

# MÍSTICA E MORTE

SÉRIE ESPIRITUALIDADES, TRANSDISCIPLINARIDADE E DIÁLOGO 4



ORGANIZADORES

GILBRAZ ARAGÃO | MARIANO VICENTE

ORGANIZADORES  
GILBRAZ ARAGÃO  
MARIANO VICENTE

# MÍSTICA E MORTE

SÉRIE ESPIRITUALIDADES, TRANSDISCIPLINARIDADE E DIÁLOGO 4



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

© Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, 2023

## **Série Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo 4**

### *Conselho Científico da Série*

Cláudio de Oliveira Ribeiro (UFJF)  
Constantino José Bezerra de Melo (UNICAP)  
Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio)  
Gilbraz de Souza Aragão (UNICAP)  
José Artur Tavares de Brito (UNICAP)  
Luís Carlos de Lima Pacheco (UNICAP)  
Maria Cecília dos Santos S. Rodrigues (UFJF)  
Maruilson Menezes de Souza (SAC-EUA)  
Roberlei Panasiewicz (PUC-Minas)

### *Editor*

Mariano Vicente

### *Revisão*

Sthefani Oliveira

### *Editoração eletrônica e Capa*

Lilian Oliveira

---

M678 Mística e morte [recurso eletrônico] / Gilbraz Aragão, Mariano Vicente organizadores. -- Recife : Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife ; Recife : UNICAP, 2023.  
289 p. -- (Série Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo ; v. 4)

ISBN 978-65-00-73572-7 (E-Book)

1. Pluralismo religioso. 2. Religiões. 3. Mística.  
4. Morte – Aspectos religiosos. I. Aragão, Gilbraz, org.  
II. Vicente, Mariano, org.

CDU 261.8

---

Luciana Vidal – CRB-4/1338

Licença Creative Commons



Esta obra está licenciada sob uma licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

---

# SUMÁRIO



|   |     |
|---|-----|
| <b>APRESENTAÇÃO</b>   | 6   |
| <b>MÍSTICA E POLÍTICA</b>   |     |
| <b>ONDE ESTÁ A MÍSTICA DA PRÁTICA EDUCATIVA?</b><br>Romário Evangelista Fernandes         | 12  |
| <b>O MAL E A MÍSTICA, SEGUNDO O APOCALIPSE</b><br>Luiz Henrique Gregório de Lima          | 37  |
| <b>MÍSTICA E CINEMA: CONGRUENTES POR MAIS QUE DIFERENTES</b><br>José Fábio Bentes Valente | 53  |
| <b>MAHATMA, A SÍNTESE, DO MÍSTICO E DO POLÍTICO</b><br>Francisco Daniel Pereira Leão      | 69  |
| <b>MÍSTICA TRANSHUMANA</b><br>José Fabrício Rodrigues dos Santos Cabra                    | 86  |
| <b>A MÍSTICA DA MORTE</b><br>Luís Jorge Lira Neto   | 104 |
| <b>MÍSTICA E ECUMENISMO</b><br>Arthur Jordan de Azevedo Toné                              | 121 |
| <b>MÍSTICOS E MÍSTICAS NEGRAS</b><br>Gilbraz de Souza Aragão                              | 144 |

## **MORTE E ALÉM**

### **VISÃO COSMOGÔNICA ANCESTRAL DA MORTE NO ABYAYALA**

Jenny González Muñoz 159

### **A RELIGIÃO INDÍGENA E A MORTE**

Constantino José Bezerra de Melo e Wellcherline Miranda Lima 166

### **MORTE COMO ACONTECIMENTO DE VIDA NO CANDOMBLÉ**

Pedro Henrique de Oliveira Germano de lima 172

### **MORTE E PÓS-MORTE NA LEI DE UMBANDA**

Thaís Chianca Bessa Ribeiro do Valle 181

### **A MORTE E O ALÉM SEGUNDO O ESPIRITISMO**

Luís Jorge Lira Neto 194

### **O VIVER E O MORRER: A ARTE DE MORRER E A RELIGIÃO POPULAR**

Artur Peregrino 203

### **IRMANDADE DA BOA MORTE DE CACHOEIRA: EXISTÊNCIAS E RE-EXISTÊNCIAS**

Anderson Moura Amorim 214

### **MORTE E RENASCIMENTO NO BUDISMO**

Floralva Paiva Dias de Sá Cavalcanti 221

### **A MORTE E O ALÉM MORTE SEGUNDO O JUDAÍSMO**

Davi Daniel Barbosa 230

### **AKHIRAH, VIDA ALÉM DA VIDA, CRENÇA DOS(AS) MUÇULMANOS(AS)**

Eduardo José Santana de Araujo 236

|  |     |
|--|-----|
| <b>MORTE E ALÉM: PONTO DE VISTA CATÓLICO</b>                         |     |
| Maximilien de la Martinière  | 244 |
| <b>VISÃO E ATITUDE DO PROTESTANTISMO EM RELAÇÃO À MORTE E O ALÉM</b> |     |
| Maria Betânia Melo de Araújo   | 256 |
| <b>A MORTE E O MORRER NA PERSPECTIVA DOS SEM RELIGIÃO</b>            |     |
| Carlos Alberto Pinheiro Vieira                                       | 264 |
| <b>A PSICOLOGIA E A MORTE</b>  |     |
| Ana Cristina Rodrigues de Vasconcelos                                | 272 |
| <b>O MÉDICO DIANTE DA TERMINALIDADE DA VIDA</b>                      |     |
| Sandra Helena Rios de Araújo   | 279 |
| <b>AUTORES</b>   | 285 |



## APRESENTAÇÃO



Este é o quarto e-book da série **Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo**, onde o nosso Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife vai compartilhando os seus estudos e pesquisas na área do diálogo inter-religioso. O presente volume apresenta, sobretudo para educadores interessados nos estudos de religião, as pesquisas mais recentes da equipe do Observatório, seja em seus projetos de pós-graduação, seja no grupo de estudo comum. Elas foram articuladas em dois grandes blocos: **mística e política**, que traz textos mais desenvolvidos e aprofundados sobre as novas fronteiras da espiritualidade humana; e **morte e além**, com resumos mais didáticos da visão de transcendência nas principais tradições religiosas da região. Com certeza, este livro interessa aos professores do Ensino Religioso e a todos que se iniciam na compreensão da pluralidade de experiências de fé e descentramento existencial do nosso povo.

E com ele o Observatório das Religiões da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) marca mais uma presença no Recife e entorno. O Observatório é um espaço de extensão acadêmica criado em 2005 pela equipe de pesquisa do professor Gilbraz Aragão, articulando

conteúdos e atividades, presenciais e na internet, com o objetivo de analisar os fatos relacionados aos encontros e desencontros entre religiosidades e convicções na região, procurando promover o diálogo intercultural e inter-religioso. Está ligado ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP, que tem mais de dezoito anos e em cujos cursos de mestrado e doutorado estudam de bispo católico a bruxa da wicca, mães-de-santo e pastores protestantes, padres e religiosos, pesquisadores da espiritualidade e professores de cultura religiosa – todos fascinados pela experiência do sagrado que se vislumbra entre e para além das tradições espirituais. Com esses estudantes, principalmente os que se dedicam à pesquisa das questões do diálogo, a gente organiza o Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife.

Nossa atividade é vinculada ao Grupo de Pesquisa Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo, onde se desenvolvem estudos sobre o diálogo entre as religiões e convicções, analisando eventos e documentos sob um enfoque acadêmico e não proselitista. O Observatório, assim sendo, está em consonância com o projeto de pesquisa “Interpretação pluralista das religiões: desafios epistemológicos e metodológicos”, que procura identificar alcances e limites dos movimentos e experiências inter-religiosas no Brasil, tendo em vista sua relação com os processos contra hegemônicos de aprofundamento da democracia e da cidadania, de defesa dos Direitos Humanos e da Terra.

A pesquisa do Observatório, então, analisa o quadro de pluralismo religioso, em especial as práticas dos movimentos de diálogo entre religiões e convicções na região, explorando a realidade que está sendo

construída entre e além das tradições espirituais, nos espaços fronteiriços das culturas religiosas e nos entrelugares das abordagens científicas. Objetiva sistematizar bases conceituais articulando o Princípio Pluralista com as lógicas ternárias e inclusivas, buscando fundamentos epistemológicos e metodológicos para aprofundar a compreensão e promoção do respeito à diversidade espiritual e do diálogo inter-religioso e intercultural, colaborando para a construção de uma sociedade amplamente participativa.

Essa pesquisa desdobra-se em intervenções pedagógicas e extensionistas, de modo que podemos elencar várias iniciativas do projeto Observatório: o Grupo de Estudos sobre Transdisciplinaridade e Diálogo entre Culturas e Religiões, com reuniões semanais para compartilhamento das pesquisas e preparação conjunta de atividades e publicações; os Eventos Acadêmicos que buscam pesquisar e fomentar o diálogo, dentre os quais a Peripateia das Religiões, visitas guiadas a centros espirituais, com edições semestrais; e as Sessões do Grupo de Pesquisa “Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo”, que ocorrem nos Congressos anuais das Sociedades de estudos da religião e em Seminários especiais do Grupo.

Fazemos também o Acompanhamento Pedagógico a pesquisas no campo do diálogo inter-religioso por parte de mestrandos e doutorandos de Ciências da Religião e Teologia; bem como pelos graduandos do Programa de Iniciação Científica; além da Assessoria Orgânica às articulações de religiões e espiritualidades em Pernambuco, que se encontraram em um Fórum Inter-religioso mensal na UNICAP, de 2007 a 2017,

suscitando o Diálogos, Fórum da Diversidade Religiosa em Pernambuco e a Rede de Feiras das Religiões nas Escolas; bem como a participação em Comissões de Diálogo, que promovem serviços em rede de promoção do respeito à diversidade nos espaços religiosos e públicos, como Pastoral do Ecumenismo na Arquidiocese e na CNBB-NEII, Observatorio de la Diversidad Religiosa y de las Culturas en América Latina y el Caribe e Coalición Religiones, Creencias y Espiritualidades en Diálogo con la Sociedad Civil; e temos ainda o envolvimento em atividades de fomento ao diálogo em Núcleos de Estudo homólogos, como o Observatório Nacional de Justiça Socioambiental dos Jesuítas, o Núcleo de Pesquisa em Arqueologia e História Natural e a Clínica Interdisciplinar de Direitos Humanos da UNICAP.

Por fim, e para além dos muros da Universidade, temos colaborado para a construção do Ecoparque das Religiões de Pernambuco, um museu em movimento que está surgindo com processos de pesquisa e divulgação, procurando educar para a interpretação das linguagens simbólicas e o diálogo entre as religiões e destas com as ciências, desenhando um lugar para acolher jovens que desejem conhecer o desenvolvimento das religiões, seus personagens divinos e palavras inspiradoras, os espaços, calendários e rituais sagrados, as visões da vida para além desta, a vivência comunitária e ética nas tradições, seus conflitos, sincretismos e diálogos místicos e culturais.

Desejamos que este livro resulte em um convite para os leitores se envolverem conosco nesses diversos caminhos rumo aos outros e ao Outro, o mistério da realidade. Pelas páginas do livro, descobre-se que

a mística, respeito ao mistério, não se desenvolve apenas nos templos, mas também pelas estradas da vida e pelas encruzilhadas políticas, está igualmente nas escolas e nos cinemas, é branca e ainda mais, negra. Está entre e além das tradições religiosas e as reúne em outro nível de realidade. E descobre-se também que a busca de transcendência na vida, que é a meta de toda religião, por conta de uma “bênção original” é desde o princípio diversa e olha além da morte para os antepassados, em ciclos reencarnatórios ou no reencontro da ressurreição, para o mergulho vertiginoso no vazio. No centro da festa não tem nada, mas no centro do nada tem uma outra festa. Boa leitura!

*Gilbraz de Souza Aragão*



# **MÍSTICA E POLÍTICA**



# ONDE ESTÁ A MÍSTICA DA PRÁTICA EDUCATIVA? NOTAS REFLEXIVAS PARA UM CONHECIMENTO ALÉM DO PROSAICO EM SALA DE AULA

*Romário Evangelista Fernandes*



## Introdução

O estudo que se segue neste capítulo não tem como objetivo discutir a experiência da mística religiosa; os teólogos possuem o capital intelectual necessário para discutir este tema com maior propriedade. Porém, gostaria de tomar emprestado algumas categorias do estudo da experiência mística para refletir sobre uma prática educativa que leve em consideração a relação: processo de aprendizagem – conhecer o mundo – com o mistério da realidade. Considero que essa relação se faz importante e necessária para que o processo de aprendizagem seja mais que uma mera transmissão do conhecimento; pois, defendemos aqui, que o encanto com o mistério pode ser útil para que nossos educandos encontrem o prazer que lhes falta para conhecer o mundo.

No título deste capítulo utilizo o conceito conhecimento prosaico. Mas o que estou chamando de *conhecimento prosaico*? Segundo o

dicionário Aurélio (2000, p. 563), o prosaico é “relativo à prosa”. Na literatura diz respeito ao texto escrito em linhas que formam parágrafos. Fora do âmbito da literatura, o prosaico é um adjetivo que se refere a falta de elevação, que dispensa idealidade, “algo trivial”. Enquanto o contraste da prosa seria a poesia, que segundo o mesmo dicionário: “1. Arte de criar imagens, de sugerir emoções por meio da linguagem em que se combinam sons, ritmos e significados; 2. Composição poética de pouca extensão; 3. Gênero poético. 4. Caráter do que emociona, toca a sensibilidade.” (AURÉLIO, 2000, p. 541).

Tendo em vista essas duas definições, o que venho chamar de conhecimento prosaico é aquele conhecimento que não nos toca, não nos sensibiliza; conhecimento desalmado que descreve uma realidade sem vida, sem dinamismo, que não desperta criatividade. O conhecimento prosaico é fruto das certezas absolutas e da realidade pronta; conhecer o mundo é ter ciência das verdades absolutas que determinam seu funcionamento. Esses pressupostos é o que define a ciência moderna, que acreditava em um mundo definido pela lógica matemática. Nada para além do mensurável é visto como conhecimento válido pela ciência moderna. A diversidade e o contraditório sempre é visto como um problema, pois tudo que foge dos padrões matemáticos percebidos na realidade através de método científico não é da competência do cientista investigar, fica a cargo dos filósofos, teólogos e poetas. Assim sendo, o conhecimento prosaico é fruto de uma ciência fundamentada em um paradigma que entendia a natureza a partir de uma lógica fechada que reduziu o mundo dos fenômenos em uma linguagem matemática e de pouca abertura para o mistério da realidade.

Na prática educativa o conhecimento prosaico me parece ainda predominar. No ano de 2022, enquanto professor de Ensino Religioso, em uma turma de quinto ano, alguns alunos se queixavam de algumas disciplinas, dentre elas estava a disciplina de Artes. Fiquei curioso e questionei quais os motivos pelos quais eles se queixavam da disciplina de Artes. Para minha surpresa eles se queixavam do professor que, segundo estes estudantes: “não gostava da gente”. Além desta queixa, os educandos queixavam-se dos conteúdos que eram “chatos” e “sem graça”. O que me deixou bastante inquieto, já que, para mim, estudar artes deveria ser uma experiência agradável. Afinal, a arte não deveria servir de refúgio de uma realidade que nos sufocante e prosaica? Será que está faltando arte na disciplina de artes? Mas não é meu papel avaliar a empatia do colega professor e nem sua metodologia, pois não estive presente em nenhuma de suas aulas e não tenho formação em artes. Todavia, sempre ao final das minhas aulas os educandos demonstraram total insatisfação pela aula seguinte, a aula de artes. Essa é mais uma experiência sobre educação que tem me levado a refletir sobre o paradigma educacional vigente na contemporaneidade.

Como falei, não é meu papel avaliar empatia dos colegas da educação, mas as aulas classificadas como “chatas” e “sem graça”, me fizeram pensar em até que ponto não está faltando um pouco de poesia na educação. Morin (2020) considera que a vida pode ser compreendida a partir de dois estados: O estado prosaico, que diz respeito às necessidades e obrigatoriedades que devemos cumprir sem prazer; e, o outro estado, seria o estado poético que é onde se encontra o gozo, o prazer, a

felicidade de viver. Deste modo, uma vida sem poesia é uma prosa sem alegria, sem paixão, sem prazer, sem felicidade.

Assim como a vida precisa de poesia, a educação não é diferente. Rubem Alves, certa vez disse que o “objetivo da educação é criar a alegria de pensar”. Mas como ensinar alegria se a vida daqueles que ensinam está desprovida de poesia? O mesmo autor em *A alegria de Ensinar* (1994), advertiu: “Pois o que vocês ensinam não é um deleite para a alma? Se não fosse, vocês não deveriam ensinar. E se é, então é preciso que aqueles que recebem, os seus alunos, sintam prazer igual ao que vocês sentem.” (ALVES, 1994, p. 8).

“*Para viver em estado de poesia*”<sup>1</sup>, se faz necessário, portanto, “destrivializar” a vida, diz Morin (2020), da mesma forma precisamos destrivializar o ensino. Precisamos nos espantar enquanto professores, e provocar espanto em nossos educandos. O ensino precisa considerar a complexidade da vida e surpreender-se com ela; precisa sair dos limites impostos pelos pressupostos do mecanicismo da ciência moderna, da redução simplificadora da realidade e transcender para outros níveis de realidade. Para tanto, precisamos resgatar o espírito poético que se encanta com o sublime, que se extasia com o incomensurável, que se admira com a profundidade do real, com a beleza dos mistérios da vida.

Para tanto, é necessário superar a disjunção dos dois estados da vida apontado por Morin, o prosaico e o poético. É preciso unir os dois

---

<sup>1</sup> Referência a música de mesmo título do artista, cantor e compositor paraibano Chico Cesar

estados e promover um conhecimento que encante, que espante e atraia, que surpreenda e que promova alegria no processo de aprender.

Para isso, é preciso pensar em uma prática educativa que tenha como pressuposto antropológico a multidimensionalidade do ser humano – biológico, psíquico, social e espiritual – e, então, resgata a dimensão mais profunda do Ser. No processo de aprendizagem o conhecimento construído em sala de aula, através da interação entre professor, mundo e educandos/as, leva em conta as incertezas, a insuficiências, o inacabado; reconhecendo que a realidade guarda seu mistério. E é no mistério que surgem nossas mais profundas inquietações e problemas colocados pelo espírito humano (MORIN, 2020).

Portanto, nas linhas a seguir busquei pensar a mística da prática educativa. Quando pensei neste conceito, mística da prática educativa, considerei a leitura feita por Edgar Morin em *Conhecimento, ignorância e mistério* (2020, p. 91), sobre o que ele chama de estado místico: “conhecimento dos mistérios, sentimento de entrar, além do véu das aparências, em uma identificação/fusão com a mais alta das realidades; o estado místico dá um sentimento de unidade e harmonia”.

Partindo desta noção, faço algumas reflexões sobre o possível diálogo entre mística e educação; em seguida, discorro sobre quais as contribuições que a experiência mística poderá fornecer à prática educativa; e, no final deste capítulo, gostaria de tecer algumas considerações do papel significativo que o Ensino Religioso pode assumir no que se refere ao resgate da dimensão mais profunda do ser humano, integrando os sujeitos aprendentes à Totalidade e promover um conhecimento para além do prosaico.

## Educação e mística: recuperando o sujeito em sua integralidade

Quando ouvimos falar a palavra espiritualidade às vezes se tem em mente uma noção reducionista desta dimensão humana. Sempre associada a religião, pensasse que espiritualidade refere-se a tendência ou inclinação que o ser humano possui em buscar refúgio espiritual em algum templo ou igreja, seguir ritos, obedecer os dogmas daquela instituição religiosa pela qual decidiu tornar-se um fiel, ou seja, reduz espiritualidade a religião institucional.

Porém, essa noção é limitar o potencial dessa dimensão humana: a espiritualidade é uma experiência humana primordial, mais ampla e mais básica que a religião. Essa experiência pode ser entendida, segundo Capra e Luisi (2014, p. 344) "como um modo de ser que flui de uma certa experiência profunda da realidade que é conhecida como 'mística', 'religiosa' ou 'espiritual'". Ou seja, pode ser entendida como uma experiência direta com a realidade, que transcende os limites da racionalidade rígida. Aqui, já esclareço que espiritualidade e mística estão associadas a uma mesma experiência.

Para os mesmos autores, em resumo, a religião é uma tentativa organizada de compreender e interpretar a experiência espiritual por meio de suas teologias, moral (ética) e rituais; e, neste sentido, alerta os autores: a religião corre sempre o risco de tornar-se dogmática "exigindo que seus fiéis aceitem seus pronunciamentos, seus códigos morais e suas estruturas hierárquicas como verdades literais" (CAPRA; LUISI, 2014, p. 351). O dogmatismo religioso possui paralelo com o dogmatismo cientí-

fico quando levamos em conta que ambos se fecham em suas verdades absolutas e certezas irredutíveis.

Não é nosso propósito oferecer um tratado sobre mística, religião; suas similaridades e diferenças, como já deixei claro na introdução deste capítulo; porém, gostaríamos de manter essa distinção e focar no conceito de espiritualidade, que já esclareço que faz parte da constituição do ser humana, responsável pela abertura, ou, aprofundamento humano com a realidade; dimensão responsável pelo sentimento de unidade, de dissolução da separação, que Torralba (2013) considera a base da *experiência mística*. Dito de outra forma, a dimensão espiritual do sujeito, anterior à religião, é responsável pela *experiência mística*.

Todavia, quando falamos da dimensão espiritual e da sua relação com a educação, encontramos o desafio que é o de superar a concepção de que formação humana não engloba a dimensão espiritual do sujeito. Fruto da noção paradigmática clássica e radical que estabelece a divisão entre matéria e espírito/corpo e mente (RÖHR, 2019).

O filósofo responsável por essa separação foi René Descartes (1596-1650), que defendia a tese de que a mente e corpo são duas substâncias separadas e fundamentalmente diferentes – *res extensa* (matéria, aspecto físico da experiência humana) e *res cogitans* (coisa pensante, correspondente a consciência, razão e lugar de onde surgem as ideias). O filósofo francês, baseou toda sua visão de natureza sob essa divisão fundamental entre estes dois domínios independentes e separados. Todavia, não podemos ser desonestos com o filósofo francês, para ele, as duas substâncias possuem uma certa relação. Em *Meditações Metafísica*

(2016) as duas substâncias possuem uma relação que pode ser identificada por meio da experiência da dor, da sede, da fome, do prazer etc.

[...] nada há que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente do que o fato de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, quem tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de sede etc. E, portanto, não devo, de modo algum duvidar que haja nisso alguma verdade (DESCARTES, 2016, s/p).

O que ele nos diz nessa passagem demonstra que, por meio do intelecto (*res cogitans*), o que é sentido pelo corpo (*res extensa*) só é notado pela união substancial dessas duas esferas humanas. Todavia, por maior relação que estas duas substâncias possuem, Descartes se preocupa sempre em distingui-los, concebendo o corpo como substância divisível, composta por diversas partes, enquanto a alma seria substância indivisível. Considere o que ele diz: “[...] quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes alguma, mas concebo uma coisa única e inteira” (DESCARTES, 2016, s/p).

Esse modelo cartesiano exerceu grande influência sobre o pensamento ocidental em todos os campos de estudo da realidade. Nas ciências houve a divisão entre duas culturas, como definiu o prêmio Nobel de química de 1977, Ilya Prigogine (2009): a cultura das humanidades e a cultura da natureza. A primeira, referindo-se ao conhecimento inspira-

do em leis físicas, cujo mundo é lido através da linguagem matemática<sup>2</sup>. Enquanto a segunda, pertence ao campo do conhecimento filosófico, poético e teológico. O conhecimento mais nobre é sempre aquele que decifra o mundo e estabelece certezas, verdades absolutas que não poderiam ser contestadas, já que a razão ao decifrar os “mistérios” da natureza cumpre com seu dever em dominá-la.

Na educação vemos a influência do paradigma cartesiano quando nos currículos as disciplinas são dispostas hierarquicamente: as mais importantes e as menos importantes. As disciplinas que merecem mais importância são aquelas que garantiram a técnica e o melhor lugar no mercado de trabalho, as que sempre estão presentes em concursos, as que possuem mais peso nas provas do Exame Nacional do Ensino Médio – ENEM e etc. O estudante que conseguir bom desempenho nessas disciplinas são sempre os melhores competidores na corrida pelo melhor lugar de disputa pela vida. Porém, será que realmente a educação que fragmenta e hierarquiza o conhecimento humano ensina os sujeitos aprendentes a viver?

Morin (2015, p. 26) diz algo que gostaria de chamar atenção: “Para ensinar a viver é preciso ensinar, também, a enfrentar as incertezas e os riscos”. Em outro trabalho ele nos diz: “O pensamento complexo reconhece as incertezas, mas não pode dizer o indizível, não pode ir além das aptidões do espírito humano. Entretanto, trazendo em seu princípio

---

<sup>2</sup> A celebre frase de Galileu (1564-1642): “O livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos”, expressa esse ideal da ciência moderna.

o inacabado (do humano, da consciência), o pensamento complexo introduz o mistério” (MORIN, 2020, p. 19).

Gostaria de considerar o seguinte esquema: disciplinas consideradas importantes, ou, de primeira ordem, em tese, serão sempre aquelas que procuram desenvolver em primeiro lugar a técnica (linguagens, matemática, ciências da natureza); as disciplinas de segunda ordem, ficam responsáveis pelo desenvolvimento do espírito humano (ciências humanas e ensino religioso). Todavia, que espírito humano o ensino realmente está desenvolvendo? Partindo desse problema, chegamos ao cerne deste tópico: seja disciplinas de primeira ordem ou de segunda ordem, o ensino ainda mantém-se fechado para a dimensão da espiritualidade. O fato de alunos não se interessarem por uma disciplina que poderia trazer-lhes o prazer da contemplação da beleza, como por exemplo a disciplina de artes, diz muito sobre o modelo de ensino que ainda se mantém vivo em nossas salas de aula. Não existe prazer, desejo de aprender, a não ser o necessário para competir, conquistar posições e *status* em uma sociedade cada vez mais competitiva.

É deixado de lado aquilo que é mais profundo do ser humano; como consequência, a educação se preocupa mais em formar indivíduos que estejam aptos a cumprir metas, obrigações ao invés de viver bem.

Viver bem é sofrer restrições, cumprir obrigações? Nesse caso, isso seria viver de maneira prosaica, ou seja, sem prazeres, sem alegrias, sem satisfações, enquanto viver de maneira poética seria desenvolver-se na plenitude, na comunhão, no amor, na brincadeira? Não estamos condenados à alternância entre o prosaico e o poético em nossa vida?

Nossos momentos de plenitude não são aqueles em que nosso sentimento é o de “estar bem”? Estar bem e bem-estar tornam-se, então, sinônimos: estamos em condições de bem estar ao lado de uma pessoa amada, em uma comensalidade amigável, próximos de uma bela ação, no meio de uma linda paisagem (MORIN, 2015, p. 29).

Para provocar prazer no ensino é preciso estímulo; mas, também, é preciso integrar o intelecto com a espírito/espiritualidade para que haja na experiência de ensino o encontro com o mistério, e assim possamos considerar o lugar da *experiência mística* à prática educativa. O modelo dualista cartesiano, mesmo contribuindo para grandes avanços no campo da filosofia, ciência e também educação, já não dá conta da necessidade de uma formação integral dos sujeitos aprendentes, onde eles possam lidar com questões mais profundas da realidade, as incertezas e as contradições. É preciso resgatar as dimensões mais profundas dos nossos educandos e educandas, sem deixar de considerar o lugar do professor nesse processo. Sendo ele o responsável por mediar o processo de aprendizagem, ele deve ser o primeiro a levar em conta o lugar da experiência mística na prática educativa e se empenhar pela formação integral dos seus estudantes.

### **A experiência mística na prática do ensino: uma nova relação com o mundo**

No tópico anterior encerramos considerando que se faz necessário integrar intelecto e espiritualidade para que haja abertura aos as-

pectos mais profundos da realidade. Os teólogos contextualistas que dedicam-se à interpretar a linguagem teopática dos místicos, talvez se incomodem com a subversão do entendimento que estou propondo da experiência mística nas linhas seguintes; pois, aqui, considero que tal experiência não limita-se tão somente ao encontro com uma entidade pessoal, mas uma experiência de abertura do sujeito com uma realidade impregnada de mistério, portanto, estou pensando uma experiência mística muita mais laica que religiosa.

O mistério circunda o ser humano por todas as partes. Encontramo-nos submersos em uma realidade que desconhecemos, que nos interpela constantemente e diante da qual não temos respostas seguras ou certas. Por isso, nos questionamos, nos interrogamos a respeito do que acontece, nos inquietamos (TORRALBA, 2013, p. 117).

Pelo que diz Torralba, o mistério é uma realidade da vida, que nem mesmo o mais genial dos cientistas do século XX, Albert Einstein (1879-1955), com muita fé em seu ateísmo, deixou de se encantar com o mistério da vida:

O mistério da vida me causa a mais forte emoção. É o sentimento que suscita a beleza e a verdade, cria a arte e a ciência. Se alguém não conhece essa sensação ou **não pode mais experimentar espanto ou surpresa**, já é um morto-vivo e seus olhos se cegaram. **Aureolada de temor é a realidade** secreta do mistério que constitui também a religião. **Homens reconhecem então algo de impenetrável a suas inteligências**, conhecem porém as manifestações dessa ordem suprema e da beleza imaterial.

Homens se confessam limitados e seu espírito não podem apreender essa perfeição (EINSTEIN, 2017, p. 11, destaque nosso).

O que o físico ateu declara não seria a mais bela descrição de uma *experiência mística*? Um encontro com a *substância primeira* descrita pela filosofia espinozana, o Deus natureza? O “espanto ou surpresa” perante o mistério da realidade não teria paralelo com o *mysterium tremendum et fascinans*, que Rudolf Otto (1869-1937) descreve em sua obra magna *O Sagrado* (2007), como uma reação de temor perante aquilo que se mostra enigmático, mas que ao mesmo tempo nos seduz? Einstein teve seu encontro com o *numinoso* quando se voltou para a natureza e viu que jamais poderia reduzi-la em equações matemáticas e dar a ela significado único, já que é “algo impenetrável a suas inteligências”. Como diz Faustino Teixeira, no livro organizado por ele, *No limiar do mistério: mística e religião* (2004, p. 22): “Os místicos partilham da consciência viva da limitação do humano diante do mistério impenetrável”.

A experiência mística de Einstein ilustra para nós que o despertar para o mistério requer uma atitude de abertura. É o *mysterium fascinans* da experiência *numinosa* que “convida ao encontro e que se abre ao aprendizado” (TEXEIRA, 2004, p. 18). Todavia, não existiria encontro com o mistério se esse encontro não fosse marcado pela emoção. A emoção relatada por Einstein é o que falta muitas vezes na prática do ensino; a emoção do encontro com a natureza e seus mistérios, para que o ensino possa ir além do conhecimento prosaico. A educação não deveria só descrever o mundo, mas, senti-lo; permitir que as emoções façam parte

do processo de construção do conhecimento é reconhecer o sujeito multidimensional em todas as suas possibilidades; contribuindo, assim, para uma formação integral.

Outro aspecto que desejo destacar da experiência mística é sua condição *sine qua non* de conectividade e relacionamento com a realidade. A noção de que estamos separados do mundo como seres que observam de longe o fluxo da vida sem fazer parte dela é herança da ciência moderna que reduziu a natureza a leis mecânicas e, nós, como senhores deste mundo, temos o dever de decifrar estas leis para dominar o mundo. Entretanto, a ciência contemporânea, através das descobertas da física, trouxe uma nova visão da realidade, uma visão ecológica; ou seja, a ciência já não só descreve a natureza, mas é parte integrante da natureza, integrando o homem novamente ao sistema.

Em *O Toa da física* (1983), obra em que Fritjof Capra apresenta paralelismos entre os físicos e teorias da física de partícula com os místicos orientais, o autor expõe que o místico ao olhar para si explora sua consciência em vários níveis, desenvolvendo sua consciência com o todo.<sup>3</sup> Enquanto o físico, parte da matéria e da sua natureza essencial. Ao explorar mais profundamente a matéria, o físico, vai tomando consciência da sua unidade essencial com os fenômenos da natureza. Isso inclui também o fato de que o físico, assim como o místico, percebe que ele e sua consciência fazem parte da natureza (CAPRA, 1983). Em outro lugar, Capra e Luise, comentam:

---

<sup>3</sup>“Eu e todos os seres do céu e da terra simultaneamente nos tornamos o Caminho.” Frase atribuída a Xaquiamuni Buda (COEN, 2007, p. 405).

Desse modo, o místico e o físico chegam à mesma conclusão; um deles a partir do domínio interior, e o outro do mundo exterior. A harmonia entre suas visões confirma a antiga sabedoria hinduísta segundo a qual *brahman*, o suprema realidade externa, é idêntica a *atman*, a realidade interior (CAPRA; LUISE, 2014, p. 355).

As duas experiências diferem em seu ponto de partida, porém, o ponto de chegada representa o mesmo aspecto da experiência mística. Sobre isso, considera Moraes:

Tanto a física quanto a mística mostram que o mundo exterior e o interior são apenas dois lados de um mesmo tecido, no qual todas as forças e os eventos, todas as formas de consciência e todos os objetos estão entrelaçados numa rede inseparável de relações interdependentes. Demonstra também uma unidade essencial entre todas as coisas e eventos, e que o indivíduo e sua consciência são partes integrantes dessa unidade, sendo a realidade externa idêntica à realidade interna (MORAES, 2018, p. 172).

Nesse sentido, a experiência mística colabora para que os educandos/as, professores e professoras, tenham maior consciência da integralidade corpo, mente e mundo. Já não é sujeito distante do mundo, mas integrado a ele. O paradigma responsável por formar uma mentalidade indiferente à natureza deixa o lugar para uma nova consciência, agora integrada ao mundo e à natureza. Na prática educativa o conhecimento a ser produzido em sala de aula surge da interação dos sujeitos aprendentes através de uma visão ecológica da vida, não mais de uma

visão que vê o mundo como uma coleção de partes dissociadas (CAPRA, 1996).

O sentimento de pertencimento está ligado a outro aspecto da experiência mística que contribua para formação integral do sujeito, falo da condição que transcende “o pensamento tribal e endogâmico” (TORRALBA, 2013). Em outras palavras, o sujeito reconhece a existência de outros níveis de realidade, outras experiências religiosas e outras culturas.

Os místicos são aqueles que conseguem captar a dimensão de profundidade presente na vida e reconhecer o outro lado das coisas. Em razão de sua experiência de proximidade ao mistério, conseguem com facilidade mover-se e comungar para além das fronteiras de sua inserção particular. Há um elemento de redenção na mística, que sinaliza os limites das rígidas fortificações e aponta para a “arte de transpor fronteiras” (TEXEIRA, 2004).

A diversidade na experiência mística nunca é recebida negativamente, pelo contrário, é vista como uma “riqueza multiforme do mistério”. O que vai na contramão da visão de mundo unidimensional que não permite a percepção de outros níveis de realidade e outras formas de existência. Portanto, é preciso descer em outros níveis mais profundos de percepção para ter a experiência de outros níveis do real, que mesmo que aparentemente antagônicos é possível encontrar complementaridade. Nas religiões, por exemplo, divergentes em nível dogmático, é possível o diálogo através de níveis mais profundos da experiência religiosa, a própria mística ou a ética das religiões seriam este nível mais profundo

que permite o encontro de tradições religiosas diferentes, ou, de diferentes visões de mundo.

Em resumo: a experiência mística da prática educativa; primeiro, causa espanto e admiração pelos fenômenos da natureza, despertando fascinação pelo mundo e seus mistérios. O estudante admira o mundo, desperta interesse em explorá-lo. O conhecimento construído já não é um mero conteúdo a ser guardado e desprezado em seguida, pelo contrário, o estudante envolvido emocionalmente pela descoberta do mistério da realidade se torna um amante apaixonado que busca mais envolvimento no processo de aprendizagem. Segundo, através do que estou chamando de experiência mística da prática educativa, o sujeito que aprende se integra ao Todo, já não é indiferente ao mundo que busca conhecer, mas faz parte do mundo a partir de uma visão ecológica da realidade. Terceiro, a abertura e o reconhecimento de diferentes níveis de realidade permitem ampliar o saber e apreender o mundo para além de qualquer lógica formal clássica; assim, permite o educando e educanda desenvolverem a ética da alteridade. Dito isso, sempre devemos manter em vista que o educador não está fora desse processo.

### **O ensino religioso: ensinar para que se possa alcançar o estado poético da vida**

Permita voltar ao relato da insatisfação dos alunos pela aula de artes que mencionei na introdução deste capítulo. Este fato não é um fenômeno de agora, lembro da minha insatisfação quando era aluno do

ensino fundamental por algumas disciplinas. Penso que essas queixas atravessam os tempos. Rubem Alves, conta sua experiência de aluno em seu livro *A alegria de ensinar* (1994, p. 10): “entre as nossas maiores alegrias estava a notícia de que o professor estava doente e não poderia dar aula. E até mesmo uma dor de barriga e um resfriado era motivo de alegria [...]”. Quem nunca teve essa felicidade? Mas, do seu relato, destaco o que ele diz em linhas anteriores: “[...] a minha impressão era a de que nos consideravam inimigos a serem confundidos e torturados por **um saber cujas finalidade e utilidade nunca se deram ao trabalho de nos explicar.**” (ALVES, 1994, p. 10, destaque nosso). Deste ponto, pode surgir a pergunta: Qual a graça de aprender algo que não se sabe para que serve? Contudo, hoje penso que esse não é o único problema; ou, talvez, não seja o real problema. O professor está armado com todas as respostas para justificar o motivo de estudar essa ou aquela disciplina. O professor já sai da universidade com uma cartilha de todas as respostas para os desafios que irá encontrar em sala de aula para defender sua disciplina.

Assim como na disciplina de artes, esse problema pode acontecer com qualquer outra disciplina, incluindo o Ensino Religioso (ER). Além do desafio que é o de vencer as disputas políticas e ideológicas, este componente curricular<sup>4</sup> passa pela mesma situação do exemplo acima. Porém, assim como Artes tem um grande potencial de encantar, o ER possui o mesmo potencial, é uma disciplina que tem como objeto o *conhecimen-*

---

<sup>4</sup> As resoluções CNE/CEB nº 04/2010 e CNE/CEB nº 07/2010 reconheceram o Ensino Religioso como uma das cinco áreas de conhecimento do Ensino Fundamental de nove anos. Foi estabelecido, portanto, como componente curricular de oferta obrigatória em todas as escolas públicas de Ensino Fundamental, como matrícula facultativa.

to religioso, que diz respeito a experiência religiosa e filosofias de vida de diferentes “culturas e sociedades enquanto um dos bens simbólicos resultantes da busca humana por respostas aos enigmas do mundo, da vida e da morte” (BRASIL, 2017, p. 437). Neste sentido, existe nesta disciplina o elemento do fenômeno humano que nos permite considerá-la um componente *sui generis* do currículo escolar, o mistério. Aqui, não quero dizer que as demais disciplinas não possam partir do mesmo elemento; o que é arte, por exemplo, se não a manifestação mimética da alma do artista que em transe místico traduz para nós sua experiência com a realidade. Como diz Morin: “Um Rembrandt tem uma aptidão mimética que, por meio do rosto, revela a alma de seu modelo” (MORIN, 2020, p. 88). Contudo, o ER assume para si o compromisso de compreender a humanidade a partir da sua relação com o Sagrado, com o mistério, incluído as filosofias de vida. Ou seja, temos uma disciplina que em sua própria constituição tem o mistério como fundamento.

É possível que o ER corra o risco de ser mais uma disciplina que reproduz somente o conhecimento prosaico, ou seja, impede que o estudante compreenda sua experiência religiosa e a do outro, a partir de uma prática educativa que leve em conta o mistério? É possível que isso aconteça mesmo com uma disciplina que estuda o fenômeno religioso? Posso afirmar que é possível quando se tem em sala de aula uma mera exposição da história das religiões, dos dogmas, rituais etc., e quando o conteúdo não leva o sujeito aprendente a reflexão e a transformação. E isso ocorre quando não se provoca o espanto e a admiração necessária para que os estudantes tenham fascínio pelo que estão aprendendo; quando

os estudantes não implicam-se no processo de aprendizagem e não se percebem no mundo dos fenômenos estudados; indiferentes e distantes do conteúdo não existe identificação com aquilo que é o objeto do conhecimento; e, por fim, fechados em um único nível de realidade, não conseguem abrir-se para diferentes formas de crença e visões de mundo. Tudo isso é sintoma de uma visão unilateral da realidade que impede de vivenciar outras experiências que não seja aquela que se identificam.

Tudo isso torna qualquer conteúdo e qualquer disciplina “chata”, sem graça, sofrível e de difícil digestão. A tradução dos educandos sempre será a de que essa disciplina não tem razão de existir, não é necessária. E o professor, defensor da sua disciplina, continuará forçando a barra através das justificativas que aprendeu em sua formação. Mas a universidade não ensina sobre o mistério presente na natureza, pois é lugar de “ciência” e não das coisas do espírito humano. É um problema paradigmático que necessita, como diz Morin (2003), reformar a estrutura de pensamento. É preciso construir um conhecimento transdisciplinar que promova no sujeito a abertura de suas “gaiolas epistemológicas” (MORAES, 2015).

Quando absolutizamos o conhecimento, excluimos o mistério; não é diferente com as disciplinas, não é diferente com o ER na escola. Como considera Aragão (2015, p. 185): “Pertence ao mistério ser conhecido. Mas pertence também ao mistério continuar mistério no conhecimento”. O mistério provoca nossa busca pela compreensão da realidade e permanece até o fim como motor propulsor das nossas inquietações epistemológicas. A ciência ou disciplina que tenta eliminar ingenuamen-

te este elemento da experiência humana, o que na verdade faz é “retirar uma abertura curiosa à realidade” (ARAGÃO, 2015, p. 187), e impede o encanto da aprendizagem, como já defendemos acima.

E aqui é o ponto fundamental da mística da prática educativa: O “educador místico ou a mística da educação tem percepção com o mistério que o mundo e as pessoas deixam transparecer” (ARAGÃO, 2015, p. 188). E o educador que lida com o fenômeno religioso ao ser indiferente ao mistério, só tem a oferecer um conhecimento prosaico que não toca e nem sensibiliza os sujeitos aprendentes.

Para tanto, o professor de ER precisará sair do seu profissionalismo e assumir seu lugar como educador, aquele que é “fundador de mundos, mediador de esperanças, pastor de projetos” (ALVES, 1980, p. 27). Ele tem oportunidade de encantar e despertar o fascínio dos estudantes ao mostrar que o fenômeno religioso, presente em várias culturas, desde os tempos mais antigos da história humana, é uma forma de busca pelo sentido ao lidar com mistério da realidade. E isso pode ser feito em diálogo com a ciência que parte do mesmo princípio que a religião, o mistério. Claro, não estou dizendo que ciência e religião são a mesma coisa, pelo contrário, são tipos diferentes de conhecimento humano que compartilham do mesmo interesse, analisar os mistérios da realidade.

Portanto, nem só de conhecimento prosaico se educa, é preciso mais que isso; precisamos resgatar o poético do ensino. É preciso sentir, admirar, apaixonar-se; é preciso encantamento no processo de aprendizagem. Só a experiência mais profunda/mística com a realidade é capaz de trazer educadores e educandos e educandas para o estado poético.

A poesia se manifesta em todos os estados de comunhão, efusão, maravilhamento, jogo, amor, inclusive nos estados de gozo estético que nos deixam num estado alterado de emoção feliz. A felicidade é uma realização do estado poético. "É um sentido o que é poético que o conhecemos e entendemos, ele só pode ser conhecido e entendido ao ser sentido (Leopardi) (MORIN, 2020, p. 91)

## Considerações finais

As formas tradicionais de ensino orientadas pelo modelo clássico da ciência tradicional – redução, objetividade, reprodutibilidade, representação etc. – estão sob pressuposto de uma visão de mundo que não enxerga o mistério da realidade. Nada que não esteja em conformidade com estes pressupostos deve ser considerado verdade científica. Todavia, a própria ciência mostrou que a realidade possui mais incertezas do que certezas calculáveis; a realidade é mais do que simples representações matemáticas, ou, um ensaio científico repleto de verborragia acadêmica.

Quando os estudantes não sentem prazer em aprender, algo está errado. O que poderia ser uma experiência fascinante torna-se uma tortura que compromete a aprendizagem. Portanto, é preciso resgatar esse encanto, a paixão, o prazer e gozo de aprender. Ao apresentar o mundo para os estudantes precisamos despertar a curiosidade à realidade e transcender os limites do conhecimento prosaico; e, assim, permitir o acesso ao conhecimento poético, ou melhor, integrar o poético ao prosaico.

O desafio que procurei lançar neste capítulo é o de pensar sobre um modelo de educação que leve em conta o mistério da realidade. Defendemos que o mistério está sempre ligado à fascinação da realidade, à paixão do mundo, ao deslumbramento do desconhecido, às emoções que nos convidam a descer aos níveis mais profundos da vida.

A educação não se limita somente à transmissão de conhecimento, muito menos formar indivíduos para o mercado de trabalho. É preciso ter em mente que a educação busca formar indivíduos para viver à vida, e devemos lembrar que a vida está repleta de incertezas, e viver exige conviver com as incertezas; a vida necessita de compreensão, e compreender a vida também é ser compreendido, pois fazemos parte dele; viver a vida também é relação, relação com o mundo e com todos os seres que compartilham do lugar comum. Nada disso será atingido se o conhecimento construído na prática de ensino permanecer sob modelos tradicionais de educação.

O resgate da experiência mística na prática educativa nos diz que é possível ter uma experiência de aprendizagem para além do modelo tradicional de transmissão do conhecimento que muitas vezes desencoraja, é entediante e “chato”, na linguagem dos estudantes. Assim como Albert Einstein, que ao se deparar com o mistério, encontrou o prazer necessário para buscar compreender a realidade, que professores e alunos possam ter a mesma experiência mística que o físico ateu teve, e descobriu que conhecimento também é poesia.

## Para saber mais

ALVES, Rubem. **A alegria de ensinar**. 3ª ed. São Paulo: Ars poética & Editora LTDA, 1994.

ALVES, Rubem. **Conversas com quem gosta de ensinar**. São Paulo: Editora Cortez, 1980.

ARAGÃO, Gilbraz. Religião, educação e ética. In: VITÓRIA, Jaldemir; BUROCHI, Aurea Marin (org.). **Religião e espaço público**: cenários contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 178-191.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional comum curricular**, 2017.

BRASIL. Resolução n. 4/2010 – Define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para Educação Básica, em 13/07/2010 [Disponível em [http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rcebo04\\_10.pdf](http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rcebo04_10.pdf) ]

BRASIL. Resolução n. 7/2010 – Fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de nove anos, em 14/12/2010 [Disponível em [http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rcebo07\\_10.pdf](http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rcebo07_10.pdf) ]

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. São Paulo: Editora Cutrix, 1996.

CAPRA, Fritjof. **O tao da física**: um paralelo entre física moderna e o misticismo oriental. São Paulo: Editora Cutrix, 1983.

CAPRA, Fritjof; LUISI, Pier Luigi. **A visão sistêmica da vida**: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas. Tradução Mayara Teruya Eichemberg, Newton Roberval Eichember. São Paulo: Editora Cutrix, 2014.

COEN, Monja. Mística zen-budista. In: TEXEIRA, Faustino (org.). **No limiar do mistério**: mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Rio de Janeiro: Editora Martins Fontes, 2016. [e-book].

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mínidicionário da língua portuguesa**. 4ª ed. rev. ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

MORAES, Maria Cândida. **O paradigma educacional emergente**. Rio de Janeiro: editora papiros, 2018.

MORAES, Maria Cândida. **Transdisciplinaridade, criatividade e educação: Fundamentos ontológicos e epistemológicos**, colaboração de Juan Miguel Balthoso Navaes. Campinas, São Paulo: Papirus, 2015.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Tradução Eloá Jacobina, 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MORIN, Edgar. **Conhecimento, ignorância e mistério**. Tradução Clóvis Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

MORIN, Edgar. **Ensinar a viver: manifesto para mudar a educação**. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Porto Alegre: Sulinas, 2015.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução Walter O. Schulupp. São Leopoldo: Sinodal/ESTE; Petrópolis: Vozes, 2007.

PRIGOGINE, Ilya. **Ciência, razão e paixão**. Organização Edgard de Assis Carvalho; Maria da Conceição de Almeida. 2ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora Livraria Física, 2009.

RÖHR, Ferdinand. Espiritualidade e educação. In: RÖHR, Ferdinand [et.al.] (org.). **Diálogos em educação e espiritualidade**. 3ª ed. Recife: Editora UFPE, 2019, p. 13-52.

TEXEIRA, Faustino. O desafio da mística comparada. In: TEXEIRA, Faustino (org.). **No limiar do mistério: mística e religião**. São Paulo: Paulinas, 2004.

TORRALBA, Francesc. **Inteligência Espiritual**. Tradução de João Batista. 2. ed. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

---



# O MAL E A MÍSTICA, SEGUNDO O APOCALIPSE

*Luiz Henrique Gregório de Lima*



## Introdução

O livro do Apocalipse, que dá nome ao gênero literário apocalíptico, é tema que causa polêmica em relação à vida pastoral. O objetivo da literatura apocalíptica é a revelação. Entretanto, por vezes, essa literatura é interpretada de forma equivocada.

Diante de situações desafiadoras, como as que o mundo atualmente está vivenciando, frente a uma pandemia, muitas vezes, o imaginário popular inclina-se a fazer uma leitura fundamentalista e superficial da literatura apocalíptica. Uma justificativa para este fato pode ser a linguagem simbólica utilizada nessa literatura. Para Arens e Díaz Mateos (2004, p. 16), “saber ler o Apocalipse implica saber ler uma obra literária e poética”. Também de acordo com esses autores,

Infelizmente, muitos leem o Ap com preconceito, o preconceito da razão e da lógica, que busca nesse livro predições precisas sobre eventos ou pessoas, ou busca equivalência de cada signo com cada realidade específica. Para compreender o Ap devemos despir-nos desses preconceitos e deixar-nos invadir pela lógica da poesia, do símbolo e das metáfo-

ras. De fato, o Ap é uma obra na qual predomina o mundo das imagens, dos símbolos e das metáforas. (2004, p. 35)

A linguagem simbólica está fortemente presente em Apocalipse 12 (Ap 12), que, nas palavras de Boff (2006, p. 381), “é uma das páginas mais cheias de sentido e, ao mesmo tempo, mais problemáticas do Novo Testamento.” Ainda segundo Boff (2006, p. 382), “efetivamente, o tema central do Livro da Revelação é o grande embate entre Deus e o Mal – embate esse que encontra em Ap 12 seu ponto culminante.”

Este artigo pretende desenvolver uma compreensão da problemática que gira em torno do embate entre as forças mal – *thanatos* – e a mulher e sua descendência, defensores da vida, por meio da apresentação das personagens do relato de Ap 12, na perspectiva bíblico-teológica, bem como do contexto sócio-histórico no qual o texto foi escrito.

### **Perspectiva bíblico-teológica das personagens de Ap. 12**

O livro do Apocalipse, tem como tema central o conflito entre Deus e as forças do Mal. No capítulo 12, encontra-se o ápice desse conflito. Os vários recursos literários empregados e seu rico simbolismo desvelam ao leitor a realidade vivida pela comunidade cristã primitiva, por meio da descrição da luta do Dragão contra a Mulher e seu Filho. Arens e Díaz Mateos (2004, p. 214) afirmam que “este capítulo e o seguinte revelam, mediante uma grande visão, a origem das agressões por parte do império vividas pela comunidade e das perseguições das quais é vítima”. Ainda de acordo com esses autores,

João apresenta três momentos de uma mesma visão: a mulher e o dragão (12,1-6), o combate no céu (12,7-12) e, de novo, a mulher e o dragão (12,13-17). A visão do capítulo 12 mostra a razão da guerra contra “aqueles que observam os mandamentos de Deus e guardam o testemunho de Jesus” (v. 17) e incita à perseverança pela certeza da vitória. (ARENS; DÍAZ MATEOS, 2004, p. 214).

Em uma análise literária de Ap 12, e partindo do pressuposto que o texto é resultante da justaposição de unidades textuais, Lima (2010, p. 206) considera que “Ap 12 demonstra várias cenas narrativas dispostas de maneira estratégica que se complementam, com uso de simbolismo abrangente, sendo essas unidades textuais: A Mulher e o Dragão (vv. 1-6); Guerra no céu (vv. 7-9); Hino de vitória (vv. 10-12); e Perseguição à Mulher (vv. 13-17).”

Sobre a intenção do autor do Apocalipse, ao utilizar essa técnica de intertextualidade entre as unidades textuais, Lima (2010, p. 206) afirma que “é objetivo do autor fazer com que usemos as imagens e símbolos de uma para interpretar outra”.

Nos comentários das notas de rodapé da Bíblia de Jerusalém, observa-se que “o capítulo 12 combina os elementos de duas visões distintas: o combate do Dragão contra a Mulher e sua descendência (vv. 1-6 e 13-17); o combate de Miguel contra o Dragão (vv. 7-12)” (2013, p. 2154).

Em Ap 12,1-6, encontramos a descrição das personagens envolvidas neste combate entre Deus e as forças do Mal.

## A Mulher

A Mulher, figura mais importante da cena, é descrita como um grande sinal: “Um grande sinal foi visto no céu: uma Mulher vestida de sol, com a lua debaixo de seus pés, e, sobre sua cabeça, uma coroa com doze estrelas. Está grávida e grita tendo dores de parto e sofre tormentos para dar à luz.” (Ap 12, 1-2) (BÍBLIA, 2015, p. 623)

Na primeira parte da apresentação da Mulher (v. 1), verificamos a riqueza da simbologia empregada para apresentar a personagem. Em um único versículo, três símbolos dão a dimensão de sua grandeza:

O sol que a envolve destaca sua relação particular com Deus, de acordo com a simbologia bíblica. Também o rosto de Jesus, na visão inaugural do Apocalipse, é resplandecente como o sol “quando brilha com toda a sua força” (Ap 1,16). O pormenor do sol que transfigura a Mulher afirma que ela participa, desde já da transcendência divina, gozando de uma particular proximidade com Deus. [...] O fato de a Mulher ter a lua debaixo de seus pés indica que ela já vive em uma dimensão superior à do tempo que passa, pois na Antiguidade a lua servia para determinar as estações, estabelecer as festas litúrgicas e o calendário. A Mulher está, pois acima dos acontecimentos humanos, olhando para as realidades eternas. A coroa de doze estrelas sobre sua cabeça é sinal da vitória final, apesar das dificuldades que deve enfrentar na história (CASALEGNO, 2017, p. 138).

De acordo com Vanni (1984, p. 66), a Mulher simboliza o povo único de Deus, o do Antigo Testamento que agora é conhecido no Novo.

Também para Arens e Díaz Mateos (2004, p. 214) a Mulher e sua descendência representam o povo de Deus. Para Andrade (2012, p. 106), representa Israel e a Igreja, visto que receberam por missão dar o Messias ao mundo. Já no entendimento de Casalegno (2017, p. 137), é a imagem do povo de Deus e, particularmente, da comunidade cristã.

Alguns autores associam a Mulher à figura de Maria. Boff (2006, p. 389) afirma que "é impossível que o pintor da mulher cósmica de Ap 12 não tenha pensado na mulher junto da cruz que ele mesmo outrora havia pintado (Jo 19, 25-27)" e faz referência a um exaustivo estudo de Pavol Farkas (1997, pp. 175-193) sobre o material exegético e teológico sobre Ap 12 no período de 1960 a 1990, concluindo que a dimensão mariana do referido capítulo do Apocalipse foi sendo cada vez mais reconhecida pelos estudiosos.

A segunda parte da apresentação da Mulher (v. 2), de acordo com Casalegno (2017, p. 139) a especificação de que a personagem, grávida, estando nas dores e tormentos, tendo em vista a dar à luz, não indica uma situação passageira de gravidez, mas uma situação permanente. Vanni (1984, p. 159-160) afirma que para entender o sentido do parto e os tormentos que o acompanham, apresentados no versículo 2, são necessárias outras considerações, encontradas no relato do segundo sinal, onde é apresentado outro personagem – o Dragão, que veremos a seguir.

## O Dragão

Em contraste com a grandiosidade do sinal da Mulher, surge no céu um outro sinal:

Foi visto outro sinal no céu: e eis um grande dragão vermelho que tem sete cabeças e dez chifres. Sobre as cabeças tem sete diademas. Sua cauda varreu um terço das estrelas do céu e as lançou para a terra. O dragão se postou diante da mulher que estava para dar à luz, para devorar a criança quando nascesse. (Ap 12,3-4) (BÍBLIA, 2015, p. 623-624)

A simbologia empregada – indicativa de poder – para apresentar o Dragão e a pormenorização na descrição das características da personagem revelam a identidade do mal. Casalegno (2017, p. 137), enumerando essas características, afirma que:

A cor vermelha, como fogo, faz referência à sua violência e ao sangue de suas vítimas (Ap 6,4). As sete cabeças realçam seu imenso poder destrutivo, porque “sete” é o número da perfeição. A assimetria com o número “dez” dos chifres, que simbolizam sua força desmesurada (Dn 7,7c), indica que nas suas feições há algo de repugnante. Os sete diademas, ornamento dos reis, são símbolos de suas vitórias. O fato de aparecer no céu indica a dimensão ultra terrena do mal, diante do qual o ser humano se sente impotente. Seu poder é tão grande que apenas um golpe da calda pode arrancar do céu um terço das estrelas, profanando a esfera divina e destruindo a ordem estabelecida por Deus na criação.

Identificado no versículo 9, o Dragão – a antiga serpente, o chamado Diabo e também Satanás – é a personificação do mal, o requinte

da malignidade. Para Boff (2006 p. 395), na personagem do Dragão há uma sobreposição simbólica em que o Dragão tem uma tríplice representação: é, em primeiro plano, o Maligno, conforme o próprio versículo g explica; é também a potência do Mal, a força de *Thánatos*, operando no mundo, lutando contra o poder do Amor, não se tratando mais do 'Príncipe deste mundo, mas do princípio do mal; representa, por fim, os sistemas injustos, como foi o Império Romano.

Acerca da apresentação do Dragão nos vv. 3-4, Vanni (1984, p. 66) afirma que é apresentado como uma força pavorosa, de natureza hostil e sanguinária, e tende a introduzir-se na história humana, especialmente nos centros de poder (a simbologia do poder, conforme destacado acima), possuindo caráter dessacralizador (estrelas lançadas na terra). "Essa força monstruosa arma ciladas ao povo de Deus". (VANNI, 1984, p. 67).

Na segunda parte da apresentação (v. 4), o Dragão, que quer devorar o Filho da Mulher tão logo ela dê à luz, posta-se diante dela de maneira atemorizante, um indicativo de que as perseguições contra a Igreja ocorrem em todas as épocas, visto que a Mulher sofre as dores de parto de forma permanente. O desenlace dessa cena se dá com o nascimento do Filho.

## O Filho

Com a revelação da terceira personagem – o Filho –, a unidade textual é concluída:

Ela deu à luz um filho, um varão, que regerá todas as nações com cetro de ferro. Seu filho, porém, foi arrebatado para junto de Deus e de seu trono, e a Mulher fugiu para o deserto, onde Deus que havia preparado um lugar em que fosse alimentada por mil, duzentos e sessenta dias. (Ap 12,5-6) (BÍBLIA, 2013, p. 2154)

O Filho é o Messias. Os símbolos empregados para apresentá-lo também são indicativos de poder, embora ainda não o exerça. Boff (2006, p. 398) analisa esses símbolos: é um "*filho homem*", (o que representa a virilidade, a força), que *governará* todas as nações (como chefe escatológico), com cetro de ferro (expressão forte, sugestiva de uma ditadura messiânica, porém finalizada na salvação).

Entretanto, a despeito do poder que se infere a partir do simbolismo empregado, "o poder do Messias, em confronto com o do Dragão, será de outra ordem. Trata-se de um poder que nasce do sacrifício de si, do sofrimento por amor, do testemunho selado com o próprio sangue." (BOFF, 2006, p. 398). O nascimento descrito no versículo 5 "não é o de Belém, mas o da madrugada da Páscoa: tão logo nasceu foi arrebatado para junto de Deus e seu trono. O nascimento é simultaneamente sua vitória." (ARENS; DÍAZ MATEOS, 2004, p. 216). É a culminância do Mistério Pascal.

Na perspectiva de que a situação de gravidez da Mulher é permanente e que sofre continuamente as dores do parto, escreve Casalegno:

O filho gerado pela Mulher não é somente o Messias histórico, mas são também os cristãos que fazem parte da Igreja e vivem de acordo com os mandamentos de Deus (12.17). O filho arrebatado para

junto de Deus se identifica, assim, com o Cristo total, com o povo de Deus no seu conjunto, gerado constantemente na história (Gl 4,19; Cl 1,24). [...] Se a Mulher gera frutos que permanecem para a vida eterna, ela continua lutando na terra, sendo objeto contínuo da perseguição do Dragão. O deserto, para o qual fogem os perseguidos como Moisés e Elias, é o lugar preparado por Deus para ela, chamada a viver, de forma nova, a experiência de Israel depois da saída do Egito. (2017, p. 140)

A narrativa do nascimento e arrebatamento do Filho fundamenta o motivo pelo qual o Dragão persegue a Mulher, que “continua exposta à fúria do dragão, que se volta contra ela.” (WEILER, 2003, p. 75).

Com a narrativa dos vv. 5 e 6, dá-se o fechamento dessa unidade textual do Apocalipse 12. Conforme verifica-se no início da presente seção, são apresentadas formas diversas de analisar a estrutura desse capítulo. Adotando-se a perspectiva de Arens e Díaz Mateos (2004, p. 214), restaria analisar os momentos do combate no céu (vv. 7-12) e novamente a Mulher e o Dragão (vv. 13-17).

Entretanto, visto que a seção objetiva apresentar a análise bíblico-teológica das personagens do Apocalipse 12, conforme visto na introdução, pode-se dar por concluída essa tarefa, tendo em vista que, no momento relativo ao combate no céu (vv. 7-12), a outra personagem, Miguel, “entra em cena sem necessidade de que seja feita sua apresentação. Já era conhecido na tradição apocalíptica. Ele é o protetor de Israel, o povo de Deus.” (WEILER, 2003, p. 77) Também se leva em consideração que, no outro momento da Mulher e o Dragão (vv. 13-17), não são apresentadas novas personagens.

Dessa forma, passa-se agora para a análise do contexto sócio-histórico do capítulo 12.

### **Contexto sócio-histórico de Ap 12**

O autor do Apocalipse utiliza-se de algum conto popular de origem mitológica e de um simbolismo abrangente, representando uma grande luta histórica: o capítulo 12 tem um fundo mitológico. As figuras da mulher, do dragão e da criança estão presentes em muitas culturas. Porém, no capítulo em questão, “a linguagem mitológica é usada em função de uma mensagem absolutamente cristã, de modo que aqueles mitos aparecem apenas como profecias pagãs cujo cumprimento real se encontra em Cristo”. (BOFF, 2006, p. 382)

Além da questão mitológica, Vanni (1984, p. 66-67) destaca o vasto simbolismo referenciado no Antigo Testamento utilizado pelo autor do Apocalipse, representando, na imagem da Mulher, o povo de Deus e, na do Dragão, as forças antitéticas contrárias à história da salvação.

Mesters e Orofino (2008, p. 252), destacam que o capítulo 12 apresenta um resumo da história da humanidade, da criação até o momento em que o livro foi escrito, período no qual as comunidades cristãs estão sendo hostilizadas pelo poderio do mal, ou seja, a política do Império Romano. Nesse mesmo sentido, segundo Ladd (1980, p. 124), vemos nas figuras do Dragão (vv. 3-4) e da Mulher (vv. 1-2) a representação histórica do povo de Deus – a Igreja –, em confronto com as forças do mal, isto é, as forças contrárias à comunidade.

O combate travado entre Deus e o mal tem sido travado há muito tempo, não sendo uma luta recente, tendo sua origem no Antigo Testamento. Mas também fazem parte dessa luta a crucificação de Cristo e o martírio dos cristãos do final do primeiro século. “Isso é representado no grande sinal da mulher em dores de parto, a qual representa Israel e a Igreja, pois ambos receberam a missão de dar o messias ao mundo” (ANDRADE, 2012, p. 106), conforme visto na sessão anterior.

Essa narrativa da mulher e do dragão elucida tanto os acontecimentos da vida de Jesus como os que estavam transcorrendo no final do século I E.C. As potências políticas divinizadas sabem que seus poderes são ilegítimos e que deverão submeter-se ao verdadeiro Reino de Deus. (ANDRADE, 2012, p. 107)

A partir dessas afirmações, podemos associar a simbologia utilizada no Apocalipse a um arquétipo do mal que está relacionado à questão da opressão da parte do poderio romano e das dificuldades internas e externas que o cristianismo inicialmente passou.

O gênero apocalíptico é situado, geralmente, como forma própria de anunciar a Boa-Nova em tempos de crise e perseguição. Perseguição, como causa externa, e crise, como causa interna, de desagregamento da comunidade. (WEILER, 2003, p. 70)

Nessa perspectiva, Melo (2011, p. 45-54) ao traçar um panorama do contexto sociopolítico da comunidade joanina na Ásia Menor na segunda metade do século I, demonstra sua composição judaico-cristã, mas com uma abertura a outros grupos judaicos, como samaritanos e os membros da comunidade de Qumran, e frequentes crises externas e

internas desenhadas por perseguições e opressões, sejam advindas do Império e ou de divisões internas da comunidade.

As dificuldades externas e internas vividas pelas comunidades podem ser vistas no quadro abaixo, baseado em Mesters e Orofino (2003)

| INTERNAS  | EXTERNAS  |
|---|---|
| perseguição violenta por parte do império, com prisões e martírios aos cristãos (estando preso o próprio autor do Apocalipse quando o escreveu); controle absoluto do império, ninguém escapava da vigilância; infiltração nas comunidades, para identificar os que não aderiam; impedimento de comprar ou vender para quem não apoiasse o regime do império; culto imperial; | cansaço natural, após tantos anos de caminhada; diminuição do fervor inicial; falsos líderes que se apresentavam como apóstolos e não eram; as doutrinas errôneas que traziam confusão; perseguições por parte dos judeus; outras religiões que se misturavam com a fé em Jesus; algumas comunidades morrendo; outras, haviam perdido o vigor mas continuavam firmes na fé, em geral, constituída por gente pobre; comunidades mais ricas acomodadas, iludidas pela sua riqueza |

Diante de todos esses desafios, era muito difícil sustentar a fé, necessitando de uma palavra de esclarecimento, de conforto e de coragem. Entretanto, por trás de todas essas dificuldades trava-se a grande batalha entre o bem e o mal, entre a justiça e a injustiça, entre a liberdade e a opressão.

Existem diferentes concepções do mal na história da tradição bíblica. Na perspectiva profética, "Deus é o senhor tanto do bem quanto do mal" (LARA, 2017, p. 130). Por sua vez, no período chamado pós exílico, a tradição bíblica desenvolveu uma visão bastante complexa da angelologia, desencadeando novas concepções do mal. Ainda citando Lara,

O mal não é mais uma prerrogativa exclusiva e pedagógica de Deus, mas de seres celestiais decaídos (Ap 12,9). Estes são responsáveis em grande parte pela maldade presente no mundo. São eles os grandes sedutores das ações humanas (Gn 3,1; Ap 12,7-9) que escolhem a prática do mal. É o que aconteceu com Judas Iscariotes ao trair Jesus (Jo 13,2.27). (2017, p. 131).

De acordo com Andrade (2012, p. 108), definitivamente o mal não é prerrogativa divina, tão pouco de um deus. Os escritos bíblicos encorajam a enfrentá-lo e a resistir a ele, bem como atuar para sua superação:

A Bíblia enfrenta o problema do mal discernindo, à luz de uma profunda experiência de fé, a atuação dele na história, ou seja, no âmbito da criação. A Escritura descreve o que o mal está fazendo; encoraja a humanidade a enfrentá-lo; assegura que ele não é uma divindade e que pode e deve ser destruído; elucida a ação de Deus no combate ao mal; garante que no final haverá um mundo sem o mal e que este deve ser o horizonte a partir do qual nossas ações no tempo presente devem ser geradas. (ANDRADE, 2012, p. 108)

A resposta aos questionamentos das comunidades, diante de toda a situação vivida, já anunciava a vitória sobre o mal. O livro do Apocalipse é a resposta de Deus ao povo aflito e perseguido das comunidades, ajudando-as a entender o que estava acontecendo e “incentivando-as a superar a crise de fé provocada pelas perseguições e pelas divisões e tensões internas” (MESTERS E OROFINO, 2008, p. 69). De acordo com Andrade:

Esse tipo de resposta ao problema do mal frustra a mentalidade moderna ocidental. Pensamos que merecíamos ter algo mais racional do que serpentes e dragões como resposta ao terrorismo, à violência urbana e à propagação de doenças. Mas a Bíblia não pretende dar nenhuma explicação metafísica sobre o surgimento do mal, ela apenas discerne sua atuação contra a criação de Deus, ou seja, contra o mundo e o ser humano. (2012, p. 108)

Diante dessa afirmação, verifica-se a importância, como povo de Deus, do conhecimento da Palavra de Deus. O Apocalipse tem essencialmente como fonte de inspiração o Antigo Testamento, “ao qual se faz alusão, direta ou indiretamente, mais de quinhentas vezes.” (CUVILLIER, 2015, p. 497). Contudo, de maneira distinta de outros autores do Novo Testamento,

o autor desse livro “não introduz suas citações com referência explícita [...], mas as integra no corpo de seu próprio discurso, como se fossem palavras suas. Variantes significativas com relação ao original veterotestamentário indicam às vezes uma interpretação própria do autor e, geralmente, o enredo abrangente de alusões e de referências põe o Antigo Testamento em conato contínuo com o Novo.” (VANNI, 1984, p. 31)

Assim, sem um entendimento adequado do Antigo Testamento a compreensão do livro do Apocalipse fica prejudicada. Nas palavras de Vanni (1984, p. 31), “o Novo Testamento constitui seu ponto de chegada, mas sem uma compreensão adequada do Antigo, tornar-se-ia inteligível”.

## Considerações finais

Verifica-se a importância de se dirimir os preconceitos, os fundamentalismos e as fantasias em relação à literatura do Apocalipse, especialmente em relação a essas imagens presentes no relato do capítulo 12, sobretudo, à compreensão do mal. Especialmente frente a estes tempos difíceis de grandes tribulações, fazendo lembrar que Deus está no controle de tudo, fomentando a fé e a esperança, e ainda convidando à resistência e à superação do mal, que é fruto deste mundo e não de origem divina. Ademais, verificamos que o mal descrito no capítulo 12 se relaciona com políticas que fomentam estruturas injustas de poder que depreciam e exploram a vida humana. Sempre que o poder econômico-político figurar em primeiro plano em relação à vida; eis a identidade do mal.

## Para saber mais

ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de. **Eis que faço novas todas as coisas**: teologia apocalíptica. São Paulo: Paulinas, 2012.

ARENS, Eduardo; DÍAZ MATEOS, Manuel. **O apocalipse**: a força da esperança. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**, São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Clodovis M. **Mariologia social**: o significado da virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.

CASALEGNO, Alberto. **E o cordeiro os vencerá**: leitura exegético-teológica do livro do Apocalipse. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

CUVILLIER, Élian. O Apocalipse de João. In: MARGUERAT, Daniel. **Novo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

LADD, George. **Apocalipse**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2014.

LARA, Valter Luiz. Por que o mal existe? In: SILVA, Antônio Wardison C., BARBOSA Luís Fabiano, ZACHARIAS, Ronaldo. **Antropologia teológica: pensar humano na universidade**. São Paulo: Ideias e Letras, 2017.

LIMA, Anderson de Oliveira. Apocalipse 12: um conjunto literário. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 42, n. 117, p. 205-226, 2010. Disponível em < <https://doi.org/10.20911/21768757v42n117p205/2010>> Acesso em 20 de abril de 2020.

MELO, Jair Rodrigues. A simbolização da resistência política no discurso apocalíptico joanino: mito e libertação no alvorecer do cristianismo. **Paralellus**, Recife, ano 2, n. 3, p. 45-54, 2011. Disponível em:< <https://doi.org/10.25247/paralellus.2011.v2n3.p45-54>> Acesso em 30 de abril de 2020.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. **Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos**. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

VANNI, Hugo. **Apocalipse: uma assembleia litúrgica interpreta a história**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

WEILER, Lúcia. Mulher-Maria-Comunidade-Povo: A mulher no apocalipse 12. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana**. Petrópolis, nº 46, p. 69-80, 2003.

---



# MÍSTICA E CINEMA: CONGRUENTES POR MAIS QUE DIFERENTES

*José Fábio Bentes Valente*



## Introdução

O objetivo dessa pesquisa respeito é mostrar como o cinema no tempo presente pode encontrar em seu público uma certa mística, espiritualidade e quiçá religiosidade, para com esses tipos de bens de consumo culturais. Utilizando-se do preceito de Walter Benjamin ao denotar que o capitalismo tinha se transformado em uma nova forma de religião, desse mesmo modo pode-se encontrar esses elementos ligados a questões transcendentais bem patente das pessoas que absorvem esses tipos de formas midiáticas de entretenimento.

Por exemplo, para se ver determinada programação fílmica é preciso que os agentes sociais tirem um tempo e espaço para maratona (que significa visualizar por um extenso período de horas), series, filmes e documentários, preceito este postulado por Mircea Eliade ao denotar que a relação dos seres humanos com o sagrado segue essa premissa dipartite de temporalidade e espacialidade. Nesse aspecto verifica-se

que em muitos casos, há uma certa veneração e quiçá transcendentalidade dos indivíduos que se apoderam desses bens simbólicos culturais.

No que concerne aos aspectos metodológicos utilizados, há aplicação pelo campo teórico através de referências bibliográficas, cujos pressupostos da fenomenologia, antropologia, sociologia, entre outras áreas, darão os devidos sustentáculos cognitivos a fim de esclarecer esse fenômeno. Aportes teóricos como de Silvia Schwartz, Albert Durand, Jean Jacques Wunenburger, serviram para encorpar os construtos epistemológicos que se apresentará ao longo do processo escriturário deste texto.

Delineados esses aspectos no que concerne a construção cognitiva de seu corpus textual, no primeiro momento irá se abordar de maneira sintética a conceituação pelo campo historiográfico de mística, esclarecendo que por mais que suas conceituas partam de uma origem polisêmica, em seu sentido *stricto*, todos acabam possuindo certas convergências e congruências cognitivas. No segundo momento abordar-se-á como o cinema apresenta certos traços místicos para com alguns de seu público, na qual pelos fatos hodiernos desse público pode-se perceber um certo encantamento de mundo que os faz sair de sua realidade indo para um eixo de transcendentalidade e ocultismo, muito parecido com o que se pode encontrar ao longo dos diversos fenômenos religiosos.

Quanto aos resultados parciais esperados verifica-se que, após análise de dados, por mais que as pessoas digam que não estão praticando nenhuma ação de veneração e mística a esses bens simbólicos consumidos seja nas plataformas digitais, ou em sala de cinemas, o que se

pode observar é que em suas práticas diuturnas encontram-se preceitos de uma mística, espiritualidade e religiosidade que esses agentes sociais acabam possuindo.

### **Mística: conceitos e afins**

A palavra mística, pela sua versatilidade, leva-se a ter significados muito diversos em contextos culturais, religiosos e até históricos. Existindo em diferentes religiões, como um de seus elementos característicos, o termo se manifesta como um ato humano e religioso corporificado em diferentes tipos de experiência, transformando-o em um conceito complexo, multifacetado e extremamente rico, que nos dá conteúdo para interpretar o comportamento humano, durante séculos.

A cientista da religião Silva Schwartz (2005), ao denotar seu axioma historiográfico no concerne a sua aplicação conceitual, afirma que o substantivo mística, surgido na segunda metade do século XVI, já expressava o significado de ocultação, segredo e mistério. A bíblia não usa a palavra mistério. Por outro lado, a literatura cristã, marcada pelo platonismo alexandrino, produziu uma espécie de escrita mística como meio de decifrar os mistérios de Deus, como temos em Clemente de Alexandria, Pseudo-Dionísio e Santo Agostinho. Nesse aspecto seguindo essa propensão conceitual, a historiadora Karen Armstrong (1996), argumenta que a palavra mística tem sua raiz etimológica das palavras mito e mistério, denunciando assim uma conexão linguística. Ambos derivam do verbo grego *mysterion* (mistério), que significa fechar os olhos. Nesse

sentido, essas três palavras estão enraizadas na experiência da escuridão e do silêncio.

Uma outra conceituação indo pelo campo da filosofia existencialista sartriana, afirma que no início, o significado de oculto estava repleto de conceitos secretos, conotações religiosas, pois se refere à divindade, entendido a princípio como conhecimento acessível a poucos, por exemplo, uma espécie de esclarecimento cultural, cujos rituais estão fora dos limites para estranhos. Seguindo essa linha de raciocínio indo pelo preceito judaico-cristão, Armstrong (1996), aponta um fato curioso a esse respeito.

A historiadora lembra que o Deus do Profeta «foi mais ativo nos acontecimentos históricos e políticos de seu tempo do que na era divina e primitiva da mitologia. No entanto, quando os unitaristas se voltaram para o misticismo, a mitologia voltou a afirmar-se como o principal veículo da religião experiência». Com o tempo, a palavra assumiu conotações e usos profanos. Embora a palavra seja usada atualmente como adjetivo ou substantivo, muitas vezes ela trai seu significado original. Isso de alguma forma pressupõe aspectos irracionais ou super-rationais das coisas, conhecimento ou ideais.

Ao denotar o arquétipo (modelo) de misticismo, Freitas (2006), acrescenta que o misticismo aponta por um viés muitas vezes emocional e até sentimental, resultado do qual princípios ou ideais aceitos são considerados implícitos e invioláveis, por exemplo o caso do racismo ou a mística da doutrina do comunismo, e assim por diante. Além desse significado, não se pode ignorar que a palavra misticismo às vezes carrega

uma conotação pejorativa. Suas interpretações ganharam missivas de sonhadores, às vezes para aqueles que perderam o contato com a realidade. Na qual Armstrong (1996) afirma que no contexto ocidental, palavras como mito, mistério ou oculto, são muitas vezes percebidas como desconfiadas ou mentirosas, exigindo esclarecimentos, padrões de pensamento confusos, remetendo até desequilíbrio psicológico.

É importante salientar, que os autores supracitados até o momento, chamam a atenção para as mudanças ocorridas desde a década de 1960, ainda que graduais, mas significativas, como a redescoberta das religiões e filosofias orientais e o crescente interesse pela psicanálise como responsável. Se olharmos mais de perto o significado religioso, podemos sentir a influência de Platão no conceito de misticismo. Essa influência se manifesta em sua ideia de que a divindade transcende nosso intelecto. A sabedoria, porém, pode gozar de um certo conhecimento da divindade, que é verdadeiro, embora obscuro, e que permite aos privilegiados penetrar no reino do divino.

É, portanto, um tipo de conhecimento místico, que não pode ser expresso tão perfeitamente quanto o conhecimento racional e, portanto, requer o uso de imagens e símbolos. Estes expressam naturalmente um significado mais específico do que eles mesmos dizem, ou seja, um significado místico. Pode-se dizer então, que a palavra místico contém dois significados, um que se aplica sobretudo ao próprio conhecimento divino e outro ao significado secreto da palavra que deve ser compreendido.

Para Leonardo Boff (1983), nem todo conhecimento divino é oculto; o conhecimento oculto tem um caráter suprarracional, é intuiti-

vo e simples de certa forma. Ao contrário do neoplatonismo, o conhecimento místico cristão é resultado de ações especiais de Deus (divindade) fazendo sentir sua presença. No sentido religioso a chamada experiência mística, é essencialmente uma experiência passiva, simples e livre de Deus (divindade). É passiva porque, do ponto de vista ontológico, as atividades de toda a criação dependem da iniciativa desse ser.

Nesse sentido o sujeito sente como se fosse iluminado por Deus (divindade) e apontado para ele. Os relatos expressam flutuações em sua intensidade, dependendo da presença ou ausência de iniciativas que o sujeito possa ter tido na experiência. A iniciativa tomada pelo sujeito é a constatação de que ele sozinho não pode reunir todas as forças para realizar tal experiência. A passividade consiste na rejeição total do automatismo e da noção de ser um sujeito livre e, portanto, capaz de resistir ao movimento divino.

Essa experiência mística é simples, do ponto de vista dos místicos, essa simplificação não pode ser entendida como uma espécie de empobrecimento. Sutter (1983) contrastou o conceito de simplificação mística com a simplificação patológica; nesse caso, a vida parece girar em torno de ideias fixas, que se tornam cada vez menos abertas e adaptáveis à realidade concreta em movimento, tornando-se gradualmente ossificadas, sendo o que está em jogo é o colapso. Ao contrário, prossegue Sartre (2015) a vida mística se enriquece constantemente e, mesmo girando em torno de alguma ideia central, torna-se cada vez mais consciente de suas facetas e de suas infinitas possibilidades de aplicação, numa perpétua liberdade de ação. discutido é uma síntese.

Além dessas dimensões, o misticismo religioso entende esse tipo de experiência como uma experiência do divino. Aqueles que o experimentam estão cientes de estar em contato com a divindade. Uma experiência descrita como vaga, indefinível e além das palavras. Esta experiência suporta conforto, alegria, medo da «noite escura», humilhação interior e exterior, sentimentos de abandono, fracasso, esquecimento. Para Freitas (2006), há uma fome de absoluto, uma ruptura com todo apego e todo contingente, numa vocação para o interior que é compartilhada por todos os movimentos místicos, na qual o misticismo tem um dinamismo próprio que começa com o desapego do mundo externo, segue-se uma atitude de meditação e contemplação e termina com a união completa com o absoluto, sendo que de maneira específica, essa progressão, para o místico monoteísta, é impulsionada pela dinâmica do amor.

Nesse aspecto segundo Leonardo Boff (1983), todo misticismo está centrado em uma experiência imediata e radical em sua relação com Deus (divindade) com o homem ou com o Uno. No entanto, esse senso imediato de unidade também é acompanhado por uma experiência menos significativa, mas ainda presente, de dualidade e separação: Deus-criação, eu-mundo, um-muitos. Essa experiência singular de discórdia, que resulta em um desejo de unidade para sofrer e tornar-se cada vez mais frustrada.

Segundo essa linha de raciocínio, Freitas (2006), afirma que a mística incorpora o significado da experiência do absoluto (o ser em si, a natureza, o todo) ou de Deus e sua respectiva doutrina. Essa experiência

é considerada um conhecimento direto e imediato, mas também é fecunda, pois é um conhecimento alegre em que a alma do místico se vê e se agrada do objeto. Neste aspecto a experiência mística é resultado de um desejo misterioso, profundo e irreprimível de se fundir com o Absoluto, desta forma, tem formas cada vez mais elevadas à medida que as culturas e religiões se tornam mais rigorosas. Além disso, a qualidade de ser real e natural.

Conforme pode-se observar ao longo do corpus textual dessa seção, por mais que a conceituação de mística parta de vieses estritamente polissêmicos, em suma há algumas similitudes quanto a sua aplicação prática na vida dos cidadãos de cada *axis mundi*, independente de seu locus atuação. Para fins práticos metodológicos, na próxima seção abordar-se-á a relação que há entre mística e cinema.

### **Mística e cinema: congruentes por mais que diferentes**

Invento surgido em uma época de grande crença no racionalismo e cientificismo, o cinema foi recebido não apenas como um triunfo da técnica, mas como uma janela para o mágico em um tempo em que as estruturas religiosas tradicionais se encontravam fechadas ao mundo moderno e até mesmo em atitude de recusa a ele. Para Moreira (2008), o encanto da imagem aparentemente sempre existiu para os seres humanos desde que perceberam a potencialidade da narrativa visual como sistema de comunicação com os homens e com os deuses, como se nota na arte rupestre encontrada nas cavernas de Sulawesi (Indonésia, com

cerca de 42 mil anos de idade), Altamira (Espanha, cerca de 30 mil anos), e Serra da Capivara (Piauí).

Ao observar as primeiras manifestações pictóricas humanas é possível perceber que o fascínio com a imagem já se revestia de contornos rituais, como se a representação pictográfica pudesse conter, abrigar ou manipular a essência dos seres representados. A cultura humana é fundada sobre a visualidade, isto é, o imaginário humano é basicamente visual.

Talvez por isso as mídias imagéticas, como o cinema, por exemplo, monopolizem tanta atenção. A imersão que o cinema proporciona à sociedade é comparável a do sonho durante o transcurso do repouso ou da catarse de um ritual penitencial ou de exorcismo. Como o sonho, os filmes constituem uma sintaxe à parte, um universo de referências distinto do universo quotidiano, que só com muito esforço pode ser chamado de real, já que os outros universos “irreais” também estão, na verdade, dentro da mesma percepção do imaginário humano, como a matemática ou a música, por exemplo.

Gilbert Durand (2008), destaca algumas funções que a imaginação possui, que para fins práticos e metodológicos, venho destacar a função Transcendental, podendo se coligar a relação mística do cinema, na qual permite o indivíduo ir além do mundo material objetivo, como atenua Gaston Bachelard (2008, p. 67), “Suplemento da Alma” ou seja, aqui, há uma clara evidência de correlação que os agentes sociais, sua grande maioria ao consumir e utilizar os bens culturais (cinema) imergem de tal forma que acabam transcendendo o mundo da virtualidade indo

para o mundo da realidade, ou vice e versa. Como nos rituais de grupos religiosos-midiáticos católicos e pentecostais, alguns filmes permitem uma catarse quase em termos semi-hipnóticos. Basta ver como as pessoas saem *diferentes* após uma sessão de cura carismática ou da exibição de um filme bastante aguardado.

Nesse sentido a racionalidade ocidental esforçou-se por afastar a percepção mágica do mundo, embora ela tenha resistido e se refugiado em campos como a imaginação e arte. Tal ostracismo favoreceu o fortalecimento de uma consciência mágica em âmbitos mais privados, como o do cinema, em que arte e religião se encontram para articular uma retomada da visão primitiva (primeira, primeva, ancestral) do mundo. É quase um protesto contra a racionalidade reinante: se o mundo é sério demais e sem magia, procura-se o cinema, pois ele unifica o mundo real ao mundo imaginário.

Com imagens se transformando e cuidando de animismos improváveis, o filme abre uma nova linguagem, metalinguagem, que nos permite revelar um mundo diferente, inusitado, com gramática própria, de novo atribuindo significados e substituindo significantes, separando signos e bricolando-os em um novo sistema de sinais. Essa linguagem recém-descoberta tem ampla penetração, e grandes produções cinematográficas de vários países costumam ser aclamadas como universais, mesmo quando relatam eventos que ocorrem em países geograficamente e culturalmente distantes, por exemplo, os filmes mudos expressaram uma universalidade que transcende as exigências da linguagem.

Esse ideário de metamorfoses de imagem, ao se fazer uma relação com o *axis mundi* do sagrado, se aporta nos pressupostos do Filósofo Jean Jacques Wunenburger (2019), quanto a sua teoria de Metamorfoses do Sagrado, pois, segundo ele, não há como desconsiderar que o sagrado tenha passado por metamorfoses, ou seja, por processos de transformações ao longo das eras, pois o sagrado tem a ver com um processo constitutivo de consciência, e não é somente um estágio evolutivo. Tais premissas, na contemporaneidade pela sua multiplicidade dinâmica, fazem com que o sagrado se desloque de uma ação simbólica para outra, ou seja, ocorrendo nesse aspecto, um processo de dessacralização e resacralização, fazendo como que o sagrado possua coercitividades históricas, culturais e sociais.

A difusão dessa mensagem é outro aspecto que reforça o cinema como meio religioso e proporciona experiências religiosas e similares. Para Moreira (2008), por mais incomum que seja o desempenho de um filme, se ele o apresentar de maneira simpática, o espectador sempre se orientará em relação ao personagem central. Eles se apegarão mimeticamente a situações que encontraram pouco em suas vidas para aceitar. Ali, na penumbra do cinema, ocorre a imitação, deseja-se o desejo do outro, sente-se o sentimento do outro, e este outro, que é o protagonista guiado pela mão invisível do diretor, tem capacidade de unificar e reunir mesmo que a narrativa é meramente ficcional.

Em sua grande maioria todos querem que o enredo surja sem pensar muito. É o que se vê, por exemplo, em filmes clássicos como Star Wars, onde um dos personagens (Anakin Skywalker) reúne vários traços

típicos de um vilão, como ele mente, trapaceia, aceita acordos desonrosos, quebrando juras de amor eterno, e finalmente traindo sua alma para a outra parte. Mas nem sempre isso é percebido, pois o público ali reunido se envolve na narrativa projetada na tela e mergulha no enredo que se desenvolve, aceitando a comunicação unidirecional e torcendo pelo que todos querem, no caso, o personagem central te pega.

Esse tipo de reconhecimento é muito natural, pois segundo Adam (2010), para conseguir tal aproximação, o filme retrata o protagonista como uma pessoa normal e próxima da vida das pessoas, para que o público possa entrar em ressonância com a trama. A ubiquidade da comunicação fílmica é assim compreendida mais na forma emocional, apropriação e reprodução através da identificação e paródia do que na racionalidade.

É importante salientar, que os elementos básicos dos sistemas religiosos são geralmente considerados símbolos, mitos, rituais e proibições, e o próprio cinema como espetáculo social reúne esses elementos. Fenômenos religiosos vivenciados fora do âmbito institucional e até “transferidos” para outras esferas sociais são facilmente percebidos no filme. Basta apreciar a relação que existe entre a experiência estética de assistir a um filme em uma sala de cinema e como ela se assemelha à imersão religiosa.

Ir ao cinema, segundo Moreira (2008) e Adam (2010), é uma atividade que de certa forma se assemelha a um ritual com símbolos e práticas que podem ser ligadas ao “mistério” ou “mito” que o altar da tela revelará. Num período como o atual em que a religião institucional

se liquefaz, preceito este que remete ao topônimo criado por Zygmunt Bauman (Modernidade Líquida) os indivíduos continuam a ter poderosas expressões de espiritualidade, e outras esferas sociais e culturais podem absorver a necessidade de uma crença religiosa continuada. É o que Júlio Cezar Adam (2010) chama de “religião viva” em áreas como psicologia, esportes, e ainda eleva o trabalho ao status de ritual, dando sentido ao cotidiano.

Nesse aspecto existem alguns elementos religiosos que são prontamente detectáveis na relação das pessoas com o cinema, como o entusiasmo que acompanha o lançamento de certos filmes, a lealdade que os fãs têm mantido com suas séries ao longo dos anos e a reverência pelo mundo extra religioso, (ou seja, fora da tela) sobre certos elementos sublimes da trama do filme que acabam servindo como narrativas de referência para a origem do universo montado pelo espectador.

Ao se fazer um breve paralelismo sobre a secção de um cinema, e a ritualística de culto de viés cristão, Adam (2010), argumenta que a sala de exposições fílmica, é onde a congregação prossegue devotamente e se observa o silêncio cerimonial no crepúsculo daquele templo, onde o elogio fúnebre é servido com pipoca e refrigerante. Esse mesmo teórico ainda observa, que o filme desempenha hoje um papel muito significativo, devido o fato de nossa cultura ser muito visual na qual favorece essa função de decodificação da imagem, e nesse aspecto, surgem traços patentes de místicas, espiritualidades e religiosidades para com essas filmografias tão patentes e latentes no modus vivendi das tessituras sociais.

## Conclusão

A mística ao laborar pelo seu preceito de sua funcionalidade, em suma apresenta uma ação dos seres humanos de transpor e transcenderem a barreiras impostas pelo espaço e tempo, cujo *modus operandi* acontece pela imagética que cada um possui, e seu aporte axiomático se dá através da busca de sentido, de valorização, de relacionamento e de esperança, para que assim o modo de vida, de cada ser social possa se tornar em certo aspecto mais tolerável e prazeroso, e o ser transcendente torna-se o elo que irá dar condições necessárias para que tais primazias possam acontecer.

Nesse aspecto, o cinema no tempo presente, assume aspectos religiosos, místicos e espirituais, fazendo com que cada vez mais pessoas possam ser imergidas de maneira que transcendam os limites do tempo e espaço, através do *web* espaço, criando-se uma certa ritualística das pessoas que absorvem esses tipos de bens culturais, por exemplo, muitos agentes sociais aos finais de semana passam extensas horas assistindo determinadas programações nessas plataformas digitais, topônimo este conhecido como maratonar.

Nesse aspecto não há como de não relacionar o rito, que estes cidadãos fazem (ritualista deferida nesse parágrafo), tão bem presentes nas esferas das religiões, na qual é definido pelo antropólogo Clifford Geertz (1974, p. 213), como uma “interpretação humana sobre a experiência humana”, ou seja, se tornando nesse aspecto uma história que se conta de si própria, e na medida que os preceitos de bricolagem, são acrescen-

tados conforme vão se burilando esses rituais, surgem ressignificações que vai além do que podia imaginar em seu sentido mais genérico.

Ao problematizar essa ritualista que ocorre nas plataformas Streamings como uma forma de culto religioso, pode-se coadunar com os aportes teóricos de Walter Benjamin (2015), ao analisar o capitalismo como nova forma de religião, que da mesma maneira essa possibilidade se presentifica para com esses tipos de bens culturais hodiernamente consumidos pelos agentes sociais no tempo presente, que cultificam, patente e latentemente em seus lares esses bens culturais de consumo que em certo sentido fazem com que haja um certa mística, espiritualidade e religiosidade.

### Para saber mais

ADAM, Júlio Cezar. Religião e Culto em 3D; O Filme avatar como vivência religiosa e as implicações disso para a teologia prática. **Estudos Teológicos**, v. 50, n.1, jan/jun., 2010, p. 102-115. Disponível: [http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/viewArticle/46](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewArticle/46). Acesso em: 12 jan. 2023.

ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus**. Judaísmo, cristianismo e islamismo: uma busca de 4000 anos. Lisboa: Círculo de Leitores. 1996.

BENJAMIN, Walter. **O capital como Religião**. São Paulo: Boi Tempo, 2015.

BOFF, Leonardo. **Mestre Eckhart**. Mística de ser e de não ter. Petrópolis: Vozes, 1983.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas da Antropologia do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FREITAS, Manuel de Costas. **Enciclopédia Logos**. v. 3, 2. ed. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 2006.

GEERTZ, Clifford. **Myth, Symbol and Culture**. New York: Norton Company, 1978.

MOREIRA, Alberto da Silva. O deslocamento do Religioso no Mundo Contemporâneo. **Estudo de Religião**, v.22, n. 34, jan/jun., 2008, p. 70-83. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/220>. Acesso em: 10 jan. 2023.

SARTRE, Jean Paul. **O Ser o Nada**: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 24. ed. São Paulo: Vozes, 2015.

SCHWARTZ, Silvia. **A Béguine e Al-Shykh**: um estudo comparativo da aniquilação em Marguerite Porete e Ibn Arabi. 327 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2005.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Le Sacré**. Paris: Presses Universitaires France, 2019.

---



# MAHATMA, A SÍNTESE, DO MÍSTICO E DO POLÍTICO

*Francisco Daniel Pereira Leão*



O místico, no **Dicionário Michaelis *online***<sup>1</sup>, apresenta as definições de: 1. Aquele que é dominado por uma intensa devoção religiosa; devoto, religioso. 2. Que ou aquele que é dado à vida contemplativa e espiritual. No dicionário Aulete Digital<sup>2</sup> esse termo aparece como: 1. Característico de ambiente religioso. 2. Que leva em conta somente os fatores sobrenaturais na explicação das coisas, desprezando as causas físicas, científicas. 3. Diz-se de indivíduo que possui grande fervor religioso, acreditando somente nos preceitos divinos. 4. Referente a vida espiritual e contemplativa. Esses dois dicionários corroboram o imaginário de que entre a mística e o mundano existe um grande abismo.

A política é uma criação cultural, ou seja, mundana. O político resume-se as coisas materiais e humanas. Em princípio, o místico trata das coisas de Deus e da realidade espiritual, em nada tem a ver com a política. Duas dimensões, aparentemente, antagônicas. De um lado existe

---

<sup>1</sup>Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br> Acesso em 23 de dezembro de 2022.

<sup>2</sup>Disponível em: <https://www.aulete.com.br> Acesso em 23 de dezembro de 2022.

aqueles que desertam do mundo, desejam viver a silenciosa solidão com Deus. Esses vão para o deserto, para uma floresta ou se refugiam nos mosteiros. O político é mundano, vive numa sociedade caracterizada por contradições, requer saber diplomacia e passa por suas mãos dinheiro e poder.

Gandhi tornou-se mahatma, grande alma, porque soube viver em profundidade a espiritualidade sem se apartar do mundo. Um homem, vendo que Gandhi se dedicava demasiado a resolver as injustiças, o sugeriu que largasse a política e fosse contemplar Deus numa caverna. Sua resposta foi: “Eu trago essa caverna dentro de mim.” (ROHDEN, 2012, p. 14). Ele coadunou a mística e a política; essa, todavia, não era princípio e tampouco finalidade, porém, meio de servir a humanidade. Servir aos mais excluídos era uma necessidade à autorrealização, ver Deus face a face, era a meta de sua vida.

Estar a serviço tornou-se minha religião, quando senti que só assim poderia alcançar a Deus. [...]. O que pretendo alcançar – aquilo por que tenho lutado e me esforçado por alcançar nestes trinta anos – é uma autorrealização: enxergar a Deus face a face. [...]. Tudo o que faço, através da fala e da escrita, além de minhas incursões na área política, está dirigido para o mesmo fim. (GANDHI, 1991, p.78).

### **Nem sempre foi assim!**

A Índia era uma colônia do Império britânico e sofria com a extrema pobreza. A rica e milenar espiritualidade indiana resistiu ao saque do

invasor. Ela foi o sustentáculo em que a esperança desse povo se apoiou, após a demolição de estruturas culturais e sociais fundantes daquela sociedade. O Mahatma é resultado do que tem de melhor dessa tradição espiritual.

Algumas pessoas associam a razão do atraso e do pauperismo da Índia, especialmente entre os séculos XIX e XX, a sua forte espiritualidade, que seria contraditória ao progresso econômico. Porém, de acordo com Rohden (2012, p.49), "até o século XVIII a Índia era uma nação próspera, comercializava com vários países dentro e fora do continente asiático." As expedições marítimas europeias, por exemplos, entre os séculos XV e XVII, tinha como um dos principais destinos a Índia. Os navios portugueses, espanhóis, holandeses e ingleses eram carregadas de vários produtos indianos: especiarias, pedras preciosas, sedas, artes em marfim, tapetes, tecidos finos. No século XIX a Inglaterra expulsa os concorrentes e dar início ao processo colonizador, que vai perdurar até a independência da Índia em 1947.

Gandhi rejeitava a luta armada, por princípios religiosos e pelo uso da razão. Reconhecia que o poderio bélico do invasor era muito superior aos dos indianos. Os levantes armados até então tinham sido esmagados, o resultado deixado foi a ampliação e o aperfeiçoamento da opressão britânica. Era necessário lutar de uma outra maneira, que não usasse os mesmos recursos do opressor. Os indianos tinham uma arma antiquíssima, forjada ao longo de milhares de anos: uma forte tradição mística espiritual. Gandhi compreendeu essa força e soube empregá-la a favor do seu povo, numa resistência não violenta.

Não há encurtamento de caminho para ser “Grande Alma”, foram vários anos de superação de si mesmo e do enfrentamento de violências sociais, políticas e religiosas, para Gandhi vir a ser Mahatma. Esse título honorífico foi lhe dado, quatro anos depois de ter retornado a Índia, pelo poeta Rabindranath Tagore. Foi na África do Sul que essa transformação teve início “um processo que foi tanto interno quanto externo – levou anos. Entretanto - uma vez começado, Gandhi nunca mais foi estático ou previsível.” (LELYVELD, 2012, p. 25).

### **O espírito é incitado**

Naquela época muitos indianos cruzaram o Oceano Índico em direção a África do Sul, que também era uma colônia inglesa, em busca de melhores condições de vida. Uma firma de indianos muçulmanos ofereceu a Gandhi, ainda um jovem advogado de 24 anos, trabalho naquele país. Sua pretensão era ganhar um bom dinheiro e retornar à Índia dentro de um ano. Seus planos iniciais tiveram que ser alterados e ele viveu no território africano por duas décadas.

A grande maioria dos indianos na África do Sul trabalhavam nas estradas de ferro, nas minas de carvão e nas terras dos ingleses cultivando cana-de-açúcar, chá e café. Haviam, também, imigrantes comerciantes, profissionais liberais e artesãos que conseguiram se destacar e adquiriram consideráveis propriedades. A preocupação dos britânicos era que os indianos conseguissem dominar o comércio, conquistassem poderes políticos ou se tornassem aliados dos nativos contra o Império.

O Estado, dominado por brancos, criava mecanismos de controle e uma política preconceituosa contra esse povo.

Um alto funcionário do Estado da África do Sul conversando com Gandhi disse: “Não são os vícios dos indianos que os europeus neste país temem, mas suas virtudes.” (GANDHI, 2018, p.118). Sobre esse caso Fischer (1982, p.36) escreve: “[...] nem as virtudes, nem os defeitos, são decisivos; a discriminação requer a cura dos discriminadores. Através da purificação, tanto dos opressores como dos oprimidos, ele esperava contribuir para o progresso moral do homem”.

Nos primeiros dias na África do Sul precisou viajar a trabalho para a cidade de Pretória. Comprou um bilhete para a primeira classe, tomou o trem e sentou-se em sua confortável poltrona. Na estação de Maritzburg um homem branco, ao entrar no compartimento e ver um *coolie* – termo insultuoso empregado aos indianos – fica indignado. O racista, após insultar Gandhi, vai chamar a polícia. Os guardas ordenam que Gandhi se dirija para a terceira classe, porém, ele recusa. Os homens o agarram e o jogam com suas coisas na plataforma da estação.

Esse episódio vai influenciar a vida de Gandhi; todavia, é certo afirmar que ele influenciou a produção daquele acontecimento. Gandhi tem um instinto de resistência apurado, esse ambiente de contradições o aflora. Depois desse incidente tem-se início uma mudança copernicana em sua vida. O espírito daquele jovem advogado é incitado, progressivamente, põe seu saber jurídico e toda a sua intelectualidade a disposição de um novo projeto: servir ao seu povo. Deixa a condição de um simples advogado para se transformar em um grande líder. Fischer (1982, p.34) escreve sobre esse momento:

Quando, porém, Gandhi se defrontou com a injustiça, em Maritzburg, não se curvou; recebeu, por isso, uma punição que poderia ter sido evitada; daí, entretanto, surgiu a resolução de dar combate à terrível doença representada pelo preconceito de cor. A intransigência e o sofrimento pessoal iluminavam o princípio em questão, e acentuaram sua necessidade de lutar por ele.

A reação a injustiça sofrida não tardou. Uma semana após o incidente convocou uma reunião com os indianos que moravam na cidade de Pretória, lá proferiu seu discurso contra a discriminação racial. Passou a escrever para jornais e revistas da África do Sul, Índia e Inglaterra. Promoveu várias greves e passeatas, em 1894 funda o Partido do Congresso indiano e edita o jornal "Opinião Indiana". Alguns dos movimentos de resistência mais famosos, na África do Sul, foram os que lutaram contra: a invalidação dos casamentos hindus e muçulmanos; a negação do direito ao voto; os certificados de registro; o imposto anual de três libras imposta aos trabalhadores.

Na África do Sul, em Phoenix, adquiri uma propriedade de cem acres e convida algumas pessoas para viverem comunitariamente. Nesse local plantavam árvores e viviam austeramente e em harmonia com a natureza. Os trabalhos de advogados e a atuação política, todavia, continuam. Gandhi passou a jejuar com frequência e a se alimentar com duas refeições. A preocupação com o autocontrole o inquietava cada vez mais. Gandhi, ainda na África do Sul, passa a ser considerado um homem santo.

A renúncia aos prazeres é masoquismo, diz um ocidental. Entretanto, a ética cristã é ascética, e a santidade, em todas as religiões, está relacionada com a autonegação. Gandhi não acreditava na renúncia por amor à própria renúncia, nem a título de tormento imposto a carne. [...]. A renúncia de Gandhi foi o desinteressado desprendimento, próprio do amor. Todo indivíduo experimenta gloriosos momentos de identificação, através do amor, com seus semelhantes. Um santo tem muitos momentos assim, quando, em vez de estar preocupado com sua pessoa, se esquece e transcende a si mesmo, e vai ocupar um lugar dentro dos outros. Essa união cancela pelo menos uma parte da distância que fica ente o *meu* e o *teu*; e, por esse meio, cria fortaleza de felicidade. (FISCHER, 1982, pp. 47-48).

Gandhi buscava continuamente o autocontrole, na visão hinduísta isso inclui conter as paixões carnis. Em 1906 fez o voto de brahmacharya, abolia o sexo de sua vida, permanecia casado e fiel a sua esposa, porém, seu casamento estava para além do ato sexual. Essa não foi uma decisão fácil, o apego lúbrico era forte e sabia que para ter o autocontrole tinha que superar seus desejos. Sobre esse voto escreve “qual então, perguntei-me, deveria ser minha relação com minha esposa? Será que minha manifestação de fidelidade consistia em torná-la um instrumento de minha luxúria? Enquanto fosse escravo da luxúria, de nada valeria ser fiel”. (GANDHI, 2014, p. 187).

Esse voto compreende, também, no controle dos sentidos em pensamentos, palavras e ações. “O aspirante ao brahmacharya deve estar sempre consciente de suas próprias limitações e vasculhar os recônditos do coração à procura de paixões recalcitrantes, empenhando-se em

livrar-se delas.” (GANDHI, 2014, p. 191). Sobre o voto de brahmacharya de Gandhi é interessante o que Lelyveld (2012, p.37) ressalta:

Em seu entender, ele se dedicaria a uma vida de meditação e pobreza, como um sannyasi, ou santo homem indiano, que renunciaria a todos os vínculos mundanos. Mas Gandhi alterava o conceito de forma heterodoxa: permaneceria no mundo para servir a seu povo. “Dar vida para servir aos outros seres humanos”, diria ele mais tarde, “é coisa tão boa quanto viver numa gruta.”

Gandhi tem um “coração aberto a todas as formas<sup>3</sup>”, isso o proporcionou a fazer experiências espirituais com a tradição cristã, muçulmana, budista, parse dentre outras. No ano de 1894 escreveu:

ao jornal *The Natal Mercury* em favor de um movimento denominado União Cristã Esotérica, uma escola sintetizadora que, como ele explicou, procurava conciliar todas as religiões, mostrando que todas elas representam as mesmas verdades eternas. (Essa foi uma ideia que Gandhi repetiria mais de meio século depois, nos últimos anos e meses de sua vida, em cultos de oração tão ecumênicos que se entoavam hinos como ‘Ó Deus, nosso refúgio na eternidade’ em meio a preces hinduístas e muçulmanas.)’ (LELYVELD, 2012, p.27)

Gandhi, em sua mística, compreende que o hinduísmo não comporta todo o significado da Verdade. Deus não é propriedade de nenhum

---

<sup>3</sup> Trecho do poema de Inb Arabi, escrito completo em: <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com/2013/01/a-fragrancia-plural-do-sufismo-ibsarabi.html> Acesso em 25 de dezembro de 2022.

grupo religioso. Para Toschi (1977, p.129) Gandhi foi um “humilde homem em busca da verdade, aceitando-a como ela se apresentava em seus diferentes ângulos.” Em seu livro autobiográfico “Minha vida e minhas experiências com a verdade” Gandhi (2014, p. 81) escreve acerca da experiência que teve ao visitar os templos cristãos em Paris no ano de 1890.

Era só entrar num desses templos que esquecia o burburinho do lado de fora. Percebia que a atitude das pessoas mudava, via a dignidade com que se comportavam e o respeito ao se ajoelharem diante da imagem da Virgem Maria. O sentimento de que a reverência e as preces não são meras superstições cresceu dentro de mim desde que presenciei aquelas almas devotas prostrando-se diante da Virgem. Não estavam venerando apenas uma estátua de mármore. Havia uma verdadeira devoção no gesto, e percebi que estavam reverenciando a divindade que a imagem representava. Aquele ato de veneração era uma forma patente de aproximação à glória de Deus.

A política, em tese, é uma das maneiras, que os homens e mulheres criaram, para resolverem seus conflitos sem o uso da barbárie. Ela deveria ser um meio de construir convivências sociais e de elevação moral do ser humano, todavia, existem aqueles que a usam para promover violência. Veja um trecho do discurso do ministro das Finanças e da Defesa na África do Sul no ano de 1906: “O câncer asiático, que já penetrou tão fundamente nas partes vitais da África do Sul, deve ser resolutamente erradicado.” (FISCHER, 1982, p. 38).

Contra a política racista do governo, Gandhi apresentava como alternativa uma política inclusiva, colaborativa e não violenta, seja nas palavras, nos atos e nos pensamentos. Era uma resistência sem ódio e sem objetivar a morte do opressor, mas que esse percebesse o seu erro e se convertesse, Gandhi afirma que “nenhum homem é tão mau que não possa ser salvo.” (TOSCHI, 1977, p. 39). Ele ainda vai dizer que “Não é destruindo alguns milionários que acabamos com a exploração, mas eliminando a ignorância dos pobres e ensinando-lhes a não colaborar com seus exploradores. Assim convertemos até os exploradores; [...]” (ROHDEN, 2012, p.187).

Na África do Sul Gandhi desenvolveu sua tática e doutrina que ficou conhecido por *ahimsa* (não violência) e a *satyagraha* (firmeza da verdade). Seu método “consiste na recusa de fazer aquilo que as autoridades desejam que se faça, abstendo-se ao mesmo tempo de qualquer ação positiva de tipo agressivo.” (RUSSEL, 2022, p.8). A firmeza na verdade e não usar de violência é o mesmo que ser justo. Para Gandhi é dever sagrado obedecer às leis da sociedade, porém deve ser feita de forma inteligente e espontânea. Ele vai dizer que “é apenas quando uma pessoa obedece escrupulosamente às leis, que está em posição de julgar quais delas são boas e justas, e quais são injustas e perversas”. (GANDHI, 2014, p.401).

*Ahimsa* e a *satyagraha* é um movimento transformador espiritual, que mexe nas estruturas fundamentais do ser humano e em suas relações sociais; por isso, não dissociado da dimensão político-econômica e contra a colonização. Gandhi (2018, p.161) compreende que “a verdadei-

ra democracia garante que todos sejam não apenas iguais, mas também aceitos e respeitados.”

## Retorno à Pátria

No ano de 1915 Gandhi retorna para a Índia. Já tinha deixado de usar o terno europeu e suas vestes eram as mesmas usadas pelos pobres trabalhadores indianos. Esse símbolo tinha caráter político-místico e influenciava multidões. Era tido como uma figura paterna da Índia, o amado Bapu.

Quando se mudou de volta para a Índia, Bapuji começou a usar uma tanga de algodão e um xale sobre os ombros em vez de calça e camisa. Na sua visão, ele não tinha o direito de possuir nada que o mais pobre dos indianos não possuísse. Ele não glorificava a pobreza nem era um ingênuo em relação ao dinheiro. Na verdade, coletava o máximo que podia sempre que viajava, para distribuir a quem precisava, e distinguia muito bem as necessidades básicas, que fazem diferença na vida das pessoas, das extravagâncias, que não fazem. (GANDHI, 2018, p. 37-38)

Na África do Sul ele dera início a sua doutrina, na Índia pretendia aprofundar ainda mais essa experiência. Duas ideias básicas estavam em sua mente ao voltar à pátria, “a satyagraha como meio de militância ativa para alcançar um objetivo nacional [...]; a satyagraha envolvendo os mais pobres dos pobres” (LELYVELD, 2012, p.49). A dimensão mística de Gandhi não o impedia de ser um homem realista e pragmático nos assuntos mundanos. Leia o que o seu neto, Arun, escreve sobre seu avô.

Muitas pessoas hoje em dia têm uma imagem caricatural do meu avô como um homem santo que abdicou de todos os bens materiais e usava o mínimo possível de roupas. Aí vai uma novidade: na verdade, ele entendia o valor do dinheiro tanto quanto qualquer outra pessoa. Acreditava que a força econômica era o segredo para a liberdade da Índia porque sabia que a independência nacional não faz sentido se você não consegue sustentar a si mesmo ou sua família (GANDHI, 2018, p. 55).

Na Índia assume a liderança do Congresso Nacional Indiano, a maior organização política dos indianos, cria jornais e funda seu *ashram*, colônia de retiro espiritual. Ele não negava visitar os palácios dos reis, as mansões dos chefes de Estado e as cortes europeias, no entanto, seu lar era junto aos mais oprimidos. Sabia das leis, era um jurista graduado pela Universidade de Londres. Discutia os principais assuntos políticos nacionais e internacionais com os grandes atores mundiais, sem deixar de ouvir e falar com os iletrados e invisíveis da sociedade. Sua política era direcionada pela mística do servir a Índia, aquela que é: aldeã, pobre, faminta, colonizada e intocável.

O *ashram* refletia, em microcosmo, o pensamento místico e político gandhiano. Naquele tipo de fazenda conviviam pessoas de diversas tradições culturais e religiosas. Não tinham propriedade e o trabalho era dividido igualmente. O Mahatma limpava a latrina ou varria o chão assim como qualquer outro membro do grupo. Era rejeitado o sistema de castas, todos eram irmãos, não existiam as exclusões de pessoas em tocáveis ou intocáveis; senhores ou servos. Abdicavam de consumir carne e bebidas alcoólicas. Havia horários de oração comunitária, feita sob a

abóboda celeste ou debaixo de uma árvore, já que o céu e a terra eram o próprio templo.

A estadia de Gandhi em Londres, no tempo da graduação jurídica, e depois sua vida na África do Sul possibilitaram-lhe experiências para ampliar sua visão de mundo. Ao regressar olhava para a sua pátria como um indiano, todavia, havia também o olhar de um estrangeiro.

O fervor reformista do futuro Mahatma fora despertado pela opressão social da Índia e por sua imundície – ver pessoas se agachando, displicente, em vias públicas para aliviar os intestinos e depois, com a mesma displicência, largar ali suas fezes para que os coletores de dejetos as removessem. “Ele olhou para a Índia como nenhum indiano era capaz de olhar”. (LELYVELD, 2012, p.51).

A luta de Gandhi era pela liberdade da Índia, não apenas das amarras econômicas e políticas da Inglaterra, mas acima de tudo, lutava pela liberdade de cada homem e de cada mulher. A verdadeira liberdade não poderia tornar-se realidade, enquanto o povo indiano carregasse o senso de inferioridade; enquanto a chaga da intocabilidade continuasse a desumanizar o agressor e a vítima; enquanto hindus e muçulmanos não soubessem conviver como irmãos.

Para o aspecto utopista de Gandhi, tratava-se de uma meta não só para a Índia, mas também para cada indiano; [...]. Significava livrar-se não só do domínio britânico, como também dos costumes britânicos, rejeitar a sociedade industrial moderna em favor de uma renovação da Índia de cima a baixo, começando por suas aldeias [...]. Gandhi foi, portan-

to, um revivalista, tanto quanto uma figura política, no sentido de que desejava instilar valores nas áreas mais carentes e conservadores da Índia – de justiça social, autoconfiança e higiene pública -, valores que, promovidos em conjunto, floresciam como uma renovação material e espiritual em escala nacional. (LELYVELD, 2012, p.16).

Sua mística e política era não violenta, porém, ativa. Sua religião era servir e não havia exclusão de pessoas. Em seu dicionário de vida, palavras e ações que desumanizam: intocabilidade, excomunhão, cruzadas, inquisições, discriminações e suspeições não têm espaço. *Ahimsa* e a *satyagraha* são fundamentos que sustentam e governam o fazer místico e o político. Para Gandhi Deus tem miríade de formas, ele pode vê-lo “na roca de fiar, em outras encontro-O na unidade comunal, depois, de novo, na extinção da intocabilidade; é assim que estabeleço uma comunhão com Ele, enquanto Espírito que me anima”. (GANDHI, 1991, p.76). A mística de Gandhi é uma vivência ética da fraternidade entre os seres humanos e o cuidado com os animais e com toda a Criação. A política, é antes de tudo, um meio de serviço, em especial aos mais vulneráveis.

Do retorno de Gandhi da África do Sul para Índia até seu assassinato foram 30 anos dedicada ao serviço do seu povo. Sua luta teve contribuição fundamental para o fim da colonização inglesa. No decorrer das décadas de 1920, 1930 e 1940 promoveu vários movimentos de resistência não violenta. Alguns dessas campanhas era a nível nacional, como o boicote aos produtos ingleses (1920-22) ou a “Marcha do Sal (1930) e outras mais restritas a demandas de alguma aldeia ou região.

Os sucessos de toda a carreira de Gandhi dependeram de uma combinação da profunda convicção religiosa com a astuta visão política. Ele era irredutível quando tinha certeza de que um de seus inúmeros princípios morais estava envolvido. Era flexível todas as vezes que havia possibilidade de negociações dentro dos limites de seus princípios. (RUSSEL, 2022, p.11).

Gandhi era um homem de jejum e oração, acontecia de ficar semanas jejuando e orando a fim de exercer impacto positivo sobre o seu povo. O líder indiano não ameaçava suicidar-se, caso sua vontade não fosse feita; ele que rechaçava a matança de animais e insetos. Ele não barganhava por sua vida, já não vivia por si mesmo. Gandhi disse: “não sou louco pelo martírio. Mas se vier enquanto cumpro o que considero meu supremo dever em defesa da fé, que condvido com milhões de indianos, tê-lo-ei merecido” (ROHDEN, 2012, p.218). Não é correto resumir as ideias e as ações de Gandhi a pensamentos simplistas e ingênuos. Arrisco dizer que essa atitude é mais um meio educativo para as massas e uma imensurável entrega a Vontade Divina. Fico resumido em afirmar que no mistério da vida que Gandhi trilhou, sou criança que ainda estar aprendendo a dar os primeiros passos.

## **Conclusão**

A história pode ser uma grande mestra quando a olhamos com sabedoria. É comum haver concordância, mesmo que superficialmente, que não devemos repetir os erros de outrora das cruzadas medievais,

do nazismo, do fascismo e do apartheid na África do Sul. Todavia, muitas das nossas palavras, ações e pensamentos continuam a perpetuar esses males. Interessante o que Arun Gandhi escreve: “Podemos olhar em retrospectiva episódios como o apartheid na África do Sul e entender que errado e destrutivo ele era. Ainda assim, encontramos desculpas para nosso comportamento igualmente preconceituoso no dia a dia.” (GANDHI, 2018, 169).

Gandhi é um produto de sua época, é um homem histórico que viveu entre os séculos XIX e XX. Sua forma de ver o mundo não era indiferente a cultura, a política e ao pensamento religioso daquele período. Não devemos, tão pouco Gandhi aprovaria, ter as suas mesmas ações na luta contra as injustiças em pleno século XXI. O importante é ter o mesmo espírito do Mahatma, que é *ahimsa* (não violência) e *satyagraha* (firmeza da verdade). Esse espírito é dinâmico e mutável, não corruptível as injustiças, mas correspondente as necessidades do presente. O ideário gandhiano, enquanto pensamento fundamental, universaliza-se e atualiza-se à medida que os anos transcorrem. Inserir o ideário gandhiano numa determinada escola, contexto ou época seria inadequado.

O estudo de Gandhi atende uma necessidade básica, se considerarmos o fato que o colonialismo renasce sob novas formas e em dimensões globais. Uma nova forma não menos cruel, porém, mais sutil. O pensamento gandhiano é um exemplo de resistência a opressão, essa que deve iniciar trabalhando o próprio ego e estender-se à coletividade. O homem histórico, Mohandas Karamchand Gandhi, tombou no dia 30 de janeiro de 1948 aos 78 anos. O espírito do Mahatma, no entanto, continua vivo no coração de muitos. Oxalá, o Mahatma, esteja no nosso.

## Para saber mais

GANDHI, Mahatma. **A roca e o calmo pensar**. Tradução Júlio Fisher. São Paulo: Palas Athena, 1991.

GANDHI, Mahatma. **Autobiografia**: minha vida e minhas experiência com a verdade. Tradução: Humberto Mariotti. São Paulo: Palas Athena, 2014.

GHANDHI, Arun. **A virtude da raiva**. Trad. de Débora Chaves. Rio de Janeiro: Sextante, 2018.

ROHDEN, Humberto. **Mahatma Gandhi**: o apóstolo da não violência. 3. Ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

FISCHER, Louis. Gandhi. Trad. **Raul de Polillo**. São Paulo: Círculo do livro, 1982.

LELYVELD, Joseph. **Mahatma Gandhi**: e sua luta com a Índia. Trad. Donaldson M. Garschagen. 1 de. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

RUSSEL, Bertrand. **Mahatma Gandhi**. Comité da paz, 2022. Disponível em: <http://www.comitepaz.org.br/download/Gandhi%20-%20Bertrand%20Russell.pdf>. Acesso em: 27 de novembro de 2022.

TOSCHI, Tomás. **Gandhi**: mensagem para hoje. São Paulo: Editora Mundo 3, 1977.

# MÍSTICA TRANSHUMANA

*José Fabrício Rodrigues dos Santos Cabral*



## Introdução

Neste exórdio, faz-se oportuno “iluminar”<sup>1</sup>, bem como torna-se necessário esclarecer o significado de “mística”<sup>2</sup> para o que se pretende desenvolver neste espaço reflexivo. Adotar-se-á a compreensão de “mística” como força interior que transcende os limites do imanente status *absconditus*<sup>3</sup> provocada pelo inquietante otimismo tecnológico que

---

<sup>1</sup> Verbo sagrado aos teóricos que engendram o “Iluminismo”, evento que metaforicamente acende “luzes” na história do pensamento com o objetivo de dissipar o “obscurantismo da Idade Média” (FERRY, 2012, p. 52). O destaque ao verbo “iluminar” – enquanto ação que efetiva o substantivo-emblemático “Iluminismo” – visa demonstrar que os ideais do “Século das Luzes” são o contexto propulsor fundamentalmente do vigente “transhumanismo” – movimento filosófico que trata da “evolução da humanidade” (OLIVEIRA; LOPES, 2020, p. 7). E no enredo das inspirações e alcances do “transhumanismo” impõe-se um desafio: desenhar a controversa “mística transhumana”.

<sup>2</sup> “Palavra que deriva do adjetivo grego *mystikos*, que em sua origem comportava sempre o conceito de segredo” (SUTTER, 1990, p. 1625, tradução nossa).

<sup>3</sup> “A mística pode ser definida de várias formas. Segundo Bernard McGinn, maior historiador da mística cristã, a palavra “mística”, do grego “escondido”, chega ao cristianismo significando as *camadas escondidas* do texto sagrado a serem descobertas pelo estudo” (PONDÉ, 2018, p. 99-100, grifo nosso). “*Status absconditus*” quer significar o “estado oculto”, uma vez que “mística” classicamente é o que se passa dentro, e não fora, da interioridade humana.

engaja o espírito humano a assumir a responsabilidade pela evolução e autopreservação da espécie sapiens. A “mística transhumana” reverbera como “trans-espiritualidade”<sup>4</sup>, tendo como ponto de partida o parâmetro primevo da crença do humanismo das “Luzes”, a saber: a fíducia nas enésimas possibilidades inerentes ao potencial humano.

A fé antropológica – diferentemente da fé religiosa, a que envolve mitos e ritos, adorações e devoções, atos públicos e privados –, a fé da mística da faceta transhumana que desenvolver-se-á em sucessivas elucidações, é a que possibilita o espírito humano viver a condição espiritual sem a exigência de uma crença em seres metaempíricos. A crença da “mística transhumana” – a do “otimismo tecnocientífico inabalável” – é a que localiza “no indivíduo finito e mortal [e em suas possibilidades criativas e tecnológicas] os meios de sua justificação, de sua salvação e de sua grandeza” (FERRY, 2008, p. 11).

Nesta produção em torno do que é nomeado “mística transhumana”, intenta-se compartilhar, talvez, ideias invulgares, que não têm a pretensão de contrapor-se ao hagiógrafo quando enuncia: “nada há de novo debaixo do sol!” (Ecl 1,9b), entretanto, não se pode deixar de considerar que o descarado realismo – “nada há de novo debaixo do sol!” – é frustrado, e não negado, pelas inusitadas descobertas tecnocientíficas que inauguram a “Era Cognitiva” embandeirada com o nome de “Revolução Digital”.

---

<sup>4</sup> É a que se baseia na “crença fundamental – [do] otimismo tecnocientífico inabalável” (CABRAL, 2021, p. 171).

A novidade anunciada – a que apresenta influxos e produtos da “Revolução Digital” – faz-se convite ao teatro das coisas não convencionais que serão apresentadas em três atos reflexivos. No primeiro ato, nomeado *Transhumanismo*: uma invenção do “diabo”, objetiva-se definir o *transhumanismo* e apresentá-lo como fonte teórica que inspira as novidades vigentes e vindouras; no segundo ato, intitulado *Transcorporeidade*: uma ideia mais que esquisita, deseja-se apresentar uma variação da filosófica e teológica imortalidade; no terceiro ato, chamado *Trans-espiritualidade*: uma resposta ao gap evolutivo, visa-se demonstrar vislumbres, formas ou modalidades do que se intenciona demonstrar com a ideia em título preanunciada, a da “mística transhumana”.

### **Transhumanismo: uma invenção do “diabo”**

O “diabo” ao qual pertence o “transhumanismo” – já que ele é uma invenção “do diabo” – não é o “diabo” criado pelas elocubrações bíblico-teológicas<sup>5</sup>; o “diabo”, para a finalidade do que se desenvolve, é o da terminologia grega, “o que separa”, em contraposição à “símbolo”, “o que junta”. Este “diabo” desprende-se – porque se “separa” – de uma noção de “perfeição” atrelada à histórica ideia de “natureza humana”<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> “Diabo, [gr. *Diabolôs* = caluniador, provocador de discórdia; hebr. *Satã*]. Segundo a *doutrina cristã*, trata-se de anjos que se rebelaram contra Deus, especialmente o mais elevado entre eles, *Lúcifer*, que seduziu o primeiro casal humano ao pecado e desde então é o ‘príncipe do mundo’” (BECKER, 1999, p. 88).

<sup>6</sup> Esta natureza ela é “sagrada” (FERRY, 2012, p. 52), por causa da noção de “essência” proveniente da metafísica clássica: o ser humano tem algo que essencialmente lhe é “próprio” e que constitui o que é denominado “natureza”, e este algo é intocável, logo “sagrado”. A referida noção de “natureza sagrada” faz os “bioconservadores” – os que se

e se apega à uma compreensão de “progresso” vinculada à filosófica caracterização do que se nomeia “situação humana”, a que inaugura a ambiência da finitude, tornando-se “lugar” no qual desponta o “êxtase originário” – o que se traduz como uma força estranha e contingente que faz ver e atuar o republicano “potencial humano”.

Transhumanismo, o que é? Ele é, antes de tudo, “uma forma de pensar sobre o futuro que se baseia na premissa de que a espécie humana em sua forma atual não representa o fim de nosso desenvolvimento, mas sim uma fase comparativamente inicial” (VITA-MORE, 2018, posição 55, tradução nossa). O “transhumanismo” como “forma de pensar” funda-se na perspectiva das “Luzes”, isto porque o humanismo do “transhumanismo” – como enfatizado na nota de rodapé número 1 – tem as suas raízes no humanismo do “Iluminismo”. Ainda que o “transhumanismo” decorra do “Iluminismo”, ambos não se identificam, em virtude da descontinuidade que certifica a diferença no que tange aos processos e objetivos.

O humanismo iluminista tendia a se concentrar na educação e no refinamento cultural como meios de aperfeiçoar a condição humana, porém o transhumanismo usa a razão, a tecnologia avançada e a ciência para transformar de forma criativa a natureza humana. O humanismo iluminista promovia os temas do progresso, da autonomia pessoal e da ação, em vez de confiar em forças sobrenaturais. O transhumanismo conserva esses elementos e ênfa-

---

opõem aos “bioliberais”, aqueles que acreditam que a “tecnologia deveria ser usada para o pretenso *melhoramento* da condição humana” (OLIVEIRA; LOPES, 2020, p. 10) – assumirem o ativismo contra o “otimismo eufórico” dos “bioliberais” que requer a “liberdade irrestrita” no tocante à “liberdade morfológica” – a que tem a ver com o direito individual de mudar o que se deseja mudar em si mesmo, e esta mudança “parte do biológico até se desvincular completamente dele” (SHATZER, 2022, p. 82).

ses principais; o processo, porém, é diferente, e o objetivo é mais otimista (SHATZER, 2022, p. 65).

O propósito da intencional descontinuidade tem a ver com a efetivação de um passo que transcende a “moralidade” inerente ao humanismo do “Iluminismo”, e o distinto e notório passo tende a superar os limites impostos pela factualidade corporal, a que tem a biologia e a genética como fatores determinantes, uma vez que a teórica transhumanista apoia-se na seguinte convicção:

a natureza humana não é uma coisa estática, imutável, mas simplesmente um ponto no caminho do desenvolvimento. Portanto, o objetivo do transhumanismo não é o humano ideal do humanismo iluminista, mas algo que transcende o que rotularíamos atualmente de “humano”. Ao aplicar a tecnologia a nós mesmos, vamos além e nos tornamos algo que é pós-humano<sup>7</sup> (SHATZER, 2022, p. 66).

O “transhumanismo” enquanto o que elabora o seu próprio estatuto epistemológico tem como referência teórica uma publicação de 1990 intitulada “Principles of extropy” [Princípios de extropia]<sup>8</sup>. Esta obra é considerada a primeira sistematização do que se nomeia “movimento filosófico transhumanista”. O autor desta ordenação teórica – o filósofo Max More, após caracterizar o que é “extropia”<sup>9</sup> – elenca os

---

<sup>7</sup> O desenvolvimento sobre a diferença entre “transhumano” e “pós-humano” por questões de finalidade conteudista exclui-se-á da presente produção.

<sup>8</sup> No entanto, utilizar-se-á a “versão 2.6” da publicação “Principles of extropy” [Princípios de extropia], esta versão tem como data de sua atualização o ano de 1995.

<sup>9</sup> Extropia é “uma medida de inteligência, informação, energia, vitalidade, experiência, diversidade, oportunidade e crescimento” (MORE, 1995).

“princípios” e os descreve substancialmente. Os “princípios extropianos” funcionam ao modo de crença de religiosa convicção, porque são o que teoricamente fundamentam, norteiam e valoram as buscas dos adeptos do “transhumanismo”<sup>10</sup>.

O otimismo dos adeptos da “mística transhumana” está crescendo igualmente à expansão métrica do universo, em razão da “Revolução Digital” que determinantemente corrobora com o “projeto transhumanista”, já que o núcleo da “Revolução Digital” conhecida também como “Revolução Cognitiva” é o que se chama NBIC:

N de nanotecnologia, B de biotecnologias, particularmente o sequenciamento do genoma humano e a ferramenta de edição do DNA que se chama Crispr-Cas9. Depois o I, de informática, os *big data* e a internet dos objetos. E o C é o cognitivismo, isto é, a inteligência artificial (IA), o coração do coração des-

---

<sup>10</sup> Os “princípios extropianos” são um conjunto de cinco ideias basilares, a saber: “EXPANSÃO ILIMITADA”. O que é? É um princípio de crença e de ação que encabeça a seguinte ideia: a da possibilidade irrestrita do progresso humano; “AUTOTRANSFORMAÇÃO”. O que é? É um princípio de crença e de ação que ancora a seguinte ideia: a do direito de escolher do indivíduo pela própria destinação morfológica; “OTIMISMO DINÂMICO”. O que é? É um princípio de crença e de ação que promove a seguinte ideia: a do otimismo prático nas descobertas, estratégias e alcances da “ciência ficcional”; “TECNOLOGIA INTELIGENTE”. O que é? É um princípio de crença e de ação que atua a seguinte ideia: a da convergência dos esforços entre ciência e tecnologia; “ORDEM ESPONTÂNEA”. O que é? É um princípio de crença e de ação que viabiliza o seguinte pensamento: o da promoção da sociedade aberta, a mais favorável à inovação, às iniciativas individuais, à promoção da diversidade e à descentralização do poder. Os tópicos em letras garrafais pertencem a Max More, porém o destaque em letras maiúsculas é um grifo do autor deste trabalho reflexivo. Os referidos tópicos estão localizados em um texto de língua inglesa nomeado “The Extropian Principles” [Os Princípios Extropianos] – V. 2.6, de Max More. Disponível:<[https://www.alamut.com/subj/ideologies/manifestos/extropian\\_principles.html](https://www.alamut.com/subj/ideologies/manifestos/extropian_principles.html)>. Acesso em: 30 jan. 2023. Caso o leitor pretenda aprofundar os “princípios extropianos”, eles estão substancialmente desenvolvidos na “página” do link acima disponibilizado.

sas quatro inovações. É preciso também acrescentar mais quatro: as impressoras 3D, que podem imprimir tecidos biológicos; a robótica [...]. A pesquisa sobre as células totipotentes... que estão progredindo de modo extraordinário. E, enfim, a hibridação entre o homem e a máquina que também está progredindo de modo extraordinário (FERRY, 2018, p. VIII).

O “projeto transhumanista” – um programa amplo de “melhoria da humanidade atual em todos os aspectos, físico, intelectual, emocional e moral, graças aos progressos das ciências e, particularmente, das biotecnologias” (FERRY, 2018, p. 1) – é revolucionário porque protagoniza uma visão de mundo disruptiva que tende abarcar todos os campos da condição humana, da teórica à ética, do meta-histórico ao político, da economia aos interesses da vida cotidiana. O “transhumanismo” igualmente ao “Iluminismo” atua na “desconstrução dos valores tradicionais”. Um desses valores é propagado pelos vieses teológicos da tradição judaico-cristã que defende sistemática e argumentativamente uma compreensão de “natureza” tendo como fato a seguinte ideia: a “natureza” é intrinsecamente o que é, não podendo ser tocada, uma vez que ela é “um dado eterno e intangível. [...] O transhumanismo pensa exatamente o contrário” (FERRY, 2018, p. 2).

A “mística transhumana” é a do prolongamento e preservação da vida<sup>11</sup>, posto que um dos traços característicos ao “transhumanismo” é a

---

<sup>11</sup> Um palavra pequena – vida, mas complexa no tocante à materialização de um conceito. No caso do “transhumanismo” entenda “vida” como todas as inteligências, “incluindo aí os seres humanos, os animais, as futuras inteligências artificiais, as formas de vida modificadas ou quaisquer outras inteligências às quais os progressos tecnológicos e científicos poderiam dar origem” (HUMANITY+, 2009, tradução nossa).

convicção no “otimismo tecnológico” que além de engendrar um conjunto de ideias materializa textualmente um sistema de crenças, dentre as quais destaca-se a que encabeça a “Declaração Transhumanista”, a saber:

“A humanidade será profundamente afetada pela ciência e tecnologia no futuro. Vislumbramos a possibilidade de ampliar o potencial humano [em prol da superação do] envelhecimento, [das] deficiências cognitivas, [do] sofrimento involuntário e [do] confinamento no planeta Terra (HUMANITY+, 2009, tradução nossa).

O sistema de crença que move os ideais da “mística transhumana” vislumbra algo inusitado: a desvinculação completa da corporeidade biológica, que intenciona alcançar a “virtualidade pura” através do que se nomeia “upload mental”. Unido ao desejo de “eternidade” já registrado na “Epopéia de Gilgámesh”, o futuro transhumanista segundo Shatzer (2022, p. 126) prevê a humanidade biológica como uma “opção de existência entre outras”, uma vez que o coração do coração da “Revolução Cognitiva” é a Inteligência Artificial<sup>12</sup> (IA).

O “transhumanismo” como “processo” faz-se ambiência na qual se efetiva a afluência entre o poderio teórico sistemático e o poder pecuniário dos investidores, aqueles que empregam altos valores em dinheiro no “projeto transhumanista” que se estrutura em três aspectos basila-

---

<sup>12</sup> “Inteligência artificial é uma combinação de software e hardware capaz de executar tarefas que normalmente exigiriam a inteligência humana. A IA é o esclarecimento do processo do aprendizado humano, a quantificação do processo de pensamento humano, a explicação do comportamento humano e a compreensão do que torna a inteligência possível. É o passo final da humanidade na jornada para entendermos a nós mesmos” (KAI-FU, 2022, p. 9).

res: “liberdade, longevidade e superação dos limites” (SHATZER, 2022, p. 143). A junção dos dois domínios inaugura uma “crença” e reúne uma “comunidade”. E a crença fundamental deste coletivo que busca pela “Inteligência Artificial Geral” (IAG)<sup>13</sup> é a seguinte: “uma vez que o cérebro é simulado da forma ‘correta’, a mente emergirá naturalmente” (GLEISER, 2014, p. 310). O desejado aparecimento da “mente” é o que desvenda um cenário esquisito, o da possibilidade do *Homo digitalis*<sup>14</sup>.

### Transcorporeidade: uma ideia mais que esquisita

A nova especiação que aflora, a da interface entre “biologia” e “tecnologia”, é fruto do inevitável e célere avanço das biotecnologias videntes. “A genômica e as terapias gênicas, as células-tronco, a nanomedicina reparadora, a hibridação entre o homem e a máquina são todas tecnologias que vão estremecer em algumas gerações todas as nossas relações com o mundo” (ALEXANDRE, 2018, p. ix). O inconcluso potencial da humanidade além de promover o “êxtase originário” – o que se traduz como uma força estranha e contingente que faz ver e atuar o republicano “potencial humano” – dispõe o ser humano à condição de *soft selves* [eus flexíveis]<sup>15</sup>. Um *soft self* é

---

<sup>13</sup> IAG nível humano é a “capacidade de realizar qualquer tarefa cognitiva pelo menos tão bem quanto os seres humanos” (TEGMARK, 2020, p. 50).

<sup>14</sup> “Um misto [orgânico + digital] que emerge no planeta. Se as revoluções anteriores melhoram a vida humana, a digital tende a mudar o que significa ser humano” (GABRIEL, 2023, p. 8, grifo do autor).

<sup>15</sup> Esta ideia de *soft selves* é desenvolvida por Andy Clark na publicação intitulada “Re-inventing ourselves: the plasticity of Embodiment, Sensing, and Mind” in: *Transhumanist Reader*. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/03605310701397>>

uma coleção constantemente negociável de recursos que pode facilmente cruzar e transpor as fronteiras entre a biologia e o artefato. Nessa visão híbrida da humanidade, [há] possibilidade de reparo, de capacitação e de crescimento. O *soft self* é o resultado de uma corporificação profunda. Como o ser humano está aberto à incorporação de novos recursos, o eu é *soft*, mutável e maleável (CLARK, 2007, p. 278, tradução nossa).

A ideia de *soft self* contrapõe-se à concepção de “natureza” formulada pela humanística tradicional que a considera imutável e intocável, porque sagrada. Para o “transhumanismo”, o destino evolutivo da humanidade pertence a própria humanidade. O movimento transhumanista em seu caráter de descontinuidade em relação ao humanismo do “Iluminismo” inaugura o seu frontispício terminológico engendrando o prefixo “trans” como categoria político-pedagógica que intenta diferenciar os ideais do “Século das Luzes” dos ideais da “Revolução transhumanista”, que estão oxigenados pela vigente “Revolução Cognitiva”. O prefixo “trans” estabelece a presença de uma entidade que estreia uma filosofia de vida, um movimento intelectual e cultural e uma área de estudos, bem como um sistema de crenças análogo às convicções das grandes tradições religiosas.

Mathiez (2021, p. 28) afirma: “Para que uma crença, comum ao mesmo grupo de homens, tenha o caráter de crença religiosa é necessário que ela se imponha obrigatoriamente a todos os membros do grupo”.

---

024?needAccess=true&role=button>. Acesso em: 11 fev. 2023. A partir deste momento referir-nos-emos ao termo de Clark no singular *soft self* [eu flexível].

O humanismo do "Iluminismo" acredita que "*o homem pode melhorar sua condição indefinidamente, modificando o organismo social*" (MATHIEZ, 2021, p. 28), já o humanismo do "transhumanismo" crê, parafraseando o anterior, que o ser humano pode melhorar sua condição indefinidamente, modificando o organismo biológico. Esta crença instaura a "mística transhumana", a da postura que manifesta a convicção de que o potencial da humanidade é uma realidade inconclusa.

O ser humano é um *soft self*, de acordo com o "transhumanismo", logo aberto às enésimas possibilidades provenientes da própria inteligência criativa. A concepção do *homo sapiens* como *soft self* é como um registro de autenticidade reconhecido pelos sequazes do "transhumanismo" em prol da liberdade, longevidade e superação dos limites. A constatação da condição *soft self* possibilita o nascimento de uma das esperanças mais íntimas do programa transhumanista: a promessa da "cópia mental"<sup>16</sup>, isto porque o "transhumanismo" acredita que tudo se resume a "dados" compreendidos como o que pode ser cognoscível, já que o "conceito essencial em qualquer argumento sobre o funcionamento da mente se resume a uma palavra: informação" (GLEISER, 2014, p. 310).

Se tudo se resume a "dados", afirma Gleiser (2014, p. 310): "o cérebro não é uma exceção". A partir do exposto, a profecia transhumanista é enunciada: a mente é transferível. A crença na transferência da mente é o que se denomina "transcorporeidade", uma questão de cará-

---

<sup>16</sup> Ela é a "utilização de técnicas de imagens cerebrais para mapear a funcionalidade geral de um cérebro em particular em um sistema digital, criando uma cópia exata dele" (SHATZER, 2022, p. 139).

ter escatológico que revela o ancestral, e sempre atual, anseio humano: a imortalidade. A desejada “cópia mental” é uma postura de salvaguarda da longevidade, já que “os clones mentais podem viver mais do que seus originais biológicos e até mesmo sobreviver a eles porque existem em um substrato mais confiável [do que a carcaça de carbono]” (SHATZER, 2022, p. 143).

A descomunal invenção, a criação de “seres digitais” contemporâneos aos seus “congêneres biológicos”, trata-se de uma ideia mais do que esquisita, porém detentora de plausibilidade porque enquadra-se no contexto de “profecia autorrealizável”, posto que existe uma mobilização de imensos recursos e capitais para efetivar e, conseqüentemente, desfrutar as benesses do futuro transhumanista. Com a grande convergência NBIC, tenciona-se superar a morte como evolução biológica inevitável, tornando-a uma escolha e não um destino, já que a biotecnologia, associada às nanotecnologias, objetiva “reparar” (ou “substituir”) os genes para eliminar o “defeito” gerador do “sofrimento involuntário” que se traduz em patologias e mortes.

A “mística transhumana” – em suas intenções e crenças, pretensões e fantasias – ganha força, fôlego e factibilidade em razão do surgimento do que se intitula tecnologias emergentes, a saber: “**IA, IoT** (*Internet of Things*, ou, em português, Internet das Coisas), **5G, Big Data, Blockchain, Robótica, Nanotecnologia e Impressão 3D**. Essas tecnologias não são tendências, mas sim, realidade” (GABRIEL, 2023, p. 2, grifo do autor). O ser amortal, aumentado, modificado e emancipado das atividades do dia a dia pelas máquinas inteligentes e os “seres digitais”

são partícipes da “serendipidade”, à vista disso, apesar do status descomunal, tanto o ser amortal quanto os “seres digitais” não podem ser subestimados, porque poderão surgir de maneira abrupta e sob formas inesperadas.

### **Trans-espiritualidade: uma resposta ao *gap* evolutivo**

Toda espiritualidade é “trans”, porque expande-se provocada pela fé que nasce da reverberação do “êxtase originário” que se descortina como uma potência estranha e contingente<sup>17</sup>, levando os adeptos do “transhumanismo” a visualizar e realizar o republicano “potencial humano” endossado pela crença de que o *homo sapiens* pode melhorar sua condição indefinidamente, modificando, e até superando, o organismo biológico. Esta crença funda a “mística transhumana” enquanto postura que revela a convicção de que o potencial da humanidade é dinâmico em razão de o gênero humano ser intrinsecamente um *soft self*.

A estrutural abertura impregnada na situação humana favorece ao escapamento do determinismo inerente à corporeidade biológica. Os transhumanistas são convictamente “tecno-otimistas”, por isso o conceito “transhumanismo” baseia-se em progressos tecnológicos radicais para “fortalecer o corpo humano, a mente e, em última análise, toda a experiência humana. É a filosofia que sustenta que a humanidade deve aprimorar-se de maneira proativa e tomar nas mãos o curso de sua pró-

---

<sup>17</sup> Diferente da experiência espiritual transhumana, a experiência espiritual religiosa é “graça”, porque realidade intencional, e não contingente, em razão da causalidade da referida experiência.

pria evolução” (ESTULIN, 2019, p. 192). “A ‘fé no progresso’ de outrora na atualidade ressurgiu num contexto de esperanças, polêmicas e problemas de caráter ético, econômico, social e religioso. A ‘fé no progresso’ assume um nome mundialmente conhecido, a saber: IA (= Inteligência Artificial)” (CABRAL, 2021, p. 172).

A IA<sup>18</sup>, segundo Gabriel (2023, p. 57) “refere-se à capacidade das máquinas em imitar as funções da mente humana”, entretanto a IA surpreende, isto porque ela já se encontra replicada em níveis evolutivos. A “IA Limitada”, a que já dirige um carro, intenciona chegar no estágio da “IA Geral”<sup>19</sup> – a inteligência ao nível da *performance* humana que prevê a sua consecução entre os anos 2040 e 2060 –, mas não para por aí, a “IA” pretende alcançar o estágio da “Superinteligência Artificial”, a inteligência além do nível humano. É deste último “tipo hipotético de IA... que vêm as notícias mais promissoras e, ao mesmo tempo, assustadoras para o futuro da humanidade: a imortalidade ou a extinção dela” (GABRIEL, 2023, p. 62).

A ascensão e os vigentes alcances da IA tornam-se “consolação espiritual” para filósofos, cientistas da computação, neurocientistas, biotecnólogos, investidores e tantos outros que compõem o internacionalmente notório grupo dos seguidores do “transhumanismo”. Com o progresso da IA em seus níveis evolutivos, os adeptos do “transhumanis-

<sup>18</sup> “Níveis evolutivo de IA – classificação dos sistemas de IA em função do tipo de inteligência que possuem: **IA Limitada** (ANI – *Artificial Narrow Intelligence*), **IA Geral** (AGI – *Artificial General Intelligence*) e **Superinteligência Artificial** (ASI – *Artificial Superintelligence*)” (GABRIEL, 2023, p. 58, grifo do autor).

<sup>19</sup> Rever a nota de rodapé de número 13, caso deseje recordar e aprofundar o que significa IAG.

mo”, em uníssono, reforçam a convicção do artigo oitavo de sua profissão de fé declarada em seu “manifesto”, a saber:

Promovemos a liberdade morfológica, o direito de modificar e melhorar o próprio corpo, a própria cognição, as próprias emoções. Essa liberdade inclui o direito de utilizar ou não tecnologias para prorrogar a vida, a preservação de si mesmo graças à criogenização, ao download ou a outros meios, e de poder escolher futuras modificações e melhorias (FERRY, 2018, p. 4).

O projeto “transhumanista” amparado pelo progresso da “IA” enrobustece a própria interioridade mística e, conseqüentemente, manifesta a “trans-espiritualidade” como uma expressão da “vida espiritual”, uma vez que a adjetivada “vida” é produto do “espírito” enquanto status *absconditus*<sup>20</sup> do gênero humano, isto porque “vida espiritual” – a que ancora a “trans-espiritualidade”, no contexto da “mística transhumana” – é compreendida como “abertura, movimento, dinamismo rumo ao infinito. Tal dinamismo... indica uma sede de plenitude, um movimento rumo àquilo que não se é, para aquilo que não se possui” (TORRALBA, 2013, p. 50). A “trans-espiritualidade” é uma tentativa de “resposta ao gap evolutivo”, já que o “transhumanismo” é o movimento que hasteia a bandeira da humanidade enquanto a que imputa a si mesma o domínio de seu destino evolucionário.

---

<sup>20</sup> “Estado oculto”.

## Conclusão

O “*gap* evolutivo” é fato. A constatação da “insuficiência biológica” é humanamente positiva ou existencialmente negativa? Arriscar-se a um juízo de valor não é oportuno nem finalidade deste labor reflexivo. Nesse ínterim, é cabível afirmar: o “transhumanismo” – o que se baseia na crença de que o ser humano pode melhorar sua condição indefinidamente, modificando o organismo biológico – é controverso, apesar de revolucionário e inconsequente, posto que o humano, segundo Morin (2020, p. 104), “não é algoritmizável”, já que “tudo o que é essencial às pessoas – amor, sofrimento, alegria, infelicidade – escapa ao cálculo” (MORIN, 2020, p. 104). Entretanto, a “mística transhumana”, a que reverbera a “trans-espiritualidade”, é uma força interior criativa que oportuniza uma fé inabalável na possibilidade de se criar roteiros factíveis, porque capazes de “melhorar a condição humana de forma maravilhosa e extremamente interessante” (FERRY, 2018, p. 4). Em honra ao humanismo “Iluminista”, o “transhumanismo”, o movimento que professa a crença no “otimismo tecnológico”, anseia dar aos povos as benesses das “Luzes”: “a liberdade e a felicidade, a emancipação dos homens e o bem-estar finalmente democratizado” (FERRY, 2012, p. 51).

## Para saber mais

ALEXANDRE, Laurent. **A morte da morte**: como a medicina biotecnológica vai transformar profundamente a humanidade. Barueri: Manole, 2018.

BECKER, Udo. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Paulus, 1999.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

CABRAL, José Fabrício Rodrigues dos Santos. **Espiritualidade transhumanista: entre o sonho de babel e as promessas da terra prometida**. In: SILVA, Aline Amaro da. et. al.(Org.). Anais do VIII Congresso da ANPETECRE. Volume 1 - GTs. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022.

CLARK, Andy. **Re-inventing ourselves: the plasticity of embodiment, sensing, and mind**. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/03605310701397024?needAccess=true&role=button>>. Acesso em: 11 fev. 2023.

ESTULIN, Daniel. **TransEvolução – A era da iminente desconstrução da humanidade**. Campinas: VIDE Editorial, 2019.

FERRY, Luc. **A revolução do amor: por uma espiritualidade laica**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

FERRY, Luc. **A revolução transhumanista**. Barueri: Manole, 2018.

FERRY, Luc. **Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

GABRIEL, Martha. **Inteligência artificial: do zero ao metaverso**. Barueri: Atlas, 2018.

GLEISER, Marcelo. **A ilha do conhecimento: os limites da ciência e a busca por sentido**. Rio de Janeiro: Record, 2014.

HUMANITY+. **The Transhumanist Declaration** (2009). Disponível em: <<https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>>. Acesso em: 30 jan. 2023.

KAI-FU, Lee. **2041: como a inteligência artificial vai mudar sua vida nas próximas décadas**. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2022.

MATHIEZ, Alberth. **As origens dos cultos revolucionários: fanatismo ideológico**. São Paulo: Faro Editorial, 2021.

MORE, Max. **The Extropian Principles – V. 2.6, (1995)**. Disponível: <[https://www.alamut.com/subj/ideologies/manifestos/extropian\\_principles.html](https://www.alamut.com/subj/ideologies/manifestos/extropian_principles.html)>. Acesso em: 30 jan. 2023.

MORIN, Edgar. **Conhecimento, ignorância, mistério**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

OLIVEIRA, Jelson; LOPES, Wendell E. S. **Transhumanismo**: o que é, quem vamos ser. Caxias do Sul: EducS, 2020.

PONDÉ, Luiz. **Espiritualidade para corajosos**: a busca de sentido no mundo de hoje. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

SHATZER, Jacob. **Transhumanismo e a imagem de Deus**: a tecnologia de hoje e o futuro do discipulado cristão. São Paulo: Vida Nova, 2022.

SUTTER, A. De. "Mística". In: ANCILLI, Ermanno. **Dizionario enciclopedico di spiritualità/2**. Roma: Città Nuova Editrice, 1990.

TEGMARK, Max. **Vida 3.0**: o ser humano na era da inteligência artificial. São Paulo: Benvirá, 2020.

TORRALBA ROSELLÓ, Francesc. **Inteligência espiritual**. Petrópolis: Vozes, 2013.

VITA-MORE, Natasha. **Transhumanism What is? H+ In support of Humanity +, Inc. and the future of humanity**, 2018. Versão Ebook-Kindle.



# A MÍSTICA DA MORTE

*Luís Jorge Lira Neto*



## Introdução

A Mística da Morte começa com a própria presença da Morte, em sua natural feição, sem retoques ou adaptações. Quando o assunto é complexo e delicado, é a literatura que o expõe com profundidade e clareza. O entendimento do fenômeno Morte passa necessariamente pelos caminhos do poeta com sua artimanha de palavras, a mística no poetar. Falar de Morte e poesia é declamar *Morte e Vida Severina*, de João Cabral de Mello Neto, a nua-crua poética, em escassa linha, aprende-se o necessário sobre o Morrer “*morremos de morte igual, mesma morte Severina:*”. Em Morte, não há exceção à regra, domina o espaço-tempo do existir, dure o tempo que durar e o espaço a ocupar, a presença da Morte é certeza, antes mesmo da Vida como o poeta a demarcou no título da sua poesia.

A Mística é o alívio para o sentido da Vida, é a complementariedade para a Morte, um induto ao seu oposto, formando um polo de singularidade de eventos na existência. A Mística da Morte é como a brisa da manhã, suavizando a aspereza do morrer. Aqui nesse texto, a Mística

da Morte não é a Morte Mística, mas a contraparte desse fenômeno inelutável, inexorável, que é o morrer. Morre-se, mas a Mística proporciona um luto suportável, um sentido para o morrer.

Raros os pesquisadores que se debruçam no estudo da Morte em uma abordagem supradisciplinar. Enluta-se continuamente a Morte, relegando-a ao ostracismo da nadificação. Na cultura Ocidental, que se arvora de "*Universal*", tinge de preto e de horrores o fenômeno do morrer. Quando do início no exercício de filosofar, era a Morte a musa inspiradora, sem foice, sem feições cadavéricas e sem impiedade.

Os mais remotos registros arqueológicos demonstram o cuidado com os mortos, a ritualística natural do morrer, sua Mística partida para "*o mundo da invisibilidade*", mas real, porque fazia sentido e deste era derivado todo um complexo renovador da Vida. O sentido da Morte era renovação de valores, de lugares e de relações, no entanto, tão presente na existência. Morte, que seja Severina, a despertar do torpor em que se transformou a Vida na modernidade sem Mística, sem sentido, vazia do religioso. É a temática desse texto.

### **Morte como Origem da Religião**

No decorrer da história foram construídas teorias sobre o fenômeno religioso com o emprego de métodos científicos, pelas disciplinas da Antropologia e da Ciência da Religião, criadas nos fins do século XIX. Os pioneiros estavam influenciados pela teoria evolucionista e pelo predomínio da ciência na sociedade, característica da modernidade. Na

busca pela essência ou natureza da religião, a percebiam como mecanismo da mente humana e foram comprovar na análise de dados empíricos coletados em pesquisas de campo e no contato com povos “*primitivos*”, considerados resquícios primevos da humanidade, que deveriam conservar “*as formas elementares*” das expressões religiosas (GUERRIERO, 2013, p. 248).

Fruto dessa época, o inglês Edward B. Tylor formulou a Teoria Animista para o fenômeno da religião (todas as coisas têm uma alma), inaugurando a Antropologia e o termo moderno de Cultura, refletidas em sua obra principal *Primitive Culture* (1871). Correlacionou cultura e religião, ampliando o conceito desta para uma definição mínima que contemplasse as dos povos “*primitivos*”, propôs então, que religião é a “*crença em Seres Espirituais*”. Acreditava que a crença nos “*espíritos*” era a única característica comum a todas as religiões, em qualquer época e religião. Denominou-a de Animismo, do latim *anima* (alma), era “a denominação do mais primitivo estágio da evolução cultural”, algo que se transformaria em religião. Tylor chegou a essa conclusão observando que os “*povos primitivos*” obtiveram a noção da existência de “*seres espirituais*” pela experiência da morte e dos sonhos, ou seja, na diferença entre um ser vivo e um morto, de estar acordado ou dormindo, nos sonhos ou em êxtases. A transformação de alma em espírito ocorreria após a morte do corpo, daí derivando o culto aos mortos e os ritos funerários presentes em todos os povos. Nesse sistema, os seres espirituais interviam nos fenômenos da natureza e todas as coisas tinham uma alma, os animais, os vegetais, os seres humanos e até os objetos inanimados, uma substância

espiritual que estaria além do corpo físico (TYLOR, 1871, p. 383-388).

Nesse contexto discursivo, surgiu Émile Durkheim colocando a sociedade anteposta à cultura, elaborou a Teoria Totêmica e a defendeu como a melhor opção para explicar as origens das manifestações religiosas na humanidade. Na sua obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912) concluiu que o totemismo australiano é a religião primeira e foi originária de fenômenos sociais, a coletividade (DURKHEIM, 1990, p.17). Para defender essa tese, Durkheim teceu críticas às teorias concorrentes à época, como o Animismo representado por Tylor e o Naturalismo de Max Müller. Rebateu a tese dos sonhos e do culto aos mortos derivados da crença nos espíritos. Descartou a ideia dos sonhos por considerá-la simplória demais para dar existência as forças da expressão religiosa. Quanto ao culto aos mortos, considerou que só teve início em sociedades avançadas, não tendo origem primitiva. Com essa argumentação descartou a teoria Animista, por faltar-lhe base sólida de argumentação e comprovação, e concluiu com a observação de que a fé da religião continuava, mesmo quando era contrariada pela natureza dos fatos, assim, a causa da religião deveria ser encontrada em outro lugar (DURKHEIM, 1990, p. 82-85).

Na contemporaneidade essas teorias perderam força ou foram abandonadas, a própria Ciência da Religião não está mais a procura de uma conceituação universal para o designativo Religião. Mesmo a hipótese Psicanalítica de Freud sobre a origem do tabu do incesto, da morte, da religião, não teve comprovação da Arqueologia. Portanto, a prevalência dos estudos atuais não vincula a origem da Religião à Morte, o que

não interrompeu as pesquisas da relação entre Morte e Religião, principalmente na modernidade, que a tudo perpassa pela razão e, consequentemente, pelo método científico, através do estudo comparativo de diversas tradições sobre a experiência da morte, do luto e dos ritos funerais.

Segundo o verbete MORTE (2022, p. 682-686), há pelo menos seis linhas de pesquisas contemporâneas na Ciência da Religião. Iniciando com os estudos sobre formas de negação do fenômeno natural, pelas referências à mitos que "*ressuscitam*", várias práticas ritualísticas para escapar à Morte ou restaurar a humanidade. A Escatológica, na forma descritiva de como a sociedade tece explicações sobre a finitude do indivíduo e do mundo. Os estudos sobre a influência da Morte no calendário religioso das sociedades, sobretudo agrícolas. Outros pesquisam a relação entre tabu e a banalização da morte. Tem-se os estudos sobre os rituais fúnebres e por fim, as pesquisas sobre formas de comunicação com os mortos.

Esses ramos de pesquisas apresentam um viés histórico-sistemático da Morte em variadas culturas, mas no pensamento do antropólogo, sociólogo e filósofo francês, Edgar Morin (1997, p. 13) "*As ciências do homem negligenciam sempre a morte*". Essa crítica é sobre a necessidade de perceber o ser humano além de sua ação terrena, dos vestígios de seus utensílios e dos registros da sua linguagem. Para ele, a espécie humana é a única em que a Morte traz sentido à Vida, sempre presente, merecedora de ritos, pois é a antecessora de sua imortalidade ou no

renascer dos mortos. De certo, vários estudos e pesquisas apontam que não encontraram agrupamento humano que não tenham tratado com respeito e reverência os cadáveres de seus mortos, por mais primérvias que elas sejam. Quais serão as feições que desnaturalizaram a Morte? Em que momento passou a viver as escondidas, agindo de sobressalto?

### **A morte e suas feições**

De carantonha horrenda, de olhar vazado, ressequida de corpo, voz rouquenha e de crânio oco, com túnica negra e nas mãos descarnadas segurando em riste, a única coisa visível deste mundo, a foice ceifa-deira. Esta é a descrição da Morte nos cartoons, banalizando o fenômeno da Morte para espantar o medo desse medonho evento, como bem lembrou Elizabeth Klüber-Ross (1992, p. 14-18) "*Portanto, a morte em si está ligada a uma ação má, a um acontecimento medonho, a algo que em si clama por recompensa ou castigo*"; e questiona como é possível diante do avanço da ciência aumentar o medo e a negação da realidade da morte?

Uma possível resposta a essa indagação pode ser encontrada na reflexão de Morim (1997, p. 102-104) sobre a dialética entre magia e técnica, que "*tendem a sujeitar o indivíduo ao mundo*". A técnica participa conformando-o materialmente e a magia conforma-o mental e afetivamente. O vínculo desse binômio surgiu no envolvimento da magia na origem da técnica, mas o fenômeno Morte escapa a essa dialética prática de conformação do mundo para os humanos, como um ponto obscu-

ro inalcançável, onde reinam de forma permanente os mitos, os ritos e as crenças. Então, o que fazer senão caracterizar essa “*zona de sombra*” com feições dantescas. A humanidade foi prolífera nesse assunto desde a mais remota era na ação do *homo sapiens* na busca de sua autoafirmação no mundo, “*no domínio sobre a criação*” para saber-se *homo sapiens sapiens* e, segundo Harari (2015, p. 22-27), após 170 mil anos do seu surgimento na África Oriental, em um lugar remoto, já detinha o domínio da criação, era praticamente a única espécie humana sobrevivente no planeta.

A seguir, algumas fácies da Morte.

### **1 Os Sacrifícios – a Morte como oferenda aos deuses**

Sacrifícios humanos foram relatados desde remotas eras, na forma de oferendas aos deuses na troca por benefícios, tais como, para vencer uma guerra, em apaziguar uma ira, para obter boa colheita, entre outras. A Morte como sistema de troca ou barganha, condicionado e ritualístico na relação com deuses ou forças sobrenaturais.

### **2 As Guerras – a Morte como conquista de poder**

Eis um evento de maior tragicidade da humanidade, a situação de conflito armado, na qual tudo é permitido, inclusive a morte do outro, pode-se usurpar seus bens e direitos, tomar e possuir outros seres humanos, enfim, destruição e fruição. A Morte como conquista de poder econômico, político, ideológico, étnico ou religioso.

### **3 As Pestes – a Morte como doença divinatória**

Uma epidemia de doenças infectocontagiosas que se alastra por uma grande área geográfica e populacional. A mais famosa foi a Peste Negra na idade Média, que ceifou a vida de centena de milhões de pessoas, normalmente vinculada a castigo de Deus. A Morte como castigo divino pelos erros da humanidade.

### **4 A Pena Capital – a Morte como Justiça**

A punição máxima à qual um indivíduo é submetido em nome da Justiça, por crime praticado ou a ele atribuído ou por questões político-religiosas. Instituída seguindo um rito: o julgamento, a condenação, a sentença e sua execução, que pode ser sumária ou demorar anos. Então tem-se a Morte como Justiça.

### **5 Os Gladiadores, a morte como diversão**

Nas civilizações, e sobretudo na Roma Antiga, em diversos rincões conviviam-se com lutas sangrentas nas arenas dos circos. Gladiadores debatiam-se pela vida para a diversão da população. Época em que seguidores do Cristianismo também foram expostos aos atos cruéis. A Morte também era diversão.

### **6 O Pecado Original – a Morte como castigo bíblico**

Surgiu das interpretações dos escritos bíblicos, na associação do pecado à culpa original, à qual todo ser nascente lhe é submetida, fruto de ato de desobediência do casal originário diante do seu Criador. Foram punidos

com o processo de morrer, tornaram-se mortais e se perpetuou na espécie humana. A Morte como castigo bíblico.

### **7 O Monoteísmo – a Morte como erradicação de deuses**

A crença em uma única divindade foi um dos eventos singulares na civilização, raras manifestações foram encontradas dessa crença. Há registros de experiências no Egito Antigo, na Pérsia e a do povo abraâmico. Um só Deus, com a negação e a erradicação de qualquer outro. A Morte dos deuses para a afirmação do Divino único.

### **8 A Ciência – a Morte como extinção dos mitos**

A Ciência firmou-se como a referência de sentido na modernidade. E, a partir do século XIX, afastou qualquer outra forma de conhecimento que não seja o científico. Debruçada sobre as origens da religião, dos mitos, dos rituais e da magia as naturalizou com suas leis e métodos. A Ciência é o “Cavalo de Troia dos Mitos”, é a Morte como extinção do sobrenatural, da magia e dos mitos.

### **9 A Tanatologia – a Morte como Ciência**

A Ciência criou uma área para os estudos da situação do corpo dado como morto. Sim, definir se um corpo vivo está na condição de morto, necessita de uma junta médica! Esses estudos têm por objetivos aspectos policiais e jurídico-sociais, no campo da repercussão legal de um indivíduo não existente, mas que insistem em colocá-lo de sobreaviso para assuntos jurídicos e tributários. A Morte como Ciência.

Essas fâcias preencheram de sentido o ser humano a ponto de conviver com sua finitude?

### **A Mística da Morte**

Considerado um dos primeiros estudos científicos e sistemáticos sobre a morte, publicado em forma concisa no livro *Psicologia da Morte* (1983), fruto das pesquisas do PhD. Robert Kastenbaum e da psicóloga Ruth Aisenberg (1983, p. 3) explicitaram que “*Conceitos de morte são conceitos.*” e, portanto limitado à concepção de vida enquanto existência, o que impõe um limite ontológico para a compreensão da Morte fora da transcendência. Por isso, os autores firmaram que o conceito de morte é sempre relativo, excessivamente complexo, mutante, não mensurável, situacional e comportamental. Ver-se então, multifatorial, a depender de um esforço situado na história, e dela sobressaem duas linha, uma interpretativa do fenômeno na época mais remota e a outra descritiva a partir da idade Média, mas que se integram, convergem no absoluto, na não-localidade da Morte, perceptível apenas por acesso à níveis de complexidade (MORIN, 2015).

Na linha interpretativa indica-se o conceito de Morte elaborado por Morin (1997, p. 109) “*A concepção cosmomórfica primitiva da morte é a da morte-renascimento, para a qual o morto humano, imediatamente ou mais tarde, renasce num novo ser vivo, criança ou animal*”. E constata que há duas grandes crenças universais – que foram observadas desde épocas arcaicas – a da morte-renascimento por transmigração e da morte-sobrevivência do duplo (espírito).

Sobrevivência do Duplo (espírito) – a Morte como antropomorfização do morto.

Considerada com uma das crenças universais pelos etnólogos, pelos psicanalistas e especialistas em psicologia infantil, segundo Morin (1997, p. 109) o Duplo sobrevive como em *um continuum* existencial, carrega toda a estrutura psicológica e antropomórfica do morto. A Morte, nesse caso, tem a característica de permanência e perenidade. O ser sobrevive em novas condições na morada dos “mortos”, mas com sua conformação humana e psicológica, a Morte seria a antropomorfização do Duplo.

Renascimento do Duplo – a Morte como naturalização do Duplo

A outra crença universal, imbricada com a anterior, seria o renascimento, metempsicose e reencarnação. Essa crença visa formar o ciclo que alimenta as experiências do Duplo, quem sobrevive à Morte retorna a viver. São os antepassados retornando como recém-natos. O Ciclo Universal de Morte-Renascimento na análise de Morin (1997, p. 115) é “*o morto que renasce continua a ser ele mesmo*”. A Morte, então, naturaliza o Duplo que não é mais um morto, mas um imortal que continua e retorna ao seu *habitat* natural afirmando sua imortalidade.

Segundo Julien Ries (2020, p. 293-297) “*Uma das preocupações dos vivos era o cuidado com os defuntos*”. Há registros colhidos por antropólogos e etnólogos, desde o período do Paleolítico, de esqueletos humanos sepultados em posição fetal, cobertos por substâncias de ocre vermelho, acompanhados de utensílios da vida prática, de alimentos e de objetos ornamentais, sugerindo práticas funerárias de grande significado

simbólico. No Neolítico, houve também um avanço cultural e religioso, os vestígios funerários passaram a ocupar posição de relevo, apontando indícios de crença em uma vida após a morte. Os mortos eram enterrados em suas casas, túmulos e sepulturas e com posicionamentos pré-determinados. Isso foi observado nos *Homo sapiens neanderthalensis*, quanto nos *Homo sapiens sapiens*.

A proteção do corpo do morto, principalmente de seu crânio, com a colocação de conchas nas órbitas oculares simulando olhos, junto com oferendas aos mortos, sugerem indícios de que esses cuidados estão revestidos de ritos e mitos simbólicos. O simbolismo do ato fúnebre agregado ao grupo, dar sentido a realidade pós morte dos integrantes deste, ajuda a reelaborar suas idas e vindas. Surge daí a Mística da Morte, que fornece sentido ao fenômeno da Morte, suaviza o luto, esperança os indivíduos e seu grupo, por manter presente o morto, agora vivo nas memórias repetidas nos ritos e mitos. A Mística da Morte une o passado, ao presente e ao futuro, criando uma singularidade no tempo. O fenômeno da Morte transforma o vivo em morto, coloca-o no passado, enquanto os ritos e mitos leva-o ao presente através do ato de lembrar e a crença no renascimento revive o morto no futuro. Todo esse processo é acerca da Mística da Morte a tutelar o defunto, do passamento ao renascimento, em um ciclo existencial fechado sobre si mesmo dando sentido à existência do ser humano, que passa de *homo sapiens* ao *homo religiosus*, pela ação da Mística da Morte.

Vários são os mitos que atestam o processo da Mística da Morte, dentre os mais simbólicos, destaca-se o Mito de Osíris no Egito Antigo.

Osíris, um antigo deus do Egito, foi morto por seu irmão Seth, que o esquartejou e espalhou suas partes pelas catorze províncias do Egito Antigo. Íris, irmã e esposa de Osíris, empreendeu uma jornada de recolher esses despojos, juntá-los e depois com suas magias fazê-lo vivo outra vez. Enfim, o corpo de Osiris foi reconstituído e ressuscitado por seu filho Hórus. Passou a habitar o mundo dos mortos como o deus do submundo, aquele que deveria julgar os mortos, pesando-lhes o coração na grande "sala das duas verdades". Esse antigo relato é encontrado em textos antigos nos Livros das Pirâmides, depois foram encontrados em sarcófagos. O Mito de Osíris foi o primeiro que narrou o processo de mumificação originário do amor de sua consorte Íris, deusa do amor, da natureza e da magia, numa trama conduzida pela Mística da Morte (ELIADE, 2010, p. 102-116).

Na linha descritiva indica-se os estudos do historiador Philippe Ariès, um dos poucos estudiosos na atualidade do tema Morte. Ele fez uma retrospectiva do tema desde a Idade Média e constatou quatro fases de como lidar com o fenômeno da Morte. A primeira, característica na Idade Média, denominada de *A Morte Domada*. A Morte era encarada como algo familiar, próxima, atenuante e indiferente, ela não amedrontava, fazia parte do cotidiano, sentia-se o momento da Morte e se preparava para o evento, aceitava-se a "ordem da natureza" resumida na frase "Morreremos todos" (ARIÈS, 2012, p. 40-41). A partir da Baixa Idade Média, (século XII) nota-se "sutis" mudanças, com o retorno à personalização das sepulturas com suas epígrafes demarcando quem era o morto do lugar. No lance final da existência existia um estreitamento entre a bio-

grafia do moribundo e a sua morte. Essa fase é nomeada por Ariès (2012, p. 65) como “*A Morte de Si Mesmo*”. Antes nas sociedades tradicionais a sociedade “*resignava-se*” à ideia de que “*todos eram mortais*”, mas nos meados da idade Média, a burguesia “*descobriu a morte de si mesmo!*”.

Eventos demarcaram novo sentido à Morte, a partir do século XVIII, com o início da industrialização, a preocupação com a morte de si próprio foi arrefecida para ser substituída pela “*Morte do Outro*”, dentro de um sentido romântico. Diante do moribundo vem à tona as emoções, choros e súplicas, perturbando a cena do passamento. A simples lembrança da Morte comove e não se teme a morte de si, mas a do outro (ARIÈS, 2012, p. 68-69). A última fase analisada começa o século XIX, com a sociedade urbanizada e industrializada, com a supremacia dos sentidos calcada nas ciências, “*A morte, tão presente no passado, de tão familiar, vai se apagar e desaparecer. Torna-se vergonhosa e objeto de interdição*”, Ariès a definiu como “*A Morte Interdita*” (2012, p. 84-89). A sociedade esconde-se dela, oculta a gravidade ao moribundo, morre-se sem saber, a emotividade não faz mais parte do rito, o romantismo se apaga e acende a negação de fenômeno natural, a relevância dos cemitérios é substituída pela cremação dos corpos, apagamento do cuidado com o corpo do defunto, desmaterializado no fogo.

E a Mística da Morte ao fim dessa linha descritiva? Não ficou evidenciada, é como se a diacronicidade dos eventos a ignorasse a partir do século XIX. Antes, a Mística da Morte estava presente adornando o fenômeno do morrer com a naturalização da dor, do luto inevitável, mas acessível à realidade de um fato patente: Nós, Eu e o Outro morrem e

ponto final. Mas, na modernidade mataram a Morte pela dificuldade de racionalizá-la além do racional. Encontrou-se um limite, que além dele não há nada, ou melhor, apenas nada há. Foi-se o sentido do viver que a Mística proporcionava. E agora, do que se vive? Para que se vive? Qual fenômeno que levará o ser de volta ao existir com sentido? A reação da contemporaneidade fez-se presente pela busca irrefreável de espiritualidade, sede de religião saudade de um clima de uma dor sentida com sentido, e a Mística da Morte vem, de novo suavizar o humano na busca ser *homo religiosus*.

## Conclusão

O fenômeno da Morte apresenta uma característica *sui generis* que lança desafios à humanidade. Em cada época tem-se a oportunidade de reelaborá-lo, em um constructo no tempo-espaço existencial. A Mística da Morte surge unindo os tempos da existência – passado-presente-futuro – em uma singularidade para dar sentido ao existir no círculo de Morte-Renascimento. Ao tempo, que suaviza o espaço da experiência humana do morrer. Apresenta a dor na medida do suportável, porque é o natural. O luto no tempo certo, sem negar-lhe a saudade do outro, porque é o natural. Dá o tempo necessário às despedidas da vida cotidiana e aos afetos, porque é o natural. Promove o destino dos despojos, porque é o natural. Por fim, proporciona momento de reflexão com o corpo do morto, presente no seu “quarto” como um quadro pintado no momento mais extremo do existir, para que os observadores tenham tempo de *Cuidar dos Mortos*, porque é o natural!

O Cuidado Final com os despojos daqueles que coparticiparam da experiência de existir na coletividade, originou a Mística da Morte, como contraparte do desenvolvimento dos ritos e mitos fúnebres, que reveste a Memória do Coletivo. Ela devolve esse sentimento de pertencimento com a doce lembrança de que o *homo sapiens* se imortaliza na consciência individual e do grupo. Eliminado as cerimônia e queimando as últimas lembrança corporificadas, apenas para apagar os vestígios de um fenômeno não compreendido pelo primado da razão, dar-se um vazio existencial que procura com a lógica escolhida ajustar o indefinível para além da materialidade. Não faz sentido.

Como bem lembrou Morin (1997, p. 104), um certo dia, um galileu perambulando pelos arredores da Judeia, foi informado da morte de um amigo, não se entristeceu e não acorreu de pronto para o funeral. Depois, seguiu no seu tempo, ao chegar à cova do amigo, refletiu sobre o Morrer e na presença de tantos olhares esgazeados na dor e no pranto, disse apenas, **Lázaro, sai pra fora!** Exorcizando assim a feição da morte do amigo, desmorticou-o, e então, todos foram ceiar com o defunto, na presença da Mística da Morte em que o ato se transformou. Faz sentido.

A Mística da Morte, ressurrecta, vai aliviar a Morte Severina, por mais Severina que esta seja, porque dar-lhe sentido, aponta uma direção no tempo-espaco da existência deste ser humano. Antigo escrito do Bhagavad Gita (2003), prenunciando a situação hodierna, ensinava: (II, 27) *Inevitável é a morte para os que nascem; todo o morrer é um nascer – pelo que, não debes entristecer-te por causa do inevitável.*

## Para saber mais

ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente**: da idade média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BHAGAVAD GITA. **A sublime canção**. São Paulo: Martin Claret Ltda., 2003.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 1990.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**, vol. I: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

GUERRIERO, Silas. Antropologia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 243-256.

HARARI, Yuval Noah. **Uma breve história da humanidade**. 7. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015.

KASTENBAUM, Robert; AISENBERG, Ruth. **Psicologia da morte**. ed. concisa. São Paulo: Pioneira: Editora da Universidade de São Paulo, 1983.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MORTE. In: PASSOS, João Décio; TEIXEIRA, Alfredo; USARSKI, Frank (org.). **Dicionário de ciência da religião**. São Paulo: Paulina: Loyola: Paulus, 2022.

RIES, Julien. **Mito e rito**: as constantes do sagrado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

TYLOR, Edward B. **Primitive Culture**: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. London: [s. n.], 1871. v. 1.

---

# MÍSTICA E ECUMENISMO

*Arthur Jordan de Azevedo Toné*



## Introdução

A mística e o ecumenismo podem ser estudados a partir de uma abordagem teológica, filosófica ou das ciências da religião<sup>1</sup>. Este capítulo é um estudo introdutório da relação entre as vias mística e ecumênica a partir de uma abordagem teológica cristã, própria de crentes comprometidos<sup>2</sup>. Entende-se, nesse sentido, por ecumenismo o conjunto de atividades e iniciativas realizadas em vista a favorecer a comunhão visível e plena entre os cristãos na Igreja de Cristo<sup>3</sup>. Distingue-se, portanto, o movimento ecumênico da relação da comunidade cristã com as religiões

---

<sup>1</sup> Bernard McGinn, "The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century", in *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (New York: Crossroad Publishing Company, 2002), 265-343.

<sup>2</sup> Avery Dulles, *Magisterium: Teacher and Guardian of the Faith* (Ave Maria: Sapientia Press, 2007), 42. Dulles comenta ainda: "Teólogos, devemos lembrar, não são professores de ciências da religião cientificamente distantes. (...) [Eles] fazem uso amplo do 'senso de fé' que o Espírito Santo infunde no coração dos fiéis. Os melhores teólogos não são somente dialéticos brilhantes; eles são também cristãos que oram, adoram e lutam para viver a fé. A teologia deles, como consequência, atesta indiretamente a sua fé" (*ibid.*, 42).

<sup>3</sup> Concílio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio* (21 de novembro de 1964), 4.

não-cristãs<sup>4</sup>. Esta distinção funda-se na ideia central<sup>5</sup> de que as comunidades cristãs estão em comunhão entre si, ainda que imperfeita, pela recepção do sacramento do Batismo e pela presença de outros elementos eclesiais<sup>6</sup>.

Diferentemente destes bens, que existem apenas nas comunidades cristãs, e, portanto, também fora da Igreja Católica<sup>7</sup>, não se pode confinar a mística somente ao âmbito do Cristianismo, e essa realidade parece ir de encontro à abordagem adotada. Ela ainda assim é conveniente seja porque a mística será estudada à luz de uma realidade cristã, o movimento ecumênico, seja porque os frutos da mística que enriquecem as religiões não-cristãs são apreciados pelos cristãos, nada sendo rejeitado daquilo é “verdadeiro e santo”<sup>8</sup>. Além disto, o fato místico que perpassa o hinduísmo, o budismo, o islamismo e o helenismo, por exemplo, não o faz sem influência da mística cristã, e é por ela transformado de fato humano e quase universal em um fato divino: a intervenção

---

<sup>4</sup> Objeto da declaração *Nostra Aetate* do Concílio Vaticano II (28 de outubro de 1965).

<sup>5</sup> João Paulo II, “Address to the Bishops of the United States of America” (16 de setembro de 1987), 1. O conceito de comunhão é a própria ideia fundamental dos documentos do Concílio Vaticano II.

<sup>6</sup> Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, *Church and Justification: Understanding the Church in the light of the Doctrine of Justification* (third phase), 68; Reformed-Roman Catholic International Dialogue, *Towards a common understanding of the Church* (second phase), 4.

<sup>7</sup> *Unitatis Redintegratio*, 3. O Concílio cita: a Escritura, a vida da graça, as virtudes teológicas etc.

<sup>8</sup> *Nostra Aetate*, 2; Ion Briă, “Mysticism”, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 2nd edition, ed. Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (Geneva: WCC Publications, 2002), 803-804.

pessoal de Deus, por Cristo e em Cristo, na alma do crente que o eleva à participação na natureza divina<sup>9</sup>.

A remoção dos obstáculos para a comunhão visível dos cristãos é antes de tudo um dom do Espírito Santo que conduz à conversão dos corações<sup>10</sup>. Esta conversão é a alma do movimento ecumênico<sup>11</sup>, e é inspirada e sustentada pelo amor a Deus e aos irmãos, visto ser o amor o artífice da comunhão perfeita<sup>12</sup>. A relação entre mística e ecumenismo será mais claramente percebida se focarmos, portanto, nessa atitude espiritual profunda, descrita como ecumenismo “espiritual” ou “receptivo”<sup>13</sup>, e a correlacionarmos com o caminho espiritual próprio da mística cristã: o caminho da fé e do amor, ou melhor, da fé inseparavelmente unida ao amor, que é o que Deus mesmo escolheu para a alma ascender a Ele<sup>14</sup>. Isso será feito nas duas seções seguintes deste capítulo, cujo escopo geral é detalhado abaixo.

A primeira seção sublinha os princípios teológicos que iluminam a mística e o ecumenismo. Antes, porém, ela descreve brevemente o contexto histórico do movimento ecumênico, com ênfase especial à sua recepção na Igreja Católica e às federações e alianças de igrejas pertencen-

---

<sup>9</sup> Paul Agaesse & Michel Sales, “La vie mystique chrétienne”, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 10, ed. M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, A. Rayez, A. Derville, A. Solignac (Paris: Beauchesne, 1980), 1939-1984.

<sup>10</sup> Philip Goyret, *Church and Communion: An Introduction to Ecumenical Theology*, ed. Joseph Thomas (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2022), 161-162.

<sup>11</sup> *Unitatis Redintegratio*, 8.

<sup>12</sup> João Paulo II, *Ut Unum Sint* (25 de maio de 1995), 21.

<sup>13</sup> Paul Murray, “Receptive Ecumenism and Catholic Learning – Establishing the Agenda”, in *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, ed. Paul Murray (Oxford: Oxford University Press, 2008), 5.

<sup>14</sup> Agaesse & Sales, *La vie mystique chrétienne*, 1949.

centes a uma mesma tradição de fé. Estas possibilitaram o caminho do movimento ecumênico na medida em que são alianças de unificação<sup>15</sup>, e antepõem um obstáculo ao crescimento das divisões que decorre da separação interdenominacional duradoura<sup>16</sup>. A respeito dos princípios teológicos do ecumenismo, será detalhada a ideia de Igreja como comunhão<sup>17</sup>, e como esta é uma realidade gradual. Será destacada ainda a realidade institucional do diálogo ecumênico<sup>18</sup>, que vai além da união entre cristãos individuais, e que deve ser realizado em nível de igualdade e com um desejo de abertura a outra posição<sup>19</sup>. Os princípios teológicos da Mística serão expostos a partir do pensamento de Santo Agostinho, seu pai fundador<sup>20</sup>, de onde será possível verificar a relação entre Mística e fé, e argumentar a respeito do local do ecumenismo nos critérios da experiência mística.

A segunda seção, ancorada na conclusão da primeira, sublinha o modo pelo qual as práticas do ecumenismo espiritual<sup>21</sup>, alma do movi-

---

<sup>15</sup> Um dos frutos que não pode deixar de ser mencionado é a Comunhão de Porvoo entre igrejas luteranas, anglicanas e reformadas, dentre as quais estão a Igreja da Inglaterra, a Igreja da Noruega, a Igreja da Irlanda, a Igreja da Suécia e a Igreja Episcopal Escocesa, cf. Porvoo Communion of Churches, *Towards Closer Unity: Communion of the Porvoo Churches 20 Years*, ed. B. Fagerli, L. Nathaniel, T. Karttunen (2016), 9.

<sup>16</sup> Yves Congar, *Divided Christendom: A Catholic Study of the Problem of Reunion*, trans. M. A. Bousfield (London: Geoffrey Bles: The Centenary Press, 1939), 24.

<sup>17</sup> Charles Morerod, "The Decree on Ecumenism, Unitatis Redintegratio", in *Vatican II: Renew within Tradition* (New York: Oxford University Press, 2008), 316.

<sup>18</sup> Goyret, *Church and Communion*, 79.

<sup>19</sup> Walter Kasper, *That They May All Be One: The Call to Unity* (London & New York: Burns & Oates, 2004), 34; Faustino Teixeira, "Mística inter-religiosa", in *A Mística e os místicos*, ed. E. G. Losso, M. C. Bingemer, M. R. Pinheiro (Petrópolis: Editora Vozes, 2022), 622; Gilbraz de Souza Aragão (2021), O "dom" do diálogo, in *Fronteiras: Revista de Teologia da UNICAP* 4, 2, p. 514.

<sup>20</sup> McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 228.

<sup>21</sup> Walter Kasper, *A Handbook of Spiritual Ecumenism* (Hyde Park: New City Press, 2007), 5.

mento ecumênico, identificam-se com o caminho místico genuinamente cristão. Neste caso, argumenta-se que essas práticas levam ao cume da mística ao: (1) transformar os corações e os purificar do pecado que mata a vida da graça e põe obstáculos à união entre os cristãos, início da via mística; (2) unir a alma a Deus, ápice dessa via, por uma vida santa conforme o Evangelho.

Assim delineado o escopo deste capítulo, podemos prosseguir à primeira seção. A convicção dos frutos vindouros do movimento ecumênico místico já nos permite ansiar pelo dia em que todos os cristãos poderão orar unidos a oração de Moisés: “Se verdadeiramente encontrei graça aos teus olhos, ó Senhor, que o Senhor ande no meio de nós. Este é um povo de dura cerviz, mas perdoarás a nossa falta e o nosso pecado, e farás de nós o teu patrimônio” (Êxodo 34,9)<sup>22</sup>.

## Princípios Teológicos

### Breve histórico do movimento ecumênico

Embora o sentido contemporâneo do termo “ecumenismo” tenha sido desenvolvido ao longo do século vinte, a preocupação de preservar e estender a unidade da Igreja está presente desde o início da era cristã. São Paulo, neste caso, se destaca como o “teólogo da unidade da Igreja”<sup>23</sup>: Deus revelou o mistério eterno de sua vontade de reunir em

<sup>22</sup> Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB), 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2020. As citações da Bíblia neste capítulo serão feitas a partir dessa tradução.

<sup>23</sup> Stephen Oharles Neill, “Division and the search for unity prior to the Reformation”, in *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*, 2ª edição, ed. R. Rouse, S. O. Neill (Phi-

Cristo todas as coisas (Ef 1,10). Este mistério é realizado na plenitude dos tempos ao entrarmos em unidade com Jesus pelo batismo (1 Co 12,13), pelo qual somos feitos membros do seu Corpo, a Igreja, “a plenitude daquele que repleta tudo em todos” (Ef 1, 23). E nós, ainda que muitos, somos um só Corpo (Rm 12,5), e participamos de um único sacramento da unidade (1 Co 10,17), “até que cheguemos todos juntos à unidade na fé e no conhecimento de do Filho de Deus, ao estado de adultos, à estatura de Cristo em sua plenitude” (Ef 4,13)<sup>24</sup>. A união com Deus em Cristo resulta, portanto, em uma união entre os cristãos<sup>25</sup>, e ela foi preservada nas controvérsias com os judaizantes (Gl 2,11-14), ainda na época de Paulo, e mais tarde com os arianos, os pelagianos, os donatistas e as outras heterodoxias cristãs nos séculos posteriores<sup>26</sup>.

O período da Reforma também testemunhou as iniciativas de preservação da unidade entre os cristãos, sendo as mais notáveis o Colóquio de Ratisbona (1541), entre católicos e luteranos<sup>27</sup>, sob o ímpeto do

---

ladelphia: The Westminster Press, 1967), 4.

<sup>24</sup> Santo Tomás de Aquino, comentando este trecho, afirma: “esta passagem pode ser entendida como se referindo ao fruto último do ministério da Igreja na vida presente. Isto acontecerá quando todos os fiéis virão a ela na unidade da fé e do conhecimento da verdade.”. Ele, em seguida, cita a passagem de João 10,16: “Eu tenho outras ovelhas que não são deste redil, e também a estas é preciso que eu conduza; elas ouvirão a minha voz, e haverá um só rebanho e um só pastor”. Cf. Tomás de Aquino, *Commentary on Ephesians*, trans. M. L. Lamb (Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2012), 217.

<sup>25</sup> Hermann Hunger, “Mística”, in *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, tomo 2 (I-Z), ed. M. V. Salas (Barcelona: Herder Editorial, 2011); Johann Adam Moehler, *Symbolism: or, Exposition of the Doctrinal Differences Between Catholics and Protestants, as evidenced by their symbolical writings*, trans. J. B. Robertson (New York: Edward Duni-gan, 1844), 335.

<sup>26</sup> Goyret, *Church and Communion*, 56.

<sup>27</sup> Entre os teólogos católicos estavam Eck e Contarini, e entre os teólogos do lado luterano contavam-se Bucer e Melanchthon. Para uma análise do colóquio, ver Christopher J. Malloy, *Engrafted into Christ: A Critique of the Joint Declaration*, American University Stu-

imperador Carlos V, e o Colóquio de Montbéliard (1586), entre luteranos e reformados<sup>28</sup>. Dentre as razões que contribuíram direta ou indiretamente para tolher a intenção dos colóquios com católicos está a noção de “igreja” expressa no artigo VII da Confissão de Augsburg: “Ensina-se também que sempre deverá haver e se manter uma santa igreja cristã, que é a congregação de todos os crentes, entre os quais o evangelho é pregado puramente e os santos sacramentos são administrados de acordo com esse evangelho”<sup>29</sup>. Como notou Ratzinger, não é possível identificar uma pregação pura e uma administração correta dos sacramentos a não ser que a obediência ao ministério apostólico faça parte da própria constituição da Igreja<sup>30</sup>, o que envolve necessariamente a obediência à interpretação autêntica da fé cristã pelo Papa e pelos bispos em comunhão com ele<sup>31</sup>.

Os séculos XVII e XVIII estenderam ao máximo até então o limite das iniciativas para a reconciliação entre os cristãos. Propostas de união

---

dies series VII, volume 233 (New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2005), 59-122.

<sup>28</sup> O diálogo é análogo àquele entre Lutero e Zuínglio cinquenta e sete anos antes, e foi levado a cabo entre Jakob Andreae, um dos editores do Livro de Concórdia, e Theodore Beza, sucessor francês de João Calvino. Pode-se ler a ata do colóquio em língua moderna na obra Jakob Andreae & Theodore Beza, *Lutheranism vs Calvinism: the classic debate at the Colloquy of Montbéliard (1586)*, trans. C. J. Armstrong, ed. J. Mallinson (St Louis: Concordia Publishing House, 2017).

<sup>29</sup> “Confissão de Augsburg (1530)”, in *Livro de Concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana*, ed. Y. Brandenburg (São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia; Comissão Interluterana de Literatura, 2021), II. Esta compreensão também é expressa por João Calvino, cf. João Calvino, *Instituição da Religião Cristã*, v. 2 (São Paulo: UNESP, 2009), livro IV, capítulo I, n. 7-20.

<sup>30</sup> Aidan Nichols, *The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger* (New York: Burns & Oates, 2007), 98-99.

<sup>31</sup> Concílio Vaticano II, *Dei Verbum* (18 de novembro 1965), 10.

variaram desde um consenso no conteúdo essencial da fé cristã<sup>32</sup> a uma minimização das diferenças dogmáticas em vista a uma união a partir da oração, da adoração e da vivência cristã em comum<sup>33</sup>. Quanto a este último aspecto, a mística de Santa Teresa de Ávila, São João da Cruz e São Francisco de Sales antecedeu em séculos os frutos do ecumenismo espiritual contemporâneo: o ideal de união com Deus por uma fé viva e uma vida santa serviu de inspiração para a vivência cristã nas mais diferentes confissões de fé<sup>34</sup>.

O início, contudo, do movimento ecumênico contemporâneo remonta à Conferência Missionária Mundial em Edinburg, em 1910, que, ao constatar a concorrência entre as igrejas nas atividades missionárias em um mesmo território, se propôs a trabalhar pela unidade visível dos cristãos<sup>35</sup>, resultando posteriormente no estabelecimento do Conselho Missionário Mundial<sup>36</sup>. O caminho havia sido pavimentado no século XIX

---

<sup>32</sup> Um destaque especial deve ser dado ao bispo de Meaux (França), Jacques-Bénigne Bossuet, em sua insistência em não fazer concessões em matéria de dogma, algo afirmado mais tarde pelo próprio Magistério da Igreja Católica. Cf. *Unitatis Redintegratio*, 11.

<sup>33</sup> Esta união sobrepuja os limites das igrejas ao ser estabelecida, e.g., na profissão comum de doutrinas bíblicas como necessárias à salvação, ou no abandono dos desenvolvimentos doutrinários verificados nos primeiros séculos da era cristã (particularmente aqueles de cunho cristológico, como a comunicação dos idiomas), ou na afirmação de um consenso nas verdades básicas do Cristianismo, de modo que as diferenças existentes não eram razão suficiente para a divisão das igrejas. Cf. Martin Schmidt, "Ecumenical activity on the continent of Europe in the seventeenth and eighteenth centuries", in *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*, 2ª edição, ed. R. Rouse, S. O. Neill (Philadelphia: The Westminster Press, 1967), 77-79; 109-117.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>35</sup> Goyret, *Church and Communion*, 65.

<sup>36</sup> Incorporado pelo Conselho Mundial de Igrejas em 1961. Este tem por fim servir de fórum para o diálogo ecumênico entre as igrejas cristãs. Ainda que a Igreja Católica não seja membro do Conselho Mundial de Igrejas, ela possui observadores permanentes e participa ativamente nos diálogos doutrinários.

pelas obras eclesiológicas de Johann Adam Möhler<sup>37</sup>, Matthias Joseph Scheeben e São John Henry Newman, pelas instituições interdenominacionais<sup>38</sup> como a The Young Men's Christian Association (1844) e The Youth Women's Christian Association (1854), e pelas federações de igrejas de uma mesma tradição de fé, como a Conferência de Lambeth da Comunhão Anglicana (1867), a Aliança de Igrejas Reformadas<sup>39</sup> (1875), a Conferência Ecumênica Metodista<sup>40</sup> (1881) e, posteriormente, outras<sup>41</sup>. A Igreja Católica busca estabelecer a plena comunhão com essas comunhões mundiais antes de estabelecer relações ecumênicas locais e nacionais<sup>42</sup>.

Razões eclesiológicas estão na base da rejeição católica do movimento ecumênico contemporâneo nascente. Já em 1928 o Papa Pio XI criticava os encontros ecumênicos por se fundarem em uma compreensão de "igreja" como uma federação de comunidades cristãs, inclusive professando doutrinas conflitantes entre si<sup>43</sup>. Essa compreensão era alheia ao dogma católico de que Cristo instituiu a sua Igreja como uma sociedade perfeita, e sob a regência de uma só cabeça visível e de um magistério vivo<sup>44</sup>. Giovanni Battista Montini, o futuro Papa São Paulo VI,

---

<sup>37</sup> Sobretudo a obra *Symbolism*, citada na nota de rodapé 25.

<sup>38</sup> Cabe destacar ainda os movimentos interdenominacionais no princípio do século XX, como o Life and Action (1925) e o Faith and Order (1927).

<sup>39</sup> Denomina-se atualmente Comunhão Mundial das Igrejas Reformadas.

<sup>40</sup> Denomina-se atualmente Conselho Mundial Metodista.

<sup>41</sup> Caso da Aliança Batista Mundial (1905) e da Convenção Luterana Mundial (1923), que hoje denomina-se Federação Luterana Mundial.

<sup>42</sup> Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos, *O Bispo e a Unidade dos Cristãos: Vademecum Ecumênico* (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 2020), 46. Os frutos dos diálogos oficiais podem ser vistos em <http://www.christianunity.va>.

<sup>43</sup> Pio XI, *Mortalium Animos* (06 de janeiro de 1928), 8.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 8.

quando ainda arcebispo de Milão, resumiu a posição oficial católica até o Concílio Vaticano II: "A Igreja Católica obviamente não pode tomar parte nesses encontros (...) porque ela tem a certeza divina de estar na verdade, e, portanto, ela não pode permitir a si mesma a ambiguidade de centenas de pessoas que, conquanto afirmem coisas diferentes, professam ser (...) proprietárias absolutas da verdade"<sup>45</sup>.

Apesar da instrução de 1949 do Santo Ofício<sup>46</sup> ter permitido, mas ainda de modo limitado, a participação de católicos em encontros ecumênicos quando houvesse alguma perspectiva de bons frutos, como a exposição da fé católica para cristãos não familiarizados com ela, foi com São João XXIII que uma nova perspectiva sobre o movimento ecumênico foi inaugurada. Não obstante os encontros ecumênicos promovessem uma unidade entre os cristãos ainda insuficiente, era possível tomá-la como o ponto de partida para a promoção da unidade dos cristãos de modo profundo<sup>47</sup>. Este modo suficiente, prudente e seguro<sup>48</sup> de promoção da unidade e de participação católica no movimento ecumênico foi o foco principal do Concílio Vaticano II, e está expresso sinteticamente no decreto *Unitatis Redintegratio*, aprovado e promulgado solenemente em

---

<sup>45</sup> Giovanni Battista Montini, "Discurso nel santuario di S. Antonio Abate", Milão (1 de janeiro de 1957), in *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)* (Roma: Istituto Paolo VI/ Studium, 1997), 1169.

<sup>46</sup> Denomina-se atualmente Dicastério para a Doutrina da Fé. Os dicastérios são órgãos do Magistério ordinário do Papa, e quando os seus documentos são aprovados especificamente por ele, equivalem aos atos do próprio pontífice. A validade de um documento da Santa Sé geralmente começa a partir de sua publicação na *Acta Apostolicae Sedis*. Sobre os graus de autoridade do Magistério e dos seus documentos, e sobre as respostas devidas dos fiéis, ver Dulles, *Magisterium*, 47-100.

<sup>47</sup> Morerod, "The Decree on Ecumenism", 313.

<sup>48</sup> *Unitatis Redintegratio*, 24.

21 de novembro de 1964 com 2.137 votos a favor e apenas 11 votos contrários<sup>49</sup>. Uma exposição sumária do decreto, à luz da *Lumen Gentium*<sup>50</sup>, será feita na subseção a seguir.

## Eclesiologia de comunhão

Pedro Lombardo, no começo do primeiro livro das sentenças, funda-se em Santo Agostinho ao ensinar que o conteúdo da revelação de Deus contido na Bíblia trata ou de coisas ou de sinais. Estes referem-se àquilo que é utilizado para significar algo. Dentre os sinais, há aqueles que significam e conferem um auxílio interior, caso dos sacramentos cristãos. Dentre as coisas, há aquelas que devem ser fruídas e as que devem ser utilizadas em vista a obter as primeiras. O que deve ser fruído, amado por si mesmo, é Deus, comunhão de amor do Pai, do Filho e do Espírito, comum a todos que o fruem, e fonte de toda comunhão<sup>51</sup>. A Igreja participa da comunhão trinitária<sup>52</sup>, diversidade de Pessoas na unidade de um só Deus, e é sinal, sacramento, que significa e confere a “Íntima união

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 314. Para o caráter vinculante aos católicos do decreto, ver Kasper, *All Be One*, 6-14.

<sup>50</sup> Concílio Vaticano II, *Lumen Gentium* (21 de novembro de 1964). São Paulo VI afirmou que a doutrina sobre a Igreja nessa constituição dogmática é explicada mais cabalmente no decreto sobre o ecumenismo. Cf. Paulo VI, *Speech at the Conclusion of the Third Session of the Second Vatican Council* (21 de novembro de 1964). Também o cardeal Walter Kasper afirmou não ser possível separar a *Unitatis Redintegratio* da *Lumen Gentium*, cf. Kasper, *All Be One*, 7.

<sup>51</sup> Peter Lombard, *The Sentences, book 1: The Mystery of the Trinity*, trans. Giulio Silano (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2007), 5-6.

<sup>52</sup> Jo 17,21.

com Deus e a unidade de todo o gênero humano”<sup>53</sup>. Esta dupla dimensão da comunhão<sup>54</sup>, com Deus e com os homens, está no coração da própria compreensão do mistério da unidade da Igreja, localizando-o no seio do mistério de amor do Deus Uno e Trino<sup>55</sup>.

A comunhão com o Pai, no Filho e pelo Espírito, e com os que creem em Cristo é realizada de modo real e misterioso pelos sacramentos, a começar do batismo, pelo qual somos feitos membros do seu Corpo, a Igreja<sup>56</sup>. O caráter sacramental da Igreja realiza-se perfeitamente somente na Igreja Católica, depositária de todos os bens salutares da Nova Aliança<sup>57</sup>, na qual permanecem intactos os laços da profissão de fé, da comunhão sacramental e do governo eclesiástico<sup>58</sup>. Incorpora-se plenamente à comunhão que é a Igreja aqueles que se unem visivelmente a Ela por esse tríptico laço<sup>59</sup>. Os cristãos batizados em comunidades separadas da Igreja Católica são incorporados a Cristo, e a ela estão unidos por uma comunhão parcial que admite vários graus<sup>60</sup>, e que resulta da existência

---

<sup>53</sup> *Lumen Gentium*, 1.

<sup>54</sup> Congregação para a Doutrina da Fé, *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre Alguns Aspectos da Igreja entendida como Comunhão* (28 de maio de 1995), 3.

<sup>55</sup> *Unitatis Redintegratio*, 2.

<sup>56</sup> *Lumen Gentium*, 7. Santo Agostinho diz: “Portanto, se queres entender o Corpo de Cristo, escuta ao Apóstolo que diz aos fiéis: vós sois o corpo de Cristo e seus membros. Por conseguinte, se vós sois o corpo de Cristo e seus membros, sobre a mesa do Senhor está posto o mistério que vós mesmos sois: recebeis o mistério que sois vós.”, cf. Agostinho, Sermón 272, trans. P. de Luis (Biblioteca de Autores Cristianos & Federación Agustinianna Española). Disponível em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>. Acesso: 25 de fevereiro de 2023.

<sup>57</sup> *Unitatis Redintegratio*, 3.

<sup>58</sup> *Lumen Gentium*, 14.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Avery Dulles, “Nature, Mission, and Structure of the Church”, in *Vatican II: Renew within Tradition* (New York: Oxford University Press, 2008), 28.

de bens salutareis fora do âmbito que católico<sup>61</sup> que, contudo, impelem para a unidade da Igreja Católica<sup>62</sup>, na qual subsiste intacta a unidade da Igreja de Cristo<sup>63</sup>.

O movimento ecumênico visa superar os obstáculos<sup>64</sup> à comunhão plena e visível entre os cristãos na unidade de uma única Igreja<sup>65</sup>. Eles, contudo, não são considerados individualmente, mas como membros de comunidades cristãs<sup>66</sup>. Deste modo, a abordagem ecumênica é institucional: busca-se favorecer a unidade entre igrejas e comunidades pela conversão do coração, pela oração e pelo diálogo. Disto subentende-se que as partes que dialogam são realmente realidades eclesiais, que o fazem em nível de igualdade, sem pretensões de imposição de uma posição<sup>67</sup>, e que desejam um enriquecimento mútuo pelo conhecimento "da doutrina e história, da vida espiritual e litúrgica, da psicologia religiosa e da cultura própria dos irmãos"<sup>68</sup>.

---

<sup>61</sup> *Unitatis Redintegratio*, 3. Goyret explica: "Um conceito essencial para o ecumenismo é que uma comunhão não-católica não é simplesmente um sistema religioso de pensamento ou um grupo de pessoas caracterizado por ser batizado e por ter alguma forma de organização. Pelo contrário, essa comunhão implica uma participação autêntica na vida divina através de Cristo por meio de laços eclesiais genuínos", cf. Goyret, *Church and Communion*, 77-78. Isto se dá pela possibilidade de existência de um laço na ausência de outros.

<sup>62</sup> *Lumen Gentium*, 8.

<sup>63</sup> *Unitatis Redintegratio*, 4.

<sup>64</sup> Pelo vínculo de amor no seio da Trindade, o Espírito.

<sup>65</sup> *Unitatis Redintegratio*, 4.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Como explica Aragão: "a dimensão universal não impõe necessariamente uma uniformização de melodias ou conteúdos", cf. Aragão, *O "dom"*, 519. Cf. *Unitatis Redintegratio*, 17.

<sup>68</sup> *Unitatis Redintegratio*, 9. Cf. Goyret, *Church and Communion*, 78.

Esta é a síntese teológica do entendimento católico oficial sobre comunhão, unidade da Igreja e movimento ecumênico. O potencial desta eclesiologia de comunhão é significativa e repercute dentro e fora do âmbito católico, como no relatório da sétima assembleia do Conselho Mundial de Igrejas<sup>69</sup> e no caminho ecumênico trilhado com a Federação Luterana Mundial<sup>70</sup>. Cristãos católicos e não-católicos concordam que esses fundamentos teológicos favorecem a causa da unidade<sup>71</sup>, mas alguns têm indicado a necessidade de uma maior clareza em sua expressão, ou mesmo de correções em vista a evitar mal-entendidos entre os cristãos<sup>72</sup>.

### A mística cristã

Pode-se definir algo a partir do fim pelo qual o resultado de uma ação é produzido<sup>73</sup>. Sob esta espécie de definição é que se entende por

---

<sup>69</sup> World Council of Churches, *Signs of the Spirit: official report seventh assembly* (Canberra, Australia, 7-20 February 1991), ed. M. Kinnamon (Geneva: WCC Publications, 1991), 248-249.

<sup>70</sup> Goyret, *Church and Communion*, 93. Os frutos estão resumidos em Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos e Federação Luterana Mundial, *Do Conflito à Comunhão: comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*, Relatório da Comissão Luterana-Católico-Romana para a Unidade (Brasília: Edições CNBB & Editora Sinodal, 2015).

<sup>71</sup> Harding Meyer, *That All May Be One: Perceptions and Models of Ecumenicity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 63-72.

<sup>72</sup> Goyret, *Church and Communion*, 94; William G. Rusch, "A Survey of Ecumenical Reflection about Unity", in *The Ecumenical Future: Background Papers for In One Body through the Cross: The Princeton Proposal for Christian Unity*, eds. C. E. Braaten and R. W. Jenson (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 9.

<sup>73</sup> Régis Jolivet, *Tratado de Filosofia I: Introdução Geral, Lógica-Cosmologia*, trans. G. P. Machado (Rio de Janeiro: Editora Agir, 1969), 72. Para uma defesa do uso contemporâneo das quatro causas (eficiente, formal, final e material) nas ciências, especialmente na teologia e nas ciências da religião, vide Malloy, *Engrafted into Christ*, 20-24.

mística cristã uma forma de união com Deus. É precisamente neste sentido que Santo Agostinho compreende o termo, inserindo-o no todo harmônico da sua teologia. Ao seu gênio religioso quase todos os místicos apelaram na Igreja Ocidental, valendo-lhe o epíteto de fundador do misticismo cristão<sup>74</sup>.

Mas que tipo de união com Deus, que tipo de visão de Deus<sup>75</sup>, é possível nesta vida? Não é a mesma do céu, na presença do rosto de Deus<sup>76</sup>, mas participa dela na união do cristão com Cristo, Cabeça da Igreja, pela fé, pela esperança e pela caridade<sup>77</sup>. Esta visão, que participa da visão pura dos bem-aventurados e dos anjos<sup>78</sup>, é espiritual, e requer um coração puro (Mt 5,8). Mesmo Deus sendo onipresente, não o vemos: somos cegos. Nosso coração pecador requer purificação, pelo avanço da caridade<sup>79</sup>, que destrói os nossos vícios, e iluminação, para que os olhos da alma vejam, ainda que imperfeitamente, a Deus nesta vida<sup>80</sup>. Estas etapas preparatórias culminam na ascensão da alma a Deus pelo êxtase:

<sup>74</sup> McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 231.

<sup>75</sup> Agostinho, *Exposición del Salmo 41*, trans. M. F. Lanero & E. A. Bendímez (Biblioteca de Autores Cristianos & Federación Agustiniana Española), 7. Disponível em: [https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni\\_salmi/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm). Acesso: 25 de fevereiro de 2023.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>77</sup> Agostinho, *Exposición Segunda del Salmo 26*, trans. J. C. García (Biblioteca de Autores Cristianos & Federación Agustiniana Española), 11. Disponível em: [https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni\\_salmi/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm). Acesso: 25 de fevereiro de 2023. Estas virtudes teológicas são infundidas na alma no batismo, o mesmo sacramento que nos faz membros do Corpo de Cristo, a Igreja. Fica evidente, portanto, que, para Santo Agostinho, o progresso da alma à união com Deus é enquanto membro da comunidade da Nova Aliança. O cristão é membro da videira, sem a qual nada pode fazer (Jo 15,5).

<sup>78</sup> Agostinho, *Exposición del Salmo 41*, 9.

<sup>79</sup> Agostinho, *Salmo 99*, trans. M. F. Lanero (Biblioteca de Autores Cristianos & Federación Agustiniana Española), 5. Disponível em: [https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni\\_salmi/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm). Acesso: 25 de fevereiro de 2023.

<sup>80</sup> Agostinho, *Exposición del Salmo 41*, 2.

unido a Deus na Igreja, e pela agência dela (Jo 15,5), o cristão separa-se do clamor da carne e fita, ainda que em parte<sup>81</sup>, o Absoluto Imutável<sup>82</sup>, que o enche interiormente de um prazer interior indescritível, que é uma brevíssima amostra do gozo do céu<sup>83</sup>.

Verifica-se, deste modo, os três critérios da experiência mística cristã: a purificação pela progressão do dom da caridade, a graça da iluminação da alma por Cristo e a união com Deus; todos eles são obra da Trindade na alma (Fp 2,13), que permanece autônoma e livre (1 Co 15,10). A estes critérios as obras de Santa Teresa D'Ávila, São João da Cruz, Santa Teresa de Lisieux e outros dão testemunho na descrição do progresso da alma até o matrimônio espiritual com Deus<sup>84</sup>.

Fruir a Deus pelo amor tanto quanto seja possível nesta vida pressupõe a luz da fé, dom gratuito de Deus, que é uma participação no conhecimento da comunhão intratrinitária<sup>85</sup> e uma entrega total do homem a Deus. De fato, na visão paulina, "se Deus fala a verdade, a fé requer que a creiamos; se Ele faz uma promessa, devemos confiar nela; se Ele nos ordena a fazer algo, nós obedecemos com a obediência da fé. Tudo isto é feito na caridade"<sup>86</sup>. A prática ecumênica tríplice de conversão do coração, diálogo e oração, entendida à luz da posição católica oficial, portanto, conduz à unidade na medida em que se dirige ao coração

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>83</sup> McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 240.

<sup>84</sup> Agaesse & Sales, *La vie mystique chrétienne*, 1956-1978.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 1948.

<sup>86</sup> William Most, *The Thought of St. Paul* (Front Royal: Christendom Press, 1994), 8, 1:1-12.

da fé cristã<sup>87</sup>, a união e entrega do cristão a Cristo ressuscitado, e decorre da própria essência da via mística.

## Ecumenismo espiritual e via mística

Walter Kasper está correto ao afirmar que não é simplesmente um esforço humano que trará a união dos cristãos, mas que ela é obra e graça daquele de quem provém todo dom perfeito (Tg 1,17). Deste modo, o empenho ecumênico nada mais é que uma participação no ofício sacerdotal de Cristo<sup>88</sup>, sendo as práticas espirituais o seu centro vital. Estas graças, conforme seção anterior, são: a oração (inclusive a oração pedindo a unidade), a conversão e renovação interior (que brota da oração e que se expressa pela vida de penitência) e a santidade de vida<sup>89</sup>.

Da fé e do amor derramados em nossos corações pelo Espírito (Rm 5,1-5) que brota a oração em comum dos cristãos, aproximando a meta da unidade pela presença de Cristo que é a sua fonte. Ela manifesta os vínculos existentes entre eles, e esclarece as consciências de que o que os divide é menor do que aquilo que os une. Dela deriva a conversão e renovação do coração pela abnegação da vontade, pela renovação da mente e pela progressão da caridade<sup>90</sup>. Esta progressão purifica do seio

---

<sup>87</sup> Joseph Ratzinger, *Ser Cristão na Era Neopagã, v. 1: Discursos e Homilias (1986-1999)* (Campinas: Ecclesiae, 2015).

<sup>88</sup> Análoga à participação dos apóstolos e de seus sucessores no tríplice ofício de Cristo de sacerdote, profeta e rei. Cf. Dulles, *Magisterium*, 1-10.

<sup>89</sup> Kasper, *All Be One*, 156. Cf. *Unitatis Redintegratio*, 8.

<sup>90</sup> *Ut Unum Sint*, 21-27.

das comunidades o pecado que é a raiz das divisões<sup>91</sup>, inclusive purifica as memórias passadas e dolorosas entre as igrejas e comunidades, e avança o objetivo da unidade na medida em que os cristãos “mais se esforçarem por levar uma vida pura, de acordo com o Evangelho”<sup>92</sup>. A santidade de vida, ápice do ecumenismo espiritual, e que envolve necessariamente o amor a Deus por si mesmo<sup>93</sup> e pela verdade, livra o movimento ecumênico de qualquer desejo desordenado de dominação ou indiferentismo, ordenando-o à comunicação de todos os bens salutareis de Cristo nesta vida<sup>94</sup>. É enfim do coração renovado que decorre o diálogo frutífero, o edifício estruturado nessa espiritualidade. Ele é uma entrega mútua de dons, que requer o conhecimento dos irmãos separados, uma formação teológica ecumênica e uma exposição clara e fiel da doutrina da Igreja, tudo sob o ímpeto de um procedimento caridoso e humilde<sup>95</sup>.

Torna-se evidente, portanto, que a via mística e a via ecumênica estão compenetradas: sob o ímpeto da fé e do amor o cristão põe-se em oração individual e em comum; este amor anseia pela união com o amado e com os demais cristãos, somente possível pela purificação da alma, que envolve necessariamente a abnegação da vontade e um crescimento nos graus do amor, nas palavras de Santo Agostinho; o coração purificado por Cristo do pecado, raiz das divisões, é iluminado por sua graça, que dispõe a alma a ver a Deus onipresente, que atua graciosamente tam-

---

<sup>91</sup> Goyret, *Church and Communion*, 162.

<sup>92</sup> *Unitatis Redintegratio*, 7.

<sup>93</sup> Lombard, *The Sentences*, 5.

<sup>94</sup> Goyret, *Church and Communion*, 162.

<sup>95</sup> *Unitatis Redintegratio*, 9-11.

bém fora do âmbito católico<sup>96</sup>, visão que é favorecida pelo diálogo caridoso; a união com Deus, que implica na união com os demais cristãos<sup>97</sup>, por fim, é o ápice da santidade de vida, cume do coração ecumênico<sup>98</sup>. E todos nós, cristãos peregrinos, somos “chamados à santidade”<sup>99</sup>, nas palavras do Concílio Vaticano II. Somos, portanto, sob essa mesma sentença, chamados universalmente ao ecumenismo místico ou, se preferir, à mística ecumênica.

## Conclusão

Este capítulo expôs de modo introdutório a relação essencial que há entre mística e ecumenismo a partir de uma abordagem teológica. A ascensão da alma a Deus é um dom divino que purifica os corações, ilumina a alma e a une interiormente à fonte de todo o bem, um caminho que se identifica com o coração do movimento ecumênico, o ecumenismo espiritual de oração, purificação e santidade de vida. Ambas as vias levam ao mesmo fim, visto por ângulos diferentes, sendo possível afirmar que o chamado universal à santidade significa, em virtude da própria natureza da vida conforme o Evangelho, um chamado universal à mística ecumênica.

---

<sup>96</sup> *Unitatis Redintegratio*, 3.

<sup>97</sup> Hermann Hunger, “Mística”, 1095.

<sup>98</sup> *Ut Unum Sint*, 21.

<sup>99</sup> *Lumen Gentium*, 39.

## Para saber mais

AGAESSE, Paul; SALES, Michel. La vie mystique chrétienne. In: VILLER, Marcel; CAVALLERA, F.; LONG, R. James. Dictionnaire de spiritualité. Paris: Beauchesne, 1987. v. 13, p. 1939-1984.

AGOSTINHO. Sermón 1: Concordancia entre Gn 1,1 y Jn 1,1, contra los maniqueos. Obras completas - versión española. Homiléticas. Sermones. Trad. Pío de Luis Vizcaíno, OSA. [S.l.], Biblioteca de Autores Cristianos & Federación Agustiniana Española, [2023?]. Disponível em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>. Acesso: 25 de fevereiro de 2023.

ARAGÃO, Gilbraz. O dom do diálogo. Fronteiras: Revista de Teologia da Unicap, v. 4, n. 2, p. 508-532, 2021.

ARMSTRONG, C. J. et al. Lutheranism vs. Calvinism: the classic debate at the Colloquy of Montbéliard 1586. St Louis: Concordia Publishing House, 2017.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB). 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

BRIA, Ion. Mysticism. In: LOSSKY, Nicholas; BONINO, José Míguez; POBEE, John; STRANSKY, Tom F.; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. Dictionary of the Ecumenical Movement. 2nd edition, ed. Geneva: WCC Publications, 2002.

CALVINO, João. A instituição da Religião Cristã. São Paulo: Unesp, 2007. t.2, L. 4.

CHRISTENDOM, Divided. A Catholic Study of the Problem of Reunion. London: Bles, 1939.

CONCÍLIO VATICANO II, Dei Verbum (18 de novembro 1965), 10. PAULO VI, Papa. Constituição dogmática Dei Verbum: sobre a revelação divina. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), v. 4, 1998.

CONCÍLIO VATICANO II, Lumen Gentium (21 de novembro de 1964). PAULO VI, Papa. Constituição Dogmática Lumen Gentium: sobre a Igreja. Dado em Roma em, v. 21, 1964.

CONCÍLIO VATICANO II, Nostra Aetate do (28 de outubro de 1965). PAULO VI. Declaração Nostra Aetate sobre a Igreja e as Religiões não cristãs, 28 de outo-

bro de 1965.

CONCILIO VATICANO II. Decreto Unitatis redintegratio sobre el ecumenismo. Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Roma, 21 de novembro de 1964.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. O Bispo e a Unidade dos Cristãos: Vademecum Ecumênico. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 2020).

DULLES, Avery. Nature, Mission, and Structure of the Church. Vatican II: Renewal Within Tradition, p. 25-36, 2008.

DULLES, Avery. Magisterium: Teacher and Guardian of the Faith. Sapientia Press of Ave Maria University, 2007.

FAGERLI, B.; NATHANIEL, L.; KARTTUNEN, T. Towards Closer Unity: Communion of the Porvoo Churches 20 Years. 2016.

GOYRET, Philip, Church and Communion: An Introduction to Ecumenical Theology. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2022.

HUNGER, Hermann. Mística. In: KASPER, Walter. Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica. Barcelona: Herder Editorial, 2011. Tomo 2 (I-Z).

JOÃO PAULO II. Address to the Bishops of the United States of America. Roma, 16 de setembro de 1987.

JOÃO PAULO II. Ut Unum Sint. Roma, 25 de maio de 1995.

JOLIVET, Regis. Introdução geral, lógica-cosmologia. Agir, 1969.

KASPER, Walter. A Handbook of Spiritual Ecumenism. Hyde Park: New City Press, 2007.

KASPER, Walter. That They May All Be One: The Call to Unity. London & New York: Burns & Oates, 2004.

KINNAMON, M. World Council Of Churches. Signs of the Spirit: official report seventh assembly. Canberra, Australia, 7-20 February 1991. Geneva: WCC Publications, 1991.

LAMB, M. L (ed.). Tomas de Aquino, Commentary on Ephesians. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2012).

LOMBARD, Peter. *The Sentences*. Trad. Giulio Silano. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2007. Book 1: *The Mystery of the Trinity*.

LUTERO, Martinho. *Livro de concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana*. Porto Alegre: Sinodal, 2021.

MALLOY, Christopher J. *Engrafted into Christ: a critique of the Joint declaration*. New York: Peter Lang, 2005.

MCGINN, Bernard, "The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century", in: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad Publishing Company, 2002.

MEYER, Harding. *That All May Be One: Perceptions and Models of Ecumenicity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

MÖHLER, Johann Adam. *Symbolism: Or, Exposition of the Doctrinal Differences Between Catholics and Protestants as Evidenced by Their Symbolical Writings*. Trad. J. B. Robertson. New York: Edward Dunigan, 1844.

MONTINI, Giovanni Battista. *Discorso nel santuario di S. Antonio Abate*. Milão (1 de janeiro de 1957). In *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*. Roma: Istituto Paolo VI; Studium, 1997. ADORNATO, Giselda. *Pablo VI: El coraje de la modernidad*. Editorial San Pablo, 2010.

MOREROD, Charles. *The decree on ecumenism, Unitatis Redintegratio*. Vatican II, renewal within tradition, p. 311-341, 2008.

MOST, William. *The Thought of St. Paul*. Front Royal: Christendom Press, 1994.

MURRAY, Paul. *Receptive Ecumenism and Catholic Learning – Establishing the Agenda*. In: MURRAY, Paul; CONFALONIERI, Luca Badini (Ed.). *Receptive ecumenism and the call to Catholic learning: Exploring a way for contemporary ecumenism*. Oxford: Oxford University Press on Demand, 2008.

NEILL, Stephen Oharles. *Division and the search for unity prior to the Reformation*. In: *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*. 2. Ed. ROUSE, R.; NEILL, S. O. Philadelphia: The Westminster Press, 1967.

NICHOLS, Aidan. *The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*. New York: Burns & Oates, 2007.

PAULO VI. Speech at the Conclusion of the Third Session of the Second Vatican Council. Roma, 21 de novembro de 1964.

PIO XI. *Mortalium Animos*. Roma: 06 de janeiro de 1928.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A UNIDADE DOS CRISTÃOS; FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Do Conflito à Comunhão: comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017. Relatório da Comissão Luterana-Católico-Romana para a Unidade*. Brasília: Edições CNBB; Porto Alegre: Sinodal, 2015.

RATZINGER, Joseph. *Ser cristão na era neopagã*. Campinas: Ecclesiae, 2015. v. 1: *Discursos e Homílias (1986-1999)*.

RATZINGER, Joseph; BOVONE, Alberto. *Congregação para a doutrina da fé: carta aos bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja, entendida como comunhão, de 28 de maio de 1992*. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_28051992\\_communionis-notio\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_po.html). Acesso em: 15 jan. 2023

RUSCH, William G. *A Survey of Ecumenical Reflection about Unity*. In: BRAATEN, C. E.; JENSON, R. W. *The Ecumenical Future: Background Papers for In One Body through the Cross: The Princeton Proposal for Christian Unity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

SCHMIDT, Martin. *Ecumenical Activity on the Continent of Europe in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. 2.ed. ROUSE, R.; NEILL, S. O. *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*. Philadelphia: The Westminster Press, 1967.

TEIXEIRA, Faustino. *Mística inter-religiosa*. In: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; PINHEIRO, Marcus Reis. *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.



# MÍSTICOS E MÍSTICAS NEGRAS

*Gilbraz Aragão*



## Introdução

Mística é respeito e reverência ao mistério, mistério do real que se reflete nos olhos do outro, nas relações interpessoais, que se manifesta e se esconde no mundo natural e social, que se encontra, enfim, na interioridade pessoal mais profunda. Os caminhos místicos, dessa experiência de descentramento de si, da superficialidade da vida para níveis mais densos, para uma qualidade humana mais profunda e religada com tudo e todos, são percorridos entre e para além das religiões. E os sinais inspirados que uma religião descobre para esses caminhos são por causa das outras e, também, para as outras religiões.

Mística é aplicação dos sentidos humanos na contemplação do exterior e/ou do interior, do cosmos e de si como microcosmo, que não raro rejeita a palavra, imagem e conceito, gerando conhecimento silencioso, simbólico, transobjetivo. É ação subjetiva para explicar e controlar fenômenos que, entretanto, acaba levando ao abandonar-se passivo ao misterioso da vida, assim como acontece no nascimento e na morte. É comunicação em vista de realizações e metas existenciais que, contudo,

manifesta palavras diferentes e que criam diferença no sentido de conexão com o além. A mística gera sons diferentes para um sonho humano comum, além da linguagem, chamando a gente para dançar na roda dialógica da integração, da inclusão.

A mística está entre e além das tradições religiosas, muitas vezes reunindo-as a partir de uma experiência comum de sagrado. “Cosme e Damião” são festejados em muitos morros e alagados do Recife e pelo país afora, com distribuição de doces nos terreiros afroindígenas, em honra da deidade de gêmeos Ibeji (e, às vezes, com um terceiro, Doum), que protegem as crianças e se misturam sincreticamente aos santos Cosme e Damião. Mas em Igarassu, aqui mesmo na Região Metropolitana, Cosme e Damião, que são padroeiros e até “vereadores” da cidade, unindo católicos e seguidores das religiões afro, estão vendo a sua festa ser demonizada por seguidores de igrejas evangélicas, que “substituem” os tradicionais doces da festa por outros “abençoados por Jesus” – e não “possuídos pelos Encostos”.

Em Roma, a Igreja católica usou Cosme e Damião para combater os gêmeos pagãos Castor e Pólux, e agora as novas Igrejas aqui usam o “santo maior”, Jesus, contra os santos do próprio cristianismo (e os seus homólogos afro). Contudo, apesar da intolerância religiosa, os Ibeji resistem – e as crianças agradecem. Poderiam agradecer mais se os estudos de religião ajudassem na contextualização histórica e no aprofundamento do sentido dessas crenças nos doces santos infantis, realçando a experiência espiritual transreligiosa (e um possível e afetuoso banquete) comum entre elas. É hora de todo mundo estudar mais – e respeitar me-

lhor – a vivência religiosa e a terapêutica psicossocial que se desenvolve através dos Terreiros do Povo de Santo.

Mas então, as religiões afro-brasileiras desenvolvem uma atitude mística? Elas são vítimas de muito desprezo por parte de uma elite com mentalidade de escravidão e exploração, que as reduz a cultos sem textos sagrados, comunidades sem educação nem valores, mistificadores de santos (ou diabos) emprestados. Essa violência simbólica prepara a agressão pública e física ao Povo de Santo, de tradição afro-indígena, e confirma que a intolerância religiosa entre nós é racista e classista, quer arrancar as divindades dos negros e/ou pobres para poder explorar melhor o seu trabalho, os seus corpos, a sua riqueza cultural - que é o que ainda lhes resta; quer demonizar os espíritos dos indígenas para poder tomar mais as suas terras e minérios - que eram e são os deuses de fato dos (neo)colonizadores.

Acontece que os nossos candomblés, umbandas e juremas respondem, como todas as religiões antigas, à questão sobre o que anima mesmo a vida da gente. Começou por aí a busca por religião espiritual, com os espíritos da natureza, através de rituais de sacrifícios e da incorporação por meio de transe, dos estados alterados de consciência e de sonhos reveladores. Essa religiosidade “originária”, transmitida por tradição oral, geralmente acredita que as almas das pessoas e de todos os seres vivos, os seus “sopros de vida”, sobrevivem à morte. Vão habitar lugares sagrados e precisam ser agraciadas com oferendas para trazer força e saúde para a comunidade. Assim, tais religiões criam valores comunitários, incluindo obrigações e oferendas para essas almas dos ante-

passados e deidades da natureza, espíritos de um princípio criador, que animam toda a vida no mundo.

## Candomblé

Podemos classificar as religiões afro-brasileiras em três grupos. O primeiro é o dos candomblés. Candomblé é uma religião constituída no Brasil a partir das contribuições de vários povos africanos aqui escravizados, que reuniram as divindades das suas nações étnicas e territoriais, como os nagô/iorubá, para constituir as Famílias de Santo nos terreiros brasileiros. Acreditam em um ser criador e na existência do cosmo transcorrendo em dois planos, *aiyê* e *orum*, o universo físico e o seu duplo divino, para cujo aconchego dos antepassados devemos retornar sob a guia dos espíritos da natureza: os santos ou *orixás*, arquétipos de orientação psicossocial. Além do culto, que inclui dança e transe, êxtase marcado pela roda e pelos tambores, sacrifício de animais e oferenda de alimentos a essas divindades maiores, pelos filhos nelas iniciadas, os candomblés também realizam rituais de feitura do *ori* ou cabeça, da instalação do “anjo da guarda” pessoal, bem como rituais de propiciação das almas dos ancestrais ou *eguns*. Há ainda, de forma mais reservada, a consulta ao *ifá*, oráculo que prevê o destino pelos *búzios*.

A vida religiosa está centrada ao redor de interditos sociais e do sacrifício e das oferendas para os *orixás*, o *ori* e os *eguns*, no ritmo cíclico da natureza, criando uma economia de reciprocidade entre os filhos

de santo e com as divindades. Esse oferecimento de comida, seguido de imediata metamorfose em banquete para os devotos, e a transferência de renda nas oferendas, levam a pensar que o candomblé é bom para rezar, para se orientar e para comer também. Para viver bem e encantar a vida com sabedoria, enfim:

Iroko é o orixá do tempo e da ancestralidade. Em alguns mitos, é a primeira árvore do mundo. Pelo seu tronco, os orixás da criação saíram do Orum e chegaram ao Ayê. Para alguns mais velhos, mais do que uma árvore, Iroko é uma raiz, evocação do poder dos ancestrais e senhor do tempo da paciência. Tem ligação com o culto das mães feiticeiras, já que em um mito o pássaro das Senhoras pousou em seu galho. O mensageiro de Iroko é o abutre, que pousa e voa dos imensos galhos da árvore sagrada para dizer que nós não somos donos do nosso tempo. O abutre encarna a noção da nossa finitude. As raízes do Iroko encarnam a eternidade da memória ancestral. Iroko é o tempo em duas dimensões: o da ancestralidade e o do porvir. É o mistério da paciência. Exu percorre a temporalidade do Iroko na dimensão da imprevisibilidade. Iroko tem a fixidez da gameleira. Exu tem a fluidez da folha que cai da árvore no meio do redemoinho. (SIMAS e RUFINO, 2020, p.14)

## **Umbanda**

O segundo grupo das religiões afro-brasileiras é o das umbandas. Umbanda é uma religião brasileira que se constituiu a partir do encontro das perspectivas religiosas da matriz africana, sobretudo o culto banto aos antepassados, com as tradições ameríndias e as crenças do catolicismo popular e do espiritismo. Então, tem a crença católica em Deus, mas influência da pajelança indígena como o culto aos caboclos e, também, a noção kardecista de reencarnação: quem obedece às injunções do culto reencarnará em uma situação social superior, formando uma ca-

deia sucessiva até à bem-aventurança final. Cultiva-se, assim, uma moral personalizada e a noção dualista de bem e mal. Nas umbandas não há sacrifícios de animais e as festas são mais circunspectas e ritmadas pelas palmas, destacando-se nos rituais a incorporação mediúnica: os consulentes escutam conselhos e direcionamentos de antepassados, através dos médiuns, para seus problemas financeiros, amorosos, terapêuticos e lúdicos. Acredita-se em um ser divino supremo chamado “Deus” e abaixo dessa divindade há os orixás, cultuados em sete linhas doutrinárias, e, abaixo deles, os ancestrais: preto-velhos (escravos mansos e sábios), caboclos (indígenas corajosos e defensores) e exus (malandros e subversivos, como Zé Pilintra e Pomba-gira), que se entregam através do transe mediúnico.

Cada uma dessas entidades refere-se, a seu modo, aos comportamentos possíveis dos oprimidos diante de uma sociedade que os marginaliza: a submissão diante do opressor poderoso, a resistência e a valentia, a malandragem e a vitalidade sexual. As umbandas fazem de conta que estão de acordo com a espiritualidade branca e europeia, mas instauram o acesso antropofágico ao sagrado aberto à controvérsia:

Canto de Preto Velho: Meu pilão tem duas bocas/ trabalha pelos dois lados/ na hora do aperreio/ valei-me, pilão deitado. (...) Texto poderosíssimo, condensa vários planos de experiência numa linguagem metafórica que capitaliza ao máximo o poder da ambiguidade. Antes de discutir as duas bocas do pilão, há que lembrar da existência de dois pilões: existe o pilão grande, ou de tamanho normal, utensílio doméstico que evoca a cozinha da casa do amo onde o Preto Velho e a Preta Velha desempenhavam (histórica e miticamente) suas tarefas domésticas. Esse pilão é também associado simbolicamente a Xangô. E há

ainda o pilãozinho manual, artefato utilizado exclusivamente no contexto ritual afro-brasileiro para pilar as ervas e outros ingredientes naturais com que se preparam banhos e vários tipos de despachos e poções mágicas. Na qualidade de canto sagrado, portanto, esse texto evoca de entrada o dualismo e a ambivalência do poder divino. O pilãozinho tanto pode trabalhar para o bem (para a proteção do cliente) como para o mal (para causar dano ao inimigo). Na medida, porém, em que o canto fecha com a ideia do pilão deitado, pode indicar a volta à unidade e ao equilíbrio estável; como se dissesse: por necessidade sou ambíguo, mas essencialmente sou uno. (CARVALHO, 1997, p. 109).

## Jurema

Por fim, o terceiro grupo das religiões afro-brasileiras congrega as encantarias. Encantarias são religiões em que se cultuam mestres, encantados e caboclos, homens e mulheres que passaram a viver em um mundo mítico sem ter propriamente morrido: “eles se encantaram”. As encantarias são formadas a partir da pajelança indígena, do catimbó ou culto à jurema, mesclado com a devoção aos antepassados dos negros banto e da devoção às almas dos colonos sertanejos. Estão presentes na Amazônia e na Chapada Diamantina (onde se cultua o Jarê), no Maranhão (onde se realiza o Tambor de Mina), no eixo Rio-São Paulo (com a Encantaria de Mina) e em Pernambuco (onde se realiza o Catimbó ou Jurema). As encantarias recuperam a ancestralidade das tradições indígenas na figura do pajé ou mestre, que prorrompe tomado em transe com o uso de ervas e cachimbos, realiza curas e faz previsões, vidências. As entidades encantadas possuem histórias lendárias e vivem em uma

região subterrânea, podendo nos assistir na angústia e na agonia, física ou afetiva.

No caso da Jurema, as casas são compostas do quarto dos espíritos ou caboclos (que ficam em uma mesa, em copos chamados príncipes e princesas, formando uma “cidade de jurema” com os seus portais) e de um salão para a dança ou “gira”. O juremeiro, em transe de possessão verbal, recebe espíritos dotados de poderes curativos associados à jurema (*Mimosa hostilis*, um espinheiro do sertão), que é usada em garrafadas. Há também reuniões de celebração, quando os juremados (que possuem espíritos “firmados” na casa) entram em transe e podem oferecer mensagens, entrecortadas por cantos acompanhados de palmas e maracás. Na festa pública, denominada “gira” ou “toré”, os participantes dançam toda uma noite em roda, acompanhados de tambores no salão da casa. Animais de caça são sacrificados em oferendas, os “catimbós”. Igualmente à umbanda, os exus são invocados e incorporam aleatoriamente, depois os caboclos ou espíritos de índios e os preto-velhos. Homens e mulheres se agacham então para tomar a “jurema”: casca da jurema, cachaça e mel. Após a meia-noite chamam-se os “Senhores Mestres”, as entidades centrais da casa, e finalmente os exus “mais pesados”, que levam a “brincadeira” a um êxtase orgíaco e a um clima de confraternização.

A jurema tem sua embaixada no carnaval nordestino através do maracatu de baque solto, assim como o xangô/candomblé desfila pelas ladeiras de Olinda no maracatu de baque virado, folguedos carregados de fetiches das religiões afro-brasileiras, onde o sagrado é uma qualidade do profano: carregada de axé, de potência vital e sexual, gerando corte-

jos e rodas onde os espíritos vêm dançar com a gente, instaurando respeito à pluralidade da natureza humana e encantamento com a realidade cósmica. Essas encantarias são religiões, mas são brincadeiras:

A jurema, ao mesmo tempo que funciona como uma modalidade religiosa – afinal ela tem um único nome -, simultaneamente, e de maneira intrínseca, apresenta inúmeras possibilidades de se fazer presente. Seja no altar de uma residência no subúrbio do Recife, seja em uma brincadeira de cavalo marim, no toque de um terreiro de jurema na Mata Norte, ou em uma casa de candomblé na capital; seja no fumo, na fumaça, na bebida, na árvore; todas essas coisas estão contidas e contêm a jurema, elas são um pedaço da jurema e ao mesmo tempo a jurema ela mesma. Por fim, minha aposta é a de que, seguindo pelo caminho sugerido, podemos nos esquivar das teorias difusionistas e, no lugar de ver as diferentes presenças da jurema como possíveis resquícios de um todo que ela hipoteticamente já foi, olhar para as frações de potência que se apresentam em tantos lugares e tempos. Em suma, trata-se de apostar que, por meio desta multiplicidade, juremeiros e suas juremas se encontram, conectam e confluem suas forças e ciências. (MORAIS E SILVA, 2020, P. 18)

## Conclusão

Enfim, como as religiões afro-indígenas-brasileiras desenvolvem uma atitude mística? Os nossos antepassados viviam na dependência de proteção para a coleta e a caça - e muitos pobres das nossas regiões metropolitanas caçam ainda, e selvagememente, seu alimento. É certamente comum, pois, a ideia religiosa de uma força vital que se difunde por todo o cosmos: a divindade cria e mantém o mundo, surgindo uma série de espíritos intermediários que sustentam a natureza - e, hoje, também os

produtos culturais da humanidade. Mas os mitos não só explicam o mundo, são o exemplo do que os humanos devem ser: resta a pessoa e sua comunidade integrarem-se nessa ordem “natural” e agradecer aos espíritos, usando, se necessário, práticas mágicas para mudar a posição dos espíritos ruins. Acontece, justamente, que a ordem reinante em nossa sociedade é muito mais desnaturada que outra coisa: marcada pela injustiça socioambiental. Exige antes transformação que integração e implica no uso, além de toda poesia e magia, também de profecia. As místicas originárias estão aí, resistindo e ensinando integração e, junto com elas, em uma busca transreligiosa, devemos aprender também a transformar essa realidade.

Várias camadas da religião cristã se desenvolveram em um processo de inculturação, seja com a religião imperial romana, com os cultos eslavos ou celtas, ou com a cultura grega. No próprio dogma trinitário, representação do Deus cristão, a história das religiões encontra paralelos com outros grupos trinitários de deuses antigos e com o conceito neoplatônico da Suprema Realidade, que é representada triadicamente. Qual é o nosso diferencial e como tratar as diferenças dos outros? Se a gente contextualiza historicamente as religiões, aprende a respeitar a sua diversidade e a apreciar as experiências de transcendência humana que são comuns, entre e para além delas. O respeito e mesmo reverência pela diversidade, pelos caminhos espirituais dos outros, resultam dos estudos de religião bem informados pela história, pela abordagem antropológica e psicossocial: com isso a gente descobre que a pluralidade de religiões não procede da perversão humana e sim de uma bênção originária, de

uma evolução salutar, processual e sempre misturada, do espírito humano (que é plural, por princípio).

Grande parte do problema para assimilar essa “sinfonia (sempre) inacabada” tem a ver com (falta de) lógica: muita gente tenta construir sua visão de mundo através de identidades isoladas, firmadas pela exclusão de contradições e misturas, o que produz uma mentalidade obcecada por contraposições e exclusões das alteridades. Com esse pressuposto binário, quando a pessoa vai analisar um fato híbrido ou sincrético, que é o processo normal de recriação das culturas e religiões, tende a especular quem está vencendo e se apropriando instrumentalmente da exterioridade simbólica do outro para reafirmar os seus próprios sentidos e valores. Mas advogamos que é possível outra maneira de compreender a diversidade espiritual, os espaços fronteiros entre e dentro das religiões, os entrelugares das experiências de diálogo intercultural e inter-religioso, entre tradições de fé e de convicções: em uma visão dialógica, ternária e aberta à aventura dos encontros, não instrumental.

As pessoas estão amadurecendo para uma vivência religiosa mais razoável e aberta (se sigo a Jesus, posso encontrar uma vida boa, verdadeira e abençoada pelo seu caminho de amor, mas entendo que outros possam igualmente descobrir outras espiritualidades válidas). Também há visões mais pluralistas (há algo da consciência de Cristo em todos os seres e culturas, sendo o cristianismo uma de suas interpretações) e inclusive mais integrais (a espiritualidade também se verifica na profundidade da observação científica e nas relações intersubjetivas profundas, podendo-se mesmo conceber uma “missa sobre o mundo” para além

das místicas explicitamente eclesiais). Assim, aquilo que os cristãos, por exemplo, chamam de revelação, é entendido como verdadeira pedagogia divina: é o espírito que nos permite interpretar os “sinais dos tempos” e, numa certa altura do esperançoso compromisso prático para com a defesa da vida no mundo, acreditarmos que aquele grito que despertou a nossa práxis de amor é sagrado. Ou seja, é possível percebermos que dentro de nossa relação amorosa fala-nos processualmente uma palavra diferente, que causa diferença na vida, no sentido de uma qualidade humana mais profunda, de uma existência descentrada do ego.

De forma que, mesmo para um cristão, a Palavra de Deus não está presente só nos livros sagrados, nem somente na literatura cristã. Será, então, que melhor do que distribuir o livro sagrado da minha religião, melhor do que converter o mundo à minha doutrina e implantar a minha igreja, não seria ajudar na disponibilização, contextualização e interpretação das mensagens de todas as tradições espirituais, para quem delas necessite em seu processo de educação e transcendência humana e humanizante, favorecendo assim a compreensão e a paz entre as comunidades?

Essas questões que desafiam a compreensão do fato religioso e as teologias das religiões estão encontrando no conceito de transreligiosidade um polo de atração. Foi previsto que o diálogo interdisciplinar em favor de uma ciência mais integral na academia acabaria suscitando abordagens transdisciplinares: analogamente, prevemos que os encontros e diálogos inter-religiosos em vista de uma mística mais íntegra acabará levando a atitudes transreligiosas. A espiritualidade transreligiosa não se

refere a uma religião genérica e superficial, que pudesse pairar no ar dos valores, sem inserção comunitária e sem assumir nenhuma vestimenta cultural. Trata-se de ter um rosto próprio e corpo cultural concreto, mas desenvolvendo místicas que vão além da própria referência teológica de crenças e ritos, rumo a uma dimensão maior e aberta, de experiência espiritual comum entre e além das religiões, incluindo as vivências pós e não-religiosas.

Seja como for, a gente fica mais sábio andando pelos terreiros de candomblé, umbanda e jurema. Outro dia um estudante de teologia na Católica de Pernambuco me perguntou como se tornar um místico. Eu pensei que era brincadeira, mas acabei lhe dando uns conselhos: faça silêncio e respire direito em um cantinho todo dia, para colocas as coisas em perspectiva e despertar uma atitude de veneração e ligação com o mistério da realidade, para cultivar fineza de espírito e leveza perante a vida: assim que nem os urubus, que metabolizam a carniça porque voam alto e respiram ozônio; medite sobre a história das religiões, suas escrituras e narrativas, sobretudo dos santos, que se reconhecem em todas as tradições, para aprender a discernir e escolher com base na Tradição: faça como a girafa, que enxerga longe mas tem um grande coração; e estude ciência, mas estude mesmo e com espírito de minhoca (ele estranhou um pouco!): porque a minhoca está sempre escavando o subsolo e relacionando túneis, antes que a superfície seja atingida. Quer dizer, não se contente com as soluções meramente visíveis, faça esforço de ir às raízes dos problemas, de atingir uma lógica complexa e dialogal, transcendente.

## Para saber mais

BERKENBROCK, Volney. **A experiência dos orixás**. Petrópolis: Vozes, 2012.

CAROSO, Carlos. e BACELAR, Jeferson (Orgs). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 1999.

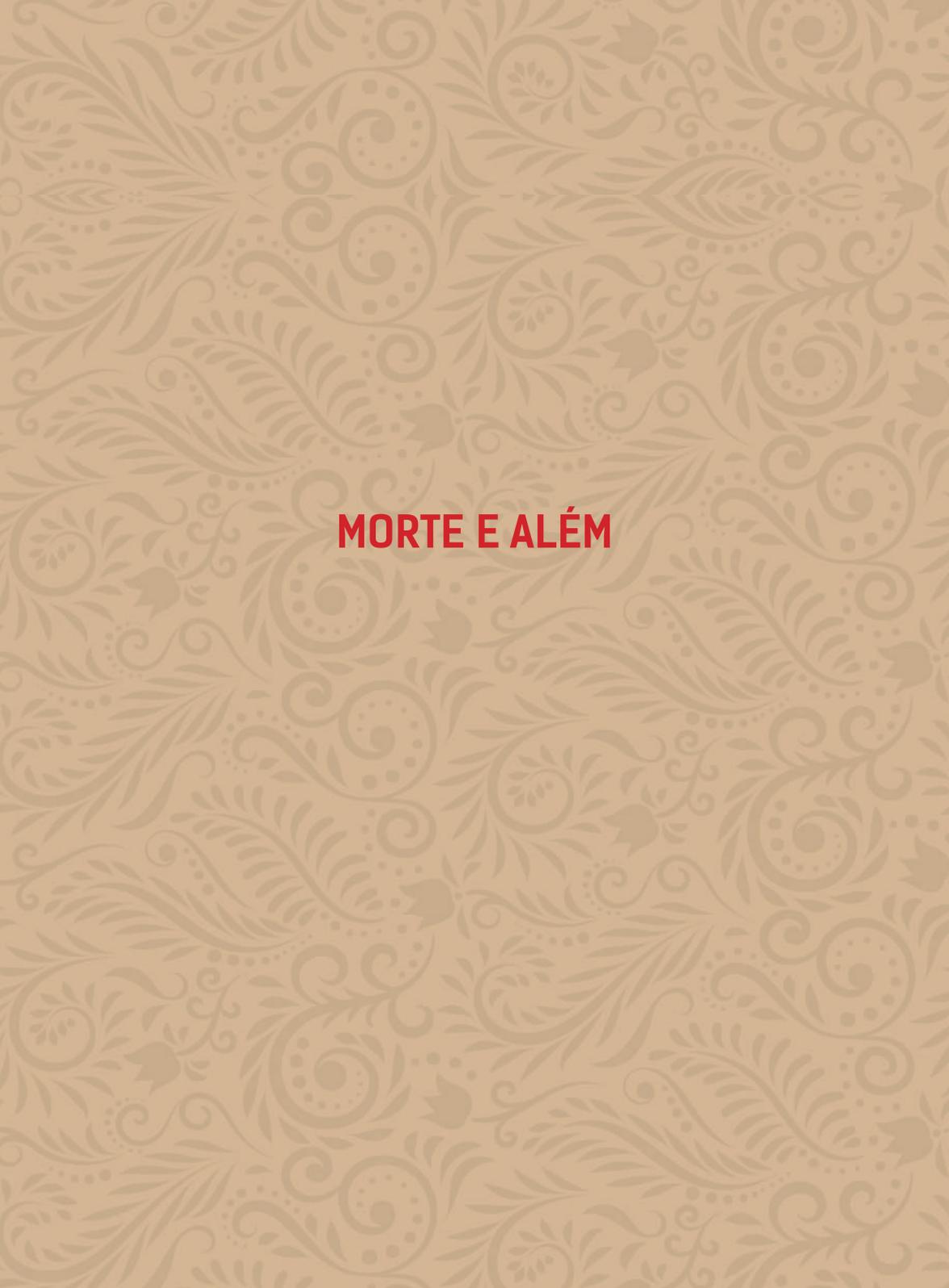
CARVALHO, José Jorge. Tradição Mística Afro-Brasileira. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n.2, p. 93-122, 1997.

MORAIS E SILVA, Noshua. Apontamentos para pensar as insistências e insinuações da jurema em Pernambuco. **Revista Senso**, Belo horizonte, v. 4, n. 17, p. 15-18, 2020.

RIVAS NETO, Francisco. **Escolas das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Arché Editora, 2012.

SEGATO, Rita. **Santos e Daimones**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

SIMAS, Luiz e RUFINO, Luiz. **Encantamento**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.



**MORTE E ALÉM**

---



## VISÃO COSMOGÔNICA ANCESTRAL DA MORTE NO ABYA YALA

*Jenny González Muñoz*



O amplo espaço territorial do Abya Yala, esse “continente em expansão” cunhado a partir da concepção *Caribe-Kuna* abrangendo toda a extensão territorial do México à Patagônia, não é apenas observado, desenvolvido e sentido pelos povos indígenas a partir de sua materialidade, no sentido da terra, como um lote capitalizável cujo valor principal está vinculado ao financeiro, mas de sua imaterialidade, imersa em simbolizações e simbologias que criam narrativas.

Os antigos Incas tinham uma visão de mundo muito interessante baseada em sua própria territorialidade como ponto focal de toda a existência, assim o *Tawantinsuyu* era a concretização das “quatro partes” ou os quatro pontos cardeais nascidos do centro, o “umbigo do mundo”, que era a cidade de Cuzco, capital do império. Nesse sentido, podemos observar como a presença da *Pachamama* está diretamente ligada como Mãe criadora e sustentadora das identidades culturais dos povos. O que poderíamos supor da visão ocidental como as chamadas “raízes” que possibilitam a configuração do que hoje assumimos como construções

patrimoniais culturais. Este conceito será estendido ao longo do tempo em várias civilizações do Abya Yala, reforçando assim a ideia de territorialidade, onde a terra tem valor imaterial, tornando-se de um simples espaço, em um lugar (permitimo-nos aqui tomar palavras do etnólogo Marc Augé), porque possibilita a ritualização dos mitos, razão pela qual para os povos ancestrais é tão importante a sua conservação, proteção e salvaguarda.

Os humanos recorrem ao mito para explicar sua presença e ausência no mundo. A narrativa da vida e da morte. A dúvida, a indagação sobre o desconhecido, tem resposta através do mito e seus múltiplos símbolos, mas este necessita de rituais e cerimônias para que a sociedade compreenda o real sentido de sua própria existência. O porquê e para quê dos objetos e situações através da dinamização ritual permitem a cada habitante da terra ter uma razão de ser, um objetivo de agir e até de esperar e, nesse sentido, o medo da finitude corporal e da transmutação da alma depois que a morte perde seu lugar.

Segundo o antropólogo Ronny Velásquez, os deuses e espíritos, fazendo parte da natureza territorial, exigem, de uma forma ou de outra, o desenvolvimento de rituais específicos por parte de seus seguidores e, como os povos indígenas têm uma concepção integral do universo, tudo tem um significado coerente com os elementos da natureza, daí a necessidade de continuar com a linha harmônica para não comprometer o ciclo vital ou o ciclo mortal. Por isso podemos observar mitos de criação que trazem em si uma série de mitos que, por sua vez, emergem de um mito geral, permitindo assim uma melhor compreensão dessas funções.

Observamos, então, a origem das doenças e uma espécie de explicação das mortes entre seres com características sobrenaturais e o que o filósofo e historiador das religiões romeno, Mircea Eliade, já explica com muita pertinência, tempo e espaço míticos, que atendem ao transcendente universal narrativas coletivas de vida além da morte que podem encontrar sua materialização em rituais e cerimônias xamânicas. Para tentar explicar melhor daremos alguns breves exemplos.

### **Narrativas coletivas do sagrado e do divino**

Para os povos indígenas, quando a alma se desprende do corpo (vemos ou não no sentido socrático) ela atinge sua liberdade, liberdade que não se concentra apenas em sua presença nos humanos, mas também em outros elementos da natureza, como animais e plantas, daí a importância da cerimônia na caça e no corte de árvores para algumas construções. É por isso que o *Warao* (delta do Orinoco na Venezuela) pede permissão aos *jebus* (espíritos) antes de cortar o tronco para fazer a *curiara* (canoa), ou o *Piaroa* (da Amazônia venezuelana) realiza o *Warime*, ritualizando o mito de origem da Deus criador *Wajari*, da harmonia com os animais e demais seres da natureza.

Especificamente em relação à morte, temos o caso do que Cristóvão Colombo referiu em seus Diários de Viagem, sobre a suposta antropofagia do povo *Caribe*, fato explicado pelo antropólogo Miguel Acosta Saignes, ao se referir a certas cerimônias em que era comida certa parte do corpo do chefe inimigo, mas não como um ato de canibalismo

banal. Alimentar-se da coragem de um ser maduro que foi morto em combate (ou em consequência de) e que comandou um exército de qualidade, é um fato significativo de adesão energética ao poder para quem come e uma honra para aqueles que devem ser sacrificados. Podemos observar o mesmo no povo *Sanemá* e também no *Yanomami*, que pulverizam os ossos de seus mortos (ética e moralmente dignos), sendo as cinzas misturadas em uma bebida feita de banana da terra e oferecidas única e exclusivamente aos parentes próximos do ente falecido, a fim de alimentar-se de suas qualidades e confortar os enlutados pela perda. Convém, porém, esclarecer que a concepção de alma, morte e ausência para os povos ancestrais do Abya Yala (referimo-nos àqueles que não são influenciados por religiões ocidentais ou ocidentalizadas) não está ligada à finitude, mas à transcendência em todas as suas manifestações, razão pela qual, em algumas delas, como o *Yanomami* e o *Wayúu*, o nome do ente falecido nunca é repetido. Não estamos falando aqui da ausência de memória coletiva, mas da eternização dos valores daqueles que não são mais materiais.

Os indígenas bem sabem que o universo (cosmos) obedece a regulamentos, uma ordem pautada pelos elementos que o compõem a partir de seu valor divino, de modo que o sagrado, fazendo parte da vida e da morte, conduz também ao imprevisível. Daí a necessidade dos povos ancestrais do estudo dos fenômenos naturais e da conexão xamânica para o estabelecimento (como médium) de uma comunicação (não linear ou esquemática, obviamente) com as forças naturais e sobrenaturais, onde podemos incluir aspectos como doenças, ensinamentos e a moral,

sempre presentes nos mitos. Jarayaquera, Kuaimare ou Buen Brazo, narra a origem cosmogônica segundo a mitologia *Warao*, vemos ali espíritos bons se tornarem aqueles que promovem doenças (inexistentes até então), a origem de tudo que povoa a terra, a criação das constelações e também finitude, já que a ideia da morte era desconhecida dos *Warao*, o que dará lugar a novos rituais.

Por sua vez, os *Wayúu* (Colômbia e Venezuela) se estão doentes, precisam de um ritual xamânico para que sua alma saia de seu confinamento (não é necessariamente a morte), pois o corpo da pessoa está em mau estado, pois sua alma está não está no lugar certo, está vagando em alguma parte, então tem que ser devolvido ao seu corpo, senão a pessoa morre. Sua alma sai do corpo, torna-se *yoluja* (espírito) e vai para o *jepira*. Ali ocorre o primeiro enterro, com certas cerimônias como o sacrifício de seus animais para que o acompanhem em seu novo caminho. Jejum específico de parentes, danças rituais. Como o espírito está em constante comunicação (existem várias formas) com seus entes vivos, a visão desse povo do sonho e suas sábias interpretações são essenciais. Assim, cerca de dez anos depois, realiza-se o segundo enterro (*anajana* – organizar), em um processo ritual que inclui cantos, choros, refeições, lembranças, velório, onde o cadáver é exumado, seus ossos limpos, extraindo-se a carne que eventualmente ainda resta, e estes devidamente organizados para serem sepultados no ossuário do seu clã familiar (de herança materna). Vale ressaltar a importância da mulher em todo esse processo, o caráter social do segundo enterro, já que é uma forma de aprofundar os laços comunitários e o papel do sono como uma espécie de “morte”, já

que para a cultura *Wayúu* quando alguém sonha isto quer dizer que sua alma não está dentro do corpo, e se ela não encontrar o caminho de volta o corpo adocece e uma cura xamânica é necessária para evitar a morte. Uma vez que tanto o primeiro como o segundo cemitério são lugares de memória onde os mortos “habitam”, estes cemitérios são altamente preservados, protegidos e salvaguardados. Para alguns antropólogos como Michel Perrin, o segundo enterro é importante porque marca (dizemos com nossas palavras) o descanso eterno da alma, enquanto para Jean-Guy Goulet o motivo é social, identificando-se com o clã, sendo significativo para afastar os restos de carne dos ossos exumados, porque assim a verdadeira liberdade é concedida à alma. Corpo e alma finalmente se separam, os ossos limpos e secos repousarão no túmulo da família, portanto, eterniza-se a filiação cordão umbilical-mãe humana-mãe terra.

Falamos muito brevemente sobre este segundo enterro, uma cerimônia cheia de significados. Mas antes de concluir queremos destacar que quem fez a exumação (geralmente uma mulher) deve se desfazer de todas as roupas e acessórios, que serão colocados na caixa de ossos e por ter sido contaminada de alguma forma pela presença da morte, ela deve permanecer isolada do grupo, sendo cuidada por parentes próximos que (durante as primeiras 24 horas) irão impedi-la de adormecer, evitando assim que os espíritos dos mortos tomem conta de seu corpo e alma.

## Como epílogo

Somos sociedades que precisam se contar, se entender. Cheios de dúvidas e questionamentos crescentes, fomos criando narrativas para esclarecê-las e tentar entender o que ainda não sabemos, como é o caso da figura dos deuses e do destino final dos que morrem. Criamos lugares de memória para perpetuar entidades falecidas, enchemo-los de monumentos e símbolos, que no fundo parecem tornar-se um culto para nós que vivemos (como construtores ou visitantes de cemitérios). Diante dessas realidades, destaca-se a presença tradicional dos povos indígenas do Abya Yala, que se explicam e se contam através do mito e suas ritualizações a partir de uma leitura que percorre cada etapa da existência, que obviamente inclui a morte, dinamizando-se até a contemporaneidade.

## Para saber mais

ELIADE, Mircea. **El mito del eterno retorno**. Madrid: Alianza/Emecé, 2003.

NÁJERA NÁJERA, Mildred; LOZANO SANTOS, Juanita. "Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayuu: rituales y prácticas sociales". **Boletín de Antropología Universidad de Antioquia**, v. 23, n.40, p. 11-31, 2009.

VELÁSQUEZ, Ronny. **Mitos de creación de la cuenca del Orinoco**. Caracas: El perro y la rana, 2022.



# A RELIGIÃO INDÍGENA E A MORTE

*Constantino José Bezerra de Melo  
Wellcherline Miranda Lima*



**Índios no Brasil.** O Brasil tem uma população de 896.917 índios presentes nas cinco regiões, sendo que 572.083 vivem na zona rural e 324.834 habitam nas zonas urbanas. Os povos indígenas apresentam uma expressiva diversidade étnica, representam 305 etnias falando 274 línguas. Neste universo, há uma pluralidade de concepções sobre o gênese e a morte, e o pós-morte nas suas crenças religiosas.

**Religião Indígena.** No Censo de 2010, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, incluiu pela primeira vez na pesquisa censitária, no quesito religião, a categoria “tradições indígenas”. Foi registrado o quantitativo de 821.501 pessoas que se autodeclararam indígenas quanto ao quesito religião, e destas apenas 43.144, declararam-se pertencentes à religião das “tradições indígenas”. Cada povo indígena tem seus mitos, ritos e crenças. Uma das características fundamentais da religião indígena é a crença na imortalidade da alma, na força dos ancestrais e no cuidado e devoção às forças da natureza: à terra, às águas, às matas, às pedras, ao fogo e ao ar.

**Registros Pictográficos.** Desde os primórdios do Brasil, registra-se através das pesquisas da Arqueologia, que os povos primevos realizavam rituais religiosos em torno do fenômeno da morte humana, conforme pinturas rupestres encontradas no Parque Nacional da Serra da Capivara em São Raimundo Nonato, Piauí. As pinturas rupestres são imagens gráficas resultado da prática de uma consciência reflexiva, que correspondia aos processos de comunicação através do registro da gestualidade.

**Reelaboração Religiosa.** No Brasil, as populações indígenas sofreram desde o Brasil Colônia uma forte influência da Religião Católica, suas visões cosmológicas passaram por grandes reelaborações culturais e religiosas, resultado do contato interétnico durante tantos séculos.

**Mundo dos Encantados.** As cosmovisões apresentadas pelas religiões indígenas são marcadas por uma narrativa mítica diversa e rica, expressa nos seus cantos, rituais e festas. Nos rituais sagrados da religião indígena, praticados pelos doze povos de Pernambuco<sup>1</sup>, o limiar entre a vida e a morte é “suspensão” através da abertura dos portões das “cidades dos encantados”, e assim, por meio do canto, do toante, do instrumento musical dos maracás, do Toré e da jurema<sup>2</sup> consagrada, abre-se um caminho de transe, trânsito e comunicação entre os dois mundos. Para os

---

<sup>1</sup> Os povos indígenas em Pernambuco e a sua localização nos municípios: Atikum (Carnaubeira da Penha, Mirandiba e Salgueiro), Entre Serras Pankararu (Petrolândia e Tacaratu), Fulni-ô (Águas Belas), Kambiwá (Ibimirim e Inajá), Kapinawá (Buíque, Ibimirim e Tupanatinga), Pankará (Carnaubeira da Penha e Itacuruba), Pankararu (Jatobá, Petrolândia e Tacaratu), Pankaiwka (Jatobá), Pipipã (Floresta), Tuxá (Inajá), Truká (Cabrobó e Orocó) e Xukuru (Pesqueira e Poçoão) (C.F. PERNAMBUCO, 2013, p. 16).

<sup>2</sup> É uma bebida consagrada preparada a partir das cascas do caule ou das raízes da jurema.

índios Pankará (Carnaubeira da Penha/Itacuruba/PE), a árvore Juremeira é considerada a morada dos encantados. Também é comum a crença de alguns indígenas, na vida após a morte, da possibilidade de transladar-se para o reino da jurema e tornar-se um encantado.

**Toré.** Com os movimentos corporais expressos por meio do Toré, os indígenas dançam coletivamente, homens, mulheres, idosos e crianças entram em contato com o mundo dos Encantados.

**Toante.** É um canto realizado por um indígena que usa flauta, imitando sons da natureza (animais, chuva, vento e outros fenômenos da natureza). Os índios Pankararu (Petrolândia/Tacaratu/PE) consideram o Toante como a música própria dos encantados, cada encantado tem o seu toante particular e só revela-se por meio do ritual.

**Encantados.** São seres sobrenaturais. Para o povo Pankararu, os índios não morrem, e nem os encantados estão mortos. Eles se comunicam com o seu povo por meio de um artefato religioso específico, o Praiá<sup>3</sup>. A própria vestimenta sagrada é considerada a maior protetora dos índios. Os Praiás também estão presentes nas religiosidades dos povos de Entre Serras Pankararu, Kambiwá (Ibimirim/Inajá/PE) e Pankaiwka (Jatobá/PE). De modo geral, entre os diversos povos indígenas, acredita-se que cada indígena possui um espírito imortal. Para os indígenas, a sua estrutura cosmológica está integrada à natureza, assim também como a sua visão do pós-morte. Outros povos, das demais regiões brasileiras, como os índios Krahó (Tocantins), acreditam que não somente os indígenas

---

<sup>3</sup> Os Praiás são as representações dos encantados. Eles vestem uma máscara ritual envolvendo todo o corpo e dançam durante o transe.

possuem espírito, mas todos os seres, sejam animais ou vegetais. Essa inter-relação entre elementos naturais e sobrenaturais está presente em todas as práticas da vida cotidiana Kaiowá (Mato Grosso do Sul). Para os Kaiowá tudo é regido por espíritos, e as ações humanas devem ser orientadas pelos “espirituais” superiores, ou seja, os seus antepassados.

**Morte.** A ideia sobre a vida além da morte difere de um povo indígena para outro. Geralmente, predomina a crença de que a morte é um corte abrupto da vida e início de outra vida repleta de contentamento, o índio passa a ser chamado de encantado. Alguns relatos dos indígenas apresentam a concepção cosmológica sobre a divisão da alma em duas forças, uma das quais permanece na vida terrena em situação de perigo e que precisa da força dos encantados para afastar o caos, e na vida pós-morte vai para o paraíso ou reinado dos encantados. Os índios Kaingang (São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) acreditam na existência do weinkupring iamõ, que significa a aldeia dos espíritos. Os índios quando morrem passam a viver lá nas serras, nas matas, nos lajedos e são integrados de volta à natureza, transformando-se em “encantos de luz”. Os Pipipã (Floresta/PE) acreditam que os encantados moram no reino encantado, sendo esse, um lugar de refugio da Mãe Natureza. Os rituais fúnebres indígenas costumam orientar suas ações através dos elementos musicais e visuais, sendo utilizados para instruir, legitimar e disseminar valores e crenças do seu povo.

**Plantação Mítica.** Dentro desta perspectiva, o povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira/Poçoão/PE) “planta” (sepulta) os seus guerreiros (índios) no colo da terra (mãe espiritual), destes irão brotar novos

guerreiros e novos guardiões do povo, dando sequência à proteção ancestral. A morte é uma passagem do plano do território indígena para as cidades dos encantos de luz, para a cidade da jurema. A morte é metamorfoseada através do reencantamento em natureza. Na mesma direção, o povo Kalankó (Alagoas) e os índios Kamayurá (Alto Xingu), compreendem o sepultamento como uma espécie de “plantação vegetal”. O povo Atikum (Carnaubeira da Penha, Mirandiba e Salgueiro/PE) não costuma sepultar os seus mortos no cemitério, eles são enterrados nos terreiros (espaço localizado atrás) de suas casas, pois, assim sempre estarão próximos dos seus entes queridos. Em contraponto, os funerais dos índios Bororo (Mato Grosso), podem durar até três meses, são sepultados no centro da aldeia e tem a função de transcender à morte por meio de celebrações lúdico-religiosas. Os índios Bororo não deixam herança patrimonial, só “herança moral”. Outro ponto relevante sobre o encantado, está vinculado às experiências pessoais que o indígena teve em vida, daquele que se toma como modelo exemplar, que possibilita a produção de representações de destaque por meio da coragem e generosidade para com o seu povo. Muitos acontecimentos dramáticos vivenciados por líderes indígenas são considerados traços de mártires, por exemplo, o assassinato do “Cacique Encantado Xikão” (Pesqueira/PE 1998). O vulto do morto indígena está presente na luta e no cotidiano dos indígenas, pois o processo sagrado post mortem, o transforma em um líder “mártir-encantado”, utilizando-se do tónus do encantamento.

## Para saber mais

ATHIAS, Renato. (Org.). **Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito**. Recife: Editora Universitária UFPE, 2007.

CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE – (CCLF). **Caderno do tempo**. Olinda – PE: MEC/SECADI; CCLF: UFMG, 2002.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – (FUNAI). **O Brasil Indígena**. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>> Acesso em: 28 mar. 2017.

PESSIS, Anne-Marie. Das origens da religião no Brasil indígena. In: BRANDÃO, Sylvana (org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora da UFPE, 2002. v.2, p. 211-250.

PISSOLATO, Elizabeth. “Tradições indígenas” nos censos brasileiros: questões em torno do reconhecimento indígena e da relação entre indígenas e religião. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

# MORTE COMO ACONTECIMENTOS DE VIDA NO CANDOMBLÉ

*Pedro Henrique de Oliveira Germano de lima*

*Awô<sup>1</sup>*

*Egum bo mo te' ri o! (Egum chegando, curvo minha cabeça)*



A estrutura atual do Candomblé no Brasil existe por meio de recriações e gradações de mitologias africanas (de origens distintas) que ao longo do tempo acoplou ou esqueceu elementos (materiais e imateriais) ao seu complexo hagiológico e ritual em um dinâmico movimento de forças centrípetas e centrífugas que combinam e recombina uma miríade de itens a sua disposição, constituindo os maiores dispositivos (tradição e renovação) de preservação da religião na contemporaneidade. O certo é que o candomblé existe na sociedade brasileira refletindo e dialogando com as variáveis (política, econômica e cultural) da sociedade mais ampla em sua estrutura e disputando fiéis (manter os antigos e buscar neófitos) no mercado religioso cada vez mais poroso e instável.

---

<sup>1</sup> Saudação em língua *yorubá* aos ancestrais. Pedido de licença e reverência aqueles que deixaram de existir na terra e passam a existir como ancestrais.

Contemporaneamente após inúmeras reconfigurações e associações salutaras a sua presença no espaço público, o Candomblé (e outras variáveis do complexo religioso afro-brasileiro) ficou mais conhecido pela sua dimensão festiva e alegre, sem esquecer de toda mística que envolve a determinação da personalidade do fiel para com os arquétipos do seu orixá regente. A dança, a música, o transe, as cores, a festa, os banquetes (dos deuses e dos homens), as roupas, os maneirismos são aspectos que conotam a dimensão festiva publicizada, contribuindo para associar ao candomblé uma imagem mais cultural e menos religiosa.

Essa forma de aparição da religião na esfera/espaço pública/o ganhou força depois da colaboração da mídia, de vários segmentos artísticos (músicos, artistas plásticos, programas de televisão, carnaval, dentre outros) e, não menos importante, de produções acadêmicas a respeito da religião. Independente da maneira como apareça, a religião dos orixás recria seus itens mitológicos na contemporaneidade e permanece suscitando debates e despertando curiosidades por meio de suas aparições, polêmicas, estilos de fazer política e pela sua eficácia no mercado religioso da sociedade brasileira.

Uma religião pouco visível em seus rituais, quase invisível em estatísticas de número de adeptos. Uma religião que muito se ouviu dizer e pouco se sabe como fazer, o candomblé permanece vivo na sociedade brasileira combinando dispositivos de visibilidade e invisibilidade, tornando visível o que pode ser visibilizado e guardando e escondendo aquilo que lhe é mais precioso, a arte de se fazer existir e perpetuar por meio de sua base organizacional, a família de santo.

Solidária ou não ao modo como é percebida pela sociedade mais ampla, por ser uma religião, o Candomblé, possui em seu complexo litúrgico, uma intrincada trama de mitos e rituais, associados a vida e a morte, ao nascer e ao renascer. Ações e acontecimentos da vida cotidiana – vida e morte – dos fiéis são vividos e revividos na estrutura ritual mais como episódios na trajetória do Ser do que como atos que definem o Ser. Festeja-se o acontecimento da vida e da morte no devir do Ser. A vida atualiza o Ser aqui e agora, a morte, quando acontecimento na biografia do indivíduo não encerra sua existência como Ser, mas sim, possibilita-o existir de outra forma. A morte não mata, não encerra, não extingue. A morte, tanto quanto a vida, imortaliza o membro da religião na memória do grupo, da família. Morte é um eterno renascimento.

É importante destacar que o Candomblé é uma religião essencialmente voltada para as coisas práticas e cotidianas neste mundo, portanto para a vida intramundana. Apesar da existência da concepção de morte ou de vida pós morte (com ou sem a reencarnação do espírito), os rituais são direcionados para a vida do fiel aqui e agora (amor, emprego, segurança, paz, etc.). O sentido de morte e renascer são práticos (menos metafísicos) orientados pelas ações habituais do estar vivo (comer, dançar, alegrar-se, ficar triste, cura, prosperidade, etc.), o que implica dizer que os membros da religião não se preocupam com a vida pós morte (ou se preocupam menos do que os fiéis de outros segmentos religiosos mais orientados por concepções extramundanas), apesar de tê-la como inevitável e compreendê-la como uma passagem do Ser.

No que diz respeito aos rituais, todos eles implicam em uma continuidade crescente do Ser/pessoa, seja no plano terrestre ou espiritual, o que nos indica que a lógica do *candomblé* opera mais pela continuidade e acréscimos – mesmo que seja orientada por modulações da pessoa e materialidades distintas - do que pela ruptura e pelo encerramento. Existem pelo menos três formas rituais. Uma delas direcionada aos orixás, outra a própria pessoa e ainda mais uma aos ancestrais do grupo. Dentro desta complexidade existem rituais de nascimento e de morte (nascer de novo, nascer de outra forma).

As obrigações rituais consistem em dever e compromisso dos humanos com as divindades e/ou com os ancestrais, desse comprometimento surgem as trocas entre os deuses, ancestrais desencarnados (*eguns*) e os humanos. Os homens ofertam aos deuses e ancestrais alimentos<sup>2</sup>; os orixás<sup>3</sup> retribuem com o "Axé"<sup>4</sup> e os *eguns* com conselhos e proteções, fortalecendo os laços entre ambos na comunidade religiosa. Das trocas emergem as devoções. Nesses eventos deuses e pessoas (que estão no plano físico ou espiritual) se atualizam na comunidade, ambos, um se fazendo pela presença do outro, crescem e tomam notoriedade no grupo.

O fiel que ingressa no grupo por uma série de rituais, chamados de iniciação. Existe o iniciador – *babalorixás* e *yalorixás* (pais e mães de

---

<sup>2</sup> Frutas e vegetais diversos, bebidas, sobretudo animais (majoritariamente caprinos e galináceos)

<sup>3</sup> Deuses que compõem o panteão das religiões afro-brasileiras. São eles, *Exu, Ogum, Odé, Ossãe, Omolu, Nanã, Ewa, Oxumarê, Oxum, Ibejé, Yemanjá, Xangô, Oyá/Yansã, Oxalá*.

<sup>4</sup> Categoria êmica. O Axé pode ser compreendido como força vital.

santo) – e os iniciados – filhos de santo. Os iniciados pelo mesmo pai e mãe são irmãos de santo que compõe a família de santo. Convém destacar que a iniciação não se resume a um ritual, mas sim a uma participação ativa do membro com seu orixá na comunidade religiosa, assim sendo, os rituais de iniciação cumprem com duas funções, uma de atualizar o orixá na comunidade (na composição dos assentamentos<sup>5</sup>, no transe, na dança, na vida sagrada) e outra de tornar o fiel mais coeso com seu grupo, fortalecendo laços de solidariedade e manutenção do grupo e da pessoa. Rituais que levam a religião a se manter viva. Até mesmo os rituais ligados aos antepassados contribuem para a manutenção da memória dos ancestrais – que viveram neste plano espiritual – viva na comunidade, portanto, da própria religião.

No Candomblé, a morte (*Ikú*) é entendida como uma passagem de uma vida para outra e não é vista como um fim. De acordo com as crenças e rituais desta religião afro-brasileira, a alma da pessoa morta continua a existir em outra dimensão (plano espiritual, *Órum*, céu, o além) e pode ser homenageada e cultuada pelos vivos. Como de costume em outras comunidades, a morte no candomblé é um acontecimento inevitável a vida do homem, implica em luto, tristeza e reforço de laços de solidariedade. Convém reforçar que o significado da morte no candomblé (na verdade existem inúmeros significados) não implica no fim, término ou algum termo similar. Inúmeras são as narrativas sobre a mor-

---

<sup>5</sup> Os afro-brasileiros compõe o assentamento (o altar) do orixá com uma série de materialidades ao seu dispor (pratos, ferros, folhas, búzios, moedas, pulseiras etc.) de modo que não existem formas fixas na composição do assentamento. Tudo depende da vontade do orixá e de suas hierofanias na vida do fiel.

te nos *itáns*<sup>6</sup> presentes na constituição da religião que reforçam o pressuposto em tela.

Consta em um *itám* que os orixás e os homens viviam em um mesmo plano temporal e geográfico no qual os homens rendiam homenagem e reverências aos deuses, vivendo ambos em perfeita harmonia. Com o passar do tempo, os homens atenuaram as reverências e ofertas, o que acarretou uma cisão entre o *Órum* (o céu, local de moradia dos orixás) e o *Àiyé* (a terra, destinada aos humanos). A cisão entre os mundos suscitou saudades aos deuses e aos homens. Os primeiros, eventualmente em ocasiões rituais, comparecem a terra – durante a possessão – para dançar e festejar com os humanos (que então continuaram reverenciando-os), contudo, a passagem dos homens do *Àiyé* para o *Órum* só é possível com o acontecimento da morte na vida dos homens.

Os mortos no candomblé passam a existir na comunidade de outra maneira. Tão forte é a mudança de status que aqueles que desencarnam são inclusive chamados *exclusivamente por um outro nome (digina*<sup>7</sup>) diferente daquele de batismo, mas assim ocorre apenas depois do ritual fúnebre do *axêxê*. No ritual do *axêxê* ocorre uma espécie de desfazimen-

---

<sup>6</sup> Mitos do universo da religião afro-brasileira. A seguir mito de criação e função da morte presente no universo afro-brasileiro: “*Obatalá* decidiu que os homens deveriam morrer; Cada um em um certo tempo, em uma certa hora. Então *Obatalá* criou *Iku*, a Morte. E a encarregou de fazer morrer todos os humanos. *Obatalá* impôs, contudo, à morte *Iku* uma condição: só *Olodumare* podia decidir a hora de morrer de cada homem. A Morte leva, mas a Morte não decide a hora de morrer.”

<sup>7</sup> Nome africano pelo qual os membros iniciados passam são chamados após o ritual de iniciação do *yawô*.

to das composições místicas (*ori<sup>8</sup>, orixá<sup>9</sup>, em<sup>10</sup>*) e liberação dos objetos rituais (o próprio assentamento do orixá, os fios de contas, as roupas, louças, etc.) dos filhos de santo que morrem. Para além do axêxê existem as obrigações para os eguns/ancestrais (*obrigações de balé*), com calendário periódico anual na qual os então desencarnados são reverenciados e revividos (pelas lembranças, saudades e afetos) pela comunidade.

Os ritos funerários no Candomblé variam de acordo com as nações e das ilimitadas possibilidades de improvisação de seus líderes, mas em geral envolvem oferendas, rezas, cânticos e danças em honra aos ancestrais e ao orixá *Oyá/Yansã*. Cabe a *Oyá* o encaminhamento da alma da pessoa morta para que tenha uma boa passagem e possa descansar em paz, reencontrar outros membros da família de santo e que também possa – quando assim feito nos rituais aos *eguns* – trazer o espírito de voltar a convivência com os membros que ainda estão no plano terrestre (*Àiyé*).

Isso porque, acredita-se que a alma da pessoa morta pode ser evocada em cerimônias peculiares, as “*obrigações de balé<sup>11</sup>*”, que é um preito aos falecidos, diferente daqueles destinados aos orixás (os quais são mais publicizados em músicas, por exemplo). Nesses rituais, os participantes rezam, dançam e comungam sentimentos diversos constituindo uma órbita para que os ancestrais possam interagir, transmitir mensagens e dar conselhos, lidos e interpretados pelo oráculo do jogo

---

<sup>8</sup> Cabeça.

<sup>9</sup> divindade

<sup>10</sup> Sopro vital. Aquilo que anima o corpo. Pode ser lido como a alma.

<sup>11</sup> O quarto do balé é um espaço sagrado dos terreiros que fica apartado do espaço destinado aos orixás

de búzios. Para além da dimensão de conforto presente nos rituais fúnebres, destacamos o laço de solidariedade grupal que é reforçado pelo avivamento da memória dos ancestrais na comunidade. Morrer no candomblé não é sinônimo de esquecimento.

Portanto, como podemos notar, a morte não implica no fim, mas sim é uma abertura para outra forma de existência dotada e estruturada por outras simetrias rituais e relacionais. Em resumo, na visão do Candomblé, a morte é vista como uma fase da jornada da alma e não como um fim, sendo o Ser primeiramente iniciado como *yawô*, morre-se para viver, iniciado como *egum*. O *Órum* pode até ser inacessível aos humanos que aqui estão, contudo, aqueles que já partiram podem, nas ocasiões rituais, retornar e conviver com os vivos. A morte é um reencontro.

Então, a visão metafísica da morte – como mediador de uma concepção extramundana da vida – toma sentido prático na vida dos membros da religião. A morte não é desejada – visto que os rituais reforçam aspectos de uma boa vida (inclusive uma ideia básica aos membros dos terreiros é que o iniciado viva muito para cumprir com sua missão na terra, a morte prematura não é almejada, a morte na velhice é uma boa morte), também não é temida nem depreciada. A Morte deve ser leve e vista como componente *sine quo non* da vida do Ser. A morte faz parte do desenvolvimento humano!

A morte não mata, não encerra, não extingue. A morte não é fim. O além não é desconhecido, inabitado. Não constitui um ambiente de expiação dos atos do Ser na vida mundana. A vida, delicada como é, deve ser gozada com cuidado, pois se o universo cosmológico do candomblé

se rompe – Órum e Àiyé – nada poderá emendar a sutil possibilidade de existir de outra forma, de se imortalizar pelo acontecimento da morte, de poder viver sem o corpo material (o qual fica retido no ritual do *axêxê* sendo sepultado posteriormente) junto com os ancestrais no Àiyé com a possibilidade de visitar os vivos no Órum. Pode-se viver pós morte no *candomblé*, de outros modos, de outras formas.

### Para Saber Mais

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LIMA, Ronnei Prado. **O égbé do culto aos ancestrais**: uma análise histórica das comunidades de *bàbá egúngún*, o *egbé* de *bàbá oba èrín* em *recife* e do *agbónlá* em *itaparica* e o mundo atlântico entre *recife*, *salvador* e *lagos* no período de 1820 a 1930. Disponível: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/cadernosdehistoriaufpe/article/view/110105/22018>. Acesso em: 30 set. 2018.

SANTOS, J. E. dos. **Os nagô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1976.

---



# MORTE E PÓS-MORTE NA LEI DE UMBANDA

*Thaís Chianca Bessa Ribeiro do Valle*



## Introdução

A palavra Umbanda deriva do termo “*u’mbana*”, que significa “magia”, “curandeiro” ou “arte de curar” na língua banta de Angola, o quimbundo. Supõe-se, ainda, origem adâmica, no termo “*aumbandhan*”, que significa “conjunto das leis divinas”, ou “Deus ao nosso lado”.

A Umbanda nasceu da fusão das religiões de matrizes africanas com a Igreja Católica, a pajelança indígena, e religiões orientais, como a muçulmana, a egípcia, e a védica. Inicialmente, para preservar o culto e burlar a opressão, as pessoas africanas escravizadas no Brasil associaram santas e santos católicos a orixás. Este sincretismo viabilizou o surgimento da Umbanda no Brasil.

Teoricamente, a Umbanda foi fundada em 15 de novembro de 1908, pelo espírito do Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado no médium Zélio Fernandino de Moraes, originando a Tenda de Umbanda Nossa Senhora da Piedade, pois a mãe de Cristo acolhe sem preconceitos.

Na Umbanda, a liberdade é garantida pelo livre-arbítrio, mas existe uma justiça universal, uma lei de causa e efeito, ou de retorno, através da qual tudo o que se deseja e faz para o outro se recebe para si. Deriva, portanto, da lei da fraternidade universal, por meio da qual todos os seres têm a mesma origem espiritual. A teologia da Umbanda, fundada na caridade, no ato de fazer o bem sem ver a quem, é, assim, disciplinadora e compensatória.

Existem diversas variações de Umbanda, mas, basicamente, acredita-se em um Deus (*Olórùn*, Senhor dos Céus), fundador de todas as coisas (*Eledá*, Senhor da Criação), capaz de conceder e retirar a vida (*Elemi*, Senhor da Vida), presente todos os dias (*Olojo*, *Oni*, Senhor do Dia), que conhece os corações (*Olumonokan*), e é salvador (*Olugbala*). Crê-se, ainda, nos ensinamentos de Cristo na Terra, sendo esta um planeta designado para crescimento espiritual dos viventes.

Orixás são entidades que vivem no céu com anjos, santas e santos, bem como na natureza, e são manifestações de Deus nas coisas, divindades ou potências energéticas que auxiliaram na criação do mundo e do ser humano. Na Umbanda, estão distribuídos em sete linhas de vibração: a linha da espiritualidade ou do Povo do Oriente (*Oxalá*), a linha da vida ou do Povo das Águas (*Yemanjá*), a linha da ordenação ou dos Guardiões do Caminho (*Ogum*), a linha do conhecimento ou do Povo da Mata (*Oxóssi*), a linha do equilíbrio ou dos Caboclos das Pedreiras (*Xangô*), a linha do amor ou das Crianças (*Iori*), e a linha da sabedoria ou dos Preto-velhos (*Iorimá*).

Após os habitantes do céu (*arà-òrún*) se ajoelharem aos pés de Deus, de *Ésú* (*Exú*, Guardião do Caminho), de *Ajalá* (*Oxalá*, responsável

pela criação física dos homens) e de *Ifà* (orixá dos Destinos) para pedirem sobre a própria missão, Deus concedeu aos pedintes, através do nascimento enquanto habitantes da Terra (*arà-àiyê*), a chance de buscarem a própria evolução espiritual. Surgiu, assim, o processo reencarnatório, que tornou os espíritos responsáveis por seus próprios atos.

Os espíritos dos antepassados que, após uma passagem difícil pela Terra, optaram por buscar a evolução espiritual através da prática da caridade por intermédio da incorporação nos médiuns, do passe espiritual, de orientações, de proteção, estariam organizados em linhas de Preto-velhos, Caboclos, Crianças, e Exus, cada linha, com funções, características e formas de trabalhar específicas, mas todas subordinadas às forças da natureza que os regem, orixás. Desta forma, guias espirituais tornaram-se mensageiros de orixás, anjos, santas e santos.

Uma pessoa umbandista estabelece, assim, comunicação, através da mediunidade, com espíritos capazes de indicar os melhores caminhos a se seguir, em busca da harmonização espiritual. Quando a perfeição é alcançada, esses guias vão orientar outros espíritos em evolução.

### **A reencarnação e a lei do *kharma***

Na Umbanda, tudo o que tem vida retorna às origens, em um ciclo de evolução que se realiza através do nascimento, das provações suportadas enquanto em vida, e da morte, e esta última seria, tão somente, a passagem ou viagem de um mundo para o outro. Acredita-se, portanto, na reencarnação, através da qual o espírito retorna, em sucessivas vidas

e novos corpos, buscando a continuidade da evolução espiritual e o aprimoramento da criação divina.

O *Samsara*, ou retorno ao mundo material, tem origem nos textos védicos da Índia, e o hinduísmo trata o *kharmas* como um dos mecanismos que condiciona esse retorno, por ações da encarnação precedente que devem ser reparadas nas reencarnações seguintes, até a libertação definitiva da alma e a exterminação da maldade na humanidade. Para a Umbanda, guias espirituais agem dentro dos *kharmas* dos médiuns, ajudando na solução de problemas cármicos, e médiuns se doam para que guias possam cumprir seus próprios *kharmas*, através de trabalhos espirituais, de orientação e de proteção a pessoas encarnadas e desencarnadas.

Na Umbanda, não se crê em céu e inferno como lugares fixos ou castigos eternos, mas em regiões *umbralinas*, onde os espíritos são recolhidos para purgar as dívidas com o Divino, e, posteriormente, são enviados para continuar o processo evolutivo, ou reencarnar. São condições mutantes de consciência espiritual, que se adéquam ao merecimento do indivíduo, o qual poderá, inclusive, ascender de nível, quando do melhoramento espiritual.

Quando ocorre a morte física, o sujeito é encaminhado para uma esfera espiritual compatível com as atitudes e as vibrações emocionais que teve enquanto em um corpo físico. Assim, se um indivíduo vibrou ódio, um lugar espiritual com seres odiosos será seu destino, se vibrou amor, um lugar com seres amorosos será sua morada espiritual.

Após o desencarne, o espírito pode, ainda, ter sete destinos diferentes, relacionados às sete linhas de umbanda, governadas por orixás

e entidades divinas, e, da mesma forma, ser atraído para o mundo espiritual que mais se afine com as condutas que desenvolveu na Terra.

A Umbanda se apega à vida e ao comportamento dos seres enquanto encarnados, para que, no momento do desencarne, seja possível garantir um bom lugar nas searas espirituais, unindo-se a outros bons espíritos, orixás e guias.

### ***Obaluaê ou Omulú, e Naña: orixás da morte***

*Omulú e Obaluaê* (ou *Skapatá, Omulu Jagun, Quicongo, Sapatoi, Iximbó, Igui*), são orixás capazes de preparar os espíritos para a nova encarnação e promover a cura de doenças e alívio de dores. São os “Senhores das Passagens”. Diz-se que *Obaluaê* é a forma jovem e *Omulú* é a forma velha do orixá Xapanã, uma vez que o último termo tornou-se um nome proibido na Umbanda, pois se acredita que pode atrair doenças inesperadas. Através do sincretismo, tais orixás foram representados pelos santos católicos São Lázaro e São Roque.

*Obaluaê*, que significa “Senhor da Terra”, atua nas passagens dos estágios evolutivos, estabelece o cordão energético que une o espírito ao corpo, e reduz o corpo plasmático do espírito, durante o processo encarnatório, para alojamento ao ventre materno. Cura, ainda, almas feridas e corpos doentes, podendo fazê-lo diretamente, ou através da intuição, quando leva o enfermo a buscar um profissional da medicina. Nos hospitais, ambulatórios e clínicas, está sempre perto dos leitos. *Omulú*, o “Senhor da Morte”, responsável por reger os hospitais, os necrotérios e os cemitérios, conduz os espíritos para o ingresso na vida após o de-

sencarne, e ampara espíritos caídos, atuando, também, na recondução do indivíduo causador de dor, sofrimento, ou qualquer negatividade, na própria vida ou na vida dos semelhantes, ao equilíbrio, e está presente em todo rompimento ou encerramento de ciclo, como finais de relacionamentos, orientando cada pessoa em seu caminho individual. No desencarne, *Omulú* auxilia a desatar os fios que ligam o perespírito ao corpo material, denominados "cordão de prata".

*Nanã Burukú* habita as águas paradas, os mangues e os pântanos, e representa a junção de tudo o que foi criado por Deus, através da junção da terra com as águas. A terra fofa acalenta os cadáveres como um útero materno, para o renascimento na vida espiritual. Mãe de *Omulú/Obaluaiyé*, *Nanã* é responsável pelos portais de entrada (reencarnação), e de saída (desencarne) das almas. No sincretismo, é associada a Santana, avó de Jesus Cristo.

Assim, na Umbanda, *Nanã* é responsável por decantar os espíritos que irão reencarnar, e *Obaluaiyé* e *Omulú*, por restabelecer e cortar o cordão que liga o corpo ao espírito.

O dia de finados, dedicado a *Omulú*, é celebrado em dois de novembro. É o dia em que socorristas espirituais mais trabalham, pois as pessoas encarnadas pranteiam entes queridos, desestabilizando-os através das energias de dor. Ao circular nos cemitérios, é preciso pedir proteção, e realizar preces pelos indivíduos desencarnados que ali permanecem inconscientes do desencarne e perdidos em questões emocionais. Demonstra-se, ainda, a gratidão aos antepassados, os quais promoveram a reencarnação dos então encarnados. Trata-se de um dia para evitar excessos, harmonizar sentimentos e energias, e emitir boas vibrações.

## *Eguns, Exus e Pomba-Giras*

*Eguns* são todos os espíritos que tiveram vida humana e desencarnaram. Para a Umbanda, pretos-velhos e pretas-velhas, caboclos e caboclas, crianças, e também *Exús*, são *Eguns*. Os *Eguns* não se confundem com os *Quiúmbas*, que são *Eguns* atrasados na evolução espiritual e podem vampirizar energias, incitar vícios, e impor males.

Na Umbanda, algumas entidades ainda com sentimentos próximos aos da condição humana, os *Exus* (entre eles, Zé Pilintra) e as Pomba-Giras, da linha dos caveiras, têm a missão de guiar e orientar as pessoas encarnadas, bem como de cuidar do desencarne das mesmas. Enquanto dotados de energia intermediária entre os guias espirituais, os seres encarnados, e os *Quiúmbas*, trabalham no equilíbrio energético e cuidam da proteção espiritual dos terreiros. Nos trabalhos da Umbanda, diferentemente da Quimbanda, os *Exus* e as Pombas-Giras são entidades que promovem o bem, e qualquer ação que não respeite o livre-arbítrio das criaturas, que implique malefícios, ou que se utilize de energia negativa, deverá ser rechaçada. O culto aos *Eguns* trata da morte como consequência natural da transformação do universo e da manifestação da necessidade de retorno do espírito, da consciência, ao todo, à origem. O espírito é parte de uma consciência espiritual maior, viva em cada ente que vive ou viveu na Terra. Cultuar os *Eguns* é cultuar a sabedoria ancestral em permanente manutenção e celebrar a experiência humana transformada em ciclo natural, a eternidade da vida e da sabedoria que se perpetua através das experiências de vida e morte.

## O funeral umbandista

A Umbanda tem uma cerimônia fúnebre preocupada em garantir que a pessoa desencarnada esteja a cargo da lei divina, não seja atacada por espíritos negativos, e faça boa passagem.

Com o falecimento de um dos membros da casa, primeiramente, é preciso esvaziar as quartinhas de água, suspender as comidas arriadas, e, depois, iniciar a cerimônia, momento em que somente as pessoas mais velhas poderão estar presentes, até a entrega do corpo para o velório.

Os rituais de funeral na Umbanda podem mudar de um terreiro para o outro, mas, de uma forma geral, o funeral umbandista é dividido em duas partes: a purificação do corpo e do espírito, e a cerimônia social para encomenda do espírito, realizada no velório e no túmulo.

No necrotério, antes de vestir o corpo, o Sacerdote procede com a purificação do corpo e do espírito. Na purificação com incenso, incensa-se o corpo, pedindo a Deus pela purificação de todos os resquícios materiais ainda agregados ao espírito. Na purificação com água consagrada, ocorre a diluição de qualquer energia material ainda presente no corpo e no espírito do indivíduo desencarnado. No cruzamento com a pomba consagrada, o Sacerdote faz uma cruz na testa, na garganta, no peito, no plexo, no umbigo, e nas costas das mãos e dos pés do corpo do desencarnado, desobrigando-o de responder aos iniciadores do plano físico. O cruzamento com óleo de oliva consagrado repete o cruzamento com a pomba, acrescentando-se o ato de cruzar o *ori* (coroa), para liberar o chakra coronário (ponto de energia situado na cabeça) de qualquer firmeza de forças, purificando o espírito e livrando-o de ter que responder

aos chamamentos de quem tenha permanecido no plano material ou de quem ainda se sinta seu superior nos assuntos relacionados às antigas práticas religiosas. A borrifação com essências e óleos serve para criar uma aura positiva e perfumada ao redor do espírito, protegendo-o de choques energéticos. Finalizada esta parte, o corpo será vestido e levado para o velório.

Na cerimônia de encomenda do espírito, há, primeiramente, a apresentação do espírito desencarnado, quando uma pessoa escolhida fala palavras positivas sobre a vida deste, e o discurso sobre a vida eterna e o pós-morte é proferido pelo Sacerdote. Dá-se, então, a prece a *Olorum* (Divino Criador). Depois, o Sacerdote entoia uma canção em louvor a *Oxalá*, o hino da Umbanda, uma canção em louvor a *Obaluaê*, e uma canção para o orixá regente do desencarnado. Após esta etapa, os presentes se despedem do desencarnado, desejando-lhe uma vida espiritual virtuosa, o caixão é fechado, e o corpo, transportado para o cemitério. Antes do enterro, após o caixão ser colocado na cova, o Sacerdote as-sopra uma fina camada de pó de pemba consagrada para a proteção do desencarnado, e após isto, o caixão é coberto com terra e flores. Por fim, pelo cruzamento da cova, o Sacerdote a cerca com pó de pemba, criando um círculo protetor, e acende quatro velas brancas, dispostas em forma de cruz no túmulo, para garantir a proteção contra profanações por parte de espíritos malignos.

Os elementos que o indivíduo desencarnado usou em vida, durante os rituais religiosos, podem ser depositados junto ao corpo, no caixão, conforme orientação do Sacerdote. O desencarnado também pode ser cremado, pois o verdadeiro ser não habita mais aquele corpo.

Para a Umbanda, todo este ritual não deve ser feito com tristeza e sim com alegria, pois o espírito desencarnado está regressando ao plano espiritual, e poderá retomar a evolução de forma consciente, assim que estiver preparado.

Os umbandistas têm o direito de chorar os mortos por sete dias, e depois, a obrigação de deixá-lo prosseguir no novo caminho, respeitando o desencarnado e a vontade de Deus. Isso porque acredita-se que a principal dificuldade dos espíritos recém-desencarnados é a adaptação ao impacto das energias astrais, e pensamentos e emoções, tanto do próprio desencarnado quanto de pessoas queridas, o atingem facilmente. O desencarnado fica suscetível às vibrações dos familiares, e quando estes clamam por ele, o espírito recebe os impactos de forma violenta, podendo retornar ao lar e se tornar obsessor dos entes familiares queridos.

A ajuda dos familiares e amizades encarnadas é importante, de forma a não emanar sofrimento. A melhor postura, durante o desencarne de outrem, é a prece e o silêncio.

### **O desencarne e a nova morada**

Com o desencarne, cada espírito é levado para um lugar diferente, de acordo com a evolução e a conduta deste em vida. Para os espíritos medianos, por exemplo, reservam-se os postos de socorro espiritual e, posteriormente, o ambiente a que se vinculam por afinidades familiares ou de trabalho. Para os espíritos que tiveram uma vida desregrada,

reservam-se zonas inferiores do astral, as quais se encarregam de expor os erros e impulsionar a reflexão do desencarnado, que se prepara para ir a uma esfera superior, ou encarnar novamente.

Assim, alguns espíritos são transportados para colônias espirituais. As colônias reúnem espíritos com pensamentos semelhantes, e são formadas para evitar choques maiores com as mudanças nos planos energéticos. Os suicidas, por exemplo, unem-se com outros seres de padrão vibracional atormentado, na colônia do vale dos suicidas. Outros, porém, irão para mundos inferiores ou para uma região conhecida como Umbral, onde têm a chance de evoluir e alcançar esferas superiores, através de estudos, preces e bons pensamentos.

Espíritos céticos, por sua vez, tendem a ficar próximos ao corpo, e continuam a sentir necessidades humanas, entrando em perturbação. Tais espíritos podem não compreender o processo de passagem e permanecer presos ao plano físico, mantendo-se próximo a entes queridos e tumultuando-lhes a vida, dada a diferença de vibração de energias. Espíritos com horror à morte, ainda, procuram se agarrar ao duplo etérico como ponte de ligação entre os dois mundos, restando aterrorizados até compreender que devem se livrar da matéria. Em casos de morte abrupta, muitos sequer têm noção do desencarne.

Neste sentido, trabalhos espirituais podem ser realizados para o esclarecimento, desprendimento, e libertação do espírito, para que siga o caminho que lhe foi designado no plano espiritual. Com o tempo, os espíritos se libertam das necessidades materiais, e buscam retornar ao plano material em novas provas, para a reparação dos erros.

## Para saber mais

ARIÉS, Philippe. **O homem diante da morte**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: Contribuições a uma sociologia das interpretações de civilizações. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1985.

BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BROMBERG, Maria Helena Franco. **Vida e morte**: laços da existência. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.

CAMARGO, Cândido Procópio de. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo: FFLCH/USP - CERU, 1987.

COSTA, Valdeli Carvalho da. **Umbanda**: os seres superiores e os orixás. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1983.

COSTA, Valdeli Carvalho da. **Umbanda**: os seres superiores e os orixás. vol 2. São Paulo: Loyola, 1983.

CUMINO, Alexandre. História da **Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2010.

FREITAS, Byron. **Os Orixás e a Lei da Umbanda**. Rio de Janeiro: Eco, 1969.

GUIMBELLI, Emerson. **O Cuidado dos Mortos**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

KLÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

RIVAS NETO, Francisco. **Lições Básicas de Umbanda**. 2. ed. São Paulo: Ícone, 1991.

OLIVEIRA, J. Alves de. **Umbanda cristã e brasileira**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.

- OLIVEIRA, Magno. **A Umbanda Esotérica e Iniciática**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1962.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PINTO, Tancredo da Silva. **A Origem da Umbanda**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1970.
- PINTO, Tancredo da Silva. FREITAS, Byron Torres de. **Fundamentos da Umbanda**. Rio de Janeiro: Souza, 1956.
- PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- SANTOS, Franklin Santana (org). **A arte de morrer: visões plurais**. vol 2. Bragança Paulista: Comenius, 2009.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nãgô e a Morte**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da MetrÓpole**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVA, W. W. da Matta e. **Mistérios e práticas da lei de Umbanda**. São Paulo: Ícone, 1999.
- SOUZA, Leal de. **O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda**. 2. ed. Limeira: Conhecimento, 2012.
- TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Umbanda e Sua História**. São Paulo: Ícone, 1991.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas Africanas dos Orixás**. 4. ed. Salvador: Curripio, 1997.



## A MORTE E O ALÉM SEGUNDO O ESPIRITISMO

*Luís Jorge Lira Neto*



A visão espírita do fenômeno da Morte está vinculada à concepção de que há algo que sobrevive ao corpo carnal, denominado de alma e sua situação após a morte. A Doutrina Espírita ou Espiritismo, fundada por Allan Kardec, pseudônimo do pedagogo e escritor francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, na França nos meados do século XIX, tem por finalidade o estudo da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal e tem como fundamento a existência do Espírito como “ser pensante”, a individuação do “princípio inteligente do universo”, que conserva sua individualidade ao fim da existência material e passa a viver no “mundo espiritual”, a “vida espiritual”, que “preexiste e sobrevive a tudo”. O Espírito é “o ser inteligente da criação divina” e que desenvolve sua inteligência através das diversas experiências no mundo corpóreo como “no mundo espiritual”. Um ser independente da matéria que sobrevive a extinção do corpo físico e que retorna ao “mundo dos Espíritos”, que o deixara temporariamente para encarnar no orbe físico.

## Conceito de Morte

A Morte, na conceituação do Espiritismo, é entendida como “retorno” do Espírito ao “mundo espiritual” de onde partiu para uma nova existência, em um novo corpo físico, processo denominado de encarnação. No item 340 de *O Livro dos Espíritos* (1857) – obra inicial da Doutrina Espírita – a morte não é um fim em si, nem uma ida a algum lugar, mas a volta de quem partiu. A morte do corpo físico é um “renascimento para o Espírito” e a encarnação é uma espécie “de exílio e de clausura do Espírito” na carne. Existe uma certa similaridade no processo do Espírito em deixar o “mundo espiritual” para reencarnar no mundo corpóreo, com a partida do ser encarnado do mundo físico para o mundo espiritual, ambas situações são descritas com as mesmas sensações do morrer. A primeira morre-se em espírito para renascer na carne, a outra morre-se no corpo para renascer em espírito. O início do processo reencarnatório é como uma forma de sofrimento para o Espírito, semelhante a sensação que a morte provoca no ser humano e o que determina a saída do Espírito do seu corpo físico é a desagregação molecular deste e não o sentido inverso (KARDEC, 1974, p. 182).

Nos preceitos espíritas, a morte não interrompe a vida do Espírito, não lhe cessa a vida, mas é uma transformação “sem solução de continuidade”, é um *continuum* consciencial, mas não no espaço e no tempo tal qual percebidos na experiência terrena. A morte deixa de ser algo pavoroso e é vista como “libertação” do Espírito que volta “a viver no seu mundo de origem”, “o mundo espiritual”, com plena consciência de si, após intervalo de adaptação a nova condição.

## A vida futura

A vida futura para a Doutrina Espírita é sinônimo da vida no além, denominada de “Vida Espiritual”. Ela se reveste de um mundo em que o Espírito continua a existir sem perder sua individualidade, formada nas diversas existências carnis que se sobrepõem pelas reencarnações. A “Vida Espiritual” é lugar onde as relações humanas dão continuidade após o fenômeno natural da morte. O ser humano tem uma ideia intuitiva da existência desta, dando-lhe uma certeza de que a vida continua, e por consequência, isso mudaria de certa forma seu ponto de vista em relação a finitude da vida terrena ou material.

Em *O Livro dos Espíritos* (1857), o capítulo VI da 2ª. parte – O Mundo dos Espíritos (KARDEC, 1974, p. 149-179) é dedicado ao esclarecimento da “Vida Espiritual”, um dos princípios básicos da Doutrina Espírita. De acordo com esse capítulo, o Espírito na “Vida Espiritual” se encontra em duas situações: na primeira, ele está no intervalo entre encarnações, denominado de “erraticidade” e os espíritos nessa condição são considerados “Espíritos Errantes”, aqui no sentido de errático, em situação não definitiva a espera de “nova experiência reencarnatória”. Contudo, sem perder sua capacidade de ação, continuam ativos nessa posição, ainda se ressentem das problemáticas humanas e sofrem emocionalmente as consequências de seus atos com crises de consciência pelos “erros praticados”. A segunda, em estado de “Espírito Puro”, grau máximo na “escala evolutiva”, quando eles não têm necessidade consciencial de encarnar, estado no qual não são mais susceptíveis às influências da maté-

ria e sempre agem em harmonia com as “Leis Divinas”, as “Leis Morais da Vida”, uma vivência ética por excelência, em plena sintonia com o divino, apenas encarnam em missões especiais, em apoio aos demais.

Para Allan Kardec (1979, p. 22-26) quanto mais clara e precisa for a compreensão dessa realidade após morte, a humanidade seria mais ética, por descobrir uma “solidariedade entre os vivos e os mortos”, haveria sentido para ser fraterno e caridoso tanto no presente, quanto na vida futura e esta deixaria de ser “uma hipótese”, tornando-se uma realidade. Segundo ele, com o conhecimento dos preceitos espíritas, a situação do Espírito pós-morte deixaria de ser explicada por um sistema de crença, passaria a ser resultado da observação através dos “fenômenos mediúnicos”. E concluiu que a vida futura seria a continuidade da vida terrena, mas em melhores condições, para aqueles que estão em paz com sua consciência.

## **Medo da morte**

Considerando que o medo da morte é fator decorrente desse inevitável fenômeno natural, Allan Kardec tratou desse assunto no segundo capítulo da primeira parte do livro *O Céu e o Inferno* (1865), subdividido em dois assuntos, as “Causas do temor da morte” e o “Por que os espíritas não temem a morte”. No primeiro assunto evidenciou as causas do medo de morrer, para tanto, partiu da premissa de que é “inato na humanidade” o sentimento de sobrevivência após a morte e que há “uma crença intuitiva” de que a morte não é o último termo da existência

terrena. Problematizou porque, então, entre os que acreditam na imortalidade da alma, haveria pessoas que se apegam “às coisas terrenas e sintam o temor à morte”, justificando que seria efeito da “sabedoria da Providência Divina” e uma consequência do instinto de conservação, sendo necessário enquanto a humanidade não estiver suficientemente esclarecida sobre a vida após a morte.

Kardec (1979, p. 23-25) apresentou quatro causas para a existência do temor da morte, a primeira pelo aspecto sobre o qual a vida futura é apresentada, que não satisfaz às exigências racionais de “homens de reflexão”, com verdades absolutas e princípios que subvertem a lógica e aos “dados positivos da ciência”, que só poderiam resultar em incredulidade para alguns e em crença duvidosa para muitos. A segunda, liga-se ao quadro horrendo da vida futura, com condenações infundáveis, almas aguardando orações para se libertarem, outras vivendo beatitudes infinitas. A terceira, diz respeito às cerimônias nos funerais, que mais aterrorizam, infundem desespero e desesperança. Tudo concorria para inspirar o pavor da morte em lugar de despertar a esperança. A última, a imposição de barreiras insuperáveis de relacionamento e de comunicação com os entes que já morreram, colocando uma distância, que faz considerar a separação como definitiva e eterna.

Por fim, Kardec (1979, p. 26-27) extraiu dessas informações duas causas que levariam o proficiente espírita a não temer a morte: pelo aprendizado de que a alma não é uma abstração, tem um corpo que a faz um “ser definido”, uma “forma concreta”, “seres viventes”, que estão à nossa volta e, segundo, que o mundo corpóreo e o “espiritual” se identi-

ficam em relações de apoio mútuo, que o conhecimento do Espiritismo mitigaria medos e fobias da morte e que dele poderia absorver confiança e atitude altruísta diante das calamidades e problemas humanos, convencidos pelas informações que demonstrariam a justiça e bondade divina a cercar de garantias de uma vida futura de paz e harmonia. A morte amedrontaria apenas os que duvidam do futuro e acreditam que deixarão todas suas afeições e esperanças na Terra.

### **Educação para a morte**

Apesar de o conhecimento dos princípios espíritas sobre a vida futura mitigar medos e fobias da morte é necessário empreender a Educação para a Morte. Na opinião do filósofo e espírita José Herculano Pires (1989), esta educação não seria uma forma transcendental de ascender a algum paraíso, mas um processo para ajustar os educandos à realidade da “Vida Espiritual”, além dos limites da existência física. Seria a preparação do ser humano, desde a sua existência carnal, para libertar-se do condicionamento da matéria para se identificar com sua “natureza espiritual”, sentir-se espírito “na plenitude de sua essência divina”. Herculano Pires (1989, p. 22) defende a ideia de que as religiões deveriam ter a função de escolas da Educação para a Morte e não formalismos de preparação para a morte e entende a Educação como um estímulo ao ser humano para a transcender na busca do divino, integrá-lo na completude de sua consciência.

Segundo Pires (1989, p. 74) as civilizações ocidentais desenvolveram um conceito negativo da morte, como negação da vida, frustrando todas as possibilidades de realização humana, surpreendendo o ser em qualquer fase de sua existência, portanto, é melhor aprender o quanto antes que a morte não é o final da vida, mas um estágio de transição para "outros destinos". Daí a importância da Educação para a Morte envolver todas as fases da vivência humana e que alcança sua finalidade quando atinge o coletivo, uma forma de preparar o ser humano para o processo natural de transferência do mundo material para o "espiritual", acrescido pelas experiências terrenas, com mais conhecimento, mais amadurecido nas relações com outro, em suma, desenvolvido nas "potencialidades divinas" que carrega em si.

Portanto, educar para o fenômeno da morte é ter consciência que sua essência é de "natureza espiritual". Allan Kardec também fundamentou seu processo de educação para superação do temor da morte através da crença na vida futura, que ele sintetizou como a *Fé* no futuro; ter a *Esperança* de que a vida futura será melhor (para os "justos") e; praticar a *Caridade*, pois que seu exercício assegura uma estabilidade emocional ao Espírito e onde quer que se encontre não encontrará ressentimentos nas suas relações, e que, mesmo no mundo terreno, desfrutaria de uma paz de consciência, antevendo um estado de felicidade pelo bem que fez (KARDEC, 1974, p. 379).

## Conclusão

Os fundamentos da Doutrina Espírita estão assentados na existência de Deus, do Espírito, da Matéria e da Lei da Evolução, sendo os princípios da mediunidade e da reencarnação consequência dos anteriores. Daí, qualquer análise sobre determinado assunto deve-se partir desses fundamentos como premissa. A concepção espírita da Morte e do Além se estrutura na premissa da existência do Espírito como ser sobrevivente ao corpo carnal da experiência terrena. O sentido da finitude encontra-se apenas no processo de transição do Espírito entre os mundos interexistenciais: o espiritual e o material. A Morte nada tem de apavorante, para o Espiritismo é a libertação do Espírito do “seu cativeiro terreno”, em direção ao “mundo espiritual”, onde encontrará vida em abundância e plena de significados. Mas, será preciso conhecer este “mundo espiritual” tanto quanto possível através do pensamento, para ter uma ideia mais assertiva possível deste, no entanto, sem apresentá-lo sob uma perspectiva muito positiva, pois levaria a negligenciar o presente, em detrimento do futuro.

Na lápide do túmulo de Allan Kardec, no Cemitério do Père-Lachaise, em Paris, seus contemporâneos inscreveram a frase “Nascer, morrer, renascer ainda e progredir sempre, tal é a lei”, sintetiza bem a dinâmica da vida e da morte na visão Espírita, ciclo que se repete, de idas e vindas, entre partidas e chegadas, onde o Espírito se enriquece dessas experiências e a cada vez mais cresce em sabedoria rumo a plena felicidade, identificando-se com a “consciência divina”.

## Para saber mais

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Tradução José Herculano Pires. 33. ed. São Paulo: LAKE, 1974.

KARDEC, Allan. **O céu e o inferno**: ou a justiça divina segundo o espiritismo. Tradução José Herculano Pires; Sylvia Mello Pereira da Silva. 3. ed. São Paulo: LAKE, 1979. p. 21-27.

PIRES, José Herculano. **Educação para a morte**. 3. ed. São Bernardo do Campo, SP: Editora Espírita Correio Fraternal do ABC, 1989.

---



# O VIVER E O MORRER: A ARTE DE MORRER E A RELIGIÃO POPULAR

*Artur Peregrino*



Você não é um ser humano que está tendo uma experiência espiritual. Você é um ser espiritual que está tendo uma experiência humana.

(Pierre Teilhard de Chardin).

## O sentido da morte

É tão estranho que entre a avalanche de saberes úteis e inúteis que acumulamos uma vida inteira não esteja este: aprender a morrer.

(José Tolentino Mendonça)

A borboleta é um dos insetos mais bonitos. Só que se a horrenda larva que a antecede não morrer, não se transforma na multicolorida borboleta que encanta a todos. O mesmo exemplo vale para a semente. Para não se tornar em um grãozinho obscuro e inútil deve ser jogado à terra para que morra e como tal, se transforme em uma árvore frondosa para dá flores e frutos para enfeitar nosso planeta e nos alimentar.

Nesse sentido a morte não é um mal, mas uma necessidade. Embora, é bem verdade, tendo em vista que a vida é o dom maior que rece-

bemos, não devemos pensar que a morte deva ser procurada. Devemos viver a vida em plenitude, no tempo que nos for dado viver. A vida deve ser respeitada da concepção até a morte, cuidando dela, tornando-a a melhor possível, para nós e para todos os seres vivos do planeta.

“A morte, como a vida, não é um problema para quem parte, mas sim para quem fica”. Assim se expressou o médico tanatólogo (tanatologia: estudo dos aspetos médicos, psicológicos e sociológicos da morte) Evaldo D’Assumpção. De fato, assistimos constantemente situações que refletem essa questão.

Para os materialistas, a morte é o fim de tudo, o nada. A morte chega quando o coração para, e a partir daí, começa o processo de decomposição, até tudo se misturar com a terra. Morreu, virou pó; acabou-se. Ponto final na história.

Desde tempos antigos o ser humano se perguntava pela origem e final da vida na terra. Questões que são atualíssimas. As mesmas perguntas são feitas no dia de hoje: De onde viemos? Qual o sentido da vida? Para onde iremos? O que acontece com o ser humano depois da morte? São perguntas que falam forte para o ser humano refletir. No decorrer da história muitas respostas foram dadas a tais questões.

No decorrer do tempo se criou uma área dos estudos teológicos chamada Escatologia. “Escatologia” é uma palavra que vem do grego *éschaton* que significa “último”. É o tratado teológico relativo às realidades últimas, aquelas que dizem respeito ao destino seja do ser humano, seja de toda a criação.

Para compreendermos o sentido mais profundo do que vem a ser a morte devemos contar com as contribuições da antropologia e teologia. De fato, o ser humano, a percepção do término da caminhada histórica, se sente ameaçado em sua esperança humana. E sem esperança o ser humano não sobrevive. Frente a este impasse, a antropologia nos aponta um caminho: o ser humano é um ser estruturalmente aberto.

Em razão disso, ele transcende a experiência histórica. A teologia, por sua vez, tematizando a originalidade da experiência religiosa, apresenta uma resposta que pode ser crida, mas não demonstrada: a sobrevivência após a morte em uma plenitude de comunhão. Em nível de experiência religiosa, outras respostas também costumam ser apresentadas. Cada uma delas deve ser avaliada pela capacidade de responder satisfatoriamente à abertura ilimitada do ser humano.

As tradições espirituais das religiões oferecem magníficas imagens da esperança. Na tradição espiritual do cristianismo a Bíblia oferece esplendorosas imagens que possibilita o crente fazer as pazes com a certeza da própria morte e viver, neste mundo, sem medo dela.

Um livro bíblico de apoio nessa direção é a Primeira Epístola de Paulo aos Tessalonicenses quando assim se expressa:

Irmãos, não queremos que ignoreis coisa alguma a respeito dos mortos, para que não vos entristeçais, como os outros homens que não têm esperança. Se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, cremos também que Deus levará com Jesus os que nele morreram" (1Ts 4,13).

É bem verdade que o morrer traz incômodo para crentes e não crentes. O teólogo Leonardo Boff fala da morte como o acabar de nascer. Ele apresenta duas linhas: em uma, a vida começa a nascer e vai nascendo ao longo do tempo até acabar de nascer. Esse momento de acabar de nascer chamamos de morte. Na outra, a vida começa a morrer, pois lentamente o capital vital vai se consumindo ao longo da vida até acabar de morrer. Naturalmente aqui está implícito o conceito de ressurreição.

É bem verdade que a atual vida moderna, presa ao material, tende a entender a morte como uma desgraça, uma perda desastrada. Nessa linha de pensamento há uma perspectiva reducionista diante da potência de vida que há no ser humano, na humanidade.

Contudo, morrer é humano. E a religião popular criou uma fantástica imaginação para falar desse *brutum factum*, como fato em si. Criando um imaginário poderoso de imagens que abrem horizontes. No dizer de Rubem Alves a religião, entre tantos outros significados, é horizonte do horizonte.

Na vida de cada pessoa, há um dia em que um novo caminho é determinado. Depois disso, a pessoa já não é a mesma de antes. A morte de uma pessoa querida, especialmente de um filho, marca fortemente esse dia em que tudo será diferente.

É bem verdade que ninguém está preparado para deparar-se com alguém à beira da morte, nem com a própria morte do cônjuge, de um irmão, muito menos para enterrar um filho. O luto sempre é um momento difícil. Quando se perde um ente querido se pensa logo se a pessoa que se foi, pelo menos agora, encontra-se em uma situação me-

lhor. É dessa preocupação que nasce a grande indagação: o que há depois da morte?

Não pode se deter a morte de um ente querido, mas pode se escolher que atitude se tomar diante dela. Em tempo de sofrimento, para que este seja fecundo, é preciso torná-lo tempo de amor e de solidariedade.

A morte é um escândalo! Por isso se faz necessário uma reflexão serena e profunda diante desse fato. Todas as pessoas têm o direito à tristeza. Todos têm o direito de chorar. Mas também têm o direito de dar sentido a esse acontecimento e saber o que o envolve.

### **A religião popular e o sentido da morte**

“Nossa alegria é saber que um dia /  
Todo esse povo se libertará /  
Pois Jesus Cristo é o Senhor do mundo /  
Nossa esperança realizará...”  
(Do cancionário popular religioso).

Todas as culturas têm seu mito de criação como também cultura uma função primordial de busca de tradução do sentido mais profundo das coisas e da dimensão de perenidade e permanência que perpassa o histórico e o contingente.

A antropologia moderna tem várias tendências. Chamo atenção para a de corte racionalista que tem uma visão do mito de forma negativa. Tem uma visão limitada porque enxerga no mito um único sentido: o pré-científico anterior à explicação racional do cosmos, que faz atribuir

os fenômenos naturais (tempestades, enchentes, etc.) à ira divina, e a dureza da vida à vontade de Deus. É importante destacar que uma visão mais real do mito nos coloca em contato com experiências humanas reais e profundas.

O mito visto nessa segunda perspectiva, na realidade, passa a ser algo que estrutura a vida da comunidade e de toda pessoa humana. Segundo o antropólogo francês Arnold Van Gennep (1873 – 1957) não existe sociedade sem mito. O mito deve ser compreendido como algo saudável e que dá sentido à vida. Para as imensas maiorias pobres e marginalizadas, deserdadas do progresso e das mais recentes conquistas da cultura secularizada, continuam recorrendo ao mito para expressar com densidade suas experiências e esperanças.

A religião popular expressa de diversas maneiras o sentido da passagem. Naturalmente recorre ao conhecimento (teológico) que vem da própria fé. As expressões da religião popular baseiam-se na cosmovisão e vocabulário mitológicos para exprimir verdades inacessíveis ao conceito à pura razão.

O núcleo do mistério, embora transcendente, se revela dentro da história. Em cada época o povo, para entender e falar de realidades tão transcendentais como o céu e a vida eterna, lança mão de categorias e linguagem não-históricas.

Qual o significado do céu para a religião popular? Para o povo simples o céu é concebido como um lugar. Lugar de encontro e de festa, de partilha, fartura e comunhão. Mas o grande teólogo Santo Agostinho falava desta vida como uma ante-câmara da eternidade. Que ao meu ver

era uma maneira popular de explicar a vida após a morte. Ele falava belamente da vida.

Santo Agostinho falava da preciosidade do tempo com estas palavras:

"Tanto Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei. Vós estáveis dentro de mim, mas eu estava fora, e aí Vos procurava; com o meu espírito deformado, lançava-me sobre as coisas formosas que criastes. Estáveis comigo e eu não estava convosco.

Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Chamastes, clamastes e rompestes minha surdez. Brilhastes, resplandecestes e curastes a minha cegueira. Exalastes sobre mim o vosso perfume; aspirei-o profundamente e agora suspiro por Vós. Saboreei-Vos e agora tenho fome e sede de Vós. Tocastes-me e comecei a desejar ardentemente a vossa face" (Conf., X, 27. 38).

Merece um destaque à devoção mariana. Há uma devoção na Bahia à Nossa Senhora da Boa Morte. Esse é um dos títulos atribuídos a Nossa Senhora pelo sincretismo religioso (mistura de tradições religiosas). A tradição católica não afirma que Nossa Senhora morreu. De acordo com a tradição da Igreja Católica Romana, da Igreja Ortodoxa, das Igrejas Ortodoxas Orientais e partes do Anglicanismo, a mãe de Jesus foi assunta ao céu ao final de sua vida terrestre. Tanto é que no dia 15 de agosto, quanto é celebrada Nossa Senhora da Boa Morte pelo sincretismo religioso, na Igreja Católica se celebra a festa de Nossa Senhora da Assunção. Em todo caso Maria, mãe de Jesus, passa a ser um amparo seguro para os que a procuram.

A devoção à Maria, mãe de Jesus consiste em uma manifestação da cultura religiosa brasileira. Quantas pregações, pinturas, representam Maria colocando sua mão misericordiosa sobre a balança do juízo. A devoção a Nossa Senhora significou e significa, no mundo católico, certo abrandamento dos rigores condenatórios da pregação. Compensação que frequentemente faltou entre os protestantes, onde certa rigidez se impôs.

Até no teatro temos expressões significativas da intercessão de Nossa Senhora na hora da morte. No Alto da Compadecida, obra de Ariano Suassuna, vemos um destaque para a intercessão de Nossa Senhora: "Meu Filho, perdoe esta alma, tenha dela compaixão"! Essas palavras colocadas em destaque, acontece durante um julgamento. Neste contexto refere-se a Nossa Senhora pedindo pelo personagem, João Grilo, em uma das cenas. João Grilo não tem possibilidades de merecer o céu, sua vida era totalmente vazia de boas ações, pelo contrário, vivia fazendo confusões e contando mentiras, era pobre, vivia passando fome e comendo macambira. No imaginário popular Nossa Senhora não deixa e interceder pelo filho.

Toda essa imaginação da religião popular está presente na hora da morte. A sociedade ocidental evita falar da morte, conseqüentemente pensar nela. Cada vez mais se cria maneiras rituais de minimizar essa dimensão. Antes se fazia um ritual na própria casa com o corpo da pessoa que morreu. Lá acorriam parentes, amigos e conhecidos. Muitas vezes o velório era acompanhado de "incelências". No Catolicismo popular brasileiro, as "Incelências" são um tipo de canto fúnebre, de matriz popular,

vastamente difundido no interior do Brasil. Entoadas junto aos moribundos e defuntos, durante toda a noite, as “Incelências” são cantadas em sentinelas com o sentido de despertar os moribundos para o arrependimento de seus pecados ou então, acompanhar a alma do ente querido aos cuidados dos Anjos e Santos, até à entrada no céu. Diferentemente desta tradição, hoje, vai-se criando uma cultura da cremação. O corpo do falecido não volta para casa e, mesmo não cremando, se vela no hospital ou no próprio cemitério.

Como vemos a religião popular traz fortemente a vida e a morte em suas vivências. Há uma grande riqueza da religiosidade popular e leiga no Brasil. Revelam a alma religiosa do povo brasileiro, que vive em profunda comunhão com a Divindade.

A discussão sobre a relação entre religião e modernidade está na pauta do dia. É bem verdade que a crise da racionalidade moderna é também a crise do horizonte utópico, daquela confiança básica na vida e na história sem a qual ninguém vive e nenhuma sociedade pode subsistir. A atual crise de sentido que se abate sobre as pessoas lança caminhos de busca interior. Neste momento, a cultura religiosa de cada um pode abrir caminhos para o autoconhecimento e para a sensibilidade diante do outro e da grandiosidade do universo.

Havia um pensamento grego que foi escrito na Bíblia que é o seguinte: “Comamos e bebamos, que amanhã morreremos” (1 Co 15,32). A cultura materialista é destituída de crença. Como não há crença na vida após morte, conseqüentemente, também, não existirá castigo eterno, nem tratamento para remissão de culpas depois da morte e, muito me-

nos bem-aventurança para os que fecham seus olhos pela morte.

As tradições religiosas transcendem a lógica do imediato. Uma sociedade capitalista que se funda no descartável da própria vida não suporta refletir sobre a vulnerabilidade da vida humana. Não admite que se faça silêncio e se faça a pergunta: qual o sentido da existência? Para que nós vivemos? Para onde estamos indo? Em uma cultura do imediato e do descartável se vive como se nunca fosse morrer e se morre como se nunca tivesse vivido.

O luto é um processo de choque: a dor inexorável de uma perda significativa. A sociedade ocidental não ensina a perder. Ensina tão somente ganhar, vencer, conquistar, dominar. As tradições espirituais procuram dizer uma palavra de esperança as pessoas enlutadas. Às pessoas que passaram pela dor de assistir a morte de um ente querido. As vivências populares nos têm muito a ensinar. Temos muito a aprender com elas.

Por conseguinte, vimos que a morte é uma expressão da vida. Certamente é uma das expressões mais intraduzível. A morte ampliar a vida. Revela-lhe um fundo. O poeta Rilke assim revelou em seus versos: "Senhor, dá a cada um a sua própria morte, / Um morrer que venha dessa vida / que reparte por nós amor, sentido e aflição. / Porque nós somos apenas a casca e a folha. / A grande morte, que cada um traz em si, / é o fruto à volta do qual tudo gira".

## Para saber mais

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Confissões**. De magistro. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores).

BARROS, Marcelo; PEREGRINO, Artur. **A Festa dos Pequenos**: as romarias da terra no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM – 6ª impr. São Paulo: Paulus, 2010.

BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. **Mística e Espiritualidade**. Rio de Janeiro: 1994.

BOFF, Leonardo. **Vida Para Além Da Morte**: o presente; seu futuro, sua festa, sua contestação. 25.ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

D'ASSUMPÇÃO, Evaldo A. **Sobre o viver e o morrer**. Manual de Tanatologia e Biotanatologia para os que partem e os que ficam. Petrópolis: Vozes, 2010.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GRÜN, Anselm. **O que vem após a morte?** A arte de viver e de morrer. Petrópolis: Vozes, 2010.

QUEIRUGA, Andres. **Repensar a Revelação**: a revelação divina na realização humana; Trad.: Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 2010.

JÜNGEL, Eberhard. **Morte**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

KÜBLE-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

LELOUP, Jean-Yves. **A arte de morrer**. Tradições religiosas e espiritualidade humanista diante da morte na atualidade. Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHUMACHER, Bernard N. **Confrontos com a morte**. A filosofia contemporânea e a questão da morte. Rio de Janeiro: Loyola, 2009.



# IRMANDADE DA BOA MORTE DE CACHOEIRA (BA): EXISTÊNCIAS E RE-EXISTÊNCIAS

*Anderson Moura Amorim*



## Introdução

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Cachoeira (Ba), que se localiza na região conhecida como Recôncavo da Bahia, a 109 km da capital do Estado, trata-se de uma confraria católica, fundada supostamente no início do século XVIII, possivelmente por volta de 1820, nas proximidades da Barroquinha, em Salvador, formada unicamente por mulheres negras e mestiças, ligadas às religiões de cultos de matriz africana.

Diferentemente de outras associações religiosas negras, a Irmandade da Boa Morte tem na dupla pertença (participação em duas correntes religiosas, o pertencimento e prática tanto na religiosidade católica quanto na afrodescendente), um aspecto de grande originalidade.

A irmãs da boa Morte, em meio a sociedade escravista, marcadamente patriarcal e machista, forjaram com muita desenvoltura e com um reiterado respeito em relação às duas filiações religiosas, um sincretismo religioso capaz de resistir o discurso lusitano em torno da devoção à Dormição de Maria e ressignificar, a partir de sua visão religiosa de matriz

africana, valores de ambos os credos, sobretudo no que diz respeito aos elementos da morte, ou melhor, da Boa Morte, como episódio/rito de passagem, motivo de festa e transcendência entre dois mundos: o mundo material e o mundo espiritual.

### Concepção africana do mundo e da morte: visão *Yorubá*

Na cultura africana, de onde as religiões afro-brasileiras provêm, a concepção de morte e de vida é narrada pelo mito e compreendida como uma totalidade. Na visão da cultura *Iorubá*, de onde provêm a maior parte dos *nagôs* brasileiros, dentre eles a Irmandade cachoeirense da Boa Morte, e que influenciou a cosmologia das religiões afro-brasileiras, a existência pode ser compreendida através de dois níveis de mundo e universo: *aiyé* e o *òrun*.

Na concepção *Yorubana*, o *aiyé* é denominado como o universo criado, da matéria e das formas, o mundo dos vivos, e o *orun*, que é incriado, é o espaço sobrenatural, infinito, onde estão os orixás, bem como os *éguns*, a força que une os laços familiares à ancestralidade. Estes dois níveis se complementam, e juntos produzem a harmonia necessária ao ato de existir.

A mitologia africana encontra no mito criacional de *Obatalá*, a explicação para o episódio da morte como elemento de (re)ligação entre as duas formas de (co)existir do homem com o orixá, do *Aiyé* com o *Orum*.

Conforme a narração mitológica de *Obatalá*, entendemos que na cosmogonia africana, a morte é algo infinito, pois a vida e a morte são

compreendidas como uma totalidade que não podem ser separadas e devem ser explicadas a partir da concepção de tempo, onde entendemos que o passado e o presente estão como que entrelaçados em um contínuo, de modo circular, como eterno retorno. Para os africanos, o tempo não transcorre de modo linear entre o passado, o presente e o futuro, como entendem os ocidentais, pois não há um movimento em direção ao fim do mundo. O tempo, não tem fim, desse modo, é eterno.

Assim sendo, a morte não é considerada uma ruptura ou uma contradição, mas uma passagem de um mundo, mundo dos mortais, para o outro, o mundo dos ancestrais, ou apenas uma mudança de estado.

Relacionando a criação da Irmandade da Boa Morte, de caráter católico, ao universo religioso afro-brasileiro, é possível identificar pontos comuns que remetem aos ritos de morte e vida, laços que remetem às *Iyabás* do Candomblé ligadas à morte e à vida na celebração da Morte e à Assunção de Nossa Senhora.

### **A morte de Maria na cosmovisão africana da irmandade da boa morte: entre o *aiyé* e o *orum***

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, tendo presente a importância de celebrar o momento da morte de seus conterrâneos, percebeu no imaginário religioso da morte de Maria, uma possibilidade de celebrar o ritual africano de passagem do mundo dos vivos para o encontro com os ancestrais.

Para a secular confraria da Boa Morte, o ato de “bem morrer”, ou “Boa Morte”, refere-se à elevação aos céus de Nossa Senhora. Nesse aspecto, há, entre as atuais irmãs da Boa Morte, testemunhos de que suas antecessoras, dada a carga de sofrimento dos negros, fizeram promessa à Nossa Senhora da Boa Morte pelo fim da escravidão, pois a morte representava a libertação, a liberdade, o fim do infortúnio terrestre.

Nas Sagradas Escrituras não existe nenhum relato sobre a incorruptibilidade do corpo da mãe de Jesus, embora haja vários discursos diversos que reservem a este corpo destinos diferentes. No Oriente, por exemplo, este acontecimento ganha o título de *Dormição*; já no Ocidente latino, de *Assunção*. Ambos os episódios da morte e assunção corporal de Maria, corresponde, no imaginário religioso apócrifo, a elevação espiritual de Nossa Senhora.

Para a tradição católica, em especial no Oriente Ortodoxo, Maria, ao morrer, não sofreu nenhum conflito espiritual, nem passou pelas penas do purgatório, mas teve seu corpo preservado, algo que não ocorre com os demais seres humanos. Ela teria simplesmente adormecido, fechando seus olhos na terra e abrindo-os no céu, para a vida eterna.

A piedade intuitivamente proclama que o fim de Maria não se circunscreve aos limites da morte. Ela rompe esta barreira e alcança uma plenitude de vida ressuscitada. Desse modo, ainda que a morte de Maria não esteja propriamente presente no conjunto de representações simbólicas das religiões de matriz africana, podemos perceber, com clareza, várias semelhanças com a compreensão africana de morte e vida, que acontece de maneira integrada.

A morte de Maria, descrita pela tradição apócrifa, é também compreendida, entre as integrantes da Irmandade cachoeirana da Boa Morte, como uma continuidade da vida em outra dimensão. Não há ruptura, mas harmonização de relações.

As mulheres negras da Irmandade da Boa Morte, ouvindo a pregação lusitana de que Maria não morreu, mas foi levada de corpo e alma para o paraíso, relacionaram tal evento com a sua tradição de origem e compreenderam que era possível ressignificar a Dormição de Maria e garantir através dos ritos mortuários, a vida na morte, manter-se na realidade social e a ligação com o mundo dos ancestrais.

Desse modo, celebrar a Boa Morte de Maria, significa, entre as mulheres negras da Irmandade, manter e garantir, através do rito, a passagem segura da existência terrena, *aiyé*, para a existência transcendental, *òrun*, fazendo com que as duas realidades permaneçam unidas, mantendo contato com os antepassados, com os quais também podem ajudar os seus parentes vivos, assim como Mãe de Deus, que pela crença católica, pode invocar a misericórdia do Filho sobre todos.

Nos ciclos festivos da Irmandade, centro de toda a confraria, nota-se, tanto nas cerimônias públicas quanto nas privadas, a relação entre o culto católico a Nossa Senhora e aos Orixás. Realizam-se missas e procissões para cultuar a morte de Maria e sua Assunção ao céu, mas de maneira indireta se estabelece relação com os Orixás relacionados à morte.

Irmandade da Boa Morte: vida para além da morte

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, através da celebração dos ritos antigos de devoção a Morte e Assunção de Maria, e de

forma sincrética de um duplo sentimento de pertença ao catolicismo e ao candomblé, a morte conforme seus ancestrais, garantindo a vida na morte, o retorno para o mundo dos ancestrais. O ciclo festivo promovido pela Irmandade mariana de Cachoeira acontece sempre no mês de agosto, mais precisamente entre os dias 13 a 15, conforme o calendário litúrgico católico o mês dedicado a homenagens a Maria, Nossa Senhora da Boa Morte e da Glória.

A Festa da Irmandade da Boa Morte, embora composta em cinco dias, está alicerçada em três ritos que estão organizados nos três primeiros dias, respeitando e seguindo a tradição deixada pelas irmãs que fundaram a Irmandade.

No primeiro dia, ao final da tarde, por volta das dezoito horas, acontece uma missa em ação de graças pelas irmãs já falecidas e pela Morte de Nossa Senhora, seguida da sentinela de Nossa Senhora da Boa Morte e de uma ceia branca oferecida pelas irmãs a todos os presentes.

O segundo dia está reservado para a Missa de Corpo Presente na capela particular da Irmandade. Após o ato litúrgico, segue uma grande procissão saindo pelas ruas principais da cidade carregando o esquife com a imagem de Nossa Senhora morta.

No terceiro dia, comemora-se a Assunção de Nossa Senhora. Com uma Alvorada de fogos e com os cânticos das ladainhas, às seis horas da manhã, seguida de Missa na Capela da Irmandade pela Assunção da Santa, as irmãs da Boa Morte celebram a glória de Maria, a vitória sobre a matéria (imortalidade da alma) e a morte (ressurreição plena do corpo).

## Conclusão

No horizonte teológico da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, os rituais fúnebres de Maria não se circunscrevem aos limites da morte, no sentido pejorativo, mas designa como o arremate ou como culminação e integração absoluta da realização antropológica. Assim sendo, a devoção da Boa Morte na cosmologia da Irmandade de Nossa Senhora em Cachoeira, aponta para a esperança de um morrer como Maria, sem sofrimento e sem dor.

A celebração da morte e glória de Nossa Senhora na Irmandade cachoeirana, realizada de maneira sincrética, destaca três pontos teológicos que não estão “além” do discurso doutrinário dogmático, mas “aquém”, na vivência religiosa de fé da Irmandade: o imensurável valor da vida humana; a dignidade do corpo humano; a exaltação do feminino.

## Para saber mais

COSTA, Sebastião Heber Vieira. **Festa da Irmandade da Boa Morte e o Ícone Ortodoxo da Dormição de Maria**. Salvador: Vento Leste, 2009.

LODY, Raul. **Devoção e Culto a Nossa Senhora da Boa Morte**. Cachoeira: Altiva Gráfica e Editora, 1981.

NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias do. **Candomblé e Irmandade da Boa Morte**. Cachoeira: Fundação Maria América da Cruz, 1998.

## MORTE E RENASCIMENTO NO BUDISMO

*Floralva Paiva Dias de Sá Cavalcanti*

Os budistas acreditam que existe uma continuidade da consciência individual após a morte e que essa consciência, ao final, se une a um novo corpo. Dessa forma, renascemos após a morte, e cada vida sucede uma anterior.

Essa visão profunda foi descortinada pelo Sidarta, o Príncipe indiano que, aos 35 anos, tornou-se um ser completamente iluminado, após seis anos de treinamento intenso, no qual buscou reconhecer quem ele era, qual era a verdadeira natureza de todos os fenômenos e quais as causas da felicidade e do sofrimento. Com a visão vasta que ele atingiu, ao iniciar sua caminhada ao encontro das pessoas, ficou conhecido como 'Buda Sakyamuni'. Buda significa 'iluminado', 'desperto', aquele que despertou do sono da ignorância, passando a ver a realidade como ela é, superando as visões comuns de vida e morte.

## A Continuidade da Consciência

Para compreender adequadamente os ensinamentos do Buda sobre a morte e suas consequências, é fundamental compreender a natureza da consciência. Os budistas apresentam um modelo da consciência em três dimensões: (1) a psique; (2) a consciência substrato e (3) a consciência primordial.

A **psique** é o reino da mente estudado pelos psicólogos. Inclui toda a gama de processos mentais, conscientes ou inconscientes, que são condicionados pelo corpo, especialmente pelo cérebro, em interação com o meio ambiente. Esses processos são específicos quanto a gênero, raça, idade e assim por diante. Investigando a psique, aprendemos a distinguir quais dos processos mentais são propícios para o nosso bem-estar e quais não são. A psicologia budista é experiencial e pragmática, incentivando-nos a responder a essas questões observando nossas próprias mentes e a influência dos estados mentais e atividades mentais específicos. Conforme nossa habilidade introspectiva se aprimora, jogamos mais e mais luz sobre um domínio antes obscuro.

Investigando as origens da psique, os contemplativos budistas descobriram que ela surge a partir de uma dimensão subjacente, chamada de "**consciência substrato**", um continuum de consciência individual que segue de uma vida para outra, armazenando memórias e outros traços de caráter pessoal ao longo do tempo. Conhecer a consciência substrato é um desafio que pode ser assumido por contemplativos experientes que já alcançaram a quietude meditativa. Por meio dessa prática, é

possível transformar a atenção em um poderoso feixe de consciência luminosa, focada e refinada, cortando as camadas superficiais e turbulentas da psique como um laser. À medida que a obscuridade e as perturbações dos pensamentos discursivos acalmam, o espaço da mente torna-se cada vez mais transparente. A consciência substrato também pode ser indiretamente inferida com base em pesquisas feitas com crianças que relatam memórias de vidas passadas validadas e até exibem características físicas, como sinais de nascença, que remontam à vida anterior.

Além do domínio da consciência substrato, contemplativos de várias tradições ao redor do mundo e ao longo da história descobriram uma terceira dimensão de consciência, chamada no budismo de “**consciência primordial**”. Ela transcende as construções conceituais de espaço e tempo, sujeito e objeto, mente e matéria, e até mesmo de existência e não existência. Essa dimensão da consciência é inefável e inconcebível, mas, como acontece com a psique e com a consciência substrato, pode ser experimentalmente explorada por meio da meditação. Nesse ponto, a quietude meditativa por si só não é suficiente. Isso exige um treinamento rigoroso no insight contemplativo, ou *vipashyana*, para romper todas as construções conceituais e a ‘concretude das nossas categorias’, até o ponto em que possamos repousar na natureza vazia e luminosa da própria consciência. Os budistas chamam esse nível mais profundo de consciência primordial de ‘natureza búdica’ e são dadas três razões para afirmar que a natureza búdica está presente em todos os seres.

A primeira razão é que o *dharmakaya* (o corpo da verdade) – a consciência de todos os budas - permeia todo o espaço-tempo. A segun-

da razão é que na natureza última da realidade não há distinção entre seres iluminados e não iluminados. Em última análise, somos da mesma natureza que os iluminados. A terceira razão é que todos nós temos a capacidade de atingir a iluminação de um buda.

A tradição budista Mahayana afirma que essa natureza búdica é a fonte de nosso anseio para alcançar a felicidade genuína, ou nirvana. Por natureza, essa dimensão da consciência é “luminosamente brilhante” e “originalmente pura”, mas surge impura quando é obscurecida pelo apego, ódio, delusão e ideação compulsiva. Repleta de qualidades de um buda, é primordialmente presente desde tempos sem princípio, e deve ser levada à perfeição por meio do cultivo apropriado.

A natureza búdica é a verdadeira natureza imaculada da consciência, à qual nada precisa ser adicionado e da qual nada precisa ser removido, mas que precisa ser separada das impurezas que a acompanham, da mesma forma que o minério de ouro precisa ser refinado para produzir e manifestar a pureza intrínseca do ouro. No Lankavatara Sutra, o Buda declara que a natureza búdica ‘tem em si a causa para o bem e para o mal, e por isso produz todas as formas de existência. Como um ator que assume uma variedade de aparências.’

Vejamos agora como a teoria budista da consciência explica a morte. Podemos começar por uma analogia. O princípio central da física moderna é a conservação da massa-energia. Isso significa que a matéria e a energia podem sofrer inúmeras transformações – de sólido para líquido, de líquido para gás, de energia térmica a eletromagnética, e assim por diante – mas nenhuma quantidade de massa-energia se per-

de. E nunca nenhuma forma de matéria ou energia surge do nada. No pensamento budista, encontramos uma teoria semelhante sobre a conservação da consciência. Afirma-se que o contínuo de consciência de um indivíduo sofre inúmeras mudanças – do estado de vigília para o sono profundo, deste para o sonho, da turbulência emocional para a serenidade, e assim por diante – mas a consciência nunca desaparece. E consciência nunca surge do nada.

A visão budista é de que massa-energia não se transforma em consciência, e nem consciência desaparece em massa-energia. Massa-energia conservam-se como massa-energia, e os eventos mentais, incluindo a consciência, conservam-se como eventos mentais. Portanto, essa teoria refuta a crença de que a consciência original evoluiu a partir de massa-energia como uma propriedade emergente. Ela também nega que a consciência de um feto surge exclusivamente a partir das condições físicas que produziram o seu corpo. E, finalmente, se opõe à visão de que a consciência não desaparece com a morte.

De acordo com a teoria budista da conservação dos eventos mentais, algumas formas de consciência são manifestas, enquanto outras são latentes. Por exemplo, quando você está irritado com alguma coisa, o evento mental da raiva está manifesta, mas quando você se acalma, a raiva se torna latente. No estado de sonho, tanto a consciência de vigília (incluindo a percepção sensorial) quanto a consciência de sono profundo estão latentes; no estado de vigília, a consciência de sonho e de sono profundo estão dormentes; e durante o sono profundo, a consciência de sonho e de estado de vigília estão latentes. As impressões la-

tentes de aflições mentais, percepções sensoriais, diferentes estados de consciência, e assim por diante permanecem dormentes até que surjam as condições apropriadas para despertá-las e torná-las manifestas. Todos esses eventos mentais podem ser radicalmente transmutados, o que permite que a mente se torne completamente livre de todas as aflições; mas ao longo de todas essas transformações, o princípio da conservação da consciência se mantém.

### **Morte: um outro começo**

O que a teoria da continuidade da consciência diz sobre a morte que cada um de nós experiencia? Ela diz que a morte não nos oferece uma saída para escaparmos das alegrias e tristezas, prazeres e tribulações da existência, pois o fluxo de consciência individual possivelmente se unirá a um novo corpo, humano ou não.

Durante o processo de morte, o corpo perde sua capacidade de sustentar a consciência humana (a dimensão da psique). As várias faculdades sensoriais, emoções e pensamentos retraem-se a um estado latente e surge um estado de consciência mais simples e sem modificações. Quando a consciência é reduzida ao seu estado primordial, livre de conceituação, pode ocorrer uma experiência transcendente da realidade última (a dimensão da consciência primordial) se a pessoa estiver devidamente preparada para esse evento. Caso contrário, ela simplesmente experimentará uma breve sensação de espacialidade que será rapidamente eclipsada por vários tipos de experiências imagéticas.

Na morte, o fluxo de consciência que deixa o corpo não é mais humano, embora porte uma vasta gama de impressões latentes da vida que acabou de se encerrar, bem como de vidas anteriores. Essas impressões são responsáveis pelo tipo de experiência que a pessoa terá durante o período intermediário (conhecido como bardo), depois da morte e antes da próxima vida. Quando essa fase se encerrar, se a pessoa estiver prestes a ter mais um renascimento humano, o fluxo de consciência se conjugará às substâncias geradoras - óvulo e espermatozoide - durante ou após a união sexual, e a concepção ocorrerá. Durante o desenvolvimento do feto, essa consciência assumirá as funções e os atributos da consciência humana, ou seja, as impressões latentes de emoções, pensamentos e outros eventos mentais humanos serão ativados.

Essas três fases – morte, período intermediário e concepção – são semelhantes aos três estados de sono profundo, sonho e vigília. Compreendendo isso, os contemplativos tibetanos tiram o máximo proveito desses estados que ocorrem no sono, praticando técnicas como a ioga dos sonhos e outras meditações em que a consciência se retrai gradualmente, como ocorre durante o processo de morte. Nessas práticas, coloca-se grande ênfase na experiência do estado de clara luz, ou consciência primordial, que normalmente se manifesta pouco antes da morte. Essa realização traz enormes vantagens, porque ajuda o iogue a superar aflições mentais e obscurecimentos, e isso leva à capacidade de escolher livremente o próximo renascimento.

Os budistas acreditam que o tipo de morte, período intermediário e renascimento que experienciamos são determinados pela forma

como conduzimos as nossas vidas. Cada um dos nossos atos deixam impressões no fluxo mental. Atos não virtuosos levam ao sofrimento, atos virtuosos levam à felicidade e à realização. Na morte, o continuum mental que cultivou o Dharma profundamente, geralmente, inicia o próximo renascimento dotado de um grau de maturidade espiritual semelhante ao da existência anterior. Dessa forma, o caminho do Dharma segue de uma vida para outra e culmina na perfeição do completo despertar espiritual, em que se alcança a liberação definitiva de todas as aflições e obscurecimentos.

### **Atingindo a Bodicita - o espírito do despertar**

Bodicita é a aspiração sincera de alcançar o despertar espiritual para benefício de todos os seres, uma aspiração que funde os dois objetivos mais nobres. O primeiro é buscar a iluminação. Mas perseguir essa aspiração apenas para si mesmo ignora algo fundamental sobre a natureza da nossa existência: nenhum de nós vive isolado, independente dos que nos rodeiam. A nossa existência é uma interrelação. Cada um de nós sempre viveu na dependência de uma rede de outras pessoas que se estende através do tempo e do espaço, sem fim. Assim, as nossas aspirações devem incluir o bem-estar dos outros. Cada um de nós está se esforçando para alcançar a felicidade e se libertar do sofrimento e ansiedade.

Quando observamos a magnitude do sofrimento no mundo e a maneira pela qual tolamente perpetuamos as fontes do nosso sofrimento, a **compaixão** é uma resposta natural. Isso nos leva ao nosso segundo

nobre objetivo: “O que posso fazer para ajudar?” Como podemos estar a serviço – não apenas para atenuar alguns dos sintomas, mas para eliminar as causas fundamentais do sofrimento para todos? Para abordar essa questão a partir de uma perspectiva prática, faz sentido o fato de que, quanto mais nos curarmos das aflições mentais e quanto mais desenvolvermos virtudes, como a sabedoria e a compaixão, mais eficazes poderemos ser ao nos colocarmos a serviço dos outros.

Se nos esforçarmos para perceber a nossa natureza búdica ao longo de várias vidas, primeiramente purificando a nossa mente, em seguida explorando a consciência substrato e, por fim, examinando as profundezas da consciência primordial, então, a grande aspiração da bodicita parece viável.

Para saber mais

WALLACE, B. Alan. **Felicidade Genuína**: Meditação como o caminho para a realização. Teresópolis: Lúcida Letra, 2015.

WALLACE, B. Alan. **Budismo Tibetano**: Abordagem prática de seus fundamentos para a vida moderna. Petrópolis: Vozes, 2016.

RINPOCHE, Sogyal. **O Livro Tibetano do Viver e do Morrer**. São Paulo: Palas Athena, 2013.



## A MORTE E O ALÉM MORTE SEGUNDO O JUDAÍSMO

*Davi Daniel Barbosa*



O judaísmo é considerado uma das mais antigas religiões mono-teísta, professando que existe um só Deus para todo o povo, que é tratado por *Adonai* – o Senhor.

A tradição judaica ensina a encarar a morte com respeito, porém sem teme-la, pois ela faz parte da vida e não há uma sem a outra. Para eles a morte não tem um conceito fixo, variando conforme épocas e interpretações das diversas correntes do judaísmo. Entretanto, quando nos debruçamos sobre os ritos funerais, pode-se concluir que eles veem a morte como um ato de amor e sentido da parte de Deus<sup>1</sup>, tanto que a morte de um judeu é anunciada com uma bênção<sup>2</sup> e são recitadas inúmeras orações. Contudo isto não impede que um parente ao saber da morte de alguém, em uma expressão de dor, não rasgue parte de sua roupa

---

<sup>1</sup> DI SANTE, 2004, p.206

<sup>2</sup> “*Bendito sejas Tu, Senhor, nosso Deus, Rei do Universo, o Verdadeiro Juiz.*” e outras possíveis variáveis

(kria), como um antigo e tradicional sinal de luto que demonstra a dor que se leva ao coração.

Eles possuem um ritual de purificação do corpo chamado de “Tahara” onde o corpo é lavado e vestido com roupas brancas (tachrichim), que representam a pureza; há pessoas especiais designadas para preparar o corpo do falecido, chamadas de *Chevra Kadisha*. e realizam os ritos funerais em 24 horas sob dois princípios básicos: o respeito ao morto (kvod hamet) e em consideração aos sentimento dos vivos (kvod hachaim). Normalmente o corpo não é levado à sinagoga<sup>3</sup>, mas segue da câmara mortuária diretamente ao cemitério, (no percurso recitam versículos do salmo 91<sup>4</sup>), onde se realizam os rituais, chamados de *sidduq hadin* (justificação do juízo divino), inspirado no Talmud<sup>5</sup>. Quando o túmulo vai ser fechado é recitado a oração do *kaddish*<sup>6</sup> pelos parentes próximos ou líderes religiosos. O jazigo é simples e tem uma lápide constando o nome do falecido e símbolos religiosos. Há também o costume de se colocar uma pedrinha sobre a lápide dos túmulos como forma de representar que “somos pó como a pedra e voltamos ao pó”.

---

<sup>3</sup> sinagoga – local de reunião da Assembleia judaica. Veja mais em <http://biblia.com.br/dicionario-biblico/s/sinagoga/>

<sup>4</sup> Livro da Bíblia Hebraica

<sup>5</sup> Talmud - livro sagrado dos judeus, um registro das discussões rabínicas que pertencem à lei, ética, costumes e história do judaísmo. É um texto central para o judaísmo rabínico. Veja mais em <http://www.morasha.com.br/leis-costumes-e-tradicoes/o-que-e-o-talmud.html>

<sup>6</sup> kaddish - hino de exaltação à Deus e uma súplica por um mundo de paz. Veja mais em: <http://www.cip.org.br/chevra-kadisha/duvidas-frequentes/o-que-e-o-kadish/>

Segundo esta religião, a Torá<sup>7</sup> adverte um sacerdote (Cohen<sup>8</sup>) não pode se aproximar de um morto, pois este transmite impureza ritual (tumá) já que sua alma foi embora.

No que tange à vida após morte, a teologia judaica tem um postulado, porém não uma afirmação e também está sujeita a diversas interpretações, como a do rabino Jacques Cukierkorn<sup>9</sup>: “só se preocupa com a vida pós morte, quem não vive bem a vida, o judaísmo ensina a viver esta vida aqui e esta questão está ligada à fé, já que não se pode provar cientificamente”. A existência de uma vida após a morte não é declarada explicitamente na própria Torá, porque como seres humanos temos de nos concentrar em nossa missão neste mundo, agir sem pensar na recompensa, embora a consciência dela possa se constituir em uma motivação eficaz.

Para os judeus ortodoxos, um dos princípios da fé judaica é a crença na ressurreição dos mortos. Segundo o Zôhar – um antigo texto cabalista , a ressurreição ocorrerá quarenta anos após a chegada de

---

<sup>7</sup> Torá vem da palavra hebraica tohráh, que pode ser traduzida como “instrução”, “ensinamentos” ou “lei. Também Tohráh se refere aos *cinco primeiros livros da Bíblia* — Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio - também são chamados de Pentateuco, que vem de uma palavra grega que significa “volume de cinco partes”. Disponível em <https://www.jw.org/pt/ensinos-biblicos/perguntas/tora-pentateuco>, acesso em 11/04/2017.

<sup>8</sup> Cohen ou Kohen (em hebraico כֹּהֵן, sacerdote, pl. כֹּהֲנִים kohanim) é o nome dado aos sacerdotes na Torá, cujo líder era o Cohen Gadol (Sumo Sacerdote de Israel), sendo que todos deveriam ser descendentes de Aarão. Disponível em <http://www.koshermap.com.br/es/view-7586/o-que-e-um-cohen-levi-e-israel-os-titulos-de-israel-doze-ou-treze-tribos-.html>, acesso em 11/04/2017.

<sup>9</sup> rabino ordenado em 1994 pelo Hebrew Union College, em Cincinnati, Ohio, autor de vários livros sobre o judaísmo e fundador a Brit Braja Worldwide Jewish Outreach, comunidade judaica pioneira, de língua espanhola e portuguesa, baseada na internet e direcionada, principalmente, aos descendentes de cristãos-novos. Disponível em <https://www.britbracha.org/nosso-rabino>, acesso em 10/04/2017.

Mashiach (Messias da dinastia do Rei Davi que restaurará o Templo em Jerusalém e reunirá judeus de todas as partes do mundo levando-os de volta para Israel). O corpo voltará à vida, mas enquanto isto ainda não ocorre, há uma vantagem para a existência sem um corpo, pois este está muito ligado a assuntos deste mundo e pode limitar nossa avaliação das coisas espirituais. A alma, por si só, é mais sensível à Divindade. Quando uma pessoa é capaz de amar e estender-se até outro ser humano, então esta pessoa experimentou o céu nesta terra.

Para os judeus liberais, por outro lado a idéia é mais figurativa do que literal, existe a terra dos vivos e existe “a terra dos mortos”. A ponte entre elas é o amor. Nós atravessamos essa ponte diariamente, por meio dos nossos pensamentos e dos nossos atos. Seguindo o exemplo daqueles que partiram, dedicando nossa vida à perpetuação dos seus ideais, nós lhes concedemos a imortalidade. Enquanto nós vivermos, eles viverão<sup>10</sup>.

Há também uma linha pensamento que afirma ser a vida após a morte fundamental na crença judaica, pois na criação após o Todo Poderoso ter formado o homem do pó, ele soprou em suas narinas a alma da vida (Gen, 2,7). A alma então é parte da essência espiritual de Deus, sendo impossível a sua morte. “O pó retornará ao solo como antes, e o espírito retornará a Deus que o concedeu.” (Cohêlet 12:17).

Na morte o corpo se separa da alma e é enterrado, enquanto esta se transfere para um mundo espiritual – Olam HaEmet – O mundo da

---

<sup>10</sup> Disponível em <http://www.cip.org.br/chevra-kadisha/duvidas-frequentes/como-o-judaismo-entende-a-vida-apos-a-morte/>. Acesso em 10/04/1027.

verdade, onde passará por várias purificações para se livrar dos pecados cometidos, (seria o inferno como sofrimento espiritual e não como punição), até entrar no Gan Éden (paraíso). Existe um local para as pessoas boas receberem uma recompensa e os maus são punidos (Maimônides,<sup>11</sup> princípios da fé, 13).

Segundo esta linha de pensamento, não há nada após a vida, por que a vida nunca termina já que a alma está num ciclo constante de purificação até voltar a Deus.

Os judeus também celebram o kidush (santificação) cerimônia que confirma o Sabat (sábado) como um dia sagrado. Após o serviço matutino de Shabat (sábado de manhã) ou após o Cabalat Shabat (sexta-feira à noite), é costume oferecer um kidush em ocasiões especiais, como memória de entes queridos e também no yortzait (aniversário da morte de uma pessoa).

## Para saber mais

BRIT BRACHA BRASIL. [S.l.], [2017?]. Disponível em: <https://www.britbracha.org/> Acesso em: jan. 2023.

CHABAD.ORG. **Vida Após a Vida**. [S.l.], [2023?]. Disponível em: [pt.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/666867/jewish/Vida-Aps-a-Vida.htm](http://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/666867/jewish/Vida-Aps-a-Vida.htm) Acesso em: jan. 2023.

COISAS judaicas. **O sentido da vida e da morte**. [S.l.], [2023?]. Disponível em: <http://www.coisasjudaicas.com/2008/05/o-sentido-da-vida-e-da-morte.html> Acesso em: jan. 2023.

---

<sup>11</sup> Considerado unanimemente o maior dos pensadores judeus medievais, Maimônides exerceu grande influência tanto no meio hebraico como fora dele, e procurou conciliar os princípios religiosos com o conhecimento fundado na razão.

CONGREGAÇÃO ISRAELITA PAULISTA (CIP). **Ciclo da vida Judaica**: Brit-Milá. [S.l.], [2023?]. Disponível em: <http://www.cip.org.br/judaismo/ciclo-da-vida/> Acesso em: jan. 2023.

DI SANTE, CARMINE. **Liturgia Judaica**: fontes, estrutura, orações e festas. São Paulo: Paulus, 2004.

FRIDLIN J. **Com as leis de assistência aos enfermos e do luto judaico**. São Paulo: Chevra Kadisha. 2006.

INSTITUTO MARASHÁ DE CULTURA. **O que é o Talmud?** [S.l.], [2023?]. Disponível em: <http://www.morasha.com.br/leis-costumes-e-tradicoes/o-que-e-o-talmud.html> Acesso em: jan. 2023.

JW.ORG – Testemunhas de Jeová. **Estudos Bíblicos**. [S.l.], [2023?]. <http://www.jw.org/pt/ensinos-biblicos/> Acesso em: jan. 2023.

MISTICISMO. **Vida após a vida**. [S.l.], [2023?]. Disponível em: <http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/vida/home.html> Acesso em: jan. 2023.

REDE NOVO TEMPO DE COMUNICAÇÃO. **Sinagoga**. [S.l.], Disponível em: <http://biblia.com.br/dicionario-biblico/s/sinagoga/> Acesso em: jan. 2023.

# AKHIRAH, VIDA ALÉM DA VIDA, CRENÇA DOS(AS) MUÇULMANOS(AS)

*Eduardo José Santana de Araujo*



Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.

Nós, muçulmanos, cremos no *akhirah*, a vida eterna que começa com a ressurreição dos humanos após a morte. Muito mais do que uma crença atrelada à filosofia islâmica que engloba temas como morte e além, o *akhirah* é um dos pilares da nossa fé (*tauhid*), ou seja, a crença na caminhada pós-morte e o encontro de todas as almas no Dia do Juízo para uma prestação de contas diante do Criador.

A crença na vida após a morte, tanto quanto a fé em Deus, O Clemente, e nos profetas, constitui pilar essencial da fé islâmica e referência ética no status confessional e secular dos muçulmanos.

Deus, o Altíssimo, nos diz no Sagrado Alcorão (03:185): *“Toda a alma provará o sabor da morte e, no Dia da Ressurreição, sereis recompensados integralmente pelos vossos atos; quem for afastado do fogo infernal e introduzido no Paraíso, triunfará. Que é a vida terrena, senão um prazer ilusório?”*.

Muita gente opta pela ilusão da vida terrena como se não houvesse nada além. Todavia, na visão islâmica, Deus nos oferta igualmente opções e saberes capazes de tornar a nossa vida mais humana, realista, terna.

Para muitos intérpretes do livro sagrado dos muçulmanos, o Alcorão, o versículo anteriormente citado visa nos mostrar uma das realidades da nossa vida, uma questão que muitas pessoas, independentemente de suas crenças e culturas, tendem a admitir.

Na primeira parte do versículo: "*Toda a alma provará o sabor da morte*", fica claro que a morte é incontestável, e Deus, O Misericordioso, a afirma, sendo Ele totalmente verídico e nos mostrando que a alma sentirá o sabor da morte, mas não morrerá. O que morre é o corpo biológico, perde suas funções e se decompõe, enquanto o espírito se mantém eterno.

Muitos sábios islâmicos aconselham às pessoas refletirem sobre este alerta de Deus, O Purificador. Segundo o honorável *Sheikh* Hossein Khaliloo, idealizador do projeto Islam Fala no Brasil, O Criador nos recorda que é incontestável cientificamente que todos morreremos um dia, assim, devemos tornar a nossa vida um instrumento de aprimoramento espiritual e social visando sempre o bem coletivo.

Na visão da filosofia transcendental islâmica, a certeza da morte fortalece "o moral" e "a moral" do ser humano, pois é capaz, se estamos cientes do seu real significado, de nos engajar num processo de conduta sempre em busca da moralidade, fruto da sua recordação.

A consciência na morte como continuidade da vida terrena nos torna mais honestos, verídicos, amigáveis, amorosos, pacíficos, bondosos, algo que se dá através da percepção de que esta caminhada material cessará um dia, nos ajudando a combater em nós mesmos o apego sem critérios pelo que é mundano e material.

Do que adianta correremos tanto atrás de riqueza, de prazeres carnis, se depois deixaremos tudo para trás? Do que adianta mentir ou enganar as pessoas se podemos morrer a qualquer momento, e não nos será possível corrigir os erros cometidos em vida?

Tais questões são pensamentos que deveriam ser reflexões frequentes de todos os seres humanos, no modo como vivem o seu cotidiano, o que fazem para frear apegos vãos, o que buscam, como "eternos", para mudar para melhor o seu meio.

Podemos afirmar com certeza que a morte é uma lição que nos ensina a humanidade em um patamar mais elevado e menos selvagem, pois muito do que vivemos fisicamente vale à pena, mas trata-se de algo que pode cessar a qualquer momento.

Na verdade, se tirarmos a moral e os valores do ser humano não sobrar nada, podendo vir a se tornar mais facilmente um instrumento dos que só buscam poder e domínio, um alvo mais atrativo para sofrer e disseminar injustiças, um "fôlego vivo" desprovido de amor autêntico e de valores progressistas e dotados de ternura real.

A ética islâmica nos ajuda a reconhecer que a consciência lúcida dos significados envolvidos na ideia de "morte" pode nos afastar da prática de ilicitudes, exageros, promiscuidades.

Nodecorrer da vida o ser humano aprimora atos comportamentais, seja qual for a sua cultura, voltados muitas vezes para frear prazeres exacerbados e desejos insanos. A punição, prisão, multa, confisco, penas, são elementos criados pelas sociedades para que a coletividade seja educada coercitivamente contra práticas ilícitas.

Para o Islam, segundo largamente ensinado pelo Profeta Muhammad (SAAS), pelos seus *Ahlul Bait* (AS) – membros da Casa e pelos(as) verdadeiros(as) companheiros(as) que compartilharam na íntegra seus conselhos e ações, uma das coisas capazes de impedir que o ser humano se entregue a ilicitudes é a recordação da morte e a convicção do além como estrada que será seguida quando o corpo for abandonado.

No saber islâmico, ao fortalecer a crença na morte e no além, o *akhirah*, a pessoa se disciplina, controlando desejos, respeitando as boas práticas. A percepção de que a morte não tem volta, que após ela não teremos mais recursos ou arrependimentos, enobrece o espírito da justiça no coração dos fiéis. Por isso, o *Imam* Ali bin Abu Talib (AS), quarto califa autêntico do Islam, disse: “A morte, por si só, é uma lição”.

É justamente por causa desta lição que as tradições dos *Ahlul Bait* (AS), Membros da Casa Profética e dos *Imames* (AS) nos chamam a atenção à importância de visitarmos os cemitérios, porque naquele local, vendo o nosso destino indubitável, “amolecemos os nossos corações”, nos tornamos mais sensíveis, menos rudes.

Certo dia, o *Imam* Ali (AS) passava em frente a um cemitério e proferiu: “*Oh habitantes das casas solitárias, e dos “lugares sujos”, e*

tumbas escuras; Oh povo enterrado na solidão e isolado na melancolia; vocês foram antes e nós em breve iremos segui-los.

*“As vossas casas já foram habitadas (por outras pessoas), vossas esposas se casaram com outros e vossas riquezas já foram divididas. Eis as notícias que vos trago, então, o que vocês têm para nos dizer?”*

Neste momento, o *Imam Ali (AS)* olhou para um de seus companheiros e lhe disse: *“Juro que se eles tivessem licença para falar iriam nos dizer: ‘A melhor bagagem (aqui na tumba) é o Temor a Deus’”*. Por isso mesmo, o *Imam Ali (AS)* sempre recitava: *“Oh aquele que agiu em sua vida, e que teve esperança numa longa vida, a morte vem de repente, e a tumba é o depósito de suas ações”*.

Pelo ensinamento citado e por tantos outros, nós muçulmanos acreditamos que a crença lúcida na morte é uma das melhores coisas que pode nos impedir de seguir rumos errados nesta vida.

No mesmo versículo mencionado no início deste texto, podemos ler: *“(...) e, no Dia da Ressurreição, sereis recompensados integralmente pelos vossos atos (...)”*.

Nos saberes autênticos construídos pelas comunidades muçulmanas, a recompensa por nossas ações é a segunda coisa mais certa do que a morte. Nada passará despercebido e tudo observado pelo Todo Poderoso; Ele não deixará passar nada, e todos seremos recompensados por nossas ações, algo que acontecerá no Dia do Juízo Final, quando todas as almas serão julgadas. Todavia, ainda no túmulo, a pessoa poderá sentir um pouco como será a outra vida, ou seja, depois da sua ressurreição.

As tradições afirmam que: “*O túmulo ou é um pedaço do paraíso ou um pedaço do inferno*”. Ou seja, a alma da pessoa falecida pode ser castigada ou confortada ainda durante o *barzakh*, ou seja, uma vida intermediária entre esta e a vida eterna, uma espécie de transição, uma escala de viagem.

Os fiéis e os bondosos terão suas almas confortadas e consoladas durante o período do *barzakh*; já os infiéis, ímpios, transgressores, tiranos, infames, malfeitores, terão suas almas castigadas e torturadas no mesmo período. Cabe lembrar que o possível sofrimento no *barzakh* não poupa ninguém do castigo no Dia do Juízo.

Quando Deus, O Ingente, nos diz no mesmo versículo: “(...) quem for afastado do fogo infernal e introduzido no Paraíso, triunfará (...)”.

Normalmente, quem jamais sentiu sede não pode saciar-se como aquele que sentiu a sede. No Dia do Juízo, o ser humano será levado à beira do inferno, ele verá o castigo, testemunhará a dor do castigo bem próxima. Neste momento, aquele que for afastado do inferno e conduzido ao paraíso será o verdadeiro triunfante e vitorioso.

Destarte, “(...) *a vida terrena não é nada mais senão um prazer ilusório*”, com todas as suas belezas, grandezas, riquezas e tudo mais, não representa a verdadeira satisfação, pois o que vivemos nesta vida, é mera ilusão efêmera.

Os prazeres desta vida são temporários e, na verdade, não podem ser classificados como prazeres reais, pois acabam quando os saciamos, sendo uma ilusão se orgulhar pelo dinheiro, riqueza, fama, bens.

*O Imam Al'Kadhem (AS), que ficou preso por mais de doze anos nas prisões de Harun Al'Rachid Al'Abbasi, cruel governante de sua época, dizia ao mesmo quando ordenava torturá-lo cruelmente: "Cada dia que eu passo sob tragédia e torturas aqui, o mesmo dia passará sobre você, que hoje está sob conforto e luxúria. Todos ficaremos diante do único juiz (Deus), o mais justo juiz dentre todos".*

Trata-se de um dito que, na visão do saber islâmico em geral, apesar de ser mais disseminado nas tradições xiitas, resume muito bem a vida, nos indicando que sendo difícil ou fácil, sendo justa ou não, vai passar, e tudo que nela existe são ilusões, mas que nos levam a tomar decisões.

Portanto, seja uma vida feliz ou infeliz, justa ou não, boa ou má, seja ela de conforto ou não, tudo passará, se extinguirá, mas é importante saber que todos nós, sem nenhuma exceção, ficaremos diante do Senhor Justo, que nos julgará com uma isenção além do nosso conhecimento, e sempre nos colocará onde merecemos.

Louvado seja Deus, o Senhor do Universo; que a Sua paz esteja com o Profeta Muhammad (SAAS), com a sua Família Purificada (AS), com os(as) seus(uas) verdadeiros(as) seguidores(as), com os(as) que decidiram seguir a crença islâmica e os seus ensinamentos, e com todos e todas dotados de boa vontade.

Este breve trabalho baseia-se em palestra ministrada, em 11/07/2020, pelo senhor Nasser Khazraji, diretor da Editora Islâmica Arresala, e filho do honrável *Sheikh*, Vossa Eminência, Taleb Al'Khazraji.

## **Significado das siglas**

SAAS – Que a paz e as bênçãos de Deus estejam sobre ele;

AS – Que as bênçãos de Deus estejam sobre ele.



# MORTE E ALÉM – PONTO DE VISTA CATÓLICO

*Maximilien de la Martinière*



## **Morte**

A morte é um fenômeno natural. Todo ser vivo que nasceu num dia, falecerá em um outro dia. Isso é uma lei natural que não tem nada a ver nem com a cultura nem com a religião. O ser humano pode tentar o impossível para atrasar a sua morte, ele não poderá dela escapar. Envelhecer até um dia morrer faz parte do funcionamento biológico do corpo humano. Então a morte é um fenômeno biológico, mas que encontra uma dimensão cultural já que o homem não quer morrer. Ele deve morrer (processo natural) mas ele não quer morrer. Por esta razão, a morte que é um fenômeno biológico tornou-se também um fenômeno cultural. Como ele não pode escapar da sua morte, mas como também ele não aceita esta realidade, o homem tenta interpretar a morte para lhe dar um sentido. Assim cada cultura, filosofia, espiritualidade, ideologia e religião tem a sua própria interpretação da morte.

O catolicismo, dentre estas religiões, filosofias etc. tem também a sua própria interpretação. Para ele, a morte que é originalmente um fenômeno natural, adquiriu uma dimensão espiritual porque ela tornou-se o “kairos” do ser humano, quer dizer a “hora favorável” ou “hora crítica”,

a hora que se revela decisiva a respeito da relação do ser humano com Deus.

O catolicismo considera que a morte é mais do que a “morte clínica”, quer dizer, a parada do funcionamento do corpo humano. A “morte clínica” diz respeito à morte, mas a morte tem um sentido maior do que a sua única manifestação biológica. Para o catolicismo, a morte corresponde à ruptura da relação com Deus. Esta concepção da morte vem da Bíblia que apresenta Deus como “*Deus da vida*”. Muitas citações bíblicas associam Deus à vida, tal: “*Deus não é Deus de mortos, mas de vivos; porque para ele vivem todos*” (Lc 20,38) ou “*Jesus diz: Sou o caminho, a verdade e a vida*” (Jo14,6). Assim Adão e Eva, os primeiros seres humanos, são imortais, pois permanecem numa relação perfeita com Deus no paraíso (Gn 2). O primeiro pecado, quer dizer a primeira falta de confiança na relação entre o ser humano e Deus - *Deus tinha proibido comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, mas Adão e Eva não respeitaram a proibição* – cortou a relação entre o ser humano e Deus, fonte da vida, “condenando” assim o ser humano a morrer num dia.

O ser humano não foi criado por Deus, para morrer; isso explica por que o ser humano não considera a sua morte só como um fenômeno natural, tal como comer ou dormir. Ele foi criado para a vida, quer dizer para uma relação perfeita e eterna com Deus. Porém Deus não só criou o ser humano para a vida, mas também ele o criou livre; livre para amá-lo ou odiá-lo, livre para obedecê-lo ou recusa-lo, livre para escolher a morte ou a vida: “*Eu te tenho proposto a vida e a morte, a bênção e a maldição; escolhe pois a vida*” (Dt 30,19). Para o catolicismo, há um laço estreito entre

o pecado e a morte. A morte é a consequência da ruptura de relação com a fonte de vida que é Deus: *rompe-se a mangueira, a água não chegará mais à torneira; rompe-se a relação com Deus, a vida que vem de Deus não chegará mais ao homem...* Morte! O catolicismo chama "pecado" esta ruptura da relação com Deus. O verbo grego "hamartanein" que a língua portuguesa traduz por "pecar" significa literalmente: "errar o alvo". Para o catolicismo, o alvo do ser humano, o objetivo da existência do homem é a relação, a comunhão perfeita com Deus. O pecado desvia deste objetivo, quebra a relação com Deus com, conseqüentemente, a morte. A morte não é um castigo de Deus, decepcionado pela atitude do homem, mas uma consequência "natural" do pecado do homem: quem quebra a mangueira, falecerá de sede. Isso explica por que, para o catolicismo, há um laço tão estreito entre o pecado e a morte: *"o salário do pecado é a morte"* falou São Paulo (Rm 6,23).

Então a morte no seu sentido teológico, a morte como ruptura da relação com Deus, tem uma dimensão muito maior do que a "morte clínica". De fato, a morte, no seu sentido teológico, pode acontecer enquanto o homem ainda está vivo. Na aparência ele está bem vivo, respirando, comendo etc., mas já está morto, teologicamente falando, porque pelo seu pecado não permanece mais em relação com Deus, fonte da vida. A recíproca é válida. O ser humano pode ser vivo enquanto já faleceu, pois permaneceu na relação com Deus!

A "morte teológica" e a "morte clínica" parecem desligadas, pois posso já estar morto (teologicamente) enquanto vivo (naturalmente) e, reciprocamente, posso ainda estar vivo (teologicamente) enquanto mor-

to (naturalmente). De fato, os dois parecem desligados no sentido que, em uma situação teoricamente perfeita – *quer dizer, aquela de um homem sem pecado* – a “morte clínica” é só uma passagem da vida na terra à vida no Paraíso. A palavra “passagem” é a tradução da palavra grega “Páscoa” que os cristãos utilizam para descrever a ressurreição de Cristo, quer dizer a travessia pela morte do Cristo que permanece bem vivo. Então teoricamente, o ser humano pode atravessar a “morte clínica” sem experimentar a “morte teológica”. As duas não são ligadas. Mas na realidade, o ser humano é mais pecador do que perfeito; então o ser humano, na sua grande maioria (vamos ver depois as exceções), é ameaçado pela “morte teológica” desde a sua vida terrestre. Neste sentido, a “morte clínica” fica relacionada com a “morte teológica”, não como causa nem como consequência desta, mas como “Kairos”, como “hora crítica”.

O ser humano vive no tempo até a sua “morte clínica”. Vivendo no tempo, ele pode pecar hoje, mas se arrepender amanhã e receber o perdão dos seus pecados (pelo batismo e, depois, pelo sacramento do perdão ou confissão). Quer dizer, ele pode morrer (no sentido teológico) hoje e ressuscitar ou reviver (no sentido teológico) amanhã. E assim por diante... até à hora da sua ‘morte clínica’ que marcará o momento da sua saída do tempo. A ‘morte clínica’ se torna a última hora, a última ocasião para ele se arrepender e ser perdoado, e assim entrar na vida divina. Até esta hora, o seu destino fica nas suas mãos... depois não! Então não há uma relação de causalidade com a ‘morte teológica’, mas uma relação conjuntural com ela. É no momento da “morte clínica” que se decide, para sempre, ou não a “morte teológica”. Por esta razão, alguns dos pri-

meiros cristãos recebiam o batismo só na hora da 'morte clínica', para ter certeza de não pecar mais e não perder a entrada no Paraíso. Este hábito mudou com o desenvolvimento do sacramento da confissão que serve para purificar do pecado, bem como do sacramento da unção dos enfermos que foi, durante muito tempo, entendido como "extrema unção" (quer dizer dado na extremidade da vida) ou viático (para acompanhar o defunto no seu caminho até o Paraíso). É por esta razão, também, que há muitas orações, novenas, missas para pedir uma "boa morte"; uma boa morte não é uma morte rápida e sem dores, mas uma morte em "odor de santidade", quer dizer uma morte que chegue numa situação fora do pecado. É por esta razão, enfim, que a oração preferida dos católicos é a Ave Maria, oração que termina assim: *"rogai por nós, pecadores, agora e na hora da nossa morte"*.

## **E além**

Da mesma maneira que ele acredita que a morte é mais do que a experiência material da "morte clínica", o catolicismo acredita que a vida é mais do que a experiência da vida que se estende da hora do nascimento até aquela da "morte clínica". Ele acredita que a vida supera a única experiência da vida temporal (na terra). Ele acredita que a vida se "prolonga" depois da morte, em uma outra forma (pois não haverá mais temporalidade depois da morte) mas uma forma que ainda diz respeito a vida. Ele acredita isso por causa das palavras de Jesus que prometeu aos seus discípulos *"A vontade do Pai que me enviou é esta: Que nenhum*

*de todos aqueles que me deu se perca, mas que o ressuscite no último dia. Porquanto a vontade daquele que me enviou é esta: Que todo aquele que vê o Filho, e creê nele, tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia*" (Jo 6,39-40). O próprio Jesus superou a morte; isso significa que há algo depois da "morte clínica" e que esta não é um beco sem saída ou uma parede contra a qual a existência fracassa. Jesus anunciou também que a sua ressurreição não é um "hápax" (fenômeno único) mas um "protótipo" (o primeiro fenômeno de uma sequência que vai se repetir para sempre). *"Cristo ressuscitou dentre os mortos e foi feito primícias dos que dormem."* (1Cor 15,20). Para falar desta outra forma que encontra a vida depois da "morte clínica" o catolicismo utiliza a expressão "vida eterna"; a palavra "eterna" não só se entende no sentido de "fora do tempo", mas também no sentido de "Divina", pois no Antigo Testamento, Deus é muitas vezes chamado "o Eterno". Então a "vida eterna" é a "vida divina" ou a "vida com Deus, a vida em Deus". Já sabemos que a "vida eterna" pode já começar na "vida terrestre" se a relação com Deus fosse perfeita (sem pecado). A "vida eterna" não inicia na hora da "morte clínica", mas esta hora é a hora crítica (hora última) a respeito da "entrada" ou não na "vida eterna".

Fora das palavras de Cristo e da própria ressurreição dele, podemos entender que a vida supera os limites da nossa experiência terrestre que vai do nascimento à hora da "morte clínica", pela comparação com a gravidez. Durante nove meses o embrião experimenta uma forma da vida (ele está bem vivo) que nada tem a ver com a nossa experiência da vida na terra: ele não respira, não fala, não come por si mesmo, etc., no

entanto ele está bem vivo. Quer dizer, já experimentamos duas formas da vida: aquela na barriga da mãe e aquela na terra. Além do mais, o homem não se lembra de nada desta primeira forma da vida, da mesma maneira que ele não pode saber nada da próxima forma de vida, aquela que vem depois da “morte clínica”. Enfim, a passagem (Páscoa) da barriga da mãe à vida terrestre – o parto – parece um tipo de morte e revivescência para o recém-nascido quem chora não de alegria, mas de sofrimento e de angústia. Assim podemos observar muitas analogias entre a vida na barriga da mãe e o parto de um lado e a “morte clínica” e a “vida eterna” do outro lado.

E agora, que podemos dizer do além da “morte clínica”? Já falamos que a “morte clínica” será a hora crítica de decisão a respeito da “vida eterna” ou não. Três casos específicos são possíveis:

1. O homem conseguiu viver em uma comunhão perfeita com Deus desde a sua vida terrestre (evitando o pecado, recebendo o perdão de suas faltas, permanecendo na oração, praticando os sacramentos, vivendo uma vida evangélica...), neste caso ele já entrou na “vida eterna” enquanto ainda estava vivo (na vida terrestre). A hora da sua “morte clínica” se torna só uma etapa, uma passagem sem consequência para ele. Ele já estava em Deus, ele permanece em Deus; ele já estava na “vida eterna”, ele permanece na “vida eterna”. O catolicismo utiliza também o conceito “Paraíso” para falar da “vida eterna”. O Paraíso não é um lugar (os céus), nem o tempo (começando depois da “morte clínica”), mas um es-

tado de ser, aquele da relação perfeita com Deus, da plena comunhão com Deus. Este primeiro caso de figura não é só teórico. O homem é livre de pecar, mas também ele é livre de não pecar. A Bíblia fala dos “*homens justos*”, ou “*amigos de Deus*” para falar daqueles que permaneceram em Deus ao longo da vida terrestre deles. O catolicismo utiliza um outro conceito para estes: “santo”. O que é um santo? Um santo é um ser humano, sem nenhuma qualidade extraordinária, que tentou permanecer desde a sua vida terrestre, na plena comunhão com Deus. A Igreja não pode afirmar por si mesma: “*tal pessoa está na vida eterna*”, pois ela não pode saber o que acontece, para cada um de nós, depois da nossa “morte clínica”, mas ela pode observar a vida de cada um e achar, avaliar que tal pessoa já estava na “vida eterna” antes da sua “morte clínica”. Mas isso não é suficiente para declarar alguém “santo”. Precisa de uma prova. Qual prova? Um milagre (verdade, precisa de dois milagres). Só Deus pode fazer milagres. Então a Igreja estima que se um milagre acontecesse, pela intercessão de tal pessoa, isso significa que esta pessoa “obteve” de Deus este milagre; isso significa, em consequência, que esta pessoa permanece agora em Deus (senão, não poderia obter um milagre). Esta pessoa estava em Deus antes da sua “morte clínica”; ela permanece em Deus agora (a prova: o milagre). Esta pessoa já está na vida eterna. Ela pode ser declarada “santa” (só Deus é santo, os “santos” são santos

por difusão da santidade de Deus através deles, por causa da sua proximidade com Deus). Então cada ser humano tem a possibilidade de tornar-se "santo", quer dizer, de entrar no Paraíso ou na vida eterna desde agora.

2. Pode acontecer (segundo caso específico) que uma pessoa não permanece na relação com Deus, não por causa da sua fragilidade (será o terceiro caso específico) mas por causa da sua vontade. Criando o homem livre, Deus o criou capaz de recusá-lo temporariamente (e depois capaz de se arrepender, como já falamos) mas também capaz de recusá-lo para sempre. Senão o homem não está realmente livre. O catolicismo chama o estado de recusa definitiva de Deus: "inferno". Da mesma maneira que o "Paraíso", o "inferno" não é um lugar (no subterrâneo) nem um tempo (pode começar antes da "morte clínica") mas um estado de ser: afastado, separado definitivamente de Deus. O inferno não é um castigo de Deus, Deus não quer o "inferno", como afirma São Paulo: "*Deus quer que todos os homens sejam salvos*" (1Tm 2,4); a possibilidade do "inferno" é a garantia da verdadeira liberdade que Deus nos deu. Não podemos saber se há alguém no inferno; a Igreja canoniza (declara que tal pessoa é santo, quer dizer está no Paraíso) mas nunca danou alguém (afirmando que tal pessoa está no "inferno"). Só podemos esperar que não haja ninguém no "inferno", isto é, que na última hora, na hora da "morte clínica" cada ser humano escolha Deus.

Será que o ser humano sofre no “inferno”? É impossível responder a esta questão pois não haverá mais sofrimentos físicos depois da “morte clínica”, só sofrimentos psicológicos ou espirituais, mas pode ter sofrimento sem arrependimento?

3. Pode acontecer (terceiro caso de específico) que uma pessoa não permaneça na relação com Deus, não por causa da sua vontade (segundo caso), mas por causa da sua fragilidade. Esta tentou permanecer em Deus, tentou ser “santa”, mas não deu certo. Este ser humano chega à hora da “morte clínica” em uma situação ambígua. De um lado, ele deseja participar da “vida eterna” e já tem um pé nesta “vida eterna”, mas do outro lado, ele fica “contagiado” pelo pecado. Ela é misturada, nem boa nem má, nem na vida nem na morte. Porém as marcas da morte e do mal – que permanecem nele - não podem participar da “vida eterna”. Dito de uma outra maneira, ela não pode participar *assim* da “vida eterna”. Acontece, para ele, o que a Igreja chama o “juízo”. Geralmente a nossa compreensão deste “juízo” é errada. Achamos muitas vezes que Jesus, como um comerciante, pesa em uma balança as nossas boas ações de um lado e más ações do outro lado e, em função do resultado, nos envia ou não para o “Paraíso”. O juízo nada tem a ver com isso. Um juiz é aquele que tem a tarefa de distinguir, em uma situação ambígua, o que diz respeito à verdade e o que diz respeito à mentira; de separar o verdadeiro do falso, o bom do

mau, de iluminar uma situação escura. Da mesma maneira, Jesus Cristo, o nosso juiz, tem a tarefa de iluminar a nossa escuridão, de separar, em nós, o que diz respeito ao falso, ao pecado, à morte, ao mal... e que não poderá participar da "vida eterna". O nosso juiz não se contenta em apontar o que diz respeito ao falso, ao pecado etc. mas também ele nos purifica de tudo isso. Para falar desta ação de purificação que Cristo realiza em nós, o catolicismo utiliza a palavra "purgatório" (já percebemos que as palavras "purificar" e "purgatório" são da mesma raiz). Então o "purgatório" não é nem um lugar nem um tempo, mas um estado de ser: num processo de purificação. A diferença com relação ao "Paraíso" e ao "inferno" (que são estados de ser também) é que estes são para sempre enquanto o "purgatório" é um estado de ser "temporário" (ele começa na hora da "morte clínica" e se prolonga o tempo necessário). É difícil de falar mais, neste assunto, pois como não há temporalidade em Deus. Portanto, o que significa "tempo necessário" no mundo divino? O catolicismo fala também de um outro julgamento, o "julgamento final" (o primeiro é chamado "julgamento pessoal"). Este "julgamento final" acontecerá no fim do tempo terrestre (evento contado de uma maneira simbólica no livro do Apocalipse, último livro de Bíblia). Como a vida começou um dia na terra, ela desaparecerá também um dia: será o fim do mundo, ao menos o fim do nosso mundo. O catolicismo acredita que neste momen-

to, haverá a volta de Cristo na sua glória e o julgamento final. Agora, é provável que a nossa própria morte aconteça antes do fim do mundo e que o julgamento que nos diz respeito é o "julgamento pessoal". Será que o ser humano sofre no "purgatório"? Uma purificação em profundidade não deve ser tão agradável... também podemos imaginar um sofrimento de arrependimento: *"Eu poderia já estar no Paraíso; agora eu sei o que é o Paraíso, estou sofrendo por ainda não poder participar da felicidade divina"*. Também podemos imaginar um sofrimento de arrependimento a respeito dos nossos pecados. No "purgatório" tomaremos consciência das consequências dos nossos pecados sobre os outros... e isso provocará o nosso sofrimento, a nossa tristeza. Então será que o ser humano sofre no "purgatório"? Provavelmente, mas não por castigo de Deus ou por causa do demônio; por arrependimento!



# MORTE E ALÉM NAS RELIGÕES E TRADIÇÕES: VISÃO E ATITUDE DO PROTESTANTISMO EM RELAÇÃO À MORTE E O ALÉM

*Maria Betânia Melo de Araújo*



O pensamento protestante a respeito da morte se assemelha, em parte, à visão dos outros ramos do Cristianismo, incluindo o Catolicismo. A temática integra um conjunto de tópicos que formam um capítulo da Teologia Sistemática chamado Escatologia, que significa o estudo das últimas coisas. A escatologia abrange além da morte, tópicos como ressurreição, estado intermediário, segunda vinda de Jesus e juízo final. Devido à pluralidade de denominações e grupos que adotam o nome de *protestantes*, procuraremos apresentar o que aparece como mais comum nas denominações históricas, embora haja também diferenças entre estas denominações em certos pontos da escatologia. Este verbete é dividido em dois pontos principais: a perspectiva teológica em relação à morte e à vida além-túmulo no protestantismo histórico e práticas protestantes diante da situação de morte.

## Perspectiva teológica

### *A realidade da morte*

“A teologia cristã não pode ignorar a morte, pois a fé cristã como um todo é, de certo modo, uma resposta à questão da morte”. No Antigo Testamento ela é considerada como o fim da vida. A expressão “tu és pó e ao pó retornarás” (Gênesis 3: 19) deixa bem clara a nossa condição de finitos e apresenta a morte como um elemento comum a todos. O Novo Testamento, ao narrar o sacrifício de Jesus, declara que Ele “entregou o espírito e expirou” (Mateus 27:5). Os primeiros cristãos tinham convicção do fato e isto está registrado de forma muito evidente nos escritos do apóstolo Paulo. A morte física é separação da alma/espírito do corpo. A morte espiritual é a separação do homem de Deus. Existe uma relação entre a morte e o pecado sendo este, visto como resultante daquele (Romanos 6: 23). Ao lado da convicção da realidade da morte, o texto bíblico sugere a possibilidade de derrota desta condição. No livro dos Salmos lê-se, “mas Deus remirá a minha alma do poder da morte, pois ele me tomará para si (Salmo 49:15) e em Eclesiastes 12:7 encontramos “e o pó volte à terra como o era e o espírito volte ao Deus que o deu”.

### O pós-morte

A morte para o cristão é considerada uma transição. É o fim de uma carreira para o início de outra. É, portanto uma experiência na vida

onde se fecha uma esfera para a abertura de outra. O cristão ao morrer derrota a morte. “Liberta-se do aguilhão” (I Coríntios 15: 55). O morrer é ganho. Deus é Deus de vivos. A ressurreição de Jesus representa o tema central do Novo Testamento e a novidade radical da mensagem evangélica. As promessas feitas no Antigo Testamento foram confirmadas pelo ministério, morte e ressurreição de Jesus: a morte está conquistada! Esta é a grande mensagem do evangelho. Por isso, para o Novo Testamento a fé na ressurreição já não é facultativa nem contestável, como sob a antiga aliança, ela é absolutamente essencial. Com a vinda de Jesus ao mundo a morte foi rechaçada. O pós-morte é estar com Cristo e figuras como banquete, herança, cidade segura, expressam a visão bíblica da situação do ser humano após a morte. O estado futuro dos salvos é a vitória acompanhada da convicção de uma glória permanente e incorruptível.

A certeza da vitória era já era uma característica dos cristãos primitivos. Os apóstolos ensinavam que eles deveriam demonstrar a vida ressuscitada da qual participavam por seu comportamento e obediência. Apesar do alcance da vitória em Cristo, ela não foi ainda manifestada em toda a sua amplitude, isto é, a vinda do Reino de Deus em Jesus Cristo, onde não haverá mais morte, ainda é oculta e invisível. Embora sendo cidadãos do céu os cristãos ainda caminham na carne, isto é, sob um clima nascido na revolta do homem contra Deus, como todos os descendentes do primeiro Adão, isto é, eles também são mortais. Esta morte que é geral para todos e que continua sendo o maior temor dos não cristãos, já não o é mais para os que aceitam pela fé a mensagem do evangelho. Os cristãos temem a chamada segunda morte, que não exclui o ser humano

da vida temporal, mas da vida eterna. Pela fé, os termos vida e morte não são mais orientados pelo fim temporal. Se o indivíduo não aceita a mensagem do evangelho, embora vivo, está morto. Por isso é necessário, renunciar-se a si mesmo para confessar Jesus Cristo, nossa verdadeira vida.

### O estado intermediário

Depois da morte o cristão vai diretamente se encontrar com Jesus, pois “nem a vida, nem a morte poderá nos separar do amor de Deus” (Romanos 8: 39). Ele estará com Jesus em pleno gozo de suas faculdades mentais embora não tenha corpo. Apesar do Novo Testamento ser unânime ao anunciar a ressurreição dos mortos no retorno de Cristo, sua unanimidade é menos convincente quando se trata de dizer onde os mortos se encontram até lá. Este período é chamado de *estado intermediário*. Existem algumas teorias a esse respeito. a) Morada dos mortos. Ideia que vem do *Hades* do judaísmo, isto é, inferno. Jesus se refere a esta ideia dividindo este lugar em duas partes, ou câmaras, uma de tormento para os injustos e o “seio de Abraão” para os justos, um lugar de paz. Difere do purgatório defendido pela Igreja Católica porque não há ligação entre um lugar e outro. b) Entre sua morte e ressurreição Jesus desceu a este lugar, porém não para esperar o fim de mundo, mas para anunciar a liberdade aos cativos. c) Por isso os que “desde agora morrem o Senhor” não estarão separados dele. É possível, como diz o apóstolo Paulo, desejar partir e estar com Cristo. Que lugar? Não estar claro. O certo é que estará com Ele. Não serão abandonados por Ele. d) À vezes

a morte é comparada a um sono. A comparação indica que o estado é temporário e que o indivíduo não perde a identidade. Continua o mesmo em sua inconsciência.

### **Segunda vinda, juízo final e vida futura**

A convicção de uma vida após a morte inclui a possibilidade de ressurreição, a crença na segunda vinda de Jesus Cristo e na realização de um juízo final. O Novo Testamento fala da volta de Jesus Cristo ou Segunda Vinda de forma muito clara e repetida. O próprio Jesus Cristo declara que voltará de forma visível e gloriosa trazendo o galardão para os seus servos (Mateus 16:28), embora não tenha dado nenhuma informação a respeito do tempo em que isto ocorrerá. Os apóstolos também ensinaram sobre a volta de Cristo o que suscitou uma imensa expectativa entre os cristãos primitivos, pois passaram a acreditar que isto aconteceria antes do final do primeiro século. A segunda vinda de Jesus Cristo continua sendo uma doutrina defendida pelo protestantismo e representa um dos elementos integrantes de sua crença na vida após a morte.

Após a segunda vinda seguir-se-á o juízo final no qual será dada a justa retribuição aos bons e aos maus. Deus será o Juiz, mas na pessoa de Jesus Cristo, não na do Pai, ou do Espírito Santo (Mateus 25: 31-34; João, 5: 22,27). A base do julgamento está relacionada com a aceitação ou rejeição da pessoa de Jesus e da salvação oferecida e possibilitada por Ele através da morte na cruz. O justo herdará o céu e o injusto, o inferno que será a negação de tudo o que a pessoa precisa. Será a condenação eterna.

Depois da segunda vinda e do julgamento final o justo tem acesso ao céu, o seu estado final. A Bíblia apresenta várias figuras para exemplificar este lugar ou estado. Pode ser uma pátria, uma cidade, um lar. São imagens contidas tanto no Antigo como no Novo Testamento. O livro do profeta Isaias fala de um lugar ideal onde o “lobo apascentará com o cordeiro, onde haverá um novo céu e uma nova terra”. Jesus Cristo falou das “moradas” e de “ir preparar um lugar”. Os escritos dos apóstolos Paulo e Pedro, a carta aos Hebreus e o Apocalipse mencionam a “cidade que está no céu”. Na realidade, esta morada pode ser na terra – morada adaptada aos salvos. Lugar de descanso. Lugar de realização do ser humano. Lugar de comunhão com Deus, com Cristo e com os outros. Lugar de adoração perfeita e de crescimento e aperfeiçoamento do caráter. A presença de Deus e a comunhão com Ele e com seu filho Jesus Cristo representam o centro deste lugar.

## **Práticas diante da situação de morte**

### ***Culto fúnebre***

Por acreditar em uma vida com Deus após a morte, o protestante, geralmente, não apresenta uma atitude de desespero diante do falecimento de um ente querido. Ele/Ela reconhece e aceita sua dor, mas a mesma se expressa de uma forma que poderíamos chamar “controlada”. O ritual protestante é realizado através de um Culto Fúnebre ou Culto de Gratidão que tem um duplo objetivo: agradecer a Deus pela vida da pessoa que partiu e, especialmente, se solidarizar

com a família enlutada mostrando a participação da comunidade no momento de dor. Nestes cultos são entoados cânticos ou hinos que eram apreciados pela pessoa enquanto viva, são feitas as orações de gratidão pela vida da pessoa que se foi e pelo consolo da família e é proferida uma mensagem de gratidão e conforto. É comum também abrir um espaço para manifestações em forma de palavras para pessoas e representantes de instituições a quem o morto esteve ligado. Após o serviço do culto e antes da retirada do corpo do recinto a família é cumprimentada pelos membros da comunidade. Diferentemente do Catolicismo, que realiza missas em favor da alma da pessoa que partiu, os protestantes acreditam que após a morte nada pode ser feito em relação ao destino do morto. Como já foi dito acima, o Culto Fúnebre tem como objetivo agradecer a Deus pela vida da pessoa e proporcionar conforto à família.

### **Acompanhamento pastoral**

A assistência em momentos de crise representa uma das funções do ministério pastoral. Sendo a morte considerada um desses momentos, espera-se que o líder religioso, o pastor, continue dando assistência à família. Esta assistência é feita especialmente através de visitas à família e de encontros individuais ou em grupo no gabinete pastoral. Nestes momentos lança-se mão do Aconselhamento Pastoral que tem como objetivo ajudar o enlutado a superar a crise decorrente da perda, proporcionando-lhe condições de reorganização e reorientação da vida, apesar da ausência do ente querido.

## Para saber mais

**BÍBLIA SAGRADA.** Trad. João Ferreira de Almeida, revista e atualizada. Barueri, São Paulo: Sociedade bíblica do Brasil, 2012.

LANGSTON, A. B. **Esboço de Teologia Sistemática.** Rio de Janeiro: JUERP, 1977

SCHOLZ, VILSON. Morte e pós-morte. In: BORTOLLETO, Fernando (org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia.** São Paulo: ASTE, 2008.

TILLICH, PAUL. **História do pensamento protestante.** São Paulo: ASTE, 2007.



# A MORTE E O MORRER NA PERSPECTIVA DOS SEM RELIGIÃO

*Carlos Alberto Pinheiro Vieira*



## **Uma breve introdução**

Com o crescimento do número de pessoas que se identificam como sem religião, é essencial explorar como essa parcela da população enfrenta e compreende a morte, um tema intrinsecamente relacionado à esfera religiosa. Os sem religião tendem a enfatizar a importância do presente e da vida terrena, valorizando as relações humanas, o amor e o propósito pessoal. Enquanto a religião tradicionalmente fornece respostas e consolo diante da morte, os sem religião se voltam para a filosofia em busca de compreensão e orientação nesse aspecto existencial. Este artigo apresenta a temática da morte e do processo de morrer na perspectiva dos indivíduos sem religião.

## **Sobre os sem religião**

Antes de entrarmos na discussão sobre a morte e o morrer através do ponto de vista dos sem religião, precisamos entender um pouco

nho mais sobre esse grupo. O último censo do IBGE (2010) demonstrou um aumento considerável de pessoas que se declaram sem religião. Em 2000 eram quase 12,5 milhões (7,3%), ultrapassando os 15 milhões em 2010 (8,0%), mas ao mesmo tempo, demonstra-se que “sem religião” não seria sinônimo de “sem crenças religiosas”.

O termo se refere a pessoas que não seguem uma religião institucionalizada ou não se identificam com uma tradição religiosa específica. Essas pessoas possuem diferentes motivos para não seguir uma religião, como a falta de crença em uma divindade, insatisfação com a forma que uma determinada religião é praticada, ou a até mesmo pela preferência por uma abordagem mais secular ao lidar com questões existenciais.

Aqueles que se identificam com o grupo, podem ter uma variedade de perspectivas em relação a questões existenciais, desde uma abordagem mais científica até uma espiritualidade mais pessoal ou uma visão de mundo mais secular. Eles buscam significado e propósito em suas vidas através de outras fontes, como a filosofia, a arte, a natureza ou até mesmo o ativismo social.

O movimento dos sem religião se caracteriza por uma abordagem crítica em relação às religiões na busca por alternativas seculares sobre as questões existenciais, incluindo a morte. A morte é uma questão fundamental para a humanidade, e as religiões têm oferecido respostas sobre o que acontece após a morte e como enfrentá-la. No entanto, as pessoas sem religião muitas vezes questionam tais respostas, bem como a validade da ideia de uma vida após a morte.

## Sobre a morte e o morrer

Diversos estudos ocorrem sobre a morte e o morrer e são realizados em uma variedade enorme de campos, incluindo medicina, psicologia, sociologia, antropologia e filosofia, entre outros. Esses estudos visam entender a experiência da morte e do processo de morrer, bem como as diversas atitudes e crenças relacionadas à morte em diferentes culturas e contextos.

Na medicina, por exemplo, estuda-se a relação da causa da morte e as suas principais consequências para o corpo humano. Na psicologia estuda-se a relação da morte e à reação emocional e cognitiva das pessoas ao se deparar o processo de finitude. Na sociologia estuda-se a morte e a sua relação nas mais variadas formas de sociedades e de como elas lidam com a morte e o luto. Na antropologia estuda-se as crenças e rituais relacionados à morte em diferentes culturas. Já a filosofia explora as implicações éticas, ontológicas e existenciais da morte e do processo de morrer.

Nos estudos filosóficos, existe um campo específico dedicado à Tanatologia, que se concentra em estudar a morte e o processo de morrer. Tanatologia é uma palavra que vem do grego: *Thánatos*, o deus da mitologia que representa a morte, e *logos*, estudo. Portanto, é um campo de estudo interdisciplinar que se concentra na morte e no processo de morrer. Embora este campo de estudo seja frequentemente associado as mais variadas áreas do conhecimento, a Tanatologia possui uma dimensão filosófica bastante significativa.

Os estudos sobre a morte é um tema central na filosofia e tem sido objeto de reflexão de filósofos desde a antiguidade. Diversos pensadores abordaram o tema de diferentes maneiras, explorando suas implicações éticas, ontológicas, existenciais e metafísicas.

A perspectiva filosófica sobre a morte pode variar dependendo da corrente em questão. No entanto, algumas das questões mais comuns relacionadas à morte incluem: a sua natureza, o seu significado, a relação entre a morte e a vida, e a questão de se há algo depois da finitude.

Algumas perspectivas filosóficas, como o estoicismo, argumentam que a morte é uma parte natural do ciclo da vida e que devemos aceitá-la sem medo ou ansiedade. Outras correntes, como o existencialismo, exploram a angústia e a incerteza que a morte pode causar em relação à nossa existência e sentido de vida.

A filosofia também tem se dedicado a explorar o que acontece após a morte. Algumas correntes filosóficas, como o idealismo, sugerem que a morte é uma ilusão e que a consciência continua a existir após a morte do corpo. Outras filosofias, como o materialismo, argumentam que a morte é o fim definitivo da vida e que não há nada além dela.

### **Uma inspiração filosófica**

Sim, a filosofia é uma das possibilidades de inspiração para a reflexão dos sem religião sobre a morte, pois ela oferece uma reflexão crítica sobre a natureza da existência humana e sobre as implicações da falta de crença religiosa em uma perspectiva religiosa tradicional. Esta pers-

pectiva é muitas vezes influenciada por diferentes correntes filosóficas, tais como o existencialismo, o humanismo, o racionalismo, o empirismo, o materialismo, entre outras.

Pode também oferecer uma alternativa para aqueles que buscam respostas para questões existenciais sem recorrer à religião ou acreditar em um ser superior. Ela permite que as pessoas sejam críticas em relação a seus próprios pensamentos e valores, questionando o que é considerado como verdade e buscando uma compreensão mais ampla do mundo e da existência humana.

A perspectiva dos sem religião sobre a morte pode variar amplamente, já que o termo pode incluir um grande número de pessoas com diferentes crenças e valores. A morte pode ser vista como um evento natural e inevitável que encerra a existência individual. Eles podem acreditar que a vida é valiosa por si só e que não é necessário acreditar em uma vida após a morte para encontrar significado e propósito na existência. Nesse sentido, a morte pode ser vista como uma oportunidade para viver plenamente o momento presente e aproveitar ao máximo a vida enquanto ela dura. Outros podem ter uma perspectiva mais pessimista sobre a morte, vendo-a como um evento final e desesperador que leva a uma perda total da consciência. Eles podem acreditar que a morte significa o fim absoluto de toda a consciência e que não há esperança de continuação após a morte. Nesse sentido, a morte pode ser vista como uma fonte de angústia e incerteza.

Há também aqueles que acreditam em vida após a morte, mas não seguem uma religião institucionalizada. Eles podem ter uma pers-

pectiva mais espiritualizada sobre a morte, acreditando que a morte é uma transição para uma outra forma de existência. Eles podem acreditar em reencarnação, em uma vida após a morte semelhante a um estado de sonho, ou em uma continuação da existência em algum tipo de mundo espiritual.

Em geral, a perspectiva dos sem religião é baseada em suas crenças e valores individuais, bem como em suas experiências de vida. Alguns encontram consolo na ideia de que a morte é um processo natural e inevitável, enquanto outros encontram consolo na ideia de uma continuação da existência em alguma forma após a morte.

### ***"Carpe Diem, quam minimum credula postero"***

O poema "*Carpe Diem*" é uma das odes mais conhecidas de Horácio e é composto por três estrofes. O poema começa com a famosa linha "*carpe diem, quam minimum credula postero*", que pode ser traduzida como "*aproveite o dia, não confie no amanhã*".

Horácio foi um poeta romano do século I a.C. e um dos mais influentes poetas líricos da literatura latina. Ele é conhecido por sua coleção de poemas "*Odes*", que inclui o famoso poema "*Carpe Diem*".

A ideia de "*Carpe Diem*" pode ter diferentes interpretações e significados para pessoas de diferentes visões religiosas ou filosóficas. Para os sem religião, que não seguem uma religião ou têm uma visão mais secular da vida, a ideia de "*Carpe Diem*" pode ser vista como um convite para viver a vida com liberdade e plenitude.

Os sem religião podem interpretar a ideia de “*Carpe Diem*” como uma exortação para aproveitar a vida e encontrar significado e propósito na experiência humana, em vez de buscar a salvação ou a redenção em uma vida após a morte. Eles podem ver a morte como uma parte natural da vida, em vez de um destino trágico ou um portal para outro mundo.

A ideia de “*Carpe Diem*” também pode ser vista como uma maneira de encontrar significado e propósito na vida por meio da autodeterminação, criatividade e expressão pessoal. Eles podem ver a vida como uma oportunidade única para experimentar e descobrir o mundo e a si mesmos, e aproveitam cada momento para buscar sua própria felicidade e realização.

Pois, a única certeza que temos é de que um dia “cumpriremos a nossa sentença. Encontraremos com o único mal irremediável, aquilo que é a marca do nosso estranho destino sobre a terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo o que é vivo, morre” (Cf. SUASSUNA, 1975).

## Para saber mais

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico 2010**. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro. IBGE. 2012.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer**. [S.l.]: WMF Martins Fontes. Edição do Kindle.

LUZ, Rodrigo; BASTOS, Daniela Freitas. **Experiências contemporâneas sobre a morte e o morrer**. [S.l.]: Summus Editorial. Edição do Kindle.

PEREIRA, Gerson Odilon. **Tanatologia: Desmistificando a morte e o morrer**.

[S.l.]: Sarvier, 2019.

SCHUMACHER, Bernard N. **Confrontos com a morte**: a filosofia contemporânea e a questão da morte. São Paulo: Loyola, 2009.

SUASSUNA, Ariano. **O Auto da Compadecida**. Rio de Janeiro: AGIR Editora. 1975.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Os Sem Religião**: Aurora de uma espiritualidade não-religiosa. Belo Horizonte: Editora PUC-Minas, 2018. Edição do Kindle.



# A PSICOLOGIA E A MORTE

*Ana Cristina Rodrigues de Vasconcellos*



## A morte na escola

Falar sobre a morte não é uma tarefa tão fácil, especialmente quando nos deparamos com a realidade chocante que envolve a temática. Me lembro do meu primeiro contato com a “famigerada”. Era uma manhã de domingo, meu colégio ia fazer um passeio ao zoológico na cidade do Rio de Janeiro, cidade onde nasci. Minha irmã mais velha se encarregou de levar eu e meu amiguinho Claudinho ao ônibus, uma vez que a sua mãe estava de resguardo pelo nascimento do seu irmão.

Lá formos nós, pulando de tanta alegria que não cabia no peito. Claudinho era meu maior amigo, tínhamos a mesma idade, 7 anos. Era possível ouvir a gritaria dos meus colegas eufóricos pelo passeio. Já na entrada para o ônibus, ele me chama para comprar um picolé que um moço vendia oportunamente do outro lado da rua, insisti que não fosse pois o ônibus já estava de saída, mas ele me puxou com força para atravessar a rua e eu soltei a sua mão. Mesmo gritando que parasse ele não ouviu e foi em direção ao picolé, só que foi alcançado por um carro e o

pior aconteceu! Me lembro da freada brusca e dos gritos por toda parte e ele sendo lançado com toda violência para cima do carro.

Corri imediatamente, desesperada. A cena era horrível, muito desespero, meus colegas chorando, mães assustadas retirando seus filhos dos ônibus e os poupando da tragédia. Me abaixei perto do seu corpo inerte, peguei seu sapato azul que chamávamos de “conga” enquanto minha irmã insistia em me tirar de lá. Ao chegar em casa, a notícia já tinha chegado à mãe do menino que já havia desmaiado de pavor. Aquela noite eu não dormi, ficava vendo meu amigo naquela cena e não sabia como lidar com aquilo. No outro dia, fiquei sabendo que íamos ao cemitério para o enterro. Nunca tinha ido a um cemitério e não sabia sequer o que acontecia por lá.

Ao chegar no velório, meu coração pulava de medo e pavor, comecei a ver as pessoas nas salas dentro dos caixões até que chegamos na sala onde estava meu amiguinho. Não me esqueço do que vi, ele coberto de flores brancas e com algodão no nariz. Todos os meus amigos estavam lá, vestidos de uniforme para dar adeus ao colega. No caminho do sepultamento, reparei que havia várias flores amarelas plantadas, os crisântemos, e até os dias de hoje quando os vejo, relembro essa história.

### **Lidando com a morte na escola**

Toda criança, cedo ou tarde vai se deparar com a triste realidade da morte. Parece ser muito complexo para pais e educadores compreender o que sentem e como vão reagir com as perdas. É comum a

explicação de que o ente querido virou uma “estrelinha”, talvez na tentativa de minimizar o impacto que isso tem na vida da criança e pelo entendimento restrito em determinadas idades, o que dificulta a elaboração do luto. Apesar de ser um assunto complexo, as crianças convivem com diversas informações sobre a morte desde cedo, através dos desenhos animados, das histórias que contamos e dos games, onde se morre e se ganha outra vida.

É importante compreender alguns aspectos que são apoiados em estudos que indicam quatro pilares fundamentais para entendimento da morte. A universalidade da morte que é a compreensão que todos os seres vivos irão morrer um dia, a compreensão da irreversibilidade da morte, uma vez morto, não pode voltar à vida; o entendimento que a morte envolve a cessação da vida corporal com o fim de todas as funções corporais e dos órgãos e a compreensão da noção de sua causalidade que é precisamente a cessação das funções corporais. É, portanto, necessário que seja esclarecido especialmente aos pequenos, que nem todos morrem no mesmo instante e que eles não serão abandonados à sorte.

Alguns aspectos psicológicos sobre a morte precisam ser encaminhados com muito cuidado, um deles é o acolhimento para aquele que perdeu um ente querido. O cuidado com a abordagem sobre a morte é essencial e requer uma comunicação livre para a expressão dos sentimentos. Para isso é importante entender que:

*A morte tem nome* – Constantemente ouvimos falar sobre a morte de forma “disfarçada” como um descanso, uma viagem etc. Mesmo sendo um tabu para muitos, é importante que se fale claramente sobre

a morte respeitando o interesse de cada um pelo assunto. Quando falamos em morte, é importante incluir a morte de algum animalzinho de estimação. Esse espaço deve ser respeitado e oportuniza a compreensão dos ciclos da vida. Muitos pais, acabam nesses casos, ofertando um outro animal para minimizar a dor, mas é importante que isso só aconteça após a vivência da perda. O acolhimento a dor deve ser com empatia e amor, entendendo o choro, a tristeza e o vazio que ficou após a partida do ente querido.

Certa vez, estava visitando uma escola que eu admiro muito na linda cidade do Recife. Ao passear pelos corredores e jardins floridos, me deparei com um grupo de alunos do quarto ano reunidos realizando uma espécie de “funeral”. Curiosamente, me aproximei sem ter a intenção de interromper a cerimônia e passei a observar juntamente com a diretora o ocorrido. O grupo havia feito um pequeno túmulo, com flores ao redor, com uma cruz amarrada em cipós, e estavam então dando adeus a mascote chamada carinhosamente de “Joecélia” uma lagartixa que fazia parte da sala de aula.

Ao finalizar a cerimônia, não pude deixar de observar a sinceridade e até pequenas lágrimas nos olhos daqueles pequenos. Me retirei respeitosamente pensando o quão rico era essa experiência para aquela turma. No ano seguinte, voltei a mesma escola e fiquei sabendo que aquele acontecimento, havia virado um projeto interdisciplinar! A professora esperta que só, aproveitou a oportunidade para trabalhar muitas questões, como a empatia, a morte dos seres vivos, a morte em várias

culturas, e isso sem contar o aprendizado nas diversas áreas. Enfim, Joe-célia cumpriu o seu papel.

*Validando os sentimentos:* O que fazer quando estou triste? Posso chorar todas as vezes que sentir saudade? Meu amigo morreu porque eu fiquei com raiva dele? Muitas perguntas poderão surgir quando abrimos possibilidades para se falar sobre a morte, sendo então importante validar esses sentimentos e não os desprezar. Voltando a minha experiência enquanto menina, eu guardei por um bom tempo um sentimento de culpa por não ter conseguido deter o meu amigo, evitava falar sobre isso, com medo de ser julgada. Muitas crianças se sentem assim e carregam um peso enorme de um sentimento de culpa que nunca tiveram. Precisamos validar esses sentimentos e entender que podem durar o tempo necessário e diferente de uma pessoa para outra.

### **A dor não precisa ser superada, mas acolhida**

*Dor e vazio* - Temos o péssimo hábito de comparar a dor um dos outros, precisamos entender que não há dor maior ou dor menor, há dores diferentes! Alguns conseguem reagir bem a situações que envolvem a morte, outros, precisam de um tempo maior, é necessário que se fale sobre isso! Me recordo sentir muita dificuldade ao entrar na escola e ver a carteira do meu amigo, vazia. Não houve na minha sala de aula, por exemplo, um espaço para falarmos sobre a morte, isso com certeza seria relevante para todos nós. É importante que se fale sim, que os colegas

se reúnam e lembrem das coisas engraçadas e que consigam rir e chorar juntos. É importante um espaço para a expressão dos sentimentos. **Eu talvez desenhasse, “crisântemos amarelos”**

*Encarando a morte de frente* – Por menor que seja a idade, mascarar a realidade não ajuda na compreensão da morte. É mais justo que se diga sempre a verdade, de forma carinhosa e acolhedora. Quando perdi a minha madrinha, me lembro de alguém ter dito que ela ia voltar em breve e eu não entendia o motivo da sua ausência. A vovó não vai voltar! O maninho também não! A falsa esperança gera frustração, raiva e sentimento de abandono. Quando se conversa de forma franca, a dor não deixa de doer, mas vai sendo entendida.

*A morte e a Religião* – Os funerais possibilitam a observação de diversas manifestações religiosas acompanhadas das crenças de cada um. Especialmente na escola, deve se dar muita atenção a esse aspecto, pois é necessário abertura para um diálogo interreligioso a fim de entender como cada religião lida com a morte e seus cerimoniais específicos. A importância da religião para se compreender a morte, vem como um grande afago pois é especialmente importante ter algo em que se apoiar para dar voz ao sentimento de perda. As religiões buscam a reflexão sobre o sentido da vida e da morte, tornando-a mais compreensível e aceitável. Cada tradição religiosa traz consigo diferenças e semelhanças que podem e devem ser trabalhadas na escola, construindo um espaço rico de trocas e aprendizado.

## Palavras finais

A morte é a única certeza que todos temos e a que menos temos abertura para o diálogo. De fato, não é fácil lidar com a finitude especialmente para as crianças e adolescentes. Muitas vezes elas não conseguem lidar com os seus sentimentos ao perceberem a alteração emocional dos adultos ao seu redor. A morte provoca o silêncio, o grito, o desespero, a dor e a readequação da vida. Não há como prever comportamentos. Não se prepara para a morte, pois planejamos sempre celebrar a vida. É natural e aceitável que essa “estranha (des)conhecida” sempre nos pegue de surpresa. Porém, há de se entender que não precisamos ter todas as respostas, mas precisamos ter espaço para as perguntas, em uma escuta ativa e acolhedora, respeitando o tempo de cada um. Enfim, é essencial que se tenha um espaço para conversa e elaboração dos sentimentos.

**Está tudo bem não estar tudo bem!**

## Saiba mais

AIRES, P. **História da morte no ocidente**: da idade média aos nossos dias. Ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. (Clássicos de Ouro Ilustrados).

FRONZA, L. P. et al. **O tema da morte nas escolas**: possibilidades de reflexão. *Barbarói*, v. 43, n. 1, p. 48-71, 2015.

KUBLER, Ross, E. **Sobre a morte e o morrer**: 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

---



# O MÉDICO DIANTE DA TERMINALIDADE DA VIDA

*Sandra Helena Rios de Araújo*



Para nós, médicos e demais profissionais da área de saúde, enfrentar o processo de terminalidade da vida é sempre impactante por dois motivos básicos, entre outros. Nossa formação acadêmica e contínua atualização dentro das especificidades das áreas escolhidas singularmente, apontam o cuidado com o outro que implica, no nosso caso, em possibilitar a anulação do sofrimento físico e o esticamento da vida.

Atingir tais direcionamentos é processual. Como primeiro passo, penetramos na intimidade de quem nos procura na qualidade de paciente. Diante de nós, invariavelmente, as máscaras se liquefazem, as faces se desnudam e, mesmo se de forma sucinta, descobrimos hábitos alimentares, físicos, sexuais, formas de relações famílias, de trabalho, de lazer, e assim por diante. Penetramos na vida. Tomamos conhecimento das queixas físicas, por vezes decorrentes desses hábitos, que se nos apresentam como a porta de entrada para buscarmos a precisão de um diagnóstico. E aí, todos os exames necessários. Com os resultados desses

exames em mãos, começa, mais efetivamente, nossa relação de parceria com o paciente e seus familiares.

Até aqui, tudo bem e corriqueiro. Porém, é a partir desse ponto que começamos nossos embates em função do esticamento da vida. Quando os casos são simples, agimos quase que automaticamente. Sentimo-nos agraciados, afagados pelos recebidos (e merecidos, assim consideramos) elogios, atos expressos de gratidão, e similares. Quando, em outras circunstâncias, chegam às nossas mãos aqueles casos de média e alta complexidade, mergulhamos de cabeça em busca de soluções: discutimos, caso a caso, com nossos colegas, fazemos uso de todas as terapias disponíveis, encaminhamos para outros centros médicos, enfim, tudo que for necessário para prolongarmos a vida. Agarramos com afinco todas as possibilidades porque temos consciência de que a vida daquela criatura está em nossas mãos. Quando conseguimos salvar vidas, sentimo-nos como semideuses, senhores da vida e da morte.

### **Vida e morte: embates silenciosos**

Nessa luta pela vida, existem outros embates silenciosos, guardado no mais íntimo tanto do profissional da saúde quanto do paciente. Um desses embates, talvez tão importante quanto as terapêuticas médicas, é a postura que se toma diante do enfrentamento de doenças terminais. Via de regra, o paciente e seus familiares assumem duas posturas: entregar a situação nas mãos de Deus e dos médicos.

Todavia, de acordo com Elisabeth Kübler-Ross (2008), no enfrentamento da morte, o paciente passa por cinco estágios: negação e isolamento que se explica a partir de sua própria constituição humana. “Como somos todos imortais em nosso inconsciente, é quase inconcebível reconhecermos que também temos que enfrentar a morte” (p.47); segundo: a raiva que traduz o sentimento de indignação por ter sido ele, e não outra pessoa, a ser acometido por aquela doença; terceiro: barganha que, “na maioria das vezes são feitas com Deus, são mantidas geralmente em segredo” (p.89), sempre no ardente desejo de prolongar a vida; quarto: depressão, classificada em duas fases, a reativa e a preparatória. A primeira, consequência da convivência com as perdas iniciais impostas pelo debilitado estado clínico, e a segunda, relacionada à certeza de que a perda total de tudo o que se tem e se ama está iminentemente próxima; quinto: aceitação que caracteriza o período que não pode ser confundido “com estágio de felicidade. É quase uma fuga de sentimentos. É como se a dor tivesse esvanecido, a luta tivesse cessado e fosse chegado o momento do repouso derradeiro antes da longa viagem” (p.118).

Ainda de acordo com Kübler-Ross (2008), após esses cinco estágios, o paciente terminal mergulhar na esperança e acredita que tudo deve ter algum sentido, inclusive o próprio sofrimento. Os estágios mencionados “terão duração variável, um substituirá o outro ou se encontrarão, às vezes, lado a lado. A única coisa que geralmente persiste, em todos os estágios, é a esperança” (p. 143).

Mas de onde vem essa esperança? Para aqueles pacientes que possuem fé, a esperança perpassa por um longo caminho: desde o de-

sejo da cura física, do milagre, até aceitação serena de sua finitude na esperança de fazer parte daqueles “céus novos e uma nova terra” (Isaías, 65.17) dos quais fala a bíblia.

Explicando a vida humana, Leonardo Boff (2012) das duas inerentes curvas existenciais: aquela biológica, representada pela sequência natural do nascer, crescer, desenvolver-se, amadurecer, envelhecer e morrer, e aquela outra definida por ele de curva pessoal.

Se a curva biológica se centra sobre si mesma de forma egoísta (defende-se contra doenças, luta pela vida), a curva pessoal e do homem interior se abre na comunhão e na doação de si mesmo. É descendo de si mesmo, indo ao encontro dos outros que vai construindo sua personalidade. Quanto mais tem a capacidade de estar-nos-outros, tanto mais está-em-si-mesmo, se torna personalidade e cresce nele o homem interior. A primeira parábola biológica vai sucessivamente decrescendo até acabar de morrer. A segunda parábola pessoal pode crescer infinitamente até acabar de nascer (BOFF, 2012, p. 43).

Como consequência dessa visão, a morte adquire um outro significado. Boff (2012) continua afirmando que a morte é, sim, o fim da vida. Porém, esse fim passa a ser entendido como “meta alcançada, plenitude almejada e lugar do verdadeiro nascimento” (p. 42). Perseguindo aquelas duas curvas mencionadas, Boff esclarece que a morte.

Cria uma cisão entre o tempo e a eternidade. Mas ela cobre um aspecto apenas do homem e da morte: o biológico e o temporal. O homem é mais do que o

Bios, porque é mais que um animal. É mais do que o tempo porque ele suspira pela eternidade do amor e da vida (BOFF, 2012, p. 42).

Uma cisão entre um tipo de corporalidade limitado, biológico, restrito a um pequeno pedaço do mundo, isto é, ao nosso "corpo" e outro tipo de corporeidade em relação à matéria ilimitado, aberto, pancósmico, que corresponde ao novo modo de ser em que entra o homem após a morte, a eternidade (BOFF, 2012, p. 47).

E é aqui, na curva pessoal, que a esperança se instala, cresce, se agiganta a ponto de fazer com que aquele paciente consiga experimentar uma inexplicável paz que, exalando do seu interior, penetra profundamente quem está no seu entorno. É a esperança que nasce naquela primeira entrega que mencionamos: nas mãos de Deus. Aquelas pessoas, pacientes e familiares, encontram, na certeza da vida pós-morte, o consolo para a dor da separação biológica.

Enquanto o médico, preso à sua competência restrita à curva biológica, experimenta a frustração de sua impotência profissional. Vê a vida biológica escapar por entre suas mãos incapazes de prolongar a vida. Nessa encruzilhada entre a vida e a morte, o desafio se impõe por si só: buscar todos os meios possíveis para conseguir que a temporalidade da vida biológica seja prolongada com qualidade e, ao mesmo tempo, estar preparado para ajudar aquele paciente nascer naturalmente para uma outra dimensão.

O corpo, na morte, não é sentido mais como uma barreira que nos separa dos outros e de Deus, mas como radical expressão da nossa comunhão com as

coisas e com a globalidade do cosmos. O pleno desenvolvimento do homem interior agora não conhece mais limites; ele iniciou germinalmente; pôde florescer; agora desabrocha na primavera que jamais tramonta (BOFF, 2012, p. 49).

Nós médicos e demais profissionais da saúde, somos, pois, chamados, para além da nossa formação acadêmica, a buscarmos nossa sua curva pessoal como condição *sine qua non* para cuidarmos de cada paciente na sua integralidade.

### Saiba mais

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOFF, Leonardo. **Vida para além da morte**. O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

KOENIG, Harold G. **Medicina, religião e saúde**. O encontro da ciência e da espiritualidade. Porto Alegre: L&PM, 2015.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer**. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

---



## AUTORES



### ANA CRISTINA RODRIGUES DE VASCONCELOS

Doutoranda em Ciências da Religião pela UNICAP e Mestre em Teologia pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Educação e Teologia. É professora convidada da ESPM no curso de pós-graduação em gestão de pessoas. Atualmente, trabalha como assessora pedagógica na SOMOS, ministrando treinamentos para professores e gestores de escolas de educação básica. Faz parte do Banco de Avaliadores do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (BASIS) - INEP-MEC.

### ANDERSON MOURA AMORIM

Mestre em Teologia Sistemática pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP); Especialista em Mariologia pela Faculdade Dehoniana e Hermenêutica Bíblica pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Atualmente é professor da Faculdade Católica de Feira de Santana; ministra cursos e palestras nas áreas de teologia sistemática, espiritualidade. Membro da Academia Marial de Aparecida.

### ARTHUR JORDAN DE AZEVEDO TONÉ

Doutorando em Engenharia Civil na Universidade Federal do Ceará (UFC), Mestre em Engenharia Civil (Recursos Hídricos) e Bacharel em Engenharia Civil nessa mesma instituição. Atualmente, realiza Mestrado em Teologia na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), sendo Bacharel em Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). É professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE).

### ARTUR PEREGRINO

Doutor em Ciências da Religião pela UNICAP e Mestre em Antropologia pela UFPE. Professor do Curso de Teologia na UNICAP e integrante do Instituto Humanitas - IHU UNICAP. Pesquisador do Grupo de pesquisa UNICAP/CNPq Espirituali-

dades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo e membro do Grupo de Peregrinas e Peregrinos do Nordeste – GPPN.

**CARLOS ALBERTO PINHEIRO VIEIRA**

Doutorando em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Católica de Pernambuco; professor da Universidade Católica de Pernambuco, vinculado ao curso de Ciências da Religião (EaD) e membro do Instituto Humanitas Unicap.

**CONSTANTINO JOSÉ BEZERRA DE MELO**

Doutor e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Atualmente trabalha como técnico educacional em Sociologia e Ensino Religioso na Secretaria de Educação do Estado, Gerência Regional de Educação – GRE, Recife Norte.

**DAVI DANIEL BARBOSA**

Graduado em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco; Mestre em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco; - Recife/PE; MBA em Gestão de Seguros - Faculdade de Ciências da Administração de Pernambuco - Recife/PE.; e Graduado em Administração de Empresas - Faculdades Padre Anchieta - Jundiaí/SP. Experiência na área de Administração, com ênfase em Administração de Recursos Humanos, na área de ensino técnico de seguros e de religião.

**EDUARDO JOSÉ SANTANA DE ARAÚJO**

Mestrando em Psicanálise em Educação e Saúde pela UNIDERC/UNESF; Licenciado em História pela Fundação de Ensino Superior de Olinda; Especialização em História Regional do Brasil - Nordeste pela Universidade Católica de Pernambuco.

**FLORIDALVA PAIVA DIAS DE SÁ CAVALCANTI**

Funcionária pública da Justiça Eleitoral, facilitadora em Cultura de Paz no Centro Budista do Recife, animadora do Fórum Diálogos de Pernambuco, sócia do Parque das Religiões e ex-membro titular do Comitê Nacional de Defesa da Diversidade Religiosa do Ministério da Cultura.

**FRANCISCO DANIEL PEREIRA LEÃO**

Doutorando em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco; e Mestre em Educação - Universidade Federal do Ceará. Atualmente é escritor e professor na Rede Pública Municipal de Educação de Fortaleza.

**GILBRAZ DE SOUZA ARAGÃO**

Doutor em Teologia pela PUC-RJ e Mestre pela Pontifícia Faculdade de Teologia de São Paulo. Professor e pesquisador na Universidade Católica de Pernambuco, coordenando o Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife: <https://www1.unicap.br/observatorio2>, e o Grupo de pesquisa UNICAP/CNPq Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo. É também Colaborador no Programa de Pós em Ciências das Religiões da UFPB.

**JENNY GONZÁLEZ MUÑOZ**

Pós-doutorado (PNPD-CAPEs) em História pela Universidade de Passo Fundo; Pós-doutorado em Pedagogia Militar (Seguridade e Defesa da Nação); Universidade Militar Bolivariana da Venezuela. Doutora em Cultura e Arte para a América Latina e do Caribe pela Universidade Pedagógica Experimental Libertador, Caracas, com destaque para os povos indígenas, religiosidade, política pública do multiculturalismo, arte e patrimônio cultural. Professora Visitante da Escola de Belas Artes pela Universidade Federal de Minas Gerais. Temas de interesse: Arte contemporânea e Processos Culturais Emergentes; Memória e Patrimônio Cultural; Seguridade dos Bens Culturais, Políticas Públicas nas Expressões Socio-culturais, Tratados Religiosos, Cultura e Identidade dos Povos Indígenas e Camponeses do Abya Yala. Arte e migrações.

**JOSÉ FÁBIO BENTES VALENTE**

Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco ;. Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória-FUV (2019). Graduado em Ciências Teológicas pela Faculdade Boas Novas - FBN e Graduando em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estácio de Sá - UNESA .

**JOSÉ FABRÍCIO RODRIGUES DOS SANTOS CABRAL**

Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma-IT. Especializado em Filosofia e Ensino de Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano de Batatais-SP. É membro do Grupo de Pesquisa Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo (CNPQ). É Coordenador do Projeto de Pesquisa sobre Transhumanismo e Religião. É Palestrante e Expert em conteúdos e estratégias para desenvolver a Inteligência Espiritual com foco na promoção da Espiritualidade Laica.

**LUÍS JORGE LIRA NETO**

Doutorando em Ciência da Religião e Mestre em Economia pela Universidade Federal de Pernambuco; Graduado em Engenharia Elétrica pela Universidade

de Pernambuco. Tem experiência na área de Administração, com ênfase em Administração Financeira, Gestão de Empresas e Especialista em Sistema de Distribuição de Energia Elétrica. Membro do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Realiza pesquisas na área de religião e historiografia do Espiritismo.

#### LUIZ HENRIQUE GREGÓRIO DE LIMA

Mestrando em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco; Bacharel Teologia pela mesma Universidade, especializando-se em Hermenêutica Bíblica.

#### MARIA BETÂNIA MELO DE ARAÚJO

Doutora em Ciências da Religião (UNICAP) e Mestre em Antropologia (UFPE); Master of Divinity (Ky- EUA); Formação em Psicologia (UNICAP); Mestrado e Bacharelado em Teologia (STBNB). Coordenadora do curso de teologia do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (STBNB). Tem experiência em Psicologia Clínica. Trabalha com os seguintes temas: Psicologia da religião; Religião e psicopatologia, Experiência religiosa; Religião e pós-modernidade; Aconselhamento pastoral.

#### MARIANO VICENTE

Mestre em Ciências da Religião, Digital Strategy e Publicitário pela Universidade Católica de Pernambuco. Editor do Portal de Periódicos da mesma instituição. Empreendedor e Consultor de negócios.

#### MAXIMILIEN DE LA MARTINIÈRE

Padre da Diocese de Versailles e Deão em Saint-Quentin, na França. Trabalhou como missionário durante quatro anos da Amazônia brasileira. Realizou um semestre de estágio acadêmico no Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife (que resultou no livro *La piété populaire*. Paris: Medias Paul, 2019).

#### PEDRO HENRIQUE DE OLIVEIRA GERMANO DE LIMA

Doutor e Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Desenvolve pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras e suas relações com os cientistas sociais que as estudam. Ainda desenvolve pesquisas sobre educação e relações raciais no Brasil. É bolsista do PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência) CAPES/Sociologia vinculado a UFPE. É membro pesquisador do Núcleo de Estudos das Religiosidades Populares (NERP) PPGA/UFPE desenvolvendo pesquisas dentro do projeto «A Geopolítica Acadêmica da Antropologia da Religião no Brasil.

**ROMÁRIO EVANGELISTA FERNANDES**

É Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões pela UFPB. Bolsista CAPES, desenvolve pesquisas na linha de Religião e Educação. Atualmente, se dedica especificamente ao estudo sobre o pensamento complexo e transdisciplinar; lógica do terceiro incluído aplicada ao fenômeno religioso; construção social do conhecimento; epistemologia das Ciências das Religiões; metodologia do Ensino Religioso. Atualmente integra o Grupo de pesquisa UNICAP/CNPq Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo.

**SANDRA HELENA RIOS DE ARAÚJO**

Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco.; Mestra em Ensino na Saúde pela Universidade Federal de Alagoas; Especialista em Ginecologia-Obsterícia, Genitoscopia, Clínica Médica e Educação Médica. Atualmente, professora assistente do Curso de Medicina da Universidade Estadual de Ciências da Saúde de Alagoas - UNCISAL e professora adjunta do Centro Universitário Tiradentes - UNIT. Membro do Grupo de Pesquisa Religião Cristã: fundamentos e desafios contemporâneos.

**THAÍS CHIANCA BESSA RIBEIRO DO VALLE**

Doutoranda e Mestra pelo Programa em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco e advogada pela Universidade Católica de Pernambuco e Bacharela em Direito pela mesma Instituição. Especialista em Direito Contratual e em Direito do Trabalho, além de turismóloga. Pesquisadora do Observatório Transdisciplinar das Religiões do Recife, membro do Fórum Diálogos da Diversidade Religiosa em Pernambuco e do Observatório de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida.

**WELLCHERLINE MIRANDA LIMA**

Pós-doutoranda, Doutora e Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Premiada com a Menção Honrosa no Concurso de Pesquisas Científicas - XV ENFOC - Edição 2019. Professora conteudista (UNICAP). Pesquisadora e membro do Grupo de Pesquisa CNPq: Religiões, Identidades e Diálogos na UNICAP. Atualmente, é chefe de Unidade na Superintendência de Política Educacional Indígena pela Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco. Atua nos seguintes temas: Práticas pedagógicas; Educação em Direitos Humanos; Educação Inclusiva; Religião no espaço público e escolar; Educação Escolar indígena.

ISBN 650073572-2



9 786500 735727