Mas não vamos pensar que o problema se restringe a algumas pequenas reformas e não confundamos a bela e indispensável noção de ordem, fim de todo progresso humano, com contratações suas,

---

<sup>53</sup> Encerramento da 2ª Conferência Europeia dos Jovens Dirigentes Cristãos de Empresas. Amsterdan, em 27/11/1965. "Sinto-me sempre um homem entre os homens, que jamais experimento a impressão de ser estrangeiro, onde quer que me encontre".

responsáveis pela manutenção de estruturas que todos reconhecem e não podem ser mantidas<sup>54</sup>.

Sua preocupação e atenção com as pessoas são se restringiam apenas às questões que diziam respeito à Igreja, e muito menos que seu cuidado fosse apenas paliativo. Como vimos acima, tudo o que impedia as pessoas de viverem em um ambiente de justiça, no cumprimento dos direitos humanos, incomodava-o.

Desta forma, ele foi acolhendo, em seu coração, as pessoas e o universo religioso que faziam parte de suas vidas. Seria impossível para D. Helder não enxergar naquelas pessoas a sua dimensão religiosa, mesmo que fosse de uma confissão de fé diferente da sua. Assim como não se poderia separar sua experiência de fé de seu olhar crítico sobre a realidade humana em suas mais diversas dimensões. Essa capacidade que possuía de integrar as realidades humanas, sem negar-lhes sua verdade mais íntima, tornou-o Dom de todos.

Não era diferente o seu contato com os ateus, com quem sempre manteve contato. Para D. Helder, "a felicidade e responsabilidade de crer em Deus e de sentir-nos guardados por Ele como pupila dos olhos levam-nos, de maneira discreta e fraterna, obrigatoriamente, ao diálogo com nossos irmãos ateus"<sup>55</sup>.

Ele acreditava que estava na essência do agir cristão, a abertura para o diálogo com as mais diversas expressões diante do sagrado, ou mesmo para quem se colocava distante dele. Em outro

---

<sup>54</sup> Pronunciamento pouco antes do término do Concílio Vaticano II. Realizado no DOC. Roma, em 24/11/1965.

<sup>55</sup> Na Formatura da Faculdade de Teologia, da Igreja Metodista do Brasil. São Paulo, 09.12.1967.

momento, quando se apresentava à comunidade de Olinda e Recife, declarou:

Sempre teremos, ao menos espiritualmente, presentes, em nossas reuniões, em nossos estudos e em nossas preces, não só pessoas que pertençam a outras religiões, mas que até imaginem não possuir religião nenhuma. Confesso mesmo carinho especial pelos que, sem fé, tateiam na sombra, sobretudo quando se trata de ateus de nome e cristãos de atos<sup>56</sup>.

Deparamos-nos com um aspecto pouco aprofundado sobre vida de D. Helder, o contato com as religiões que o cercavam por serem constitutivas na história de tantas pessoas que dele se aproximavam. Ele não media esforços para que se estabelecessem a justiça e a paz do mundo, por isso contava com a ajuda de todos os líderes religiosos, como também dos agnósticos e ateus nesta causa, que para ele era de suma importância.

Se os líderes espirituais de todas as religiões - cristãos e não cristãos - se unirem e aceitarem inclusive a colaboração de agnósticos e ateus; sinceros e sedentos de verdade, poderemos dar enorme cobertura moral ao exame das relações entre desenvolvimento e subdesenvolvimento (caso esteja em jogo uma questão de justiça em escala mundial, estará em chegue a paz do Mundo)<sup>57</sup>.

A experiência de fé de D. Helder tornou-o capaz de encontrar a imagem e semelhança de Deus naqueles que o procuravam, enxergando o que se escondia por trás de toda superficialidade e sentindo a verdade no mais profundo da pessoa.

---

<sup>56</sup> Palavras ditas em seu discurso quando chegou ao Recife, no dia 11 de abril de 1974, para ser empossado como bispo de Olinda e Recife, no dia seguinte, 12 de abril. No entanto, recebido em praça pública, realizou, ali mesmo, o discurso tão esperado pelo povo, em que ficou conhecido como o "Discurso de Posse".

<sup>57</sup> Palestra na Universidade de Princeton (USA), no dia 10/02/1967.

Em um tempo tão marcado pelo pluralismo religioso, não tão diferente dos anos em que viveu D. Helder, acreditamos que experiências como a dele tornam-se necessárias para o diálogo e encontro com as mais diversas religiões. A experiência cristã, que se realiza na intimidade com Deus, transforma-se em uma oportunidade de descoberta do valor e da importância das demais tradições religiosas.

Partindo do seu mais íntimo, no exercício de sua capacidade de amar, o religioso torna-se capaz de encontrar Deus no encontro com o outro, em dar-se conta de sua verdade e em encontrar-se na presença daquele de quem é imagem, Deus. Esta generosa acolhida transforma-se em oportunidade para mudanças no convívio entre povos. Tendo em vista, segundo D. Helder, que a complexidade dos problemas humanos é mundial, faz-se necessário a colaboração de todos para que tenhamos um convívio harmonioso. Ele declarou que:

Em matéria de ecumenismo, me é difícil, se não impossível, encontrar barreiras. Hoje, os problemas humanos são tão enormes e complexos, suas dimensões são tão mundiais, que sonho ver caminhar juntos, todos os que creem em um Criador e Pai, e que, logicamente, se sabem e se sentem irmãos. Parece-me necessário ir mais longe ainda: por que excluir os homens de boa vontade que, mesmo se não tiverem alegria de crer em um Deus, dedicam suas vidas ao amor do homem?<sup>58</sup>.

De forma acolhedora e livre de todo formalismo mecânico, o religioso pôde abrir seu coração à docilidade do Espírito Santo, e deixar-se surpreender por sua ação transformadora e libertadora. Em D. Helder, encontramos indícios para a necessidade de

---

<sup>58</sup> Vigília Ecumênica na cidade ecumênica de Lyon, em maio de 1970.

transformações na prática religiosa, na procura por viver em profundidade, recuperando a intimidade com o mistério de Deus, em despertar para o contato com ele pela fé, em uma profunda participação na vida de Cristo.

No entanto, torna-se importante estar consciente de que essa experiência não deve afastar o religioso do seu cotidiano, pelo contrário, coloca-o em atenção diante dos desafios e necessidades de seu tempo. Essa experiência não separa o amor de Deus do amor ao próximo. É o amor que se faz humano através de Deus que leva o ser humano à sua plenitude.

No desejo sempre presente em permanecer no coração de Deus, descobrindo-se como sua imagem e semelhança, D. Helder vivia o paradoxo da vida mística. Pois não lhe era possível penetrar no mais íntimo de seu ser e assim adentrar em Deus, se não fosse capaz de sair inteiramente de si mesmo, esvaziando-se e dando-se aos outros no amor em que não se busca a si próprio.

Nesta experiência, encontra-se um homem, cristão convicto de sua fé, capaz de enxergar nas mais diversas religiões, não obstáculos, mas oportunidades para humanização do mundo.

Em um de seus discursos, D. Helder se apresentou desta forma:

Permita que me identifique para qualquer emergência. Quem está falando:

- uma criatura humana que se considera irmã de todos os homens sem exceção de ninguém;
- um cristão que sabe que Jesus Cristo não morreu apenas pelos cristãos, mas por todos os homens de todas as raças, todos os credos e todas as ideologias;
- um Bispo que agradece a Deus as figuras humaníssimas de João XXIII e Paulo VI; um Bispo que exulta com a "Populorum Progressio" e se alegrará de sofrer pela solidariedade universal, desejando-a não só em palavras e em anseios vagos, mas

concreta e real, através da aproximação entre todas as Religiões, da aproximação entre Norte e Sul, entre Leste e Oeste.<sup>59</sup>

Esse era D. Helder Câmara! Nesta conferência, em que refletiu sobre a solidariedade universal, ele desenvolveu o tema a partir de sua própria experiência religiosa. Ele se autodefiniu como irmão de todos os seres humanos, e fez questão de destacar que ninguém está fora dessa relação. Como cristão colocou-se disposto a sofrer pela solidariedade universal, trabalhando para que se torne concreta a aproximação entre todas as religiões nos quatro cantos do mundo.

Eis o profetismo que a humanidade espera das Religiões na difícil, mas, ao mesmo tempo, maravilhosa hora atual. Mas é preciso, eu repito - o milagre de caminhar juntos. Se para denunciar as injustiças só aparecem alguns, aqui e ali, dentro de duas ou três Religiões, eles estarão perdidos, serão esmagados. Ninguém os ouvirá. Se nos decidirmos a abraçar os grandes problemas humanos, ultrapassaremos discussões ridículas e seremos os profetas dos tempos novos que proclamam, bem alto, a vontade do Pai sobre este Mundo. Então, a juventude terá olhos, respeito e até amor para com a Religião. Em lugar de discutir sobre existência do Criador e Pai, nós nos uniremos, de bom grado, sob sua benção<sup>60</sup>.

Ele estava convicto de que seria decisivo para esse propósito que em todas as religiões houvesse mais do que respeito mútuo, desarmamento interior, boa vontade. Ou seja, para ele, o ideal seria que as religiões realizassem um programa conjunto com ações articuladas a serviço da justiça e da paz, e da solidariedade universal.

---

<sup>59</sup> Conferência em São Paulo, por iniciativa da Pontifícia Universidade Católica e da Folha de São Paulo. Em 19/06/1967.

<sup>60</sup> Vigília Ecumênica na cidade ecumênica de Lyon, em maio de 1970.

Em D. Helder, não estava dissociada a sua profunda experiência religiosa das questões sociais, pelo contrário, os sonhos e as dores da humanidade eram a força motriz de sua busca incansável pela justiça e pela paz. Ele entendia que se as religiões exigiam condições humanas para a vida terrena, ultrapassando o mero assistencialismo e a promoção humana e social, elas seriam capazes de sinalizar a necessidade de mudanças estruturais na sociedade. E assim ele sonhava: “sonho com uma reunião em que cada religião indique, de maneira clara e objetiva, que verdade encontra em sua própria Mensagem, capaz de promover a humanização do Mundo, a superação do egoísmo, a justiça e a paz, a solidariedade universal”<sup>61</sup>.

Para D. Helder, esse diálogo precisa ser aberto. Ele não deve realizar-se apenas pelo anseio das pessoas envolvidas, nele deve estar presente a visão de mundo, com perguntas fundamentais sobre a realidade. Eles são de grande importância. Convidando os cristãos para uma nova experiência, ele provoca uma reflexão no interior do cristianismo: “é preciso que o cristianismo nos inspire a mística de servir, de tal modo que à medida que nos desenvolvemos não nos tornemos egoístas e prepotentes”<sup>62</sup>.

Assim, a partir de uma madura experiência religiosa, o diálogo deve acontecer a partir do interior, de uma fonte profunda e mais interna, que podemos chamar de escuta. Ele tem lugar no coração da realidade, em um núcleo místico não visível nas relações humanas.

---

<sup>61</sup> Conferência em São Paulo, por iniciativa da Pontifícia Universidade Católica e da Folha de São Paulo. Em 19/06/1967.

<sup>62</sup> Em seu discurso, quando chegou ao Recife. Em 11/04/1974.

Algo acontece no coração de cada dialogante e no núcleo mais interno do mundo. O diálogo alcança o coração da realidade. Por isso ele é também político. D. Helder estava convicto desse fato, por isso disse: “tenhamos bem diante dos olhos o que exige que as Religiões encontrem meios de trabalhar juntas pela paz, para além do que nos separa: na raiz das injustiças econômico-sociais, e das atitudes erradas no terreno político-cultural, o problema é moral, é religioso”<sup>63</sup>.

A prática religiosa como dimensão antropológica não pode separar-se da política. Não podemos negar que o diálogo entre as religiões toca questões humanas que, de certa forma, influenciam a vida da pólis. Pois este diálogo não está restrito aos recintos das instituições religiosas, ele está presente no cotidiano das pessoas.

Um verdadeiro encontro supõe que cada um saia de si mesmo, rompendo seu egoísmo. Um verdadeiro encontro exige que cada um, permanecendo fiel à própria consciência e às próprias convicções, busque, sem medir sacrifícios, o que nos une e o que tornará possível, amanhã, um trabalho conjunto para a glória de Deus e o bem dos homens<sup>64</sup>.

Esse diálogo torna-se indispensável para a construção de uma sociedade mais justa e solidária, negá-lo equivale a negar a complexidade que envolve o ser humano. E mais ainda, diante da busca pela paz, pensar que a religião não tem nada a compartilhar com a política ou que a justiça seja apenas racionalidade, não levará a construção da justiça e da paz.

A partir da experiência religiosa de D. Helder, podemos dizer que o diálogo é um ato religioso, pois se realiza a partir de uma

---

<sup>63</sup>Palestra realizada na Assembleia Geral do *World Conference on Religion and Peace*. Em 20/10/1970, em Kyoto - Japão.

<sup>64</sup>*Ibid.*

conversão interior. Ele liberta a prática religiosa, antes marcada por uma inflexibilidade, para uma experiência que ultrapassa fronteiras.

Segundo D. Helder:

Seria altamente válido para a nossa meditação que, em lugar de cada religião ficar preocupada em defender-se e em acusar suas irmãs, todas as religiões presentes nos uníssemos na confiança de buscar, juntas, a maneira de superar nossas falhas e de tudo fazer pela vitória do amor e da paz entre os povos<sup>65</sup>.

Esse diálogo aplana os caminhos e constrói pontes entre as mais diversas tradições. Sem afastar-se de suas raízes, o diálogo pode transformar a realidade das religiões. O diálogo possui uma dimensão integral, é um modo de ser religioso, ele pertence à própria vida religiosa, a pessoa inteira está comprometida.

Em D. Helder, encontramos um tipo de experiência religiosa que nos aponta para uma mudança que faz justiça à dimensão profunda da religião, em que o itinerário espiritual dispõe o ser humano para um novo olhar, em que transforma o conhecimento em conhecimento interno, o saber em sabedoria. Em um de seus discursos, ele chegou a chamar a atenção para essa experiência religiosa, quando disse:

Ninguém se iluda com o Cristo. Ele veio sem dúvida trazer a paz aos homens. Mas não a paz dos pântanos, a paz baseada na injustiça, a paz que seria o inverso do desenvolvimento. Em casos assim, o próprio Cristo proclamou que veio trazer a luta e a espada. Ai dos inapetentes, dos saciados, dos que perderam a fome e a sede de justiça. Ai dos que amam a própria vida e não a sabem perder. Ai dos que se agarram à própria fama, à própria honra e à própria comodidade. Cristo

---

<sup>65</sup>Palestra realizada na Assembleia Geral do World Conference on Religion and Peace, no dia 20/10/1970, em Kyoto - Japão.

coroou as bem aventuranças considerando felizes entre os felizes os que sofrem perseguições por amor da Justiça<sup>66</sup>.

E dessa originalidade do interior do ser humano e da Presença que o habita que nasce o verdadeiro itinerário da pessoa com Ela, fazendo silêncio em torno de si mesmo e no próprio interior, para que ressoe a Palavra presente em seu coração. Uma experiência religiosa que permita enxergar a presença de Deus na história do ser humano, com as suas dores e alegrias.

Essa sensibilidade que tinha D. Helder nos apresenta uma perspectiva nova diante do contexto pluralmente religioso em que vivemos. Ela é capaz de integrar e enriquecer a experiência religiosa. Cuja condição indispensável é deixar-se questionar, renovando o contato com suas raízes, mostrando-se aberto à mudança e à renovação. Segundo D. Helder, faz-se necessária a conversão do coração:

Já vistes caricaturas de Cristo? É terrível ousar deformar os traços humanos do Filho de Deus. Será que jamais, inconscientemente, não nos apresentamos aos não cristãos (ou aos agnósticos e aos ateus) como caricaturas do nosso Mestre? Ninguém tem tanta obrigação de ser criador de justiça, promotor da paz do que aqueles que ousam apresentar-se aos homens vestidos com o nome do Cristo. A caridade é a grande marca pela qual os discípulos de Cristo deverão ser reconhecidos. Ninguém se iluda: neste final de século XX e prelúdio do século XXI, a caridade autêntica e o grande amor, consistem em não medir sacrifícios para assegurar ao Mundo, justiça e paz<sup>67</sup>.

D. Helder mantinha-se sempre atento às necessidades de todos, como já vimos, sua experiência de intimidade com Deus era impregnada por toda complexidade que envolvia o ser humano.

---

<sup>66</sup> Discurso de abertura do Encontro da Amazônia - Manaus, 04/10/1967.

<sup>67</sup> Palestra na Igreja Episcopal de Washington (USA), em 13/02/1967.

Não era possível para ele que o desenvolvimento de uma sociedade estivesse apartado do desenvolvimento das pessoas. Falando para os nordestinos, ele chama atenção de todos para esse cuidado:

Nós todos acreditamos que o ideal a atingir é o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens. Temos, diante dos olhos, nos nossos dias, exemplos da indiferença religiosa e até do ateísmo a que estão chegando países altamente desenvolvidos. Não é para esquecer nosso Deus que nós vamos desenvolver. Quanto mais avançarmos no progresso material, mais precisaremos de uma fé esclarecida e firme, capaz de iluminar, por dentro, a construção do novo Nordeste<sup>68</sup>.

Em outro momento, em outro lugar, ele falou:

Unamo-nos, nós cristãos de todas as denominações, para dar exemplo no Mundo inteiro de trabalhar pelo desenvolvimento do homem todo e de todos os homens. Aprendamos de vez que mais importante do que ficar obcecado pelo comunismo é enfrentar o problema incomparavelmente mais grave que a distância sempre maior, entre Países de abundância e Países de Miséria. Convençamo-nos de que há, nas relações entre Mundo desenvolvido e Mundo subdesenvolvido, uma injustiça em escala mundial. Lutemos para superar essa injustiça como medida indispensável para que o Mundo tenha paz<sup>69</sup>.

D. Helder foi incansável em seu desejo de unir as pessoas na construção de pontes e diálogo entre os povos. Como um peregrino em busca da justiça e da paz, percorreu o mundo. No Canadá, em uma conferência, ele falou:

Se de nossa parte tentarmos tudo para varrer o medo da terra e criar clima real para a esperança; se não nos pouparamos, usando tudo o que de melhor o ditarem a inteligência e o coração; se fizermos um esforço de superação do egoísmo - para além de raças, de línguas, de política partidária, de

---

<sup>68</sup> Em seu discurso, quando chegou ao Recife, em dia 01/04/1974.

<sup>69</sup> Palestra na Igreja Episcopal de Washington (USA), em 13/02/1967.

religião - Deus completará o que a nossa fraqueza não puder fazer<sup>70</sup>.

Em Tókio, ele lembrou a Conferência Mundial sobre a Religião e Paz, reunido com liderança de várias religiões, falou sobre a importância de estarem todas unidas pela necessidade comum a toda elas, a paz.

A Conferência Mundial sobre Religião e Paz representa uma tentativa histórica para unir homens e mulheres de todas as principais religiões para discutirem o tema da paz. Nós nos encontramos em um tempo crucial. Neste momento estamos enfrentando guerras cruéis e inumanas, violência racial, social e econômica. A existência do homem neste planeta é continuamente ameaçada por extinção nuclear. Nunca houve tanto desespero entre os homens. Nossa profunda convicção a prestar à causa da Paz, trouxe-nos a Kyoto dos quatro cantos da Terra. Bahaistas, Budistas, Confucionistas, Cristãos, Hindus, Jainistas, Judeus, Muçulmanos, Shintoistas, Sikhistas, Zoroastrianos e outros, nos unimos, em paz, com uma preocupação comum pela paz<sup>71</sup>.

Diante de sua experiência de encontro com Deus, encontramos em D. Helder o testemunho de alguém que procurou, incansavelmente, manter-se diante dessa Presença sem que estivesse distante de todos aqueles que se encontravam à margem da sociedade. Quando recebeu um prêmio do Centro Thomas Merton, ele falou sobre a importância desse grande místico. Em um trecho de seu discurso, percebemos o quanto eles se assemelham em suas experiências de encontro com Deus.

Mas, salvo engano, ele nos deu lição ainda maior. De um lado recordou a necessidade de momentos, maiores ou menores, de deserto, de recolhimento, de silêncio, na vida de todos nós. Mas, de outro lado, nos ensina, não só com palavras, mas com

---

<sup>70</sup> Palestra realizada a convite da Western Conference of Priests, do Canadá, em 13/01/1970.

<sup>71</sup> Mensagem ao receber o prêmio Niwano da Paz, atribuído pela 1ª vez, pela Niwano Peace Foundation, Tokyo, Japão, em 07/04/1983.

o exemplo e com a vida, a levar para o encontro com Deus os grandes problemas humanos e a beber em Deus força para defender a justiça, como condição de paz<sup>72</sup>.

D. Helder, quando falou sobre as lições deixadas por Thomas Merton, destacou o seu testemunho de vida e uma de suas preocupações com a prática de contemplação, o engajamento social e religioso.

A ligação entre prece e engajamento, entre ação e reflexão tem consequências riquíssimas. A reflexão ilumina e fortalece a ação. Por sua vez, a ação ajuda a aprofundar a reflexão. As duas se ajudam mutuamente e crescem, sem cessar... Da aliança entre ação e reflexão são consequências felizes, entre outras: a não separação entre o corpo e a alma; entre a vida terrena e a vida eterna; entre horizontalismo e verticalismo, entre humanização e evangelização<sup>73</sup>.

E ainda que,

Mas, não é menor o perigo de parar na prece, de aparentemente embevecer-se em Deus, quando o embevecimento é simplesmente fuga da realidade, falta de coragem de enfrentá-la, porque ela é complexa, rude e, não raro, suja...<sup>74</sup>.

No diálogo inter-religioso, tem-se destacado a dimensão espiritual e a experiência interior que comporta todas as religiões. Segundo Thomas Merton, o que se busca em tais diálogos não é tanto a compreensão, mas a comunhão na contemplação: “o nível mais profundo da comunicação não é a comunicação, senão a comunhão. Nesse nível não tem palavras, está além das palavras e

---

<sup>72</sup> Mensagem ao receber do Centro Thomas Merton o prêmio Thomas Merton 1976, conferido na Duquesne University (Pittsburgh, Pensylvania - USA), em dia 23/11/1976.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*

também além da linguagem e dos conceitos"<sup>75</sup>. Partindo dessa experiência, D. Helder chegou a dizer:

Queremos paz entre indivíduos e grupos de Nações e paz entre as Nações. Isto é vitalmente interdependente. Se o espírito do Sermão da Montanha de Cristo, a Filosofia de compaixão de Buda, o conceito hindu de não violência (*ahimsa*) e a paixão do Islã pela obediência à vontade de Deus pudessem se completar, então veríamos gerar a mais potente influência para a Paz Mundial<sup>76</sup>.

Um diálogo que vai além dos ritos, das instituições, das crenças e que desemboca no centro de toda experiência religiosa, em seu núcleo mais íntimo: o silêncio, a oração, a experiência espiritual, o contato interior com a realidade última presente em todas as religiões. Essas razões explicam a contribuição da profunda experiência de encontro com Deus para o diálogo. E dessa forma, D. Helder teve contato com outras religiões.

Gosto de meditar nos Sermões de Buda. Claro que me falta iluminação para descobrir todos os ensinamentos e todas as riquezas que nos vem de *Shakyamuni*... Minha homenagem a ele será a confiança de dizer-vos com que olhos vejo três dos seus grande sermões. Claro que os conhecéis muito melhor do que eu. Mas, talvez seja interessante para vós ver um Cristão pensar alto diante das Sutras<sup>77</sup>.

E ele continuou em seu discurso:

Permiti-me, agora, dizer-vos como vejo os ensinamentos de Buda - não só os ensinamentos ligados aos sermões das 4 verdades nobres, do incêndio e da despedida, mas a todas as grandes lições da tríplice lotus sutra - como vejo a doutrina de *Shakyamuni* refletia em líderes budistas, infatigáveis no esforço

---

<sup>75</sup> MERTON, Thomas. *Vivir con sabeduría*. Madrid: PPC, 1997. p. 218.

<sup>76</sup> Mensagem durante a Mesa Redonda com líderes inter-religiosos. Kyoto-Japão, em 12/04/1983.

<sup>77</sup> Mensagem na cerimônia comemorativa do aniversário de Buda. Tokyo-Japão, em 08/04/1983.

de promover o mútuo conhecimento entre as várias Religiões e um esforço das grandes religiões mundiais pela paz<sup>78</sup>.

Não podemos deixar de perceber que a experiência religiosa de D. Helder foi, ao longo de sua vida, revelando-o um ser humano cada vez mais humano, livre e capaz de ver no outro o amor refletido de Deus por ele. Nessa experiência, encontramos elementos que apontam para a necessidade de uma transformação na prática religiosa, de um mergulho na interioridade, saindo da superficialidade.

Encontramo-nos em um momento que nos exige profundidade em nossas experiências religiosas, pois em uma realidade plurirreligiosa em que nos encontramos, faz-se necessário repensarmos em nossa convivência com as demais experiências e práticas de fé diferentes. Sem negar que vivemos em uma sociedade marcada pela supremacia do individualismo, em detrimento do altruísmo.

Nestas circunstâncias, uma experiência religiosa que permita descobrir a presença de Deus na mais complexa realidade em que vivemos, em que nos deparamos, por um lado, com o avanço de muitas experiências religiosas e, por outro, com uma desigualdade social que, assustadoramente, teima em existir, nos animamos com o testemunho de D. Helder que soube integrar sua experiência de fé com sua práxis cristã.

Uma experiência consciente da presença silenciosa, ativa e inconfundível de Deus no centro de cada ser humano, mantendo-se fiel às suas raízes religiosas, sem negar a existência de muitas

---

<sup>78</sup> Ibid.

experiências diferentes da sua, conseguiu integrar, dinamizar e enriquecer a vivência de sua fé.

Se forem necessárias mudanças nas instituições religiosas, elas se encontram na intimidade da experiência que cada crente faz do Sagrado, dando-se conta de que Aquele a quem denominamos Deus ou Realidade Última, não é uma realidade exterior à pessoa. Essa realidade não está fora, senão no seu próprio interior. Ou seja, pertence à própria vida.

Para o cristianismo, não se trata, apenas, de algumas reformas em suas estruturas, mas de novas práticas religiosas, sobretudo, mais profundas, em que se consiga recuperar a dimensão da experiência de intimidade e de unidade com o mistério de Deus: em descobrir-se como imagem e semelhança deste Deus, enxergando no outro essa Presença. Em uma disponibilidade de mudança, de conversão do próprio coração.

Faz-se necessária uma vivência e prática religiosa capaz de integrar a essa experiência o mundo à sua volta, em que estão presentes o sofrimento e as dores da humanidade, como também as suas alegrias. Essa experiência marcou a vida de D. Helder, dirigindo-se aos cristãos, ele disse: "cristãos de todas as denominações têm que abrir os olhos para a Eucaristia do Pobre. Ótimo glorificar o Pão da Vida. Ótimo acudir quem passa fome e arrasta uma subvida. É preciso, também, ter olhos para descobrir o Cristo esmagado pelo nosso egoísmo"<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Participação no Simpósio sobre a fome mundial. Programa oficial do 41º Congresso Eucarístico Internacional (Convention Hall e Civic – Center), Filadélfia, USA, em 02/08/1976.

Encontramos em D. Helder o testemunho de uma experiência religiosa que soube integrar todas as realidades que compunham seu ser; que foi tornando-se mais cristão a partir do encontro com os demais, no contato com as mais diversas tradições religiosas, na incansável busca por uma justiça social em que os direitos humanos não fossem subtraídos dos mais necessitados.

Sempre atento a essa realidade ele sabia que não poderia estar sozinho. Não foram poucas as vezes em que ele convidou pessoas, instituições e nações para o desafio de combater as desigualdades sócias e de intolerância religiosa espalhadas no mundo. Na vigília do ano 2000, ele pediu, em oração:

Que o Espírito de Deus realize o duplo milagre, que seria a melhor das comemorações do Ano 2000:

- que o Espírito Divino realize o que, pela nossa fraqueza tem ficado em desejo, em boa intenção... Pensando em nossas várias Denominações Cristãs, que o Santo Espírito nos faça superar nossas estreitezas, nossos melindres, nosso amor próprio, nossas divisões e nos torne um em Cristo, como o próprio Cristo pediu, em seu testamento espiritual, na última Ceia;
- que o Espírito Divino faça com que os Cristãos sejamos exemplos de sermos Irmãos, de verdade, dos homens de todas as raças, de todas as cores, todas as culturas, de todas as Religiões; irmãos porque filhos de nosso Pai e irmãos em Jesus Cristo<sup>80</sup>.

Ainda nessa convocação, em seu discurso ao receber, em Oslo (Noruega), o prêmio popular da Paz, ele disse:

Sonho, Utopia? Tanto quanto me seja dado ver, a Revolução Humanizadora já começou. Revolução que tem como fundamento o amor à verdade e ao próximo. Se o número dos Oprimidos aumenta cada dia, aumenta, também, a todo instante, o número das Minorias que participam da grande

---

<sup>80</sup> Mensagem fraterna na vigília no ano 2000 à Igreja Unida de Cristo, por ocasião do seu sínodo de 1979. Saint Louis, Missouri, USA.

pressão moral libertadora. O que diminui é o volume dos indiferentes, dos mornos<sup>81</sup>.

Nesse mesmo discurso, referindo-se às religiões, ele continuou:

Em hora tão grave para a humanidade, por que nós, os que carregamos a responsabilidade de crer em Deus, não nos aliamos? Aliança para quê? Aliança, pacto, para pressionar moralmente nossos amigos, nossos parentes, nossos conhecidos, para que tomem consciência de situações de injustiças, não se deixem manipular, reajam contra e qualquer esmagamento de seres humanos... E se trocarmos ecumenismo estreito por um ecumenismo de dimensão planetária, Deus nos ajudará. Se abrirmos um crédito de confiança a quem amar o ser humano, amando, sem saber, o Criador e Pai, o Senhor se servirá da nossa pequenez e do nosso nada, para fazer maravilhas<sup>82</sup>.

Quanta fé e esperança possuía D. Helder, em ver o mundo unido contra toda e qualquer impossibilidade de igualdade entre os seres humanos, contra toda e qualquer desigualdade social!

Sua vida estava em função desse projeto, que não era nada mais e nada menos do que a experiência de Reino de Deus. Não lhe era possível encontrar-se com Deus, em suas constantes vigílias, distante das mais diversas dores humanas. Para ele, era da responsabilidade dos que acreditavam em Deus a tarefa de humanizar a humanidade, mas não estavam sozinhos, os ateus também eram colaboradores nessa missão.

Em outro discurso, em Frankfurt, ele falou sobre a importância das religiões e dos humanistas ateus:

As Religiões são particularmente atingidas, pois toda Religião está convicta de ter recebido uma mensagem de Deus, senão

---

<sup>81</sup> Palavras proferidas ao receber, em Oslo (Noruega), o prêmio popular da Paz, em 10/02/1974.

<sup>82</sup> Ibid.

para fazer o Homem participar da natureza divina, ao menos para torná-lo mais humano. Os Humanistas Ateus nem podem rir das Religiões, pois andam às voltas com o mesmo encargo, aparentemente redundante, na realidade tão difícil, de ajudar o Homem a ser Homem.... Delírio? Utopia? O impossível dos impossíveis se tornou realidade: o Filho de Deus se encarnou, se fez Homem, se fez nosso Irmão. Depois deste prodígio, que mais nos pode espantar? O Pai, preparando a divinização do Homem, certamente nos ajudará no trabalho urgente e inadiável da humanização do Homem<sup>83</sup>.

Diante da profunda experiência religiosa de D. Helder, sempre fecunda, não nos é possível dar por concluída a nossa pesquisa. No entanto, podemos encaminhar um ensaio de conclusão citando-o em outro pronunciamento, em que ele destaca a importância de todos persistirem na busca pela paz.

Mas, há outros fundamentos de fé para justificar a persistência na busca da paz: em nossa perspectiva religiosa, é ponto essencial que todo ser humano - como de resto os seres vivos e o contexto em que estão inseridos - é obra da criação Divina. Com base neste postulado, se aceita como pacífico que todas as pessoas são irmãs. É de uma lógica elementar, portanto, que todos os atos que atentam contra a integridade do homem resulta numa agressão ao próprio Deus. Não é da natureza intrínseca do homem - mas uma perversão reprovável - que irmãos agridam-se mutuamente. Nesta concepção, a guerra por seu potencial de destruição em dimensões coletivas, constitui-se uma agressão fratricida e uma injúria ao próprio Deus em escala maior, um assassinado em massa vitimando as criaturas de Deus... Uma condição objetiva para que se opere a paz é a eliminação das injustiças que oprimem a muitos homens e se traduzem na fome, no desemprego, nas doenças evitáveis através de programas de fome, no desemprego, nas doenças evitáveis através de programas de saúde coletiva, do analfabetismo, principalmente quando decorrem do desequilíbrio na repartição dos bens materiais essenciais e culturais<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> Palavras proferidas ao receber o prêmio popular da paz, em Frankfurt (Alemanha), em 11/02/1974.

<sup>84</sup> Pronunciamento por ocasião do 75º Aniversário das Aparições de Fátima. Fátima, Portugal, em 09/05/1992.

Em tempos marcados por tantas violências institucionais, sociais, familiares, religiosas etc., insistimos, a partir do testemunho de D. Helder, na necessidade de uma madura experiência religiosa, capaz de promover e viver encontros e diálogos fecundos com outras profissões de fé, com ateus e agnósticos, na esperança de que as pessoas possam, vivendo em profunda intimidade com o mistério que as cercam, ser audaciosas e unirem-se na busca pela justiça e paz para todos os povos.

## Referências

- AZEVEDO, M.. Prólogo de: TEIXEIRA, Faustino. *Diálogo dos pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993. pp. 23-33.
- BARROS, Marcelos. *Dom Helder Câmara, profeta para o nosso tempo*. Editora Rede da Paz: Goiás, 2006.
- BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo. Paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart: mística de ser e de não ter*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BROUCKER, José de. *As noites de um profeta: Dom Helder Câmara no Vaticano II*. Editora Paulus: São Paulo, 2008.
- CÂMARA, D. Helder. *O Evangelho com D. Helder*. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Revolução dentro da Paz*. Editora Sabiá: Rio de Janeiro, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Indagações sobre uma vida melhor*. Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Mil Razões para Viver*. Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1979
- \_\_\_\_\_. *O deserto é fértil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1976. 4<sup>a</sup> Ed.
- \_\_\_\_\_. *Pour arriver à temps*. Ediciones Desclée de Brouwer, Paris, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Spirale de violence*. Ediciones Desclée de Brouwer: Paris, 1978.

- \_\_\_\_\_. *Um Olhar sobre a Cidade*. Editora Paulus: São Paulo, 1997. 2ºEd.
- \_\_\_\_\_. *Em tuas mãos, Senhor!* São Paulo: Paulinas, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Vaticano II: correspondência conciliar. Circulares à família de São Joaquim (1962-1964)*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas. Introd. e notas de Luiz Carlos Luz Marques*. Recife: CEPE, Ed. Universitária da UFPE, Instituto Dom Helder Camara, 2004. vol. I, Tomo 1.
- CIRANO, Marcos. *Os Caminhos de Dom Helder: Perseguições e Censura*. Editora Guararapes: Recife, 1983.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Ad Gentes*. Petrópolis: Vozes, 1969.
- CONDINI, Martinho. *Dom Helder Câmara: Um Modelo de Esperança*. Editora Paulus, 2008.
- GREFFRÉ, C. *O lugar das religiões no plano da salvação*. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- JÄGER, W. *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*. Desclée, Bilbao, 2004.
- KÜNG, H. *Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*. In: RODRIGUEZ, Francisco J. S. *Mística y sociedad en diálogo*. Madri: Trotta, 2006. pp. 89-105.
- MERTON, Thomas. *Vivir con sabeduría*. Madri: PPC, 1997.
- MIRANDA, M. de França. *Um homem perplexo. O cristão na atual sociedade*. São Paulo: Loyola, 1989.
- PRAXEDES, Walter; PILETI, Nelson. *Dom Helder Câmara: entre o poder e a profecia*. Editora Ática, São Paulo, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Dom Helder Câmara: o profeta da paz*. Editora Contexto: São Paulo, 2009.
- QUEIRUGA, A. Torres. *Autocompreensão cristã: Diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- RAHNER, Karl. *Experiencia de la gracia*. In: *Escritos de teología*, Madri: Taurus, 1961, v.3.
- \_\_\_\_\_. *Experiencia del espíritu*, Madri: Narcea, 1977.
- RONSI, Francilaide de Queiroz. *A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar*. Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2014. 343págs. Tese (Doutorado em Teologia Sistemática) -

- Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2014.
- SCHILLEBEECKX, E. *História humana. Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Religião e violência*. Concilium, 272. 1997.
- STIEL, C. A. O diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *O Diálogo de pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993. pp. 23-33.
- VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- VIGIL, J. Maria. *Teologia do pluralismo religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.
- WATT, Ninfá. *La fuente de la cordialidad*. p. 81. In: RODRIGUEZ, Francisco J. S.(org.). *Mística y sociedad en diálogo*. Madri: Trotta, 2006.

## Discursos de D. Helder Câmara

Encerramento da 2ª Conferência Europeia dos Jovens Dirigentes Cristãos de Empresas. Amsterdan, em 27/11/1965.

Pronunciamento pouco antes do término do Concílio Vaticano II. Realizado no DOC. Roma, em 24/11/1965.

Formatura da Faculdade de Teologia, da Igreja Metodista do Brasil. São Paulo, 09/12/1967.

“Discurso de Posse”, quando chegou ao Recife, em dia 11 de abril de 1974.

Palestra na Universidade de Princeton (USA), em 10/02/1967.

Vigília Ecumênica na cidade ecumênica de Lyon, em maio de 1970.

Conferência em São Paulo, por iniciativa da Pontifícia Universidade Católica e da Folha de São Paulo. Em 19/06/1967.

Palestra realizada na Assembleia Geral do World Conference on Religion and Peace. Em 20/10/1970, em Kyoto - Japão.

Discurso de abertura do Encontro da Amazônia - Manaus, 04/10/1967.

Palestra na Igreja Episcopal de Washington (USA), em 13/02/1967.

Palestra na Igreja Episcopal de Washington (USA), em 13/02/1967.

Palestra realizada a convite da Western Conference of Priests, do Canadá, em 13/01/1970.

Mensagem ao receber o prêmio Niwano da Paz, atribuído pela 1<sup>a</sup> vez, pela Niwano Peace Foundation. Tokyo, Japão, em 07/04/1983.

Mensagem ao receber do Centro Thomas Merton o prêmio Thomas Merton 1976, conferido na Duquesne University (Pittsburgh, Pennsylvania - USA), em dia 23/11/1976.

Mensagem durante a Mesa Redonda com líderes inter-religiosos. Kyoto-Japão, em 12/04/1983.

Mensagem na cerimônia comemorativa do aniversário de Buda. Tokyo-Japão, em 08/04/1983.

Participação no Simpósio sobre a fome mundial. Programa oficial do 41º Congresso Eucarístico Internacional (Convention Hall e Civic – Center), Filadelfia, USA, em 02/08/1976.

Mensagem fraterna na vigília no ano 2000 à Igreja Unida de Cristo, por ocasião do seu sínodo de 1979. Saint Louis, Missouri, USA.

Palavras proferidas ao receber, em Oslo (Noruega) o prêmio popular da Paz, em 10/02/1974.

Palavras proferidas ao receber o prêmio popular da paz, em Frankfurt (Alemanha), em 11/02/1974.

Pronunciamento por ocasião do 75º Aniversário das Aparições de Fátima. Fátima, Portugal, em 09/05/1992.

# Autores

## Adélia Oliveira de Carvalho

Uma das meninas do Grupo de Estudo do nosso Observatório e autora da pintura que ilustra a capa deste livro, é missionária salesiana, mas é também artista plástica: transmite espiritualidade pela arte, como pinta a sua vida religiosa com a maior beleza. Adélia é uma Artista da Caminhada, retrata em seus quadros engajados a vida sofrida das nossas Severinas e Severinos, mas sobretudo simboliza a esperança do povo afrolatíndio de alcançar justiça socioambiental, em uma sociedade de Bem Viver. A irmã é também animadora de Comunidades Cristãs de Base e facilitadora do Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos, onde desenvolve aprendizagens lúdicas para sermos mais descentrados e cuidadosos com os outros. Veja mais na apresentação deste e-book.

## Andréa Caselli Gomes

Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, com Especialização em História e Cultura Afro-brasileira, sendo Historiadora e Turismóloga pela mesma universidade. Tem experiência nas áreas de patrimônio histórico, turismo religioso, ensino religioso, história das religiões e literatura religiosa. Atualmente é historiadora e cofundadora do Instituto Liberal do Nordeste - ILIN. É integrante do Grupo de Pesquisa interuniversitário sobre Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo e do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. Também é pesquisadora do Núcleo de Estudos Oitocentistas Belvidera (CNPq), integrado ao Centro de Artes e Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco

## Constantino José Bezerra de Melo

Sociólogo, psicólogo, mestre e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, professor-técnico da Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco, vinculado ao grupo de pesquisa Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo, linha de pesquisa: Transdisciplinaridade e Diálogo Inter-religioso do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP.

## Davi Daniel Barbosa

Mestre em Teologia pela UNICAP (2015); graduação em Teologia pela UNICAP (2012) - Recife, MBA em Gestão de Seguros - Faculdade de Ciências da Administração de Pernambuco - Recife/Pe. (2003) e graduação em Administração de Empresas - Faculdades Padre Anchieta - Jundiaí/SP (1982) Experiência na área de Administração, com ênfase em Administração de Recursos Humanos, na área de ensino técnico de seguros e de religião.

## Francilaide de Queiroz Ronsi

Possui graduação em Bacharelado em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (2007), mestrado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2009), dissertação com o tema: Mística, lugar para o encontro e diálogo inter-religioso. Contribuições de Juan Martín Velasco e Andrés Torres Queiruga, e doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2014), com o tema: A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar - Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa. Pós-Doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2016). Atualmente é professora da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, na graduação em Teologia e na pós-graduação em Ciências da Religião; professora e coordenadora de Ensino Religioso, no Ensino Médio - Colégio Teresiano - Colégio de Aplicação da PUC-Rio. Tem experiência na área de Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: pluralismo, espiritualidade, diálogo inter-religioso, mística, diálogo, religiões, ecumenismo, macroecumenismo, contemplação, oração, mística e justiça social.

## Gilbraz de Souza Aragão

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2004) e mestre pela Pontifícia Faculdade de Teologia de São Paulo (1994), graduado em Filosofia e Teologia. Professor e Pesquisador da Universidade Católica de Pernambuco, onde atua no campo dos estudos de religião. Integra o Banco de Avaliadores do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (INEP/MEC). Pesquisador do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida e titular (2014-18) do Comitê de Respeito à Diversidade Religiosa da Secretaria Nacional de Direitos Humanos, membro da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião do Brasil, vice-presidente (2010-16) e presidente (2016-18) da ANPTECRE (Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião), coordenador do Grupo de Pesquisa interuniversitário sobre Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo e do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. Mantém pesquisa sobre teologia cristã e diálogo inter-religioso, metodologia teológica e transdisciplinaridade...

## Gilvan Gomes das Neves

Possui graduação em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção (1996), graduação em Teologia pelo Instituto Teológico Pastoral do Ceará (1986) Doutorando e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2014). Atuando principalmente nos seguintes temas: religiões populares, política, catolicismo popular, imaginário, beatos, messianismo e ciências da religião.

## **José Artur Tavares de Brito (Artur Peregrino)**

Mestre em Antropologia Cultural pela Universidade Federal de Pernambuco (1999); licenciatura e bacharelado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (1996); bacharelado em Teologia pelo Instituto de Teologia do Recife (1987). É especialista em Educação à Distância (2011) pelo Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC). Como antropólogo, dedica-se ao estudo da Antropologia da Religião. É integrante do Grupo de Pesquisa interuniversitário sobre Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo e do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. Atualmente pertence ao quadro Docente da Universidade Católica de Pernambuco e é membro do Instituto Humanitas - UNICAP.

## **Karina Oliveira Bezerra**

Doutoranda e mestre em Ciências da Religião, e graduada em Licenciatura em História (aluna laureada), todos pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Integrante do Grupo de Pesquisa interuniversitário sobre Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo e do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, da UNICAP, e do Vivarium-UFPB. Trabalha com o tema História das Religiões, sobretudo com Religiões Neopagãs, na linha de pesquisa Pagan Studies, com a História da Bruxaria, e das Práticas Mágicas, e com o Diálogo Inter-religioso. Atua nas áreas de História, Sociologia, Filosofia e Antropologia, desenvolvendo abordagens interdisciplinares. Também tem cursos, experiência e pesquisa na área de Patrimônio, Cultura Popular, e Religiões Afro-brasileiras. Possui vários artigos publicados em congressos, revistas e livros. Realizou comunicações, palestras e minicursos, além de ter participado de eventos, mesas, bancas e entrevistas. Organizou eventos e atuou em produção audiovisual. Participou de intercâmbio dentro e fora do país. Criadora e escritora do site Cliografia.com. Foi docente universitária e atualmente é apenas bolsista capes de doutorado.

## **Luis Carlos de Lima Pacheco**

Professor na Universidade Católica de Pernambuco nas disciplinas Desenho Instrumental e Vetorial, Pintura Digital, Edição Digital, Captura de Vídeo em HDSLR e Edição, Humanidade e Transcendência, Humanismo e Cidadania nos cursos de Jogos Digitais, Fotografia e Teologia. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco com uma tese sobre videogame e religião, Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2010) com uma investigação sobre subsídios audiovisuais usados por professores do Ensino Religioso nas escolas do Brasil. Possui Especialização em Comunicação Social e Religiosa pela Université Catholique de Lyon (França, 1997), graduação em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2006) e graduação em Programação Visual pela Universidade do Estado de Minas Gerais (1994). É membro do Grupo de Pesquisa interuniversitário sobre Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo e do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife nos programas de Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Atua também como Produtor Audiovisual da Assessoria de Comunicação da Universidade Católica de Pernambuco.

## Luisa Farias Silva

Graduanda em Jornalismo pela Universidade Católica de Pernambuco. Tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em Jornalismo e Editoração.

## Mailson Fernandes Cabral de Souza

Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Atualmente é colaborador e membro do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, localizado na UNICAP. Tem experiência na área de pesquisa em Ciências da Religião e Análise do Discurso de linha francesa, com ênfase em diversidade religiosa, laicidade, liberdade religiosa e direitos humanos. Interessa-se pelo estudo, sob o viés discursivo, das relações entre religião e espaço público no Brasil.

## Maria Lucia Gomes dos Prazeres

Graduada em Formação de Professores em Disciplinas Especializadas. Especialização em Arteterapia e Linguagens Corporais pelas Faculdades Integradas da Vitória de Santo Antão, FAINTVISA. Mestranda em Ciências da Religião da UNICAP.

## Maria Vanessa Nunes do Carmo

Possui graduação plena em Geografia Licenciatura pela UFPE. Atuando na área da Geografia Cultural, com ênfase na Geografia da Religião, especialista em Desenvolvimento Urbano pelo mestrando do MDU - UFPE, mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, membro do Grupo de Pesquisa Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo. E desempenha trabalhos na área administrativa.

## Mariano Vicente da Silva Filho

Possui mestrado em Ciências da Religião e graduação em Comunicação Social com habilitação em Publicidade e Propaganda, ambos pela Universidade Católica de Pernambuco; cursou Filosofia pelo extinto Instituto Salesiano de Filosofia. Atualmente, integra o Grupo de Pesquisa interuniversitário sobre Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo e do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, bem como contribui com a edição de periódicos da Instituição, além da coordenação de periódicos UNICAP. Tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em Comunicação e Estudos de religião, atuando principalmente nos seguintes temas: mídia e religião, publicidade e propaganda, marketing, cibercultura, fenômeno religioso e diálogos inter(trans)religiosos, metodologia científica, comunicação em educação ambiental e ensino a distância.

## Maximilien de la Martiniere

Padre francês da Diocese de Marselhe, que veio fazer 4 anos de experiência no Brasil, em Conceição do Araguaia, pela missão *Fidei donum*. Passou 6 meses

aprofundando seus estudos sobre religiosidade popular no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Unicap, no Recife.

### **Max Weydson Farias Rodrigues**

Graduado em História e mestre em Filosofia, ambos pela Universidade Federal de Pernambuco; mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco.

### **Rafael Vilaça Epifani Costa**

Doutorando e Mestre em Ciências da Religião, e Bacharel em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Graduando em Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Participa do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. Sua pesquisa se concentra nos seguintes temas: Anglicanismo, Pós-Pentecostalismo, Novos Movimentos Religiosos e Religião e Direitos Humanos. Tem experiência em História do Anglicanismo, História das Religiões, Pós-Pentecostalismo no Brasil e Movimento Carismático, História da Filosofia e Direito Internacional, com ênfase nos conflitos e Relações Internacionais no Oriente Médio.

### **Rayane Marinho Leal**

Graduada em Comunicação Social, com habilidade em jornalismo. Estudou design gráfico em jogos escolares, SAGA digital e animação. Foi Presidente do Conselho Acadêmico do Jornalismo Vladimir Herzog. Participa do Fórum Inter-Religioso - UNICAP. Produtora do Cabiria Film Society, que teve lugar uma vez por mês no Museu de Arte Moderna - MAMAM. Concluiu três anos de pesquisa sobre igrejas cristãs em Recife e direitos humanos. Em seu tempo livre escreve para o blog da história, o motivo da loucura.

### **Silvério Leal Pessoa**

Silvério Leal Pessoa é Pedagogo (UFPE) com especialização em Psicopedagogia (FAFIRE), Mestre em Ciências da Religião (UNICAP) e Doutorando em Ciências da Religião (UNICAP). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas: Religiões, Identidades e Diálogos. Compositor e Músico e autor do Curso “Música e Espiritualidade: Das cavernas ao rock uma conexão com o sagrado”. Bolsista CAPES/PRODESUP e autor do livro RELIGIOSIDADE POPULAR: França e Pernambuco em diálogos, expressões e conexões. (Fonte Editorial – SP).

### **Valderedo Clemente de Siqueira**

Graduado em Economia (Faculdade de Ciências Humanas Esuda-Recife-PE), Graduado em Direito (Universidade Salgado de Oliveira -Recife-PE), Graduado em Teologia (Seminário Teológico Batista de Niterói-Rio de Janeiro), Pós-graduado em Administração Financeira (Universidade de Pernambuco-UPE-Recife-PE), Pós-graduado em Direito Civil e Processual Civil (Universidade Salgado de Oliveira-Recife-PE), Especialização em Administração Financeira para Empresas de Energia Elétrica

(Universidade Mackenzie-São Paulo-SP). Professor em cursos de Graduação e Pós-graduação nas áreas de Administração, Economia e Direito. Aluno do mestrado em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).

## Véronique Donard

Graduação e Doutorado em Psicopatologia clínica (Universidade Paris Diderot-Paris 7, 2008), e Pós-doutorado (UNICAP, 2014). Licenciada em filosofia e teologia pelas Facultés Jésuites de Paris (Centre Sèvres, 2000). Graduação e mestrado em Musicologia (Universidade Paris IV-Sorbonne, 1983). Professora dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação de Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) onde criou o CIBERLAB: Laboratório de Ciberpsicologia da UNICAP.

