

PARALLELUS

REVISTA DE ESTUDOS DE RELIGIÃO - UNICAP

ISSN 2178-8162



Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP
Recife, Pernambuco, Brasil.
<http://www.unicap.br/ojs/index.php/parallelus/index>

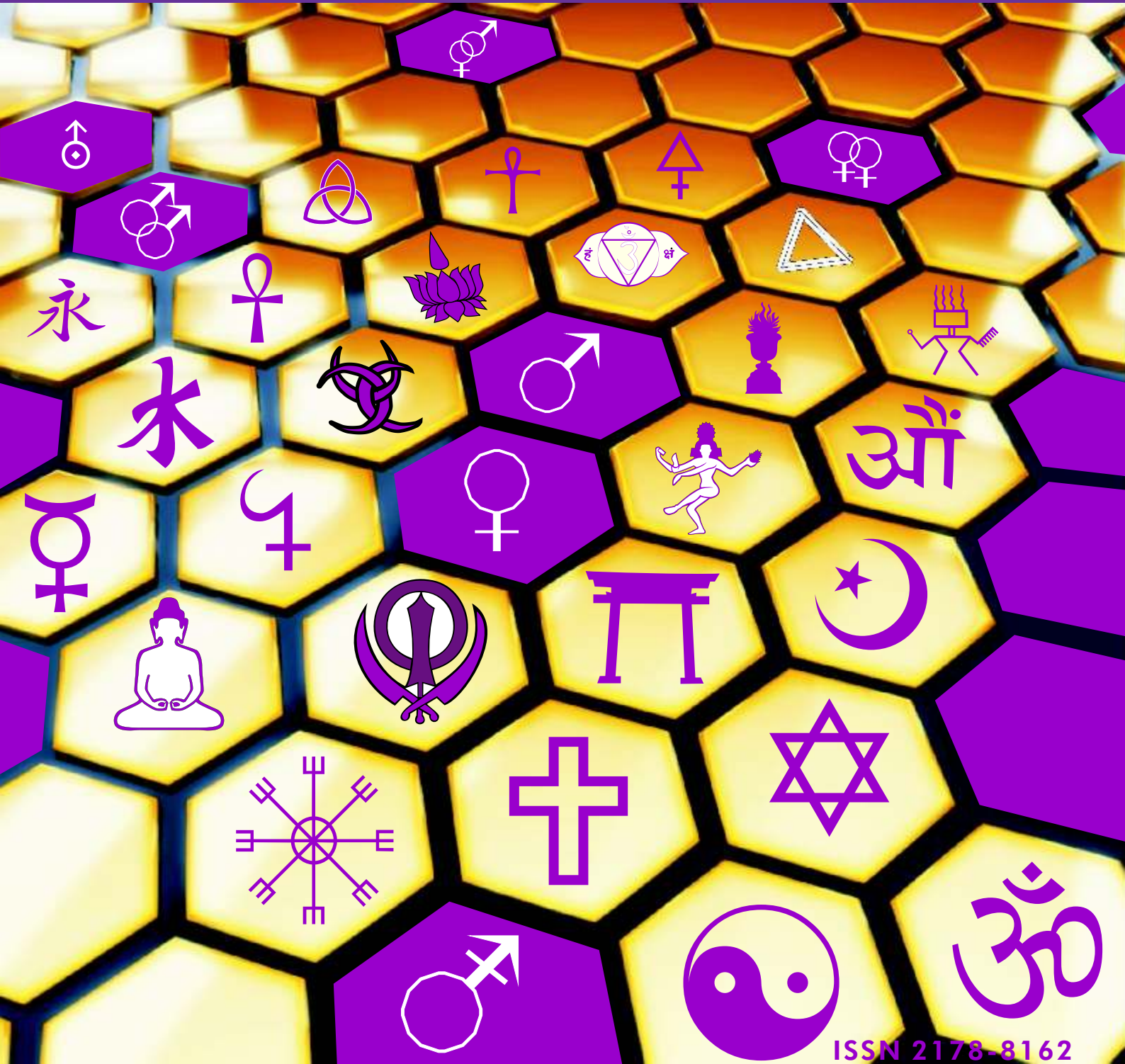




PARALELLUS

REVISTA DE ESTUDOS DE RELIGIÃO - UNICAP

V. 6, n. 12, jan./jun. 2015,
Dossiê religião e relações de gênero



ISSN 2178-8162

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP
Recife, Pernambuco, Brasil.
<http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/index>



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - UNICAP

Coordenação Geral de Pós-Graduação

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Administração Superior

Presidente

Pe. Miguel de Oliveira Martins Filho, SJ.

Reitor

Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, SJ.

Pró-reitora Acadêmica

Profª. Dra. Aline Maria Grego

Pró-reitor Administrativo

Prof. Me. Luciano José Pinheiro Barros

Pró-reitor Comunitário

Prof. Dr. Pe. Lúcio Flávio Ribeiro Cirne, SJ.

Coordenação Geral de Pesquisa

Profa. Dra. Maria da Graça de Vasconcelos Xavier Ferreira

Coordenação Geral de Pós-graduação

Profa. Dra. Maria Cristina Lopes de Almeida Amazonas

Coordenador do Mestrado em Ciências da Religião

Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral

Equipe Editorial

Coordenação Editorial

Carlos Alberto Pinheiro Vieira, UNICAP
Esdras Carlos de Lima Oliveira, UFU-MG
Gilbraz de Souza Aragão, UNICAP
José Roberto de Souza, UNICAP
Júlio César Tavares Dias, UFJF
Luiz Cláudio Barroca da Silva, UNICAP
Mariano Vicente da Silva Filho, UNICAP
Newton Darwin de Andrade Cabral, UNICAP
Paulo César Pereira, UNICAP
Walter Valdivino do Amaral, UFU-MG

Editor Gerente e Designer

Mariano Vicente da Silva Filho

Conselho Científico

Aurenéia Maria de Oliveira, UFPE
Benedito Gomes Bezerra, UPE

Daniela Cordovil, UEPA-PA
Danielle Ventura Bandeira de Lima, PUC-GO
Drance Elias Silva, UNICAP
Emanuela Sousa Ribeiro, UFPE
Fernanda Lemos, UFPB
Flávio Augusto Senra Ribeiro, PUC-MG
Francisco Fagundes de Paiva Neto, UEPB
Hippolyte Brice Sogbossi, UFS
Idelbrando Alves de Lima, UFPB
Giselda Brito Silva, UFRPE
Irene Dias de Oliveira, PUC-GO
Iuri Andréas Reblin, EST
Ivaldo Marciano de França Lima, UNEB-BA
Jenny Gregoria González Muñoz, ULAC, Caracas, Venezuela
Luiz Alencar Libório, UNICAP
Luiz Carlos Luz Marques, UNICAP
Marcos Roberto Nunes Costa, UFPE
Sandra Sasseti Fernandes Erickson, UFRN
Valmor da Silva, PUC-GO

Foco e Escopo

PARALELLUS é um periódico eletrônico, semestral, com ISSN 2178-8162, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco. Seu objetivo é divulgar a produção do conhecimento sobre o fenômeno religioso no Brasil. A revista publica textos inéditos de discentes, docentes e pesquisadores dos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião e áreas afins.

Os trabalhos da PARALELLUS são publicados na forma de artigos para as seções Dossiê e Temática Livre; Comunicação e Resenhas/Recensão. Os textos são submetidos ao check list das normas da revista, à pré-avaliação de membro da Comissão Editorial e, se aprovados, são enviados à Comissão de avaliação, para dois (2) avaliadores ad hoc. Aceita-se textos em formato Word e/ou BrOffice Write (doc, docx, odt): artigos entre 10 e 15 páginas; resenhas, com, no máximo, 5 páginas.

Processo de Avaliação por Pares (resumo)

O sistema de avaliação da revista é o duplo-cego.

A Revista conta com um conselho científico e com uma Comissão Avaliadores pareceristas ad hoc, constituídos por um grupo de especialistas de notório saber em Ciências da Religião e áreas afins constituintes do Campo epistemológico das Ciências da Religião. O conselho científico é composto de conselheiros temáticos provenientes do Programa de Pós-graduação interno e externo a UNICAP, que também contribuem no processo de avaliação. Quando, porém, em função do tema do artigo, faz-se necessário um saber específico, a Comissão editorial poderá convocar pareceristas ad hoc. O processo de seleção de artigos envolve a avaliação de dois ou três especialistas pareceristas ad hoc. Cada artigo é enviado a dois pareceristas, no processo de parecer duplo cego (blind peer review). Caso um dos pareceristas aprove e o outro não recomende a publicação, o artigo é submetido a um terceiro parecer, após a devida revisão. Esse parecer é de desempate. Qualquer artigo é submetido ao mesmo sistema de avaliação, salvo quando resultante de convite da Comissão Editorial.

Periodicidade

Semestral. O primeiro número corresponde ao período de janeiro a junho, enquanto o segundo, de julho a dezembro. As chamadas serão sempre previamente publicadas no menu NOTÍCIAS.

Política de Acesso Livre

Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Diretrizes para autores

- <http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/about/submissions#authorGuidelines>

Endereço e contato da Paralellus

- <http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/index>
- paralellus.unicap@gmail.com ou
- revcr@unicap.br

Indexadores e Bases de Dados

- LATINDEX
- SEER/IBICT
- DIADORIM
- PKP (Public Knowledge Project)/ Open Archives Harvester)
- DOAJ?

Ficha Catalográfica

Elaborada pela Biblioteca Central da Unicap

PARALELLUS - Revista Eletrônica em Ciências da Religião-Unicap / Universidade Católica de Pernambuco. Mestrado em Ciências da Religião. v. 1, n. 1, (2010). Recife, 2010 - [on-line]

Semestral

ISSN 2178-8162

1. Religião – Periódicos. I. Universidade Católica de Pernambuco

CDU 2(05)

“No princípio criou Deus...”: Relações entre gênero e religião

“In the beginning God created...”: Relations between gender and religion

A trajetória da civilização judaico-cristã está marcada pela complexa relação entre gênero e religião, presente desde sua gênese, na qual o “deus criador” (masculino) foi o responsável pelo surgimento de todas as coisas e criaturas. Para habitar e preservar toda sua criação, fez a sua imagem e semelhança, um “ser perfeito”, que recebeu o nome de Adão (homem). Para que este não ficasse só, foi-lhe retirada parte de sua carne, para criação de outro ser denominado Eva (mulher); a qual, por sua vez, nasce com a marca da submissão e dependência.

No decorrer da história, esse panorama foi quase sempre reproduzido, tendo o sexo masculino domínio sob o sexo feminino, e largamente contribuído para a criação de uma sociedade binária, na qual homens denotavam ter mais valor que as mulheres. Exemplo disso foram os diversos momentos históricos nos quais “eles” obtiveram direitos políticos, sociais e culturais, negados a “elas” simplesmente por não pertencerem ao universo deles. Excluídos desse universo foram também aqueles/as que não estavam enquadrados/as nas características desenhadas pela “imagem e semelhança

da perfeição”, que indicavam algum traço e/ou sentimento diferente daqueles postos para o homem e a mulher, melhor dizendo, do ser heterossexual.

Poderíamos estar nos referindo a um passado marcado em sua origem e reafirmado no decorrer do tempo por uma gênese excludente. Mas o “princípio” que marcou as relações entre gênero e religião se faz presente na sociedade contemporânea que, contraditoriamente, tem como uma de suas marcas a busca pelas diferenças. Atualmente, na sociedade brasileira, presenciamos uma avalanche de discursos e atitudes conservadoras, retrógradas e preconceituosas sobre a diferença entre os gêneros; estas, quase sempre, buscam sua fundamentação em fatores ligados as religiões de matriz judaico-cristã.

No sentido de contribuir com o debate científico sobre as relações envolvendo gênero e religião, a Comissão Editorial da Paralellus trás para esse número um Dossiê com textos produzidos por pesquisadores/as de diversas instituições acadêmicas, que têm dedicado seus estudos a esta temática. Assim, abrimos o primeiro bloco de artigos, com o texto As

mulheres e o pecado: uma leitura não-sexista da criação, tema de investigação da pesquisadora Jaci de Fátima Souza Candioto, em que uma teologia sob a ótica dos estudos de gênero contribui para integrar o masculino e feminino, retirando assim o sentido de culpa/pecado que sempre é posto sobre a imagem da mulher. Em seguida, professor Joel Antônio Ferreira, em *Mulheres e Paulo numa mesma evangelização*, busca desmistificar o pensamento recorrente da figura do Apóstolo Paulo como um ser misógino, mostrando que ele foi um defensor dos estrangeiros, escravos e mulheres; destacando que, na sociedade androcêntrica, como a greco-romana, o Apóstolo e as mulheres superaram as assimetrias de gênero.

No manuscrito *A parenética franciscana ao serviço da monarquia por ocasião do nascimento de D. Maria Teresa de Bragança (1793)*, da professora Isabel M. R. M. Drumond Braga, encontramos um estudo sobre os sermões, de cunho político e religioso, produzido pelos franciscanos, por ocasião do nascimento de D. Maria Tereza de Bragança, como um dos instrumentos usado para normatização da sociedade e afirmação da Coroa portuguesa. Em *Santidade e carisma: a legitimidade religiosa posta à prova e o condicionamento da devoção no caso de Santa Dica em Goiás (1923-1925)*, Robson Rodrigues Gomes Filho, analisa a personalidade e imagem de Benedita [Paralellus](#), Recife, v. 6, n. 12, p. 87-90, jan./jun. 2015.

Cipriano Gomes, conhecida por Santa Dica, na comunidade de Lagolândia, situada no estado de Goiás, nos primeiros anos da década de 1920, enfatizando a liderança religiosa dessa mulher que estava à parte da autoridade e legitimidade da religiosidade tradicional posta pela Igreja Católica. No artigo *Experiências de mulher: técnicas de si no pentecostalismo*, a pesquisadora Sueli Ribeiro Mota Souza destaca o processo de construção do *self* da mulher pentecostal a partir de suas vivências de conflitos sociais, culturais e religiosos.

Discutir *A construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa da universitária católica recifense* é o objetivo de Janice Marie Smrekar Albuquerque que, partindo de análises realizadas em duas Instituições de Ensino Superior, questiona se as orientações teológicas postas pela Igreja Católica estão atendendo ou não aos desafios enfrentados pelo sexo feminino, bem como, a forma que o processo pedagógico utilizado no meio católico está contribuindo para a construção da identidade e espiritualidade das mulheres no mundo contemporâneo. Por fim, o pesquisador Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho em *"Educar corretamente evitando aberrações": notas introdutórias sobre discursos punitivos/discriminatórios acerca das homossexualidades e transgeneridades*, analisa alguns discursos punitivos e discriminatórios identificados na literatura evangélica contemporânea,

visando assim, problematizar a intolerância e o fundamentalismo religioso colocados sobre as homossexualidades e transgeneridades.

Num segundo bloco, temos os artigos que compõem a seção Temática Livre, iniciada com o texto *Conflitos entre cientificismo e religiosidade popular a partir de Inglês de Sousa*, de Eron Max Xabregas Gaia, que busca analisar as relações entre ciência e religião a partir da obra literária de Herculano Marcos Inglês de Sousa, na Amazônia oitocentista. Em seguida, temos *Influências psicossociais e religiosas do fundamentalismo bíblico na saúde integral dos adeptos de uma igreja*, no qual os pesquisadores, Luiz Alencar Libório e Valtemir Ramos Guimarães, trazem /apresentam /desenvolvem uma reflexão acerca das possíveis implicações psicossociais e religiosas que o fundamentalismo bíblico pode causar nos seres humanos, nas esferas individual e coletiva.

Os autores Márcio Ananias Ferreira Vilela, Pablo Francisco de Andrade Porfírio e Arthur Victor Gonçalves Gomes de Barros discutem em *A trajetória de João Dias de Araújo em tempo de ditadura: do Seminário Presbiteriano do Norte à Justiça do Trabalho*, de que forma a vigilância e perseguição exercida pela Igreja Presbiteriana do Brasil e do órgão de segurança e informação do regime ditatorial marcaram a vida do pastor João Dias de Araújo.

A devoção a Santa Rita de Cássia em Santa Cruz – Rio Grande do Norte é tema analisado por Newton Darwin de Andrade Cabral e Cícero Williams da Silva. Os autores destacam os aspectos econômicos, políticos, sociais, culturais e religiosos gerados pela manifestação da fé e da construção do santuário de Santa Rita de Cássia na pequena cidade de Santa Cruz no estado do Rio Grande do Norte. Em *Educação ambiental e candomblé: afro-religiosidade como consciência ambiental*, Felipe Rodrigues Martins, somando conhecimentos referentes à relação dos Orixás e os elementos da natureza com entrevistas realizadas com lideranças do Candomblé na capital do estado do Pará, traça um panorama da formação de um modelo de consciência ambiental. Por fim, os pesquisadores, Taciane Terezinha Jaluska e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, em *A arte a serviço do sagrado*, fazem uma reflexão sobre a linguagem artística como um dos caminhos para a alimentação da fé, reflexão teológica e instrumento educacional na religiosidade dos seres humanos.

Encerrando o volume 6, número 12 da *Paralellus*, temos a resenha de Júlio César Tavares Dias sobre o *Compêndio de Ciência da Religião*, organizado pelos pesquisadores da PUC-SP, Frank Usarski e João Décio Passos. A obra se destaca pela interdisciplinaridade, trazendo textos de 52 autores/as do Brasil e de outros

países sobre os estudos da religião, a partir de diferentes métodos e abordagens de análises, que contribuem para o desenvolvimento da área da Ciência da Religião em nosso país.

Que todos/as tenham uma boa leitura!

Walter Valdevino do Amaral*,
Editor.

* Doutorando em História na Universidade Federal de Uberlândia, com período sanduíche em andamento na Universidade de Lisboa. Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, com período sanduíche na Universidade Metodista de São Paulo. Especialista em Cultura Pernambucana pela Faculdade Frassinetti do Recife. Licenciado em História pela Universidade Católica de Pernambuco. Membro do grupo de pesquisa Estudos Transdisciplinares em História Social, da Universidade Católica de Pernambuco. Pesquisador visitante do CIDEHUS – Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades, da Universidade de Évora. Tem experiência nas áreas de História e Ciências da Religião, atuando principalmente nos seguintes temas: associações católicas, gênero e imprensa.

As mulheres e o pecado: uma leitura não-sexista da criação

Women and sin: a non-sexist approach of creation

Jaci de Fátima Souza Candiotto¹

Resumo

O pecado original tem sido associado geralmente à desobediência e a uma iniciativa da mulher, que teria sucumbido à tentação e seduzido o homem a também pecar. Esse ensaio procura pensá-lo a partir da teologia das relações de gênero, uma ênfase que se tornou sensível às mazelas do patriarcalismo historicamente presente em diversas instituições e nas relações humanas cotidianas. Essa teologia desenvolve uma antropologia da reciprocidade a partir da leitura do Gênesis como uma etiologia da existência humana segundo a qual o ser humano migra de sua inocência original rumo à realidade dramática da existência. Na busca de uma visão mais integrada das relações entre homens e mulheres, retirando dos ombros das mulheres o peso histórico e institucional da naturalização de sua culpabilidade em relação ao pecado, é que utilizamos essa perspectiva teológica nesse estudo.

Palavras-chave: Teologia. Gênero. Antropologia.

Abstract

The doctrine around the original sin has been traditionally associated with disobedience and to woman's initiative, which would have succumbed to temptation and seduced man to also sin. This essay seeks to think of it from the theology of gender relationships, an emphasis that has become sensitive to the patriarchy ills historically present in several institutions and daily human relationships. This theology develops the anthropology of reciprocity from the reading of Genesis as an etiology of human existence according to which the human being migrates from his original innocence towards the dramatic reality of existence. Searching for a more integrated view of the relationships between men and women, removing from women's shoulders the historical and institutional naturalization weight of their guilt regarding sin, it is that we use this theological perspective in this study.

Keywords: Theology. Gender. Anthropology.

¹ Pós-doutorado no Institut Catholique de Paris, França (2015). Doutorado em Teologia (2012) e Mestrado em Teologia (2008) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Mestrado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2002), Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universitas Lateranensis (1995), Licenciatura em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (1991). Tem experiência na área de Teologia sistemática. Atualmente é professora do Curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), com ênfase em Antropologia cristã, Cultura Religiosa e História da Igreja. Atua principalmente nos seguintes temas: Igreja Católica, Antropologia cristã, Relações de gênero. Suas últimas publicações estão concentradas nas relações entre Teologia e Gênero, Antropologia Teológica, História da teologia das mulheres na América Latina.

1 Introdução

Diversas teólogas e teólogos, principalmente dos países desenvolvidos, têm mostrado uma sensibilidade aguda diante das posições da Igreja em relação às transformações ocorridas na sociedade ocidental, desde a segunda metade do século XX. Muitas delas estão associadas a uma nova mentalidade das relações humanas, menos pautada no argumento da autoridade e voltada para os direitos iguais entre as diferentes classes sociais, etnias e gêneros. Conceitos como justiça, reciprocidade, respeito e emancipação também penetraram no universo da reflexão teológica e nas declarações da Igreja Católica. O que boa parte dessas teólogas e teólogos apontam é que no plano da reflexão, como no Concílio Vaticano II e declarações posteriores, houve a introdução desses conceitos, mas sem que as estruturas que os sustentam tenham significativamente mudado. Esse seria o caso da discussão em torno do estatuto das mulheres na sociedade e na Igreja, diante de um milenar privilégio dos homens no exercício da autoridade e na ocupação de papéis sociais e eclesiais considerados mais importantes. A sustentação desse privilégio atualmente não dispõe de um argumento racional suficientemente justificável, permanecendo no nível do preconceito sexista ou na manutenção de uma antropologia teológica ainda

tímida aos novos desafios de nossa época. Boa parte dessa antropologia insiste em uma leitura da época da cultura bíblica judaica antiga, na qual o patriarcado vigia como valor normativo para homens e mulheres.

Incontestavelmente, houve muitos avanços na contramão dessa tendência, principalmente a partir do Concílio Vaticano, que insiste em uma eclesiologia de comunhão e no princípio da equivalência entre mulheres e homens na sociedade e na Igreja. Entretanto, teólogas como a católica K. E. Borresen e a protestante R. R. Ruether sublinham que esse princípio da equivalência ainda se encontra limitado por uma prática da complementariedade entre os dois sexos, no sentido de que as mulheres se equivalem aos homens somente quando os complementam nas atribuições e funções sociais e eclesiais. Desse modo, “se o esquema clássico da hierarquia sexual foi abandonado, a divisão das funções segundo o sexo dos indivíduos permanece claramente mantida” (BORRESEN, 1981, p. 90). Essa ideia de que as mulheres complementam ou colaboram com os homens sem enfatizar seu protagonismo poderia ser interpretada como uma subordinação, similar à que ocorreu, durante muito tempo, entre mundo e Deus. Se no mundo secular, se nos estados democráticos modernos a

igualdade entre homens e mulheres constitui um direito fundamental, no terreno sagrado das instituições eclesiais as mulheres não têm o mesmo protagonismo que os homens, como, por exemplo, na economia sacramental cristã católica. No entender de Ruether, os documentos eclesiológicos atuais, de um lado afirmam que as mulheres são totalmente iguais aos homens quanto à imagem e semelhança de Deus, mas, de outro, elas são consideradas incapazes para representar a imagem de Cristo no ministério sacerdotal. Efeito disso, segundo ela, é a separação da ordem criada/natural e a ordem sacramental/grça, como se fossem duas esferas incomunicáveis. A igualdade das mulheres na ordem natural da criação não seria relevante, de tal modo que ela não interfere na sua desigualdade na ordem eclesial ou sacramental. Esse desencontro entre teologia da criação e economia sacramental de algum modo inverte o clássico ponto de vista, muito comum entre os padres da Igreja, segundo o qual as mulheres eram desiguais e fundamentalmente inferiores na natureza, mas iguais na ordem da grça. Os padres da Igreja achavam que faltava às mulheres igualdade quanto à imagem de Deus e que elas estavam sob o comando dos homens na ordem da criação. Mas esta desigualdade teria sido anulada em e por Cristo. De onde a

pergunta: “como foi que se desenvolveu um ponto de vista inverso no ensino católico moderno, em que as mulheres se tornaram iguais na natureza ou criação (sociedade secular), mas desiguais na grça (em Cristo e na Igreja)” (RUETHER, 1991, p. 26-27)?

Nossa hipótese de pesquisa é que, embora nos textos possamos observar mudanças significativas em direção da equivalência entre homens e mulheres, permaneceria ainda o imaginário segundo o qual as mulheres foram as introdutoras do pecado no mundo, as primeiras que desobedeceram ao criador e, a partir desse gesto originário, tornado ontológico, elas continuam a ser as expressões maiores da insubmissão, da impureza, da tentação e da suspeita. Nesse sentido, a desigualdade na ordem do acesso a todos os sacramentos, por exemplo, teria como uma de suas causas o resquício proveniente de uma interpretação patriarcal da relação entre criação e pecado. Quer dizer, as mulheres até podem ser consideradas iguais na ordem da criação, mas deixam de sê-lo se a criação for relacionada ao relato do pecado original. Diante disso, propomos revisitar a reflexão teológica em torno do pecado original, a fim de sensibilizar e de nos sensibilizarmos, na condição de mulheres, a respeito da maneira como temos sido historicamente consideradas.

2 Uma releitura do pecado original

A teologia judaico-cristã afirma que os seres humanos são imagem e semelhança de Deus na sua forma autêntica e na sua união com Deus. Entretanto, na sua materialidade existencial eles são inclinados ao distanciamento de sua verdadeira condição em razão do pecado original. Mas o pecado original não é um acidente na história da salvação; ele é, na verdade, constitutivo do próprio ser humano. Desse modo, haveria um dualismo entre uma criação originária cuja obra é divina e uma queda também originária cuja obra é humana. Isso nos leva a pensar que ao nível da antropologia teológica, a criação não pode ser dissociada do pecado, já que o ser humano sempre poderá ser pensado entre sua condição de imagem e semelhança de Deus e, ao mesmo tempo, inclinado ao pecado.

Rosemary Ruether vê nessa constituição uma estrutura dual, em função da qual a existência da humanidade é diferenciada de sua essência. Segundo seu ponto de vista, essa estrutura dual entre imago dei/Adão caído não é a única, já que na sua esteira repousaria também a dualidade sexual, na qual a humanidade estaria como que dividida ou composta de uma constituição em planos desiguais entre homens e mulheres (RUETHER, 1993, p. 83). Não se trata,

evidentemente, de deduzir a dualidade sexual da dualidade imago dei/Adão caído, mas de relacionar uma à outra.

Desde logo, essa relação apresenta-se enigmática, pois, de um lado, a ideia da equivalência entre homens e mulheres como imagens e semelhanças de Deus está profundamente arraigada na tradição cristã. Mas, de outro, essa equivalência foi obscurecida por uma tendência da antropologia judaico-cristã de correlacionar a feminilidade com a parte inferior da natureza humana, aquela mais suscetível ao pecado, apoiada por uma visão filosófica neoplatônica e hierárquica da superioridade da mente sobre o corpo, da razão sobre as paixões. Ora, a associação da razão ao masculino, e das paixões ao feminino, bem como a associação do pecado às paixões e aos desejos, corresponderam à ligação da feminilidade à inferioridade (RUETHER, 1993, p. 83). Convém então revisitar a teologia bíblica, principalmente as narrativas da criação e do pecado para indicar que é necessária uma libertação dessa interpretação a respeito da relação entre homens e mulheres. Não é nossa pretensão elaborar uma exegese minuciosa dos textos, mas apresentar algumas leituras, como as de Schussler-Fiorenza e de Susin, a respeito da criação e do pecado.

Como se sabe, uma das passagens bíblicas preferidas no passado utilizada para justificar a submissão das mulheres aos homens é Gênesis, capítulo 3. Ao longo da história, Gn 3, 1-24 tem sido utilizado para discriminá-las, fazendo recair sobre elas a culpa do pecado. De onde sua desqualificação pelas diferentes interpretações como "tentadoras do homem", aquelas que perturbam sua relação com a transcendência e geram conflitos nas suas decisões e relações. As mulheres são postas como causadoras de todos os pecados existentes no mundo, da ruptura da relação face-a-face com Deus e, por isso, destinadas a estar sob o domínio e vigilância dos homens. O que reforça a representação machista na interpretação bíblica dessa passagem é a ênfase que lhe é dada. Como ressalta Von Rad sobre o pecado em Gn 3, "será bom começar libertando esse relato do grande peso teológico que a exegese eclesial colocou sobre ele quase sempre" (VON RAD, 1977, p. 105.).

Para tanto, convém não ler o capítulo 3 separadamente, mas a partir de sua conexão com o Capítulo 2, para mostrar as diferenças de estilo, de imagens e do tom da narração. Essas duas perícopes apontam para a presente condição do homem e as ações de Deus na história de Israel (MALY, 1971, p. 72). Também há uma afinidade temática entre o tema da criação e o tema da queda original. Isso porque, fundamentalmente o pecado é uma

desordem de todas as relações da criação: entre Deus e o ser humano, entre homem e mulher, entre os humanos e os demais animais.

Porém, percebe-se uma mudança de cenário, marcada pelo início do drama do ser humano quando ele se afasta de Deus, drama esse que é constitutivo de sua própria história. É reforçada a ideia de que a criação e a queda original são pensadas a partir da história da salvação, precisamente porque a passagem de Gênesis 3, 1-24 é a articulação entre esses dois temas.

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: "Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?" A mulher respondeu à serpente: "Nós podemos comer do fruto da árvore do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte". A serpente disse então à mulher: "Não, não morrereis! Mas Deus sabe que no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal". A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que era, esta árvore, desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também ao seu marido e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus (Gn 3, 1-7).

Inicialmente convém chamar a atenção para o aparecimento de uma nova personagem no capítulo 3: a serpente. Ela nada mais é do que um dos animais do campo criado por Deus (2,19), com a diferença de que é um

pouco mais astuta ('*arum*) em relação àqueles animais. Isso indica que não pode ser considerada a representação de um poder demoníaco. Essa associação deveu-se aos perigos que ela representava no deserto.

Se a serpente é somente criatura, significa que o mal não é um princípio absoluto; tampouco Deus criara algo demoníaco. O mal é objetivamente estranho à criação. A razão da escolha da serpente no primeiro relato (tradição Javista) tem como objetivo elaborar uma crítica às idolatrias da época. "No antigo Oriente, a serpente desempenhava um grande papel como potência de fertilidade (Canaã) e como força política (Egito); na célebre epopéia babilônica de *Guilgamesh*, a serpente roubava ao herói a planta da imortalidade" (BÍBLIA. TEB, 1994, p. 27-28). Pelo fato dela simbolizar a fertilidade, muitas vezes foi dada uma interpretação sexual de todo esse relato, sendo que a promessa que ela faz à mulher de "conhecer o bem e o mal" seria o máximo prazer derivado da união sexual. Decorre dessa interpretação, outra associada: sendo as mulheres orientadas pelo princípio do prazer, sucumbem com facilidade e conduzem os homens ao mesmo caminho. Daí a necessidade de que as mulheres sejam submissas aos homens, de modo que elas não os levem a desviar seu coração da adoração do único Deus.

Como bem resume Von Rad, o mais importante não é o que a serpente

é, mas o que ela diz, principalmente a respeito da árvore do conhecimento. (VON RAD, 1997, p. 106). Deus diz em Gn 2, 16: "Podes comer de todas as árvores do jardim". Contudo, em seguida, faz uma exceção: "Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás". A regra é afirmativa, a saber, a de que ele pode comer; a exceção, que ele não pode. A serpente distorce a verdade, quando induz à afirmação da universalização da proibição. A mulher, por sua vez, também distorce a verdade quando acrescenta que a proibição se refere à árvore que está no centro do jardim. A astúcia da serpente conduz à mentira e denota o afastamento de Deus por parte do ser humano. Ela desfigura a imagem de Deus, apresentando-o como um tirano que estimula a sede de poder desordenada no homem; muda também a figura do ser humano, como alguém desejoso de imortalidade e que almeja colocar-se na condição de Deus, ao rejeitar sua condição. O verbo comer, aplicado à árvore do bem e do mal, significa o desejo de conhecer. Conhecer aqui significa desejar possuir, sucumbir à tentação do poder.

O que chama a atenção nessa passagem é o fato de a serpente ter se dirigido à mulher e não ao homem. Muitas das interpretações para essa peculiaridade tenderam a reforçar especulações negativas a respeito da imagem das mulheres. Estaria a fragilidade moral das mulheres associada

à atração sexual que elas exercem? Santiso, por exemplo, se apoia no livro de Phyllis Trible, *God and Rethoric of Sexuality*, para concordar de que se trata somente do recurso literário do quiasmo. “Se levarmos em conta que Deus cria primeiro o homem e depois a mulher e que a primeira a comer é a mulher e só depois o homem, descobriremos a estrutura literária sob a forma de quiasmo, o que é importante do ponto de vista da análise literária do texto” (SANTISO, 1993, p. 187). Mas outras interpretações induziram a pensar que, pela mulher, o pecado introduziu-se no mundo porque ela era mais suscetível de seduzir o homem para o mal. Convém salientar a insustentabilidade dessa interpretação posto que, homens e mulheres partilham solidariamente da opção pelo bem ou pelo mal.

Santiso pensa que em Gn 2 e Gn 3 a mulher exerce o papel fundamental da mediação: positivamente, como “ajuda adequada” (Gn 2), retirando o homem de seu estado de isolamento; negativamente, posto que o mal chega ao homem pela mulher (Gn 3). Além disso, a mulher é mediação com tudo aquilo que excede o humano, quer com a serpente e seu simbolismo entre os judeus, quer com Deus criador; convém ainda salientar, que a mulher é apresentada sempre em atitude de diálogo, capaz de comunicação e resposta, assumindo a responsabilidade seja para o bem seja para o mal. Em contrapartida, o homem quase não fala,

apenas sucumbe à tentação do poder assentindo em comer do fruto da árvore do bem e do mal. (SANTISO, 1993, p. 206). A autora aponta que é equivocado tentar responder antropologicamente, ou seja, em virtude do modo de ser mulher o porquê de ter sido ela tentada pela serpente, e não o homem.

Vale ressaltar que, na mesma época, a Bíblia apresenta um texto de Ezequiel, que trata da queda do homem, sem mencionar a mulher.

Eras um modelo de perfeição, cheio de sabedoria maravilhoso na beleza. Foste perfeito em tua conduta desde o dia da tua criação, até que foi achado o mal em ti. Teu coração inchou-se de orgulho por causa de tua beleza (Ez 28; 12. 15.17). Embelezai-o com rica ramagem: era invejado pelas árvores do Éden, no jardim de Deus. Ao estrondo de sua queda, estremeceram as nações, quando o precipitei no sheol, junto com os que descem à cova. (Ez 31, 0-16).

Essa passagem é quase ignorada nas exegeses, o que pode ser o sintoma de um sexismo em algumas interpretações bíblicas. Pelo contrário, em livros posteriores da Bíblia encontramos o reforço da culpabilidade das mulheres em relação ao pecado, o que aponta o quanto a queda original pesou sobre elas.

Como sabemos, os relatos de Gênesis 2-3 constituem lugares clássicos da interpretação patriarcal do Antigo Testamento a partir dos quais as mulheres são apresentadas ôntica e eticamente subordinadas aos homens. Onticamente, porque a primeira mulher

foi criada em segundo lugar, a partir de sua costela; eticamente, porque induziu o homem ao pecado ao tentar seduzi-lo.² Segundo essa maneira de pensar, castigo e maldição foram introduzidos no mundo por causa do ser humano. Eva, por estar mais próxima da terra, é a causadora, porque ouviu a voz da serpente. Por ela, todas as mulheres são supostas filhas de Eva. “Elas não incitam os virtuosos homens com seus corpos lascivos? As mulheres não são mais propensas à tagarelice por onde entra a tentação? Sua curta inteligência não é terreno para as doutrinas errôneas” (GÓMEZ ACEBO, 1996, p. 116)?

Na escolástica, as mulheres foram apresentadas como objetos da concupiscência dos homens, semelhante à Eva sedutora, indutora do pecado original que radicalizou a presença do “sofrimento” e do “mal”. Elisabeth Gössmann (1991, p. 65) lembra que no século XII, Pedro Lombardo, que veio a tornar-se assunto obrigatório dos comentários de todos os teólogos posteriores, fala do tumor (canceroso) da presunção no peito de Eva. O pecado da mulher, na concepção da Escolástica, agrava-se também pelo fato de ela não

pecar somente contra Deus e contra si própria, como o homem, mas de, além disso, pecar contra o próximo, impelindo-o ao pecado. Portanto, o pecado por excelência é a presunção de induzir o homem a desobedecer a Deus.

2 O confronto com o sóbrio Primeiro Relato de Gênesis 1 por parte das teólogas biblistas, no qual são destacadas sua imagem e semelhança com Deus, visa desconstruir a interpretação patriarcal que geralmente se apoia nas imagens de Gênesis 2 e 3, como é o caso das epístolas paulinas (Cf. 1Cor 11, 1-16; 14, 34-35; Ef 5, 21-33) para justificar e legitimar a subordinação da mulher. Com efeito, o que tratamos de elaborar a respeito dessas passagens antológicas é uma leitura hermenêutica dos textos com o objetivo de despatriarcalizar a interpretação bíblica ou propor uma interpretação não sexista dos textos.

3 O pecado tem outro nome: a violência humana

Esse imaginário sobre a introdução do pecado no mundo tem passado ultimamente por uma reavaliação significativa. Uma delas é a proposta por Luiz Carlos Susin. Ainda que seu texto não esteja diretamente relacionado à teologia pensada a partir das relações de gênero, as conclusões a que ele chega são muito relevantes para essa teologia. Conforme ele nos lembra, a primeira vez que o “pecado” é retratado no Gênesis não é a partir das figuras de Adão e Eva, mas da figura de Caim. Trata-se de uma advertência de Yahweh para que Caim domine o pecado, como se fosse um animal à sua porta que poderia também animalizá-lo. Não obstante, filho da conquista e possuidor da força de Deus, Caim peca matando seu irmão mais frágil, Abel. Este é o início da propagação da violência. Caim e Lamec e, depois do dilúvio, os descendentes de Caim, fundam cidades e fortificações sobre o sangue derramado.

Se o “pecado original” estaria na violência de Caim e seus sucessores, como reinterpretar o gesto de Adão e Eva da “desobediência”? A nosso ver, a ênfase que nos oferece Susin pode colaborar para dissociar o pecado original da iniciativa das mulheres. Vejamos então o argumento:

Para entender que a “desobediência” de Eva e Adão não significam propriamente um

pecado, é necessário levar em conta diversos aspectos e contextos. Em primeiro lugar, a serpente, em sua ambiguidade, tem também um papel de veneno que é remédio – no deserto, na cruz. É o mais intelectual dos animais, não um diabo. Opõe-se à ordem de Deus enquanto esta é submissão e sacrifício da consciência do bem e do mal, portanto do lugar ético e da responsabilidade que caracteriza o humano. De certa forma, não se podia ainda pecar sem o discernimento do bem e do mal, e a serpente tem a função parecida com o anjo de Javé que dá a segunda ordem a Abraão contra a ordem de sacrificar o filho dada pelo próprio Javé. O “mérito” da primeira mulher é o mesmo de Abraão, ajudando o primeiro homem a nascer plenamente em sua vocação de ser “imagem e semelhança”, através do conhecimento do bem e do mal, o que Javé reconhece sem declarar que é pecado (SUSIN, 2003, p. 48).

Susin reconhece que se trata de uma leitura que desafia a tradição e até mesmo a interpretação rabínica dos textos bíblicos. No entanto, ele considera essa passagem uma espécie de etiologia da existência humana pela qual o ser humano migra de uma inocência original rumo à realidade dramática da existência. O primeiro casal representa a carne original em busca de crescimento e discernimento, bem como a integração com a fragilidade humana. O amadurecimento é figurado pela possibilidade de pecar, mas é Caim quem peca primeiro.

Susin adverte sobre a necessidade de manter a pluralidade de interpretações da tradição escrita. Além disso, sua interpretação não desautoriza textos fundamentais da Bíblia, como os evangelhos, assim como a experiência humana.

O pecado, por excelência, não consiste em primeiro lugar em desobedecer quem está em cima, os "senhores" que conservam na submissão de uma feliz ingenuidade, mas consiste no esmagamento dos que estão embaixo, dos mais frágeis, dos "pequeninos" diante dos quais se dará o julgamento de todo sangue derramado. Para os moralistas que buscam identificar quem é o "sujeito" moral do pecado social ou do pecado "estrutural" ou ainda do "pecado no mundo", esse sujeito é o que tem força, adquirida de Deus, e esmaga o outro que poderia ter nele um guardião (SUSIN, 2003, p. 49).

O homicida e pai da mentira, como retratado por Jesus em Jo 8, é Caim. Mentiroso num duplo sentido: "justifica o homicídio e o sangue derramado como um modo de construir impérios e exigir submissão, e, ao mesmo tempo, desloca o 'pecado' e a merecida pena para a não submissão, para a desobediência a quem manda, deslocando-o para os primeiros pais" (SUSIN, 2003, p. 49).

Susin considera que o pecado não é culpa dos primeiros pais. Pelo contrário, eles representam a prova do crescimento e amadurecimento para enfrentar os conflitos e dilemas existenciais, como o de Abraão entre sacrificar ou não seu filho. A leitura do

pecado está muito associada à posição ocupada na relação pecaminosa, como a de Caim.

Primeiro [Caim] esmaga o mais frágil, e o pecado original, que se espalha como violência sobre outros e se torna cultura, se revelaria como uma relação com quem está "embaixo". E depois mascara esta direção deslocando o pecado como uma relação de insubmissão a quem está "em cima", mas não insubmissão dele e sim por parte dos pais, recusando-os assim como modelos de crescimento e acusando-os, o que permite defender-se de uma correta relação de respeito e de aprendizagem. Assim, pode inclusive gozar de seu domínio com esmagamento do frágil e sem se submeter a ninguém, enquanto os submissos a ele devem permanecer em sua submissão para não pecar. Esse deslocamento tem como parâmetro a Lei e os seus guardiões, as classes hegemônicas, sacerdotais, imperiais, que defendem seus interesses através de artifícios com a Lei aparentemente sacrossanta (SUSIN, 2003, p. 49-50).

Portanto, a serpente, como veneno e remédio, representa o convite ao ser humano a assumir riscos e buscar a inteligência para enfrentar o mal. Nem sempre a desobediência é um mal, se ela é condição necessária para a libertação de uma situação de opressão; nem sempre a obediência é um bem, se ela for um elemento de perpetuação da dominação.

4 Perspectivas de interpretação do pecado original

Essa conclusão a respeito do pecado original é uma das mais apropriadas para e pela teologia pensada a partir da perspectiva das mulheres. A raiz do pecado original, portanto, é a relação de sujeição e de domínio, e não necessariamente a desobediência alimentada pelo orgulho, aqui entendido como a busca da autoafirmação, do conhecimento do bem e do mal. Por certo, além da leitura anterior, muitas teólogas têm mostrado que a interpretação do pecado original a partir da desobediência e do orgulho humano tem sido mais desfavorável às mulheres ao reforçar sua sujeição. Exemplo disso é o conhecido ensaio de Valerie Saving, intitulado *The Human Situation: A Feminine View*, publicado em 1960, no periódico *The Journal of Religion*. Nesse artigo ela questionou a interpretação genérica do pecado enraizado na desobediência e no orgulho porque estaria baseada somente na experiência masculina. Ela não levaria em conta a totalidade da experiência humana. Se a experiência das mulheres fosse considerada, o pecado adquiriria também outras conotações, como:

[...] banalidade, tendência a se deixar distrair e ser dispersiva, falta de um centro de organização e de interesse, dependência de outros para a definição de si, tolerância às custas de parâmetros de excelência; incapacidade de respeitar os limites da reserva,

sentimentalismo, sociabilidade tagarela, desconfiança na razão – em resumo, o subdesenvolvimento e a negação de si (SAVING, *apud* GIBELLINI, 1992, p. 114, nota 128.).

Como ainda adverte Judith Plaskow, é necessário situar o pecado do “orgulho” de modo diferente, em se tratando de homens ou de mulheres:

a compreensão de pecado e graça na teologia moderna da corrente dominante masculina é formulada em termos masculinos individualistas. Por exemplo, um dos pecados mais discutidos e condenados é o orgulho e o auto-engrandecimento. Contudo, enquanto o orgulho pode ser uma grande tentação para homens com alto nível de formação, Plaskow mostra que as mulh*res³ carecem de autoestima e de um senso de realização. Por isso, o orgulho não deveria ser considerado um pecado, mas uma virtude que deve ser cultivada por mulh*res como uma prática espiritual (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 128-129).

Essas diferentes posições levam em consideração, na definição de pecado, a condição histórica de mulheres e homens. Significa que a resignação e obediência, para as mulheres que são sujeitadas e dominadas, são atitudes negativas; enquanto que o orgulho, no sentido de confiança em si mesmas e autoestima, é uma atitude que limita a sujeição e a opressão. Pensado, porém a

³ Tradução do termo *wo/men*, em inglês, utilizado para designar as mulheres que, conscientes de sua desumanização que sofreram por causa do sistema patriarcal, assumiram uma nova postura com respeito à própria vida.

partir daquele que tem um papel dominante na sociedade e na Igreja, trata-se de um pecado maior, pois essa atitude fortalece e perpetua a dominação e ignora quem é dominado.

Assim como a teologia da libertação, a teologia na perspectiva das relações de gênero evita reduzir o pecado a suas conotações individualistas, como se o indivíduo que peca fosse isolado do contexto social ao qual pertence. Isso não significa dizer que o pecado depende somente das estruturas sociais, eximindo o indivíduo de responsabilidade. Trata-se de uma questão de ênfase. Pecado deixa de ser primeiramente entendido como falha ou culpa pessoal e individual, mas principalmente como a corporificação institucional e estrutural do mal.

A melhor maneira de compreender teologicamente o sexismo, o racismo, o colonialismo e o imperialismo é examinar esse pecado e mal estruturais que envolvem, em diferentes graus e maneiras, todas as pessoas. Podemos ou resistir a esse pecado estrutural ou colaborar com ele, mas jamais podemos estar livres e inocentes dele (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 128).

O sexismo, portanto, é algo que faz parte de nossa constituição cultural milenar, o que não significa que as estruturas que o alimentam não possam ser mudadas, ou que cada pessoa seja determinada por ela. Uma estrutura de pecado se alimenta de nossa condescendência, de nossa colaboração e de nossa prática no dia-a-dia. Convém

pensar o pecado como uma distorção das relações humanas. Como sugere R. R. Ruether, uma concepção de pecado que incluiria a totalidade dessa experiência mostraria que ela está diretamente associada às distorções da relacionalidade humana, sendo uma de suas manifestações mais importantes o sexismo, à medida que ele impede a comunhão e a comunidade. Dessa maneira, a teologia na perspectiva das relações de gênero tem como uma de suas tarefas a redefinição da relação antropológica entre mulheres e homens.

5 Considerações finais

Conforme indicamos na introdução, a ideia de que as mulheres complementam os homens posta em prática na distribuição desigual de papéis e funções sociais e eclesiais é alimentada e legitimada, dentre outras razões, por um imaginário vinculado às narrativas de origem. Vimos que a relação entre criação e pecado tem sido comumente utilizada para sustentar essa ideia das mulheres como facilmente seduzíveis e indutoras do pecado; observamos ainda que a associação do pecado original com a desobediência é insuficiente para a teologia que denuncia os preconceitos de gênero. Pelo contrário, situar o pecado original a partir da relação de domínio sobre os mais vulneráveis serve para mostrar que a desobediência, nem sempre é um pecado; e que a obediência, nem sempre é uma atitude louvável. Entretanto, fazer uso da opressão e do preconceito para subjugar o outro e torná-lo alguém inferior, sempre é algo detestável.

Não se trataria aqui de apresentar leituras, concorrentes entre si, do pecado original, unicamente em favor de uma percepção que favoreça unicamente a condição das mulheres na sociedade e na Igreja. Procurou-se antes se desfazer de uma das justificativas do imaginário sexista quando se pensa o pecado original (que é a tendência ao pecado, a inclinação ao pecado) como algo mais

suscetível às mulheres do que aos homens; que essa suscetibilidade teria induzido o primeiro homem a pecar e, assim, como desdobramentos históricos, as mulheres deveriam estar sob o controle e sob as decisões dos homens. Enfatizou-se que esse imaginário é teologicamente injustificável, a não ser que ele se valha de uma interpretação literal e fundamentalista do texto sagrado. Entretanto, não seria ele ainda hoje, uma legitimação injustificável para dar continuidade à fixação de papéis determinados para as mulheres na sociedade e na vida eclesial, como coadjuvantes e colaboradoras, como auxiliares e parceiras, mas cujo protagonismo é quase sempre visto com reserva e desconfiança?

Referências

- BÍBLIA. (TEB) Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução Ecumênica da Bíblia – TEB. São Paulo: Loyola, 1994.
- BORRESEN, K. E. Mulheres e homens na criação e na Igreja. **Concilium**, n. 166, v. 6, 1981, p. 84-94.
- GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista. In: LUNEN-CHENU, M. T.; GIBELLINI, R. **Mulher e Teologia**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 71-133.
- GÓMEZ ACEBO, I. El cuerpo de lamujer y latierra. In: ARANA, M. *et al.* **Para comprender el cuerpo de la mujer: una perspectiva bíblica y ética**. Navarra: Estella, 1996, p. 99-136.
- GÖSSMANN, E. A Interpretação da diferença da mulher na tradição teológica cristã. **Concilium**, n. 238, v. 6, 1991, p. 62-71.
- MALY, E. H. Genesis. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. **Comentario Bíblico 'San Jerónimo'**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, Tomo I: Antiguo Testamento.
- RUETHER, R. R. Diferença e direitos iguais das mulheres na Igreja. **Concilium**, n. 238, v. 6, 1991, p. 23-30.
- _____. **Sexismo e religião: Rumo a uma Teologia Feminista**. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- SANTISO, M. T. **Mulher, espaço de Salvação**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. **Caminhos da sabedora: uma introdução à interpretação bíblica feminista**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.
- SUSIN, L. C. Teologia da criação: uma proposta de programa para uma reflexão sistemática atual. In: MÜLLER, I. (Org.). **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 15-50.
- VON RAD, G. **El libro del Génesis**. Salamanca: Sígueme, 1977.

Recebido em: 15/05/2015.

Aceito para publicação em: 26/06/2015.

Mulheres e Paulo numa mesma evangelização

Women and Paul in the same evangelization

Joel Antônio Ferreira¹

Resumo

Neste artigo, descreve-se o envolvimento de Paulo na questão de gênero. Procura-se desmistificar a ideia de que o Apóstolo era misógino. A partir do Hino Batismal (Gl 3,26-28), Paulo se transformou e se tornou um lutador na defesa dos estrangeiros, escravos e mulheres, subjugados pelo modo de produção escravagista romano. O Apóstolo teve, sempre, as mulheres, envolvidas no anúncio de Jesus Cristo, juntamente com ele e seu grupo. Naquela sociedade greco-romana, fortemente androcêntrica, aquelas mulheres e Paulo superaram as assimetrias de gênero, convivendo e celebrando a vida na proclamação do Evangelho. Pelos métodos histórico-crítico e sociológico conflitual, busca-se a compreensão de que Paulo envolveu-se com a força feminina na evangelização primitiva.

Palavras-chave: Hino batismal. Igreja doméstica. Gênero. Códigos domésticos.

Abstract

In this article, we describe the involvement of Paul in the matter of gender. We seek to demystify the idea that the Apostle was misogynistic. From the Baptismal Hymn (Gal 3.26 to 28), Paul turned and became a fighter in defense of foreigners, slaves and women, subjugated by the Roman slave mode of production. The Apostle had, always, women involved in the proclamation of Jesus Christ, with him and his group. In that Greco-Roman society, strongly androcentric, those women and Paul overcame the gender differences, living and celebrating life in the proclamation of the Gospel. Based on the historical-critical and conflictual sociological methods, we seek to understand that Paul was involved with the feminine force in the early evangelization.

Keywords: Women. Domestic church. Domestic codes. Baptismal hymn.

¹ Joel Antônio Ferreira é Doutor em Ciências da Religião e Sagrada Escritura pela UESP de S. Bernardo do Campo e Pós-Doutor em Sagrada Escritura pela Universidade de Georgetown em Washington DC. É Professor Titular do Programa em Ciências da Religião (Mestrado e Doutorado) da PUC Goiás.

1 Introdução

Para se entender a postura libertadora de Paulo, com relação à questão de gênero, é preciso olhar onde estava o cerne do grande projeto do Apóstolo. Encontra-se na Epístola aos Gálatas. É uma entrada muito rica, bem trabalhada e fascinante. Esta porta se chama "Gl 3,26-28". Este pequeno texto é o centro da Epístola. Ele irradia seus raios para todo o restante da missiva. É um programa dinâmico para comunidades que ouvem o apelo para serem transformadoras, na busca de uma possível sociedade cristã igualitária e livre (FERREIRA, 2005, p. 11). O texto diz:

Pois todos vós sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus. Pois, quantos de vós fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem e mulher. Pois, todos vós sois UM só em Cristo Jesus (Gl 3,26-28).

Parece que Gl 3,26-28 era um texto anterior a Paulo². Provavelmente, era um hino batismal ou fragmento de um credo muito conhecido pelas primeiras comunidades (BETZ, 1988, p. 184-186). Era uma fórmula já celebrada por outras comunidades independentes do apóstolo (MARTYN, 1988, p. 119s). Paulo conheceu este belo e significativo texto e o absorveu como um programa de vida também para ele e suas

comunidades. Era uma confissão batismal que foi citada por Paulo (FERREIRA, 2005, p. 88-91).

Esse texto é uma espécie de programa da busca de uma possível sociedade desconhecida do mundo greco-romano. Essa sociedade almejada pelas comunidades primitivas, e agora também por Paulo, deve ser livre e igualitária. Este programa precisa ser iniciado na busca radical da superação de qualquer discriminação étnica, sexual, religiosa, social e cultural. Por isso, o texto move toda a epístola ao proclamar que a nova sociedade tem que existir na mentalidade da abertura de fronteiras. Esta abertura só pode ser efetivada realizando o principal objetivo da epístola: *a unidade em Cristo Jesus* (Gl 3,28d) (BETZ, 1988, p. 198).

O apóstolo sugeriu que é na vida da comunidade livre e igualitária que está a saída. Então, se comunidades de outros cristianismos originários elaboraram e emprestaram o texto batismal a Paulo, agora os gálatas precisavam interrogar suas vidas espelhando-se em Gl 3,26-28.

Este texto abriu as fronteiras. Serão deixadas de lado, neste artigo, as dimensões étnicas (judeu/grego) e sociais (escravo/livre). Será analisada, a terceira dimensão que afirmou que a partir de Cristo [...] "*não há mais (diferença) entre o masculino e o*

² O Hino Batismal se encontra em Gl 3,26-28; 1Cor 12,13; Rm 10,12; Col 3,11.

feminino". Aqui se tem a terceira dimensão: A abertura de fronteiras no encontro do masculino e do feminino.

O texto disse que "*não há homem e mulher*" (*ouk eni arsen kai thely*) *Arsen* significa "homem" no sentido de *macho, masculino*. Se usasse *aner* seria homem feito, por vezes, esposo. *Thelys* significa "mulher" no sentido de *fêmea, feminina*. Se usasse *ghyne* seria mulher feita, por vezes esposa (VANHOYE, 1985, p. 128-30).

Vê-se aqui, a audácia da fórmula batismal da Igreja primitiva e que Paulo absorveu. A frase foi contra a segunda narrativa do texto do Gênesis sobre a criação: "homem e mulher Deus os criou" (Gn 1,27c). Ao contrário, Paulo disse: "*não há macho (homem) e fêmea (mulher)*". Aqui vemos a que ponto Paulo estava convicto de que em Cristo é vinda à existência uma nova criação (Gl 6,15), verdadeiramente nova, isto é, diversa da primeira, e a que ponto estava convicto de que a fé e o batismo levaram os fiéis a fazerem parte desta nova criação.

Gálatas foi o único texto que mencionou a diferenciação sexual e isto em termos crus, "*macho-fêmea*" (Gn 1,27). O projeto de origem estava restabelecido: homem e mulher recuperaram a mesma dignidade, por sua inserção no Cristo Jesus. O estado de submissão da mulher, consequência do pecado (Gn 3,16) foi abolido em direito. Uma nova criação estava se operando (Gl 6,15).

Porém, se, de fato, o par de opostos surgiu em um ambiente feminino, deve-se olhar os vocábulos, também em nível sociológico. Se as mulheres tomaram consciência que a sociedade patriarcal promovia apenas os aspectos masculinos, se experienciavam que o androcentrismo era uma realidade, se elas se sentiam subestimadas existencialmente, e, por isso, esvaziadas, se percebiam que sua identidade fundamental de mulheres estava cancelada até então, se sentiam como caricatura dos homens, se se localizavam como marginalizadas pela unilateralidade masculina, portanto, se se viam oprimidas pelo mundo patriarcal, é claro que elas deveriam exigir no texto batismal palavras rudes como "*macho-fêmea*" e não, tranquilamente, apenas "*homem-mulher*". "*Macho-fêmea*" (*masculino-feminino*) , denunciava uma das assimetrias mais violentas em nível de relação e convivência humanas, descrevendo, cruamente, o que as mulheres experienciavam no cotidiano existencial.

Não se pode interpretar o par de opostos *macho-fêmea* em nível biológico. O apóstolo certamente sabia que o batismo (a nossa perícopes está num ambiente de liturgia batismal) não suprimia os sexos nem o impulso sexual e que os fiéis podiam ter relações sexuais no matrimônio ou fora dele. Sobre isto, ele tratou muito bem na 1Cor 7. Paulo, no espírito da Igreja

primitiva que elaborara e usava o fragmento batismal de Gl 3,26-28, provavelmente, estava num projeto em que se acreditava que uma nova era havia começado e era, exatamente, que a superação da divisão *macho-fêmea* estava acontecendo. Homens e mulheres, agora mais que *machos-fêmeas*, eram iguais em dignidade e responsabilidade perante o Senhor (FERREIRA, 2005, p. 116-117).

Uma questão que tem que ser colocada é: por que a problemática "homem-mulher" apareceu na liturgia batismal pré-paulina, e, imediatamente, foi assumida por Paulo?

Sempre em ambiente cristão, a oposição "judeu-grego" e o enfrentamento do conflito surgiu, provavelmente, segundo os estudiosos, em comunidades judaico-helenistas. A oposição "escravo-livre", também em ambiente cristão, surgiu no ambiente escravagista romano.

Quem estaria, nas primeiras comunidades, por trás da força deste par "*homem-mulher*"? Seguramente, não eram os homens (masculinos). Claro que os leitores de hoje gostariam de saber onde foram os locais em que comunidades mais vivas tinham maior presença feminina e onde se despontaram as maiores lideranças delas. Seria interessante se se soubessem quem foram as mulheres que conseguiram impor a afirmação *não há homem (macho) e mulher (fêmea)*. A maior possibilidade está em

compreender que por trás da declaração batismal, pelo menos a respeito das mulheres, estariam as líderes femininas que exerciam papéis de ponta nas igrejas domésticas e na missão do movimento cristão primitivo, ou melhor, do movimento missionário pré-paulino. Elas, as novas líderes cristãs, certamente, impuseram esta expressão (FERREIRA, 2005, p. 117). Aquelas mulheres e outras que antecederam a Paulo ou outras líderes que Paulo não conheceu, pelo seus trabalhos transformadores não iriam impor o par *homem-mulher* no hino batismal, ao lado de *judeu-grego, escravo-livre*? Parece evidente que foi uma conquista feminina.

2 Paulo, o companheiro entusiasta das mulheres

Num dos momentos mais significativos da Epístola aos Gálatas, onde a afetividade de Paulo se extravasa, com tanta ternura, ele disse assim: "Meus filhos, sofro novamente como dores de parto, até que Cristo esteja formado em vocês!" (Gl 4,19). Essa citação é parecida com outra aos coríntios: "Dei leite para vocês beberem, não alimento sólido, pois vocês não o podiam suportar" (1 Cor 3,2). Essas passagens são interessantes, para os leitores desavisados irem demitizando a idéia mal trabalhada e mal passada que tenta apresentar um Paulo misógino (= aquele que tem desprezo ou aversão por mulheres). O Paulo que assumiu à fórmula "*não há homem e mulher*" foi um companheiro das mulheres que aderiram ao movimento pró-Evangelho, como se vê agora.

2.1 A experiência feminina nos cristianismos originários

Não se tem informações, ao menos biblicamente, do lugar da mulher na vida das comunidades pré-Paulo, porém, tem-se no tempo da vida e do trabalho de Paulo. Na Epístola aos Romanos, nas recomendações finais, tem-se um interessante referencial.

Em Rm 16,1-2, ele se refere a *Febe*: "Recomendo a vocês Febe, nossa irmã, diaconisa da comunidade de

Cencrécia [...] porque ela também ajudou a muitos, a mim inclusive". Em Rm 16,3-5, ele faz alusão a *Priscila* e seu marido. Era na sua casa que a comunidade se reunia: "Saudai Priscila e Áquila, meus colaboradores em Cristo Jesus, que para salvar minha vida expuseram sua cabeça [...]". Rm 16,6 fala de *Maria*: "Saudai Maria, que muito fez por vós". Rm 16,7 lembra de *Júnia*, chamada, ela e seu marido, apóstolos, uma ousadia de Paulo: "Saudai Andrônico e Júnia, meus parentes e companheiros de prisão, apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo". Recorda-se em Rm 16,12, de *Trifena, Trifosa e Pérsida*, companheiras na tribulação: "Saudai Trifena e Trifosa, que se afadigaram. Saudai a querida Pérsida, que muito se afadigou no Senhor". Em Rm 16,13, refere-se a u'a *mãe*: "Saudai a Rufo, este eleito do Senhor, e sua mãe, que é também minha". Rm 16,15 recorda-se de *Júlia*, a irmã de Nereu e *Olimpas*: "Saudai Filólogo e Júlia, Nereu e sua irmã, e Olimpas, e todos os santos que estão com eles" (BAUMERT, 1999, p. 182-191).

Uma outra comunidade muito querida de Paulo foi a de Filipos. Alí, duas líderes, provavelmente, na luta pela construção da comunidade, tinham suas desavenças. Sobre elas, *Evódia* e *Síntique*, o companheiro Sízigo recebeu

palavras de orientação para apoiá-las, porque Paulo as respeitava, por ver nelas, líderes valorosas que "lutaram a meu lado pelo evangelho, com Clemente e os demais colaboradores meus cujos nomes estão no livro da vida" (Fl 4,2-3).

No Bilhete a Filêmon, um texto revolucionário na perspectiva social, o Apóstolo saúda, além de Filêmon e outros, "a nossa irmã *Ápia*" e a Igreja que se reúne em sua casa (Fm 1,2).

Vê-se que nestas recomendações, Paulo falou com toda naturalidade de mulheres que eram diaconisa, colaboradora em Jesus Cristo ou apóstola e irmã. Foram empatias, títulos e funções importantes na vida e na organização das comunidades! As comunidades e o próprio Paulo deviam muito a algumas delas. Muitas ajudaram e arriscaram a própria vida por causa de Jesus Cristo. Carinhosamente, ele se referiu a elas como irmã, mãe, ajudantes na luta pelo evangelho, companheira de prisão. Detalhe importante: em três casos, a comunidade se reunia na casa (*oikía*) de algumas delas. Era a Igreja Doméstica.

O cristianismo originário, no início, pelos anos 60 d.C, era atrelado ao judaísmo. O cristianismo apanhou sua força nas celebrações domésticas judaicas. Numerosas inscrições nas sinagogas da diáspora dão conta de mulheres que exerciam o papel de protagonistas na comunidade e que eram designadas com o título de "chefe da sinagoga" (*archisynagogê*)

(BROOTEN, 1982, todo texto). A experiência das liturgias domésticas teve uma longa história anterior no mundo judaico-israelita, onde as famílias celebravam as festas.

As celebrações nas casas (*oikía, oikói*) tiveram uma história muito bonita na história da casa judaica. A religiosidade doméstica dos judeus tinha sua energia na família, e compreendendo este panorama, aproximamo-nos do modo como as igrejas domésticas cristãs celebravam a vida. No mundo judaico dos tempos do Novo Testamento, a família era o lugar primário para a transmissão da fé. A família rezava, diariamente, em comum, de manhã e à noite, e especialmente, nas horas das refeições. Várias festas religiosas eram celebradas no lar: "*sukkot*", a festa das tendas nos jardins da casa; "*shavuot*", festa das semanas, com a decoração das casas com flores; também se celebravam as festas do "*Hanukkah*" e o "*Purim*". Porém, a festa mais importante na casa era a celebração da "Páscoa". Essa era o ponto alto do ano e, durante os tempos do Novo Testamento, ocorria nos lares.

Paulo tinha tido uma extensa experiência nas sinagogas da diáspora. Isso o tinha condicionado, possivelmente, a ver e a aceitar as lideranças das mulheres, tanto na administração como no ministério. Como as comunidades cristãs se reuniam nas casas do povo, eram chamadas de "Igrejas domésticas". Agora, nas igrejas

domésticas cristãs, sabendo das grandes dificuldades para a “mulher”, naquela cultura, principalmente, no que tangia à vida pública, estas reuniões domésticas, onde as mulheres podiam falar, à vontade, eram ousadas. Paulo incentivara esses encontros domésticos. Nos recintos sagrados oficiais elas não tinham voz e nem vez. Nas casas, tudo mudava de figura. A maior parte da vida dos seres humanos, em qualquer parte, transcorre na casa: procriação, amamentação, os primeiros passos do bebê, celebração do amor, o descanso, aprende-se a falar, brinca-se, sonha-se, convive-se.

Nas reuniões, as mulheres cristãs podiam falar sobre tudo. A sensação de libertação delas deve ter sido algo alvissareiro: em culturas e ambientes, principalmente, na vida pública onde elas eram impedidas de terem seus espaços, passavam a ocupar lideranças nas reuniões. Reuniões significativas que celebravam a Escritura, a vida do povo e o encontro com Deus. A casa era o espaço para a pregação da palavra, para o culto, para a participação na mesa eucarística e para as relações sociais.

O grande salto foi que Paulo incentivou as mulheres para que saíssem do ambiente doméstico e começassem a anunciar o Evangelho, também fora da casa.

No ambiente da Igreja primitiva, quando houve referências a Igrejas domésticas, Paulo apontou os nomes de várias mulheres: *Priscila* e *Áquila*

aparecem em Rm 16,5 e 1 Cor 16,19. Na casa de Filemon, aparecem a irmã *Ápia* e o companheiro *Arquipo* (Fm 1,1-2). Na casa de Filólogo e *Júlia*, *Nereu* e *sua irmã* e de *Olimpas* em Rm 16,15. Na casa de *Ninfa* em Laodicéia, que chegou a receber uma carta de Paulo (Cl 4,15). Na casa de *Lídia* em Filipos (At 16,15). Nas Igrejas domésticas, as mulheres encontraram seus espaços para exercerem as funções de coordenadoras nas comunidades.

O fato é que Paulo, conhecendo a experiência das igrejas domésticas com significativas presenças femininas e, também, vendo nas sinagogas distantes da diáspora lideranças femininas à frente de pequenas comunidades, e, conhecendo o texto que era celebrado nas liturgias batismais, não teve dúvida: este texto (Gl 3,26-28), contemplando também as mulheres, passou a ser a mola propulsora de toda a epístola aos gálatas. Um texto surgido da base viria a ser a perícopes fundamental de toda a Epístola aos Gálatas.

2.2 A visão revolucionária de Paulo sobre a vida matrimonial (1 Cor 7,1-40): mulheres e homens são iguais

Os cristãos de Corinto mandaram uma carta a Paulo, pedindo que os orientasse com relação aos diversos problemas dentro do matrimônio. Então, Paulo aplicou o texto sobre a igualdade que ele enviara aos gálatas, que dizia que “*não há* (diferença entre) *o homem*

e a mulher” (Gl 3,28c) (FERREIRA, 2013 p. 99-107). Aqui, ele deu orientações práticas de como se devia agir em relação à sexualidade (SHOTTROFF, 1995, p. 103) e outras questões intramatrimoniais.

É preciso lembrar: eram tempos do patriarcalismo.

Como Corinto era uma cidade com tendências rigoristas, machistas e laxistas, Paulo deu uma orientação acima de qualquer tendência mostrando a vocação cristã do matrimônio (1 Cor 7,1-6). Ele apresentou a igualdade e a reciprocidade dos direitos e deveres conjugais do homem e da mulher. O corpo era a oportunidade do encontro dos cônjuges cristãos (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 124-6).

Em seguida, ele apresentou algo revolucionário para a época: existia uma igualdade de posição entre marido e esposa (1 Cor 7,7-16). Ele foi mostrando a estabilidade do vínculo matrimonial. Havia uma interessante reciprocidade de suas declarações sobre os direitos e responsabilidades do homem e da mulher (BYRNE, 1993, p. 45). Os tabus religioso e racial que proibiam aos judeus o casamento misto, aqui, para os coríntios, um povo eclético, esses tabus foram superados. Em todos os aspectos, o matrimônio devia levar à paz.

O Apóstolo chamou a igreja de Corinto, dentro da perspectiva cristã do matrimônio a uma transformação: era a mentalidade da “partilha” (1 Cor 7,17-
Paralellus, Recife, v. 6, n. 12, p. 105-118, jan./jun. 2015.

20), principalmente, sabendo que Corinto abrigava gente de todas as condições sociais. A estima egocêntrica deveria dar lugar a uma vida compartilhada. O matrimônio não estava desligado da vida da sociedade. Corinto era a cópia de Roma. O modo de produção escravagista era rigoroso naquela grande cidade portuária. Por isso, que, embora estivesse falando do matrimônio, Paulo orientou, também, num outro segmento, que ninguém se tornasse escravo dos homens (1 Cor 7,21-23).

O que valia era a fidelidade a Deus (1 Cor 7,17-24). Ele mostrou, a seguir, que o matrimônio é um modo viver a liberdade (1 Cor 7, 24-31). Era preciso compreender que casar-se não era um absoluto, mas um modo de viver a própria liberdade de se amar no Senhor (BYRNE, 1993, p. 130-1).

Como escreveram a Paulo sobre o celibato e a virgindade (7,32-35), Paulo mostrou que o importante era a relação vital com o Senhor Ressuscitado. Os casados faziam parte de uma comunidade de amor. Mulheres e homens eram iguais. Eram várias as problemáticas enviadas pelos coríntios ao Apóstolo. Ele foi reafirmando a legalidade do matrimônio para os cristãos (1 Cor 7,36-38). Outro grande avanço de Paulo foi que ele mostrou que a mulher tinha direito de escolha (1 Cor 7,39-40) (BARRETT, 1968, p. 186). Ele respeitava a liberdade da mulher, sugerindo-lhe os critérios de avaliação

numa perspectiva de fé cristã. Lembrando os condicionamentos históricos e culturais que, às vezes, deixavam o solteiro Paulo transparecer alguma expressão machista (1 Cor 7,39-40), no fundo, entretanto, ele destacava sempre a novidade cristã, onde a igualdade e a reciprocidade dos direitos e dos deveres da mulher e do homem, com relação ao estado matrimonial, eram vitais. A mulher não era mais subordinada, por isso, não precisava ter medo da escravidão, porque também ela tinha direito de escolha (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 133-134).

2.3 Os Códigos Domésticos: reação contra a igreja comprometida com as mulheres e escravos

Enquanto Paulo estava vivo, como se viu nas Epístolas aos Romanos, 1 Coríntios, Filipenses e Filêmon a pastoral dos cristianismos originários contava e envolvia as mulheres. Paulo tinha empatia com as mulheres. Elas eram missionárias de ponta nas igrejas domésticas³.

Mais tarde, houve uma reação eclesiástica contra as Igrejas domésticas e contra o entusiasmo de Gl 3,28. Discípulos paulinos, certamente homens (masculinos), reagiram aos avanços do Apóstolo. Nesta reação apareceram o "código doméstico de Colossenses"

(corresponde a Col 3,18-4,1: o primeiro código do Novo Testamento) e "o código doméstico de Efésios" (Ef 5,21-6,9) que vieram a se desenvolver no ensino cristão para contraporem-se aos projetos entusiásticos de Gl 3,28 (FOULKES, 1995, p. 127-9).

Estes códigos retomaram as instruções dos filósofos gregos sobre as relações assimétricas que deviam reger dentro daquela unidade de convivência e de produção chamada "casa" (=oikos-oikia). Na "casa" eram citados três pares de atores sociais ligados por uma relação de superior a inferior: esposo/esposa, amos/escravos, pais/filhos. Os autores das cartas às Igrejas de Colossos e Éfeso adaptaram estes códigos morais à comunidade cristã e insistiram em seu cumprimento.

É preciso lembrar que os "códigos domésticos" de Efésios e Colossenses, bem como, as duas epístolas a Timóteo e Tito foram frutos de um rumo patriarcal que foi desenvolvido pela "escola paulina", após sua morte, ou seja, o projeto de Paulo sobre a liberdade, foi modificado, reacionariamente. O interesse dos códigos domésticos tinha uma direção certa: eram as mulheres e os escravos, que com sua emancipação, ao menos em nível eclesial, ameaçavam a estabilidade das igrejas paulinas. Eles representaram a retomada ou reafirmação das relações patriarcais da casa. Consequentemente, patriarcalizaram a igreja cristã. Expressões como "submeter-se" e

³ As Epístolas de Paulo: somente 1 Tessalonicenses, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, Filêmon e Romanos. As outras, embora tenham o nome de Paulo, no início, foram elaboradas após sua morte.

“submissão” apareceram nos códigos domésticos, especialmente, para expressar a submissão ao bispo, estabelecer a ordem hierárquica entre bispo, diáconos e presbíteros. A autocompreensão da comunidade cristã, como comunidade de “irmandade”, deu lugar ao modelo de comunidade estruturada e compreendida segundo a ordem social da casa patriarcal. A afirmação da igualdade passou a ser substituída pela afirmação da obediência e da submissão (FERREIRA, 2005, p. 121).

2.4 Um texto misógino acrescentado após a morte de Paulo (1 Cor 14,33b-35)

Elementos da escola paulina, após a morte de Paulo, mexeram, também, em textos escritos pelo próprio Apóstolo. A referência mais forte se encontra na Primeira Epístola aos Coríntios. Paulo vinha falando no capítulo 14 sobre o exercício de um dom para edificar a comunidade, sobre o discernimento comunitário e a maturidade da igreja. De repente, apareceram dois versículos e meio que violaram todo o pensamento do Apóstolo. Eis aí:

^{33b} Como acontece em todas as Igrejas dos santos, ³⁴ estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei. ³⁵ Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que uma mulher fale nas assembleias.

Estes versículos fizeram parte de uma interpolação que cristãos conservadores e da linha patriarcalista colocaram, neste lugar, como se fossem de Paulo, após sua morte. O texto, como está aqui, é misógino: totalmente, contra o feitiço de Paulo (HORSLEY, 1998, p. 188-9). Houve um apelo à lei, que fugia ao seu projeto e, ao mesmo tempo, estes versículos foram contra 1 Cor 11,5, onde foi dito que as mulheres oravam e profetizavam. Foram contra, também, a 1 Cor 7, como vimos antes, que mostrou o encontro homem/mulher numa vida matrimonial. Foram contra Gl 3,28c, onde, no Hino Batismal ele assumiu que, a partir de Cristo, “não há mais diferença entre homem e mulher”. Violaram toda a trajetória de Paulo que acreditou e trabalhou com as mulheres, na pastoral itinerante (JORUN, 2005, todo o texto).

Keila Matos trabalhou, arduamente, essa perícopes interpolada. Primeiro, ela mostrou que a ideologia do sistema social do Império Romano privilegiava a classe dominante política e economicamente, pois assim ela retribuía a tais privilégios subjugando as demais classes através da *pax romana*. Tal sistema social refletia também na casa romana, em que o sistema familiar era centralizado na figura do pai (*pater familias*), que tinha como posse legal não somente o lugar, mas também todos os seus membros (esposa, filhos, empregados). Depois, ela avançou, dizendo, que isso pôde ser notado nos deveres domésticos de Efésios,

Colossenses, 1Timóteo, Tito e 1Pedro, fortes mantenedores da ideologia patriarcal e escravagista, pois reforçavam a autoridade dos maridos, pais e senhores tanto no mundo greco-romano quanto no judaísmo helenístico do I século.

Por fim, Matos foi compreendendo, a partir de um levantamento contextual, que havia diferentes conteúdos ideológicos sobre o tema silêncio e ministério de mulheres no *corpus paulinum*, apresentando polêmicas e contradições em relação a esse assunto (MATOS, 2011, p. 91). Ela mostrou que no discurso das cartas autênticas houve a presença de uma ideologia cristocêntrica, igualitária, ao passo que nas deuteropaulinas e pastorais houve uma ideologia patriarcal, assimétrica. Paulo era defensor de uma cristologia libertadora e igualitária, que superava fronteiras étnicas, sociais e de gênero como percebemos em várias passagens, entre elas, Gl 3,28 (MATOS, 2011, p. 91).

Através de um discurso social, conceitos institucionais foram se transformando em pensamentos pessoais. Então, conforme Matos, as cartas deuteropaulinas e pastorais foram abandonando o discurso igualitário cristocêntrico de Paulo e aderindo cada vez mais ao discurso patriarcal romano de desigualdade, que requeria o silêncio da mulher tanto nas esferas pública e privada. Ela concluiu que, considerando que em diversas passagens o apóstolo

sempre assumiu uma postura igualitária às mulheres no anúncio do Evangelho, nem exegeticamente, nem discursivamente, nem eclesiologicamente, o apóstolo foi contrário ao exercício ministerial feminino (MATOS, 2011, p. 92).

3 Conclusão

O apelo para que todos abandonassem seus privilégios era um fato. Qualquer privilégio religioso, cultural e social estava fora da declaração batismal de Gl 3,28.

Para as *mulheres* bem como para os *escravos* e os *gentios* a busca da igualdade cristã, com todas as suas implicações sócio-jurídicas e culturais, além de ser uma atração existencial, dava possibilidades que elas nunca viram em nível da sociedade greco-romana. O movimento missionário cristão das igrejas primitivas contou, certamente, com uma legião significativa de líderes fora dos parâmetros tradicionais.

A força da presença da *mulher* nas primeiras comunidades, juntamente aos *escravos* (seguramente, *escravos gentios*), enriqueceu a declaração batismal de Gl 3,28, exatamente porque aquelas cristãs e cristãos excluídos das forças de decisões e condução da história, compreendiam-se verdadeiramente libertados por Cristo.

O Apóstolo foi o proclamador da liberdade em Cristo. As mulheres cristãs compreenderam. Elas foram suas amigas e companheiras de trabalho. Então, as *mulheres* cristãs, fossem as líderes ou não, sendo *escravas* ou não (se bem que muitas não-*escravas* estavam sob o jugo *escravagista* também), ao entenderem o apelo do

Evangelho no primeiro século, ao recitar a declaração batismal de Gl 3,28, compreendiam-se sujeitas na igreja com possibilidades de se moverem, em nível transformador nas inter-relações sociais e nas estruturas das comunidades às quais pertenciam. Basta lembrarmos o caso de *Priscila* em Rm 16,3 que arriscou, com seu marido, a própria cabeça; *Júnia*, a companheira de prisão em Rm 16,7 e as três, *Pérsida*, *Trifosa* e *Trifena* que se afatigaram no Senhor.

Paulo foi o companheiro entusiasta das *mulheres*. O que aconteceu com os “códigos domésticos” e com a surdez secular em torno do ser e do fazer das mulheres, não foi o que conhecemos do Paulo das epístolas aos Gálatas, 1 Tessalonicenses, 1 e 2 Coríntios, Romanos, Filêmon e Filipenses. Há uma trajetória a partir de Gl 3,28. O militante da fé, Paulo, se mostrou alegre com o companheirismo de mulheres que lutavam arduamente dentro do mesmo movimento.

O texto fundamental (Gl 3,28) foi uma passagem que privilegiou a *mulher*. Foi o ponto focal e centro organizador da teologia de Paulo no seu ensino sobre ela. Aqui falou de igualdade de privilégios entre *homem* e *mulher*, uma declaração universal para todos os tempos.

A inclusão da *mulher*, no hino que Paulo pegou da liturgia batismal de

comunidades anteriores, trouxe consequências vitais para as mulheres e, mais ainda, para as *mulheres escravas* ou pobres do primeiro século. *Mulheres e homens*, como *escravos e livres, judeus e gentios* estavam num plano de iguais com os mesmos direitos e obrigações.

Após a morte de Paulo, as mulheres - os escravos também - foram, de novo, marginalizadas.

Paulo havia rompido e quebrado os obstáculos que reprimiam as mulheres. Assumiu a proposta de que o par *homem-mulher* fosse uma realidade e de que ambos estavam no mesmo nível. Abriram-se as fronteiras. Ele levou

avante o ritmo da desmasculinização nas comunidades. As saudações de ternura a tantas mulheres e homens nas epístolas aos Romanos (Rm 16,1-15), aos Filipenses (Fl 4,2-3), e a Filêmon (1,1-2) missivas posteriores a Gálatas, mostraram que ele pôs em prática esta visão igualitária. Ao contemplar, nas saudações, a presença feminina, estava Paulo revelando a concretização da abertura de fronteiras. Aquelas mulheres que conviveram, celebraram a vida e se envolveram na missão, experimentaram, com Paulo, a experiência de comunidades vivas com outros e outras missionárias. Elas foram, também, apoio vivo no anúncio de Jesus Cristo.

Referências

BARRET, C. R. **The First Epistle to the Corinthians**. New York: Harper & Row, Publishers, 1968.

BAUMERT, Norbert. **Mulher e Homem em Paulo**. Trad. de Haroldo e Ivoni Reimer. S. Paulo: Loyola, 1999.

BETZ, Hans-Dieter. **Galatians**. A commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Philadelphia: Fortress Press, 1988. (Hermeneia).

BROOTEN, B. J. **Women Leaders in the Synagogue**. Chico, CA: Scholars Press, 1982.

BYRNE, Brendan. **Paulo e a Mulher Cristã**. São Paulo, 1993.

FABRIS, Rinaldo; GOZZINI, Vilma. **A Mulher na Igreja Primitiva**. S. Paulo: Ed. Paulinas, 1986.

FERREIRA, Joel Antônio. **Gálatas a Epístola da Abertura de Fronteiras**.

S. Paulo: Loyola, 2005. (Comentário Bíblico Latino Americano).

_____. **Primeira Epístola aos Coríntios**. S. Paulo: Fonte Editorial, 2013. (Comentário Bíblico Latino Americano).

FOULKES, Irene. Paulo um Militante Misógino? Teoria de Gênero e Releitura Bíblica. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 119-130.

HORSLEY, Richard A. **1 Corinthians**. Nashville: Abington Press, 1998. (Abington New Testament Commentaries).

JORUNN, Okland. **Women in their Place: Paul and the Corinthians Discourse of Gender and Sanctuary Space**. London: T&T Clark Intl, 2005.

MARTYN, William M. **Galatians**. New York: Doubleday, 1988. (The Anchor Bible).

MATOS, Keila. **Vozes silenciadas**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás; Kelps, 2011.

SCHOTTROFF, Luise. **Mulheres no Novo Testamento**: Exegese numa Perspectiva Feminista. S. Paulo: Paulinas, 1995.

VANHOYE, A. **La Lettera ai Galati** (2ª parte). Roma: PIB, 1985.

Recebido em 18/04/2015.
Aceito para publicação em 30/06/2015.

A parenética franciscana ao serviço da Monarquia por ocasião do nascimento de D. Maria Teresa de Bragança (1793)*

The franciscan parenetic as a means of building the royal image at birth of D. Maria Teresa of Braganza (1793)

Isabel M. R. Mendes Drumond Braga¹

Resumo

D. Maria Teresa de Bragança (1793-1874), filha de D. João e de D. Carlota Joaquina, príncipes do Brasil, nunca suscitou por parte dos historiadores uma biografia. Neste artigo recolheram-se e interpretaram-se informações susceptíveis de dar a conhecer alguns aspectos da vida da infanta, não para colmatar a lacuna referida, mas apenas como pano de fundo para enquadrar a parenética franciscana produzida por ocasião do nascimento da primogénita dos futuros monarcas, matéria que constitui o objecto deste estudo, concebido na óptica que entende o sermão como um instrumento ao serviço da construção e do reforço da imagem real, mesmo no final do Antigo Regime.

Palavras-chave: Portugal. Século XVIII. Sermões.

Abstract

In this paper were collected and interpreted several information to make known some aspects of the biography of Maria Teresa of Braganza (1793-1874), daughter of King John VI and Queen Carlota Joaquina of Portugal, only as a backdrop to frame the Franciscan parenetic produced at her birth, as first-born of the future monarchs. These texts are important means of building and strengthening the royal image, while clearly serving the glorification of the monarchical power even at the end of the *Ancien Regime*.

Keywords: Portugal. 18 century. Sermons.

* Este trabalho foi financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/00057/2013. Este texto foi apresentado no *Congresso Internacional Os Franciscanos no Mundo Luso-Hispânico: História, Arte e Património* – Lisboa, Julho de 2012, cujas actas não foram publicadas.

¹ Possui doutoramento em História pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, mestrado e licenciatura em História pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Actualmente é docente dos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. País de origem: Portugal.

1 Para uma biografia de D. Maria Teresa de Bragança

O contrato matrimonial de D. João e D. Carlota Joaquina foi assinado a 10 de Março de 1785 e o casamento celebrado a 8 de Maio seguinte (PEREIRA, 1999, p. 19-37; VENTURA, 2011, p. 15-24). Porém, a consumação só ocorreu a 5 de Abril de 1790, devido à tenra idade da noiva, que viera para Portugal com 10 anos e começara a conviver com o marido que então contava 18. O crescimento da criança que era a infanta D. Carlota Joaquina foi objecto de várias observações e de algum desespero por parte de D. João, seu cônjuge. Assim, a 30 de Maio de 1785, o infante escrevia à irmã, D. Mariana Vitória, que se achava em Espanha, casada com D. Gabriel de Bourbon y Saxe: “Eu bem me desejaria ver também de posse da minha mulher, mas logo chegará o tempo para também lhe fazer o mesmo que o teu marido te fez a ti”. Sobre D. Carlota Joaquina teceu vários elogios: “é galantíssima, tem todas as qualidades boas. Só a de ser muito pequena, mas é coisa que se remedeia com o tempo” (LÁZARO, 2011, p. 128). Cerca de um mês depois, insistia: “cada vez estou mais contente com a infanta, que tem todas as qualidades que se podem procurar” (LÁZARO, 2011, p. 143). Em Setembro, continuava a enviar notícias à irmã acerca de D. Carlota Joaquina, que teimava em não crescer rapidamente:

“Ela é muito esperta e tem muito juízo, só o que tem é ser muito pequena e eu gosto muito dela” (LÁZARO, 2011, p. 192). No ano seguinte, logo em Fevereiro de 1786, voltou a lamentar-se: “O que tu me dizes na tua carta, se eu me revejo na infanta e se desejarei já o tempo de ter filhos: por ora, não me revejo porque me faz tristeza vê-la tão pequena [...]. Tu bem podes julgar se eu gostarei disto, porque me priva de ter o gosto que tu já tiveste, que bem inveja te tenho. Pois, paciência! Lá chegará a fresca primavera de eu ter também o que tu me dizes ter também” (LÁZARO, 2011, p. 275). Em Dezembro, as queixas continuaram, mas a perspectiva era eventualmente um pouco mais optimista: “Também o que me dizes que lá há-de chegar o tempo, em que eu hei-de brincar muito com a infanta. Se for por este andar, julgo que nem daqui a 6 anos. Bem pouco mais crescida está do que quando veio” (LÁZARO, 2011, p. 421).

Entretanto, alguns suspeitavam da esterilidade da nova infanta de Portugal, designadamente o embaixador de França, marquês de Bombelles, a quem a opção de D. Maria I ter escolhido noivos espanhóis para os seus filhos, tanto desagradara. Sobre D. Carlota Joaquina não se coibiu de escrever:

une femme dont il paraît impossible qu'il tire jamais race; on dit assez plaisamment à ce

sujet qu'il faudra faut la foi, l'espérance et la charité pour consommer ce ridicule mariage: la foi pour croire l'infante une femme, l'espérance pour se flatter en avoir des enfants et la charité chrétienne pour se résoudre à lui en faire (BOMBELLES, 1979, p. 94).

A 5 de Abril de 1790, passados cinco anos sobre a boda, deu-se o "ajuntamento", como então se dizia, anunciado pela *Gazeta de Lisboa*, que cerca de mês e meio antes revelara aos seus leitores a "visita mensal", ou seja, a primeira menstruação da Princesa do Brasil (PEDREIRA; DORES, 2006, p. 48; VENTURA, 2011, p. 38). A mãe desta, Luísa de Bourbon-Parma, Rainha de Espanha, foi informada de ambas as novidades por D. Maria I. A 21 de Março, uma carta da soberana de Portugal relatava: "a nossa amada Carlota já está mulher inteiramente sem o menor abalo. [...] Atendendo ao desejo que João tinha da sua união, agora estamos fora de dúvida e se fará para a Páscoa". A 6 de Abril, era outra a novidade: "ontem se ajuntou [D. Carlota Joaquina] com seu esposo e nosso querido filho e passaram bem a noite e estão muito contentes. Deus permita abençoá-los e dar-nos a consolação de vermos brevemente netos como espero" (BEIRÃO, 1944, p. 445-447). Os netos vieram em número de oito. Porém, só passados três anos e alguns dias após a consumação do casamento, nasceu a princesa da Beira. O Reino parece ter suspirado de alívio.

De facto, logo que se soube da primeira "gravidação" de D. Carlota

Joaquina Portugal multiplicaram-se, de Norte a Sul, as manifestações de regozijo. A 16 de Outubro de 1792, houve missa solene na capela de Queluz (*Gazeta de Lisboa*, n. 42, Lisboa, 16 de Outubro de 1792), a que se seguiram três dias de preces no patriarcado de Lisboa (*Suplemento à Gazeta de Lisboa*, n. 42, Lisboa, 19 de Outubro de 1792) e no arcebispado de Évora (*Segundo Suplemento à Gazeta de Lisboa*, n. 12, Lisboa, 23 de Março de 1793), além de várias celebrações de *te deum* na igreja da Flor da Rosa (*Segundo Suplemento à Gazeta de Lisboa*, n. 43, Lisboa, 27 de Outubro de 1792), na sé de Braga (*Gazeta de Lisboa*, n. 47, Lisboa, 20 de Novembro de 1792), na capela de Vila Viçosa, na capela da Universidade de Coimbra (*Segundo Suplemento à Gazeta de Lisboa*, n. 50, Lisboa, 15 de Dezembro de 1792) e na colegiada de Valença do Minho (*Segundo Suplemento à Gazeta de Lisboa*, n. 13, Lisboa, 30 de Março de 1793) e missas de acção de graças na matriz de Torres Novas (*Segundo Suplemento à Gazeta de Lisboa*, n. 17, Lisboa, 17 de Novembro de 1792) e na capela de Nossa Senhora dos Prazeres, em Mateus (*Gazeta de Lisboa*, n. 48, Lisboa, 27 de Novembro de 1792).

Tanto quanto se sabe, a gravidez e o parto terão decorrido sem problemas, como nos dão conta diversas fontes da época (PEDREIRA; DORES, 2006, p. 54-55). O núncio Carlo Bellissomi informou Roma, dando várias

novidades: o parto havia sido felicíssimo e precedido de poucas dores, a princesa estava muito bem, a recém-nascida mostrava-se de boa compleição e as festas haviam sido sumptuosas (VILA PALA, 1964, p. 70). Durante a terceira gravidez da princesa, a mãe desta, a Rainha Maria Luísa, referindo-se às situações anteriores, escreveu:

Siento en el alma te halles desarvonada con tu embarazo, y aun mas el que tengas aprehension habiendo salido tan felizmente de los anteriores. Dexares de presentimentos funestos, imita a tu amante madre que en iguales casos nunca los ha conocido y tén confianza en Dios, a quien no cesaré yo de rogar te saque con toda felicidad (AZEVEDO, 2007, p. 261).

O parto deu-se a 29 de Abril de 1793, no palácio da Queluz². A *Gazeta de Lisboa* noticiou:

Hontem se encheo esta Capital de alegria pelo feliz successo com que a Princesa do Brazil Nossa Senhora às 6 horas e 40 minutos da manhã deu à luz huma robusta Princeza. Este successo, que prognostica aos Portuguezes o complemento das suas esperanças, foi anunciado por descargas de toda a artilharia da Real Esquadra, e do Castello, e por repiques de todos os sinos; à noite o jubilo geral se manifestou pela illumination de toda a Cidade, que deverá continuar hoje e a manhã” (*Gazeta de Lisboa*, n. 18, Lisboa, 30 de Abril de 1793).

A 3 de Maio, o periódico informava que mãe e filha “gozam da melhor saúde, que as circunstancias podem permitir”, acrescentando que a 29 do mês anterior o príncipe D. João recebera os cumprimentos dos ministros estrangeiros e da Corte, que houvera três dias de luminárias e que no castelo de São Jorge o intendente geral da polícia, Pina Manique, tinha feito erguer “uma espécie de fortaleza ornada de figuras alegóricas, e coberta com immensidade de luzes” (*Suplemento à Gazeta de Lisboa*, n. 18, Lisboa, 3 de Maio de 1793). Na capela real da Ajuda realizaram-se, a 4 de Maio, vésperas solenes, a 5, acção de graças e a 6, o baptizado da recém-nascida, tudo oficiado pelo cardeal patriarca de Lisboa³. À que usaria durante três anos o título de princesa da Beira⁴, foi dado o nome de D. Maria Teresa Francisca de Assis Antónia Carlota Joana Josefa Xavier de Paula Micaela Rafael Isabel Gonzaga. Foram padrinhos o Rei de Espanha, Carlos IV, representado pelo infante D. Pedro Carlos, e madrinha, Nossa Senhora, estando em seu lugar D. Maria Francisca Benedita, princesa viúva do Brasil (*Suplemento à Gazeta de Lisboa*, n. 19, Lisboa, 10 de Maio de 1793).

² Não há unanimidade entre os autores sobre o local de nascimento da princesa: Queluz ou Ajuda. O facto de a família real se achar a residir no segundo parece levar a pensar que se trata da hipótese mais credível mas não é certo, pois o nuncio tornou claro que, após o baptizado, a família real voltou para Queluz.

³ *Gazeta de Lisboa*, n. 19, Lisboa, 7 de Maio de 1793. As festas foram sumptuosas e os pobres não foram esquecidos: concederam-se dotes, no valor de 80.000 réis cada, a 100 donzelas, distribuíram-se refeições a 100 pobres e outras a todos os presos, durante três dias (VILA PALA, 1964, p. 70-71).

⁴ O título passou em 1795 para o primeiro varão de D. João e D. Carlota Joaquina, D. António.

D. Maria Teresa, que veio a falecer em Trieste a 17 de Janeiro de 1874, casou-se duas vezes. A primeira, no Rio de Janeiro, a 13 de Maio de 1810⁵, com o primo Pedro Carlos de Bourbon y Bragança, infante de Espanha (Aranjuez, 1786 – Rio de Janeiro, 1812)⁶. As festas por ocasião do matrimónio foram significativas. Em breve a princesa esperava descendência: D. Sebastião de Bourbon y Bragança, infante de Espanha (Rio de Janeiro, 1811 – Madrid, 1875) (PEREIRA, 2004, p. 41-55). No final de Outubro de 1811, segundo Luís Joaquim dos Santos Marrocos, no Rio de Janeiro, havia-se publicado o “Bando Real para o nascimento do futuro menino ou menina, que gozará da alta preeminência de Infante, não obstante não ser filho de infante português; e deseja-se muito que seja menina para a seu tempo haver outro casamento com o nosso infantezinho [D. Miguel]” (MARROCOS, 2008, p. 85-86). Dias depois,

acrescentou: “supõe-se que o sobredito parto é para o princípio de Novembro e por isso fervem os preparos estrondosos, assim em terra, como no mar, as preces amotinam os ouvidos e todos os pretendentes estão à mira desse tão desejado dia” (MARROCOS, 2008, p. 88). O nascimento teve lugar alguns dias depois e o baptizado ocorreu a 17 de Dezembro, coincidindo com o aniversário de D. Maria I⁷.

O casal entendia-se muito bem, chegando, no princípio de Abril de 1812, a referir-se os eventuais excessos do “exercício conjugal”, como responsáveis pela doença de D. Pedro Carlos. De tal forma que os cônjuges foram separados, suspeitando-se que a princesa estivesse de novo grávida (MARROCOS, 2008, p. 129). O infante veio a falecer, na quinta da Boa Vista, às 18 horas e 37 minutos, do dia 26 de Maio (*Gazeta do Rio de Janeiro*, n. 44, Rio de Janeiro, 30 de Maio de 1812), apesar de a 23 ainda se acreditar no seu restabelecimento (MARROCOS, 2008, p. 129). Foi sepultado no convento de Santo António, do Rio de Janeiro (*Gazeta do Rio de Janeiro*, n. 45, Rio de Janeiro, 3 de Junho de 1812). A 29, ocorreu a celebração de sumptuosas cerimónias fúnebres, que implicaram a pregação de vários sermões, Luís Joaquim dos Santos Marrocos comentou que, ao contrário do

⁵ Na *Gazeta do Rio de Janeiro* pode ler-se que o casamento a celebrar no dia do aniversário do regente constituía “penhor da felicidade da Europa, pois o monstro, que para a subjugar e aniquilar necessita destruir o ilustre sangue dos Bourbons vê cada dia mais frustradas as esperanças” (*Gazeta do Rio de Janeiro*, n. 39, Rio de Janeiro, 12 de Maio de 1810). Dias depois, as notícias eram mais pormenorizadas. As decorações do palácio contaram com muitos lustres, as paredes forradas de tafetás e alcatifas da Pérsia que “felizmente escaparam à rapina do monstro”, o casamento ocorrera às 4 horas na capela real e, à noite, os festejos contaram com ópera e fogo-de-artifício. Nos dias seguintes, música e fogos continuaram a animar o ambiente (*Gazeta do Rio de Janeiro*, n. 40, Rio de Janeiro, 19 de Maio de 1810).

⁶ Era filho de Gabriel de Bourbon y Saxe e de D. Mariana Vitória de Bragança, tendo vindo para Portugal, a pedido de D. Maria I, sua avó, após a morte prematura dos progenitores.

⁷ A madrinha foi a Rainha D. Maria I, representada pela nora e o padrinho, o regente. Cf. *Gazeta do Rio de Janeiro*, n. 101, Rio de Janeiro, 18 de Dezembro de 1811 e *Gazeta Extraordinária do Rio de Janeiro*, n. 30, Rio de Janeiro, 19 de Dezembro de 1811.

que antes afirmara, a infanta não estava grávida (2008, p. 131). Segundo as palavras laudatórias do antigo mestre José Maria Dantas Pereira, primeiro biógrafo do infante, em texto oferecido à viúva, D. Pedro Carlos fora “liberal e benigno para com os criados, encontrá-lo-emos silencioso mas sem afectação e sem reserva, singelo, mas sem desalinho, comedido, pacífico, sem apego a interesses e tão modesto como bom marido, fazendo esperar que seria tão bom pai, quão bom sobrinho se mostrava” (1813, p. 28).

D. Carlota Joaquina, em carta datada de 23 de Maio de 1814, dirigida a seu irmão Fernando VII, rei de Espanha, que procurava esposa, descreveu as suas várias filhas, sem esquecer a sua primogénita viúva. De D. Maria Teresa escreveu: “tiene 21 años, es viuda, tiene un chico; y esta enferma del pecho” (*apud.* VENTURA, 2011, p. 93). Ainda no ano seguinte se falava na possibilidade de um enlace entre esta e o monarca espanhol (MARROCOS, 2008, p. 295), que acabaria por se matrimoniar com D. Maria Isabel Francisca de Bragança, sua irmã. O estado de saúde de D. Maria Teresa já havia sido referido por Santos Marrocos, em Março de 1814 (2008, p. 245). Em Maio do ano seguinte, continuava doente, do mesmo problema ou de outro, embora sem inspirar cuidados (MARROCOS, 2008, p. 289). Mais tarde, em 1816, ventilava-se a possibilidade de a princesa da Beira se casar com um filho de Francisco I, Rei

das Duas Sicílias (MARROCOS, 2008, p. 331). Nesse mesmo ano, a opinião do duque de Luxemburgo, embaixador de Luís XVIII, era peremptória a respeito da conduta desregrada de D. Maria Teresa: “la jeune Princesse veuve, fille ainée de S.S.A.A. n’est pás aussi étrangère aux discussions de famille mais elle n’a que très peu d’influence. Son caractère léger l’a entraînée dans beaucoup d’aventures peu dignes de son rang. Elle passe sa vie dans la dissipation. L’Infant D. Sébastien son fils est âgé de 5 ans” (*D. Pedro d’Alcantara*, 1986, p. 194). O segundo casamento só aconteceria bem mais tarde, em Azcoitia, a 20 de Outubro de 1838, com o tio e cunhado Carlos Maria Isidro de Bourbon, infante de Espanha e conde de Molina (Aranjuez, 1788 – Trieste, 1855)⁸.

Miguelista convicta, D. Maria Teresa viveu a maior parte da sua vida fora de Portugal, ocupando-se, sobretudo, com a questão dos direitos do seu filho ao trono espanhol. Morreu em Trieste, a 17 de Janeiro de 1874. Apesar de contributos muito pontuais a biografia desta senhora aguarda historiador. Neste texto apenas nos interessa a celebração do seu nascimento através da parenética da autoria de franciscanos, no início de

⁸ Este infante era filho de Carlos IV de Espanha, irmão de Fernando VII e viúvo de D. Maria Francisca (1800-1834), irmã de D. Maria Teresa, com quem casara em 1816. Em carta para D. Carlota Joaquina, datada de Madrid, a 22 de Outubro de 1816, a recém-casada comentou: “Vossa Majestade não pode supor quanto eu sou feliz com o meu adorado Carlos, pois é um anjo e me estima quanto é possível” (AZEVEDO, 2007, p. 282).

uma conjuntura política nefasta para a Europa em geral.

Fig. 1 – D. Maria Teresa de Bragança. Óleo sobre tela.
Autor desconhecido, Debret, Taunay, H. J. da Silva ou A. Fuschini.



Fonte: Queluz, Palácio Nacional de Queluz, inv. n. 255^a (1).

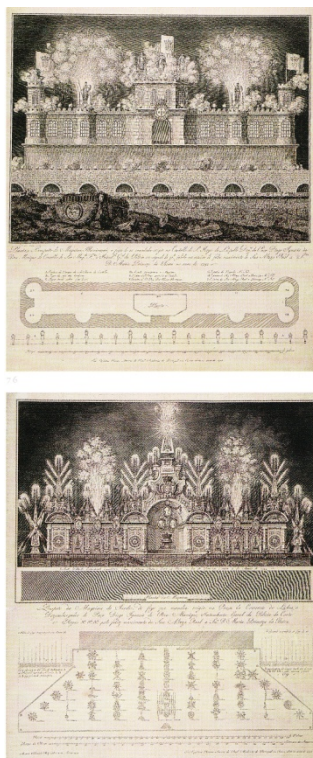
2 Parenética e festas em celebração do nascimento

Voltemos ao nascimento da primogénita dos Príncipes do Brasil, em 1793. As festas de júbilo, um pouco por todo o lado, quer em Portugal continental, quer nos territórios ultramarinos, foram muito significativas. Joaquim Ferreira Alves fez o levantamento das várias acções religiosas e profanas ocorridas no Porto. Entre as primeiras contam-se a celebração de missas e procissões e, entre as segundas, touradas, cortejos, representações teatrais, música, canto, bailes, serenatas, simulacro de lutas, encamisadas, cavalhadas, banquetes, luminárias e até máquinas aerostáticas. A par dos festejos, nos quais a arte efémera e a iluminação marcaram presença, as práticas caritativas de distribuir esmolas aos pobres e jantares e ceias aos presos completaram o quadro festivo. Entre os promotores das

festas contam-se entidades como senados, provedores das comarcas, juízes do povo, bispos e arcebispos, conventos, autoridades militares, fábricas, negociantes estrangeiros, academias e particulares (ALVES, 1993, p. 103-119)⁹.

⁹ Sobre os festejos promovidos, especialmente no Porto, por ocasião do nascimento da Princesa da Beira e de seus irmãos cf. (ALVES, 1988, p. 9-67; ALVES, 1993, p. 155-220; ALVES, 1995, p. 89-131; ALVES, 2001, p. 401-414; ALVES, 2004, p. 527-535).

Fig. 2 – Fogo-de-artifício lançado na ocasião do nascimento de D. Maria Teresa de Bragança. Gravura a buril da autoria de J. C. Renni.



Fonte: Lisboa. Museu da Cidade, inv. 1348-1349.

No âmbito da festa religiosa, houve lugar à pregação de sermões. Dos muitos que se terão ouvido, pelo menos três, da autoria de franciscanos, tiveram honras de impressão. Foram declamados, um em Évora, outro em Alter do Chão e um terceiro no Rio de Janeiro. A publicação dos dois primeiros não se fez esperar, enquanto o terceiro só saiu do prelo em 1809, quando a Corte se encontrava no Rio de Janeiro¹⁰. Efectivamente, estes textos, tais como os sermões de exéquias, eram, por regra, impressos imediatamente após a ocorrência. Raramente ultrapassavam

um ano face à mesma, com excepção dos que eram pregados no Brasil (GRINÉ, 1997, p. 113).

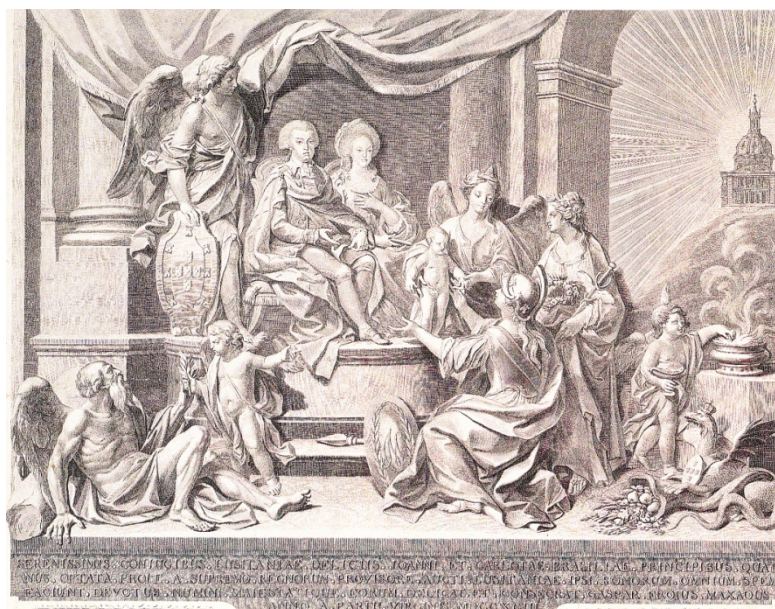
Em Évora, frei Francisco Pedro Busse (1756-?), pregador geral da congregação da Terceira ordem e morador no convento de Nossa Senhora de Jesus, de Lisboa, foi autor de uma peça parenética dada ao público no âmbito do tríduo (festas que duravam três dias), patrocinado pelo senado eborense. O sermão foi dedicado ao arcebispo da cidade, D. Joaquim Xavier Botelho de Lima, do Conselho do Rei, o qual assistira aos festejos da câmara e promovera outros no âmbito da sua diocese. Em Alter do Chão, o senado da câmara patrocinou as festas, tendo

¹⁰ Sobre a fundação da tipografia no Brasil, cf. (CAMARGO, 1993; RIBEIRO, 2008, p. 73-86; *Impresso no Brasil*, 2009; SILVA, 2010, p. 275-288).

contado com frei Joaquim de Santa Ana Gracia Alter, professor de escritura no convento de São Francisco, de Évora. Neste caso, a obra foi dedicada ao jovem pai, o príncipe D. João. No Rio de Janeiro, a oração de acção de graças esteve a cargo de frei António de Santa Úrsula Rodvalho (1762-1817),

examinador da Mesa da Consciência e Ordens (1808), provincial da província da Imaculada Conceição (1808), censor régio (1814) e pregador régio (MARTINS, 2011, p. 124). O sermão teve lugar na sé e foi dedicado a D. Maria Teresa de Bragança.

Fig. 3 – Alegoria ao nascimento de D. Maria Teresa de Bragança em 1793. Gravura a buril e água-forte. Desenho da autoria de Francisco Leal Garcia e gravura de Gaspar Fróis Machado.



Fonte: Lisboa. Banco de Portugal, inv. 52.4.

Frei Francisco Pedro Busse deu ênfase ao sentimento geral, isto é, a satisfação por se ter concretizado um desejo: o nascimento de um herdeiro do trono. Como se sabe, era a maternidade que dava à Rainha – enquanto esposa de Rei e mãe de um futuro Rei – um estatuto e que lhe assegurava a mais importante arma (PÉREZ SAMPER, 2005, p. 407, PERCEVAL, 2007, p. 421). Neste caso, os pais da criança ainda não tinham herdado o trono mas D. João já

era regente desde 10 de Fevereiro de 1792 em virtude da doença da mãe, a Rainha D. Maria I. O pregador fez notar que o facto de a Princesa D. Carlota Joaquina não ter engravidado imediatamente após a consumação do matrimónio se devia apenas aos desígnios de Deus que a todos testava e favorecia quando manifestavam fé:

Nem sempre o Céu despacha logo os nossos desejos, ainda que por justos sejam dignos do seu agrado. Muitas vezes o

Senhor quer experimentar a nossa sujeição humilde, para ao depois melhor nos favorecer com a sua paternal misericórdia [...]. Em nós nos resignando, tudo se consegue. Não basta ter fé, é preciso também ter conformidade (BUSSE, 1793, p. 5-6).

Não obstante, a ansiedade e o receio pela falta de um herdeiro não foram calados. O pregador considerou que “chegou ao fim o suspirado tempo. Desapareceu o susto, uma Princesa recém-nascida estabelece as nossas douradas esperanças. Que bom é o nosso Deus! Que louvável este zelo do seu culto” (BUSSE, 1793, p. 8). Frei Joaquim de Santa Ana Gracia Alter não destoou. Começou por se referir à ansiedade geral que terminara com o parto, permitindo “gritos de universal contentamento” (1793, p. 9-10), continuando: “misturemos, Cristãos, misturemos as reflexões da fé com o justificado motivo do nosso alvoroço, e cada vez nos afirmaremos mais, que o faustíssimo nascimento da Sereníssima Princesa da Beira, é uma mercê singular, chovida da morada superior, que ocorrendo nela circunstâncias misteriosas, dá um novo brilhantismo às nossas histórias, ficando com um prodígio deste século para ser ouvido com assombro pelos heróis de todos os Reinados” (ALTER, 1793, p. 19).

Na mesma linha de pensamento, os pregadores chamaram a atenção para um dos principais problemas das monarquias: a inexistência de sucessão. Trata-se de um tópico corrente nesta

parenese. Lembremos, por exemplo, o sermão do padre António Vieira, a propósito da situação de Portugal no ano de 1668, antes do nascimento da herdeira do regente D. Pedro e de D. Maria Francisca Isabel de Sabóia (1668) (BRAGA, 2011, p. 69). Ora, no caso do nascimento da Princesa da Beira, frei Francisco Pedro Busse deu exemplos da própria história de Portugal remontando aos problemas sucessórios depois da morte de D. Fernando I e do Cardeal Rei D. Henrique (curiosamente, não referiu D. Sebastião), após ter considerado que:

a maior desgraça de um Reino são as guerras civis, são as guerras estranhas. E que consequência mais natural do que estas não havendo legitimo sucessor da Coroa! A ambição se ateia, os partidos se reforçam, o insulto, a desordem erguem seu trono contra a religião e contra a natureza” [...]. A sucessão de uma Coroa. Senhores, é o maior mimo da providência. A nossa virtuosa conduta é o melhor meio de conservá-la” (1793, p. 10, 21). Por seu lado, frei Joaquim de Santa Ana Gracia Alter considerou “para compensar a piedade dos monarcas e assegurar a tranquilidade dos Impérios, tal é a dita que Portugal experimenta na posse da Sereníssima Princesa da Beira, para nela se ir perpetuando a felicidade da casa brigantina, porque o nosso Deus se dignou ouvir as súplicas da Augusta e feliz Carlota, dando-lhe como antigamente a Raquel um fruto do seu ventre que fizesse o objecto das suas delícias (1793, p. 29).

A incerteza da sucessão era um dos maiores riscos da monarquia, consequentemente no sermão pregado no Rio de Janeiro, o franciscano advertiu

para “divisões populares que semelhantes a um incêndio devorariam cidades” (RODOVALHO, 1809, p. 17) caso faltasse um herdeiro directo. Se Frei António de Santa Úrsula Rodovalho, não deixou de se preocupar com a questão da sucessão do trono, como garante da perenidade da monarquia, também não deixou de criticar as teses defendidas pelos livres-pensadores e inspiradoras da Revolução Francesa, considerando-as subversivas e, conseqüentemente, igualmente atentatórias da monarquia e da religião. Não esqueçamos que Luís XVI havia sido executado poucos meses antes do nascimento da Princesa da Beira que então se festejava. Neste contexto, escreveu:

os homens vêm das mãos do seu autor para os braços da sociedade. Dentro dela o estado de igualdade universal é mais do que metafísico. O objecto desta ideia é o homem primitivo mas não o homem social. Se os quereis iguais, deveis separá-los contra todos os seus destinos, aniquilando suas mui nobres faculdades. Se nascem livres por natureza, também a natureza lhes impõe deveres. A liberdade, sendo necessária para fazer suas acções dignas de louvor, não os autoriza contra Deus (1809, p. 18).

Naturalmente que o momento era de gratidão e de alegria, havia que festejar. A pregação insuflou a boa disposição e o clima festivo: “Alegra-te, ó Portugal, nação sempre apaixonada dos teus Príncipes. Já tens uma descendente do real sangue, um

precioso fruto de amor, de bênção, que vem fazer a pública felicidade. Desafoga os teus leais sentimentos. Veste-te de tuas mais roçagantes galas, convoca todos os teus habitantes a solenes acções de graças ao Criador, a festas de religiosa inocência: *gratiarum actio, honor & virtus Deo nostro*” (1793, p. 7), pregou frei Francisco Pedro Busse. Por seu lado, frei Joaquim de Santa Ana Gracia Alter procurou enterrar definitivamente as incertezas: “alegrai-vos, respirem já os vossos oprimidos corações, corroborem-se os ânimos trémulos, encham-se de espíritos os peitos frios e desanimados; as angustias que nos cercavam, as medonhas imagens da tristeza que nos oprimiam eram sombras que já a luz desfez, eram fantasmas, que já a verdade aboliu” (1793, p. 9).

Finalmente, a caracterização da jovem mãe e da recém-nascida. D. Carlota Joaquina foi comparada a uma Lia e a uma Raquel fecunda. Nas palavras de frei Francisco Pedro Busse “Ela [a Princesa do Brasil] vos dará (por vos dizer com o psalmista) tantos filhos, como a abundante videira mil belos cachos” (1793, p. 11). D. Maria Teresa de Bragança foi definida como “bela princesa”, igualmente pelos franciscanos Francisco Pedro Busse e Joaquim de Santa Ana Gracia Alter (1793, p. 20). Este último teceu outras considerações acerca do poder régio, além das que se referiram antes afectas aos problemas sucessórios. Na linha dos teorizadores

políticos de Seiscentos e de Setecentos, reflectiu sobre a natureza e o fundamento do poder real e recordou que “os monarcas não são grandes se não porque são depositários do poder de Deus” (ALTER, 1783, p. 27). Na mesma linha de pensamento temos o comentário tecido por frei António de Santa Úrsula Rodovalho. Se ao longo do sermão se preocupou sobretudo com a sucessão do trono, em certo momento não deixou de considerar que “a paz e a clemência são os dois pólos sobre os quais se resolve o círculo prodigioso de suas acções caracterizadas todas com o selo da virtude” (1809, p. 20). Como se sabe, justiça e clemência são virtudes que caracterizam a correcta acção régia, sendo a ausência das mesmas entendida como tirania.

Após o nascimento de D. Maria Teresa de Bragança outros pregadores tiveram oportunidade de se referir à Princesa da Beira, embora de forma genérica, nomeadamente em sermões motivados pelos aniversários ou pela morte de D. Carlota Joaquina. Por exemplo, em 1798, quando festejou os seus 24 anos, já a princesa contava com mais dois filhos – o príncipe D. António Pio (1795-1801) e a infanta D. Maria Isabel Francisca (1797-1818) e estava grávida de um quarto, D. Pedro (1798-1834), o futuro D. Pedro IV de Portugal e D. Pedro I, imperador do Brasil – Roque Ferreira Lobo teceu-lhe elogios diversos, nomeadamente salientando que era uma esposa exemplar e uma boa mãe

preocupada com a educação, pois, no que se referiu às régias crianças, entendeu:

os seus adoráveis filhos, em quem Vossa Alteza vê que a sua alma se multiplica se reparte e que chamam a sua ternura, jamais a transportaram a um cego amor que lhes diminua os defeitos ou aumente as qualidades. Este arriscado e quase preciso defeito da natureza, não entra um só momento na sua alta consideração. Aqueles defeitos dos primeiros anos são austeramente repreendidos por Vossa Alteza, como se a falta de razão não desse algum privilégio à tenra infância (1798, p. 11).

Em 1799, o mesmo pregador voltou a salientar as crianças, entendidas como o sossego da monarquia, recordando os primeiros anos de casamento sem filhos e o clima de ansiedade que no Reino se teria vivido, não deixando de salientar o milagre de Ourique, um dos mitos fundadores da monarquia portuguesa¹¹ em voga na parenética desde o período restauracionista¹²:

sacode o susto monarquia feliz!
Se banhada em tímido pranto
lastimavas em segredo tardia a
sucessão ao teu esclarecido
trono, põe agora os olhos
contente na admirável
reprodução dos nossos Príncipes
e Senhores. A bênção divina, que
no raso Campo de Ourique
recebeste da mão do Eterno,
santificou este escolhido Império

¹¹ De notar que também Rodovalho (1793, p. 2), já havia referido o milagre de Ourique.

¹² Sobre a “genealogia” do milagre de Ourique e sobre a sua avaliação na historiografia portuguesa, cf. Buescu (2000, p. 13-28). Sobre o milagre de Ourique nos sermões da época da Restauração, cf. Marques (1989).

na descendência permitida (LOBO, 1799, p. 4).

Mais à frente, o pregador caracterizou os filhos de D. João e de D. Carlota Joaquina como “preciosas plantas que hão-de reproduzir um dia os doces frutos da mais sábia e mais respeitável educação. Vossa Alteza os ensina a conhecer a existência de um Deus que tudo pode” (1799, p. 8).

Na parenética fúnebre, frei José de Lima, eremita calçado de Santo Agostinho, em sermão pregado no Porto, por ocasião da morte de D. Carlota Joaquina, classificou a Rainha como a mais extremosa das mães e recordou a situação difícil em matéria sucessória, antes do nascimento da princesa, em 1793, para concluir: “o céu principiou a felicitar-nos, sendo a primeira a Senhora

Princesa D. Maria Teresa, que por suas grandes qualidades paga sobejamente à nação portuguesa o júbilo extraordinário e até as grandes despesas com que se celebrou seu nascimento” (LIMA, 1830, p. 12). As festas e os gastos com as mesmas, por ocasião do nascimento de D. Maria Teresa, ainda não tinham caído no esquecimento, pelo menos para o pregador. Em outro sermão, príncipes e infantes foram lembrados apenas como “carinhosos filhos”, sem esquecer os problemas e as facções políticas de liberais e absolutistas, tal é o caso da parénese por ocasião do primeiro aniversário da morte da Rainha, pregada pelo beneditino frei João de São Boaventura (1831). Nestes casos, a parenética em causa não foi da autoria de franciscanos.

3 A Casa Real e a parenética

Os sermões pregados por ocasião de diferentes efemérides relativas à família real – nascimentos, casamentos, aniversários, doenças e mortes – apresentam importantes informações, quer biográficas quer ao nível da representação, funcionando como instrumentos de carácter político. Ora, para parte da Época Moderna, tais temáticas já tiveram cultores¹³. Recordemos um sermão específico após a

morte de Filipe III que deu origem a um artigo de Francis Cerdan (1992), as peças parenéticas pregadas após as mortes das consortes dos Filipes estudadas por Ana Isabel López-Salazar (2008), a doença de D. João V e a sua repercussão na parénese objecto de investigação por Paulo Drumond Braga (1991), enquanto os sermões pregados por ocasião das exéquias da família real ocorridas durante os reinados de D. João IV, D. Afonso VI e D. Pedro II deram origem a uma dissertação de Mestrado da autoria de Euclides dos Santos Griné

¹³ Sobre a oratória fúnebre em outros espaços europeus, cf., por exemplo, (ALLEMANO, 1968, p. 423-433; PETEY-GIRARD, 2006, p. 169-182; SHAMI, 2011, p. 155-177).

(1997). Finalmente, importa referir a imagem de D. Pedro IV construída nos aniversários da sua morte (MARQUES, 2001).

Para o final da Época Moderna, no âmbito político, é relevante quer o estudo da pregação enquanto discurso histórico-patriótico de revolta e resistência às invasões francesas, levado a efeito por João Francisco Marques (2008, p. 67-144), quer os sermões pregados durante a implantação do liberalismo, objecto de estudo por José Marinho Afonso Álvares (1996). O estudo da parenética ao serviço da construção da identidade brasileira, cujo processo teve início com a presença da Corte no Rio de Janeiro (1808-1821) mereceu atenção de Roberto de Oliveira Brandão (1998), de Maria Renata da Cruz Duran (2010 e 2011) e de William de Souza Martins (2011).

O que neste estudo se pretendeu salientar, a partir de uma perspectiva metodológica que encara o sermão como um instrumento ao serviço da construção e do reforço da imagem real, foi o discurso utilizado pelos pregadores franciscanos por ocasião do nascimento da primogénita dos príncipes do Brasil, visando a glorificação do poder monárquico numa época marcada pelo início dos horrores que conduziram à revolução francesa e à execução de Luís XVI, exactamente poucos meses antes do nascimento da princesa da Beira, como já se salientou. Efectivamente, a conjuntura política europeia era

particularmente grave, as Cortes europeias estavam em alvoroço, em breve Napoleão daria início à sua política expansionista. Neste contexto, a parenética de foro político continuou a servir os propósitos de sempre, a condução dos povos no sentido desejado, fortalecendo a imagem da Coroa, não esqueçamos que foi um discurso ao serviço do poder real e, simultaneamente, utilizado pelo mesmo poder e que muitos dos seus autores eram pregadores régios. A parenética era então um instrumento tradicional¹⁴ entre outros que ganhavam cada vez mais terreno, pensemos nos panfletos (NEVES, 2008) e nas artes visuais, nomeadamente nos desenhos de alegoria política de Domingos António de Sequeira (1768-1837), um dos expoentes deste tipo de produção. Efectivamente, o pintor desenhou diversas alegorias políticas, algumas das quais não passaram de esboços preparatórios para pinturas ou gravuras nem todas concretizadas.

Foram composições que visaram a glorificação do poder através de uma retórica propagandística de ideário neoclássico¹⁵. Em tempos conturbados

¹⁴ Cf. as observações de Ihalainen (2011, p. 495-513).

¹⁵ É particularmente importante a colecção de desenhos do autor que foi objecto de uma exposição temporária, entre 10 de Fevereiro e 27 de Abril de 2012, no Museu Nacional de Arte Antiga. Cf. <http://www.mnarteantiga-ipmuseus.pt/PT/destaques>, consultado a 21 de Março de 2012. Sobre estas obras, cf. também XAVIER, 2010. Referências relevantes e iconografia, a partir da qual se reproduziu as três imagens apresentadas neste texto, podem ser vistas in *D. João VI e o seu Tempo. Catálogo*,

com os que se seguiram à primeira invasão francesa, desenho, pintura, panfletos e sermões visaram o mesmo fim.

Referências

ALTER, Frei Joaquim de Santa Anna Gracia. **Oração que na Acção de Graças pelo Feliz Nascimento da Serenissima Princeza da Beira mandou celebrar o Senado da Camara da Villa de Alter do Chão. Dedicada a Sua Alteza real o Serenissimo Senhor D. João Principe do Brazil.** Lisboa: Tipografia de João António da Silva, 1793.

AZEVEDO, Francica L. Nogueira de (org.). **Carlota Joaquina. Cartas Inéditas.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2007.

BOMBELLES, Marquis de. **Journal d'un Ambassadeur de France au Portugal 1786-1788.** Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

BUSSE, Frei Francisco Pedro. **Sermão que no Solemne Triduo de Acção de Graças feito pelo muito Nobre e excelente Senado da Cidade d'Évora na Igreja Cathedral da mesma, por ocasião do feliz Parto da Sereníssima Princeza D. Carlota Joaquina Nossa Senhora.** Lisboa: Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 1793. **Gazeta de Lisboa**, n. 18, Lisboa, 30 de Abril de 1793.

Gazeta de Lisboa, n. 19, Lisboa, 7 de Maio de 1793.

Gazeta de Lisboa, n. 42, Lisboa, 16 de Outubro de 1792.

Gazeta de Lisboa, n. 47, Lisboa, 20 de Novembro de 1792.

Gazeta de Lisboa, n. 48, Lisboa, 27 de Novembro de 1792.

Gazeta do Rio de Janeiro, n. 101, Rio de Janeiro, 18 de Dezembro de 1811.

Gazeta do Rio de Janeiro, n. 39, Rio de Janeiro, 12 de Maio de 1810.

Gazeta do Rio de Janeiro, n. 40, Rio de Janeiro, 19 de Maio de 1810.

Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999. Note-se que Domingos António Sequeira, glorificou D. João VI e os Ingleses tendo, contudo, começado por estar ao serviço da França napoleónica.

Gazeta do Rio de Janeiro, n. 44, Rio de Janeiro, 30 de Maio de 1812.

Gazeta do Rio de Janeiro, n. 45, Rio de Janeiro, 3 de Junho de 1812.

Gazeta Extraordinária do Rio de Janeiro, n. 30, Rio de Janeiro, 19 de Dezembro de 1811.

LÁZARO, Alice. **Se Saudades Matassem... Cartas Íntimas do Infante D. João (VI) para a Irmã (1785-1787)**. Lisboa: Chiado Editora, 2011.

LIMA, Frei José de. **Oração Funebre da Muito Alta e Muito Poderosa Imperatriz Rainha e Senhora Nossa, a Senhora D. Carlota Joaquina de Bourbon**. Porto: Tipografia da Viúva Álvares Ribeiro & Filhos, 1830.

LOBO, Roque Ferreira. **Oração Gratulatória que à Sereníssima Senhora D. Carlota Joaquina, Princesa do Brazil, tem a honra de oferecer no Dia dos seus Anos muito submissamente**. Lisboa: Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 1799.

LOBO, Roque Ferreira. **Oração Panegyrica à Sereníssima Senhora D. Carlota Joaquina, Princesa do Brazil que no dia de seus Anos tem a honra de oferecer a sua Alteza com muito respeito...**, Lisboa: Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 1798.

MARROCOS, Luís Joaquim dos Santos. **Cartas do Rio de Janeiro 1811-1821**. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2008.

PEREIRA, José Maria Dantas. **Elogio Historico do Senhor D. Pedro Carlos de Bourbon e Bragança, Infante de Hespanha e Portugal, Almirante General da Marinha Portuguesa composto e oferecido à muito Augusta Princesa a Senhora D. Maria Teresa viúva do mesmo Senhor**. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1813.

RODOVALHO, Frei António de Santa Úrsula. **Oração de Acção de Graças que pelo muito Feliz Nascimento da Sereníssima Senhora D. Maria**

Thereza muito Alta e Muito Poderosa Princesa da Beira recitou na Cathedral do Rio de Janeiro no dia 19 de Novembro de 1793 e oferece à mesma Senhora no ano de 1809. Rio de Janeiro: Régia Oficina Tipográfica, 1809.

SÃO BOAVENTURA, Frei João de. **Oração Funebre da muito Alta e muito Poderosa Imperatriz e Rainha de Portugal a Senhora D. Carlota Joaquina de Bourbon e que nas Solemnes Exequias, que mandou celebrar El Rei Nosso Senhor D. Miguel I seu Augusto Filho na Real Capela do Paço de Queluz, recitou a 14 de Janeiro de 1831, um anno depois da sua Morte**. Lisboa: Impressão Régia, 1831.

Segundo Suplemento à Gazeta de Lisboa, n. 12, Lisboa, 23 de Março de 1793.

Segundo Suplemento à Gazeta de Lisboa, n. 13, Lisboa, 30 de Março de 1793.

Segundo Suplemento à Gazeta de Lisboa, n. 17, Lisboa, 17 de Novembro de 1792.

Segundo Suplemento à Gazeta de Lisboa, n. 43, Lisboa, 27 de Outubro de 1792.

Segundo Suplemento à Gazeta de Lisboa, n. 50, Lisboa, 15 de Dezembro de 1792.

Suplemento à Gazeta de Lisboa, n. 18, Lisboa, 3 de Maio de 1793.

Suplemento à Gazeta de Lisboa, n. 42, Lisboa, 19 de Outubro de 1792. VIEIRA, António. **Sermam Historico e Panegyrico do Padre ... nos annos da Serenissima Raynha oferecido a Sua Majestade pelo padre Manuel Fernandes**. Lisboa: Oficina de José da Costa, 1668.

Estudos

ALLEMANO, Romano. **Oratori Sacri del Seicento. Antologia di Temi e di Motivi dell'Eloquenza Religiosa Barroca**. Turim: Tesi di Laura in Litteratura Italiana, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1968.

ÁLVARES, José Marinho Afonso. **A Parenética Portuguesa e os Principais acontecimentos Políticos de 1820 a 1834**. Coimbra: Dissertação de Licenciatura em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1966.

ALVES, Joaquim Jaime Ferreira. A Festa Barroca no Porto ao serviço da Família Real na segunda Metade do século XVIII. Subsídios para o seu Estudo, **Revista da Faculdade de Letras. História**, 2.^a série, vol. 5, Porto, 1988, p. 9-67.

ALVES, Joaquim Jaime Ferreira. A Festa da Vida, a Festa da Morte e a Festa da Glória: Três Exemplos de 1793. **Poligrafia**, n. 2, Arouca, 1993, p. 103-119.

ALVES, Joaquim Jaime Ferreira. O 'Magnífico Aparato': Formas da Festa ao Serviço da Família Real no século XVIII. **Revista de História**, vol. 12, Porto, 1993, p. 155-220.

ALVES, Joaquim Jaime Ferreira. O Porto no Nascimento de D. Pedro de Alcântara, **D. Pedro Imperador do Brasil, Rei de Portugal. Do Absolutismo ao Liberalismo. Actas do Congresso Internacional**. Porto, Universidade do Porto, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, p. 401-414.

ALVES, Joaquim Jaime Ferreira. Os Festejos no Porto pelo Nascimento do Infante D. António Pio (1795). **Poligrafia**, n. 4, Arouca, 1995, p. 89-131.

ALVES, Joaquim Jaime Ferreira. Os Nascimento dos Infantes D. Isabel Maria (1801) e D. Miguel (1802).

Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos. vol. 2, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 527-535.

BEIRÃO, Caetano. **D. Maria I (1777-1792)**. 3. ed. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1944.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond; BRAGA, Paulo Drumond. **Dois Rainhas em Tempo de Novos Equilíbrios Europeus. Maria Francisca Isabel de Saboia. Maria Sofia Isabel de Neuburg**, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2011.

BRAGA, Paulo Drumond. A Doença de D. João V como Tema da Oratória Barroca: o Problema da 'Cura'. **I Congresso Internacional do Barroco. Actas**. vol. 1, Porto: Reitoria da Universidade do Porto, Governo Civil do Porto, 1991, p. 167-175.

BRANDÃO, Roberto de Oliveira. Presença da Oratória no Brasil do século XIX. In Leyla Perrone-Moisés (dir.). **O Ateneu. Retórica e Paixão**. São Paulo: Brasiliense, EDUSP, 1998, p. 213-226.

BUESCU, Ana Isabel. A Memória das Origens. Ourique e a Fundação do Reino (séculos XV-XVIII). In **Memória e Poder. Ensaios de História de História Cultural (séculos XV-XVIII)**. Lisboa: Cosmos, 2000, p. 13-28.

BUESCU, Ana Isabel. **O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano. Uma Polémica Oitocentista**. Lisboa: INIC, 1987.

CAMARGO, Ana Maria de Almeida. **Bibliografia da Imprensa Régia do Rio de Janeiro**. 2 vols, São Paulo: Edusp, Livraria Kosmos Editora, 1993.

CARDOSO, Rafael (org.). **Impresso no Brasil 1808-1930. Destaques da História Gráfica no Acervo da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Verso Brasil Editora, 2009.

CERDAN, Francis. L'Oraison Funébre du Roi Phillippe II de Portugal (Philippe III d'Espagne) par Frei Baltasar Paez en 1621. **Arquivos do Centro Cultural Português**, vol. 31, Lisboa, Paris, 1992, p. 151-170.

DURAN, Maria Renata da Cruz. **Ecoss do Púlpito. A Oratória Sagrada no Tempo de D. João VI**. São Paulo: Unesp, 2010.

DURAN, Maria Renata da Cruz. **Retórica e Eloquência no Rio de Janeiro (1759-1834)**. Franca, Tese de Doutoramento em História – História e Cultura Social, apresentada à Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2009.

GRINÉ, Euclides dos Santos. **A Construção da Imagem Pública do Rei e da Família Real em Tempo de Luto (1649-1709)**, Coimbra, Dissertação de Mestrado em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1997.

IHALAINEN, Pasi. The Political Sermon in an Age of Party Strife, 1700-1720: Contributions to the Conflict. In Peter McCullough, Hugh Adlington e Emma Rhatigan (dir.). **The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 495-513.

D. João VI e o seu Tempo. Catálogo. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999.

LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. 'May de Lisboa e dos Portuguezes todos'. Imagens de Reinas en el Portugal de los Felipes. In José Martínez Millán e Maria Paula Marçal Lourenço (dir.). **Las Relaciones Discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: La Casa de Las Reinas (siglos XV-XIX)**. vol. 3, Madrid: Polifemo, 2008, p. 1749-1776.

MARQUES, João Francisco. **A Parenética Portuguesa e a Restauração 1640-1668**. 2 vols, Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

MARQUES, João Francisco. A Pregação Fúnebre na Igreja da Lapa no Aniversário da morte de D. Pedro IV: os Sermões do P. Domingos da Soledade Sillos. In **D. Pedro Imperador do Brasil, Rei de Portugal. Do Absolutismo ao Liberalismo. Actas do Congresso Internacional**. Porto: Universidade do Porto, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2001, p. 385-400.

MARQUES, João Francisco. O Clero Norteno e as Invasões Francesas. **Obra Selecta**. tomo 1, vol. 1. Lisboa: Roma Editora, 2008, p. 67-144.

MARTINS, William de Souza. O Púlpito em Defesa do Antigo Regime: a Oratória Franciscana na Corte Joanina (1808-1821). **Tempo**, vol. 31, Rio de Janeiro, 2011, p. 117-144.

NEVES, Lúcia Bastos Pereira das. **Napoleão Bonaparte. Imaginário e Política em Portugal c. 1808-1810**. São Paulo: Alameda, 2008.

D. Pedro d'Alcântara de Bragança 1798-1834. Imperador do Brasil. Rei de Portugal. Uma Vida, dois Mundos, uma História. Exposição, [Lisboa]: Secretaria de Estado da Cultura, Fundo de Fomento Cultural, 1986.

PEDREIRA, Jorge; COSTA, Fernando Dores, **D. João VI, o Clemente**. Lisboa, Círculo de Leitores: 2006.

PERCEVAL, José María. Jaque a la Reina. Las Princesas Francesas en la Corte Española, de la Extranjera a la Enemiga. GRELL, Chantal, PELLISTRANDI, Benoît (org.). **Les Cours d'Espagne et de France au XVII^e siècle**. Madrid : Casa de Velázquez, 2007, p. 41-60.

PEREIRA, Ângelo Pereira. **As Senhoras Infantas filhas d'El-Rei D. João VI**,

fac-símile da edição de 1938. Lisboa: Ex-Libris, 2004.

PEREIRA, Sara Marques. **D. Carlota Joaquina e os 'Espelhos de Clio'. Actuação Política e Figurações Historiográficas.** Lisboa: Livros Horizonte, 1999.

PÉREZ SAMPER, María de los Ángeles. Las Reinas. Ortega, Margarita, Lavrin, Asunción, Pérez Cantó, Pilar (org.). **Historia de las Mujeres en España y América Latina**, vol. 2, Madrid: Cátedra, 2005, p. 399-435.

PETÉY-GIRARD, Bruno. Parler des Morts, Parler de Soi. Remarques sur la Place du Sujet dans les Harangues Funèbres. In Patricia Eichel-Lojkine (org.). **De Bonne Vie s'Ensuit Bonne Mort. Récits de Mort, Récits de Vie en Europe (XV^e-XVII^e siècle).** Paris: Honoré Champion, 2006, p. 169-182.

RIBEIRO, Marcus Tadeu Daniel. O Conde da Barca e o Surgimento da Imprensa Régia. **Revista do Livro da Biblioteca Nacional**, vol. 50, Lisboa, 2008, p. 73-86.

SHAMI, Jeanne. Women and Sermons. In: Peter McCullough, Hugh Adlington e Emma Rhatigan (dir.). **The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon.** Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 155-177.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. O Nascimento da Tipografia no Brasil Colonial, **Rio de Janeiro Capital do Império Português (1808-1821).** Lisboa: Tribuna da História, 2010, p. 275-288.

VENTURA, António, Carlota Joaquina (1775-1830). In António Ventura, Maria de Lourdes Vieira Lyra, **Rainhas de Portugal no Novo Mundo. Carlota Joaquina. Leopoldina de Habsburgo,** Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

VILA PALA, Claudio. El P. Felipe Scío, Maestro y Confesor de la Infanta Carlota Joaquina en Portugal, **Analecta Calasanciana**, n. 6, Madrid, 1964.

XAVIER, Hugo. **Pintores Portugueses. Domingos Sequeira.** Matosinhos, QuidNovi, 2010.

Trabalho recebido em 15/05/2015.
Aceito para publicação em 30/06/2015.

Santidade e carisma: a legitimidade religiosa posta à prova e o condicionamento da devoção no caso de "Santa Dica" em Goiás (1923-1925)

Holiness and Charisma: the tested religious legitimacy and the imposition of conditions about the devotion in the case of "Saint Dica" in Goiás/Brazil (1923-1925)

Robson Rodrigues Gomes Filho¹

Resumo

As discussões sobre conceitos como "santo" e "santidade" estão permeadas de debates e diversidades interpretativas inerentes ao campo de pesquisa das ciências humanas em geral. No caso específico dos referidos conceitos, a variação e ressignificação constante pela qual cada sociedade (especialmente sociedades cristãs) passa ao longo dos processos e períodos históricos, torna ainda mais difícil uma definição que se julgue precisa sobre o significado do "ser santo". Entretanto, alguns conceitos advindos das ciências sociais, como o caso do conceito de *carisma*, podem nos ser úteis para pensarmos casos específicos em que a *santidade* por si só não parece dar conta. Este é o caso do objeto que propomos analisar no presente artigo. Trata-se de uma jovem que liderou o mais conhecido movimento de caráter messiânico do estado de Goiás. Benedita Cipriano Gomes, conhecida por "Santa Dica", curava, abençoava, crismava e casava seus seguidores, tudo à revelia de qualquer controle ou permissão da Igreja Católica. Mais ainda, a taumaturga transcendia a esfera meramente religiosa levando ao seu reduto princípios básicos da partilha de terras e bens, bem como de novas regras para as relações de trabalho. Nosso artigo, portanto, versa sobre uma análise das condições de *santidade* e *carisma* de "Santa Dica", refletindo de que maneira tais conceitos, mais complementares do que similares, podem ser úteis para a análise de determinados objetos religiosos, especialmente em se tratando de uma liderança feminina alheia à autoridade e legitimidade da Igreja Católica.

Palavras-chave: Liderança Carismática. Santidade. Legitimidade. Mulher. Religiosidade.

Abstract

Discussions on concepts such as "holy" and "holiness" are permeated discussions and interpretative diversity inherent in the research field of the humanities in general. In the specific case of those referred concepts, the variation and the constant reframing in which each society (especially Christian societies) passes over the processes and historical periods, makes more difficult a specific definition about the meaning of "being saint". However, some concepts arising from the social sciences, as the case of charisma concept, can be useful to think in specific cases where the sanctity alone does not seem to be enough. This is the case of the object we propose to analyze in this article. It is about a young woman who led the most important messianic character movement of Goiás state. Benedicta Cipriano Gomes, known as "Saint Dica", healed, blessed and married his followers, all in absentia of any control or permission of the Catholic Church. Moreover, the saint transcended the merely religious sphere leading to its basic principle stronghold of sharing of the land and property, as well as new rules for labor relations. Our article, therefore, deals with an analysis of the conditions of holiness and charisma of "Saint Dica", reflecting how such concepts, more complementary than similar, may be useful for the analysis of certain religious objects,

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal Fluminense. Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto; Graduação em História pela Universidade Estadual de Goiás. Professor do Curso de História da Universidade Estadual de Goiás (Campus Morrinhos).

especially when it comes to a woman who lead others against to the authority and legitimacy of the Catholic Church and the State.

Keywords: Charismatic Leadership. Holiness. Legitimacy. Woman.

1 Introdução

Santa Dica fez milagres, curou gente, curou mais que o padrinho Padre Cícero do Juazeiro. Metralhadoras, carabinas do Governo [...] Nem uma bala acertou em Santa Dica. Santa Dica era mais forte que o governo, era mesmo que nem santa de verdade.

(Jorge de Lima. *Santa Dica. Poesias completas*. Rio de Janeiro: Aguilar/Brasília, 1974.)

As palavras do poeta a respeito de Santa Dica representam uma das características mais marcantes do movimento messiânico em questão: a crença na “santidade” da taumaturga². Atualmente é corrente entre os moradores de Lagolândia (local onde o movimento messiânico ocorreu entre 1923 e 1925) a recusa de se chamar Dica de “santa”, bem como uma negação de que durante o movimento ela assim o era denominada ou mesmo considerada. Esse mesmo ponto de vista é defendido pela historiadora Waldetes Aparecida Rezende: “por parte dos moradores, nunca foi pedida sua canonização, nem a denominam de Santa” (REZENDE, 2009, p. 19). Todavia, as fontes consultadas nos indicam o contrário: não só os

seguidores, testemunhas e autoridades dão fé de que Dica era considerada “santa”, como seus próprios opositores – como os jornais *Santuário da Trindade* e *O Democrata* – assim, ironicamente, a denominavam.

O que nos parece evidente, neste caso, é uma mudança processual na concepção dos seguidores acerca da “santidade” de Dica, especialmente a partir de 1926, portanto, após o fim do movimento messiânico propriamente dito. A partir deste ano parece-nos ter havido uma importante mudança das atividades religiosas Dica decorrentes de seu exílio no Rio de Janeiro e consequente contato com a Federação Espírita do Brasil. Não obstante a isso, o fato é que entre 1923 e 1925 uma peculiar forma de devoção e seguimento religioso se desenvolveram na “Lagoa” (lugar onde o reduto foi criado), a partir do qual podemos fazer reflexões importantes para pensarmos a relação entre a legitimidade religiosa advinda de uma liderança carismática e o desenvolvimento de uma devoção e seguimento pautados, dentre outras

² A ideia de taumaturgia que usamos no presente artigo submete-se às reflexões de Marc Bloch em sua obra *Os Reis Taumaturgos*, originalmente publicada em 1924, em que o historiador analisa

o poder curativo atribuído a reis ingleses e franceses no início da era moderna.

coisas, na crença na “santidade” religiosa.

Para pensarmos estas questões, portanto, propomos no presente artigo uma reflexão acerca da devoção e santidade em um terreno alheio (e em certa medida oposto) ao que comumente encontramos no seio católico. Trataremos aqui, destarte, de uma devoção à santidade advinda do *carisma* de liderança pessoal de uma taumaturga popular do interior goiano no início do século XX. Isso significa que, mais do que uma abordagem tradicional do que significa a devoção no seio do

catolicismo popular³, refletiremos sobre a constituição da condição e seguimento de uma liderança carismática, tendo como ponto de partida e fundamentação a crença na legitimidade religiosa naquilo que se queria acreditar ser uma prova da “santidade” em um ambiente permeado de necessidades materiais, sociais e também religiosas.

³ Entendemos por catolicismo popular a prática religiosa católica leiga que foge dos dogmas e doutrinas impostos pela hierarquia institucional, portanto, pautada nas necessidades do cotidiano, na devoção particular e naquilo que Leila Borges Dias Santos chamou de “ética da súplica” para o catolicismo goiano, ou seja, “um tipo de eticidade peculiar ao catolicismo popular [...] alheia a uma ética religiosa universalista; portanto, parcial e particularista” (SANTOS, 2008, p. 27).

2 O movimento messiânico de Santa Dica: breve exposição dos fatos

Na década de 1920, após a suposta ressurreição de uma adolescente de pouco mais de 15 anos de idade, surgiu no interior de Goiás, em uma pequena fazenda chamada “Monzodó”, próximo à cidade de Pirenópolis, o mais conhecido movimento religioso de caráter messiânico do estado⁴. Santa

Dica, como ficou conhecida Benedicta Cypriano Gomes – a menina que ressuscitara – dizia conferenciar com anjos, através dos quais curava, profetizava, abençoava, batizava e até mesmo casava aqueles que a procuravam em seu reduto. Seus ritos⁵, embora muito confundidos com práticas do Espiritismo, se deram de maneira híbrida, uma vez que mesclou tanto características do catolicismo, quanto do

⁴ De uma maneira geral, os movimentos messiânicos ou milenaristas configuram-se em movimentos sociais de cunho religioso que pregam a salvação espiritual estando prestes a ocorrer, seja trazendo em seu bojo o período de mil anos de felicidade que antecede o Apocalipse, seja com um arrebatamento dos eleitos seguidores de uma personalidade de liderança. Entretanto, enquanto o messianismo comporta uma salvação trazida por um “messias”, normalmente uma liderança carismática que instaurará uma nova ordem social e religiosa, rompendo com a atual, o milenarismo não provém necessariamente de uma liderança pessoal, pautando-se mais na crença em uma “nova era” de mil anos de paraíso e felicidade (em todas as suas variações) do que propriamente no seguimento de um líder

portador dessa mensagem. Sobre o assunto, ver: Monteiro (2010) e Gomes Filho (2013).
⁵ Os ritos praticados por Dica eram retirados principalmente do catolicismo (batismo, crisma e casamento) e do espiritismo (a chamada “Conferência”, em que a “santa” era tomada por Anjos que falavam diretamente com a comunidade). Para um detalhamento e discussão desses rituais, ver: Gomes Filho (2012).

próprio Espiritismo ainda em gestação religiosa em Goiás⁶.

De acordo com as fontes disponíveis, dentre as quais destacamos jornais da época e o processo-crime a que Dica foi submetida em 1925⁷, foi somente a partir de 1923, com a chegada de algumas importantes personagens no reduto, que o movimento propriamente dito teve seu início, com ritos e organização próprios⁸. Em cerca de dois anos a pequena fazenda Monzodó se tornou um vilarejo conhecido por “Lagoa”, “Reduto dos Anjos”, “Calamita dos Anjos”, e, mais tarde, “Lagolândia”⁹, onde a taumaturga, segundo os depoimentos presentes em seu processo crime, reuniu cerca de 500 seguidores/habitantes, e onde até 70 mil pessoas a teriam visitado em romaria entre 1923 e 1925. Essa “multidão de pessoas da pior classe”¹⁰ procurava em Dica a cura para todo tipo de males, do corpo, da alma, ou mesmo de questões cotidianas como dívidas, empregos, etc.

⁶ Apesar de estar já em notória expansão no Brasil, o Espiritismo em Goiás ainda galgava por espaço, contando, já no final da década de 1920, com apenas seis centros oficializados no estado, além de alguns poucos jornais com tendências declaradas à esta vertente religiosa. Sobre o assunto, ver: Gomes Filho (2014b).

⁷ Trata-se do Processo-Crime de número 651, maço 9, pertencente ao Cartório de Crime de Pirenópolis (GO), datado de 1925. Já os jornais pesquisados, destacamos o *Santuário da Trindade* (editado pela Congregação Redentorista entre 1922 e 1931), *O Phanal* (periódico de tendência liberal editado em Trindade [G] na década de 1920) e *O Democrata* (periódico de linha conservadora editado na capital de Goiás na mesma década).

⁸ Sobre o assunto, ver: Gomes Filho (2012).

⁹ Atualmente, Lagolândia é distrito da cidade de Pirenópolis, em Goiás.

Aqueles que por qualquer razão não conseguiam ir pessoalmente ao reduto mandavam-lhe cartas com seus pedidos para que os “anjos”, através de Dica, os atendesse.

Em face do caráter não somente religioso, mas político e social do movimento, uma união informal entre Estado, coronéis locais e Igreja Católica teve como desfecho a abertura de um processo criminal que culminaria em uma invasão policial no reduto onde o movimento ocorria. Tal intervenção se deu em 14 de outubro de 1925 (o “Dia do fogo”) e teve como resultado um total de 16 mortos e 5 gravemente feridos.

Dado a relativa pouca quantidade de baixas na invasão, os relatos dos moradores descrevem tal quantidade de mortos no conflito como comprovação dos poderes sobrenaturais de Dica, uma vez que a mesma não foi morta, ou mesmo capturada pelas forças policiais. Além disso, há relatos na tradição oral de que as balas que chegavam à “santa” eram presas por seus cabelos, ou caíam a seus pés em forma de grãos de milho, dentre outros inúmeros relatos orais que atribuem ao evento cenas miraculosas de heroísmo e santidade por parte da líder. Além das supostas ações miraculosas de Dica, os mesmos moradores sobreviventes entrevistados pelo historiador Lauro de Vasconcellos (1991) asseguraram que os anjos

¹⁰ Celso Calmon Nogueira da Gama. Chefe de Polícia do Estado de Goiás. In: Processo 651, 1925, 18f.

protegiam o local, uma vez que as balas atiradas pelas tropas do governo teriam sido “desviadas” pelos seres divinos, atingindo em sua maioria a copa das árvores e telhados das casas¹¹.

Com o fim do conflito, que durou cerca de 30 minutos, foi efetuada, sob forte resistência, a prisão de Alfredo dos Santos e Jacinto Cipriano Gomes (ambos auxiliares importantes na liderança do movimento). Dica, seu pai, seu tio Gustavo e alguns de seus seguidores fugiram. Dos indiciados, no entanto, apenas Manuel José de Torres (conhecido como “Cacheado”) nunca foi encontrado.

Segundo consta no Processo 651 (1925, p. 76v), pertencente ao Cartório do Crime de Pirenópolis (GO), Dica foi encontrada e presa em Raizama (hoje município de Alto Paraíso), no dia 20 de outubro de 1925. A partir de então, passou a participar do restante do processo-crime, que duraria até meados de 1926. Em primeira instância, Dica foi condenada a cumprir a pena de um ano de prisão na Capital, com multa de 200\$000 réis. Também foram

condenados os demais acusados¹², com exceção de Jacinto Cipriano Gomes, uma vez que foi tido como inocente das acusações de estupro¹³, e de auxiliar Dica no movimento. Todavia, em 13 de julho de 1926, o Superior Tribunal de Justiça de Goiás declarou serem improcedentes as denúncias contra os acusados, ordenando que se lavrasse o alvará de soltura dos mesmos.

Após a soltura, no entanto, Dica foi proibida pelas autoridades goianas de retornar ao reduto. No mesmo ano, a convite da Federação Espírita do Brasil, mudou-se com alguns seguidores para o Rio de Janeiro, onde realizou testes de mediunidade, através dos quais passou a ser conhecida em várias partes do Rio e São Paulo, chegando a receber destaque nas imprensas locais¹⁴.

Cerca de um ano após a invasão do reduto, Dica retornou à Lagoa, casada com um jornalista potiguar de nome Mário Mendes, com quem permaneceu em matrimônio até final da década de 1940, quando seu marido (mergulhado em dívidas) a teria vendido a um sócio, com quem permaneceu casada até sua

¹¹ A justificativa para estes fatos, segundo depoimento do Tenente Monteiro (militar que estava presente na invasão) foi de que, para fins somente de intimidação, os próprios militares teriam atirado para longe de seus alvos a afim de evitar maior massacre. Nas palavras do próprio tenente: “Fiel às recomendações de Vossa Excelência, empreguei os esforços possíveis e tendentes a evitar sacrifícios de vidas para o que mandei que se levantassem as alças das miras das metralhadoras afim de elas desempenhassem somente papel intimidante, tanto assim que os seus projéteis atingiram as partes altas das casas e ranchos” (Benedito Nunes Monteiro. Tenente da Força Pública do Estado de Goiás. In: Processo 651, 1925: 29f.)

¹² Os acusados no processo criminal em questão foram: Benedita Cipriano Gomes (Santa Dica), Benedito Cipriano Gomes, Gustavo Cipriano Gomes, Jacinto Cipriano Gomes, Alfredo dos Santos e Manuel José de Torres.

¹³ Sobre o assunto, ver: Gomes Filho (2012).

¹⁴ O convite realizado pela Federação Espírita do Brasil se deu especialmente pela fama adquirida por Dica durante os anos de seu movimento, entre 1923 e 1925. Neste período, recebeu não somente romeiros de todo o Brasil, como ficou conhecida em alguns veículos de comunicação de outros estados da Federação, a ponto de, após a invasão policial em seu reduto, ser defendida por membros da imprensa nacional, que duramente

morte em 1970. Até essa data, Dica obteve grande influência política na região de Pirenópolis, todavia sem a força religiosa que antes exercia¹⁵. De Santa Dica, Benedita Cipriano Gomes, ao longo dos seus 45 anos restantes de vida, se tornou apenas “madrinha Dica”, exercendo fundamentalmente (até onde oficialmente se conhece) funções religiosas de benzedura e algumas práticas de curas ligadas ao Espiritismo em Goiás.

Esta interessante história de Benedita Cipriano Gomes, repleta de relatos míticos e místicos, bem como de pejejas políticas, sociais e religiosas, está permeada ainda de elementos que merecem uma reflexão acadêmica sistemática.¹⁶ Dentre tantas possibilidades investigativas, a liderança carismática exercida por Dica contrasta-se com um interessante perfil de devoção e santidade que se esboçara e se perdera ao longo de sua vida. Mais do que o processo desta resignificação (algo que merece uma produção acadêmica à parte), acreditamos ser de significativa

importância pensarmos os elementos que constituíram, permitiram e condicionaram estes princípios de devoção, bem como aqueles que a negaram e abriram espaço para a resignificação de uma santidade que, do ponto de vista católico, já nascera fadada à falência.

criticaram o governo goiano. Sobre o assunto, ver: Brito (1992, p. 183).

¹⁵ Mário Mendes, primeiro marido da taumaturga, chegou a ser eleito prefeito de Pirenópolis sob influência da esposa. Além disso, em 1932, sob convite do governador de Goiás, Pedro Ludovico Teixeira (a quem a taumaturga auxiliou na tomada do poder em 1930), Dica comandou uma tropa de soldados no combate à Revolução Constitucionalista de 1932, a partir da qual criou-se uma série de relatos miraculosos sobre sua atuação como liderança militar.

¹⁶ Um levantamento e discussão bibliográfica sobre a historiografia produzida até então sobre o movimento messiânico de Santa Dica foi realizada por nós e publicada em 2014 pela Revista de História da UEG. Ver: Gomes Filho (2014c).

3 Santidade e carisma: delimitações conceituais

As discussões sobre conceitos como “santo” e “santidade” estão permeadas de debates e diversidades interpretativas inerentes ao campo de pesquisa das ciências humanas em geral. Quando se trata de conceitos culturais versados sobre objetos religiosos, o pesquisador vê-se obrigado a “debruçar-se sobre um universo multifacetado e polêmico, que reúne uma gama de expressões e representações, permitindo uma série de análises e de abordagens diversificadas” (SANTOS, 2000, p. 27). No caso específico dos referidos conceitos, a variação e resignificação constante pela qual cada sociedade (especialmente sociedades cristãs) passa ao longo dos processos e períodos históricos, torna ainda mais difícil uma definição que se julgue precisa sobre o significado do “ser santo”.

Não obstante a tais dificuldades para com essa pluralidade interpretativa, algumas definições conceituais se fazem possíveis e necessárias, desde que não se perca de vista o condicionamento histórico que cada conceito deve ser pensado para cada objeto localizado no tempo e no espaço. Para o caso que pretendemos analisar, as reflexões do renomado historiador francês André Vauchez parecem corresponderem a uma importante parcela de nossas

demandas conceituais¹⁷. Segundo o medievalista, ser santo é “se constituir em integrador, num escudo contra os males, a quem as pessoas que o reconhecem, pedem a intermediação para com Deus nos casos de guerra, doenças e misérias” (VAUCHEZ, 1987, p. 212).

Isso significa que, embora seja comum no catolicismo a canonização de indivíduos que praticaram uma vida de ascetismo extramundano, a construção de uma santidade não se dá senão a partir do saneamento de necessidades (materiais, sociais e espirituais) de um coletivo que lhe é externo. Mesmo no referido caso católico, a canonização contemporânea decorre da devoção (portanto, interseção junto à divindade em favor do coletivo expresso de devotos), unida às comprovações de milagres. Desse modo, “só se pode ser santo em função dos outros e pelos outros” (VAUCHEZ, 1987, p. 290).

Todavia, somente a prática da doação e dedicação de si às necessidades de outrem não tornam, do ponto de vista da prática e crença religiosa, um indivíduo “portador do estado ou qualidade da santidade”

¹⁷ Para nosso intento na presente reflexão, portanto, tomamos o conceito de “santidade” em seu uso histórico-sociológico esboçado a partir das relações sociais e religiosas dentro das práticas cristãs populares, ou seja, não necessariamente vinculado às (de)limitações impostas pela canonização oficial católica, ou mesmo pelo seu uso por religiões não-cristãs.

(SANTOS, 2000, p. 31). Muito embora os critérios de canonização católicos tenham variado, ao longo dos séculos, do mártir ao sacerdote, a prática de realização de milagres, ou ações extracotidianas que levem à crença no sobrenatural, têm sido há muito o fator de maior relevância na *dimensão* da prova de santidade.

Desse modo, podemos afirmar que para um dado indivíduo “gozar da reputação ou odor de santidade” (CERTEAU, 1982, p. 266), especialmente do ponto de vista da legitimação popular (o que, para nosso intento na presente reflexão, é mais caro do que os critérios institucionais de canonização católica) são necessárias: 1) ações que transcendam o ascetismo individualista de relação indivíduo-divindade, portanto, “ser santo em função dos outros e pelos outros” (VAUCHEZ, 1987, p. 290), seja no espelhamento de virtudes, seja na prática social e intramundana versada para o coletivo; 2) a prova constante e irrevogável de um caráter sobrenatural dado somente àquele indivíduo em específico como “graça divina” (portanto, gratuita), sendo esta necessariamente repassada ao coletivo de séquitos com a mesma gratuidade, o que garante ao portador da santidade um caráter de intercessor entre os mundos material e espiritual. Esta delimitação conceitual que esboçamos acima para a caracterização do “ser santo” na prática religiosa popular em muito se aproxima, não obstante, de um conceito igualmente

Paralellus, Recife, v. 6, n. 12, p. 139-158, jan./jun. 2015.

importante para nosso objeto de análise: o *carisma*¹⁸.

Embora o conceito de “carisma” (usado pela tradição católica há séculos) tenha sido adaptado na sociologia da religião por Rudolph Sohm, foi somente em Max Weber que o referido conceito se tornou sociologicamente difundido e sustentado teoricamente. Segundo Weber, o carisma pode ser entendido como um

[...] dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido. [Entretanto] apesar de as capacidades carismáticas não poderem desenvolver-se em nada e em ninguém que não as possua em germe, tal germe permanece oculto se não é estimulado ao desenvolvimento, se o carisma não é ‘despertado’ (WEBER, 2009, p. 280).

Isso significa que apesar de ser uma qualidade inteiramente individual, portanto vinculada a sujeitos específicos portadores de capacidades extracotidianas, o carisma não pode ser despertado, portanto, legitimado, senão por sua comunidade de séquitos. Desta forma, podemos entender que, assim como no caso da santidade, a interpretação sobre o carisma aponta para qualidades e capacidades individuais que, de um lado, tendem para características extraordinárias (não cotidianas e não naturais), e, de outro,

¹⁸ Para uma reflexão mais específica sobre o conceito de carisma e seu uso em pesquisas ligadas à religião, ver: Gomes Filho (2014a).

são legitimadas por aqueles que creem neste carisma, ou nesta santidade.

Desse modo, tanto carisma, quanto a santidade, só existem, seja no indivíduo, ou na instituição, a partir da relação de reconhecimento por parte de uma comunidade que lhes atribui sentido. Isto significa, sobretudo, que embora Weber reconheça a existência de algo (a que chama de “dom”, sem atribuir-lhe valor, ou mesmo significado mais preciso) que está presente em determinadas pessoas por motivos (para ele) ocultos, este dom só se torna de fato carisma ou santidade quando são postos em reconhecimento, mediante provas, perante a comunidade à qual pertence e que os legitima.

Estas similaridades entre os conceitos de carisma e santidade que

dispomos, não obstante, devem guardar suas devidas proporções e diferenças. Não pretendemos que “carisma” e “santidade” tenham o mesmo significado conceitual ou prático. Antes, nosso intento é demonstrar, a partir do caso histórico de Santa Dica em Goiás, de que maneira o conceito weberiano de “carisma” pode ser uma interessante ferramenta teórica para compreendermos fenômenos da devoção e santidade que estão para além das práticas católicas oficiais e populares comumente analisadas em objetos tradicionais dos estudos de religião. Em face disso, vejamos em nosso objeto de análise de que maneira tais conceitos teóricos na prática podem se aproximar.

4 Santidade e carisma: a legitimidade religiosa posta à prova e o condicionamento da devoção

A crença na suposta santidade de Dica foi *um dos* fatores determinantes para o efêmero sucesso de seu movimento, uma vez que foi a partir da fé nos poderes taumatúrgicos da “santa”, dentre outros importantes fatores, que a legitimidade religiosa de Dica passou de uma simples “curandeira”, à “profetisa” e “santa”¹⁹.

A princípio Dica fora somente curandeira, diagnosticando males e lhes aplicando os remédios adequados. [...] Vê-se assim que Santa Dica seguiu as etapas previstas na prática social do sertão: para se tornar uma especialista no controle mágico das atividades humanas foi curandeira, milagreira, profetisa e santa (VASCONCELLOS, 1991, p. 80).

A questão da santidade, no caso do nosso objeto de reflexão, se torna, portanto, uma peça importante para

¹⁹ A ideia de “profetisa” aqui atribuída à Dica refere-se tanto às elaborações tipológicas de Weber sobre o que chamou sociologicamente de “profeta” ver: Gomes Filho (2014a), quanto à própria prática de Dica de profetizar o Apocalipse, segundo ela, em 1925, sob a forma

de uma chuva de machados. Sobre o assunto, ver: GOMES FILHO, 2012, p. 84.

compreendermos o sucesso da liderança de Dica e de seu movimento messiânico, uma vez que é *também* a partir da “santidade de Dica” que suas atividades religiosas (tais como as pregações, ritos de batismo, crisma, casamento ou mesmo atividades de cura e benzeção) foram aceitas como legítimas por seus seguidores. Caso não se legitimasse, o que se tornou santidade se tornaria bruxaria, como ocorreu para seus opositores, ou mesmo para muitos de seus seguidores iniciais²⁰.

A partir de suas capacidades extraordinárias e individuais, Dica era, portanto, uma espécie de pontífice entre os dois mundos²¹, uma vez que era através dela que os “anjos”²² falavam

diretamente com seus seguidores, e vice-versa. Mais que isso, a santidade de Dica esteve pautada não somente na sua capacidade religiosa de conferenciar com “anjos” ou realizar curas. Antes, um “santo popular” aos moldes de Dica, como ressaltamos anteriormente, necessitaria agir diretamente nas necessidades cotidianas de seus fieis, pois, conforme afirma Vauchez (1987, p. 290),

[...] a santidade não se confunde com o extraordinário ou o maravilhoso, mesmo se estes elementos lhe estão quase constantemente associados. O que caracteriza o santo é que – depois de ter adquirido o domínio da natureza em si e à sua volta – ele põe o seu poder ao serviço dos homens.

No caso específico de Santa Dica, essa condição de voltar suas capacidades taumatúrgicas para as necessidades diretas de seus seguidores²³ se tornou

²⁰ De uma maneira geral, os principais opositores de Dica, seja na imprensa religiosa ou laica, seja no próprio Processo-crime, acusavam-na constantemente de bruxaria, como podemos perceber nos excertos a seguir: “Ultimamente sabemos que o sarampo atacou às crianças daquele acampamento, e que a Bruxa Dica aconselhara banho frio para os mesmos” (A. Oliveira. “A Bruxa do Rio do Peixe”. *O Phanal*. s/a. n. 10. Trindade, 11/04/1925); “A tal santa, santa é modo de dizer, bruxa que Ella é, do Rio do Peixe, deu também para proibir o trabalho no sabbado.” (Padre José Lopes Ferreira. *Santuário da Trindade*. Ano III, n. 73, 30/08/1924); “Benedicta Cipriano Gomes, moça de vinte anos e inculta, começou aos seus dezoito anos, no lugar “Lagoa”, à margem do rio do Peixe, neste município, onde nasceu, a ser acometida de certos fenômenos patológicos bem conhecidos na nossa medicina, fenômenos esses que se serviu ela com o concurso de outros indivíduos, para implantar, desde logo, a desolação e a miséria em torno de vários lares pobres e rústicos, trazendo, desta arte, até o desassossego para o Poder Público, cujas autoridades se quer já eram respeitadas nesse antro de bruxaria.” (Relatório do Chefe de Polícia do Estado de Goiás, Celso Calmon Nogueira da Gama. Goiás, 24 de outubro de 1925. In: Processo 651, 1925, 18v).

²¹ Expressão retirada de Vasconcellos (1991).

²² Segundo consta nas fontes, Dica supostamente teria contato principalmente com um anjo de nome José Sueste (chamado por ela também de Anjo-Rei de Valia), descrito como sendo seu

primo, filho de Jacinto Cipriano Gomes, que teria morrido ainda quando criança. Além dele, outra criança de nome Maria Quitéria, também sua prima falecida, e um soldado de Catalão (José Gregório), seriam também anjos que auxiliavam Dica em suas atividades religiosas.

²³ As necessidades que chegavam à Dica variavam de males, do corpo e da alma, à questões cotidianas como dívidas, empregos, etc. Aqueles que por qualquer razão não conseguiam ir pessoalmente ao reduto mandavam-lhe cartas com seus pedidos para que os “anjos”, através de Dica, os atendesse. De Goiabeiras (atual município de Inhumas-GO), por exemplo, escreveu José Rodrigues de Azevedo em 11 de outubro de 1924: “Peço aos meus anjos e aos anjos Leahiah, Hacamia e Damabiah – meus gênios protetores, com os seus poderes, façam o Governo de Goiás, com os seus auxiliares, me chamarem para um emprego que eu possa aposentar. Aceito mesmo ser chamado para o quartel donde saí em fevereiro de 1920. Pois, conforme dizem-me todos quanto aí têm ido, que os anjos têm, realmente, o poder de Deus para atender todas as coisas custosas, é este meu pedido coisa material.” (José Rodrigues de Azevedo. Carta em anexo. In: Processo 651, 1925, 53f)

ainda mais fundamental, pois, por si só, Dica – enquanto mulher, do ponto de vista da tradição católica – não possuía legitimidade sobre suas ações religiosas. Como referenciamos em André Vauchez (1987), para que suas ações fossem consideradas (pelos seus seguidores) santidade, e não bruxaria, estas deveriam estar voltadas também para o bem individual, mas fundamentalmente para o *coletivo*. Sendo assim realizadas, a taumaturgia de Dica encontrou um terreno bastante fértil no catolicismo popular em Goiás, uma vez que além de desprendida do controle sacerdotal/institucional católico, suas ações taumatúrgicas se tornaram “ações de santidade”, ou seja, atos de atenção às necessidades coletivas vinculadas a capacidades extraordinárias individuais, a partir das quais sua condição de pontífice fundamentava-se cada vez mais seu caráter de “santa”.

No caso específico da religiosidade popular goiana, segundo a historiadora e socióloga Leila Borges Dias Santos (2008), desenvolveu-se no processo de formação histórica do estado uma forma de devoção e prática religiosa bastante diversa das tradições oficiais católicas. No sertão goiano, a devoção popular esteve ligada a “um tipo de eticidade peculiar ao catolicismo [...] alheia a uma ética religiosa universalista; portanto, parcial e particularista” (SANTOS, 2008, p. 27). Esta eticidade a que a autora chama de “ética da súplica” voltou à devoção

popular goiana do final do século XIX às figuras dos santos mais que da própria divindade. A razão desta característica está ligada ao fato de que o catolicismo praticado por boa parte dos católicos goianos, descrito em diversas obras acadêmicas como “catolicismo popular”, não possui como finalidade fundamental a “salvação”, voltando-se essencialmente para a resolução dos seus problemas cotidianos²⁴.

Desta forma, em meio a um catolicismo cuja devoção aos santos era o fundamento da prática e crença religiosa, e cuja caracterização passa necessariamente pela resolução de problemas práticos do cotidiano (ao passo que também leva à salvação por sua condição de crença no extraordinário), as atividades religiosas praticadas por Dica na região da “Lagoa” acabou por ter na religiosidade popular goiana o consorte necessário para o desenvolvimento de um movimento social e religioso fundamentado, dentre outras coisas, na crença e legitimação de sua “santidade” e “carisma”.

Em todo caso, a mesma questão da “santidade” que expomos acima nos

²⁴ Não sugerimos, evidentemente, com essa reflexão, que o catolicismo popular não busque *também* a resolução de problemas extracotidianos, como a “salvação”. Pelo contrário, como ressaltou Sérgio da Mata (2002, p. 65-66), destituir tal forma de catolicismo de um conteúdo ético-religioso, ou mesmo “transcendental”, seria o mesmo que resumi-lo a um “ateísmo prático”, como se somente questões práticas e cotidianas configurassem as crenças, esperanças e experiências religiosas dos sujeitos históricos a ele ligados, o que, ao que nos parece, está longe de tanger a realidade histórica correspondente.

auxilia a encontrar possíveis respostas a uma curiosa pergunta que não raramente inquieta um leitor atento às características do movimento messiânico de Santa Dica: como em uma sociedade expressamente androcêntrica, cujo papel feminino se limitava somente a subserviência a seu marido ou pai, uma *mulher* pôde ocupar um lugar de tamanho destaque político, social e religioso? Ao que nos parece, a *santidade* – como dissemos – nos aponta uma possível resposta.

Em um trecho de sua obra literária sobre Santa Dica, Antônio José de Moura descreve a reconhecida beleza da taumaturga nas seguintes palavras:

Riso limpo de fortes dentes tratados a fumo e cinza, da inefável doçura daquela moça irradiava-se contudo estranha energia, inexplicável mistério. Do contrário, a esbeltez de seu porte endoidaria irremediavelmente os homens, *para a quase totalidade dos quais é pecado desejá-la como fêmea, impossível, por santa, derrubá-la no caminho da fonte*. Daí o suplício dos insofridos, ainda que só em pensamento acuados entre o abrasamento da carne e os interditos da fé. Pois eis uma coisa que alguns não alcançaram compreender direito: se feita apenas para servi-Lo, por que Deus não a despiu de tão sumarentos apelos, de tão sublimes encantos? (MOURA, 1989, p. 20, *grifos nossos*)²⁵

²⁵ Antônio José de Moura é literato e jornalista nascido em Goiás. Premiado regional e nacionalmente, publicou obras como *Notícias da Terra, Umbra, Dias de Fogo, Sete Léguas de Paraíso e Mulheres do Rio*. Apesar de nunca ter conhecido pessoalmente Dica, sua obra se tornou uma das principais referências literárias sobre o assunto.

As palavras do literato nos indicam o fato de haver nos olhares sobre Dica diferentes imagens de sua pessoa, algo que o processo-crime reforça e comprova: embora Dica fosse indubitavelmente *mulher*, ela era (considerada por alguns) antes de tudo uma *santa*. Isto significa que não é paradoxal a subserviência de centenas de homens a uma mulher como Dica, em uma sociedade como a goiana da década de 1920, pois não eram a uma simples *mulher* que serviam, mas a uma *santa*. Vista como santa, Dica não seria mais simplesmente mulher, sendo, portanto, legítimo transpor os papéis socialmente impostos a ela.

Esta assertiva se torna ainda mais clara quando analisamos um dos motivos de descrença de alguns de seus seguidores depoentes no processo criminal que condenou Dica em 1925: seu suposto envolvimento sexual com Manuel José de Torres, vulgo “Cacheado”. Segundo o testemunho de Herculano Flores,

[...] a propósito da honestidade de Dica, ele depoente tem suas razões para por em dúvida, porquanto a viu, algumas vezes, sentada ao colo do seu camarada José Franco, a quem beijava, chupava beijos e língua; Que depois deste fato, apreciou outros como Manuel José de Torres, vulgo Cacheado, e Dica [indecifrado], os quais deixaram ele depoente bem descrente da lisura do procedimento de Dica, entre eles o de morar Dica juntamente com Cacheado, desprezando a casa de seus pais, e ter sido vista dormindo abraçada com Cacheado e isto presenciado por mais de doze

peçoas; Que esse e outros fatos reveladores da decadência das conferências de Dica afastaram as peçoas mais ladinas daquele convívio na “Lagoa”, como aconteceu com ele, depoente [...] (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925, 38v-39f)²⁶

A causa da descrença de Herculano Flores em Dica verte sobre sua honestidade sexual. Afinal, como uma “santa de verdade” teria relações sexuais com um homem? Como indicou o literato, não seria “pecado desejá-la como fêmea”?

Em entrevista ao historiador Lauro de Vasconcellos, em 1980, Isaura R. de Castro (que viveu no período do movimento, todavia sem dele participar), afirma:

Depois [Dica] arranhou um... um amante, né? Já fiquei descrente, que se ela fosse Santa Dica, ela num ia arranjar amante, né? [...] Ela teve uns três amante, né? Eu falei: – Ela num pode ser santa, uai! Ser santa desse jeito?! E nada disse ser... o povo... era tão fanático, que num ligava, né? Num ligava, porque ela conversava com os, decerto falava argu’a coisa [...] Eu sei eu num ligava [...] Eu, num... Achava aquilo feio (VASCONCELLOS, 1991, p. 180).

O depoimento acima nos chama a atenção para duas questões fundamentais: 1) mais uma vez *santidade* e *sexualidade* são colocadas como inteiramente antagônicas, uma vez que, quando sexualizada, Dica deixa de ser *santa* e volta a ser *mulher*, perdendo

– aparentemente – a razão de ser seguida²⁷; 2) contraditoriamente, a entrevistada nos lembra um fato intrigante: mesmo que todos soubessem de seus supostos envolvimento sexuais²⁸, ainda assim muitos a seguiam, segundo a entrevistada, porque “num ligava, porque ela conversava com os, decerto falava argu’a coisa...”. Se a fidelidade à Dica, como afirmamos, estava diretamente ligada a sua “santidade”, por que quando esta foi posta em xeque o movimento não se dissipou? A resposta dessa pergunta está no fato de que, embora a questão da santidade – conforme ressaltamos – seja *uma* importante peça para a legitimação do movimento, o seguimento de Dica não está ligado, contudo, somente ao fato de esta ser uma “santa”, mas, sobretudo, de ser uma *líder carismática*.

Assim, ao que nos parece, ainda que a santidade de Dica fosse aparentemente “deslegitimada” por seu suposto envolvimento sexual, a crença em seus poderes taumatúrgicos, ou mesmo na sua própria santidade,

²⁶ Este suposto envolvimento de Dica com Manuel José de Torres (Cacheado) será apresentado e analisado oportunamente na seção 3 do presente capítulo.

²⁷ Segundo Vauchez (1987, p. 290): “abstendo-se de relações sexuais e vivendo na maior miséria, o santo foge aos vínculos familiares e à propriedade e apresenta-se como um homem totalmente livre”. No que se refere à relação “miséria vs. propriedade” citada por Vauchez para definir a ação do santo, este também foi tema de condenação e descrença das ações de Dica, conforme exemplificamos no depoimento de Isaac Ribeiro da Costa: “que a denunciada auferia lucros de suas sessões, dada à melhora na condição revelada no modo de se vestir [-----] bem assim seu pai Benedito Cipriano Gomes, que mantendo uma pequena lavoura, agora se apresenta bem” (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 95v-96f).

²⁸ Sobre os envolvimento sexuais e matrimoniais de Santa Dica, ver: Gomes Filho (2012).

transcendia a esfera do conjunto de valores morais tradicionalmente aceitos na sociedade da época, sendo sua liderança carismática, portanto, pautada, dentre outras formas de dominação religiosa, na criação de novos códigos de conduta moral, portanto, de uma nova “ética religiosa”²⁹.

Neste sentido, as esferas da *liderança/dominação carismática* e da *santidade* relacionam-se de maneira direta em nosso objeto de pesquisa, pois se por um lado a crença na legitimidade da ação religiosa é condição fundamental para que haja a dominação carismática, por outro, o próprio Weber assume que “nem de longe ocorre que toda obediência a uma dominação esteja orientada primordialmente (ou, pelo menos, sempre) por essa crença” (WEBER, 2009, p. 140). Isso significa que a liderança de Dica em seu movimento messiânico pode ter sido orientada tanto pela crença em sua “santidade”, sendo a santidade *um dos* fatores de legitimação de sua ação religiosa, quanto por outros elementos de dominação religiosa, que, embora se utilizem também da crença na legitimidade, não estão necessariamente sujeitos a ela.

Em todo caso, nos parece evidente que o fundamento da crença na santidade de Dica, e conseqüentemente

de sua devoção, não estava necessariamente ligado a valores morais. Entretanto, tais valores parecem ter peso face à devoção e seguimento de relevante parcela de seus seguidores. No caso dos depoimentos supracitados o peso da sexualidade ganha destaque na valoração moral a que se parece dar à santidade na crença e religiosidade popular. A razão disso, ao que nos parece, pode ser apontada para uma dimensão do “ser santo” que tem importância substancial na devoção religiosa: a *pureza*.

A ligação entre “santidade” e “pureza” há séculos tem restringido a atividade sexual entre os cridos santos ocidentais. Da suposta virgindade de Maria ao celibato de Cristo e seus apóstolos, o cristianismo desenvolveu no ocidente uma perspectiva religiosa em que a sexualidade passou a ser vista como um ato de profanação do sagrado. Ligado às atividades cotidianas, portanto profanas, o ato sexual gradualmente tornou-se um ato de “impureza” por incompatibilidade natural para com a dimensão da sacralidade almejada pelos santos, “deste ponto de vista, o impuro é a má síntese, a mistura de elementos considerados, por uma ou outra razão, incompatíveis e, mais ainda, desiguais em qualidade ou em dignidade” (AUGÉ, 1994, p. 55).

No caso específico de Dica, a incompatibilidade entre a impureza do ato sexual e a santidade ficou explícita em seu próprio discurso. Sob a acusação

²⁹ Esta discussão sobre a nova “ética religiosa” criada por Dica e sua relação com a liderança carismática pensada a partir dos moldes weberianos foi realizada com devido espaço e profundidade em nossa dissertação de mestrado. Ver: Gomes Filho (2012).

de ser voluntariamente amasiada com Manuel José de Torres, em seu depoimento Dica confessou que:

[...] depois da *noite em que presume ter sido desonestada por Manuel José Torres, vulgo Cacheado*, fato esse que ocorreu a uns dez dias, mais ou menos, *não teve mais manifestação nenhuma daqueles fenômenos de que era possuída e não pode mais realizar suas conferências e nem mais entrou naqueles transes*. [...] Em tempo: a declarante disse ainda que o fato a que acabou de se referir no tocante à sua virgindade, *ocorreu quando ela estava dormindo e contra a sua vontade* (Benedita Cipriano Gomes. Indiciada. In: Processo 651, 1925, 50v. *Grifos nossos*)

Esta confissão de ter sido estuprada, portanto, com ato sexual contra sua vontade, afere-nos algumas reflexões importantes. A primeira é de que, uma vez estuprada, a acusação de não-santidade por sua condição sexual exposta há pouco torna-se falaciosa (ainda que analisada somente do ponto de vista da própria depoente), pois sua pureza, até então, não poderia ser questionada sob o espectro do “ser santo”. A segunda reflexão é de que, uma vez violada sua pureza sexual, Dica “*não teve mais manifestação nenhuma daqueles fenômenos de que era possuída e não pode mais realizar suas conferências e nem mais entrou naqueles transes*”, portanto, mesmo para a própria depoente, sua condição sexual, logo de pureza/impureza, estava diretamente ligada à sua própria santidade, uma vez que seus dons

extraordinários a teriam deixado no momento em que fora profanada pelo ato criminoso de seu consorte.

Em todo caso, o condicionamento de devoção à santidade, sacralidade, pureza ou liderança de Dica estava para além de uma relação direta à crença religiosa. Do ponto de vista de uma análise do carisma de Dica, do mesmo modo que no caso da santidade, a legitimidade religiosa da taumaturga não poderia se dar senão por meio de “provas” constantes de suas capacidades extracotidianas. Segundo Weber (2004, p. 324):

Se aqueles aos quais ele [o líder carismático] se sente enviado não reconhecem sua missão, sua exigência fracassa. Se o reconhecem, é o senhor deles *enquanto sabe manter seu reconhecimento mediante “provas”*. Mas, neste caso, não deduz seu ‘direito’ da vontade deles, à maneira de uma eleição; ao contrário, o reconhecimento do carismaticamente qualificado é o dever daqueles aos quais se dirige sua missão [*Grifos nossos*].

Isso significa que para que Dica se tornasse uma liderança carismática não bastava que houvesse somente um evento fundador (sua suposta ressurreição em 1920), mas uma constância de provas de suas capacidades extracotidianas que inferisse diretamente nas necessidades pessoais e coletivas daqueles que a tinham como líder. Portanto, haveria a necessidade de “reconhecimento do carismaticamente qualificado” por aqueles “aos quais se dirige sua missão”, sendo esse

reconhecimento somente alcançado por meio de curas, milagres e profecias, uma vez que por si só Dica não possuía legitimidade para suas ações religiosas, como no caso dos sacerdotes católicos, cujo carisma institucional está presente em si pelo simples fato de serem sacerdotes, dispensado a necessidade de provas³⁰.

Prova disso podemos constatar no depoimento de Herculano Flores, mercador de gado de trinta e nove anos, que ao constatar uma suposta falha em uma prova das capacidades extraordinárias de Dica, afirmou ter se tornado descrente, deslegitimando toda a atividade religiosa por ela exercida³¹.

[...] ultimamente despeitava a indiferença ou a descrença de muitos daqueles que se deixaram, à primeira vista, se iludir pelas artimanhas de Dica; Que os fatos a que se refere são estes: certo dia ele depoente presenteou Dica com um vidro de brilhantina de primeira qualidade, brilhantina essa de que se serviu Dica para seus cabelos, logo que a recebeu; Que, à noitinha desse mesmo dia, na sessão a que ali se chamava conferência, Dica, deitada em sua cama, e fazendo as revelações de costume, chamou à atenção dos constantes para o perfume que rescindia das suas mãos dizendo

que esse odor era o dos santos óleos que os anjos haviam trazido para as suas mãos; Que ele depoente, entretanto, ao beijar as mãos de Dica, como era praxe naquelas ocasiões, em que se realizavam as sessões, sentiu que o cheiro agradável que inalava das mãos de Dica não era senão o da brilhantina com que horas antes ele a havia presenteado (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925, p. 36 frente a p. 36 verso).

A constância das provas, e com elas da eficácia dos rituais, é uma condição fundamental para a existência e manutenção de um movimento messiânico, uma vez que a legitimidade religiosa da liderança, e, portanto, seu carisma, depende inteiramente da adesão incondicional de seus seguidores, alcançada somente por meio de tais provas. A falha em uma dessas provas, como no caso acima citado, põe em risco a legitimidade da liderança, pois “ao acabar o reconhecimento do povo, o senhor é um simples homem particular e, se pretende ser mais, um usurpador culpável” (WEBER, 2004, p. 326).

Por outro lado, quando (do ponto de vista do crente e devoto) não há falhas comprovadas a respeito das capacidades extraordinárias daquele a quem se devota fé, a crença na legitimidade, e – conseqüentemente – devoção à santidade, permanece reforçada. Em entrevista ao historiador Lauro de Vasconcellos em 1980, Eusébia Arruda Leite, ex-moradora do reduto, narrou, com detalhes de devoção, casos de prova de que aquilo que com fé

³⁰ Sobre as diferenciações tipológicas entre os agentes religiosos sob o prisma weberiano, ver: Gomes Filho (2014a).

³¹ Lembramos que a fonte consultada se trata de um depoimento em inquérito policial, o que significa que, diante da pressão da acusação de envolvimento no suposto “crime”, não raramente a testemunha venha a negar seu envolvimento, alegando – neste caso – descrença nas atividades ocorridas no reduto. Independente disso, a vinculação de sua suposta “descrença” a partir de uma falha das provas mediúnicas de Dica é o que de fato nos interessa para a reflexão que se segue.

presenciou quase seis décadas antes não eram fraudes:

Ele infiô alfinete nela... Tá achano que quando furasse ela que ela pulava, ela gritava. Eu sei. Ela tava morta! Pudia furá, podia tudo, ela num via nada. O esprito dela num tava aí, né? Quando o esprito colocava nela, é que via tudo, né? O sangue escorrendo, coisa, né? E ela num sabia nada que falô, nem nada! Que num era ela! Que discia aqueles guia, colocava nela e cunversava. Aquele cunversava, afoitava. O oto cunversa, né? Mas num era ela, ela num via nada. Ela num sabia o quê eles falô [...] (VASCONCELLOS, 1991, p. 198).

No entanto, além das aptidões sobrenaturais, como refletimos anteriormente, a legitimidade do santo (bem como do líder carismático) pautava-se também na preocupação com o coletivo, com questões de ordem prática, e, portanto, de ser “santo em função dos outros e pelos outros” (VAUCHEZ, 1987, p. 290). Nesta direção, para aqueles que em suas capacidades extracotidianas criam e seu carisma legitimava, Dica tornava-se processualmente “Santa Dica”. Na mesma entrevista supracitada, Eusébia Arruda Leite afirmou ao historiador com entusiasmo que:

ela [Dica] quiria o bem do povo, dos pobre. Quiria que ficasse anssim... quase nu’a igualidade, né? O que um tivesse, o oto tinha; trabaiasse, juntasse de concórdia e trabaiasse... e, agora, depois de trabaiá, tinha uns que num trabaiô, era pobrezim, né? Repartia, né? Desse pa tudo, pa tudo tê. (VASCONCELLOS, 1991, p. 188-189)

Desse modo, o caráter de *santidade* de Dica, seja por sua preocupação prática com o coletivo, seja por suas capacidades extraordinárias individuais, reforçava sua vocação a intercessora entre anjos e homens, e angariava ainda mais devoções condicionadas por sua prerrogativa de *liderança carismática*.

5 Considerações finais

Assim, à guisa de conclusão, reforçamos a complementaridade (salvas as diferenciações substanciais enquanto conceitos e realidades práticas históricas) entre *santidade* e *carisma*. Ambos, em nosso objeto de análise específico, são chaves importantes para se pensar o sucesso de seu movimento messiânico. Embora de caráter expressamente social e político, os fatos ocorridos na Lagoa são fundamentalmente religiosos. Portanto, uma análise sofisticada de uma liderança como a de Santa Dica não pode abrir mão de pensá-la tanto como liderança (*carismática*), como religiosa (*santa*).

Estas duas faces (no caso do nosso objeto) de uma mesma moeda, revelam que as dimensões da *santidade* e *carisma* estão enredados por um elemento que, embora conceitualmente religioso, pode e deve extrapolar a esfera do sagrado: a *devoção*. Desse modo, a dimensão da prova como elemento condicionante da devoção, seja no caso do “ser santo”, seja no caso do “ser líder carismático”, revela-nos que este tipo de objeto de pesquisa que analisamos possui um tipo de caráter que não pode se privar nem da interpretação que tome por base as relações sociais e de poder, nem tampouco de uma interpretação que esteja atenta às características que versam sobre a experiência religiosa dos

sujeitos que devotam sua fé. Santa, líder, ou ambas as coisas, Benedita Cipriano Gomes, a Santa Dica, nos revela ainda mais uma vez a necessidade de sofisticação teórica e conceitual para analisarmos objetos reais que insistentemente nos cobram um olhar que esteja atento para as necessidades de transposição da rigidez conceitual.

Referências

AUGÉ, Marc. “Puro/Impuro”. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. 1994, v. 30, p. 55-73.

BRITO, Eleonora Zicari Costa de. **A construção de uma marginalidade através do discurso e da imagem: Santa Dica e a corte dos anjos em Goiás – 1923-1925**. Dissertação de (Mestrado) – Universidade de Brasília, 1992.

CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: _____. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

GOMES FILHO, Robson. **O movimento messiânico de “santa Dica” e a Ordem Redentorista em Goiás (1923-1925)**. 2012. 181 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2012.

_____. Carisma e dominação carismática: perspectivas teórico-metodológicas do conceito weberiano de carisma e sua efetivação histórica nos estudos de religião. **Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia**. v. 5, n.1, jan./jul. de 2014a.

_____. Entre a loucura e o demoníaco: o discurso contra o espiritismo nas linhas do jornal *Santuário da Trindade* em Goiás na década de 1920. **Revista de História Regional**. v. 19, n. 1, 2014b.

_____. Santa Dica: o germinar de um movimento messiânico (1923-1925). **Revista de História da UEG**. Anápolis, v. 3, n. 2, jul./dez. de 2014.

_____. Da “Terra sem Mal” ao “Paraíso Perdido”: Perspectivas teórico-metodológicas acerca do messianismo/milenarismo. **Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia**. v. 4, n. 1, jan./jul. de 2013.

MATA, Sérgio da. **Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-**

urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX. Berlin: Wiss. Verl, 2002.

MOURA, Antônio José de. **Sete Léguas de Paraíso**. São Paulo: Global, 1989.

MONTEIRO, Filipe Pinto. “Messianismo, milenarismo e catolicismo (popular) no discurso intelectual das ciências humanas e sociais: apontamentos preliminares para uma questão conceitual”. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, ano 2, n. 4, dez. de 2010.

REZENDE, Waldettes Aparecida. **Santa Dica: História e Encantamentos**. Lagolândia: Ativa, 2009.

SANTOS, Leila Borges Dias. **Ética da Súplica: catolicismo em Goiás no final do século XIX**. Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

SANTOS, Maria de Lourdes dos. As múltiplas faces de uma santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de “ser santo”. **Estudos Históricos**. Franca, v. 7, n. 1, p. 27-39, 2000.

VASCONCELLOS, Lauro de. **Santa Dica: Encantamento do Mundo ou Coisa do Povo**. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991.

VAUCHEZ, André. “Santidade”. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional; Mythos/Logos, v. 12, 1987.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. 4. ed. Brasília: UnB. 2009. V. I

Fontes consultadas

PROCESSO 651, maço 9. Cartório de Crime de Pirenópolis (GO). 1925.

JORNAL SANTUÁRIO DA TRINDADE. Campininha das Flores (GO). 1922-1925. Coleção Convento Santo Afonso (Goiânia – GO).

JORNAL O PHANAL. Trindade (GO).
1925. Arquivo do Instituto de Pesquisa

Histórica do Brasil Central (Goiânia –
GO).

Recebido em 15/05/2015.
Aceito para publicação em 26/06/2015.

Experiências de Mulher – Técnicas de si no Pentecostalismo

Women's experiences - techniques it in Pentecostalism

Sueli Ribeiro Mota Souza¹

Resumo

Em experiências de mulher – técnicas de si no pentecostalismo deu-se especial atenção ao gênero, no caso, uma mulher pentecostal, e os processos de construção do seu *self* ao interior do pentecostalismo. Trata-se de uma pesquisa qualitativa baseada na "observação e entrevista centrada na pessoa" (HOLLAN & LEVY, 1998). Com objetivo de compreender a construção do *self* de mulher pentecostal que vivencia contextos de aflição. A observação e entrevista centrada na pessoa têm como objetivo principal "clarear as relações das individualidades frente a seus contextos socioculturais" lançando mão certas técnicas de si que são importantes redimensionadores e elementos essenciais para a construção do *self*.

Palavras-chave: Experiência. Mulher. Pentecostalismo.

Abstract

In women's experiences - techniques it in Pentecostalism gave special attention to gender, in this case, a Pentecostal woman, and construction processes of yourself inside of Pentecostalism. It is a qualitative research based on "observation and interview centered on the person." With object to understand the construction of the Pentecostal woman self who experiences distress contexts. The observation and interview centered on the person whose main goal "clear the relations of the legend face to their socio-cultural contexts" making use certain techniques themselves that are important and essential elements for the construction of self.

Keywords: Experience. Woman. Pentecostalism.

¹ Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (2007), Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Bahia (2000). Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (1997), professora/pesquisadora Titular da Universidade do Estado da Bahia- UNEB. Atuação profissional atual: Professora Titular do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (Campus I) da Universidade do Estado da Bahia- UNEB. Pesquisadora no campo das Ciências Sociais e Educação, com ênfase nos temas Educação, Saúde e Religião.

1 Considerações iniciais

O pentecostalismo parece possibilitar a existência de diferentes identidades forjadas a partir de processos de múltipla complexidade. Parece ainda capaz de responder e acolhendo a certa parcela de mulheres aflitas que buscam sentidos em seus quadros, especialmente as mulheres de classe trabalhadora.

Vários estudos têm sido direcionados para a compreensão do pentecostalismo, com resultados bastante iluminadores, mas, essa temática ainda não foi suficientemente explorada no sentido da compreensão da construção do *self*² das mulheres pentecostais.

A procura de agências pentecostais é grande entre as mulheres brasileiras, também é sabido que os serviços de cura nessas agências ocupam um lugar significativo nas práticas cotidianas de muitas mulheres. Aqui deu-se especial atenção ao gênero, no caso a mulher, e os processos de construção do seu *self* ao interior do pentecostalismo. Trata-se de uma pesquisa qualitativa baseada na

“observação e entrevista centrada na pessoa” (HOLLAN & LEVY, 1998)³. Com o objetivo de compreender a construção do *self* de mulher pentecostal que vivencia contextos de aflição.

A observação e entrevista centrada na pessoa têm como objetivo principal “clarear as relações das individualidades frente a seus contextos socioculturais”. Conforme se pode analisar Hollan & Levy partem do princípio que esse tipo de estudo é essencial para uma teoria social:

A implicação do estudo de indivíduos é um componente essencial para uma teoria social adequada. Nós assumimos que as formas locais de individualidade e transações sociais individuais têm que ser empiricamente estudadas em cada colocação particular e para cada tipo de problema (embora nós ainda discutiremos também um conceito de “tipos” de colocações para alguns outros propósitos) nós não podemos usar modelo genérico “priori” de “homem e mulher antropológico” (HOLLAN & LEVY, 1998, p. 334)⁴.

Considerando ainda que a aflição é construção intersubjetiva, buscou-se

que é distinto de todos os objetos do mundo (MEAD, 1934).

³ (HOLLAN & LEVY, 1998). Retirar (deixar apenas dentro do texto).

⁴ The implication is that the study of individuals is an essential component of adequate social theory. We assume that the local forms of individuality and individual-social transactions have to be studied empirically in each particular setting and for each kind of problem (although we will also argue for a concept of “types” of settings for some purposes) and that we cannot use some a priori generic model of “anthropological man and woman” (HOLLAN & LEVY, 1998, p. 334).

entender não apenas os pontos de vista individual das fiéis. Deu-se importância ao conjunto de modos de atenção e cultivo do corpo que marcam as vivências e experiências pentecostais.

Trata-se da experiência de uma mulher negra, atualmente com 46 anos de idade, convertida desde 24 anos a Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular. Nasceu no interior da Bahia, na cidade de São Félix. Ainda pequena veio morar em Salvador numa invasão do bairro do Pituacu. Viveu boa parte de sua infância e adolescência junto ao pai, a mãe, além dos muitos irmãos e irmãs. Mil lembra deste período com certa alegria, conta que tinha uma vida pobre, mas o pai e mãe se esforçavam para dar o melhor aos filhos, a família era unida, buscavam “viver com pessoas de família e não com quem não era”.

Maria Mil, diz gostar muito do nome que lhe deram. Tem tudo a ver com sua personalidade. Maria é conselheira, forte, e Mil vem de “mil”, conclui: “eu me viro em mil”!

O pai era pedreiro, ele preferia levar as filhas para ajudar no trabalho do dia a dia que os filhos homens, por esse motivo ela se sentia valorizada, e hoje em dia, diz que se algum homem levantar “queixo com machismo faço ele abaixar logo, logo”. A mãe trabalhava todos os dias costurando para ajudar no orçamento doméstico. Quando a mãe se converteu mais ou menos nos anos 1960 na Igreja do Evangelho Quadrangular,

deixou de ser rezadeira, recebeu o dom de cura e passou a orar pelas pessoas que a procuravam. O dom da mãe parece ter exercido forte influência sobre Mil, pois sempre que necessitava de alguma “benção” “cura” “solução de algum problema” recorria às orações da mãe. O pai só se converteu ao pentecostalismo nos últimos dias de vida, quando estava muito doente. Mil o compreendia, achava que chegaria a hora dele se converter, ficou assim esperando até que chegou o dia, Mil relata que: “meu pai já estava quase em coma pediu para se converter, ficou feliz, morreu assim, com aquela aparência tranquila, serena, com um riso. Que parecia que tava rindo, assim no canto da boca”.

Embora seguisse a rígida moral familiar e ouvisse os conselhos da mãe para que se convertesse ao pentecostalismo, Mil parece não ter tido pressa em fazê-lo. Ouvia as rádios pentecostais, ia à igreja com a mãe e outros familiares, mas, não sabia se era esse o caminho que realmente deveria seguir, prosseguiu nesta dúvida até a época em que se casou. Casou e se converteu. Estudou a até concluir o 2º grau. Fez também um curso básico de Teologia. Mil passou a fazer parte da pesquisa há cerca de cinco anos como assídua frequentadora da Igreja Quadrangular. Desempregada, lembrava que trabalhava em uma rede de supermercado como caixa.

2 Vida amaldiçoada

Na adolescência procurou sempre se afastar dos homens que “não queriam nada⁵”, disse para si mesma que só namoraria se fosse para casar. Mas achava que esse sonho nunca iria se realizar porque alguém havia jogado uma maldição na família dela. Até hoje todos seus familiares sofrem as consequências. Por causa da maldição uma irmã ficou com paralisia numa das pernas, e as outras não conseguiram casar, apenas ela e mais duas irmãs “felizardas” casaram, mas, com muita dificuldade! Os irmãos casaram, mas a maldição caiu sobre seus filhos, todos têm dado muito trabalho, por se envolverem com drogas, companhias desagradáveis, além de terem dificuldades para arranjar emprego.

Ela mesma foi vítima da “maldição”. Conforme conta, teve muita dificuldade para arranjar um namorado que de fato quisesse casar. Além disto, achava que prejudicava a vida das pessoas que se aproximavam dela. O primeiro namorado era um “bobalhão”, que ela teve que descartar. Como não aparecia nenhum homem “direito”, pensava que jamais casaria. E que sua existência era uma “atrapalhação” na vida das outras pessoas.

Conta que, a maldição foi jogada em sua família por causa da inveja que

os vizinhos tinham, pelo fato de serem “pessoas de família”. E que foi tão forte que até hoje sofrem as consequências. Como ela e as irmãs continuaram “sendo de família” e não “caíram na prostituição”, então a maldição tem tentado atingi-los através dos filhos. Trata-se, então, de uma maldição hereditária. A vontade de Mil é um dia ir até o interior onde morava para “repreender” a tal maldição.

O plano é conseguir dinheiro, para poder empreender uma viagem, ao interior da Bahia, onde moram alguns de seus parentes, para exorcizar espíritos malignos, que segundo conta, foram convocados por seus antepassados (não convertidos) e ainda continuam, segundo informou, “solto” e vivem perturbando sua família através de vizinhos. Por esse motivo, ela deseja viajar para o interior para acabar de uma vez com a tal maldição.

⁵ Ou seja, que não queiram casamento e responsabilidade com família.

3 Controle da maldição

Mil resolveu o problema da maldição hereditária com relação a seu casamento, deixando de rezar para os “santos” católicos e se dirigindo direto a Deus. Ela conta, em detalhes, a saga do seu pacto com Deus para poder casar e quebrar a maldição:

"Aí (riso) mas aí passando as anos né? passando os anos, aí o povo, as meninas pediam, Santo Antônio me dá (riso) um namorado (riso) todo mundo namorava e a gente ficava lá, a casa cheia de que, são nove mulheres né? A casa cheia de mulheres sem ninguém namorar, aí eu comecei a me desesperar com isso. Comecei meu Deus do céu, todo mundo se arruma, só a gente que não arruma nada, a gente não arruma emprego melhor, nada, deixar esse negócio, Antônio não tá me ajudando em nada nem Antônio, nem João, nem Pedro ⁶, nem ninguém, eu vou partir agora é pra Deus mesmo, os crente que tão certo, eu dizia assim, né? Os crente tão certo, né? Aí comecei a perguntar assim dentro de mim, toda vez que eu ia dormir, eu conversava com Deus né? Falava, meu Deus, mas se existe mesmo, o, e porque que existe, é, tanto e eu vejo lá o povo dano santo e porque que o Senhor num, num manifesta na vida de ninguém? Só vejo o santo manifestado e o Senhor mm, ah! Foi aí que Deus me, me mostrou um dia eu fui pra Igreja, e lá eu, eu, eu vi, eu vou, vou lhe mostrar, aí eu fui com minha mãe, um dia de culto Espírito Santo, por que eu vi, Deus falar, através de uma mulher, de uma mulher, eu dizia

assim: Ah! Deus também fala, no m..., no corpo da pessoa, também age, mas as diferença, não pé porque no, no, no, no esse cumé? Quem dá santo? Quem recebe, o santo, fica, inconsciente, né? Cai e tudo, né? Mas quem recebe o Espírito Santo não, fica consciente. Fica consciente, entendeu? A diferença é essa, e sabe de tudo que tá fazendo. Aí eu dizia assim: ah! Então é diferente e comecei perguntar mais coisa, né? Aí Deus me mostrou aí, aí eu fui embaixo comigo, eu disse: ai meu Deus, se o Senhor me der realmente, um, como é meu Deus do céu? Me der realmente um namorado, noivo, pra casar, por que eu tinha medo de, de ficar na mão desses homem todo rodando por aí sabe? Aí disse assim: pra casar, pra casar, um que seja digno de mim e eu digno dele, eu vou fe..., fechar com o Senhor. Passo, passo e foi, passo, passo e vou seguir realmente a lei de crente, e vou me casar virgem, falei com ele isso ainda. Aconteceu foi tão rápido, ói que eu nem acreditei. Meu Deus será que é isso mesmo? Aconteceu tudo em dois anos. Dois anos apareceu, apareceu namorado, em dois anos a gente namorou, casou de repente, todo mundo, o povo da rua até falava, depois que eu soube, né? Diziam que tava grávida que não sei o que lá, que casou de repente, não sei o que, tudo foi plano de Deus" (informação verbal)⁷.

Finalmente casada, passa a morar numa pequena casa comprada por seus familiares. A casa ainda está em processo de acabamento, ela e o marido

⁶ Referência aos Santos Católicos – S. Antônio, S. João e S. Pedro.

⁷ Este e os demais relatos foram colhidos a partir de observação e entrevista centrada na pessoa, como especificado inicialmente.

se esforçam para terminá-la. Mil mora atualmente com o marido, e mais duas filhas adolescentes. O marido trabalha, frequenta a mesma igreja que ela, ajuda-a no trabalho missionário que ela desenvolve regularmente. O filho mais

velho tem 18 anos, e como diz: "arranjou mulher, não mora em casa". Atualmente, Mil e marido o enviaram para uma viagem a casa de parentes para afastá-lo das drogas.

4 Pacto com Deus – casamento e conversão

Mil apresenta sua conversão como sinal e pacto com Deus. Para ela tratou-se de um evento extraordinário, porque sempre ia para igreja com a mãe, mas nunca havia se decidido. Ao que tudo indica, não se converteu logo porque não entendia o que era dito na igreja:

"Minha conversão foi algo assim extraordinário, porque tem muita gente né que espera outro pregar, levar pra igreja. Minha mãe tava indo pra igreja né e aí eu fui assim algumas vezes mas não entendia muita coisa" (informação verbal).

Mas, enfim, Mil aponta para o sentido de que a conversão e o entendimento são duas coisas que caminham juntas:

"[...] porque quando se converte é quando tem entendimento né do que se está ouvindo, então eu não entendia nada. Mas eu fiz um pacto com Deus que se Ele providenciasse meu casamento eu me converteria. Ele providenciou tudo, meu noivo na época não era crente, mesmo assim o pastor aceitou nos casar na igreja porque minha mãe era de lá e frequentava também, mas não tava convertida. Aí eu fiz o pacto com Deus, Ele me casou e aceitei a Ele, depois meu marido também aceitou" (informação verbal).

5 Visão de Mil

Todas as suas dúvidas, tribulações, conflitos, problemas, questões cotidianas são dialogadas com Deus, pronto a ouvi-la a qualquer hora do dia ou da noite. Conforme se pode depreender das seguintes expressões:

"... Deus mostra assim, né, na prática"

"... eu falo com Deus em espírito, o qu'eu quiser saber dele eu pergunto a Ele..."

"... aí quando cheguei lá (na igreja), o Espírito Santo estava dando uma profecia, que chama profecia né, a uma pastora. Aí Ele disse: aí ó aqui sou eu. Não é só entidade que baixa, eu também falo pra o meu povo..."

"... meu Deus... e como é que agora eu tô passando por esta situação de tá vendo a rebeldia dos meus filhos e as coisas ruins entrando aí eu fico triste mesmo e choro, mas aí é como diz a Bíblia né o choro dura uma noite e a alegria vem ao amanhecer..."

A idéia de transferência de poder (via Espírito Santo) reforçada pelo conhecimento religioso sobre as relações familiares (sobretudo as que fundamentam a visão de casamento), facilita o diálogo entre Mil e o sagrado, apesar de dizer que no início sentiu certo desconforto e incerteza quando dizia: "... meu Deus, eu nunca fui desobediente..." ou "... aí eu comecei a orar né pra pedindo a Ele algum homem... pra entregar a minha virgindade".

Mas, Mil não se deixa abater, diz que a tristeza é um problema da humanidade e até Deus (Jesus) sentiu tristeza, a tristeza é algo normal. Assim às vezes ela se sente triste, especialmente quando o filho dela está envolvido em algum problema (drogas). Isto a deixa bastante aflita. Mas, enquanto mulher pentecostal ela procura não cultivar a tristeza.

Mil assegura que possui atualmente uma vida sem culpa, aliás nunca sentiu culpa, porque já não faz "coisas erradas", pois quando está prestes a cometer algum erro, Deus logo a avisa e ela se corrige, assim não age mal consigo e nem com os outros. Diz que Deus lhe mostra tudo. Seus sentimentos também estão todos

controlados por Deus, Mil se expressa a esse sentido da seguinte maneira:

"Tem pessoas que sentem... eu nunca senti não, culpa não. Porque, também, tudo que vou fazer Deus já me mostra... se eu fizer algo e que vai trazer prejuízo ou pra mim ou pra alguém, Deus já me mostra. Então eu não faço. Mas tem muita gente que está preso a isso. Tem muita gente que recebeu Jesus e tá preso porque não conseguiu ainda lidar com os sentimentos, sente vergonha, sente culpa, fica se culpando. Mas a bíblia diz que se alguém confessa a Jesus Cristo de todo coração, aquela pessoa é nova criatura, não tem que sentir culpa. Se sente culpa é a pessoa mesmo que não tá querendo esquecer. Não é Jesus Cristo. Jesus Cristo já perdoou e Ele perdoa. Lá fora falam de um amor, mas o amor que falam aí fora não é o amor. É um sentimento que eles não conhecem, porque o amor é como o de Jesus que deu a vida pra salvar a todos... é se colocar na brecha pra ajudar, pra tentar... pra não escandalizar. Até um escândalo tem que cobrir. É como Jesus Cristo fez. Cobriu os nossos pecados na morte expiatória dele. Aí é amor" (informação verbal).

A ira é considerada por Mil como um sentimento natural e momentâneo; portanto, não ameaça sentimento de amor pós-aceitação do Cristo. Já a raiva é algo desestruturador, maligno. Mil considera a raiva como um sentimento que conduz à morte:

"E eu creio que está ligado (a raiva), realmente, à pessoa que não tem Jesus Cristo... porque raiva não é um sentimento que deve caber no coração da mulher pentecostal, não pode nem estar presente... a ira é momentânea..."

*pensou em Jesus Cristo passa.
Mas raiva é uma coisa diabólica”*

(informação verbal).

6 Visão de Mãe

O amor que une o grupo familiar vem de Deus. Mil enquanto mãe, coloca-se como mediadora entre o amor divino e seus filhos. A família é também fonte de constante diálogo com Deus: “E eu disse a Deus: Deus guarda o meu filho. Guarde o meu filho porque o meu filho, ele é também teu...” O “self”/materno é duplamente sofredor – por si e pelo filho – mas ama assim com amor incondicional conforme a imagem de Jesus Cristo sofredor e redentor da humanidade. Isto parece claro em sua expressão: “O que for de acontecer que passe comigo e não com ele. Porque a mãe sabe que suporta mais do que os filhos... e depois Deus me mostrou que eu estava, realmente, no meio entre... entre ele e Deus. Eu estava intercedendo. Esse é o amor de mãe”.

Tem-se aqui a figura materna como mediadora, é ela, Mil, quem intercede pelo filho diante de Deus. Mil espera que ocorra uma mudança no filho. Ela diz saber porque o filho está sofrendo com as drogas: a causa é a “desobediência”. Por esse motivo, tem se desdobrado em conselhos para os filhos, inclusive as duas filhas, para que deixem de sofrer as mazelas produzidas pela desobediência, a fim de evitar mais

sofrimentos. Mil expressa esse desejo da seguinte forma:

“... eu quero que eles larguem logo a desobediência, porque a desobediência só traz maldição. Que eles não insista em ficar nesses caminhos porque eu sempre dou conselho a eles. Que eles ouçam o conselho meu e do pai porque nós estamos fazendo aquilo que Deus nos mandou. Então que eles não demore pra reconhecer tudo isso aí, porque quanto mais eles demorar mais sofrimento será” (informação verbal).

Para Mil, o papel da mulher pentecostal, sobretudo o de mãe, assume proporções metafísicas – o olho de Deus – na família. A ela cabe a missão de religar os sujeitos de sua família, assim como a missão pastoral ao seu rebanho. Mais que isso, de abarcar todo sofrimento de si e dos filhos. Sobre esse aspecto relata que:

“... É que nós temos assim um... uma visão, assim, diferente dos outros. É mãe então! Mãe sente muita coisa, mãe vê muita coisa, Deus mostra muita coisa. A gente não pode falar tudo pros filhos, né. A gente tem que falar assim por metáfora... e se eles forem obedientes eles vão obedecer e não vão passar por nenhum apuro. Mas quando a desobediência entra, a gente pode falar, pode alertar... mas eles não dá ouvido, termina acontecendo. Às vezes não acontece tudo... porque Deus é

misericordioso com a mulher pentecostal e não deixa que ela sofra. Aí Deus abrevia” (informação verbal).

Mil alega que a aflição de sua vida tem sido o filho mais velho, porque ao contrário do que ela pensou, projetou e investiu, o filho não quis nada com os cursos e estudos que lhe eram oferecidos. Cada vez mais a aflige ao usar drogas, e se envolver com gente perigosa que vive nas vizinhanças. Segundo seu relato:

“O meu filho mais velho, pelo... pelo rumo que ele ia eu pensei que ele fosse ser, assim, um lutador, um instrutor de artes marciais, porque ele aprendeu capoeira, todo tipo de esporte... eu investi nele. Eu e o pai investimos nele e pagamos muito caro e depois ele abandonou o curso... sempre abandonava os cursos... também, eu digo a ele sempre assim: estude pra você

ser... se formar em educador físico. Mas ele, também, até hoje não concluiu a quar... a oitava série... Ele se envolveu com esse negócio de drogas, meu coração fica na mão, anda com essa gente aí do bairro, vejo a hora da polícia baixar aí, levar todo mundo e ele no meio deles. Meu coração de mãe dói. Ele sempre negava, quando eu perguntava, dizia que não. Mas usava sim...” (informação verbal).

Apesar desse sofrimento com o filho mais velho, possui um projeto para os filhos:

“... o meu sonho é que eles estudem, se formem, façam faculdade. Porque hoje em dia é, valoriza muito a faculdade. Ainda mais quando se é de cor, vem de família humilde, que mora num bairro, assim, de periferia, só se destaca quando faz faculdade. Então eu, eu... não importa a faculdade que seja, mas que eles tenham o nível universitário” (informação verbal).

7 Descobrimo a missão

O conhecimento religioso é apresentado por Mil não apenas como algo que tenha que ser ensinado aos filhos e parentes próximos, mas, quando menos se espera alguém necessita saber. Mil dá um bom exemplo, falando que um dia foi indicada para cuidar de uma mulher diabética aplicando insulina, mas tal senhora se acalmava e gostava que ela ficasse lendo a Bíblia e explicasse tudo, gostava especialmente da parte que fala sobre Maria Madalena. Dessas leituras da Bíblia e sua

explicações, Mil vai descobrindo a vocação missionária:

“E a mulher era muito perturbada, e eu comecei a cuidar dela, que ela, ela sofria de diabete, e tinha um, uma instituição que cuidava dela, mas, só que tinha aplicar insulina. Eu fiquei quase 3 anos com ela, mas é por que a mulher era muito carregada. E eu sempre dava a palavra era aquela agonia. Ficava nervosa, e xingava, e rumava tudo pra lá, e eu que ficava todo dia com a Bíblia na mão, pra poder dar a palavra pra ela que ela gostava de ouvir, ela pedia pra mim pra contar as histórias,

de Madalena, de não sei quem [...] Fui, isso aí me realizando sem, sem saber, sem querer. Fui me realizando. Aí eu pegava falava pra ela né? Aí é, essa mulher, é, morreu, ela morreu mas o filho, tinha um filho que era pastor, e o filho ficou sete, sete ano sem vim aqui, sete ano, e quando ela tava doente chamaram o filho, o filho veio, aí, no, né, no hospital, o filho cuidou dela e ela aceitou na última hora ela aceitou Jesus” (informação verbal).

Mil, conta que depois que cuidou da mulher diabética alguma coisa ruim saiu da casa da mulher e atacou suas pernas. Descobriu isto através de um sonho que foi depois interpretado, ficou sabendo que o problema nas suas pernas era um “empecilho diabólico” para impedi-la de ajudar mais almas a se salvarem como ela havia feito com a mulher diabética. Ainda mais agora, que Mil havia descoberto sua vocação missionária e estava ajudando muita gente que estava no leito de morte, na unidade de terapia intensiva de queimados de um hospital da cidade, vários pacientes se convertiam na hora da morte. Mil que havia ficado impossibilitada de andar por causa de um inchaço e muitas dores nos pés, explica esse evento como sendo causado pela ação de forças malignas que a queriam impedir de continuar sua missão. Sobre essa experiência narrou o seguinte:

“Aí quando minha a perna ficou assim, eu sonhei, que tava na casa dela (mulher diabética), limpando a casa dela toda. E disse que eu pegava assim cada rato desse tamanho! Mas eu não tinha medo não sabe? No sonho foi assim né? Aí diz que eu ensacava os ratos todinho, deixava pra ela ver. Aí quando chegava ela e os meninos, dizia assim: ó fulana, aqui ó, peguei tudo aqui os, os rato, tá tudo aqui ó. Pra você ver, mas cada rato enorme assim. E rato é porcaria né?” (informação verbal).

Depois que descobriu através do sonho acima citada que a causa dos seus problemas nos pés não era física, mas sim espiritual, Mil resolveu convocar toda a sua família: mãe, irmãs, todos para explicar o porque dos seus sofrimentos repentinos:

“Eu dizia assim: é, esse, esse, negócio do pé, não é a toa, isso aí é coisa do inimigo mesmo. Aí deu pra ver todo mundo acho que convidei todo mundo, viro aqui, oraro, me, oraro, e, e leu a Bíblia, e eu contei, isso aí. Aí resumindo, aí, no, no sonho eu mesmo, interpretei sabe? Veio de Deus sabe? Interpretação. Disse que eu, é por que eu tava fazendo um trabalho no HGE, desde dezembro” (informação verbal).

Mil lembra que, antes de passar a vivenciar aflições com os constantes inchaços e dores nos pés, ela estava desenvolvendo a sua missão, ajudava pessoas que tinham tentado cometer suicídio a se converterem.

8 Pessoas

Mas se não bastasse o sofrimento com o filho. Mil diz que passou a sofrer com o pastor que não entendia sua missão. O fato é que pastor preferia que ela ficasse com cargos na igreja, mas isto na visão de Mil a privava da liberdade para sair e evangelizar. Esse parece ser um aspecto bem importante na vida de Mil, pois diz respeito ao “chamado de Deus para a missão”. Mil procurou então se desvencilhar de todos seus afazeres na igreja para seguir sua própria missão. O rompimento com a liderança pastoral parece ter sido crucial para realização de Mil enquanto missionária.

Mil pontua que sua missão é mediada pela ação direta do Espírito Santo. Essa sua experiência com o Espírito é apresentada como vital para a responsabilidade frente ao evangelismo missionário. Mas nem sempre foi assim, houve uma época em que ela sentia muito medo de falar línguas, assim como o recebimento do Espírito exigiu muito esforço de ego:

"Eu sentia mesmo, mas depois eu comecei a, a, a ouvir muita gente, porque eu não falava línguas ainda, porque tem que falar língua, né? Quem é batizado pelo Espírito Santo né, Eu tava com medo de falar língua porque eu via os outros falando, eu ficava com medo de imitar. Aí fica impedindo, né? O Espírito Santo agir, e... aí eu dizia assim: "meu Deus mas eu não tenho o Espírito Santo ainda". Eu ouvia falar, pode

ser pecado que tem, é um pecado, eu dizia assim, não, mas que pecado que eu tenho? Não tenho pecado nenhum assim, e os pecado que eu tenho, pecado assim todo mundo tem, né? É, e é, e é, e é de viver, né? E aí? Ser humano, porque é humano, né? Aí eu fiquei ouvindo, aí o povo, 'vá se jejuar', aí jejuei um bocado, jejuei, fiz um bocado de jejum, oração, aí nada, aí teve um dia é que não tinha assim, o culto do Espírito Santo, é dia de quinta feira, né? Aí ficava lá, aí ficava lá, chorava, chorava, chorava, chorava, chorava, chorava, chorava, aí o povo: 'Ah!. Mas sim, cê vai, batizada em casa', aí um dia eu fiquei perguntei a Deus: 'mas meu Deus por que que eu seguro assim tanto ainda, por que?' Aí, eu sonhei, diz que eu via assim o céu todo azul, e olho de Deus, a, o olho de Jesus Cristo assim ó, no céu, dizendo assim: 'eu tô de olho em você'. Foi! (riso). Aí eu fiz assim, desse dia pra cá, eu fiquei, eu me quetei, assim ó, eu vou, eu vou me quetar, com as meninas, né? As menina ficava falando, né, vou me quetar por que Jesus Cristo começou ficar de olho em mim, então se tá de olho em mim, eu vou me quetar, né?" (informação verbal).

Compreendendo que já havia sido tocada pelo divino, Mil descobre que a razão pela qual não tinha recebido o Espírito Santo era o fato de ter “guardado escondido” e ter dado “ouvido às pessoas”. Assim muda de postura e passa a ter experiências com o Espírito Santo:

"Aí todo dia tem um, um, um teve um, um irmão que tava pergando

num rádio aí falando, né, sobre o Espírito Santo, porque tem gente que, aí falando, né, que tinha gente que, já e..., era bat..., batizado, mas só que não a..., não acreditou, entendeu? Duvidou, o Espírito Santo se recolheu. É me lembrei de mim, aí foi que me lembrei, eu disse é verdade, mas Jesus Cristo falou que ia me tocar, mas e Ele me tocou realmente, eu me lembrei do dia, me tocou realmente, muita gente sabe? Dos palpites de muita gente, né? E deixei, fiquei tanto tempo, com isso né guardado encolhido, né, porque do Espírito Santo não pode duvidar, não sabe? Cê não pode dar ouvido a pessoa, não, tem que crer. Cê não pode, porque você vai dar ouvido a outra pessoa. A pessoa pode ficar no lugar Dele (Espírito Santo) né? Como é que Ele vai lhe ensinar ali, lhe instruir, aí foi que me lembrei, disse. A, aí, aí eu comecei a, a, a perguntar, comecei a falar. É, é, é semeada por Deus, mas não podemos ficar atrás de muita gente, não sei o

que, não sei o que, que ouve, né, mas não pra dar assim dá mais ouvido aquela pessoa do que ao Espírito Santo. É tanto que fica atrás do Espírito Santo, o Espírito Santo é nosso guia, ele é o controlador, ele que faz lembrar, ele que ensina, ele que instrui os crentes, é ele que, que protege ele faz um monte de coisa. Ah! Sim, sempre (recebo o Espírito Santo). Ah! Sinto assim aquela quentura gostooosa assim, como se, tem alguém chegando sabe? Assim pelas costas da gente. Aquela, aquele calor assim gostoso, porque quando o inimigo chega você sabe que é frieza, né, não é quentura. Não. Não é quentura. O que chama assim uma quentura, é uma quentura assim que vai queimando, que tem um negócio de fogo também, né; que vai quei..., mas quando uma quentura assim gostosinha assim, aquele calor aconchegante é do Espírito Santo” (informação verbal).

9 Experiência com o Espírito Santo e a semelhança com a plenitude sexual

Mil demonstra tanta intimidade com o recebimento do Espírito Santo que agora diz poder recebê-lo a hora que quiser e em qualquer lugar, sabe inclusive distinguir o recebimento do Espírito Santo de qualquer outra ação maléfica:

“Ah! Sempre que eu quiser. É só dar lugar. Também se eu não quiser renovar também eu, eu, eu não só depende de mim (riso). A parte que eu mais gosto é a parte do louvor, a parte de louvor que eu, que fica assim mais aberta assim, mais... É só querer, em

qualquer canto. Qualquer canto, no banheiro, pode tá na rua, como for, tem esse negócio, não. Não porque, o, o, o, o, o servo de Deus ele pode tá nu na casa dele, no quarto dele, ele não vai ficar nu na frente dos outros, né? Porque Deus já conhece esse corpo, Deus que fez, né, então não tem nada disso, basta você querer. Ah! Consigo. Porque o, o, a Bíblia mesmo fala, que o Espírito certifica com o mesmo espírito, não há confusão. Também a, quem tá também com o Espírito Santo também, percebe também se for um outro Espírito enganador sabe, porque o inimigo não gosta de, de, de usar

também o, o, o, o, a pessoa também em língua de sangue, sabe? Mas aí o Espírito Santo... Mostra, se é realmente a língua dele ou se é do inimigo. Eu lembro, foi até aí, foi aí mesmo essa Igreja aqui. É, eu fiquei, eu ficava assim, porque até o som bem, bem estranho você começa ir, começa. Eu sou assim, se eu no..., noto alguma coisa assim que não é com um, com uma coisa de Deus, eu já sinto pelo ouvido sabe? Sinto assim aquela, assim aquela repulsa, aquela repugnação" (informação verbal).

Mil representa o recebimento do Espírito Santo como uma relação de estrita intimidade que se iguala a uma relação sexual. Descreve sua experiência da seguinte maneira:

"A ação do Espírito Santo, a atuação do Espírito Santo é... Como falam aí, cair no Espírito, mas, não é bem cair no Espírito, porque a gente não cai assim de repente. É que Deus quer mostrar assim pra gente uma coisa assim, agradável, e como existe o limiar da dor, por exemplo, na dor é a dor, mas nas emoções é o limiar que cada um tem que suportar, que o corpo suporta e muitos conseguem ficar em pé e outros não, outros terminam caindo, se deitam. Tem igreja que quando tem assim um trabalho da manifestação do Espírito Santo, o administrador ele tem assim um grupo que segura as pessoas pra não cair assim de qualquer jeito. Então quando a pessoa tá com as pernas tremendo, sente que vai cair, aí eles botam as pessoas numa posição bem confortável e as pessoas ficam lá tendo experiências com Deus. Alguns são até para a cura, no caso de algumas doenças ficam deitados pra cura. No meu caso não. Eu nunca tinha tido uma experiência desta e foi numa noite que

chegou uma ministra, que essa ministra era de fora. Aí ela tava lá ministrando, aí todos os membros estavam deitando, caindo e ela queria que eu deitasse e eu fiquei dura sem querer deitar porque eu pensei que fosse uma coisa assim, desconfortável, mas, aí terminou eu deitando, aí quando eu deitei foi uma coisa tão gostosa, sabe?! Jesus Cristo queria me mostrar algo e eu estava relutando (risos) porque pensei que fosse uma ruim pra deitar, mas foi uma coisa tão gostosa, que aí eu quis deitar novamente. Eu deitei assim embaixo dos instrumentos, da bateria e senti assim como se estivesse no céu, como se estivesse assim num lugar, só a gente, num paraíso, num lugar perfeito... e ouvindo assim aquele corinho longe como se fosse assim um corinho angelical. Mas a gente não perde o sentido não! A gente fica consciente, percebe tudo ao redor, ouve as conversas. Não perde o sentido, não! Com Deus a gente não perde o sentido. Ficamos conscientes de tudo que estamos fazendo. Agora sentimos todas as emoções da alma e do Espírito. É uma experiência com Deus tremenda que só o Espírito Santo pode proporcionar. Nessa relutância toda, depois que eu deitei, aí na segunda noite, eu já estava mais suave, já estava entendendo mais as coisas porque Deus me falou que assim como (ego expressa um ar de reflexão, escolhe as palavras, faz uma pausa, olha para baixo, enfim levanta a supercílios e continua a fala) eu tinha relações com meu marido, assim de... Assim de ficar, totalmente né, de me entregar a ele, assim é que Deus queria que o povo Dele fizesse pra se entregar, sem ficar preocupada com alguma coisa. Porque no ato sexual o casal só vai sentir alguma coisa se estiver realmente pensando naquilo, se desligar de

todos os problemas, de todos os conflitos, de todo mundo e ficar ali sozinho. Assim também que Jesus Cristo falou que da mesma maneira que a gente se entrega para o marido pra conseguir o prazer, tem também que ficar com Ele. Se entregar, confiar totalmente Nele. Não ficar preocupada. Se não a coisa não acontece. A parte religiosa só acontece (a parte espiritual) quando estamos desligados de todos os problemas e nos ligamos só com Jesus Cristo, só com Deus, só com o Espírito Santo aí a coisa acontece – as maravilhas!” (informação verbal).

O recebimento do Espírito Santo parece ser para Mil uma experiência singular das mulheres. Para ela agora é a hora e vez das mulheres atuarem na igreja e no mundo:

“E muitos homens ficam assim fascinados, até os que não são crentes, de ver aquele fervor que eles querem vê também e vão e entram. Que não é proibido, podem ir mulheres, crianças, adolescentes, homens. E eles ficam assim fascinados com a destreza da mulher. É uma

maravilha! É digo isso aí. É uma coisa assim minha (ta ligado? referencia a filmadora) É uma palavra minha porque tem tudo a ver. Porque na Bíblia as mulheres nem são citadas, só algumas, assim no Velho Testamento porque têm assim um dom especial como Débora profetiza, Ana que orou pedindo um filho e entregou-o ao Senhor, mas, os outros não são citados pois, eu creio, que as mulheres têm tantas habilidades, tanta criatividade, desempenho que se elas fossem aparecer elas passariam o homem. Naquele tempo Deus deu a tarefa para os homens fazer, não para as mulheres. Tanto sim que hoje em dia se destacam (as mulheres) e quem deu assim muita importância a mulher foi Jesus Cristo, quebrando assim o tabu. Tanto que as mulheres, tem até o nome na Bíblia das mulheres que seguiam Ele. Que ajudavam com renda, com dinheiro, com trabalhos, que elas seguiam de longe, vinham desde a Galiléia até Jerusalém. E ficaram com Ele até no dia da morte quando Ele ressuscitou. E os homens não! Os homens ficaram só olhando de longe, mas, elas ficaram de perto mesmo” (informação verbal).

10 Algumas considerações

Pode-se dizer, que essa mulher ao longo de sua trajetória religiosa tem se apropriado de elementos importantes para a construção do “self” como é caso dos dons espirituais, especialmente, a revelação (os sinais divinos) e o sonho. E o mais importante de tudo é que elas demonstram possuir técnica de si que permite a construção e compreensão de seus “selves” na medida em que abrem

o diálogo consigo mesma, com outro e em especial com Deus através da lógica das experiências religiosas vivenciadas por cada uma delas.

De certo modo, Mil representa exemplo contrastante de vida. É bem-sucedida em termos de realizações, seja em seu casamento, missão, estudos (ainda que se aflija pelo fato do filho ser usuário de drogas e ter que lidar com a

maldição). Mas, resignifica suas experiências de vida pondo em marcha a construção de seu *self*. Mil usa o recurso (disponibilizado nos quadros do pentecostalismo) de certas técnicas de si que parecem importantes redimensionadores e até mesmo parece ser elementos essenciais para a construção do *self*.

Buscando compreender as técnicas de si através das quais as pessoas elaboram o saber sobre si mesmas, Foucault (1985) inicia seu estudo a partir da questão da sexualidade. Divide em quatro grupos as técnicas: a) técnicas de produção; b) técnicas dos sistemas de signo; c) formação de poder e d) técnicas de si ou técnicas de conhecimento de si. Argumenta que cada tipo de técnica implica em certos modos de educação e transformação dos indivíduos.

As técnicas de si usadas por Mil são usadas a partir de certo modo de atenção que, segundo alega, a coloca em diálogo constante com Espírito Santo. Este, enquanto dimensão sobrenatural e

divina, torna-se quase que uma extensão dela mesma. O Espírito Santo assim é apresentado como capaz de transformar a própria natureza do *self*, capaz de conduzir uma nova construção, ou melhor, de produzir a construção do *self* dessa mulher no sentido de transformar as aflições em algo gerenciável, compreensível e, sobretudo, sem real poder sobre elas.

Pode-se ainda dizer que a mulher estudada está retirando a partir desses diálogos suporte para empoderamento pessoal, familiar e às vezes, até de certos setores das comunidades que estão inseridas.

Dessas maneiras, o pentecostalismo parece possibilitar a existência de diferentes identidades forjadas a partir de processos de múltipla complexidade. Parece ainda capaz de responder e acolher a certa parcela de mulheres aflitas que buscam sentidos em seus quadros, especialmente as mulheres de classe trabalhadora.

Referências

FOUCAULT, M. **O Cuidado de Si. A Cultura de Si**. Em: História da Sexualidade III. Rio de Janeiro: Graal. 1985.

HOLLAN & LEVY. **Person-Centered Interviewing and Observation**. In: Handbook

of methods in cultural anthropology / H. Russell Bernard, editor: Florida, 1998.

MEAD, George Herbert. **Play, the Game, and the Generalized Other**. Edited by Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago, 1934.

Recebido em 15/05/2015.
Aceito para publicação em 30/06/2015.

A construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa da universitária católica recifense

The construction of a new psychological, social and ethical-religious identity by Catholic university women in Recife

Janice Marie Smrekar Albuquerque¹

Resumo

O presente artigo pretende analisar a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa da mulher universitária católica de duas Instituições de Ensino Superior (IES) de orientação religiosa católica, no Recife, diante dos ensinamentos e orientações da Igreja Católica sobre a mulher e dos desafios e problemas vividos e sofridos por ela hoje, principalmente referentes a sua sexualidade, num mundo complexo e de valores psicossociais e ético-religiosos conflitantes. As conclusões, interpretadas através da hermenêutica de gênero, são o resultado de uma pesquisa realizada e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da UNICAP junto a 178 mulheres universitárias. A questão colocada é se as orientações teológicas / religiosas / pastorais estão atendendo aos desafios contemporâneos enfrentados pela mulher católica universitária recifense e como o magistério da Igreja está contribuindo para a construção da identidade e espiritualidade femininas neste mundo dilacerado por problemas éticos, políticos sociais, familiares, econômicos e culturais.

Palavras-chave: Hermenêutica de gênero. Identidade e pluralismo religioso. Cristianismo e modernidade. Ética e práticas sócio-religiosas. Magistério da Igreja Católica.

Abstract

This article analyses the construction of a new psychological, social and ethical and religious identity of the female Catholic university student at two Catholic universities in Recife. By means of her life style and conceptual representations, she evidences a confrontation between the Catholic Church's magisterium and the challenges she faces in today's complex world of conflicting psychological, social and ethical-religious values, including those referring to her sexuality. The conclusions, interpreted through the perspective of gender hermeneutics, are the result of research conducted and approved by the Ethics Committee of the [Institution A], with 178 university women. The principal question investigated is whether the Church's theological, religious/ pastoral orientations are meeting the contemporary challenges facing the Catholic university woman and how the magisterium is contributing to the construction of her feminine identity and spirituality in today's world, dilacerated by ethical, political, social, family, economic and cultural problems.

Keywords: Gender hermeneutics. Identity and religious pluralism. Ethics and social and religious practices. Christianity and modernity. Catholic Church magisterium.

¹ Possui graduação em Serviço Social da College Of Saint Scholastica, Minnesota, USA, (1963) e mestrado em Serviço Social pela Universidade Federal de Pernambuco (1986). Tem Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, desta, é professora adjunta (recém-aposentada). Foi Coordenadora do Núcleo Unicap de Apoio aos Movimentos Populares na Católica por 11 anos. Defendeu a dissertação para o título de mestre do Mestrado de Ciências da Religião em 2007, focando a questão de gênero, sendo aprovada com distinção. Foi membro da diretoria e Comissão de Ética do Conselho Regional de Assistentes Sociais, 4a Reg. por 13 anos, até 2005. É consultora na área da criança e do adolescente junto ao Estado de Pernambuco.

1 Introdução

O presente artigo inclui resultados parciais da dissertação de Mestrado em Ciências da Religião intitulada "Revolução Feminina Silenciosa: a universitária católica recifense e a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa." que analisa a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa da mulher universitária católica de duas Instituições de Ensino Superior (IES) de orientação religiosa católica, no Recife, diante dos ensinamentos e orientações da Igreja Católica sobre a mulher e dos desafios e problemas vividos e sofridos por ela hoje, num mundo complexo e de valores psicossociais e ético-religiosos conflitantes. A questão colocada é se as orientações teológicas / religiosas/pastorais estão atendendo aos desafios contemporâneos enfrentados pela mulher católica universitária recifense e como o magistério da Igreja está contribuindo para a construção da identidade e espiritualidade femininas neste mundo dilacerado por problemas éticos, políticos sociais, familiares, econômicos e culturais. Noutras palavras, qual é a influência da cultura e sociedade brasileiras na fundamentação psicossocial e ético-religiosa das vivências e representações destas mulheres e qual é o significado do papel da Igreja Católica na orientação da vida delas?

A resposta a estas questões envolve uma percepção da dificuldade da mulher construir a sua identidade psicossocial e ético-religiosa sendo bombardeada por várias forças simultaneamente: as exigências econômicas, políticas, sociais, éticas e culturais da modernidade; a situação de "ser-mulher" como mãe / esposa / filha, dona-de-casa / intelectual/ trabalhadora / amiga / amante e as orientações do magistério da Igreja Católica sobre questões pertinentes ao "ser-mulher" hoje.

O homem tem se afirmado histórica, institucional e biblicamente. A sua afirmação masculina tem tido implicações na sua relação com a mulher, subestimada, inferiorizada e oprimida por ele, através da construção sócio-cultural-histórica das relações de gênero. A luta da construção de identidade é mais um aspecto da luta feminina no contexto dessas relações.

A caracterização da mulher na Igreja Católica - seu papel, seu poder, seus direitos, sua subordinação, sua liberdade - como processo histórico está sempre relacionada ao contexto de gênero, fenômeno que se constitui de um conjunto de práticas, símbolos, representações, normas e valores sociais elaborados pelas sociedades, em geral, a partir da diferença sexual anátomo -

fisiológica que dominam às relações entre mulheres e homens.

“Gênero” é uma construção social e cultural, um modo de ser no mundo, exigindo uma abordagem ampla e multidisciplinar, até na interpretação religiosa ou hermenêutica. A necessidade de uma maior análise psicossocial e ético-religiosa sobre a questão da mulher no mundo e na Igreja tem sido estimulada nos Congressos Mundiais, tanto da ONU, quanto do Conselho Mundial de Igrejas, inclusive com a proclamação da “Década da Mulher” (1975-1985) pela ONU. Está processando, de modo geral, uma maior atenção à questão de gênero, e especificamente, à relação gênero e religião, em nível mundial, nas Igrejas Cristãs, mormente, na Igreja Católica, no mundo e no Brasil.

A pós-modernidade com novos questionamentos e posturas éticas está contribuindo para a ruptura com tradições, inclusive religiosas. Estimula um processo de reflexão crítica e pessoal radical que reavalia os conceitos e valores de acordo com sua pertinência à vida social (RODRIGUES, 2003).

A crise da religião na modernidade virou irreversível, com múltiplas consequências para todos os aspectos da vida – econômico, político, social, psicológico, cultural e até ambiental – contribuindo para o fenômeno da secularização (MARTELLI, 1995) como consequência do processo de racionalização que havia

transformado o Ocidente. Esta secularização marcou a ascensão e permanência da racionalidade instrumental que influenciou, ao mesmo tempo, a marginalização da religião, a dessacralização e o desaparecimento do sagrado.

A modernidade, e a pós-modernidade com os consequentes fenômenos de secularização, pluralismo e subjetividade, têm contribuído para o surgimento histórico de uma nova mulher, em várias frentes relacionadas à sua própria corporeidade, sexualidade e saúde reprodutiva. Neste contexto a mulher católica moderna está fazendo releitura de fé, criando novos paradigmas, num processo de ampliação da consciência pessoal e social. Este processo de desconstrução e reconstrução aponta para novas formulações que são reações às correntes teológicas e filosóficas existentes. É um passo metodológico que afirma que a experiência da mulher é o ponto da partida da reflexão teológica dentro de uma nova maneira de interpretar a realidade, chamado a hermenêutica de gênero ou a hermenêutica feminista.

A teoria crítica social exige da hermenêutica cientificidade, objetividade e liberdade de valores. O ponto de vista da hermeneuta expressa uma nova perspectiva, uma mudança de paradigma, que, para uma hermenêutica feminista ou de gênero, não seria androcêntrica (visão dos homens e

centrado neles: matriz cultural masculina), mas antropocêntrica (visão de igualdade de gênero e centrado na pessoa humana), afirmando a experiência da mulher como fonte de cientificidade para validar fenômenos políticos e sociais pertinentes a sua vida: o seu “ser- mulher”.

A pesquisa de campo foi aplicada em duas instituições, a Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e a

Faculdade Frassinetti do Recife (FAFIRE), junto a 178 alunas declaradas católicas, sendo 116 na [UNICAP] e 62 na [FAFIRE]. Envolveu questões sobre práticas e ensinamentos religiosos, corporeidade e sexualidade, pensamentos e sentimentos sobre religião e espiritualidade. Os resultados foram analisados a partir da hermenêutica de gênero.

2 A nova identidade psicossocial e ético-religiosa da universitária católica recifense

A construção da identidade pessoal é um processo que se realiza desde a concepção até a morte. O moldar dessa identidade é um dos maiores desafios da vida de qualquer pessoa por incluir tudo que percebemos, concebemos, sentimos, vivenciamos, pensamos, agimos, representamos e relacionamos. Por ser a identidade tão essencial, a sua compreensão torna-se é fundamental. Fundamental, primeiramente, para a própria mulher, em segundo lugar, para as pessoas que convivem com ela e se relacionam em todos os espaços da vida e, em terceiro lugar, para as instituições que a procuram, a acolhem, a incorporam, dependem dela e a empregam.

A mulher constitui mais da metade da população do Brasil (IBGE, 2010) e metade da população mundial. É, também, o segmento majoritário na Igreja Católica. Por esta razão presume-

se que a própria Igreja teria interesse em se abrir para escutar, compreender, repensar-se em relação à mulher porque ela já está se repensando em relação à Igreja e ao seu magistério.

Este repensar feminino, evidentemente, está conduzindo a mulher à construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa. O processo é revolucionário e refletido a partir da vivência do “ser-mulher” em todos os aspectos – a sexualidade sendo um aspecto principal, e, por isso mesmo, é crítico, silencioso e complexo.

Por “construção” de identidade entende-se um processo dinâmico que engloba infinitos traços que constituem ou criam um novo modo de ser que não é linear, envolvendo a constante formação, desconstrução e reconstrução, num processo que se conduz dialeticamente, que implica em progresso, retrocesso e aprofundamento.

“Revolução”, de acordo com Houaiss, é uma grande transformação ou mudança profunda, sendo um movimento de revolta contra poder estabelecido por um número significativo de pessoas.

Envolve “críticas”, ou exames racionais e julgamentos que são indiferentes a preconceitos, convenções ou dogmas, tendo em vista algum juízo de valor. Entende-se “silencioso” como ausência de barulhos ou ruídos, espaço intimista da auto-avaliação. O “complexo” envolve um todo coerente cujos componentes funcionam entre si em numerosas relações de interdependência e de apreensão desafiadora.

O conceito de complexidade de acordo com Edgar Morin, “faz-nos compreender que não poderemos nunca escapar à incerteza e que não poderemos ter um saber total. A totalidade é a não verdade” (MORIN, 1990, p. 100). Para Morin (1990), nas ciências sociais, uma abordagem unidimensional é pobre, reducionista. A complexidade coloca o paradoxo do uno e do múltiplo, onde há aparência de desordem, ambiguidade, incerteza e confusão. É justamente a tarefa de o conhecimento pôr ordem nos fenômenos e dá-lhes inteligibilidade, sem simplificar, promovendo ordem, clareza e precisão. Exige, pois, o pensamento complexo.

Enquanto o pensamento simplificador desintegra a complexidade do real, o pensamento complexo “integra o mais possível os modos simplificadores

de pensar, mas recusa as consequências mutiladoras, redutoras, unidimensionais e, finalmente, ilusórias de uma simplificação” (MORIN, 1990, p.9).

Os resultados da pesquisa demonstram que a universitária católica recifense tem uma percepção das tentativas da Igreja, através do seu magistério ainda muito estático, dogmático e simplificador, de moldar a sua identidade. Mas, esta mulher resiste a partir do seu âmago e insiste existencialmente na sua autoconstrução, sem culpas, com certa tranquilidade.

Este processo não nega o valor das instituições e tradições, mas luta pela desconstrução e reconstrução do conjunto de crenças e valores transmitidos na infância e adolescência pela família, escola e Igreja. Ela reconstrói uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa mais autêntica com seu viver de mulher, de um lado enfrentando os constantes e fortes desafios da contemporaneidade, e, de outro, avaliando a validade do magistério da Igreja como orientação para sua vida. A universitária católica recifense demonstra que está reinterpretando concepções, ações e valores da religião católica no seu dia-a-dia e está se aproximando mais dos conceitos e ações dos valores da pós-modernidade. Ela resiste ao sistema patriarcal da Igreja, por considerá-la distante dos problemas que a mulher enfrenta e faz a sua reflexão crítica,

tentando conduzir com coerência a sua vida psicossocial e ético-religiosa.

Para aceitar a experiência da mulher como fonte de cientificidade, alguns pressupostos precisam ser considerados: a importância da utilização da hermenêutica de gênero como forma de interpretação da relação mulher / homem no mundo e a relação mulher/magistério androcêntrico da Igreja. A hermenêutica é uma nova linguagem para nomear este mundo de relações como padrão valorativo alternativo. Outro pressuposto é a secularização e contra-secularização como fenômenos não contraditórios, mas complementares, num contexto complexo onde o sagrado não é negado, mas reconstruído.

Um terceiro é a subjetivação da pós-modernidade levando à privatização do direito de dar sentido às suas experiências. Incluem-se, ainda, os pressupostos referentes à experiência da mulher como critério de discernimento e base da sua relação com Deus e à crise de plausibilidade da Igreja diante das novas interpretações religiosas. A complexidade prevalece e exige enfrentar o "jogo infinito das inter-retroações, a solidariedade dos fenômenos entre eles, a bruma, a incerteza, a contradição" (MORIN, 1990, p. 21). O pensamento simplificador ofusca a diversidade sem perceber a unidade.

Algumas questões teóricas levantadas por Maria Clara Bingemer [Paralellus](#), Recife, v. 6, n. 12, p. 175-186, jan./jun. 2015.

(1992), Berger e Luckmann (2004) e Cea-Naharro (2002) podem orientar a análise dos resultados que oferecem subsídios para configurar a nova identidade da universitária católica recifense. Bingemer questiona os impactos da modernidade no fenômeno religioso e nas crenças religiosas, enquanto Berger e Luckmann indagam sobre como realizar o sentido diante de opções pluralistas e que tipos de sociedade constituem as pessoas com seus valores reformulados. Diante deste contexto Cea-Naharro levanta a polêmica sobre o direito de cidadania da mulher na Igreja.

Percebe-se que as reflexões teóricas se referem a desafios concretos que a mulher enfrenta no seu processo do "ser-mulher" hoje, enquanto orientada pela Igreja. A Igreja elaborou, historicamente, o que a mulher deve sentir, pensar, fazer, viver e ser, e como deve ser a sexualidade. Alguns documentos valorizam a mulher e outros só valorizam a mulher ideal concebida a partir de conceitos androcêntricos patriarcais dogmáticos que não correspondem à realidade vivida pela mulher hoje.

A universitária católica recifense não dá resposta teórica aos desafios que enfrenta: a sua resposta é sua vida. A vida dela é práxis: ação objetiva que, superando e concretizando a crítica meramente teórica, permite ao ser humano construir a si mesmo e seu mundo, de forma livre e autônoma, em

oposição ao que é dado. Kosik define a práxis como “a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que cria a realidade humano-social e compreende a [...] sua totalidade [...] e se produz historicamente e se renova continuamente” (KOSIK, 1976, p. 202-203).

A construção da identidade pela mulher é um movimento dialético da práxis e se desenvolve através das suas percepções, sentimentos, vivências e representações. O poder de nomear é um dos poderes mais influentes do mundo. Quem nomeia – pessoa, instituição, sistema ou teoria – quase sempre domina. Se quem nomear já tiver nomeando a partir de uma estrutura consolidada historicamente, domina ainda mais. E se esta estrutura for patriarcal e androcêntrica, a sua dominação é ideologicamente sexista e impõe silêncio às mulheres. Este poder dogmático usa a palavra – nomeia – “relativismo” para caracterizar as tentativas de discórdia e resistência de pessoas. O pensamento das pessoas que discordam da sua lógica é taxado, nomeado, como relativismo pela Igreja. É considerado um pensar sem seriedade, sem legitimidade, sem direito de existir. Esse agir da Igreja para caracterizar um fenômeno complexo pode ser considerado reducionista e simplificador.

Na Igreja, até hoje, a mulher tem sido tanto a maioria silenciosa quanto a maioria silenciada (SCHUSSLER-FIORENZA, 1995). Até no Novo

Testamento (1Cor. 15) é exigido que a mulher se cale e escute a orientação da Igreja em silêncio e submissão. Esse ensinamento ainda fundamenta as reações da Igreja ao constatar as resistências religiosas femininas à sua doutrina.

A experiência do “ser-mulher”, diante dos múltiplos desafios enfrentados por ela na sociedade contemporânea pós-moderna, é negada como critério de verdade e silenciada como razão de discernimento. Pior de tudo, o agir da mulher é chamado de **relativismo**, nome usado como um instrumento de opressão simplificador daqueles que querem repudiar a resistência à sua ideologia e vilipendiar posições de confronto ou contestação.

A compreensão da nova identidade psicossocial e ético-religiosa da universitária católica recifense passa pela aceitação das premissas teóricas levantadas neste trabalho. A perspectiva de análise empregada – a hermenêutica de gênero – não é um paradigma neutro. A hermenêutica representa uma posição clara de confronto e contestação da ordem sóciosimbólica com suas normas e práticas, refletindo as marcas de opressão, discriminação e submissão sofridas historicamente pela mulher na Igreja Católica. A subjetividade integra o método de análise e reflete sua dinâmica dialética.

A universitária católica recifense afirma o direito da mulher de “não ser direita” ao questionar e desmistificar o

“ser-mulher”, de desconstruir as ilusões e mitos do passado, principalmente sexistas, e de reconstruir um novo perfil da mulher real no enfrentamento dos desafios contemporâneos.

As suas respostas na pesquisa deram subsídios contundentes para analisar a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa diante os ensinamentos da Igreja Católica sobre a mulher e dos desafios enfrentados por ela no mundo plural, secular e pós-moderno. Os resultados da pesquisa validam as duas hipóteses levantadas na mesma. A hipótese principal afirma que a universitária católica recifense está construindo uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa a partir da sua experiência. As repostas confirmam que é um processo consciente de desconstrução e reconstrução, em que as formas tradicionais de “ser-mulher católico”, de conceber a mulher como “o eterno feminino”, estão sendo contestadas, confrontadas, refletidas, analisadas e reelaboradas a partir da sua vivência concreta. Porém, o processo em si tem turbulências existenciais, psicológicas, morais e religiosas; existem ambiguidades, dúvidas e incertezas.

A segunda hipótese, a ausência de culpabilidade, também encontra fundamento tanto nas respostas sobre pecado (forma de controle da Igreja), o que é pecado para ela (violação dos direitos da mulher) e o sentido de não ter culpa, quanto na afirmação que a

mulher pode discordar da Igreja e continuar a se considerar católica. Ela não se vê como pecadora na vivência da sua corporeidade e sexualidade, porque segue a sua consciência, acredita em Deus e seu amor e desconfia das tentativas da Igreja de inculcar culpa na mulher, principalmente por causa das expressões da sua sexualidade hoje.

A experiência das universitárias entrevistadas é um determinante principal na definição da sua identidade porque reflete a importância de sua vivência, eivada de eventos, situações, dúvidas, afirmações, percepções e sentimentos na construção da sua identidade. As suas respostas revelam a percepção de Deus, delas mesmas, da família, das pessoas e do mundo à sua volta com critérios de juízo de valores e avaliação do “ser-mulher” no seu relacionar-se com Deus e na sua experiência religiosa.

Muitas das percepções e desafios enfrentados pela universitária católica recifense não são temas de um diálogo aberto para a Igreja. A própria elaboração de documentos pela Igreja referente à condição da mulher e da família é feita de forma sexista, unilateral, hierárquica e vertical. O posicionamento patriarcal é criticado não somente por vários filósofos e teólogos²,

² Leonardo Boff, Pierre Bourdieu, Tércio Almeida, Maria Clara Bingermer, Margarita Cea-Naharro, Elizabeth Schussler-Fiorenza, Wanda Diefelt, Maria do Pilar Aquino, Maria Avila, Claudine Bandini, Silvia Baeske, Carol Drogus, Elizabeth Lacelle, Mary Daly, Henrique Vaz e Nicole Zunhammer.

mas por segmentos do próprio clero em documentos recentes³ que exigem abertura e discussões mais democráticas e dialogais de todos os envolvidos, principalmente leigos, mulheres e homens, solteiros e casados, jovens e adultos. O próprio Papa Francisco está promovendo uma abertura na discussão da Igreja Católica sobre a família, sua composição, funcionamento e realizações, prevendo novas abordagens pastorais. É um começo.

Uma multiplicidade de fatores está contribuindo para a construção e consolidação da nova identidade psicossocial e ético-religiosa da universitária católica recifense, que manifesta características específicas detectadas na pesquisa, como se verá a seguir.

A crença absoluta no sistema ideológico sexual da Igreja está evidenciando abalos. Existe um movimento contestatório contra os espaços de exclusão e de dominação, contra as construções ilusórias sobre a mulher, seu corpo e sua sexualidade. A suposta inerrância da Igreja nesses temas, o poder de condenar ao inferno e criar culpabilidades são rejeitados pela universitária católica recifense. Em vários assuntos do questionário, ela foi sempre coerente “quem sabe o que é melhor, o que é certo ou errado para mim, sou eu: sigo a minha consciência”. Uma consciência em formação, uma

consciência com dúvidas e ambivalências, uma consciência em conflito com o que foi inculcado pela família e Igreja contra as experiências e análises da lógica interior e interiorizada do seu processo de “ser-mulher” diante da sociedade e da Igreja. As suas ideias e consequentes ações referente a sua corporeidade e sexualidade são resultados da sua experiência de ser mulher: o próprio “ser mulher” é um critério de discernimento, compreensão e avaliação, sem culpa, afirmando o seu poder de nomear.

Não é um processo linear de causalidade, mas um processo em espiral da “circularidade retroativa” ou “circularidade autoprodutiva” (MORIN, 2000, p. 100) que reconhece o indivíduo como “produto-produtor”. A realidade é percebida pela universitária como multidimensional e multicausal. Ela se percebe, também, como pessoa multidimensional.

Nesta realidade, ela vive criticamente com questionamentos sobre valores e paradigmas tradicionais – da Igreja, da família, da sociedade – e se recria a partir da sua experiência diária.

Por não ser linear, mas circular, o processo de construção da identidade procede com angústias existenciais, psicossociais e ético-religiosas, que, ao mesmo tempo dificultam e impulsionam este processo. A identidade não envolve só a percepção de si, mas uma cosmovisão que abrange o mundo, Deus e o embate da inserção *versus* cooptação

³ Dom Odile Scherer, Dom José Maria Pires no documento de Santo Domingo (1992).

pelo sistema capitalista e pela sociedade de consumo com valores questionáveis. Esse processo, por si próprio, abrange as escolhas que levam à autonomia, independência, felicidade e liberdade: a multidimensionalidade do “ser-mulher”.

Para a universitária católica, pecado é considerado uma alienação para o processo de “ser-mulher” e da sua identidade. A dogmaticidade da Igreja sobre pecado é visto por ela como negação da sua consciência como mulher. A sua espiritualidade feminina está lhe revelando tradições e mitos teológicos que perpetuam ideologias sexistas alienantes. Essas estão sendo rejeitadas, apesar de ainda influenciar certo nível de culpabilidade da universitária. O seu “ser-mulher” que envolve a sua vida, sua corporeidade, sua sexualidade, sua família, é o seu desafio e seu destino. Contempla suas percepções, seus sentidos, expressões, intervenções, imagens, leis e códigos morais e éticos, educação, linguagem e representações. É, também, a fonte do seu poder de ser uma nova mulher.

Ela está reconhecendo que a linguagem (símbolo) ao nomear tem um

poder sobre o corpo. Ao delegar um poder ao corpo, a linguagem define normas, nomeia e atribui valores em determinado tempo e espaço, num movimento que é sempre dinâmico. Ela rejeita e repensa os padrões perenizados pela Igreja que não passam por sua experiência e vivência de “ser-mulher”. A sua imagem e entendimento de Deus como masculino e feminino, também são novos. Quando ela diz “Deus”, pensa e transmite a imagem de Deus que tem características femininas de amor, compaixão, compreensão e perdão. Deus é feito à imagem dela e não só à do homem.

A universitária católica recifense valoriza a família: a boa convivência familiar, o apoio recebido, a sua importância como fundamental à organização da sociedade e a sua influência religiosa, tanto tradicional quanto crítica. O relacionamento com a família é um dos seus valores mais importantes e o consenso é que a família apoia e orienta na construção de sua nova identidade.

3 Considerações finais

Apesar das divergências com o magistério da Igreja, a universitária se considera católica e permanece fiel à Igreja. A questão é o que a Igreja está fazendo por ela para fortalecê-la no seu

processo de “ser-mulher”, ao enfrentar os desafios contemporâneos, em vez de condená-la por se desviar da imagem ideal e das práticas, principalmente

referente a sua sexualidade, determinadas pelo seu magistério?

Quais são os espaços abertos e não condenatórios de escuta, diálogo e reflexão da Igreja? Quando é que a mulher terá uma posição de decisão na Igreja sobre sua identidade, corporeidade e sexualidade, em vez de receber a doutrina pronta de celibatários que querem sustentar o mito do "eterno feminino"? Como protestar contra as ideias pré-estabelecidas da salvação, da perdição ou culpabilidade e do antifeminismo prevalente na sociedade e nas Igrejas, o antifeminismo disfarçado de democrático e amoroso (GEBARA, 2000)? Como entender a construção das relações de gênero entre a mulher universitária recifense e uma Igreja construída androcentricamente?

Por enquanto a universitária católica recifense está resistindo àquilo com o qual não concorda, de forma silenciosa: seu grito é interiorizado, seu choro sem lágrimas, sua resistência sem passeata ou bandeiras, sua luta individual e ainda não coletiva nem familiar. A sua consciência, fundamentada por valores éticos e religiosos definidos, embasa a sua vivência e suas mais variadas experiências e desafios no seu processo de "ser-mulher". Ela busca aprofundar a sua espiritualidade, dentro e fora da Igreja Católica, que ela percebe como falível e omissa referente às necessidades existenciais da mulher.

Ela não aceita viver cheia de culpas como a sua mãe e sua avó. Ela está desconstruindo e reconstruindo a sua identidade para ser mais verdadeiramente autêntica de acordo com a sua vida. Mas a revolução não é somente dela. Além dessa sua revolução silenciosa, mais uma revolução está em andamento: o crescimento das suas filhas num ambiente religioso familiar mais aberto e menos opressivo, eivado de reflexões, críticas e posicionamentos novos. Elas e as filhas vão permanecer católicas? Silenciosas ou ativas? Ativas para ficar e protestar ou sair da Igreja?

Concorda-se com Gebara (2000) que implora o repensar do antifeminismo na Igreja como ação imprescindível daqueles que estão no poder e que evidenciam medo de reavaliar os impactos da sua racionalidade masculina. Para Gebara e várias outras teólogas e filósofas⁴, o antifeminismo da Igreja esconde o medo da condição humana, condição que exige repensar as "certezas" e aprender a respeitar divergências e diversidade.

Este repensar é contra a violência da dogmaticidade e a favor da abertura de espaços para escutar novas e diferentes vozes. Ela afirma que estas vozes são incômodas, confusas e irritantes, mas que são capazes de dinamizar e mexer com a vida, num

⁴ Maria Clara Bingermer, Margarita Cea-Naharro, Elizabeth Schussler-Fiorenza, Wanda Diefelt, Maria do Pilar Aquino, Maria Avila, Claudine Bandini, Silvia Baeske, Carol Drogus, Elizabeth Lacelle, Mary Daly, Rosemary Ruethers e Nicole Zunhammer.

movimento que vai garantir “novas esperanças e novos desafios”.

Referências

BERGER, Peter, L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. Petrópolis: Vozes, 2004. 91p.

BINGERMER, Maria Clara L. **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992. 300p.

CEA-NAHARRO, Margarita Pintos de. O direito das mulheres à plena cidadania e ao poder de tomar decisões na Igreja. **Concilium – Revista Internacional de Teologia**. Petrópolis: Vozes, n. 298, p. 85(661)-94(670), mai. 2002.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. 2. ed. Tradução: Lúcia Mathilde E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2000. 261p.

KOSIK, Karel. **A dialética do concreto**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. 230p.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. Tradução Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. 493p.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 4.ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. 177p.

_____. Da necessidade de um pensamento complexo. In: Martins, F.; Silva, J. (org.). **Para navegar no século XXI**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina; Edipucrs, 2000, p. 19-42.

RODRIGUES, Cátia S. L. Católicos e femininas: identidade religiosa e sexualidade de mulheres católicas modernas. **Rever – Revista de Estudos da Religião**, n. 2, p. 36-55, 2003. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_rodrig.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2005.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elizabeth. **Discipulado de iguais: uma eclesialogia feminista crítica da libertação**. Trad. de Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995. 404p.

Recebido em 12/05/2015.
Aceito para publicação em 26/06/2015.

“Educar corretamente evitando aberrações”: notas introdutórias sobre discursos punitivos/discriminatórios acerca das homossexualidades e transgeneridades

“Educate properly avoiding aberrations”: introductory notes to the punitive /
discriminatory speeches about the homosexualities and transgenerities

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F^{o1}

Resumo

Procuro, neste artigo, apresentar brevemente algumas das formas como discursos punitivos/discriminatórios são aplicados em relação às homossexualidades/afetividades, e em paralelo às transgeneridades, equivocadamente tomadas como sinônimos das homoafetividades/sexualidades. O artigo apoia-se, de modo muito sucinto, na leitura e análise de alguns discursos percebidos em literatura evangélica recente, e objetiva adensar as discussões que visam problematizar as (in)tolerâncias e fundamentalismos religiosos/generificados/sexuais percebidos na sociedade do tempo imediato.

Palavras-chave: Cura e libertação de homossexuais e travestis. Intolerâncias religiosas, de gênero e de orientação afetiva/sexual. Leitura evangélica.

Abstract

I aim, in this essay, introduce briefly some of the ways how punitive/discriminatory discourses are applied towards the homosexualities/affectioness (examples of sexual orientation and affections), and in parallel to the transgenderiness (which includes identities and expressions of the trans gender), wrongly interpreted as synonyms of homoaffectivities/sexualities. This article is based upon, in a very synthetic manner, in the analysis and readings of some recent observed evangelical discourses, and intends to enlarge the discussions that aims to problematize the religious/genderified/sexual (in) tolerances and fundamentalism.

Keywords: Cure and liberation (rescue; restoration) of homosexual's and travesties. Intolerances and religious, gender, and affective/sexual orientation fundamentalism. Gospel readings.

¹ Presidente da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). Doutor em História Social, pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em História, pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), especialista em Marketing e Comunicação Social, pela Fundação Cásper Líbero, graduado em História, pela USP. Autor de *A grande onda vai te pegar: marketing, espetáculo e ciberespaço na Bola de Neve Church* (2013), dentre outras publicações. Site: ciborgues.tk. Endereço eletrônico: edumeinberg@gmail.com

1 Considerações iniciais

Apresento neste texto, sinteticamente, algumas das formas como discursos evangélicos contemporâneos – *punitivos/discriminatórios* e relacionados ao que convencionei provisoriamente como *teologia cishet/psi/spi* – são aplicados em relação às homossexualidades/afetividades (exemplos de orientações sexuais e afetivas), e em paralelo às transgeneridades (que englobam identidades e expressões de gênero trans*), equivocadamente tomadas como sinônimos das homoafetividades/sexualidades. O artigo

fundamenta-se, de modo conciso, na análise bibliográfica de parte da literatura evangélica recente, especialmente em um dos livros de Dr. John S. H. Tay, intitulado *Nascido gay?* Existem evidências científicas para a homossexualidade? (2011), e intenta auxiliar no adensamento das discussões que objetivam problematizar as relações entre discursos religiosos e (in)tolerâncias e fundamentalismos religiosos/generificados/sexuais identificados na sociedade do tempo imediato.

2 Anotações iniciais sobre uma teologia cishet/psi/spi de caráter punitivo/discriminatório

2.1 Sobre identidade de gênero, expressão de gênero, orientação sexual e orientação afetiva

De início, faz-se mister realçar que *homossexualidades/afetividades* e *transgeneridades* são coisas distintas. Homoafetividades e homossexualidades são, respectivamente, orientações afetivas e sexuais, enquanto as transgeneridades são transgressões das normas de gênero esperadas de quem é outorgad@ de dado sexo/gênero no nascimento ou gestação.²

É importante marcar também a diferença entre os termos *peças trans** e *peças LGB*. A sigla LGB refere-se a peças lésbicas, gays e bissexuais/afetivas. Já o termo *trans** é um vocábulo guarda-chuva que acolhe experiências transgêneras distintas, tanto em termos de identidades de gênero como de expressões de gênero. Entre as diversas automarcações identitárias de peças transgêneras, destacam-se, por exemplo, *trans** não

² Como *transgeneridades*, segue a definição de Leticia Lanz: “a não conformidade com a norma de gênero está na raiz do fenômeno transgênero, sendo ela – e nenhuma outra coisa – que determina a existência do fenômeno

transgênero. A primeira coisa a se dizer sobre o termo ‘transgênero’ é que não se trata de ‘mais uma’ identidade gênero-divergente, mas de uma circunstância sociopolítica de inadequação e/ou discordância e/ou desvio e/ou não-conformidade com o dispositivo binário de gênero, presente em todas as identidades gênero-divergentes” (LANZ, 2014, p. 70).

binárias, travestis, *drag kings/queens*, *crossdressers*, andróginas, mulheres transexuais e homens trans.

Ainda neste sentido, deve-se salientar que *orientações afetivas*, *orientações sexuais*, *identidades de gênero* e *expressões de gênero*, não são sinônimos. Podemos entender *orientação sexual* como

a atração ou desejo erótico de alguém por alguém ou algo. O alvo de interesse pode ser mais ou menos específico ou abrangente. Socialmente, as orientações mais comumente reconhecidas são a heterossexual e a homossexual, sendo que a primeira é geralmente mais legitimada e benquista. Há pessoas de quaisquer identidades de gênero com quaisquer orientações sexuais. A orientação sexual é definida a partir da autodeclaração de identidade de gênero, ou seja, de como a própria pessoa se identifica. Assim, uma mulher transexual que tem atração por outra mulher (trans, cis) ou por uma travesti, costuma se considerar *lésbica* e assim deve ser compreendida/respeitada. Um homem trans que aprecie outros homens (trans ou cis) e mulheres é considerado bi, e aí por diante (MARANHÃO F^o, 2014, p. 34-35).³

Já *orientação romântica* ou *afetiva* se referiria

ao tipo social de pessoa à qual há atração afetiva/amorosa e é definida a partir da

autodeclaração de identidade de gênero, ou seja, de como a própria pessoa se identifica. As orientações *românticas* ou *afetivas* mais comumente reconhecidas são a heteroafetiva e a homoafetiva, sendo que a primeira é geralmente mais legitimada e benquista, mas há uma ampla diversidade de orientações afetivas (MARANHÃO F^o, 2014, p. 34).⁴

³ Exemplos de orientações sexuais para pessoas binárias: *Não-bináriessexual*, *heterossexual*, *homossexual*, *bissexual*, *assexual*, *polissexual*, *pansexual*. Exemplos de orientações sexuais para pessoas não-binárias: *ginecossexual*, *androssexual*, *não-bináriessexual*, *bissexual*, *assexual*, *polissexual*, *pansexual*. Em relação à orientação sexual por pessoas não-binárias específicas há uma imensidão de possibilidades. Dentre elas, *demigirlssexual*, *bigêneressexual*, *agêneressexual* etc. (MARANHÃO F^o, 2014, p. 34-35).

⁴ A heteroafetividade é definida pela associação entre pessoas de sexos/gêneros diferentes e a homoafetividade, pela relação entre pessoas de mesmo sexo/gênero. Além de heteroafetiva ou homoafetiva, a pessoa pode ser *a-afetiva* ou *arromântica* (costumeiramente apelidado de *aro*) ou seja, não apreciar ninguém românticamente; *biafetiva*, podendo se envolver com ambos os sexos/gêneros; *poliafetiva*, agregando mais de dois sistemas sexos/gêneros, o que incluiria, por exemplo, pessoas não-binárias, ainda que dentro deste imenso leque existam pessoas às quais a pessoa referente não se relacionaria; e *panafetiva*: não há restrições em termos de pessoa a se envolver dentro da imensa espectrometria não-binária e binária (há de se considerar que mesmo entre o binário mulher/homem há uma diversidade gigantesca de tipos humanos que podem ser ou não desejados pela pessoa referente) – o que demonstra a precariedade de qualquer conceituação/tipologia que se tente estabelecer em relação às associações afetivas (o que também vale para as sexuais, identitárias, etc.). Exemplos de orientações afetivas para pessoas binárias: *a-afetiv(a/o)* ou *arromântic(a/o)*, *biafetiv(a/o)* ou *biromântic(a/o)*, *heteroafetiv(a/o)* ou *heteroromântic(a/o)*, *homoafetiv(a/o)* ou *homoromântic(a/o)*, *não-bináriaefetiv(a/o)* ou *não-binárieromântic(a/o)*, *panafetiv(a/o)* ou *panromântic(a/o)*. Em relação a pessoas não-binárias, que não se identificam (ao menos *não totalmente*) *nem como mulher* e *nem como homem*, não se toma como referente mulher ou homem, e assim, termos como hétero e homo não seriam convenientes. Uma alternativa usada por algumas pessoas não-binárias é, pensando na relação entre pessoa não-binária e pessoa binária (mulher cis ou trans* e homem cis ou trans*), utilizar *gineco* (de mulher) *afetive* e *andro* (de homem) *afetive*. Exemplos de orientações afetivas para pessoas não-binárias: *Ginecoafetive* (*ginecoromântique*), *androafetive* (*androromântique*), *não-bináriaefetive* (*não-binárieromântique*), *biafetive* (*biromântique*), *a-afetive* (*a-romântique*), *panafetive* (*panromântique*), *poliafetive* (*poliromântique*). Em relação à afetividade por pessoas não-binárias específicas há uma imensidão de possibilidades. Dentre elas, *demigirlafetive* (*demigirlromântique*), *bigênerafetive* (*bigênereromântique*), *agênerafetive* (*agênereromântique*) etc. (MARANHÃO F^o, 2014, p. 34).

Identidade de gênero, por sua vez, seria

como a pessoa se sente, se percebe, se entende em relação ao sistema sexo/gênero. Sua identidade de gênero pode ser feminina, masculina, algo entre estes dois lugares ou nenhuma, dentro de um espectro amplíssimo (incluindo os dois lugares ao mesmo tempo ou nenhum) (MARANHÃO Fº, 2014, p. 33).⁵

Expressão / performance / interface de gênero por sua vez, seria "como a pessoa se apresenta, expressa

socialmente seu gênero, de acordo com uma série de normas/convenções sociais. É composta por roupas, comportamentos, timbre de voz/mo de falar, etc." (MARANHÃO Fº, 2014, p. 32-33).⁶

Estes esclarecimentos são importantes, visto que muitas pessoas ainda fazem confusão entre orientação afetiva, orientação sexual, identidade de gênero e expressão de gênero. Tais termos, ainda, relacionam-se

⁵ A identidade de gênero se associa à transgeneridade (ou à identidade entregêneros) e à cisgeneridade. Na primeira, a pessoa não se sente confortável com o sistema sexo/gênero que lhe foi imputado na gestação ou nascimento: sua *real* identidade é aquela a qual se identifica, e não a assignada compulsoriamente. Na segunda situação, a pessoa se sente confortável e concorda com o sistema sexo/gênero que lhe é assignado na gestação ou nascimento. A *diferença* entre pessoas trans* e pessoas cis está no fato de que as primeiras costumam ser alvo sistemático de violências/discriminações /intolerâncias por conta de sua identidade de gênero (e que se associam a outros estigmas sociais que vão sendo associados a estas pessoas), o que não costuma ocorrer com as segundas. Nem identidade nem expressão de gênero tem a ver, necessariamente, com determinadas expectativas sociais sobre o que é *ser mulher* ou *ser homem*. Para que a pessoa seja reconhecida como homem, ela deve ter um pênis? João W. Nery costuma dizer que não: "sou um homem completo mesmo tendo uma vagina, independente de não ter feito cirurgia". E para ser mulher, é necessário ter uma vagina? Para Indianara Siqueira, não. Como a mesma me explicou, "sou uma mulher normal, de peito e de pau". Em relação às identidades de gênero em trânsito – ou identidades trans, ou ainda *entregêneros* – há diversas formas de autodeclarações, como FTM (*female to male*, ou de fêmea para macho), MTF (*male to female*, ou de macho para fêmea), transhomens, transmulheres, homens trans, mulheres trans, transgêneros/as, travestis, *crossdressers*, neutrois, pângeneres, agêneres, bigêneres, *genderfluids*, *genderfuckers*, *genderbenders*, *genderbreakers*, *genderpivots*, não-binários, epicenes, demigêneres, etc. No MD 2.0 ou no decorrer da tese @ leitor@ conhecerá um pouco destas autodefinições identitárias – dentre muitas outras possíveis. Butler desnaturaliza a noção de uma identidade de gênero fixa, esta pode ser *móvel e fluida*, e eu diria ainda, *pessoal* (MARANHÃO Fº, 2014, p. 33).

⁶ A *expressão / performance / interface de gênero* pode ser "classificada" genericamente em feminina, andrógina e masculina. As expressões de gênero *costumam* acompanhar as identidades de gênero, ou seja, a expressão de gênero pode ser a manifestação externa da identidade de gênero. Mas, nem sempre a expressão de gênero é congruente ou concordante com a identidade de gênero. Uma pessoa com identidade de gênero feminina pode apresentar uma expressão de gênero feminina, andrógina/não-binária ou masculina. Assim, não há necessária congruência entre identidade e expressão de gênero. O ativismo trans* em geral recomenda que não se confunda *expressão de gênero com identidade de gênero* – metaforicamente, podemos pensar que o primeiro seria o HD (*hard drive*) – a parte externa da máquina, enquanto o segundo seria o *software*, a parte mais interna referente à programação dos recursos da máquina (tanto pessoas trans* como cis têm expressão [e identidade] de gênero). Mas só a própria pessoa pode definir se sua experiência refere-se à identidade ou à expressão, visto estas sofrerem hierarquização e outra forma de binarismo: "a *drag queen* é só expressão de gênero e a travesti é identidade de gênero". Ora, quem pode definir isso é a própria pessoa *drag queen* ou travesti, em relação à si mesma. Costumam ser considerados exemplos de expressões de gênero: *drag queens / drag kings / andróginas/as/os / crossdressers*. Mas reforçando, é possível que algumas pessoas se declarem andróginas/os/es, *crossdressers*, *drag kings* ou *drag queens* enquanto identidade de gênero e não expressão ou papel de gênero. Neste caso, vale a regra de ouro: respeitar as automarcações e autodeclarações. Além disso, as identidades e expressões podem se interpolar. Por exemplo, uma mulher trans pode *fazer drag*⁶ assim como um homem cis – independentemente de suas orientações afetivas ou sexuais. Aliás, não se deve confundir expressão e identidade de gênero com orientação sexual e orientação afetiva (que por sua vez não devem ser confundidas, ainda que possam estar mescladas) (MARANHÃO Fº, 2014, p. 32-33).

diretamente a outros dois, cisnormatividade e heteronormatividade, que por sua vez, formam parte da base daquilo que chamo, provisoriamente aqui, de uma teologia cishet/psi/spi.

2.2 Sobre cis/heteronormatividade e uma *teologia cishet/psi/spi*

Inicialmente, lembro que cisgeneridade é a condição da pessoa *cisgênera* (ou *cis*): aquela que se sente confortável com o sistema sexo/gênero que lhe foi outorgado no nascimento ou gestação. Já a pessoa transgênera ou trans* é aquela que não se sente adequada ao que se espera de um determinado sistema sexo/gênero designado no nascimento ou gestação.

As concepções *cisnormativas* são aquelas, genericamente falando, que naturalizam/normalizam a cisgeneridade, descrevendo/prescrevendo/normatizando as transgeneridades como abjetas. As concepções *heteronormativas*, explicando muito sucintamente, são aquelas que normalizam/naturalizam a prática hétero enquanto normatizam/desnaturalizam as práticas não hétero⁷. Chamamos cis/heteronormatividade a mistura entre concepções cisnormativas e concepções heteronormativas. Já o termo *cishet*, abreviatura de

cis/heteronormatividade e aplicada à pessoa cis/heteronormativa, é um termo nativo bastante utilizado por pessoas trans* e afins, ao menos por volta de 2014.

Aproprio-me de tal termo para conjecturar a respeito de uma possível *teologia cishet-psi-spi*, fundamentada na heteronormatividade e na cisnormatividade – e que também se alicerça em pressupostos das áreas psi e concepções associadas à espiritualidade.⁸ A base desta teologia está, então, nas conexões discursivas entre cisheteronormatividade, psicologização/psiquiatrização e concepções espiritualizantes como as de que as homoafetividades/sexualidades e transgeneridades se relacionariam à posses-sões demoníacas, perversões, doenças, abominações e pecados.

Esta concepção teológica se associa, ainda, ao que James B. Nelson convencionou como conceitos *punitivos/discriminatórios*.

2.3 Conceitos teológicos punitivos / discriminatórios

Nelson convencionou uma tipologia composta por quatro *casos teológicos acerca da homossexualidade*. Há, para tal autor, aquela concepção que prega uma *aceitação plena*, como a de Norman Pittenger, teólogo anglicano, para quem a homossexualidade é uma das muitas

⁷ Lembro que as orientações sexuais não se resumem ao binário homo X hétero: há pessoas assexuadas, bissexuais, polisssexuais, panssexuais, dentre outras possibilidades. A mesma lógica opera em relação às orientações afetivas. Há pessoas que são heteroafetivas, homoafetivas, biafetivas, a-afetivas, poliafetivas e panafetivas, dentre outras variações.

⁸ Especialmente na chamada *batalha espiritual*, o que deixarei para aprofundar em ocasião posterior.

manifestações legítimas da sexualidade humana, e igualmente capaz de conectar a pessoa com Deus; há uma *aceitação qualificada*, concepção partilhada pelo teólogo Helmut Thielicke, que entende que as pessoas homossexuais devem buscar a melhor possibilidade ética para sua condição sexual, ainda que não a sublimem ou a tratem; a concepção de *rejeição sem punição*, e a *condição punitiva e discriminatória*, em que as pessoas homossexuais, além de rejeitadas, são passíveis de punição (NELSON, 2008, p. 57-59).

Como comenta Robert K. Johnston, “a categorização de Nelson ajuda a desenvolver o debate evangélico”, mas, “na comunidade cristã, em geral, nenhum teólogo evangélico adota hoje a posição punitiva, embora ela apareça na imprensa evangélica popular” (JOHNSTON, 2008, p. 79). Há de se indagar a Johnston: será mesmo assim nos Estados Unidos? E no Brasil contemporâneo, a teologia fundamentada na *condição punitiva e discriminatória* é ou não é pensada e praticada?

Pensando no meu campo de pesquisa do doutorado, fundamentado em observação participante em igrejas inclusivas,⁹ ministérios de cura e libertação de travestis e no Facebook,¹⁰

⁹ As igrejas inclusivas são mais popularmente conhecidas como *igrejas inclusivas LGBT* – rótulo que grande parte delas rejeita, por incluírem pessoas de quaisquer identidades/expressões de gênero e orientações afetivas/sexuais.

¹⁰ Na tese, denominada *(Re/des)conectando gênero e religião. Peregrinações e conversões*

Paralellus, Recife, v. 6, n. 12, p. 187-200, jan./jun. 2015.

como exemplo, e nas controvérsias que o circundam, as igrejas inclusivas costumam pregar uma *aceitação plena*,¹¹ enquanto os ministérios de conversão de travestis e de homossexuais adotam postura *punitiva* (ainda que muitas vezes numa perspectiva não-terrena, em que a pessoa trans* ou a pessoa LGB não-conversa é punida com o Inferno após a morte) e *discriminatória/de rejeição* – com possibilidade de inclusão caso a pessoa se “reabilite” ou “seja restaurada/liberta/curada”. Fica a pergunta: é possível uma pessoa reorientar seu gênero ou sexualidade?

O mesmo Johnston apresenta algumas controvérsias acerca da questão:

em quem devemos crer? Ralph Blair convictamente afirma que jamais algum homossexual foi curado. “Não existe nenhuma evidência da mudança de orientação de homossexuais para a heterossexualidade nem por meio de terapia nem de

trans e ex trans* em narrativas orais e do Facebook*, analiso algumas das (re/des) conexões entre discursos religiosos /sexuais/generificados e (re/des) elaborações identitárias de pessoas trans* e pessoas ex trans* com distintos reflexos de tais discursos no corpo e n’alma destas pessoas (2014). Ao me referir à tese, em que analisei percursos biográficos de pessoas trans* e pessoas ex-trans*, *não estou tomando as transgeneridades* (termo englobante para as *não-conformidades* em relação ao que é esperado socialmente de uma pessoa de acordo com o sistema sexo/gênero outorgado no seu nascimento ou gestação) como *sinônimo de homossexualidades* (exemplo de orientações sexuais) ou de *homoafetividades* (uma dentre muitas orientações afetivas).

¹¹ É importante realçar que nem toda igreja autointitulada inclusiva, e nem todo membro de igreja inclusiva são sempre inclusiva/o em relação a todas as pessoas trans*. Além disto, eventualmente (como já presenciei), podem ocorrer manifestações de intolerância interna dentro do próprio segmento LGB.

conversão cristã ou de orações”, diz ele. No outro lado do espectro, Richard Lovelace afirma que os homossexuais podem e, na verdade, tem sido curados e transformados em heterossexuais, como o próprio Paulo escreve (1 Co 6.11), por meio dos plenos recursos presentes na graça e oferecidos aos cristãos (JOHNSTON, 2008, p. 95).

Johnston completa: “a evidência científica ou a revelação bíblica não permitem que se garanta a cura dos que desejam reorientar sua propensão homossexual” (JOHNSTON, 2008, p. 96). Para outro autor, John J. McNeill,

os seres humanos não escolhem a orientação sexual; descobrem-na como algo dado. Orar pedindo a mudança da orientação sexual seria equivalente a pedir a Deus que mude os olhos azuis para castanhos. Além disso, não existem formas saudáveis para modificar a orientação sexual depois de estabelecida. A pretensão de certos grupos de transformar homossexuais em heterossexuais é espúria e frequentemente baseada em homofobia (cf. O panfleto de Ralph Blais, “Ex-Gay”. A técnica geralmente usada para efetuar essa pseudo-troca vale-se da provocação de sentimento de auto-ódio no homossexual, causando, frequentemente sérios danos psicológicos e muito sofrimento. As comunidades cristãs que fazem uso desse ministério, agem assim para evitar desafios à sua atitude tradicional e para não dialogar com gays que se aceitam como tal nem com psicoterapeutas profissionais (os psicoterapeutas que essas igrejas citam, em geral, são extremamente conservadores e homofóbicos em sua orientação). A verdadeira escolha possível para homossexuais não é optar pela heterossexualidade ou pela homossexualidade, mas entre relacionamento homossexual e

nenhum relacionamento sexual, seja qual for (McNEILL, 2008, p. 131).

McNeill comenta ainda sobre o celibato como forma de terapia e cura:

outras igrejas confinam seu ministério oficial de cura insistindo que os gays optem pelo completo celibato. Segundo a tradição cristã, o celibato é um dom especial de Deus a certas pessoas por causa do reino. Os homossexuais que, porventura, recebem esse dom são, na verdade, abençoados (McNEILL, 2008, p. 131).

Escutei de um@ pastor@ assembleian@ brasileir@ uma outra perspectiva:

“Participei de um congresso do Exodus Internacional com o ministério Regeneration, também dos Estados Unidos. Foi no interior. Eu simplesmente repudiava todos homossexuais. Eu excluía eles quando percebia eles no templo. Mas isso era pecado de omissão. Comecei a perceber os homossexuais com outro olhar, os olhos de Jesus. Conhecendo a Verdade, a Verdade libertará essas criaturas. Essa é nossa missão: apresentar a Verdade e a Palavra que não morre para estas criaturas. Claro que quem não aceita a Verdade só tem um destino, o Inferno, afinal, homossexualismo é pecado e esta verdade não passará” (informação verbal).¹²

Enquanto Johnston e McNeill apresentam diferentes perspectivas acerca das concepções cristãs evangélicas sobre o assunto, a narrativa acima demonstra a existência de ministérios estadunidenses de

¹² PASTOR@ EVANGÉLIC@ A., *Entrevista a Maranhão Fº*, 2012.

reorientação sexual no Brasil (como o Exodus International, atualmente Exodus Global Alliance),¹³ e parece apontar para uma mescla entre *aceitação qualificada e condição punitiva/discriminatória*, demonstrando que as categorias mencionadas por Nelson podem se misturar.

Não me interessa aqui “definir” se é ou não possível que uma pessoa homossexual/afetiva ou uma pessoa trans* possam transitar entre orientações sexuais/afetivas e/ou identidades/expressões de gênero e muito menos “definir” se é possível que a pessoa se torne *ex o que quer que seja* – minha intenção é a de fomentar o debate acerca das problematizações em torno dos casos: o que leva, ao menos em alguns casos, uma pessoa trans* a querer *transicionar, destransicionar, redetransicionar* seu gênero? O que estimula a pessoa LGB a *reorientar* (ou seria *desorientar*?) sua orientação romântica e/ou erótica? Em que se fundamentam os *ministérios de “reorientação, cura e libertação sexual”, “reversão da homossexualidade” e “resgate da heterossexualidade”*?

Em relação à esta pergunta, além de alguns versos bíblicos – *lidos de modo descontextualizado sócio historicamente* – tais coletivos parecem

prescindir de discursos de líderes variados/as como, por exemplo, as psicólogas Rozangela Justino (fundadora e líder da ABRACEH¹⁴) e Marisa Lobo (que teve seu registro cassado pelo Conselho Regional de Psicologia do Paraná em 2014 por praticar terapia de reorientação sexual, algo condenado pelo Conselho Federal de Psicologia).

Em âmbito nacional temos ainda textos dos fundadores da Exodus,¹⁵ além de livros de Julio Severo, como *O movimento homossexual: sua história, suas tramas e ações, seu impacto na sociedade, seu impacto na Igreja*, enquanto internacionalmente, há as obras de Leanne Payne *A cura do homossexual* e *Imagens partidas: restaurando a integridade pessoal por meio da oração*, e a obra autobiográfica *Deixando o homossexualismo*, de Bob Davies e Lori Rentzel.

As *igrejas evangélicas neopentecostais* têm também obras de seus fundadores que contemplam questões como homossexualidade, profissionais do sexo, aborto, divórcio e casamento cristão. Algumas das igrejas vinculadas a tais pastor@s têm editoras próprias. Um exemplo é a *Central Gospel*, do pastor/psicólogo Silas Malafaia, da

¹³ Alguns dos *slogans* da Exodus Global Alliance em seu *site* atual são “change is possible” e “freedom from homosexuality through the power of Jesus Christ”, ou, respectivamente, “mudar é possível” e “liberdade da homossexualidade através do poder de Jesus Cristo”. *Exodus Global Alliance*, 2015.

¹⁴ Associação Brasileira de Apoio aos que Voluntariamente Desejam Deixar a Homossexualidade (posteriormente Associação de apoio ao ser humano e à família).

¹⁵ Como explica Sérgio Viula, “uma das maiores redes de organizações de “ajuda” aos homossexuais que desejam deixar o “homossexualismo” (eles insistem em usar esse termo) é a Exodus Internacional, da qual a Exodus Brasil é um braço” (VIULA, 2010, p. 34).

Associação Vitória em Cristo (AVEC): um dos seus títulos é *Nascido gay? Existem evidências científicas para a homossexualidade?* de Dr. John S. H. Tay (TAY, 2011).¹⁶

A seguir, observemos, de modo bastante sintético, algumas concepções de Tay (e de outro autor, Springett) que apontam para uma *condição punitiva e discriminatória* relacionada a uma teologia cishet/psi/spi.

2.4 Exemplos de uma teologia punitiva/discriminatória cishet/psi/spi em *Nascido gay? Existem evidências científicas para a homossexualidade?* de Dr. John S. H. Tay

Na obra acima mencionada, Tay comenta que “em 1974 a Associação Psiquiátrica Norte-americana, com base em dados científicos incertos e sob pressão de ativistas, decidiu excluir a homossexualidade do rol de doenças mentais no Manual de Diagnóstico e Estatístico de Doenças Mentais (3 e.)” (TAY, 2011, p. 12), e que depois disso,

houve um interesse crescente em provar a hipótese de que a homossexualidade tem uma base genética, com o intuito de ridicularizar a ideia de que não estão envolvidas influências sociais e externas em sua origem, implicando que não seria possível voltar à orientação heterossexual. Isso, então, levou a um movimento que visava banir a terapia de reorientação para aqueles que buscavam mudança (TAY, 2011, p. 12).

Através de tais argumentos, Tay aponta para a proposta de seu livro: demonstrar que não há razões científicas que comprovem a homossexualidade como nata e, portanto, a desabilitem de uma cura e reabilitação / restauração. Ele explica que

nos últimos anos, tem havido oposição ao oferecimento de terapia de reorientação (também conhecida como terapia de conversão ou terapia reparadora) a homossexuais que desejam mudar. Aqueles que são contrários afirmam que essas terapias violam a ética profissional, pois estariam oferecendo terapia para uma condição que não é doença, o que a tornaria ineficaz e prejudicial (TAY, 2011, p. 152).

Mas para ele, “os profissionais não devem caminhar em direção à proibição da terapia de reorientação sexual. Os pacientes devem ter autonomia e devem ser respeitados para fazer uma escolha esclarecida quanto a quererem ou não mudar” (TAY, 2011, p. 152).

Quando Tay se refere à “mudança” e à “terapia de reorientação / conversão / reparação sexual”, ele agrega as transgeneridades, entendendo que “o Transtorno de Identidade de Gênero (TIG)”,¹⁷ “se refere a pessoas que enfrentam uma disforia de gênero significativa (descontentamento com o sexo biológico com que nasceram)”, o que abrangeria “características

¹⁶ Algo curioso, na obra, é que o próprio Dr. John S. H. Tay faz o prefácio de sua obra, algo pouco usual, pelo menos no Brasil.

¹⁷ Classificação psiquiátrica constante do Manual de Diagnóstico e Estatístico de Doenças Mentais (DSM) e atualmente bastante questionada pelos movimentos de *despatologização das identidades trans** internacionais e brasileiros.

relacionadas à transexualidade, ao transgênerismo e ao travestismo". Para Tay, "estudos sugerem que a disforia de gênero persistente em crianças e adolescentes com TIG constitui uma minoria dos casos, e a maioria se tornou heterossexual durante o crescimento" (TAY, 2011, p. 141-142). Considerações como esta demonstram a (con) fusão feita por Tay entre transgêneridades e homossexualidades/afetividades e também sua crença na possibilidade de reversão da homossexualidade (em que ele equivocadamente enfeixa as transgêneridades).

Mas para Tay, "melhor que trabalhar com a possibilidade de reversão é educar corretamente, evitando aberrações das funções do gênero" (TAY, 2011, p. 140). Ele prossegue:

parte da criação bem-sucedida de uma criança é orientá-la, desde o nascimento, no papel biológico e culturalmente aceitável de seu gênero. Isso é alcançado de melhor forma ao prover um relacionamento entre marido e mulher que exemplifique os respectivos papéis (TAY, 2011, p. 141).

Como observamos, Tay apresenta uma determinada concepção de família, fundada no relacionamento entre marido e mulher, condição primordial para que a criança tenha uma "criação bem-sucedida (...) no papel biológico e culturalmente aceitável".

É importante, para o autor, que pai e mãe fiquem atentos: "esperar até a adolescência para prestar atenção é

dar a essa orientação equivocada de gênero mais tempo para afetar o comportamento do indivíduo permanentemente" (TAY, 2011, p. 141). Isto ocorreria, para Tay, pois haveria um período crítico "para que uma função de gênero imprópria se torne arraigada na vida de uma criança, parece estar localizado bem no início da vida", o que significaria que

o impacto do ambiente externo na identificação do gênero é maior em idades menores, o que implica que a criança seja mais suscetível ao desenvolvimento homossexual em uma idade mais jovem quando há estímulo ambiental suficiente (TAY, 2011, p. 141).

Vemos que, para o autor, a criança se torna suscetível a se tornar homossexual (e ele engloba erroneamente as transgêneridades) no início da infância; e identidade de gênero e orientação sexual se mesclam fazendo parte de um *combo* que merece atenção especial fundamentada na cis-heteronormatividade, necessitando acompanhamento espiritual e psicológico.

Para Tay, um dos fatores de desenvolvimento da homossexualidade está na influência externa: "basta dizer que ambientes homossexuais ou a favor da homossexualidade – seja na educação escolar, seja na forma de um relacionamento homossexual – podem ser forças poderosas" (TAY, 2011, p. 148).

Tay apresenta outras razões para a homossexualidade: fatores pós-natais como a ausência/distância emocional dos pais, (TAY, 2011, p. 143) abuso sexual e físico infantil praticado por parentes mais velhos (TAY, 2011, p. 144) e abuso sexual e físico na vida adulta, especialmente no caso de lésbicas (TAY, 2011, p. 144-147).

Outro autor que comenta sobre o tema de modo similar é Ronald M. Springett: “ninguém realmente entende ainda suas causas – se é um fenômeno físico, mental ou psicossocial. Para dizer a verdade, talvez seja uma combinação dos três fatores” (SPRINGETT, 2007, p. 204). Além disso,

tudo quanto possa ser dito no momento sobre a causa ou as causas da inversão homossexual aponta para a possibilidade de existir em alguns homossexuais um fator biológico predisponente, apesar de sugerirem que a homossexualidade seja de alguma forma um comportamento aprendido, sendo em alguns casos talvez até um comportamento subconsciente [...] O ambiente social posterior pode intensificar ou desestimular a tendência (SPRINGETT, 2007, p. 208).

Springett contempla que

a Igreja deve aceitar o indivíduo de orientação homossexual que necessita de ajuda e apoio para lutar contra as tendências que o atraem para indivíduos do mesmo sexo. Mas aqueles que insistem em continuar num estilo de vida homossexual ativo e o promovem como uma relação normal, natural e até mesmo superior à relação heterossexual, mostram por esse ato que desconsideram e minam a única

autoridade sobre a qual se baseia a própria existência e missão da igreja, a saber, as Escrituras (SPRINGETT, 2007, p. 218).

Se para este autor a solução está na aceitação da pessoa homossexual com o objetivo de que ela “lute contra suas tendências” e “tenha sua sexualidade restaurada”, Tay entende que a profilaxia estaria no

impedimento à exposição de menores a ideologias gays afirmativas que possam agir como estímulo homossexual suficiente em uma idade em que eles estão mais suscetíveis ao desenvolvimento homossexual (TAY, 2011, p. 147).

Além de impedir que “menores sejam expostos a ideologias gays afirmativas”, o que para o autor agiria como “estímulo homossexual”, outra forma de erradicação da homossexualidade, para Tay, está, como já sinalizado, na “educação reforçada e aplicação de leis para proteger menores de abuso, principalmente de abuso homossexual” (TAY, 2011, p. 147).

Podemos indagar aqui a Tay: qual seria a diferença entre sofrer abuso homossexual e sofrer abuso heterossexual? Por que as leis deveriam coibir “principalmente o abuso homossexual”? O problema não está em sofrer o abuso em si, o que é igualmente execrável?

Outra pergunta possível – quando Tay menciona pessoas que “desejariam mudar”, ou seja, “restaurarem sua heterossexualidade” –, seria a do *porque*

tais pessoas *desejariam* fazê-lo. Quais seriam as motivações para a pessoa *querer* uma reorientação de gênero ou de orientação afetiva / sexual? Isto não estaria relacionado à pressão exercida pela cis-heteronormatividade, reforçada por concepções religiosas psiquiatrizantes / patologizantes / *pecadologizantes*, de caráter punitivo / discriminatório – *cishet / psi / spi* –, como a dos próprios Tay e Springett?

As concepções de autores como Tay e Springett circulam, como vimos, entre entender a “inversão sexual” como motivada pela “ausência dos pais”, “abuso sexual e físico infantil e adulto”, “uma combinação de fenômeno físico, mental e psicossocial”, com “um fator biológico predisponente” e receber “influência externa” de “ambientes homossexuais ou a favor da homossexualidade”, como escola e observação de relacionamentos homossexuais. A solução para ambos autores está na “cura e libertação” da pessoa homossexual através da reversão ou da educação já na infância, a fim de “evitar aberrações das funções do gênero”.

Como observamos, as concepções teológicas de Springett e de Tay,

fundamentadas na cis/heteronormatividade e de cunho biologicizante/psiquiatrizante/patologizante/pecadologizante, misturam uma postura *punitiva/discriminatória* aliada a uma *aceitação condicional*: a pessoa homossexual é aceita, desde que esteja disposta a modificar sua “conduta” – ao estilo do “venha como tu és mas não permaneças como estás”, espécie de “mantra” perpetrado por diversas igrejas cristãs tradicionais.

De todo modo, este é um debate caro quando se fala da relação entre pessoas LGB, pessoas trans* e igrejas cristãs. Se para as igrejas inclusivas não há patologia nas homossexualidades/afetividades e nas transições de gênero (ao menos em geral), em grande parte das demais igrejas autointituladas cristãs a homossexualidade e os trânsitos generificados ainda são vist@s como *doença* – o que é particularmente visível nos ministérios que pretendem “resgatar/restaurar a heterossexualidade”, “curando/libertando” e “convertendo” homossexuais e pessoas trans* em *homens e mulheres de Deus* – e que se apoiam em livros como o de Tay e Springett.

3 Considerações *inconclusivas*

Literatura contendo concepções teológicas *cishet/psi/spi*, de caráter punitivo/discriminatório, como as acima apresentadas, podem atuar reforçando o

fundamentalismo religioso associado a um fundamentalismo de gênero e a um fundamentalismo de orientação sexual e afetiva, podendo ainda fomentar

manifestações (mais que lamentáveis, execráveis) de intolerância e violação da integridade física e/ou moral de pessoas LGB e pessoas trans*.

Ampla parte dessa literatura é fundamentada em leitura da Bíblia feita *ao pé da letra*, descontextualizada sócio-historicamente, a partir de versos específicos. Quais os (d)efeitos de uma leitura desse tipo?

Pelo que escutei através de dezenas de entrevistas, o uso de versos bíblicos sem o necessário cuidado com sua contextualização trazia – dentre outros impactos diretamente relacionados às múltiplas formas de intolerância a pessoas transgêneras, travestis e transexuais, e a pessoas homoafetivas/homossexuais –, a internalização das transfobias, quando a pessoa rejeita em si mesma sua condição transgênera ou de transgressão de gênero, ou das homofobias, em que o indivíduo rechaça sua homossexualidade/homoafetividade.

Durante minha tese, uma coisa me ficou clara, como dado de campo: não existe nada de patológico, *pecadológico*, psiquiatrizável ou demoníaco em nenhuma pessoa trans* ou pessoa LGB em relação às suas identidades e/ou expressões de gênero e orientações eróticas e/ou românticas. De constatações como esta, até óbvias, devem se desdobrar nosso repúdio a quaisquer formas de intolerâncias, discriminações e violações de direitos – não somente generificados e sexuais, mas – humanos.

Certamente muito mais poderia ser dito a respeito. Mas trata-se de um trabalho em (per)curso e processo, que visa convidar a todas e todos (e *todes*, para usar uma linguagem inclusiva não-binária) ao diálogo, sempre objetivando o respeito a todas as formas de ser generificadas e sexuais.

Referências

DAVIES, Bob; RENTZEL, Lori. *Deixando o homossexualismo*. São Paulo: Mundo Cristão, 1997.

EXODUS Global Alliance. Disponível em: <<http://www.exodusglobalalliance.org/>> . Acesso em: 12 fev. 2015.

JOHNSTON, Robert K. A homossexualidade e os evangélicos: a influência da cultura contemporânea. In: PROENÇA, Eduardo de. *Homossexualidade – perspectivas*

cristãs. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

LANZ, Letícia. *O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) –Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. *Re(des)conectando gênero e religião*. Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e

do Facebook. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

McNEILL, John J. Homossexualidade: desafio ao crescimento da Igreja. In: PROENÇA, Eduardo de. *Homossexualidade – perspectivas cristãs*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

NELSON, James B. A homossexualidade e a igreja. In: PROENÇA, Eduardo de. *Homossexualidade – perspectivas cristãs*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

PASTOR@ EVANGÉLIC@ A. *Entrevista*. São Paulo, 2012. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

PAYNNE, Leanne. *A cura do homossexual e Imagens partidas: restaurando a*

integridade pessoal por meio da oração. Rio de Janeiro, Louva-a-Deus, 1994.

SEVERO, Julio. *O movimento homossexual: sua história, suas tramas e ações, seu impacto na sociedade, seu impacto na Igreja*. Belo Horizonte: Betânia, 1998.

SPRINGETT, Ronald M. *O limite do prazer. O que a Bíblia diz sobre a identidade sexual*, 2007. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

TAY, Dr. John S. *Nascido gay? Existem evidências científicas para a homossexualidade?* Rio de Janeiro: Central Gospel, 2011.

VIULA, Sergio. *Em busca de mim mesmo*. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2010.

Recebido em 15/05/2015.
Aceito para publicação em 30/06/2015.

Conflitos entre cientificismo e religiosidade popular a partir de Inglês de Sousa

Conflicts between scientism and popular religiosity from Inglês de Sousa

Eron Max Xabregas Gaia¹

Resumo

A discussão entre ciência e religião é tema constante nas raias das Ciências da Religião. Refletir sobre essa interface em um contexto amazônico é relevante para o pesquisador que se encontra no mesmo. Ainda mais, esse debate pode ser enriquecido quando de sua fonte ser a literatura e mais precisamente a paraense. Herculano Marcos Inglês de Sousa contribui para tais estudos haja vista seus escritos mostrarem um panorama vívido da Amazônia oitocentista. De vasta produção, principalmente contos, o literato, no conto *A Feiticeira*, retrata os confrontos entre cientificidade e religião. O que este trabalho propõe é uma leitura desta obra sob as perspectivas antropológicas, ressaltando aspectos de sua construção enquanto texto que reflete a dimensão histórico-social. Tentar-se-á a utilização do método apresentado por Douglas da Conceição para as inferências na interface religião e literatura bem como algumas elucidações e aproximações com o método antropológico – etnografia e etnologia – e, por fim, revelando aspectos do embate entre cientificismo e religiosidade popular, tema central do conto que aqui se defende, presentes no referido conto. Este texto é apenas um passo inicial para as discussões sobre a interface religião e cientificismo em conflito a partir da literatura inglesiana.

Palavras-chave: Literatura inglesiana. Religião. Ciência. Embates.

Abstract

The quarrels between science and religion is a constant theme in the rays of Sciences of religion. Reflect on this interface in an amazon region's context is relevant to the researcher who finds himself in the same. Even more, this debate can be enriched when its source be literature and more precisely the *paraense*. Herculano Marcos Inglês de Sousa contributes to such studies since his writings show a vivid panorama of the *oitocentista* Amazon. Of vast production mainly fairy tales, *A Feiticeira* tale depicts the clashes between science and religion. What this paper proposes is a reading of this work under the anthropological perspectives, emphasizing aspects of its construction while text that reflects the historical and social dimension. Will the use of the method presented by Douglas da Conceição to the inferences in the religion and literature as well as some clarifications and approximations with the anthropological method – Ethnography and Ethnology – and, finally, revealing aspects of the clash between scientism and popular religiosity, a central theme of the tale here defends himself, present in that tale. This text is just an initial step for discussions about the interface and religion scientism in conflict from inglesiana literature.

Keywords: Literature inglesiana. Religion. Science. Clashes.

¹ Possui graduação em Teologia pela Faculdade Teológica Batista Equatorial (2011). Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática/Cristologia/Jesus Histórico. Atualmente é graduando do Curso de Licenciatura em Filosofia (2012) pela Universidade do Estado do Pará, mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, onde pesquisa Religião a partir de Martin Heidegger e, também, desenvolvendo pesquisa nas áreas de religião, política e democracia.

1 Introdução

As ideias e reflexões ora apresentadas tiveram seu nascedouro nas atividades do Grupo de Pesquisa *Religião, Política, Direitos Humanos e Democracia*, vinculado ao PPGCR-UEPA, quando do **I Seminário de Extensão - UEPA: Religião, Política, Direitos Humanos e Democracia**, ocasião onde foi apresentado em uma das mesas o tema *A Dimensão Social da Literatura e os Conflitos Religiosos na Amazônia* pelo presente autor e pelo discente João Paulo Henrique Brito, e embaladas pelas discussões instauradas no PPGCR-UEPA.

Concebidas as ideias e formado o projeto, o que resultou foi uma intensa e rica discussão a partir da literatura paraense em Herculano Marcos Inglês de Sousa, nos seus contos e mais detidamente no *A Feiticeira*, que chamou a atenção por apresentar um panorama vívido de uma temática pertinente na interface religião e conflitos e por situar esse embate em um contexto amazônica. Esse recorte se faz interessante para esse trabalho devido, concomitantemente, a perspectiva de conflitos se dá no horizonte das querelas entre cientificismo e religião popular. A literatura inglesiana é forjada em um lócus social específico.

A Revolução Industrial alterou consideravelmente a sociedade ocidental seja no âmbito político, social ou econômico, alterando a visão de mundo

e do homem desta mesma sociedade. Provocou, também, nas primeiras décadas do século XIX, além de inóspita urbanização e crescimento quantitativo populacional nas urbes, o espraiar da ciência nos âmbitos da indústria, transporte e comunicação, fomentando a ascensão de uma burguesia científico-industrial e o inchaço maciço do proletariado, contornando um quadro de antagonismo social perceptível resultante do crescente capitalismo. Tal compleição proporcionou intensas mudanças na dimensão ideológica. Teorias científicas pululavam e filosofias eram perspectivadas na tentativa sempre constante em sua pretensão de explicar a realidade. No entanto, a nova direção estava em que o materialismo assumira *status* de chave interpretativa e a metafísica, até então ocupante deste lugar, é posta em segundo plano.

Neste contexto a ciência surge como balizadora, portadora da verdade humana, reguladora do que era legítimo e válido, reorientando os paradigmas valorativos de outrora para fora de seus próprios âmbitos e massacrando-os, descartando a muitos como simples produtos metafísicos, transcendentos, fugazes, e que por isso deviam ser alvos de profunda crítica. A religião não estará isenta desta assoladora crise, os seus valores também serão criticados. José Mourão de Araújo fala que:

O positivismo do francês Augusto Comte, divulgado a partir de 1830, apregoava que o único conhecimento possível da realidade era derivado da análise objetiva ou “positiva” dos fatos empíricos do mundo físico, o que permitiria determinar as leis efetivas e invariáveis que regem a natureza. O objetivismo cientificista comteano difundiu-se por todos os campos do conhecimento, desde as ciências naturais e humanas até as expressões artísticas, que, no conjunto, passaram a refletir as novas condições sociais e espirituais pelas quais atravessava a sociedade europeia (ARAÚJO, 2006, p. 22).

Neste interregno a pergunta pelo que poderia ser posto ou não à prova científica era cada vez mais emergente. O *espírito científico*, assim chamado, polinizou e germinou o nascimento das *ciências modernas da natureza*, exigentes em constatações qualitativas, experiências, sistematizações, resultando no “profundo deslocamento” da religião e se adensando “a partir daí, cada vez mais, uma inadequação da religião enquanto alvo a ser perspectivado pelo movimento científico nascente” (CONCEIÇÃO, 2011, p. 883).

O positivismo ainda influencia as artes. O chamado *realismo artístico*, opondo-se ao *idealismo romântico*, nutria a concepção de que a arte retrataria e representaria a realidade, a natureza e os homens com suas relações, de forma objetiva, através de uma estética bastante rebuscada e acuradamente detalhista. E mais...

No campo específico da literatura, o Realismo procurava

inspirar-se rigorosamente nos fatos da vida real. Imbuídos de uma perspectiva positivista da realidade, os escritores ligados ao movimento acreditavam que a missão da literatura era investigar a realidade social e a condição humana de maneira objetiva, neutra e impessoal, devendo o narrador agir sempre como um autêntico cientista, ao valorizar a fidelidade e a precisão na fixação dos tipos e do cenário, bem como na condução do enredo. Preocupavam-se em retratar a sociedade de forma crua, sem omitir suas contradições e defeitos: as injustiças sociais, a miséria, a futilidade da burguesia, o egoísmo humano, a hipocrisia religiosa, o adultério, os vícios e a degradação moral (ARAÚJO, 2006, p.23).

Neste sentido, o presente artigo visa refletir a religião pelo prisma da literatura, haja vista ser depositária de estruturais existenciais humanos. O enfoque será a literatura amazônica de Herculano Marcos Inglês de Sousa, ressaltando aspectos de sua construção enquanto texto que reflete a dimensão histórico-social. Tentar-se-á a utilização do método apresentado por Douglas da Conceição em *Fuga da Promessa e Nostalgia do Divino: a antropologia de Dom Casmurro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura* para as inferências na interface religião e literatura bem como algumas elucidações e aproximações com o método antropológico – etnografia e etnologia – e, por fim, revelando aspectos do embate entre cientificismo e religiosidade popular, tema central que aqui se defende, presentes no referido.

Este texto é apenas um passo inicial

para as discussões sobre a interface religião e cientificismo em conflito a partir da literatura inglesiana, o que se constitui um desafio, haja vista a parca

produção sobre este aspecto das obras do literato em questão e mesmo de sua literatura como um todo.

2 O valor existencial da literatura

2.1 Bases epistemológicas para sua análise

Compartilhando da compreensão de Martin Heidegger é possível afirmar que o valor da literatura se dá pela atualidade do momento em que ela se desenvolve, pela atualidade do momento que encerra sobre os momentos nela contidos e pela atualidade do momento do leitor/intérprete, sendo, também, meio de cultura e objeto de ciência (DUBOIS, apud HEIDEGGER, 1954, p.61-62). A literatura como uma dessas formas de linguagem “libera o homem da morte, graças à função da memória, correlata ao circuito da história interligando passado, presente e futuro a uma parcela de eternidade conquistada em cada época” (NUNES, 2009, p 36). A literatura, assim, pode ser vista como um dos modos de compreender a existência humana.

A Clave do Poético, do filósofo Benedito Nunes, pode contribuir para a melhor compreensão do que seja a literatura. Nunes foi crítico literário e ensaísta, sendo um dos pensadores mais expoentes do século XX. Para Nunes (2009) os pensamentos definiriam a linguagem, interligando a fala ao

discurso, de forma que o pensamento já se interpretou nela. Na literatura essa expressão pode, sob certo aspecto, ser encontrada, perspectivada e sistematizada.

Reunião de vários ensaios do pensador, a obra *A Clave do Poético* reflete sobre os aspectos existenciais e sociais da literatura, lançando fundamentos úteis para a análise de religião no conto *A Feiticeira* de Herculano Marcos Inglês de Sousa. Benedito Nunes enfatiza a importância de cada obra literária, o contexto existencial em que foram elaboradas e a formação político-social do escritor e das obras que influenciaram o pensamento e a escrita deste – o que não se fará minuciosamente neste artigo, haja vista o exíguo espaço e temática já recortada. Cada obra tem seu tempo, que é o da narração; pelo ato de narrar, e o da temporalização da obra, que é a relação do pensamento do escritor com a história. A narrativa da obra ficcional se dá no plano imaginário do discurso da linguagem. Para que o tempo da narrativa se eternize, de acordo com o filósofo paraense, ele deve ancorar-se na história. O ato de narrar literariamente

confunde-se com a história da humanidade, no entanto, indo além do seu tempo, eternizando-se na linguagem da história, da filosofia ou da poética. O escrito é a transição entre passado, presente e o futuro. A condição de ser no e com o mundo seria a principal reflexão destes.

Assim como Michel Foucault, que trabalhou a arqueologia do saber e

consequentemente a hermenêutica do sujeito, Benedito Nunes diz que o texto mescla a linguagem de um escritor com outro, os variados pensamentos, a historicização do autor, de sua situação existencial, com a época de outros autores. Um fato ou momento histórico podia ser interpretado por uma obra literária e sua temporalização.

3 Literatura e Religião

Em se tratando especificamente da interface literatura e Religião, Douglas Rodrigues da Conceição (2004, p. 21) mostra que “os contos, os romances e as poesias revelam formas de estar no mundo”, coadunando-se com a perspectiva de Benedito Nunes. Não dissociando textos literários de textos sagrados ou bíblicos, ressalta que é possível a leitura de nuances de religião e/ou teológicas no interior destes mesmos. O caráter antropológico do texto funciona como “ponte e mediação” das análises teológicas e religiosas.

Trazendo à tona a questão do conflito entre essas duas interfaces, literatura e religião, haja vista o paulatino distanciamento entre arte e religiosidade popular da interpretação oficial dos textos que se dava por meio da filosofia, Conceição fala de um momento de reconciliação entre ambas. No âmbito da interdisciplinaridade atualmente tão evocada, o diálogo entre

literatura e religião encontra o seu lugar e elas aparecem como interlocutoras (CONCEIÇÃO, 2004, p. 25-26). A cisão entre o sacro e o profano, literatura sacra e profana especificamente, tem como fomentadora a teologia que se separou das “artes e do mundo”, onde literatura profana, sob a ótica dessa teologia cindida, aponta para o não-dogma, para a incerteza, para a não verdade, o que é um equívoco, pois a mesma evoca certa historicidade, haja vista que há nela certa compreensão e interpretação da vida (MANZATTO, apud CONCEIÇÃO, 2004, p. 26), o que lhe dá o caráter de depositária de significação que deve ser posta sob o lume hermenêutico.

Essa é uma compreensão contemporânea, pois em meio aos muitos usos da literatura há o que Antônio Carlos de Melo Magalhães, citado por Conceição, chama de “motivação estética”, que locava a

literatura muito menos para a “fruição e devaneio que para [...] análise e reflexão” (MAGALHÃES, apud CONCEIÇÃO, 2004, p. 27). Na tradição ocidental, segundo o ponto de vista de Todorov, reclamado por Conceição, a concepção de literatura é essa mesma levantada por Magalhães, de ficção e estética. O que é um reducionismo, pois a literatura tem muito mais a ser do que objeto estético e ficcional. Ela pode conciliar beleza (estética) e verdade (a vida vivida) em seu âmago, diz o autor, sem se excluírem. Entendendo teologia em sentido lato como “qualquer estudo, discurso ou pregação que trate [...] das coisas divinas” (ABBAGNANO, 1998, p. 949-950), situando a literatura nesta ordem discursiva e o discurso religioso paralelamente, Conceição dirá que:

As relações entre teologia e literatura podem desenvolver um diálogo que não desconheça as diferenças e as identidades próprias entre elas, portanto, surge a partir daí uma aproximação profícua. Tudo o que é humano interessa à literatura, o mesmo acontece com o domínio religioso do homem. Deus, fé, igreja, relações entre o homem e Deus, que são objetos de análise teológica, também estão presentes nos textos literários. (CONCEIÇÃO, 2004, p. 29)

3.1 Método de análise

Desta forma, admitindo a relação entre literatura e religião já esboçada até aqui, Conceição alude às perspectivas metodológicas salientadas por Magalhães

para que haja análise de temas religiosos em uma obra literária. Ele diz que é necessário, primeiramente, identificar e problematizar os temas centrais de uma obra literária. Isso significa que um tema pode ser presente em várias outras obras do autor e até mesmo linha literária. O que leva entender que o cientista religioso que trabalha com literatura deve estar a par dos estruturais não somente da obra abordada, mas de toda a escola em que ela se insere, para que o valor teológico/religioso seja entendido. Em segundo lugar, identificar a tradição religiosa onde o texto é forjado, atentando para os elementos existenciais em que se encontra ou de onde é oriunda, para que a literatura sobressaia como expressão interpretativa da realidade humana sob a ótica de determinada teologia. Identificada esta tradição, instaura-se uma revisão teológica e posteriormente a interpretação das alterações desta tradição presentes no texto, revelando um quadro mais rico e dinâmico que o da tradição de onde este salta. É cabível salientar que, Douglas da Conceição (2004, p. 49-50), diz que a obra expressa a realidade humana sem, no entanto, ser uma sistemática religiosa, mas que pode possuir valor teológico/religioso, não devendo ser confundida com os textos da tradição.

Para questões metodológicas e/ou abordagem do conto *A Feiticeira*, será utilizado método que Conceição

implementa para analisar a literatura machadiana, o da correspondência, que é defendido por Antônio Magalhães em *Deus no Espelho das Palavras: diálogo entre teologia e literatura*. Em suma, tal método consiste na tentativa de diálogo, balizado pela lógica da correspondência matemática, em que “a cada elemento de um conjunto são associados um ou mais elementos de outro” (CONCEIÇÃO, 2004, p. 52). No que tange a interpretação religiosa, pode-se dizer que para os elementos de tradição religiosa existem outros relacionados a estes na literatura. A fé surge dentro da literatura como experiências pessoais e interpretações.

4 A temática antropológica inglesiana

Antropologia? Sim. No sentido lato, fala-se na sistematicidade expositiva dos conhecimentos relativos ao homem, diz Nicola Abbagnano (2000, p. 67). Mais especificamente uma Antropologia Cultural: consideração dos atributos humanos concernentes às relações sociais (ABBAGNANO, 2000, p. 67). É possível especificar ainda mais esse recorte e trazer ao lume uma etnografia, da qual Araújo ressalta que

A maior preocupação da etnografia é obter descrições densas, as mais completas possíveis, sobre o que um grupo particular de pessoas faz e o significado das perspectivas imediatas que eles têm; esta descrição é sempre escrita com a comparação etnológica em mente. O objeto da etnografia é

Há o equilíbrio entre religião/teologia e literatura, uma não supera a outra. A cada elemento, característica, temáticas encontrado e selecionado é preciso lançar mão de vários instrumentos dentro da metodologia, pois as relações que são possíveis são intrincadas e múltiplas. A *Feiticeira* pode ser perspectivada metodologicamente de acordo com os referenciais epistemológicos ora apresentados, o que, no entanto, apenas se principiará haja vista a vastidão de relações que a obra evoca e que ficarão para posteriores passos.

esse conjunto de significantes em termos dos quais os eventos, fatos, ações, e contextos, são produzidos, percebidos e interpretados, e sem os quais não existem como categorial cultural. [...]Etnografia é escrita do visível.

Sendo mais pontual, a observação do método antropológico em Inglês de Sousa é mais esclarecido quando se entende que há também um matiz etnológico em sua obra. Franz Boas (2007, p.47) mostra que a tentativa da etnologia é um estudo das mudanças dinâmicas que ocorrem na sociedade e que são perceptíveis atualmente, “os processos que ocorrem diante dos nossos olhos”, salienta. Descarta a perspectiva de homogeneidade

evolucionária para todas as culturas do mundo. Ele diz:

Vemos, ao contrário, que cada grupo cultural tem sua história própria e única, parcialmente dependente do desenvolvimento interno peculiar ao grupo social e parcialmente de influências exteriores às quais ele tenha estado submetido. Tanto ocorrem processos de gradual diferenciação quanto de nivelamento de diferenças entre centros culturais vizinhos. Seria completamente impossível entender o que aconteceu a qualquer povo particular com base num único esquema evolucionário (BOAS, 2007, p.47).

Racismo, hegemonia cultural e etnocentrismo são combatidos pela etnologia. O que se argumenta no presente trabalho é que, em um transfundo e de forma latente, isto é, sem ter conhecimento de tal método o autor se caracteriza em parte por ele e há muito mais que etnografia na literatura inglesiana. Na verdade, ela, em forma de descrição densa, é o esteio para as interpretações da realidade, suas críticas sociais ilustradas por meio o conflito entre cientificismo e religião popular, isto é, o que sobressai é uma etnologia não manifesta, isto é, não intencional.

O que é perceptível na literatura inglesiana e mais detidamente no conto *A Feiticeira* é uma antropologia do amazônida da região de Óbidos, de suas crenças, sua religiosidade e um embate entre este olhar e o científico, da razão. Logo, um confronto epistemológico entre conhecimento científico (razão) –

Tenente Antônio Sousa – e senso comum (fé) – Estevão e Maria Mucuí –, representado por práticas e saberes tradicionais. O conflito é retratado no enredo nas atitudes hostis e de descrença do tenente em relação às práticas da religiosidade popular local. Perceba-se, também, que o conflito não está entre o institucionalizado e o popular, entre o canônico, dogmático, e o que foge a essas raias. Não há lampejos de luta entre catolicismo ou protestantismo e catolicismo popular ou pajelança detidamente no conto *A Feiticeira*. Os mesmos podem até aparecer vez ou outra, mas não fundamentam a trama. Os solavancos são entre ciência e religiosidade como um todo, pode-se assim dizer, mas, devido ao recorte etnográfico, é apresentada uma religiosidade popular. Essa perspectiva é somada a de Elaine de Oliveira que prepondera a ênfase inglesiana na ação e a sua intenção de falar ao todo (OLIVEIRA, 2006, p. 105-106). Alinha-se também à perspectiva de Araújo, que as querelas se dão entre o racional e o irracional, não se detendo em si a uma forma religiosa (ARAÚJO, 2006). Então, em uma perspectiva antropológica e etnográfica do conto *A Feiticeira* é possível dizer que Inglês de Sousa tateia por pressupostos não conscientemente condensados em método na sua obra, no caso o Etnográfico e Etnológico, mas que se encontram em sua obra de forma latente.

5 A feiticeira: conflito científico-religioso

Herculano Marcos Inglês de Sousa fez os primeiros estudos no Pará e no Maranhão. Diplomou-se em direito pela Faculdade de São Paulo, em 1876. Foi o introdutor do naturalismo no Brasil, suas principais obras são *Cacaulista* (1876), *História de um Pescador* (1877) e *O Coronel Sangrado*. Além de advogado, banqueiro, professor, jornalista e romancista, foi também, contista, chegando a ser membro da Academia Brasileira de Letras. Seus *Contos Amazônicos* (1892), dedicados ao amigo Sílvio Romero, são não apenas um documento sociopolítico da região amazônica, da época, como também a história do embate entre o homem e a natureza selvagem.

Walter Pinto, em *O Rigor Científico na Ficção de Inglês de Sousa* (2014), faz uma pergunta cirúrgica a respeito das obras do literato, refletindo se a literatura de ficção pode expressar uma realidade. José Araújo (2006) responde esta questão de forma precisa ao dizer que a marca indelével de Inglês de Sousa está em sua fidelidade aos fatos da vida do caboclo, ao modo de ser amazônico, à vida. Os *Contos Amazônicos*, por causa disso, são "importante documento histórico" e, como retro referido, esta é uma característica estruturante da literatura: pretender dar conta do humano, o que

Inglês de Sousa soube fazê-lo (ARAÚJO, 2006, p. 20).

Inglês de Sousa tentou em seus cinco livros dar uma visão panorâmica da Amazônia cacauicultora de meados do século XIX, ressaltando aspectos corriqueiros, cenas da vida diária. Não sendo antropólogo, sociólogo, nem literato documental, empreendeu minuciosa descrição dos detalhes humanos e físicos de uma Amazônia pouco conhecida, revelando um rico retrato das condições materiais, da vida individual e social, ressaltando relações e conflitos inerentes à região, típicos das regiões ribeirinhas, deixando ao lume seu apego regionalista, o que por meio de sua leitura permite um maior entendimento do que foi o cotidiano amazônico no âmbito do século XIX. De fato, nas palavras de Elaine Oliveira (2006, p. 99),

a eficiência do texto naturalista estaria na habilidade do escritor em esconder o caráter literário do texto e adquirir aos olhos do leitor a materialidade do real.

Quanto ao fantástico, irracional, condensado nas narrativas fundamentalmente mitológicas, isto é, tem os mitos como esteio ou a religiosidade tradicional, José Araújo pontua:

A linhagem dos fenômenos transgressores das leis empíricas, presente na literatura inglesa, apresenta, *a priori*, uma incoerência entre a matéria dos contos e a frieza do

raciocínio das leis científicas, conhecidas e exercitadas pelo autor em seus romances. Respectivamente aos contos, os pássaros misteriosos, o assombro da feitiçaria, a anomalia dos gigantesco ofídios, o fantasmagórico gado, fugitivo perpétuo, tudo isto confere à matéria da coletânea uma necessidade primordial de pontilhar, nas páginas inglesianas, a trajetória e várias nuances da vida do caboclo. Portanto, não há incoerência entre a eleição do mito nos contos inglesianos e a formação científica do autor. A bem da verdade, o Autor, ao eleger o mágico, atém-se com fidelidade às credences que o caboclo defende dogmaticamente. É a diferença entre "descrever" uma crença e nela "acreditar". (ARAÚJO, 2006, p. 18)

Inglês de Sousa descreveu com grande capacidade a vida cotidiana da região, onde havia distinções hierárquicas étnico-sociais e preconceitos de ordem racial e religiosa, mas que eram amenizados por uma espécie de sociabilidade entre as pessoas de todas essas categorias, fomentada pela ausência de privacidade, observado este aspecto nas moradias, na forma de habitar, onde o trânsito das pessoas em seu interior não obedecia fronteiras; este aspecto demonstra que o modo de vida burguês com toda a sua carga não havia se consolidado na Amazônia descrita por Inglês de Sousa, mas que ainda é palco de conflitos.

Cabe ressaltar que a literatura de Inglês de Sousa se une à trama concreta da história, de fatos que poderiam acontecer na cotidianidade, apesar de transitar pelo realismo maravilhoso e

pelo fantástico. No realismo maravilhoso a história não é resultado da experiência do autor apenas, mas subjaz de relatos escolhidos do cotidiano social, conforme Nunes (2009) e Conceição (2011), que podem ter sido ou não vividos por ele. No fantástico, a história contada, haja vista a autonomia do autor, o autoriza a delinear uma dada realidade sem correlação com o vivido em si ou com o mundo dos sentidos mesmo, em um mundo onírico (FIGUEIRA, 2003, p. 23). Em ambos pode haver o descarte da relação de causalidade. Na literatura inglesa realismo maravilhoso e fantástico são entremeados para deixar a impressão de ambivalência entre *ser* e *supostamente ser* (FIGUEIRA, 2003, p. 24).

A *Feiticeira* deixa transparecer aspectos e conflitos sociais na Amazônia. O conflito religioso é o enredo principal do conto, apesar de estarem presentes conflitos de ordem capital, de gerações, políticos, etc. Neste conto o autor busca refletir a intolerância e o desrespeito à crença alheia. Logo em suas primeiras linhas Inglês de Sousa deixa claro o tema central do conto:

Chegou a vez do velho Estevão, que falou assim:

- O tenente Antônio de Sousa era um desses moços que se gabam de não crer em nada, que zombam das coisas mais sérias e riem dos santos e dos milagres. Costumava dizer que isso de almas do outro mundo era uma grande mentira, que só os tolos temem o lobisomem e feiticeiras. [...]

Assim se faz pertinente a consideração de José Araújo:

As narrativas, os eventos e as personagens que Inglês de Sousa criou são fictícias, mas não o mundo – a realidade física e o universo social amazônico – que ele reproduziu de forma pungente. Mas não só de mitos é feita a História da Região Amazônica. Também os problemas sociais e políticos serão motivo literário para o autor paraense, conforme já foi dito. A formação social da Amazônia nos fala de luta entre portugueses e nativos num tempo de muita matança e perseguição aos índios, também chamados tapuios (ARAÚJO, 2006, p.14).

A ênfase do conto inglesiano não está no subjetivismo das personagens, mas, por meio da descrição minuciosa de seus atos, mostrar suas personalidades. Segundo Araújo o autor tem a capacidade de descrever as cenas como que se mostrasse interferência, porém sem influência. Em *A Feiticeira* o que quer destacar, de acordo com Araújo é

[...] o choque entre o possivelmente insólito – os poderes sobrenaturais e a cumplicidade da personagem Maria Motim (Mucuim) com poderes demoníacos – e as totais descrenças da mente racionalista, positiva de Antônio de Sousa “que se gabava de não crer em nada” que não provasse, constatasse, experimentasse (ARAÚJO, 2006, p.14).

Estevão, o velho, é o narrador. Ele é o paradigma para as crenças tradicionais do povo dos interiores de Óbidos e, conseqüentemente, um modelo de homem amazônida e “funciona como um porta-voz dos que se

recusam a desligar-se das tradições” (ARAÚJO, 2006, p. 14). O conto destaca o posicionamento dessa recusa, que vem à tona nas palavras de enfrentamento entre ciência e religiosidade, pois Estevão diz:

Eu não lhe podia ouvir tais leviandades em coisas medonhas e graves sem que o meu coração se apertasse, e um calafrio me corresse a espinha. Quando a gente se habitua a venerar os decretos da Providência, sob qualquer forma que se manifestem, quando a gente chega à idade avançada em que a lição da experiência demonstra a verdade do que os avós viram e contaram, custa ouvir com paciência os sarcasmos com que os moços tentam ridicularizar as mais respeitáveis tradições, levados por uma vaidade tola, pelo desejo de parecerem espíritos fortes [...]

– Quereis saber uma coisa? Filho meu não frequentaria esses colégios e academias onde só se aprende o desrespeito da religião. Em Belém, parece que todas as crenças velhas vão pela água abaixo. A tal civilização tem acabado com tudo que tínhamos de bom. A mocidade imprudente e leviana afasta-se dos princípios que os pais lhe incutiram no berço, lisonjeando-se numa falsa ciência que nada explica, e a que, mais acertadamente, se chamaria charlatanismo.

Maria Mucuim, a feiticeira, é o tipo religioso amazônida desvelado pelo narrador. Suas características estão na ordem do racional e irracional, dentro da ficção inglesiana. A personagem *Tenente Antônio de Souza* zomba das ações de crença da *Maria Mucuim*, personagem que dá luz à *feiticeira*. O tenente, que no meio do curso de medicina teve que

abandoná-lo por motivos de forças maiores, voltou para sua terra. Chegando lá, haja vista sua formação científica, passa a desdenhar da crença popular, que o povo propaga, dizendo que não tem valor algum. Seu discurso chega a ser positivista sistemático e preconceituoso. Ele é “o modelo paradigmático dos *espíritos fortes*, os que advogam os parâmetros da descrença”, prepondera Araújo (2006, p. 15).

Em Óbidos, o tenente ao ouvir falar da mais temida “feiticeira” dos arredores, chega a duvidar das ações de *Maria Mucuí*. Diante dos relatos da população local, mostra-se descrente quanto aos mesmos, atrevendo-se saber quem realmente era a tal “feiticeira”, indo em sua busca. Ao chegar à cabana, o tenente se depara com uma cena estranha aos seus olhos citadinos. A cabana era pequena, negra, compõe-se de duas peças separadas por uma meia parede, que servia de porta para o interior. Nestas descrições como pano de fundo deixa transparecer uma descrição unilateral por parte do tenente, pendente ao olhar de barbárie ao que não lhe é familiar, em uma atitude de profundo estranhamento.

A cena mais forte do conto é a que o tenente entra no “quarto” de magias de *Maria Mucuí*. No conto encontramos a dualidade da realidade.

A entrada de Antonio de Souza causou um movimento geral. O murucutu entreabriu os olhos, bateu as asas e soltou um pio

lúgubre. O gato pulou para a rede, o bode recuou até o fundo do quarto e arremeteu contra o visitante.

Após a luta, fugindo, Inglês de Sousa prossegue:

O tenente Sousa, como se tivesse atrás de si o inferno todo, pôs-se a correr pelos cacauais. Chovia a cântaros. Os Medonhos trovões do Amazonas atroavam os ares; de minuto em minuto relâmpagos rasgavam o céu. O Rapaz corria. Os galhos úmidos das árvores batiam-lhe no rosto. Os seus pés enterravam-se nas folhas molhadas que tapetavam o solo. De quando em quando, ouvia o ruído da queda das árvores feridas pelo raio ou derrubadas pelo vento, e cada vez mais perto o uivo de uma onça faminta. A noite era escura. Só o guiava a luz intermitente dos relâmpagos. [...]

Mas ele ia prosseguindo sem olhar para trás, porque temia encontrar o olhar da feiticeira, e estava certo de que o seguia uma legião de seres misteriosos e horrendos.

O sobrenatural inglesiano é contextualizado à perspectiva da ficção onde se acha “o lugar comum na rica formação mitológica do povo amazônico” (ARAÚJO, 2006, p. 18). O imaginário amazônida, suas credices, suas práticas religiosas e míticas são transportadas com acuidade para o texto de acordo com o que ouviu e vivenciou. A inferência de que há na obra de Inglês de Sousa aspectos sócio-antropológicos e religiosos, precisamente, é plausível. Assim, pode-se dizer que

observador atento, Inglês de Sousa enreda em suas narrativas à maneira aproximada de como são recolhidas por ele as informações da tradição oral. Em

cada quadro que compõe os *Contos Amazônicos* serão apresentados episódios da vida de caboclo. Do “caboclo”, elemento constitutivo de uma nova raça, porém herdeiro, também, da carga mítica dos três elementos matriciais de sua formação: branco, negro e índio. [...] Um vivente da Amazônia reconhece de imediato as criaturas partícipes do universo dos contos, isto porque são os pássaros soturnos, a Boiúna matreira e as terríveis criaturas da floresta, que embalam o sono infantil nas noites da Amazônia. Nas noites úmidas, alagadiças, repletas de insetos e magia, o caboclo suplica pela proteção dos deuses e pelo afastamento dos demônios (ARAÚJO, 2006, p. 19-20).

O tenente, que era branco, representava a elite, o civilizado, etc. Não se pode esquecer de que na época de Inglês de Souza era o pós-fim de um momento histórico muito importante: Cabanagem (1835-1840). Movimento popular no qual parte da população, que era mestiça, participou, lutando contra o regime regencial ditatorial que os oprimia, principalmente a classe mais pobre, que eram os escravos, os

cabanos ou caboclos, os indígenas e a população rural. Foi uma luta de classes, defende Vicente Salles (2005, p. 295-300). Eles queriam a independência para que o desenvolvimento da província do Grão-Pará fosse alavancado. É possível dizer, tendo como base o referencial de Salles, que a literatura inglesiana retrata e interpreta esse momento, unindo-se ao referencial de Nunes. Em *A Feiticeira*, coadunando-se perspectivamente com Nunes e Salles é propício informar que a “população amazônica, nessa época, estava saturada com atritos sociais”, havendo certa solidariedade entre os oprimidos (SALLES, 2005, p.298) e Inglês de Sousa remonta essa saturação por meio da violência do Tenente Sousa a Estevão e à Maria Mucum, as críticas, o reclame do velho, a reação da tapuia, seriam expressão dessa saturação resultante da pressão das ideologias dominantes, brancas e letradas, personificadas no tenente, mostrando vividamente o conflito entre cientificismo e religiosidade popular.

6 Considerações finais

Toda literatura de Inglês de Souza, buscava relatar os fatos e cenas da Amazônia, em virtude de narrar para a população letrada, como era a realidade da Amazônia, já que no imaginário das elites do Sul-Sudeste e europeia era uma terra sem lei, onde havia antropofagia, desordem... uma terra incivilizada.

Inglês de Souza, no conto *A Feiticeira*, traz os fatos corriqueiros da Amazônia, sua rica cultura folclórica e a dimensão mitológica do homem que aí vive. Haja vista que o ecletismo e o multiculturalismo na região foi fortemente influenciado pelas nações europeias, fomentando o imaginário

cristão de que a região dos trópicos era o inferno. Por isso o imaginário negativo, combatido por Inglês de Sousa em relação à feitiçaria, pajelança ou as devoções populares aos santos católicos e afros. É importante ressaltar que a literatura de Souza enriquece com maestria o imaginário folclórico e popular amazônico. E além do mais, a dimensão antropológica de sua literatura, reproduz de forma eficaz a vida regional amazônica do século XIX e os diversos aspectos existenciais do homem amazônico.

É perceptível que Inglês de Sousa pretende ir além das fronteiras da Amazônia, pois os costumes são descritos assim como o ambiente com o objetivo de dar uma interpretação da realidade social, política e religiosa que transcende o contexto amazônico. As descrições minuciosas do ambiente são somente para situar os contextos onde a ação será desenvolvida. Ou seja, a prevalência é da ação, o contexto pode mudar. O que Inglês de Sousa intenta é falar a todos. Os preconceitos, problemas, que ocorrem aqui ocorrem aí

também, diria ele. Ele quer focar os problemas sociais por meio de um romance social, os choques que são resultados de interesses escusos, fraudes, preconceitos etc (OLIVEIRA, 2006, p. 105-106).

Desta forma, frente ao referencial teórico aqui apresentado e as discussões travadas, pode-se dizer que a literatura inglesiana é depositária de um retrato um tanto ajustado à realidade social oitocentista, revelando nuances deste mesmo. Ao descrever, o escritor aproxima-se do método antropológico. No entanto, diferente da perspectiva de José Mourão de Araújo, que segue a pista de uma etnografia mais salientada, aqui se fez a proposta de uma etnologia em Inglês de Sousa, haja vista sua interpretação, apesar de sua fidelidade ao real – pressuposto realista –, ser crítica em relação ao contexto em que está inserido, mostrando, principalmente no conto *A Feiticeira*, as ferrenhas crises entre cientificismo – personificado no tenente Sousa – e a religiosidade popular – retratada em Estevão e na Feiticeira, Maria Mucum.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. da 1ª Ed. Alfredo Bosi; revisão da tradução e novos textos: Ivone Castilho Beneditti. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 1014 p.

ARAÚJO, José Mourão de. **Literatura e História na Recepção Crítica do**

Conto de Inglês de Sousa. Belém, 2006. 153 p. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação em Letras do Centro de Letras e Artes da UFPA. 2006. Disponível em: <<https://goo.gl/svr4Qt>>. Acesso em 07 de agos. de 2014.

BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Trad. Celso Castro. 4.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

CONCEIÇÃO, D. R. A religião em cena: perspectivas investigativas. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, p. 883-896, 2011.

_____. **Fuga da Promessa e Nostalgia do Divino**: a antropologia de Dom Casmurro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004.

DUBOIS, Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Trad.: Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NUNES, Benedito. **A Clave do Poético**. Org.: Vitor Sales Pinheiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OLIVEIRA, Elaine. Inglês de Sousa e a recepção crítica de sua obra no Brasil. In: TUPIASSÚ, Amarilis (Org.). **Escrita Literária e outras Estéticas**. Belém: Unama, 2006.

PINTO, Walter. **O Rigor Científico na Ficção de Inglês de Sousa**. Jornal da Universidade Federal do Pará. Ano XXVIII Nº 120. Agosto e Setembro de 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/7sM5em>>. Acesso em 01 de agos. de 2014.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará sob o Regime da Escravidão**. 3 Ed. Ver. e Amp. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

INGLÊS DE SOUSA, Herculano Marcos. **A Feiticeira**. Disponível em: <<https://sobreomede.files.wordpress.com/2012/08/sousa-inglecc82s-de-a-feiticeira.pdf>>. Acesso em 13 de jul. de 2014.

Recebido em 30/10/2014.
Aceito para publicação em 28/05/2015.

Influências psicossociais e religiosas do fundamentalismo bíblico na saúde integral dos adeptos de uma Igreja

Psychosocial and religious influences of biblical fundamentalism in followers' integral health of a Church

Luiz Alencar Libório¹
Valtemir Ramos Guimarães²

Resumo

Este artigo tem como objetivo uma reflexão sobre as implicações psicossociais e religiosas, positivas e negativas, neuróticas e psicóticas, do fundamentalismo bíblico, em nível pessoal, familiar e social, na saúde integral do homem hodierno em seu deslocar-se para a plenitude, construindo sua história, eivada de feridas e curas, enquanto dura fenomenicamente sua finita existência. O fundamentalismo bíblico só floresce em mentes que não tem a capacidade de abertura de horizontes, com medo do diferente, fragilizando a sua identidade e personalidade, tidas como estáticas e não dinâmicas. A saúde integral só acontecerá quando fugirmos dessa doença chamada estreiteza de visão que, num mundo globalizado e complexo como o nosso, se torna uma ameaça à saúde global de todos nós porque se constitui uma distração básica numa centração apenas no homem e conseqüentemente longe de Deus que é a totalidade realizadora da existência!

Palavras-chave: Identidade e práticas sociorreligiosas. Saúde integral. Neopentecostal. Religiosidade. Fundamentalismo.

Abstract

This article has as objective an reflection on the psychosocial and religious implications, both positive and negative, neurotic and psychotic disorders, of the biblical fundamentalism, at the personal, family and social level, on integral health of man today in his movement to the fullness, building his history, plagued with wounds and cures, while harsh phenomenally his finite existence. The biblical fundamentalism only flourishes in minds that do not have the ability to open horizons, with fear of the different, thereby weakening its identity and personality, taken as static and not dynamic. The integral health only happen when escape this disease called narrowness of vision that, in a globalized and complex world as the ours, becomes a threat to the overall health of all of

¹ Doutor (2001) e mestre (1997) em Psicologia, pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma. Especialização em Psicologia Cognitiva, pela UFPE; em Metodologia do Ensino Superior, pela UNICAP; e em Psicologia da Religião, pela UPS. Licenciado em Filosofia (1970) e Teologia (1973), pela Universidade Católica do Salvador; e em Psicologia e Formação de Psicólogo, pela Faculdade Frassinetti do Recife - FAFIRE/UFPE (1990). Atualmente é Professor Adjunto I da Universidade Católica de Pernambuco; membro da Sociedade Brasileira de Teologia Moral; Conselheiro e Assessor Internacional de Teologia da Sexualidade das Equipes de Nossa Senhora (ENS); membro da Congregação dos Missionários da Sagrada Família (MSF); membro do Comitê de Ética do IMIP (Instituto de Medicina Integral Prof. Figueira). Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Ciências da Religião, atuando principalmente nos seguintes temas: ética e práticas sociorreligiosas, cristianismo e modernidade, identidade e pluralismo religioso, identidade religiosa, dinâmica familiar e juventude.

² Mestrando em Ciências da Religião (2013), pela UNICAP. Possui Bacharelado em Teologia, pelo Seminário de Formação Acadêmica Teológico Evangélico do Recife - FATER (2004); e Licenciatura em Física, pela UFRPE (2002). Atualmente é Professor no núcleo ETE Ponte do Carvalhos; no Seminário Teológico Pentecostal do Nordeste - STPN; professor e Coordenador Pedagógico no Seminário de Formação Teológica - SEFORT. Pastor na Igreja Pentecostal Assembleia de Deus - Cabo/PE. Comentarista das Revistas de EBD - Escola Bíblica Dominical, pela Sociedade Educacional Religiosa e Publicações - SERP, órgão do Supremo Concílio da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus.

us because it is a distraction in a basic concentration only in man and therefore far from God, that is the realizing whole of existence.

Keywords: Identity and social religious practices. Integral Health. Fanaticism. Neopentecostal. Religiosity. Fundamentalism.

1 Considerações iniciais

“O homem é a distração do homem jogado no vazio sem Deus” (Tarcísio de Nadal).

O homem é um ente composto de mais (+) e menos (-), em nível do ser e ter, sendo o menos (-), o “vazio existencial”, que o desinstala, o faz debruçar-se sobre a face da terra para sobreviver, surgindo assim a cultura.

Esse menos (-) o lança para frente e o atormenta, desde o nascimento até a morte, numa busca incansável da plena realização: o Mais absoluto que pressupõe o relativo da caminhada existencial.

A criação toda, especialmente a humanidade, após uma longa e sinuosa evolução das espécies da qual Deus é o Início (A), o fim (Ω) e o Meio (*Gità*: Raul Seixas), vai chegar à plenitude como o riacho chega ao mar e as limalhas de ferro chegam ao ímã.

A caminhada existencial do viajor, para ser bem sucedida, necessita de saúde global do corpo, da mente e do espírito (holismo), condimentada pela cultura e pelo transcender humano (religião) que aponta “as folhas da árvore da vida” (Gn 2,9), símbolo da imortalidade, que dessedentarão e

saciarão homem, sedento e faminto por uma saúde integral que supõe necessariamente o mar primeiro da saúde: Deus! Sobre isso afirma o apóstolo João: “Ei vim para que todos tenham a vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

O alforje desse viajor se enche de tantas experiências positivas e negativas, neuroses e psicoses, na busca dos sentidos específicos da vida; autotranscendência (suprassentidos) e do sentido global da existência (Suprassentido: Transcendência), visando, em última instância, a uma saúde integral do componente somático, psíquico e noético (religioso, espiritual).

Esse menos (-) faz o viandante “existencial” tornar-se o *homo religiosus*, procurando vivenciar, na caminhada terrestre, a saúde global, na busca constante da contemplação final da face de Deus (Sl 11,7).

Como um ente religioso (*religare*) e, por ser social, em geral, pertence a uma instituição religiosa que fortifica ou enfraquece a sua fé, condimento importante para a saúde integral do ser humano nos altos e baixos de sua existência, distraíndo-o de sua meta

final, especialmente no dicotomizado Ocidente dito cristão, sendo essa dicotomia um sintoma de um alforje não sintonizado com o Uno ôntico e espiritual.

Será mesmo que os componentes que fazem o conteúdo do alforje do viandante estão imantados pelo sentido geral (global), o Suprassentido da vida e pela autotranscendência (Transcendência?) na busca da saúde integral ou só pelos sentidos específicos (suprassentidos) da vida, muitas vezes, vivida num crasso e amargo deslocar-se no dia a dia, gerando tantos traços neuróticos e psicóticos no caminheiro.

Os sintomas neuróticos e psicóticos percebidos numa sociedade vazia de Transcendência são essencialmente os de um espírito doentio: doenças "noogênicas" (FRANKL, 2001) que explodem em cada momento de nossa existência e permeiam destrutivamente a dinâmica diária de muitas pessoas, famílias, comunidades e nações na contemporaneidade que clamam pela saúde integral, condição *sine qua non*, para o equilíbrio do organismo (homeostase), da psique (eutimia) e do espírito (temperança) do

viandante entre o seu Nascer e o seu Morrer.

A potente mídia não se cansa de veicular os sintomas de matiz neurótico e psicótico: um inconsciente ferido e sofrido com tantas repressões e condicionamentos negativos anuladores das raízes primeiras do ser humano, o tédio, as angústias atuais e antecipatórias (de expectativa), o fundamentalismo religioso, a depressão, as drogas, os vícios, a violência estrutural, pessoal e grupal, a corrupção deslavadamente cínica (sem vergonha), uma vida vivida sem metas conscientes, claras e, como consequência terminal de tudo isso, o suicídio: desfecho dramático do "projeto" (*pro-ictere*: jogar-se para) para o Mais que todos nós somos.

Este artigo, portanto, é uma proposta de reflexão sobre as implicações psicossociais e religiosas, positivas e negativas, neuróticas e psicóticas, do fundamentalismo bíblico, em nível pessoal, familiar e social, na saúde integral do homem hodierno em seu deslocar-se para a plenitude, construindo sua história, eivada de feridas e curas, enquanto dura fenomenicamente sua finita existência.

2 Implicações psicossociais e religiosas do fundamentalismo bíblico na saúde integral da pessoa dos adeptos

Hoje está muito em voga a associação da Neurociência com a Psicologia. O pesquisador, psicólogo e

historiador das Ciências, Michael Shermer (2011, p. 187) afirma que as raízes primeiras da dimensão religiosa

humana estão no chamado gene de Deus: VMAT2 (Transportador de monoamina vesicular 2) e no DRD4 (Receptor de dopamina D4).

Segundo ele, reducionista-mente, toda a dimensão de transcendência humana começa no cérebro que é o responsável pela criação de fantasmas, deuses, conspirações e crenças que congregam pessoas num mesmo partido político ou fiéis numa mesma denominação religiosa, nascendo assim as diversas Igrejas com tantos matizes cognitivos, éticos e morais com interpretações fundamentalistas (letristas), ingênuas e exegéticas (científicas) dos livros sagrados, como, por exemplo, a Bíblia.

O Fundamentalismo bíblico, responsável por tantos neuróticos³, que chegou ao Brasil no século XX, desenvolveu-se em um contexto de intensa urbanização e forte desenraizamento social. A modernização acelerada e caótica rompeu a antiga solidariedade rural e urbana (famílias grandes, clãs, respeito aos mais velhos, código de honra, religiosidade popular...) e não propôs nada para colocar no lugar (GUIMARÃES, 2014, p. 78).

Enquanto esse fenômeno ocorria, uma grande quantidade de pessoas não conseguia empregos decentes por falta de vagas e por falta de capacitação. Daí

³ Segundo Laplanche e Pontalis (1970), neurose "é uma afecção psicogênica em que os sintomas são a expressão simbólica de um conflito psíquico que tem suas raízes na história infantil do indivíduo e constitui compromissos entre o desejo e a defesa".

o surgimento de uma massa urbanizada que aspira à liberdade e ao consumo, mas encontra-se psiquicamente fragilizada e socialmente marginalizada e desqualificada. Sobre isso, afirma A. Lamchichi: "o neofundamentalismo capta essa frustração, esse 'ódio social' e oferece a essa geração um simulacro de respostas ao desejo de segurança e reconhecimento" (LAMCHICHI, 1996, p. 63).

Sem dúvida, as Igrejas fundamentalistas oferecem essa enganosa percepção de segurança psicoafetiva aos fiéis, fragilizados que estão pela sociedade fragmentada em que vivem. As Igrejas fundamentalistas, por meio de suas lideranças, conhecem as aspirações desses fiéis.

Sobre essa temática assim afirma Paul Hoff:

Todas as pessoas têm necessidades sociais, físicas e psicológicas que devem ser satisfeitas para que elas desfrutem de uma boa saúde mental. Entre as principais necessidades sociais encontra-se a necessidade de segurança, de aprovação, de ter amigos, de obter êxito ou de conseguir algo útil, e de estar livre do menosprezo social. A pessoa necessita também sentir-se segura quanto às necessidades materiais básicas, tais como o meio de ganhar a vida, um lugar onde possa morar e projetar algo para o futuro. Todo mundo necessita que alguém ou algum grupo que respeite sua individualidade e o aceite pelo que ele é. O indivíduo deseja pertencer ao grupo. Tem necessidade de ser reconhecido e de receber atenção como uma pessoa digna. Isto é, necessita de amor (HOFF, 1996, p. 19).

Por isso, as Igrejas fundamentalistas investem no proselitismo e no acolhimento dessas pessoas psiquicamente estilhaçadas e socialmente desenraizadas.

Em contrapartida, exigem dos adeptos “uma forte adesão a atitudes doutrinárias rígidas e impõem, como fonte única de ensinamento a respeito da vida cristã e da salvação, uma leitura da Bíblia que recusa todo questionamento e toda pesquisa crítica” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 40), neurotizando-os desde pequenos no período da estruturação da personalidade que tende a permanecer para o resto da vida.

O impacto dessa leitura fundamentalista da Bíblia na vida dos adeptos é significativo e molda pessoas enrijecidas pelo resto de suas vidas, sem vivenciar a liberdade dos filhos de Deus (1 Cor 6,12).

Do ponto de vista psíquico e ideológico, favorece a consciência alienada e preconceituosa, raiz primeira de julgamentos superficiais e da intolerância para com o diferente, pois a alienação está muito próxima da psicose⁴.

Como adverte a Pontifícia Comissão Bíblica do Vaticano, ao tratar da “leitura fundamentalista” (1994, p. 42),

⁴ Segundo Laplanche e Pontalis (1970, p. 502), Psicose “é uma perturbação primária da relação libidinal com a realidade onde a maioria dos sintomas manifestos (construção delirante) são tentativas secundárias de restauração do laço objetal”.

O fundamentalismo tem igualmente tendência a uma grande estreiteza de visão, pois considera conforme à realidade uma antiga cosmologia já ultrapassada, só porque encontra-se expressa na Bíblia; isso impede o diálogo com uma concepção mais ampla das relações ente a cultura e a fé. Ele se apoia numa leitura acrítica de certos textos da Bíblia para confirmar ideias políticas e atitudes sociais marcadas por preconceitos.

Sem dúvida, a abordagem fundamentalista da Bíblia “é perigosa”, pois, apesar de atraente para as pessoas que procuram respostas prontas, “pode enganá-las, oferecendo-lhes interpretações piedosas, mas ilusórias”. Desse modo, “o fundamentalismo convida, sem dizê-lo, a uma forma de suicídio do pensamento” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 42).

Em outras palavras, o Fundamentalismo bíblico provoca nas pessoas uma espécie de “alienação”⁵ psicorreligiosa, pois infunde no psiquismo uma falsa certeza que lhes

⁵ “Alienação”, do verbo “alienar”, que significa tornar alheio; ceder; transferir; alucinar; apartar; desviar. Esse termo, que na linguagem comum significa perda de posse, de um afeto ou dos poderes mentais, foi empregado pelos filósofos com certos significados específicos. Se o homem é razão autocontemplativa (como pensava Hegel), toda relação sua com um objeto qualquer é alienação. Se o homem é um ser natural e social (como pensava Marx), alienação é refugiar-se na contemplação. Se o homem é instinto e vontade de viver, alienação é qualquer repressão ou diminuição desse instinto e dessa vontade. Se o homem é racionalidade (entendida de qualquer modo), alienação é refugiar-se na fantasia; mas se é essencialmente imaginação e fantasia, alienação é qualquer disciplina racional. Enfim, se o indivíduo humano é uma totalidade autossuficiente e completa, alienação é qualquer regra ou norma imposta, de qualquer modo, à sua expressão (ABBAGNANO, 2003, p. 26-27, verbete “alienação”).

impossibilita de ver, de forma crítica e criteriosa, a realidade em que estão inseridos, bem como os efeitos dessa realidade sobre a pessoa, sua família e a sociedade em que vive.

A pessoa refugia-se num mundo ilusório, bem distante do real. Sem dúvida, pode-se constatar que essa atitude gera problemas na vida do fiel diante das pressões e desafios da vida social, psicológica, e, evidentemente espiritual.

Na linha do que estamos tratando, sobre os efeitos ou impactos do fundamentalismo bíblico na vida das pessoas, um trabalho particularmente interessante, citado por Paulo Dalgalarondo, no livro "Religião, psicopatologia e saúde mental", foi apresentado por Strawbridge e colaboradores, em 1998.

Eles analisaram como diferentes tipos de exigências ambientais e estresses podem ser neutralizados ou acentuados pela religião. Ao estudar a relação entre depressão e envolvimento religioso em 2.537 adultos na Califórnia, esses autores notaram que a religiosidade aliviava o estresse associado a problemas financeiros e dificuldades com a saúde; entretanto, tal envolvimento tendia a acentuar os sofrimentos e conflitos decorrentes de problemas familiares.

Assim, os autores formularam a hipótese de que a religião pode melhor aliviar dificuldades percebidas como oriundas "de fora" do indivíduo (como as

dificuldades financeiras ou com sua saúde física), mas, em contrapartida, para as dificuldades percebidas como tendo origem "interna" à pessoa, relacionadas à percepção de falhas pessoais (ou relacionadas à sua vida pessoal, subjetiva), a religião poderia ter o efeito de intensificar as dificuldades (DALGALARRONDO, 2008, p. 189).

O mesmo autor também salienta que tais dificuldades são potencializadas ou não, dependendo da personalidade de cada pessoa.

Assim pessoas com perfil ideológico conservador e com tendência a serem "convencionais" estariam inclinadas para certas instituições religiosas (mais organizadas e diretivas), revelando ego mais frágil e superego mais severo. Indivíduos que se sentem ameaçados ou por circunstâncias externas ou por impulsos internos tendem a aderir a fontes externas de controle mais diretivas e menos ambíguas, fornecidas por denominações religiosas mais dogmáticas. Tais formas religiosas oferecem ideologias, rituais e moralismo estritos que trazem reassuramentos para pessoas já tendentes ao conservadorismo e ao etnocentrismo. (DALGALARRONDO, 2008, p. 97s).

Sem dúvida, em tais pessoas que se sentem ameaçadas por circunstâncias externas, o fundamentalismo bíblico pode levar ao fanatismo religioso, que propicia o adoecimento mental (neurótico ou psicótico).

Como apontam as pesquisas de Dalgalarondo, "o excesso de religiosidade, o fanatismo religioso, as práticas religiosas intensas, assim como

determinadas formas de religiosidade (como as espiritualistas e as religiosidades de “povos primitivos”) seriam propiciadores do adoecimento mental” (2008, p. 147).

Esse adoecimento mental (neurótico ou psicótico) é muito frequente nos recém-convertidos que exacerbadamente vivem seus sentimentos sem crítica por conta da pressão exercida pela comunidade religiosa, que mantém um sistema complexo de controle dos seus membros, através de vias formais ou informais, a respeito das regras e da disciplina da Igreja.

Segundo Velasques Filho, o controle informal ainda não foi suficientemente estudado, mas apresenta aspectos tragicômicos. O terrorismo psicológico é aquele “criado no indivíduo pelo medo de errar e ser punido, pelos conflitos externos e internos que passam a fazer parte de seu dia a dia, e pelo temor de voltar a pecar e perder o dom da salvação” (VELASQUES FILHO, 1990, p. 227).

Importante salientar, por fim, que a crítica formulada aqui versa sobre o impacto do Fundamentalismo bíblico na vida de pessoas fragilizadas, que reforçam aspectos conservadores para se sentirem fortalecidas em meio às ameaças da vida cotidiana.

Sabe-se que a Religião também pode propiciar saúde física e mental. Paulo Dalgalarrodo assegura que há

uma associação entre religiosidade e melhor saúde mental.

Ele destacou alguns pontos positivos da religião não fundamentalista, a saber:

- a) Fornecimento de um conjunto de sentidos e significados plausíveis para a existência, para o sofrimento e para a morte;
- b) Produção e fornecimento de uma rede de apoio social acessível e culturalmente aceitável para a pessoa;
- c) Estabelecimento de padrões comportamentais saudáveis em relação ao uso do álcool, tabaco e drogas ilícitas;
- d) Fornecimento de padrões de *coping* relacionados a perdas vitais, como a viuvez, perda de amigos e parentes e envelhecimento;
- e) Ofertas de formas ritualizadas de luto com a sensação de pertença a um grupo, de contato com o sagrado e de proteção divina;
- f) Difusão da ideia de solidariedade e de igualdade, veiculando valores e comportamentos relacionados à aceitação, à tolerância ao diferente, à ajuda e ao apoio a outras pessoas e grupos

necessitados (Mt 25, 31-46) com o exercício da piedade, caridade, amor ao próximo e à natureza (DALGALARRONDO, 2008, p. 177).

No entanto, o mesmo autor Paulo Dalgalarrondo apresenta algumas doenças relacionadas à opressão que uma religião fundamentalista causa no fiel:

De modo geral, têm-se encontrado associações estatísticas significativas entre maior envol-

vimento e crenças religiosas e menor frequência de condições como doença cardiovascular, hipertensão, doença cerebrovascular, câncer e doenças gastrintestinais, assim como associações com indicadores gerais do estado de saúde (boa saúde autorrelatada, sintomas gerais, disfunções e incapacidades, longevidades, etc) (DAL-GALARRONDO, 2008, p. 177).

Passa-se agora a observar tais implicações do Fundamentalismo bíblico na vida familiar dos seus adeptos.

3 Implicações psicossociais e religiosas do fundamentalismo bíblico na vida familiar dos fiéis

O Fundamentalismo bíblico interfere psicossocial e religiosamente no psiquismo dos adeptos da Igreja e membros de suas famílias, mudando positiva ou negativamente a dinâmica conjugal e familiar, dependendo muito da cosmovisão e da amplitude cultural dos líderes das Igrejas.

Normalmente esses adeptos estão congregados em pequenas comunidades eclesiais, que, muitas vezes, se reúnem nas residências dos membros para estudos bíblicos, orações ou simples confraternizações.

Nesse íterim, as intimidades estreitam-se, as conversas giram em torno de problemas familiares e pessoais e, gradativamente, é comum ocorrer um controle informal da Igreja fundamentalista sobre o psiquismo dos membros da família do adepto. Nesse

sentido, Velasques Filho detalha aspectos facilmente constatáveis sobre essa interferência psicossocial e religiosa da comunidade eclesial na dinâmica conjugal e familiar.

Simple aspectos socioculturais percebidos na residência da pessoa podem ser passíveis de críticas, a partir do ponto de vista fundamentalista e, por meio de fofocas, podem transformar-se em denúncia:

Uma imagem religiosa exposta num dos quartos da casa é motivo de escândalo. Uma garrafa de bebida alcoólica, deixada por descuido à vista do visitante, é outro motivo de escândalo. Até mesmo um cinzeiro, mesmo que não usado há muito tempo, estimula suspeitas de que algum dos crentes da casa esteja fumando. Móveis luxuosos ou roupas caras podem ser objetos de comentários. Uma Bíblia empoeirada revela que a família não tem vida devocional

constante. Tudo isso, em pouco tempo, será do conhecimento de outros crentes e do pastor. (VELASQUES FILHO, 1990b, p. 228).

Desse modo, percebem-se evidentes interferências da comunidade eclesial fundamentalista na vida conjugal e familiar dos seus adeptos sem lhes ser permitida a dimensão crítica. O que é certo ou errado passa a ser determinado pela Igreja a que pertence o adepto. Ela vai determinar (de maneira formal, escrita, ou informal, oral) o que deve mudar na conduta pessoal, monitorando cada crente, inclusive em sua vida privada e familiar, violando a consciência em sua unicidade e complexidade.

O controle disciplinar é exercido por toda a comunidade fundamentalista, inclusive sobre a vida conjugal e familiar dos próprios pastores. Ninguém escapa a esse controle desrespeitador e farisaico dos líderes das Igrejas fundamentalistas, violando o mandato do Senhor Jesus de não julgar o outro irmão ou indivíduo, quem quer que seja (Mt 7,1-7). Sobre isso, assim se expressa Velasques Filho:

Ao mesmo tempo em que são os principais responsáveis pelo controle e aplicação da disciplina, são igualmente os mais controlados pela comunidade [...] A casa, a família e a vida privada ou pública do pastor são mais vigiadas que as de qualquer outro membro da comunidade. A esposa do pastor também é alvo de vigilância dobrada. Além do seu testemunho pessoal, deve estar presente a todas as atividades da comunidade [...] Mas os mais sacrificados talvez sejam os filhos. Eles devem ser modelo para todos, sem direito a

serem crianças, ou adolescentes normais como os demais de sua idade... Além disso, em geral o pastor não tem suficiente confiança em seus colegas para tomá-los como confidentes e conselheiros. Uma confiança pode transformar-se em arma na mão do colega, em disputa de cargo eclesial ou em discussão doutrinária. (VELASQUES FILHO, 1990b, p. 228-229).

No caso dos neoconvertidos, influenciados pelo proselitismo fundamentalista, outros problemas podem ser observados no âmbito das relações familiares. Quando o adepto se converte, pode então ser comparado ao paciente que passou por uma crise e a superou, não porque a realidade externa mudou, mas porque ele começou a interpretá-la de maneira diferente, de modo acríptico, radical e neurótico, neurotizando outros e desenvolvendo um crasso moralismo farisaico, podendo chegar à loucura.

O caos e a dor persistem, mas passaram a ter outro sentido. A conversão mudou radicalmente sua visão de mundo. A base de sua religião é o sentimento; sua fé carece ainda de conteúdo. Isso implica fortemente, também seu relacionamento com os da família carnal, uma vez que agora, a comunidade ou Igreja local passa a fazer parte da sua vida integralmente. (GALINDO, 1994, p.261-262).

O rompimento mais doloroso é com o conceito de família. A família carnal (pais, filhos, tios, sobrinhos, irmãos, primas) passa a ter seu valor relativizado e, por vezes, negado, caso

não pertença à mesma comunidade de fé.

Segundo uma leitura fundamentalista de Mc 3,31-35, a verdadeira família carnal de Jesus (e, conseqüentemente dos seus adeptos), passa a ser a nova comunidade religiosa recém-adotada. Sempre que houver conflito de valores entre a família carnal e a família da fé, deverão prevalecer os valores dessa última, pois ela passou a ser a nova ordem normativa e a legítima vontade de Deus.

Os verdadeiros amigos e companheiros de todas as horas serão os membros da comunidade de fé, especialmente aqueles da mesma faixa etária, sexo e nível social.

Entre os jovens, a escolha do futuro cônjuge deverá ser feita dentro da mesma comunidade ou da mesma denominação (VELASQUES FILHO, 1990b, p. 226).⁶

Ainda no contexto familiar, por conta do Fundamentalismo bíblico, percebe-se um alto índice de violência no seio da família por conta do fanatismo religioso.

Ricardo Gondim (1998), em seu livro "É proibido: o que a Bíblia permite e a Igreja proíbe", relata que, em alguns casos, o zelo pela defesa de usos e costumes chega, sim, às raias do fanatismo.

"O Globo", em 2 de abril de 1992, e "O Jornal da Bahia", em 3 de abril de 1992, relataram uma pesquisa feita pela ABRAPIA (Associação Brasileira Multiprofissional de Proteção à Infância e Adolescência) do Rio de Janeiro. Constatou-se que 33% dos casos registrados de agressão física contra menores ocorreram em razão do "fanatismo religioso".

O sociólogo Ricardo Mariano escreveu para a ABRAPIA e recebeu de uma funcionária evangélica uma resposta preocupante: O tema em questão - 'violência contra criança por motivos e com justificativas bíblico-religiosas'. É sumamente complexo, pois as religiões fundamentalistas desprezam a contribuição das ciências humanas (antropologia, psicologia, sociologia) para uma compreensão mais global da pessoa humana e do crente. Na maioria das vezes, nessas Igrejas fundamentalistas, a violência começa com a privação da criança e, sobretudo, do adolescente à vida social (socialização adolescente: festas, danças etc.), em nível pessoal e grupal.

Em nível familiar, a relação marido-mulher pode sofrer duras conseqüências sob o impacto do Fundamentalista bíblico. Há muitos

⁶ Interessante notar neste ponto referente à relativização que a leitura fundamentalista da Bíblia faz da família, que não se mencionam outras passagens do Novo Testamento em que, por exemplo, a família é valorizada. Podemos lembrar 1 Tm 5,8, que ressalta a importância da família para os que aderem à fé cristã: "Se alguém não cuida dos seus, e sobretudo dos da própria casa, renegou a fé e é pior do que o incrédulo" (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2072). Desse modo, pode-se inferir que a escolha de certos textos é feita segundo um único critério, que é o de fundamentar o que se pretende defender.

trechos neotestamentários que, interpretados ao pé da letra, podem fortalecer o machismo e, em muitos casos, levar à violência doméstica.

O que dizer de frases como estas de Ef 5, 22-23, tiradas do seu contexto literário: "As mulheres estejam sujeitas aos maridos, como ao Senhor, porque o homem é cabeça da mulher, como Cristo é cabeça da Igreja e o salvador do corpo. Como a Igreja está sujeita a Cristo, estejam as mulheres em tudo sujeitas aos maridos" (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2045-2046).

Desse modo, a superioridade (que, muitas vezes, desemboca em comportamentos agressivos) do homem sobre a mulher é justificada biblicamente, e a mulher mantém o mesmo *status* tradicional de submissão ao marido, tal qual era a concepção no mundo pré-moderno.

Segundo Paul Hoff, em seu livro "O Pastor como Conselheiro": para ter harmonia e paz na família, Deus determinou que a esposa faça duas coisas: sujeite-se ao seu marido e respeite-o... A palavra "respeitar" quer dizer reconhecer o valor e autoridade do esposo" (HOFF, 1996, p. 98-99).

4 Implicações psicossociais e religiosas do fundamentalismo bíblico na vida social dos adeptos

O escritor Francisco Álvarez, em seu livro Teologia da Saúde, afirma que os membros da sociedade contemporânea têm uma nova

Nessa linha, a biblista feminista Ivoni Richter Reimer afirma que:

A história interpretativa, que até o século XX foi feita apenas por homens, perdeu a oportunidade de refletir concretamente sobre a história de mulheres que, sendo sabedoras, continuam inquietas e, portanto, coniventes com ações corruptas e violentas praticadas por seus maridos (ou também pais e irmãos) dentro de casa e em espaços públicos (REIMER, 2011, p. 86).

Em nível de relação social dos membros da família, a privação de participar de festinhas, ir ao cinema, ver TV, sair com os amigos, acaba numa relação pais-filhos/filhas muito conflitiva. A justificativa dos pais, nesses casos, é proteger a criança das perversidades do mundo e preservá-las para Deus. Para isso, vale até surrá-las, trancá-las, tirá-las da escola etc (GONDIM, 1998, p. 14).

Outras implicações provocadas pelo Fundamentalismo bíblico no seio familiar poderiam ser abordadas, mas o que apresentamos acima já adverte para a gravidade do problema.

A seguir, passa-se a colocar as repercussões desse Fundamentalismo bíblico e religioso na vida em sociedade.

concepção de saúde não só centrada no orgânico, mas na integralidade do ser humano, lutando o sujeito não só para

estar bem, mas *sentir-se bem* como um todo (ÁLVAREZ, 2013, p. 61).

O *sentir-se bem* invade o psiquismo humano globalmente, espalhando-se no bem-estar somático, psíquico e espiritual (noético). Muitas Igrejas enfatizam somente a dimensão espiritual em detrimento da saúde biológica e psicoafetiva.

A leitura fundamentalista dos Textos Sagrados tem acarretado, ao longo da história, sérias repercussões na vida e saúde da sociedade. Na melhor das intenções de se buscar agir a partir de critérios fundamentados literalmente na "Palavra de Deus", muitas vidas humanas foram ceifadas, ao longo dos séculos, por conta desse Fundamentalismo de matiz bíblico.

Seguindo algumas considerações do biblista Fr. Carlos Mesters, em seu artigo "Fundamentalismo, religião, ética e transformação social", pode-se afirmar que:

- a) Guerras no presente e no passado nasceram e continuam nascendo de interpretações fundamentalistas dos Textos Sagrados, tanto da Bíblia como do Alcorão;
- b) A destruição de grande parte da religião e da cultura dos povos indígenas da América Latina no século XVI estava baseada numa leitura fundamentalista do livro de Josué;
- c) O fundamentalismo cristão levou à Inquisição, às excomunhões e à morte de muitas pessoas na fogueira com mais de 50 mil aniquilados;
- d) A política do *apartheid*, na África do Sul, era baseado numa leitura fundamentalista da Bíblia;
- e) O fundamentalismo muçulmano leva jovens a se transformarem em bombas vivas para matarem inocentes em atentados terroristas suicidas;
- f) Bin Laden e a Al Qaeda mataram tantas pessoas inocentes pelo mundo, especialmente as das duas torres gêmeas de Nova Iorque;
- f) O nascente Estado islâmico (ISIS) está degolando todos os infiéis (os não islâmicos) que não se converterem em massa ao Islamismo;
- f) O fundamentalismo judeu, há alguns anos atrás, levou um ortodoxo, após a leitura do livro de Ester, a matar uma dezena de muçulmanos em Hebron, junto ao túmulo de Abraão e Sara, entre tantos outros. (MESTERS, 2007, p. 95-96).

Esses exemplos demonstram que o Fundamentalismo bíblico ou corânico tem um impacto importante no psiquismo do ser humano e, conseqüentemente, no comportamento moral e ético das pessoas, influenciando não só o contexto psicossocial e religioso, como também o socioeconômico e sociopolítico.

A proliferação do Fundamentalismo religioso e, de modo particular, do Fundamentalismo bíblico e corânico, deve-se, sem dúvida, ao trabalho empreendido pelas Instituições que disseminam essa ideologia na sociedade.

Tais instituições transmitem para aos membros da sociedade psicoafetivamente inseguros e em crise, a imagem de uma falsa segurança, fortalecidas que estão em suas convicções alicerçadas em seus textos sagrados, interpretados literalmente como "Palavra de Deus".

Nessa linha, o biblista norte-americano, Ronald D. Witherup (2004, p. 89) apresenta uma razão sociológica (grupos) e psicológica (poder) para a atração do Fundamentalismo. Segundo ele, os psicólogos e sociólogos apontam para o fenômeno de "grupos fortes" e "grupos fracos", em nível psicossocial, na sociedade.

Uma provável razão para o forte apelo do Fundamentalismo em um mundo complexo e mutável é o fato de que ele exhibe características de um "grupo forte". É possível sintetizar as

características do "grupo forte" com seis títulos:

- a) forte compromisso;
- b) disciplina;
- c) zelo missionário;
- d) absolutismo;
- e) conformidade à determinada ideologia;
- f) fanatismo.

Estes indicadores de um "grupo forte" se situam em oposição direta a "grupos fracos", os quais exibem as seguintes características:

- a) relativismo;
- b) diversidade;
- c) hesitação;
- d) individualismo;
- e) falta de desejo de que as ideias de uns sejam expostas aos outros.

Em uma sociedade ferida e em crise de sentido (universo simbólico diluído, relativização de valores, modernismo exagerado, desprezo à tradição), constituída de "grupos fracos", obviamente os grupos fundamentalistas têm atrativos, sobretudo para pessoas psicoafetiva e cognitivamente fragilizadas pelo contexto social em que vivem.

Esses grupos fundamentalistas, por meio de suas instituições (Igrejas), têm cada vez mais visibilidade social (WITHERUP, 2004, p. 89).

Reforçada por seu crescente número de adeptos, sobretudo no

contexto de agravamento da crise social, as Igrejas fundamentalistas apresentam postura essencialmente contracultural, conservadora dos valores expressos na Palavra de Deus, o que reforça tanto sua identidade estática (não dinâmica) quanto sua tendência a separar a si mesmas da modernidade. Ultimamente procuram estar presentes em todos os âmbitos da sociedade, inclusive, e, sobretudo, na política partidária.

De acordo com Carlos Tadeu Siepierski, a participação evangélica na política tinha sido inexpressiva até a década de 1980. Nesse período (1930-1980), os evangélicos elegeram apenas alguns deputados a partir da década de 30 (Constituinte metodista em 1934, e um em 1946).

Conheceram um período de ebulição antes do golpe de 1964, inclusive com uma esquerda articulada, mas, no todo, não passaram de uma presença marginal e discreta. Os pentecostais caracterizaram-se por uma autoexclusão da política, exceção feita a algumas incursões eleitorais da Igreja fundamentalista "O Brasil para Cristo" antes de 1964.

No entanto, com o processo de redemocratização no início da década de 80, os evangélicos intensificaram a participação na política partidária. A novidade foram os pentecostais, que de dois deputados em 1982 saltaram para vinte em 1986. Desses vinte, treze pertenciam à Assembleia de Deus.

Mas foi a partir das eleições de 1986, para a Assembleia Nacional Constituinte, que assistimos a um forte incremento da presença evangélica na política.

O grupo de parlamentares evangélicos, eleito nessa ocasião, tornou-se conhecido como a "bancada evangélica". Na elaboração da Constituição (1987-1988), a ação dos evangélicos chamou a atenção da sociedade, alcançando uma visibilidade até então inédita (SIEPIERSKI, 2003, p. 116-118).

A "bancada evangélica" teve uma atuação controvertida e polêmica na Constituinte, principalmente no que diz respeito a questões relacionadas com a moral e à moralidade.

Também teve atuação controvertida, no que diz respeito a seus métodos. Isso ficou claro no episódio da votação da duração do mandato do Presidente Sarney, quando foi feita uma grande negociação envolvendo a distribuição de concessões de rádio e televisão, visando angariar apoio para a proposta de cinco anos de mandato. (SIEPIERSKI, 2003, p. 116-118).

A partir de então, além da presença cada vez mais forte na política, as Igrejas Protestantes fundamentalistas se apropriaram definitivamente do espaço midiático através do rádio, televisão e jornal, para a difusão dos seus ideais evangélicos fundamentalistas.

A presença do protestantismo fundamentalista na televisão começa a partir da segunda metade da década de 1970, quando chegam ao Brasil programas de famosos pregadores pentecostais norte-americanos, que passaram a ser veiculados nas mais diferentes redes de televisão.

O primeiro deles foi o televangelista Pat Robertson, com o programa "Clube 700", mas um dos mais famosos foi Rex Humbard, que estreou com o programa dominical na TVS, atualmente SBT, em 1975.

Esse programa atraiu logo a atenção dos evangélicos das mais diferentes denominações, e quando o referido pregador veio ao Brasil, em 1978, para sua estreia ao vivo, 80 mil pessoas lotaram o estádio do Pacaembu, em São Paulo, e 100 mil pessoas lotaram o Maracanã, no Rio de Janeiro.

Seus programas eram produzidos nos Estados Unidos e veiculados em vários países, entre eles, o Brasil. Posteriormente foi veiculado pela TV Manchete até 1984, quando saiu do ar por falta de recursos financeiros.

Seguindo Rex Humbard, outros televangelistas também começaram a veicular seus programas nas emissoras brasileiras de televisão. Entre eles, estava Jimmy Swaggart, com programas apresentados pelas redes Record e Manchete (SIEPIERSKI, 2003, p. 144,145).

O rádio também foi outra estratégia usada pelas Igrejas

fundamentalistas em suas pregações. Podemos citar vários pregadores que usaram e ainda usam desse meio com grande êxito em suas atuações. Por exemplo, o Bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, também se utilizou intensamente do rádio, desde o início, para conseguir um crescimento significativo do seu movimento. Começou comprando espaços na programação de várias emissoras e, em pouco tempo, adquiriu o controle de algumas delas. A primeira aquisição ocorreu em 1984, com a compra da Rádio Copacabana, do Rio de Janeiro, tradicional emissora carioca desde os anos de 1940. Posteriormente, passou a utilizar a televisão, comprando espaços junto a várias emissoras, como Bandeirantes, Manchete e Record. Utilizando a televisão como principal meio de proselitismo, Macedo introduziu uma novidade: os cultos televisionados ao vivo. O passo mais audacioso foi a compra de uma emissora de TV própria, a Record, de São Paulo, em 1989, a qual segue até hoje, com características de uma emissora comercial, inserindo-se no disputado mercado empresarial dos meios de comunicação, tornando-se inclusive uma rede nacional de televisão (SIEPIERSKI, 2003, p. 145-146).

No Brasil, temos outros exemplos de pregadores fundamentalistas, os quais se tornaram mais conhecidos que sua própria Igreja por usarem a mídia de modo sistemático: David Miranda, da Igreja Deus é Amor; R. R. Soares, da

Igreja Internacional da Graça de Deus; o apóstolo Valdemiro Santiago, da Igreja Mundial do Poder de Deus, entre outros. Todos estão agora também nas chamadas Redes Sociais.

A presença dos evangélicos na mídia é o que se convencionou chamar de "Igreja eletrônica" (IE). O fenômeno da chamada Igreja eletrônica (IE) deve ser situado nesse contexto, porque seu desenvolvimento compensou deficiências que o Fundamentalismo, tanto no religioso como no político, talvez não tivesse superado sem esse recurso.

No campo religioso, porque, ao difundir o Fundamentalismo, a IE é hoje para muitos a guardiã da "verdadeira religião". No campo político, porque, apesar das diferenças entre os diversos televangelistas e seus programas, quase todos eles infundem as ideias de uma nova direita cristã, que se converteu no movimento ideológico com acesso ao meio de comunicação mais eficaz de todos os tempos para divulgar suas ideias, e conta por isso com um instrumento de poder incalculável: a igreja eletrônica.

Sua capacidade de influência pode ser medida pela extensa rede de estações e programas, por seu poderio econômico e pela imagem que divulga dos televangelistas e dos políticos ligados à Igreja eletrônica (GALINDO, 1994, p. 325-326).

Como demonstramos até agora, o Fundamentalismo bíblico protestante prima em causar impacto psicossocial e

religioso nas pessoas, em suas famílias, marcando definitivamente sua presença controversa na sociedade. É um fenômeno mundial, muito presente no Brasil, sobretudo no meio protestante e evangélico conservador.

Contudo, como afirma Leonardo Boff, "nem todos os protestantes conservadores são fundamentalistas". Muitos buscam fidelidade à Reforma Protestante.

O reformador Lutero já afirmava: a Bíblia toda tem a Deus como autor, mas suas sentenças devem ser julgadas a partir de Cristo. Ele é a Palavra feita carne. A Palavra feita carne é critério para a Palavra feita livro... A Bíblia é a Palavra de Deus, mas está expressa nas muitas palavras humanas, que variam de autor para autor...

Os conteúdos e os estilos são diferentes e essa diferença só pode ser entendida na pressuposição de que os autores e suas condições históricas eram diferentes. Sem respeitar e compreender essa diversidade, corremos o risco de não entender a mensagem bíblica (BOFF, 2009, p. 13-14).

Esse é, sem dúvida, o grande problema do Fundamentalismo bíblico protestante e evangélico, objeto desse capítulo, e também outros fundamentalismos nos campos sociopolítico-econômicos, como o marxismo e outros regimes ao longo da história da humanidade. Sabemos que o assunto não foi esgotado, mas esperamos ter contribuído para fomentar o interesse

por novas pesquisas nesse campo,

sobretudo no Brasil.

5 Conclusão

Nesse artigo, levantamos algumas consequências diretas do Fundamentalismo bíblico no modelo de Igreja que adota seus ideais, no modo de interpretar a Bíblia, e na vida pessoal, familiar e social dos seus adeptos.

O modelo de Igreja que tem por base o Fundamentalismo bíblico apresenta algumas características próprias, tais como uma ferrenha oposição à Modernidade e, conseqüentemente, um forte conservadorismo, neurotizando e psicotizando os seus membros.

A Modernidade é o grande inimigo na visão fundamentalista, responsável pela sabotagem de valores cristãos tradicionais, tais como a "perda de Deus" e a conseqüente degradação moral da sociedade. A postura conservadora das Igrejas Fundamentalistas opõe-se a aspectos da Modernidade interpretados como agressivos e destruidores das tradições.

Assim, tais Igrejas desenvolvem um conservadorismo combativo. Elas não veem essa luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. Temem a aniquilação e procuram fortificar sua identidade através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado.

Para evitar contaminação, geralmente se afastam da sociedade e criam uma contracultura, tentando ressacralizar, de modo ultrapassado, o mundo cada vez mais secularizado.

O modo de interpretar a Bíblia do Fundamentalismo é literalista. Qualquer outra forma de interpretação, que não seja essa, é identificada pelos fundamentalistas como herética. Desse modo, a Bíblia se transformou num instrumento de dominação ideológica, fundamento de um sistema de doutrinas enrijecido e ideologizado, causando tanto fechamento psicoafetivo e religioso aos seus membros e aos que deles se aproximam.

Tal interpretação dispensa exegetas e hermeneutas, os conhecedores das línguas originais, dos quais o protestantismo tanto se orgulhou no passado; eles já não são necessários, e os poucos que restam são colocados sob suspeita; são perigosos porque podem desestabilizar, com suas análises, o sistema ideológico/religioso vigente.

A interpretação literal da Bíblia reforçou, portanto, o que se convencionou chamar de "leitura fundamentalista". Trata-se de uma forma de ler a Bíblia desprovida de qualquer método científico, que contribui para fortalecer uma visão pessimista do

tempo presente e do mundo, desenvolvendo uma forte expectativa de que o fim está próximo, fazendo medrar um terrorismo psicológico e religioso altamente neurotizante e psicotizante dos adeptos de tais Igrejas e por extensão a outras pessoas.

Assim, a leitura fundamentalista da Bíblia exerce uma forte influência sobre pessoas fragilizadas, que procuram respostas prontas para problemas existenciais. O impacto dessa leitura na vida dos adeptos é significativo porque geralmente é destruidor de personalidades já fragilizadas.

De imediato, pode-se perceber, do ponto de vista ideológico e psicológico, que o fundamentalismo favorece a consciência alienada e preconceituosa. O fundamentalismo tem tendência a uma grande estreiteza de visão, pois considera conforme à realidade uma antiga cosmologia já ultrapassada, só porque encontra-se expressa na Bíblia.

A pessoa refugia-se num mundo ilusório (psicótico), bem distante do real. Essa atitude gera problemas na vida do fiel diante das pressões e desafios da vida psicoafetiva, social, e, evidentemente, religiosa e espiritual.

O excesso de religiosidade, o fanatismo religioso, as práticas religiosas intensas, assim como determinadas formas de religiosidade (como as espiritualistas e as religiosidades de "povos primitivos") seriam propiciadores do adoecimento mental, por conta da

pressão exercida pela comunidade religiosa, que mantém um sistema complexo de controle neurotizante dos seus membros, através de vias formais (tais como regras de disciplina) e informais.

O fundamentalismo bíblico, ao interferir diretamente na vida pessoal dos seus adeptos, também interfere em sua vida familiar. Por exemplo, a dinâmica familiar, através da relação marido-mulher e pais e filhos, pode sofrer duras consequências sob o impacto do Fundamentalismo bíblico. Há muitos trechos neotestamentários que, interpretados ao pé da letra, podem fortalecer o machismo e, em muitos casos, levar à violência doméstica, eclesial e social.

Desse modo, a superioridade (que, muitas vezes, desemboca em comportamentos agressivos) do homem sobre a mulher é justificada bíblicamente, e a mulher mantém o mesmo *status* tradicional de submissão ao marido bem como a submissão cega com a ausência do diálogo democrático com os seus filhos, tal qual era a concepção no mundo pré-moderno e no modelo patriarcal da família.

O Fundamentalismo bíblico vai além da esfera pessoal e familiar, e interfere na sociedade. Guerras no presente e no passado nasceram e continuam nascendo de interpretações fundamentalistas dos Textos Sagrados bíblicos e corânicos.

A proliferação do Fundamentalismo religioso e, de modo particular, do Fundamentalismo bíblico, deve-se ao trabalho empreendido pelas Instituições religiosas que disseminam essa ideologia na sociedade.

Tais Instituições transmitem para a sociedade insegura e em crise, a imagem de uma falsa segurança, fortalecidas que estão em suas convicções alicerçadas em seus textos sagrados, interpretados literalmente como "Palavra de Deus".

Reforçadas por seu crescente número de adeptos, sobretudo no contexto de agravamento da crise social, as Igrejas fundamentalistas apresentam postura essencialmente contracultural, conservadora em relação aos valores expressos na Palavra de Deus, o que reforça tanto sua identidade estática (não dinâmica) quanto sua tendência a separar a si mesmas da modernidade.

Ultimamente, o fundamentalismo bíblico e corânico procura estar presentes em todos os âmbitos da sociedade, inclusive – e, sobretudo – na política partidária. Além da presença cada vez mais forte na política, as Igrejas Protestantes (evangélicas)

fundamentalistas se apropriaram definitivamente do espaço midiático através do rádio, televisão e jornal, para a difusão dos seus ideais evangélicos fundamentalistas.

Como demonstramos ao longo deste capítulo, o fundamentalismo bíblico evangélico prima em causar impacto nas pessoas e em suas famílias, marcando definitivamente sua presença controversa na sociedade.

É um fenômeno mundial que está presente dentro do Cristianismo e em outras Religiões, especialmente o Islamismo, e muito presente no Brasil, sobretudo no meio protestante e evangélico conservador.

Estamos cientes que o tema sugere mais aprofundamentos. Futuras investigações poderiam analisar em mais profundidade o impacto do Fundamentalismo bíblico na vida pessoal, familiar e social dos seus adeptos.

Encontramos poucos subsídios sobre a temática, especialmente no Brasil, o que torna evidente ser ela um campo fértil para a pesquisa no campo epistemológico das Ciências da Religião, por meio de suas diversas abordagens.

Referências

a) Livros

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ABRÁPIA. Associação Brasileira Multiprofissional de Proteção à Infância e Adolescência. **Pesquisa sobre Infância**

e Adolescência. Rio Janeiro: O Globo, 2/4/92 e Salvador: Jornal da Bahia, 3/4/92.

ÁLVAREZ, Francisco. **Teologia da Saúde**. São Paulo: Paulinas; São Camilo, 2013.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Antigo e Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz**: desafio para o século XXI. Petrópolis: Vozes, 2009.

DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008. 288p.

FRANKL, Viktor Emil. **Analisi esistenziale**. Vago di Lavagno (Vr): Morcelliana, 2001.

GALINDO, Florêncio. **O fenômeno das seitas fundamentalistas**. Petrópolis: Vozes, 1994. 532p.

GONDIM, Ricardo. **É proibido**: o que a Bíblia permite e a igreja proíbe. São Paulo: Mundo Cristão, 1998. 183p.

GUIMARÃES, Valtemir Ramos. **Fundamentalismo bíblico protestante**: abordagem histórica e implicações sociorreligiosas. 2014. 87 f Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Coordenação Geral de Pós-Graduação. Mestrado em Ciências da Religião, 2014.

HOFF, Paul. **O pastor como conselheiro**. São Paulo: Vida, 1996. 288p.

LAMCHICHI, Abderrahim. Fundamentalismo muçulmano e direitos humanos. In: **ACAT (ASSOCIAÇÃO CARIOCA DE ADVOGADOS TRABALHISTAS)**. Fundamentalismos, integristas: uma ameaça aos Direitos Humanos. São Paulo: ACAT, 1996. 149p.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise**. Santos: Martins Fontes, 1970. 707p.

MESTERS, Carlos. **Flor sem Defesa: Uma explicação da Bíblia a partir do povo**, 3. ed., Petrópolis: Vozes, 1986.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1994. 110p.

REIMER, Ivoni Richter, **Trabalhos acadêmicos**: modelos, normas e conteúdos. São Leopoldo: Oikos, 2012. 112p.

SHERMER, Michael. **Cérebro & crença**. Por que as pessoas acreditam em coisas estranhas: de fantasmas e deuses à política e às conspirações – como nosso cérebro constrói nossas crenças e as transforma em verdades. São Paulo: Editora JNS, 2011.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. **O Sagrado num mundo em transformação**. São Paulo: Edições ABHR; Recife: UFPE, 2003.

VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do "racismo" confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: MENDONÇA, Antônio Gouveia; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990a. p. 111-132.

_____. "Sim" a Deus e "Não" à vida: conversão e disciplina no protestantismo brasileiro. In: MENDONÇA, Antônio Gouveia; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990b. p. 205-232.

WITHERUP, Ronald D. **Fundamentalismo Bíblico**: o que todo católico deveria saber. São Paulo: Ave-Maria, 2004. 140p.

b) Sites

PENTECOSTALISMO. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Pentecostalismo>>. Acesso em: 16 nov.2014.

TEOLOGIA BRASILEIRA. Disponível em: <<http://www.teologiabrasileira.com.br/teologiadet.asp?>Acesso> em: 13 out. 2014.

Recebido em 24/02/2015.
Aceito para publicação em 11/06/2015

A trajetória de João Dias de Araújo em tempo de ditadura: do Seminário Presbiteriano do Norte à Justiça do Trabalho

The path of João Dias de Araújo during the dictatorship: from the Northern Presbyterian Seminary to the Justiça do Trabalho

Márcio Ananias Ferreira Vilela¹
Pablo Francisco de Andrade Porfírio²
Arthur Victor Gonçalves Gomes de Barros³

Resumo

O objetivo central deste artigo é destacar alguns acontecimentos da trajetória do pastor João Dias de Araújo, ocorridos durante as décadas de 1960 e 1970. Na maior parte deste período atuou como docente do Seminário Presbiteriano do Norte, na cidade do Recife. Atividade que após 1964 foi marcada pela vigilância e perseguição praticada pela Igreja Presbiteriana do Brasil e pelos órgãos de segurança e informação. Neste contexto, em 1970, foi expulso daquela instituição de ensino, tendo dado início a um prolongado embate na Justiça do Trabalho contra o Seminário e a Igreja. Neste artigo utilizamos o método da escrita de trajetória, não a entendendo como algo uniforme, único e linear. Buscamos analisar as rupturas, inconstâncias e deslocamentos na vida do pastor João Dias. Por meio do estudo dessa trajetória, concluímos como tentou se associar a denominação de comunista ao pastor, desqualificando suas ações.

Palavras-chave: Golpe civil-militar. Perseguição. Repressão.

Abstract

This article's main goal is to highlight some events from the lifetime of the pastor João Dias de Araújo, which occurred during the 1960s and the 1970s. For the biggest part of this period, he worked as a teacher at the Northern Presbyterian Seminary, in Recife. After 1964, his teach activity was marked by the surveillance and harassment used by the Brazilian Presbyterian Church and by the Government's security and intelligence agencies. On this context, in 1970, the pastor was expelled from the seminary, therefore he started a long dispute at the Justiça do Trabalho against the Seminary and the Presbyterian Church. In this article we use the trajectory of writing method, does not understand it as something uniform, unique and linear. We analyze the breaks, inconsistencies and displacement in the life of Pastor João Dias. By studying this course, we conclude as he tried to associate the name of the Communist pastor, disqualifying their actions.

Keywords: Civil-military coup. Persecution. Repression.

¹ Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, onde é pesquisador bolsista do Pós-doutorado Júnior PDJ/CNPq.

² Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor CAP/UFPE.

³ Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFPE. Bolsista FACEPE.

Introdução

Segundo o escritor Joseph Frank, principal biógrafo de Fiódor Dostoiévski, as pessoas que procuram ler sobre a trajetória de um grande escritor estão interessadas nele enquanto escritor. Desse modo, a vida privada de Dostoiévski subordinou-se à descrição da sua relação com a história literária e sociocultural (FRANK, 1999). Esse é o ponto de partida para a análise da trajetória de João Dias de Araújo, reverendo da Igreja Presbiteriana do Brasil. Neste artigo, escolhemos apresentá-lo, predominantemente, por seu lugar social, investigando os cenários políticos no qual transitou e as relações que estabeleceu naquela instituição.

Apesar de sua vida privada não ter sido o objeto principal deste artigo, deve-se ressaltar que o cenário macrossocial em que João Dias de Araújo transitou não é tomado como determinante em suas escolhas. Não se abandonou o micro e sua dimensão individual em função daquilo que se chama de contexto. Não há ainda uma contradição dessas diferentes escalas de análise.⁴ Existe uma tensão e por meio dela procurou-se estudar as escolhas e ações de João Dias de Araújo (REVEL, 1998).

Parte da trajetória do nosso biografado ocorreu sob o governo militar instalado no Brasil em 1964. Esse regime ditatorial instituiu dispositivos, para utilizar um termo de Michel Foucault retomado por Giorgio Agamben, que tratam de uma rede de práticas e mecanismos linguísticos, jurídicos, técnicos e militares,

operacionalizada no jogo do poder para orientar em certa direção, condicionar comportamentos e bloquear ações. O dispositivo tem uma função estratégica concreta e se inscreve sempre em uma relação de poder (AGAMBEN, 2009).

No caso da ditadura, essa função liga-se à vigilância, à eficiência do controle social e à repressão; mas, também, ao combate em torno da verdade a ser estabelecida por meio de um conjunto de regras que confere efeitos de poder ao verdadeiro (FOUCAULT, 1979). A ditadura produziu condições de funcionamento político e social, nas quais se definia o que poderia ser dito e quem estaria qualificado para se pronunciar, atendendo a determinadas exigências (FOUCAULT, 2006).

Este artigo procura investigar como João Dias de Araújo e a Igreja Presbiteriana do Brasil atuaram na maquinaria autoritária instituída no país em 1964. Essa maquinaria não deve ser entendida como um aparelho monolítico de eficácia plena. Ou seja, que todos foram integrados à sua engrenagem e sendo aqueles que ficaram de fora considerados como os resistentes, tomados como marginais ou rebeldes. Demonstramos como João Dias de Araújo atuou, realizando negociações, apropriações, composições e deformações. Assim, em cada momento de sua trajetória abordado neste artigo, buscaram-se as posições ocupadas por ele, procurando identificar essas práticas supracitadas. Neste caso, inspiram-nos as considerações de Pierre Bourdieu, em seu clássico texto sobre a *Ilusão biográfica*, no qual afirma que os “acontecimentos

⁴ Estamos dialogando com as reflexões realizadas por Jacques Revel para quem a variação da escala de observação não significa mudar o tamanho do objeto, mas modificar sua trama e o conteúdo da representação.

biográficos se definem como colocações e deslocamentos no espaço social”, e não uma série única de acontecimentos sucessivos

(BOURDIEU, 2000, p. 189-190). O único fator constante nessa trajetória é o nome próprio.

Infância e juventude

João Dias de Araújo nasceu na cidade de Campinas, São Paulo, em 5 de maio de 1930. Seu nome é em homenagem ao seu avô paterno, João Pedro Dias, responsável pelo trabalho missionário protestante no estado de Mato Grosso e na consolidação do presbiterianismo na cidade de Cuiabá. Após quinze anos morando na cidade de Cuiabá, a família de João Dias de Araújo passou a morar na cidade de Caetité, distante 654 quilômetros de Salvador. Em 1949, João Dias de Araújo retorna para São Paulo, momento em que inicia seus estudos no Seminário Presbiteriano de Campinas. A pedido da Missão Presbiteriana Central do Brasil, durante suas férias do seminário, auxiliava seu pai, Augusto José de Araújo, no trabalho missionário em Caetité e nas proximidades. Em 1952, ao concluir seus estudos, é designado pela mesma Missão para assumir a função de pastor na cidade de Ponte Nova na Bahia. Auxiliado pelo pastor Jaime Wright, funda nessa cidade o Instituto Bíblico Ladel, onde jovens eram preparados para prestar exames, com o objetivo de ingressar nos Seminários Presbiterianos.⁵

Após sete anos de trabalho pastoral em Ponte Nova, o Supremo Concílio⁶ da Igreja

Presbiteriana do Brasil (IPB) nomeia João Dias de Araújo para professor do Seminário Presbiteriano do Norte (SPN), localizado na cidade do Recife. Em janeiro de 1960, João Dias de Araújo e família muda-se para a cidade do Recife, onde assumira as cadeiras de Teologia Sistemática, História da Filosofia e Ética Cristã, e também o cargo de Deão⁷ daquela instituição de ensino.

⁵ Até a década de 1950, a Igreja Presbiteriana do Brasil contava com dois seminários. Um localizado na cidade de Campinas/SP (Seminário Presbiteriano do Sul) e outro na cidade do Recife/PE (Seminário Presbiteriano do Norte).

⁶ “O Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana ocorre quando os representantes de cada

presbitério (composto de dois pastores e dois presbíteros, que neste momento são nomeados de deputados), sob a chancela dos seus respectivos Sínodos, reúnem-se ordinariamente nos anos pares a cada quatro anos. Há também a possibilidade de reuniões do Supremo Concílio (SC) em caráter extraordinário.” (VILELA, 2014, p. 35).

⁷ “O Deão geralmente é alguém escolhido entre os professores residentes no próprio seminário para acompanhar seu cotidiano, como possíveis necessidades dos estudantes que, em sua maioria, também residem no próprio seminário, e prezar pela ordem e disciplina interna.” (VILELA, 2014, p. 35).

A responsabilidade social e o trabalho com a juventude

A responsabilidade social era uma perspectiva teológica presente no protestantismo brasileiro na década de 1950 e sua inserção deve-se ao teólogo norte-americano Richard Shaull. Esse missionário passou a desenvolver essa preocupação quando exercia a função de missionário protestante na Colômbia, ainda na década de 1940. Questionava o papel da Igreja e dos cristãos diante dos problemas de uma nação – pobreza, fome, subdesenvolvimento –, dificuldades comuns aos países da América Latina. Ao participar de alguns encontros com a juventude protestante, como a I Conferência Latino-Americana da Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos (Fumec),⁸ realizada no Brasil em 1952, Shaull afirmou observar nos jovens protestantes um crescente desejo por mudança, pois o país tinha socialmente uma configuração semelhante aos demais vizinhos da América Latina.

Ao iniciar sua atividade de docente no Seminário Presbiteriano de Campinas, em meados dos anos 1950, Shaull observa que boa parte dos seus alunos estava em uma “busca sequiosa de uma compreensão e experiência de fé que lhes oferecessem possibilidades de responder ao que enfrentavam nas suas próprias vidas e na sociedade” (SHAULL, 2003, p. 99).

Assim, na condição de seminarista, em Campinas, além de conhecer Shaull, João Dias de Araújo continuava a ter contato com os graves problemas da região Nordeste,

chegando a escrever alguns poemas denunciando as condições precárias dos grupos de retirantes, que, em busca de melhores condições de vida na região Sudeste, fugia da fome e da miséria.

Segundo o próprio João Dias de Araújo – na entrevista concedida ao historiador Márcio Ananias Ferreira Vilela em 14 de novembro de 2011 em Feira de Santana, Bahia –, autores da literatura nacional como Euclides da Cunha, José Luiz do Rêgo, Castro Alves, Tobias Barreto, dentre outros, foram importantes influências para desenvolver o seu pensamento crítico em relação às péssimas condições de vida da maioria da população. Já no campo teológico, as leituras das inúmeras obras de teólogos como Karl Barth e Reinhold Niebuhr em muito teriam contribuído para a sua formação.

Foi em 1962, já como professor do SPN, que propôs uma mudança no conteúdo teológico dos seminários, ou seja, desenvolver uma teologia aos moldes da realidade brasileira: “Os missionários nos deram esta base (teologia norte-americana), mas nós temos que nessa época buscar nossas origens.” Essa mudança nos programas implicava uma reformulação teológica:

como é que vai escrever uma teologia sem conhecer o pensamento, as lutas e sofrimento do povo? Não é possível (Informação verbal).⁹

Reformulação baseada na vivência do povo brasileiro, um pensamento latente aos

⁸ Entidade internacional filiada ao Conselho Mundial de Igreja (CMI).

Paralellus, Recife, v. 6, n. 12, p. 237-250, jan./jun. 2015.

⁹ Entrevista de João Dias de Araújo concedida ao historiador Márcio Vilela em novembro de 2011, Feira de Santana, Bahia.

problemas da população onde seria possível encontrar soluções para enfrentá-los.

Um dos maiores desafios de João Dias de Araújo quando professor do SPN era em relação às suas ideias, a ponto de outros líderes presbiterianos declararem que “não era o ideal para a IPB ter pastores e professores que tivessem o tipo de vida que João Dias de Araújo tinha”, segundo relatou na entrevista de 14 de novembro de 2011, concedida ao historiador Márcio Vilela em Feira de Santana, Bahia. Preocupados com as questões sociais, esses líderes acusavam João Dias de Araújo de pregar uma nova doutrina no Seminário, ou até mesmo de convencer os alunos a se tornarem marxistas. Muito provavelmente por causa disso, foi tachado de “modernista”¹⁰ e acusado de querer minar as estruturas da Igreja com um discurso comunista. Assim, não era ideal ter pastores que tivessem a vida semelhante à de João Dias de Araújo em razão de ser ele favorável à participação ativa da Igreja nos problemas sociais e econômicos do País.

De fato, João Dias de Araújo tinha certa afinidade com as questões políticas e sociais. Citemos um exemplo de sua participação política em defesa dos movimentos agrários como as Ligas Camponesas na década de 1960. Por manter certa aproximação com o político e advogado Francisco Julião, líder das Ligas, em algumas ocasiões, solicitava-se que João Dias de Araújo elaborasse discursos para serem utilizados por Julião em diálogos com os camponeses:

¹⁰ Termo utilizado por setores protestantes mais conservadores com o intuito de depreciar a imagem de alguns pastores que estavam ligados de alguma forma às lutas sociais e que entendiam a necessidade de a Igreja ter uma ação ativa diante dos problemas do Brasil.

Eu era da Igreja Presbiteriana da Encruzilhada, Recife, e Julião ficou sabendo que eu estava lá como pastor e ele pediu pra eu colaborar porque ele queria no discurso dele pro povo, não só do interior como na capital, ele queria citar importantes pensamentos bíblicos e religiosos cristãos, então ele pediu exatamente pra mim e pra um outro pastor metodista que era da equipe de D. Helder, que nós conseguíssemos uma lista de textos bíblicos que falasse sobre a questão social, aí lá vai e nós apresentamos os profetas Isaías, Daniel, Miqueias, Amós e Jeremias e Julião soltava esses nomes como disse o nosso grande profeta Amós, Oséias, falava pro público e os militares tomavam nota desses profetas, ‘vamos prender essa gente que essa gente tá falando coisa muito pesada’, eles não sabiam nem que era gente da Bíblia. Eu acompanhei tudo (SILVA, 2010, p. 197).

Nesse trecho da entrevista concedida à historiadora Elizete da Silva, em janeiro de 2007, disponível em seu livro *Protestantismo ecumênico e realidade brasileira*, observa-se como era próximo João Dias de Araújo dos líderes políticos em Pernambuco, a ponto de produzir textos a serem debatidos em reuniões das Ligas.¹¹ Outro exemplo dessa aproximação com o mundo político é quando declara seu apoio ao candidato a governador do estado de Pernambuco Miguel Arraes nas eleições de 1962. Afirma em suas memórias:

*fiz campanha pro Miguel Arraes, fui à televisão e falei que eu ia votar nele [...], por que este foi prefeito e fez bem para a cidade, então vou votar nele, e é o melhor candidato (Informação verbal).*¹²

Após a vitória de Arraes, João Dias de Araújo e outros líderes evangélicos foram

¹¹ Sobre a atuação de Francisco Julião e a organização das Ligas Camponesas em Pernambuco, ver Porfírio (2009).

¹² Entrevista de João Dias de Araújo concedida ao historiador Márcio Vilela em novembro de 2011, Feira de Santana, Bahia.

convidados para a posse em uma cerimônia no Palácio do Campo das Princesas, naquele momento residência oficial do chefe do Executivo estadual. Se a participação de João Dias de Araújo na vida pública era considerada bastante incômoda para aqueles

mais conservadores, o que dirão de sua atração aos estudos marxistas? Aliás, nesse momento, segundo o próprio João Dias de Araújo em suas memórias, cresce no Brasil o contato com os ideais marxistas (VILELA, 2014).

“O jovem cristão e o jovem marxista”

A historiadora Elizete da Silva comenta a respeito dos fatores que contribuíram para que os jovens protestantes passassem a questionar o *status quo* da sociedade. Segundo a autora, isso se deve ao fato de que a “juventude, filha de famílias protestantes que ascenderam socialmente, começava a frequentar cursos universitários” (SILVA, 2010, p. 71). Assim sendo, a entrada desses jovens no meio acadêmico coincide com a aceitação cada vez maior da filosofia marxista. Boa parte da juventude protestante que ingressava nas universidades e tinha contato com essa filosofia procurava realizar uma associação com o cristianismo. Outros, porém, optavam por abandonar os ensinamentos doutrinários e passavam a adotar a dialética marxista como única verdade e saída para os problemas do País.

Seria o comunismo uma saída para os problemas da sociedade brasileira? Seria o marxismo uma filosofia a ser seguida pelos jovens protestantes? Ora, nesse momento vamos encontrar João Dias de Araújo preocupado em esclarecer os jovens sobre o marxismo. Ele passa a se dedicar à elaboração de estudos a respeito da filosofia marxista no mundo cristão. Como era muito próximo dos jovens, escreve alguns materiais importantes de como o jovem cristão deveria

comportar-se diante do desafio apresentado pelo comunismo.

Uma dessas literaturas é o folheto intitulado *O jovem cristão e o jovem comunista*, resultado de uma preleção feita no Congresso Nacional da Mocidade Presbiteriana em 1964. Nesse folheto João Dias de Araújo (1964, p. 2) ressalta que sua finalidade é “dar aos estudantes e aos jovens evangélicos oportunidade para estudar objetivamente o confronto entre o cristianismo e o comunismo”. Na terceira parte desse panfleto, o que ele denomina de *Pontos de contato entre o jovem cristão e o jovem comunista*, faz uma tentativa de mostrar características comuns entre os dois tipos de jovem, listando dez pontos de semelhança e divergências. A respeito desse folheto, João Dias de Araújo comenta na entrevista ao historiador Márcio Vilela:

Você coloca as dez principais crenças e aspirações do jovem comunista de um lado, e compara com as dez crenças e aspirações que o jovem cristão deve ter [...]. Para você fazer ao país, melhorar a situação do nosso povo, você não precisa passar para o Partido Comunista. Você pode passar e a partir de um momento você fica sem o respaldo da Igreja, e sem o apoio dos próprios irmãos, então é melhor você continuar, porque Jesus Cristo tem muito mais contribuição que Marx para dar a nosso povo (informação verbal).

Outro documento importante que trata a respeito do enfrentamento ao comunismo por parte do professor e pastor João Dias de Araújo ([196-]) é uma espécie de apostila elaborada para ministrar aulas na escola dominical, na nomeada Classe Filadélfia da Igreja Presbiteriana da Boa Vista (IPBV).¹³ A apostila *Como o cristão deve encarar o comunismo?* apresenta-se como um manual de conhecimento básico a respeito da filosofia marxista. Na introdução da apostila, vemos um breve comentário acerca do crescimento dessa filosofia nos últimos cinquenta anos, e estava ganhando corpo no Brasil, visto que o cenário político-social favorecia o seu crescimento:

O Comunismo é uma das forças mais gigantescas que atuam no mundo de hoje. Com menos de 50 anos de história já domina grande parte da humanidade e caminha a passos largos, infiltrando-se como pode em todos os países do mundo. Quer queiramos, quer não, sentiremos o impacto do comunismo. Já o sentimos na América Latina de maneira clara. O Brasil é um dos maiores focos do comunismo, fora da cortina de ferro. Temos, como cristãos, de enfrentar franca e positivamente essa força. O comunismo é um sistema político e filosófico materialista, que visa à igualdade das classes nas bases da economia e da distribuição dos bens controlada pelo Estado (ARAÚJO, [196-], p. 4).

Os objetivos do referido estudo a respeito do marxismo seria para os alunos conhecerem a contribuição dessa filosofia para

o estudo da realidade social, e não para se tornar um adepto da filosofia:

*Nós precisamos conhecer o marxismo. Por que o marxismo tem uma proposta para nossa realidade. Mas nós temos que ver o outro lado. Cristo e o processo revolucionário brasileiro, não é só perguntar o que diz Marx, é o que diz Cristo. O que ele quis dizer quando falava da situação dos pobres. Quando ele deu atenção preferencial aos pobres. Ele não está dizendo alguma coisa que Marx disse em outros pressupostos, em outras filosofias? (Informação verbal).*¹⁴

Apesar de defender o estudo do marxismo, João Dias de Araújo sempre fazia questão de afirmar que não era um simpatizante dos conceitos marxistas e muito menos era filiado a algum partido comunista ou a qualquer grupo de esquerda. Na verdade, sua maior motivação em participar da vida social do país era o desejo de mudança na sociedade por meio dos debates promovidos pelo Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil (CEB).¹⁵

Entretanto, podemos afirmar que esses estudos levaram os setores considerados mais conservadores da IPB a levantar a bandeira de que o pastor e professor seria um simpatizante do comunismo. Como citado anteriormente, sua participação na campanha de Miguel Arraes a governador de Pernambuco em 1962, somada à colaboração com os discursos utilizados pelo líder das Ligas Camponesas, e agora com a divulgação de materiais tidos como subversivos, fizeram de João Dias de Araújo

¹³ É comum aos domingos nas igrejas protestantes realizarem as chamadas classes dominicais, onde são discutidos assuntos bíblicos que tratam dos aspectos espirituais e morais dos alunos. Diante da dificuldade de alguns jovens, muitos deles universitários, de não estarem participando das atividades dominicais, os líderes da IPBV resolveram criar essa classe que passaria a ser de responsabilidade de João Dias de Araújo.

¹⁴ Entrevista de João Dias de Araújo concedida ao historiador Márcio Vilela em novembro de 2011, Feira de Santana, Bahia.

¹⁵ A Confederação Evangélica do Brasil surge na década de 1930, agregando vários grupos protestantes (Igreja Presbiteriana e Luterana) que atuavam no Brasil.

uma pessoa que estaria corrompendo a juventude protestante e o corpo discente do Seminário. As acusações agenciadas contra o referido professor tornaram-se objeto de investigação por parte dos órgãos de repressão e segurança, como o Departamento

de Ordem Política e Social (Dops) e também pela própria IPB. Com o golpe civil-militar de 1964, a perseguição a membros e líderes das igrejas tornou-se mais frequente. João Dias de Araújo descreve esse período como uma nova inquisição, só que sem fogueiras.

Perseguição e expulsão do SPN

Antes de 1964, já havia por parte da IPB certa pressão entre aqueles membros que debatiam acerca dos problemas sociais e políticos do País. Destacamos como primeira grande vítima das “fogueiras”¹⁶ da IPB a própria Confederação Nacional da Mocidade Presbiteriana (CMP). Um dos motivos que levaram o Supremo Concílio da IPB a dissolver a Confederação foi o aprofundamento dos jovens nos debates relativos às causas sociais, seja em eventos, congressos, classes dominicais, seja até mesmo no seu principal veículo de informação, o jornal *Mocidade*. De acordo com João Dias de Araújo, dos temas abordados nesse periódico, podemos citar como recorrentes grandes críticas aos problemas sociais, assuntos ligados à evangelização de jovens, política nacional e problemas doutrinários da Igreja. Ao tratar determinados assuntos, “os jovens não tinham medo de criticar aquilo que achavam errado na Igreja e na sociedade” (ARAÚJO, 2010, p. 49).

Em 1960, o Supremo Concílio convocado em urgência aprova uma resolução (espécie de leis) que pretendia “reorganizar”

(leia-se dissolver) o trabalho da Mocidade Presbiteriana:

Quanto ao relatório do Secretário Geral da Mocidade, encaminhado plano de reestruturação da Mocidade, bem como parecer sobre o Departamento Estudantil, a Comissão Executiva resolve: (1) aprovar o relatório, expressando ao Secretário a apreciação desta Comissão Executiva pelo trabalho assíduo, consciencioso e competente com que orientou a Confederação da Mocidade Presbiteriana. (2) convocar uma reunião de presidentes de Sínodos e Secretários Sinodais da Mocidade para elaborarem um anteprojeto de reestruturação da Mocidade Presbiteriana do Brasil. (ARAÚJO, 2010, p. 53).

O que levou o jornal *Mocidade* a se tornar a primeira vítima da repressão foi, sem dúvida, a sua capacidade em debater os problemas sociais e posicionar-se politicamente no momento em que o Brasil passava por um turbilhão de ideias políticas. A ausência da maior parte da igreja nesses debates provocou nos jovens certa inquietação, porque eles “buscavam incessantemente superar a fragilidade, a desorientação e as dificuldades internas da comunidade religiosa, com vistas a formar uma reflexão sobre os problemas sociais e um programa de ação” (SILVA, 2010, p. 105). Em consequência dessa organização, João Dias de Araújo comenta que “a Velha Igreja sentiu-

¹⁶ Este termo é utilizado por João Dias de Araújo como parte do título do seu livro *Inquisição sem fogueiras*, que teve a primeira edição publicada em inglês com o título *Inquisition without burning* (ARAÚJO, 1982).

se ameaçada pela Nova Igreja que surgia no final de um século de história” (ARAÚJO, 2010, p. 53-54).

Já tratamos anteriormente de que a discussão sobre a realidade nacional era uma temática recorrente entre os jovens protestantes nos anos 1960. Como resultado dessa preocupação em entender os problemas do Brasil, o Setor de Responsabilidade Social da Igreja (SRSI) organizou “quatro conferências nacionais com o objetivo de compreender a realidade do País e oferecer perspectivas a partir da visão protestante” (SILVA, 2010, p. 106). A mais conhecida realizou-se na cidade do Recife em 1962, intitulada *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, ou popularmente conhecida por Conferência do Nordeste. João Dias de Araújo, que participou ativamente das discussões, ministrou uma conferência com o título *A Revolução do Reino de Deus – conteúdo revolucionário do ensino de Jesus sobre o Reino de Deus*. Investigando a sua conferência, podemos afirmar que essencialmente procurou “trazer subsídios e embasamento bíblico, com vistas à participação política dos evangélicos naquele período crítico da sociedade brasileira” (SILVA, 2010, p. 124).

O historiador Márcio Vilela, em recente trabalho apresentado como tese de doutoramento, realizou uma análise dos discursos e práticas da IPB entre os anos 1960 e 1970, listando sua participação no golpe e na colaboração com o regime. Em relação ao grupo que se envolvia com os problemas sociais, sugere:

Depois do golpe civil-militar de 1964, [...] esse grupo que trabalhava e defendia uma teologia associada ao Evangelho Social perderá força e

será isolado ou expulso da IPB. Desse modo, tornando-se hegemônica na instituição uma visão teológica que primava pelo afastamento da igreja das questões sociais, fazendo com que sua única preocupação caísse na conversão e consequente salvação da alma. (VILELA, 2014, p. 11).

Era preciso que essas pessoas vistas como inconvenientes por setores considerados conservadores fossem retiradas da IPB, sendo João Dias de Araújo um desses. Em Recife, destacou-se nas denúncias contra João Dias de Araújo o pastor Israel Gueiros da Igreja Presbiteriana Fundamentalista.¹⁷ Nos primeiros dias após o golpe, Israel, utilizando-se de programa semanal na Rádio Clube, propagandeou uma série de fatos cujo objetivo era acusar e enquadrar João Dias de Araújo como subversivo. Sobre esse episódio, lembrou João Dias de Araújo na entrevista concedida ao historiador Márcio Vilela:

O Israel Gueiros tinha um programa de rádio, [...] e numa das meditações dele nos sábados a tarde ele falou assim: ‘No Seminário Presbiteriano do Norte há um professor de teologia marxista, é o Reverendo João Dias de Araújo de Araújo’. Isso em pleno golpe! (risos). Eu tive que me esconder do DOPS. [...] Por causa disso eu fui chamado a vários lugares, pelo menos no DOPS me chamaram para explicar o porquê disto (informação verbal).

Rememora João Dias de Araújo que outra ação, provavelmente ligada ao grupo no qual circulava Israel Gueiros, foi uma pichação nos muros da Igreja Presbiteriana da Boa Vista, como represálias ao fato de João Dias de Araújo ter ministrado aulas ali. No primeiro domingo de abril de 1964, os muros da igreja foram pichados com a frase: “Esta igreja é

¹⁷ A Igreja Presbiteriana Fundamentalista surgiu em Pernambuco na década de 1950 após uma série de discordâncias teológicas, levando Israel Gueiros a romper com a IPB.

comunista.” Outra documentação também faz referência à atuação de João Dias de Araújo na referida classe. Em um informe do Centro de Informações da Marinha (Cenimar) consta que, “em vez de estudo da Bíblia e das doutrinas cristãs, a classe tinha-se transformado em núcleo para discussão de assuntos políticos, sociais e econômicos, sobre as reformas de que o Brasil precisa”.¹⁸

Fazendo ainda uso das memórias de João Dias de Araújo, ele relata que outro pastor da IPB, Augustus Nicodemus da Primeira Igreja Presbiteriana do Recife, atuava observando as suas pregações. A intenção de Nicodemus era mapear todas as “heresias” que o pastor estava cometendo:

Me convidaram para fazer uma palestra no Recife. Particpei de uma reunião ‘A Bíblia e a Reforma Agrária’. [...] Foi o primeiro Encontro Evangélico Nordestino [...]. Então esse Nicodemus estava lá, ele ouviu meu curso todo, assistiu e depois ele falou: ‘vamos lá para saber o que João Dias de Araújo vai dizer, temos que está atrás dele para saber o que ele vai dizer, para esse povo evangélico daqui’. Tinha várias denominações. Uma pessoa veio me falar depois: ‘eu perguntei ao Augusto Nicodemos se ele tinha alguma restrição ao que você falou na palestra’. Ele respondeu: ‘Com o João Dias de Araújo agente precisa tomar muito cuidado, não é tanto o que ele fala, mais o que ele não fala!’ (Informação verbal).¹⁹

Ao mesmo tempo, quando investigamos o prontuário n.º 16.453, localizado nos arquivos do Dops/PE, poderemos mapear as preocupações dos aparelhos da repressão ao observar, de perto,

as ações daquele que era considerado um elemento esquerdista. A transferência de João Dias de Araújo para o SPN em 1960 já havia sido relatada com preocupação pelas autoridades policiais, tendo em vista a sua tendência em propagar filosofias subversivas entre os alunos:

Chegou ao Recife em princípios do ano de 1960 procedente da Cidade de Salvador – Baía (sic!), para servir como professor no Seminário Presbiteriano do Norte. Adianta um dos relatórios que o prontuário tem demonstrado tendências socialistas. Como professor do Seminário conseguiu entusiasmar os alunos com pregações subversivas.²⁰

Em outro documento intitulado *Histórico do Movimento “União Cristã de Estudantes do Brasil”*, produzido pelo Cenimar, João Dias de Araújo é tratado como um dos articuladores da infiltração esquerdista nos movimentos estudantis protestantes:

O Rev. Prof. JOÃO DIAS DE ARAÚJO é um dos principais mentores do movimento acima descrito, no âmbito nacional e, praticamente, o único representante da liderança do mesmo no NORTE e NORDESTE brasileiro. É conhecido, acatado e louvado com tal expressão pelas forças da esquerda, que fazem promoção inflacionada dos seus méritos, de sua cultura, de sua inteligência, como estratégia para conseguir, por meio dele, penetração em organizações e meios culturais, estudantis, religiosos e políticos.²¹

Nesse momento, alguns poucos que se levantaram para defender João Dias de Araújo desafiaram as estruturas conservadoras da IPB. Isso fica de certa maneira evidenciado em uma moção de apoio feita pela União da Mocidade da Igreja

¹⁸ Informe secreto do Comando do 3º Distrito Naval (Estado Maior – 2ª Seção). Recife, 27 out. 1965.

¹⁹ Entrevista de João Dias de Araújo concedida ao historiador Márcio Vilela em novembro de 2011, Feira de Santana, Bahia.

²⁰ Prontuário n.º 16.453, de 30 de outubro de 1965. Arquivos do Dops/PE.

²¹ Informe secreto do Comando do 3º Distrito Naval (Estado Maior – 2ª Seção). Recife, 27 out. 1965.

Presbiteriana de Areias em Recife. Ao que podemos constatar, esse apoio foi significativo; não foi por acaso que foi lembrado por João Dias de Araújo em uma das suas entrevistas:

O que ele ensina para nós é a doutrina da igreja, [...] agora ele faz aplicações na vida dele mesmo, prática, sobre como ele deve agir em relação aos trabalhadores rurais, aos retirantes, e qual posição ele toma diante da realidade que vivemos aqui, na nossa região (Informação verbal).²²

Uma carta de apoio do pastor e professor Thomas Folley, reitor do SPN, destinada à Secretaria de Segurança Pública de Pernambuco em 1966, descreve a preocupação em esclarecer as autoridades policiais sobre o trabalho desenvolvido por João Dias de Araújo no SPN: “O Rev. João Dias de Araújo merece de minha parte plena e irrestrita confiança, tanto particularmente, como membro que sou da missão Presbiteriana no Norte do Brasil, e também como Reitor do Seminário Presbiteriano do Norte.”²³

A soma de acusações levantadas contra aquele professor parece mesmo ter contribuído para a sua expulsão do SPN no início do ano letivo de 1970. Entretanto, a disputa com a IPB não terminara com o seu desligamento das funções de docente. Ele recorreu à Justiça do Trabalho para garantir uma série de direitos trabalhistas que não foram respeitados.

²² Entrevista de João Dias de Araújo concedida ao historiador Márcio Vilela em novembro de 2011, Feira de Santana, Bahia.

²³ Prontuário n.º 16.453, 30 out. 1965. Arquivos do Dops/PE

A Justiça do Trabalho

O Sínodo de Pernambuco,²⁴ ao qual João Dias de Araújo estava subordinado, também procurou expulsá-lo das funções de pastor, atividade que naquele momento exercia na Igreja Presbiteriana da Encruzilhada, um bairro da zona norte do Recife. A proposta que circulou tinha como objetivo solicitar ao Supremo Concílio o desligamento do reverendo, pois seria ele prejudicial ao crescimento da IPB. Posta em votação, 13 representantes dos presbitérios foram favoráveis à proposta e 13 contrários, o que coube ao pastor Noé de Paula Ramos, presidente do Sínodo, sufragar em favor de João Dias de Araújo.

Em 1970, Boanerges Ribeiro, presidente da IPB, foi pessoalmente ao SPN pedir a saída de João Dias de Araújo do cargo de professor. Nesse momento João Dias de Araújo teria perguntado a respeito do real motivo pela qual a Igreja tomava aquela atitude: “Afinal de contas, porque eu estou saindo do seminário? Eu nunca ensinei nenhuma doutrina nas minhas aulas contra a doutrina da Igreja Presbiteriana.”²⁵ Tais alegações não foram suficientes para garantir a sua permanência naquela instituição de ensino.

Impossibilitado de ministrar aulas no SPN, e tendo alguns direitos trabalhistas desrespeitados, João Dias de Araújo recorre à 9.ª Junta de Conciliação e Julgamento do

Recife em 1972.²⁶ Em suas memórias, narra João Dias de Araújo que uma série de falsas acusações foram apresentadas nas várias audiências realizadas na Justiça do Trabalho. Um desses depoimentos foi elaborado pelo pastor Ezildo Vale, conforme a referida entrevista concedida ao historiador Márcio Vilela em Feira de Santana, Bahia:

Chamaram um pastor, meu colega e amigo, foi meu aluno para testemunhar contra mim. O juiz ficou sempre do meu lado, [...] o juiz do trabalho tem que ser a favor do trabalhador. Então ele começou a fazer gozação com o rapaz que ia pra dizer que a igreja estava certa. Chegou o pastor Ezildo Vale, gente simples, pastor medíocre no sentido intelectual, foi chamado de Moreno onde trabalhava no almoxarifado do Exército. O juiz pergunta: ‘senhor Ezildo o senhor conhece este professor aí?’ Ele responde: ‘conheço, foi meu professor, etc.’ ‘O senhor acha que ele é comunista?’ ‘É, eu ouvir falar isso lá onde eu trabalho [...] no almoxarifado do IV Exército (Informação Verbal).

Afirma João Dias de Araújo que o advogado designado para representar a IPB, Athos Vieira de Andrade, chegou a concordar que o reclamante tinha de fato vários direitos trabalhistas assegurados. Ao mesmo tempo, a IPB reconhecia que o processo era indevido, já que não cabia ao Estado intervir em questões eclesiais, pois a Igreja tinha os próprios tribunais.

²⁴ Sínodo é o termo para designar a estrutura máxima da Igreja Presbiteriana do Brasil em termos estaduais.

²⁵ Entrevista de João Dias de Araújo concedida ao historiador Márcio Vilela em novembro de 2011, Feira de Santana, Bahia.

²⁶ No acervo da Justiça do Trabalho da 6ª Região não localizamos o processo movido por João Dias de Araújo. As informações citadas neste artigo foram retiradas de partes do processo que estavam sob a guarda do reclamante.

Em um folheto produzido por um líder da IPB Misael Vasconcelos, residente na cidade do Recife, intitulado *O “porque” de um professor ter levado a Igreja Presbiteriana do Brasil à Justiça do Trabalho*, distribuído entre os presbiterianos, justificava os motivos pelos quais a IPB não aceitava como legítimo aquele processo trabalhista. Afirmava que, na reunião do Supremo Concílio de 1961, ficou decidido o seguinte: “declara que não reconhece nenhum cargo confiado a ministro da IPB como emprego de salário, e, sim como oportunidade e privilégio de exercer uma vocação dada pelo Espírito Santo.” (VASCONCELOS, 1975, p. 6). Criou-se, portanto, uma situação inusitada, tendo em vista que o próprio advogado Athos Vieira de Andrade afirmou que essa decisão tomada pela Igreja em 1961 não interferia diretamente no caso em questão. João Dias de Araújo, na entrevista ao historiador Márcio Vilela em 14 de novembro de 2011, relembra a posição daquele advogado do seguinte modo:

Não é a questão do professor e da igreja, é da empresa que contratou um empregado, e para colocar fora esse empregado tem que ir lá na rescisão

Conclusão

O estudo dessa trajetória nos permite pensar sobre a complexidade teológica, política e social presente nas relações instituídas pela Igreja Presbiteriana do Brasil. Quando refletimos sobre a IPB não podemos entendê-la como um corpo homogêneo, sendo fundamental problematizar os conflitos existentes. Neste artigo discutimos um dos casos representativo desses embates, ocorrido com o pastor e professor João Dias de Araújo. A sua análise possibilita-nos

de contrato dele. [...] Se não fizerem de acordo com a lei, só tem uma solução agora, vocês estão devendo cinco anos de salário, tem que se fazer um acordo! (Informação Verbal).

Ao fim deste processo trabalhista, em 16 de abril de 1975, João Dias de Araújo foi readmitido em suas funções de professor do SPN e indenizado por determinação da Justiça do Trabalho. Todas as inúmeras acusações que pesavam contra o professor, dentre elas a de ser comunista, não impediram que a Justiça do Trabalho negasse os direitos assegurados em lei. Isso é importante mencionar, tendo em vista que acusações como essa, muitas vezes, interferiam negativamente nas decisões judiciais. Segundo o historiador Antonio Torres Montenegro (2011), durante o regime civil e militar, a intensa luta por direitos sociais, muitas vezes, era nomeada por setores dominantes (patrões e advogados) como subversão e incitamento à desordem.

concluir como a atuação da Igreja, em relação a pastores e professores de seminários, estava mediada por categorias que dialogavam - em alguns aspectos - com práticas estabelecidas pelo estado de exceção, construídas a partir do golpe civil e militar de 1964. Por meio dos documentos produzidos é possível perceber como se tentou associar a imagem do comunismo a aquele personagem e assim desqualificar as suas demandas trabalhistas. Essa era uma

prática política e social utilizada pelo governo militar para incriminar aqueles considerados seus opositores, tendo sido apropriada por

outros segmentos da sociedade, como setores da Igreja Presbiteriana do Brasil.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo?: e outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009.

ARAÚJO, João Dias de. **Como o cristão deve encarar o comunismo?:** [Apostila]. Recife: [s.n., 196-].

_____. **Inquisition without burning**. Translation James N. Wright. Rio de Janeiro: Iser, 1982.

_____. **Inquisição sem fogueiras**. 3. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

_____. **O jovem cristão e o jovem comunista**. Recife: Edipres, 1964. v. 1.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **A ordem do discurso**. 14. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

FRANK, Joseph. **Dostoiévski: os anos de provação, 1850-1859**. São Paulo: Edusp, 1999.

MONTENEGRO, Antonio Torres. Ação trabalhista, repressão policial e assassinato em tempo de regime militar. **Revista Topoi**, v. 12, n. 22, jan.-jun. 2011.

PORFÍRIO, Pablo. **Medo, comunismo e revolução: Pernambuco 1959-1964**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: _____ (Org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998. p. 15-39.

SHAULL, Richard. **Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____. **O cristianismo e a revolução social**. São Paulo: UCEB, 1953.

SILVA, Elizete da. **Protestantismo ecumênico e realidade brasileira: evangélicos progressistas em Feira de Santana**. Feira de Santana: Ed. da UEFS, 2010.

VASCONCELOS, Misael de Albuquerque. **O “porque” de um professor ter levado a Igreja Presbiteriana do Brasil à Justiça do Trabalho**. Recife: 1975.

VILELA, Márcio Ananias Ferreira. **Discursos e práticas da Igreja Presbiteriana do Brasil durante as décadas de 1960 e 1970: diálogos entre religião e política**. 2014. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

Recebido em 07/05/2015.
Aceito para publicação em 01/06/2015.

A devoção a Santa Rita de Cássia em Santa Cruz – Rio Grande do Norte

The devotion to Saint Rita de Cássia in Santa Cruz – Rio Grande do Norte

Newton Darwin de Andrade Cabral¹
Cícero Williams da Silva²

Resumo

Este estudo sobre os trajetos históricos da devoção a Santa Rita de Cássia, na forma como ela é vivenciada em Santa Cruz (RN), considera dois aspectos principais: o primeiro refere-se à manifestação sociorreligiosa que confere sentido e sacralidade ao espaço do Santuário, tendo em vista o fato de a devoção a Santa Rita estar presente desde os primórdios da cidade; o segundo diz respeito ao impacto direto causado pelo Santuário em vários âmbitos, como o econômico, o social e o político, entre outros. Assim e em virtude disso, examinamos as perspectivas dos idealizadores e as estratégias adotadas para a concretização daquela construção, bem como as repercussões causadas na cidade. Para isso, utilizamos o método histórico-crítico, na intenção de produzir uma história eclesiástica não confessional e, portanto, não apologética, postulando uma rigorosa análise crítica da documentação e historicização radical das fontes de matriz religiosa. A análise efetuada sobre a temática escolhida também perpassa pela noção de identidade, constantemente reconstruída pelo clero, pela população local e pelos devotos peregrinos. Assim, adotamos a perspectiva de Hall (2006) acerca da identidade, entendida como uma construção realizada dentro do discurso: “as identidades são produzidas em locais históricos e institucionais específicos, por estratégias e iniciativas específicas” (p. 109). Além disso, também fizemos uso do conceito de trocas simbólicas, como empregado por Bourdieu, visualizado na relação e nas práticas devocionais que intermedeiam as convivências estabelecidas entre os romeiros e a Santa, uma vez que a ela fazem ofertas e dela esperam dádivas.

Palavras-chave: Movimentos sociorreligiosos brasileiros. Religiosidade popular. Romarias. Igreja.

Abstract

This study about the historical paths of the devotion to Santa Rita de Cássia, in the form in which it is lived in Santa Cruz (Rio Grande do Norte), considers two principal aspects: the first refers to the socio-religious manifestation, which confers sense and sacredness to the space of the Sanctuary and keeps in mind the fact that the devotion to Saint Rita is present since the very beginning of the city; the second refers to the direct impact caused by the Sanctuary on various levels, as for example the economic, social and political, among others. So, and because of this, we examine the perspective of the creators and the strategies used for the concretization of that construction, as well as the repercussion caused in the city. To this end, we used the historical-critical method, with the intention of producing a non-confessional and therefore non-apologetic history of the church, postulating a rigorous critical analysis of the documentation and a radical historization of the sources of the religious matrix. The analysis turned into effect about the chosen thematic, also touches the notion of identity, constantly rebuilt by the clergy, the local population and the devoted

¹ Doutor (2001) e Mestre (1993) em História, ambos pela Universidade Federal de Pernambuco. Licenciado em Filosofia (1984) pela Universidade Católica de Pernambuco, da qual é Professor Adjunto IV, integrante dos colegiados da Graduação em História e do Mestrado em Ciências da Religião - do qual é Coordenador desde janeiro de 2014 -, além de fazer parte do Comitê de Ética em Pesquisa. É membro, desde 2004, do Grupo de Pesquisa Estudos Transdisciplinares em História Social. É organizador da coletânea História das Religiões no Brasil (desde o volume 4), e atua principalmente nos seguintes temas: História do Brasil Contemporâneo, História da Igreja Católica no Brasil República e Relações Estado e igrejas no Brasil republicano. É avaliador institucional do INEP-MEC.

² Graduando do Curso de Licenciatura em História UNICAP. Bolsista PIBIC CNPq, sob orientação do prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral.

pilgrims. To this end, we adopted Hall's (2006) perspective about identity, which is understood as a construction accomplished within the discourse: "the identities are produced on historical locations and in specific institutional frameworks, with specific strategies and initiatives" (p. 109). Furthermore, we also used the concept of symbolic exchanges, as used by Bourdieu, visualized in the relationship and the devotional practices which intermediate the ways of living together established between the pilgrims and the Saint, since they are making offerings and expect gifts of her.

Keywords: Brazilian socio-religious movements. Popular religiosity. Pilgrims. Church.

1 Introdução

Nascida em 1381, na República de Cássia, onde faleceu em 1457, Santa Rita chamava-se Margherita, e teve sua vida pontuada por aspectos bastante improváveis, inclusive a partir das condições de seu nascimento, uma vez que os biógrafos situam em mais ou menos 60 anos a idade da sua mãe que não tivera outros filhos.

Existem divergências, entre os hagiógrafos, acerca de quando despertou a vocação religiosa de Rita. O fato é que ela contraiu matrimônio aos 14 anos de idade e permaneceu casada, por 18 anos, com um moleiro chamado Paulo Mancini, com o qual teve dois filhos. Persistem, na tradição oral, reforçada por registros escritos, narrativas de longa duração que afirmam a infelicidade daquele matrimônio – o que, de certa forma, alimenta uma visão negativa do papel da mulher que se desenvolveria, espiritualmente, ao suportar as agruras "naturais" da convivência com seus esposos. Esta versão – que facilmente encontra ressonância em regiões nas quais impera o machismo – tem sido revista, notadamente por Cuomo (2009),

para quem houve intenso amor entre Rita e seu esposo, ainda que ele fosse dotado de gênio irascível.

Por questões da política interna cassiana – divergências entre guelfos e gibelinos³ – Paulo foi assassinado. Quando da sua morte, os filhos do casal tinham aproximadamente 14 anos. O ambiente cultural conduzia a que eles optassem pela vingança, uma vez que ela era um hábito arraigado na República de Cássia. Em tal circunstância, a hagiografia traz elementos que, embora díspares, podem ser aproximados em sua significação. Souza (1995) chega a afirmar ter Rita escondido os assassinos de Paulo com o intuito de evitar a perpetuação dos hábitos locais. Outros autores dizem que ela rezou invocando a morte dos filhos para que não se tornassem criminosos. Cuomo (2009) interpreta que ela rogou pela salvação dos filhos, o que teria conseguido com a

³ Eram conhecidos como guelfos, em algumas cidades-estado italianas, os partidários da supremacia do papa sobre o imperador germânico. Gibelinos eram os contrários a este pensamento.

morte prematura de ambos, vitimados por costumeira epidemia medieval.

Sem marido e sem filhos, tendo-se conservado, segundo a historiografia, muito religiosa, Rita entabulou contatos com o Mosteiro Agostiniano de Cássia, ao qual chegou a fazer doações pecuniárias. Suas pretensões de nele ingressar foram, todavia, rejeitadas por três vezes. Dizem os biógrafos tradicionais que as rejeições ocorreram pelo fato de apenas virgens poderem ali ser admitidas. Cuomo (2009) interpreta como um temor sentido pelas monjas, que não queriam abrigar a viúva de uma vítima de homicídio, cuja família tinha muitos membros. Afirma, então, que, partindo da experiência adquirida com os pais – conhecidos pacificadores (outro hábito daquela República que conferia tal função a determinadas pessoas portadoras de reconhecida imagem pública) – Rita conseguiu, pessoalmente, a pacificação entre os contendores, o que acabou por remover os obstáculos antes apresentados. Permanece, entretanto, uma narrativa ‘prodigiosa’ acerca da chegada de Rita ao mosteiro, que fala da intercessão miraculosa de três santos, dos quais ela era devota, que a teriam introduzido no mosteiro, em certa noite, embora todas as suas portas estivessem trancadas.

Outras narrativas remetem a situações inexplicáveis racionalmente. A tradição afirma que Rita sofreu com um estigma na fronte. No entanto, para participar de cerimônia religiosa em

Roma, diante de negativa da Superiora, rezou para ficar curada apenas durante a viagem, o que teria acontecido. Há relatos acerca de um milagre ocorrido quando ainda era bebê e um homem ferido teria afugentado abelhas que rondavam o pequeno corpo de Rita e entravam-lhe na boca. Aquele homem teria ficado curado imediatamente.

Nessa linha, uma das situações mais conhecidas afirma que, nos dias finais de sua vida, já bastante doente, Rita recebeu a visita de uma parenta habitante da pequena aldeia em que nascera. Aquela lhe teria perguntado se desejava algo de sua antiga residência. À resposta de que desejava lhe trouxesse figos e rosas do jardim de sua casa, a visitante atribuiu a um delírio provocado nela pela febre. Foi, porém, ao local, e surpreendeu-se ao encontrar as flores e os frutos, em situação totalmente improvável: era o auge do inverno europeu. Esse episódio, aliás, tem ligações com um ritual, vivenciado em Santa Cruz, em torno da devoção àquela que, por causa desse conjunto de circunstâncias, é considerada a “santa das causas impossíveis”, e nos remete à afirmação de Cuomo (2009), para quem “nem todos os acontecimentos descritos na vida dos santos são historicamente verificáveis” (p. 7).

À difusão de seu culto, assim se refere cordelista santa-cruzense:

Atribui-se a Santa Rita/ fatos e coisas incríveis/ ela é denominada/ a Santa dos Impossíveis/ e se impõe sobre as

mentes/ com milagres imbatíveis.

[...] No século dezessete/ foi beatificada/ e depois por Leão Treze/ ela foi canonizada/ tornando-se pelo povo/ mais e mais admirada.

A fama de Santa Rita/ de modo fenomenal/ se espalhou pela Itália/ Espanha e Portugal/ chegando até o Brasil/ na esquadra de Cabral.

Santa Rita no Brasil/ ganhou popularidade/ se acha devotos

dela/ em toda comunidade/ aqui deu nome a escola,/ rua, gente e cidade.

[...] Algo em nada diferente/ também se deu por aqui/ Lourenço João e José/ chegando ao Trairi/ a imagem de Santa Rita/ traziam junto de si.

Era a família Rocha/ que vinha colonizar/ a esse torrão rupestre/ da região potiguar/ que numa bela cidade/ viria a se transformar (SANTOS, s. d., p. 12-13).

2 Santa Cruz e sua devoção

Situada a 115 km da capital do Estado – Natal –, a cidade de Santa Cruz fica na Microrregião da Borborema Potiguar e na Mesorregião do Agreste Potiguar. Segundo dados do IBGE, em 2012, foram estimados 36.477 habitantes. Suas principais atividades econômicas são o funcionalismo público, a agricultura, sobretudo a familiar, e o comércio. A presença do Santuário apresenta sinais de expansão do turismo religioso.

Da evolução do município, sabe-se, entre outros aspectos, que:

Por volta de dois anos antes da Independência do Brasil, no ano de 1820, Santa Cruz era idealizada pelo Sr. José Rodrigues da Silva, cearense proprietário da Fazenda Cachoeira, localizada nas proximidades da cidade de Lajes Pintadas, que se aliou aos irmãos João da Roche Freire e Lourenço da Rocha Freire, estes últimos, donos de propriedades na localidade Malhada do Trairi, atual Santa Cruz, e juntos propuseram fundar um povoado na localidade Cachoeira com a denominação de Santa Rita da Cachoeira, já que a filha de José

Rodrigues da Silva havia adquirido uma imagem de Santa Rita no Estado do Ceará com a finalidade de colocar na futura edificação religiosa do povoado outrora planejado. Contudo, não sendo possível o povoamento daquela localidade devido à escassez de água, uma vez que no lugar havia apenas alguns riachos e muitos deles de água salgada, o que de fato prejudicaria o desenvolvimento e afetaria o crescimento das futuras gerações. Assim, resolveram fundar, nas margens do Rio Trairi, o futuro povoado que teve o seu começo a partir da construção de algumas casas residenciais e da edificação de uma capela dedicada a Santa Rita de Cássia. O local escolhido se deu em razão da boa oferta de água e das boas pastagens existentes para a criação do gado. No que diz respeito à construção da capela, essa se fez pelas doações dos irmãos Rocha Freire e do Sr. José Rodrigues da Silva, este último doou a imagem de Santa Rita adquirida pela sua filha no Ceará; motivo pelo qual o novo local foi batizado pelo nome de "Santa Rita da Cachoeira" (SANTOS, 2010, p. 15-16). Grifo original.

Como se pode perceber, a devoção a Santa Rita de Cássia está

presente desde os primórdios da localidade.

Ao lado da cidade, uma considerável elevação do terreno, em propriedade há muito tempo doada à Igreja, é chamada de Monte Carmelo devido ao fato de ter sido alvo de uma peregrinação dedicada a Nossa Senhora do Carmo. Tal local era percebido, e visitado, desde 1920, como adequado a orações. Na sua subida, foram localizadas marcas das estações da via-sacra. Paulatinamente, o culto ali realizado foi-se voltando para Santa Rita.

A peregrinação a espaços marcados por hierofanias, ou que de alguma forma as recordam, ou, ainda, perpetuam o cultivo de tais memórias, é uma característica do mundo das religiões.

De forma similar à dicotomia levantada por Mircea Eliade (1999), acerca de espaços e tempos significativamente diferenciados – posto que sagrados e profanos –, concordamos com Steil, para quem

no movimento dos corpos que cruzam o sertão em direção ao santuário, os romeiros vão demarcando um espaço sagrado que torna certos lugares e

objetos mais próximos de Deus do que outros. A sua consciência está inextricavelmente associada ao território, de forma que o sagrado se apresenta sempre encharcado de concretude, ao alcance da vista e da mão, podendo ser tocado (1996, p. 23).

Há contingentes de devotos peregrinos que participam ativamente desses processos de expansão de fé e devoção e frequentam esses locais que consideram como místicos, pois os identificam como marcos qualitativamente diferenciais de seu dia a dia. Vimos, por exemplo, que os cidadãos santa-cruzenses, em sua grande maioria, orgulham-se de dizer que moram na cidade que possui a maior estátua católica do mundo. E mesmo que o título de “Cidade-santuário” ainda não se tenha fixado, conforme tentado por alguns setores locais, há todo o desenrolar de um processo que caminha, a nosso ver, nesse sentido. O povo se coloca na condição de divulgador dessa realidade, tanto os que residem em Santa Cruz, quanto os que apenas passam por ali, uma vez que a cidade é rota de passagem para toda a região do Seridó (RN).

3 A instalação do Santuário

Antes de ser instalado o santuário, havia o desejo de marcar aquela elevação de terreno supramencionada, com alguma

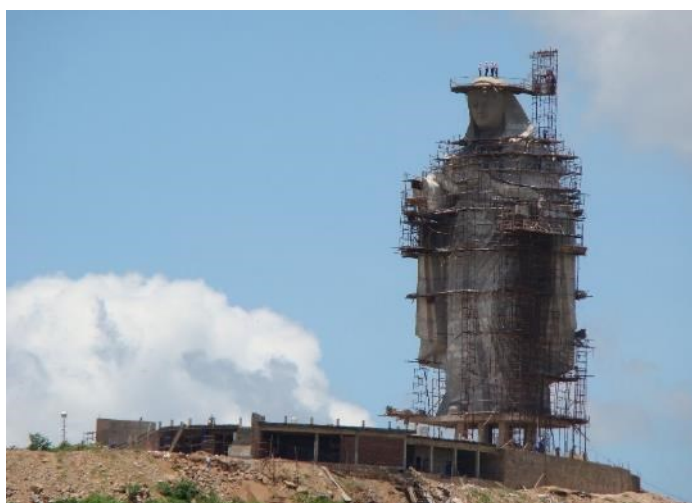
construção que desse visibilidade à cidade. O ex-prefeito, Antonio Lourenço de Farias (Tombo), cogitou a possibilidade de fincar no seu cume, em

letras monumentais, construídas em concreto armado, o nome S A N T A C R U Z. Conversas com o então pároco (Pe. Aerton Sales da Cunha) foram conduzindo a um redimensionamento na forma de se ocupar o espaço, optando-se por algo mais voltado à dimensão religiosa, o que culminou com a ideia de um Santuário, embora as dimensões atingidas tenham acabado por extrapolar, em muito, as imaginadas inicialmente.

A questão de dar ao espaço uma utilização religiosa também guardava

relação com o fato de aquele terreno pertencer à Igreja Católica. Construções nele edificadas, sobretudo se contassem com verbas públicas, implicariam a doação do terreno, cuja tramitação passou pelos Conselhos Paroquial e Diocesano, visando a atender todas as exigências de Brasília, de onde veio a maior parte do montante financeiro requerido para a construção. Atendidas as demandas burocráticas, a ordem para a construção, efetivamente, foi dada.

Imagem 1 – Construção



Fonte: Acervo da Prefeitura Municipal de Santa Cruz

O arquiteto que construíra a imagem de Frei Damião, em Guarabira (PB), o professor da UFPB, Alexandre Azedo, assumiu o projeto da imagem, o que deu ímpeto ao rumo da construção de um complexo que inclui praça, auditório, restaurante, lanchonete, igreja e museu (com sala para ex-votos). Destacamos, aliás, que o referido

arquiteto pediu licença de suas funções como professor universitário e residiu por vários meses em Santa Cruz, para conduzir *in loco* os trabalhos da estátua de Santa Rita de Cássia que, com 56 metros de altura⁴, encima todo o complexo, e é, até o momento, a maior

⁴ Para efeitos de comparação e como mera ilustração, a estátua do Cristo Redentor – no Rio de Janeiro – não atinge 40 metros.

estátua católica do mundo. A imagem é imponente e sua beleza é ressaltada por uma capa de concreto com oito centímetros de espessura que lhe dá maior leveza, além de apurado senso estético. O conjunto foi inaugurado em junho de 2010 e levou pouco mais de dois anos para ser construído.⁵ Visava-se a, primordialmente, incentivar uma alternativa de renda para o município.

A Igreja Católica, após a canonização de Rita (oficializada em 1900), estabeleceu o dia 22 de maio para a sua celebração oficial. Por isso, é nessa data que se realiza a maior entre as quatro romarias de um ciclo anual, inicialmente previsto, que inclui, além da romaria da festa oficial da padroeira, a Eucarística (na segunda quinzena de abril), a Mariana (na segunda quinzena de julho) e a de Gratidão (no dia 12 de outubro). No entanto, atualmente, não são mais realizados os quatro momentos de romarias oficiais; apenas dois deles permanecem: 22 de maio e 12 de outubro.

A extinção dessas datas é justificada pelo fato de, apesar dos planejamento e organização iniciais, não se fazer mais necessário seguir o cronograma original, até porque o objetivo maior era atrair devotos, encontrar formas de levar as pessoas à Santa Cruz, preferencialmente,

despertando nelas o desejo de sucessivos retornos. E foi o que aconteceu, pois já se registra um fluxo constante delas, sem que haja a necessidade da permanência de tantos momentos oficiais como os destacados antes, para aglomerá-las em torno do Santuário. Segundo estatísticas da Prefeitura, aos domingos são registrados, em média, entre 35 e 40 ônibus que trazem peregrinos à cidade.

Além disso, um dos agentes do sagrado – o Padre Aerton Sales – introduziu, desde 22 de novembro de 2004⁶ – portanto, antes da construção do Santuário – o hábito de os fiéis completarem um ritual chamado Coroa de Santa Rita, que ocorre com o compromisso assumido pelos devotos de realizarem determinadas orações nas quais invocam Santa Rita, durante 15 meses consecutivos, sempre no dia 22 de cada mês. A Coroa é acompanhada de pedidos de graças, sobretudo espirituais, configurando um rito de trocas simbólicas, cuja repetição contém, em nossa análise, um elemento de fidelização do católico àquela devoção.

A solenidade é marcada pelo momento da bênção das flores – e de outros objetos levados pelos devotos peregrinos. As rosas devem ser levadas, preferencialmente, pelas pessoas que

⁵ Os investimentos foram da ordem de R\$ 6 milhões, dos quais aproximadamente R\$ 3,5 milhões vieram do Governo Federal, através do Ministério do Turismo, e pelo menos R\$ 1 milhão foram oriundos do governo do estado do Rio Grande do Norte.

⁶ Em pesquisas de campo, nós, autores, tivemos a possibilidade de participar de mais de uma celebração da Coroa, inclusive na realizada aos 22 de novembro de 2014, que, festivamente, comemorava os dez anos daquela prática. Igualmente participamos das romarias da Padroeira e da Gratidão, ambas em 2014.

estão concluindo o ciclo de quinze coroas. Todavia, há certo contágio nos participantes que frequentemente as adquirem, como forma de participação mais ativa nos vários momentos em que elas são levantadas no interior da Matriz, proporcionando momentos de expressiva emoção estético-religiosa. Tais flores, que são vendidas por ambulantes em

frente à Igreja, além de rememorarem um dos últimos episódios da vida de Santa Rita (supramencionado), também revelam instigante ideia dos agentes do sagrado – repetindo expressão usada por Chartier com relação ao clero – uma vez que aqui no Nordeste, rosas são facilmente encontradas em todos os meses do ano.

Imagem 2 - Celebração da Coroa



Fonte: Acervo do Projeto “Rosas para Rita: história e percursos de uma devoção em Santa cruz (RN)”

Todo o ritual tem início ao meio-dia, e representa a culminância emotiva de um cerimonial iniciado por uma procissão e/ou celebração eucarística. Esse horário pode ser pensado como estratégia do clero local para, dessa forma, facilitar a volta dos devotos para seus locais de moradia ainda na mesma jornada diária, pois a cidade não dispunha, quando do início da celebração do ritual da Coroa, de hospedarias suficientes, bem como não havia (e ainda não há) o hábito arraigado de improvisações de locais para pernoites,

como as verificadas, por exemplo, em Bom Jesus da Lapa (BA), onde a tradição é mais que secular.

A opção por tal horário também facilita a participação das pessoas do lugar que, naqueles dias, sacrificam parte do tempo destinado ao almoço/intervalo entre os dois turnos diários de trabalho. Além disso, como acrescentou, em entrevista concedida aos autores, o Pe. Aerton Sales, vigário da paróquia quando a Coroa foi criada, a hora escolhida tem relação direta com o resgate de uma prática devocional

específica, anteriormente vivenciada pela Igreja local, no período em que o Monsenhor Emerson Deodato Negreiros foi o seu pároco (1952 a 1962) e responsável por erigir a nova Matriz de Santa Rita; ele costumava reunir as pessoas, todas as quintas-feiras, ao meio-dia, para a chamada “Hora da Graça”, durante toda a fase de construção do novo templo.

Embora inaugurado recentemente – em 2010 – o Santuário, em Santa Cruz, recebe visitantes de regiões mais distantes do que as adstritas ao seu entorno. Já são registrados, segundo informações do clero local, romeiros provenientes, além da região potiguar, de estados circunvizinhos, notadamente da Paraíba e de Pernambuco.

Imagem 3 – Santuário



Fonte: Google/Imagens. Acesso: 17 mar 2015.

Talvez alheios a toda aquela arquitetura devocional, cujos simbolismos são bem maiores que a circunscrita à infraestrutura física, os romeiros identificam-se com os conteúdos presentes nas narrativas que, verídicas ou não, permeiam o imaginário construído acerca de uma mulher que, nas condições distintas e sequenciais de filha, esposa, mãe, viúva e religiosa teria enfrentado sucessivas barreiras, algumas transpostas em situações consideradas impossíveis aos recursos meramente

humanos, conforme expusemos na introdução deste trabalho.

Os devotos, porém, buscam significados entre os quais alguns são, para eles, precisos: trocam orações, sacrifícios, esmolas e participações em rituais por bênçãos, por milagres a serem conseguidos pela intercessão da “advogada das causas impossíveis”.

Para que possamos compreender a alma de um povo através dos significados e significantes de suas expressões religiosas, penso, neste caso, que nos devemos indagar sobre o que para eles representa um *milagre*.

Pensemos também como ferramenta esclarecedora sobre os critérios de alteridade na História. Para nós, milagre só é aceito a partir do espetacular, do não explicável e justificado pela razão, claro está que falo da razão instrumental denunciada por Habermas. [...] Para as

gentes humildes e generosas do Brasil [...] milagre pode ser tão somente a solução de um impasse qualquer, seja este afetivo, financeiro, de dor física. O milagre como solução prática, cotidiana. (BRANDÃO, 2004, p. 358). Grifo original.

4 Impactos e mudanças causados pelo Santuário

Os dados encontrados, e analisados até o momento, evidenciam uma coincidência de fatores que são responsáveis por trazer certo revigoreamento econômico para Santa Cruz: a instalação de dois *campi*: um da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (área de saúde), e outro do Instituto Federal de Educação, além do Santuário, embora muitas pessoas da cidade não façam a ligação entre uma coisa e outras. Esses acontecimentos se deram num período quase que simultâneo, provocando modificações significativas na comunidade local.

Vendo por esse prisma, constatamos crescimento econômico, uma vez que houve uma maior geração de emprego, pelo fato de terem surgido redes hoteleira e gastronômica, por exemplo, entre outras formas multiplicadoras de renda, como é o caso de famílias que construíram primeiros andares em suas residências, para serem alugados, o que é resultado direto do aumento populacional, levando-se em conta tanto a população composta pelos

novos residentes, quanto a flutuante que transita pelo município.

Quanto à questão dos sinais de desenvolvimento proporcionados pelo Santuário à cidade, assim se posicionou o atual vigário local, Pe. Vicente Fernandes Neto, em entrevista concedida aos autores:

Nós temos dois posicionamentos: o dos que dizem que, realmente, houve um choque e foi registrado algum progresso, e o dos que dizem que não acrescentou em nada. Eu sou favorável àqueles que afirmam ter havido um crescimento, até porque estes são a maioria. A minoria é formada pelos insatisfeitos por questões políticas ou por questões religiosas mesmo, e aqueles críticos que criticam não para construir, mas com o intuito único de destruir. Eu conheci Santa Cruz antes do Santuário e a conheço depois dele. A Santa Cruz de antes era uma cidade acanhada, que tinha um hotelzinho aqui no centro, mantido por causa dos viajantes, dos passantes... Tinha uma churrascaria isolada, que era a atração de parte da população aos domingos. Esse era o cenário antes do Santuário. Quase não tínhamos movimento aos domingos; ao contrário, a cidade ficava semidesabitada, pois quase todo mundo utilizava o dia para ir

a um sítio, a uma fazenda, ou mesmo para a praia, e a cidade lembrava um deserto. Depois do Santuário, temos várias pousadas, vários restaurantes, várias lanchonetes e um final de semana "agitado" em Santa Cruz. Por que agitado? Porque o que não tinha antes, você tem hoje. São, em média, 35 a 40 ônibus circulando na cidade, de pessoas que veem peregrinar, que ocupam uma lanchonete, um restaurante... Nós temos vários carros pequenos, de passeio, centenas deles, nós temos dezenas de vans. Então, tudo isso são movimentos que acontecem depois do Santuário, que está girando e gerando a economia da cidade. Querendo ou não, você presencia a geração do posto de combustível, do sorveteiro, do taxista, dos ambulantes... Antes não tínhamos ambulantes, hoje temos uns oitenta. Ou seja, oitenta famílias, girando em torno do Santuário, fazendo a economia se mover. Então, isso é uma visibilidade mais que positiva do contexto que passou a existir depois do Santuário (informação verbal).

Ao se referir à questão política, na já aludida entrevista que nos concedeu, o atual vigário fez referências ao fato de a paróquia apenas ter doado o terreno e

5 Considerações finais

De modo geral, como destacamos acima, a cidade, depois do Santuário, tem apresentado visíveis modificações em vários ângulos da sua realidade. Além dos aspectos econômico e político, de acordo com o Pe. Vicente, atual pároco de Santa Cruz, a população do

ter sido a prefeitura quem buscou os recursos. A seu ver, isso gerou uma situação político-partidária favorável aos críticos – adversários na política local – que consideram o santuário um elefante branco, que não atingiu o nível de expressão esperado.

Apesar das divergências de ponto de vista, é no viés do contexto mais favorável que enxergamos o turismo religioso como uma atividade em expansão; aliás, não só na região em foco, como também em diversas outras que possuem características semelhantes do ponto de vista de fé e devoção. Diferente de todos os outros segmentos do ramo do turismo, esse está ligado, de forma profunda, a um calendário de acontecimentos em localidades específicas, onde ocorre um maior fluxo de turistas oriundos de vários outros lugares. Além disso, há um esforço das agências de viagens em organizar "pacotes", revelando, assim, quão lucrativa e importante tem sido essa nova modalidade de mercado.

município também tem crescido no que se refere à religiosidade, pois revela-se sedenta e faminta de seu Deus e de sua religião; por isso, busca saciar sua carência espiritual com a participação nas Coroas de Santa Rita e em outras formas de culto existentes, recebendo o

auxílio da Igreja que se posiciona com uma ação evangelizadora e catequética, acolhendo a todos os que procuram alívio e leveza para os seus pesados fardos. Através do Santuário, também se tem uma maior visibilidade no que se refere à experiência e à tradição religiosa, fazendo-nos perceber o poder que têm as manifestações sociorreligiosas para reunir pessoas de várias faixas sociais, ainda que tenhamos constatado uma predominância, nesse tipo de fenômeno, de pessoas oriundas das camadas mais humildes da população.

Em depoimento que concedeu aos autores, o atual arcebispo metropolitano de Natal também fez referências “às características dos romeiros, pessoas nitidamente pobres, talvez, das classes mais baixas, que só têm nas suas vidas o ideal de se prepararem, durante todo o ano, para virem em romaria para aquelas visitas” [a variados locais que, como já destacamos, de alguma forma remetem a hierofanias]. A seu ver, as romarias “são motivo de orgulho para aquelas pessoas e um ideal que alimenta o sentido da existência”.

Imagem 4 – Devotos ao redor da imagem de Santa Rita Interior da Igreja Matriz em Santa Cruz



Fonte: Acervo do Projeto “Rosas para Rita: história e percursos de uma devoção em Santa cruz (RN)”

Existe uma tipologia para os santuários que, geralmente, os cataloga em duas categorias: diocesanos e nacionais, a depender, sobretudo, da dimensão da frequência de romeiros. O de Santa Rita foi decretado santuário diocesano aos 11 de outubro de 2009, portanto, antes da sua inauguração – *Paralellus*, Recife, v. 6, n. 12, p. 251-264, jan./jun. 2015.

apenas a imagem já estava completamente construída –, pelo então arcebispo, Dom Matias Patrício de Macedo, por ocasião de visita pastoral que fazia à Paróquia de Santa Cruz, no ano em que a Arquidiocese de Natal completava cem anos.

Na apreciação do seu sucessor, Dom Jaime Vieira Rocha, na já citada entrevista concedida aos autores,

santuário é uma dignidade institucional-religiosa que dá visibilidade maior a uma experiência e uma tradição religiosa, do ponto de vista de devoção. Com isso, e a partir da referência do santuário, se investe muito mais na formação, na evangelização do povo, para que não paremos apenas no 'devocionismo', sem uma Evangelização e sem um esclarecimento, um aprofundamento da fé para as pessoas que para ali se dirigem (informação verbal).

Assim, pode-se afirmar a existência, em torno daquele santuário, de um movimento constante, que se acentua nos finais de semana, tornando intenso o vaivém de peregrinos vindos de diversificadas partes do Nordeste, que aquecem a economia local e vivenciam a sua fé católica, de alguma forma incidindo em mudanças na qualidade de vida de grande parte da população local e até mesmo das cidades circunvizinhas.

Referências

- BEINERT, Wolfgang (Org.). **O culto aos santos hoje**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- BERGADANO, Elena. **Rita de Cássia: a santa de todos**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. **O poder simbólico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BRANDÃO, Sylvana. São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil, v. 3**. Recife, UFPE, 2004. p. 338-370.
- BURKE, Peter. **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Unesp, 1992.
- CABRAL, Newton Darwin de Andrade. Entre falas e silêncios: o trabalho com depoimentos orais em estudos sobre o campo religioso. In: BRANDÃO, Sylvana; MARQUES, Luiz Carlos; CABRAL, Newton Darwin de Andrade; MORAES, Alfredo (Orgs.). **História das religiões no Brasil, v. 5**. Recife: Ed. Bagaço; Universitária da UFPE, 2010. p. 267-288.
- CHARTIER, Roger. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro: FGV, 1988.
- CUOMO, Franco. **Rita de Cássia, a santa dos casos impossíveis: uma história de amor e ódio, de vingança e perdão**. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- DOSSE, François. **A história em migalhas: dos Annales à Nova História**. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1992.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FEBVRE, Lucien. **Combates pela história**. 3. ed. Lisboa: Presença, 1989.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um**

moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2001.

SANTOS, Edgar. **Santa Cruz: nossa história, nossa gente**. Santa Cruz: Supercopia Gráfica Express, 2010.

SOUZA, Aloísio Teixeira de. **Vida de Santa Rita**. 20. ed. Aparecida: Santuário, 1995.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

Literatura de cordel

DUTRA, Hugo Tavares. **Santa Cruz de Santa Rita**: Santa Cruz do Santuário. Santa Cruz: Supercopia Gráfica Express, 2010.

LIMA, Anderson. **Santa Cruz sob o olhar de Santa Rita**. S.l.: s.n., s.d..

MEDEIROS, João Maria de. **A história de Santa Cruz em cordel**. S.l.: s.n., s.d..

SANTOS, Gilberto Cardoso dos. **A saga de Santa Rita**: da Itália a Santa Cruz. S.l.: s.n., s.d..

Relação dos entrevistados

Aerton Sales da Cunha – Sacerdote católico, ex-pároco da cidade de Santa Cruz, foi um dos idea do Santuário. Concedeu seu depoimento em Arez (RN), aos 25 de julho de 2014.

Jaime Vieira Rocha – Arcebispo metropolitano de Natal. Concedeu seu depoimento em Natal (RN), aos 21 de maio de 2014.

Vicente Fernandes Neto da Silva – Sacerdote católico, atual pároco de Santa Cruz. Concedeu seu depoimento em Santa Cruz (RN), aos 22 de julho de 2014.

Recebido em 19/03/2015.
Aceito para publicação em 10/06/2015.

Educação Ambiental e Candomblé: afro-religiosidade como consciência ambiental*

Environmental Education and Candomblé: african religiosity as environmental awareness

Felipe Rodrigues Martins¹

Resumo

O ser humano está situado no mundo e dispõe de inteligência e capacidade de refletir sobre ele com o objetivo de transformá-lo por meio do trabalho e ações políticas. A participação do homem como sujeito na sociedade, na cultura e na história se faz à medida que educado para conscientizar-se, assume suas responsabilidades como cidadão. Assim, o homem é o elemento e o sujeito da educação, que é sempre uma ação política transformadora. A educação ambiental é definida no Tratado de Educação Ambiental para a Sociedade Sustentáveis, como um processo dinâmico em permanente construção, que é orientado por valores que promovem a transformação social. Esta proposta educacional encontra equivalência na constituição e nas práticas da cultura afro-brasileira, mais especificamente o Candomblé. Os orixás são "forças inteligentes da natureza" e "entidades espirituais regentes". Enquanto forças inteligentes da natureza vinculam-se ao cosmos, identificando-se com os elementos e manifestações naturais. Enquanto entidades espirituais regentes vinculam-se às pessoas, funcionando como arquétipos da personalidade humana. Seres complexos, os orixás permitem múltiplas classificações, conforme a genealogia, as características e a metodologia ritualística. Sua identificação maior, porém, está no vínculo de cada qual com os elementos da Natureza. Relacionados esses conhecimentos, com entrevistas feitas com líderes religiosas do Candomblé, tornou-se possível discutir a relação entre o Candomblé e a educação ambiental. O trabalho foi desenvolvido de acordo com a pesquisa etnográfica e teve como objetivo analisar as contribuições da cultura religiosa do Candomblé na cidade de Belém - PA para a formação de um modelo de consciência ambiental, que entende a importância do meio natural, para os seus adeptos e para todos.

Palavras-chave: Cultura. Afroreligiosidade. Ecologia. Sociedade. Meio Ambiente.

Abstract

The human being is in the world and has the intelligence and ability to reflect on himself in order to transform him through work and political action. The participation of man as a subject in society, culture and history is made as educated to become aware assumed his responsibilities as citizen. Thus man is the element and the subject of education, which is always a transformative political action. Environmental education is defined in the Treaty of Environmental Education for Sustainable Society, as a dynamic process in permanent construction, which is guided by values that promote social transformation. This educational proposal is equivalence in the constitution and practices of the African-Brazilian culture, specifically the Candomblé. The deities are "intelligent forces of

* Este texto foi formulado com parte de minha Dissertação de Mestrado "Candomblé e Educação Ambiental: uma possível e construtiva relação", defendida neste ano corrente, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências e Meio Ambiente do Instituto de Ciências Exatas e Naturais da Universidade Federal do Pará.

¹ Bacharel em Ciências Ambientais pelo Centro Universitário do Estado do Pará. Mestre pelo Programa de Mestrado em Ciências e Meio Ambiente da UFPA. Tem experiência na área de Ciências Ambientais, com ênfase nas temáticas de Ecologia, Unidades de Conservação, Gestão e Educação Ambiental, Comunidades Tradicionais e Afro-Religiões Amazônicas.

nature" and "ruling spiritual entities". While intelligent forces of nature are linked to the cosmos, identifying with the elements and natural manifestations. While regents spiritual entities are linked to people, working as archetypes of human personality. Complex beings, deities allow multiple classifications, according to genealogy, features and ritualistic methodology. His greatest identification, however, is the link of each with the elements of nature. Relating this knowledge to interviews with religious leaders of Candomblé, made it possible to discuss the relationship between Candomblé and environmental education. The study was conducted according to ethnographic research and aimed to analyze the contributions of the religious culture of Candomblé in Belém - PA to the formation of a model of environmental awareness, which takes into consideration the importance of the natural environment for its adepts and for all.

Keywords: Culture. Afroreligiosity. Ecology. Society. Environment.

1 Introdução

Dentro do enredo da atual crise socioambiental caracterizada pela globalização e exploração exacerbada dos recursos naturais e pela desvalorização de antigos costumes culturais, a Educação Ambiental tem se firmado como um dos temas mais discutidos na área ambiental, da educação e cultura nos últimos anos. O ambiente acadêmico e científico têm tratado do assunto exaustivamente, reavaliando valores culturais e mudando suas práticas pedagógicas até então voltadas unicamente para a transmissão de conhecimentos, quando na verdade a educação ambiental visa não só a utilização racional dos recursos naturais, mas também a valorização da cultura e formação de cidadãos capazes de refletir e participar das discussões e decisões sobre as questões socioambientais (MARTINS, 2015, p. 22).

Fato esse que pode ser comprovado com o seguinte depoimento de uma das senhoras entrevistadas na

pesquisa, a Iyálorixá Rosalidia Sutelo quando diz que a área da cachoeira com a floresta, os animais, todo o ciclo que acontece dentro da natureza tem um orixá responsável. Orixá é energia em movimento, é asé, é vida. Para que você possa cultuar seu orixá é preciso haver o elemento que ele representa no nosso mundo, Ossae as folhas, Oya os ventos e raios, Yemonjá os mares, então quando você não respeita esses elementos você está desrespeitando o Orixá, que além de se tratar de um Deus, é também seu ancestral.

Nesse argumento podemos identificar a relação entre o conjunto de saberes tradicionais envolvendo os elementos culturais e ambientais da religião; é nessa relação que podemos sugerir algumas reflexões e composições entre Educação ambiental e a Cultura Religiosa de Matriz Africana. De acordo com Martins (2015, p. 22), para o Candomblé, a natureza é um espaço sagrado, de comunhão entre o mundo

espiritual e o material, que deve ser respeitado e bem cuidado. Esta concepção alinha o culto milenar a uma das maiores preocupações da atualidade: a preservação da biodiversidade.

O aspecto que mais se destaca dessas religiões com relação à questão ambiental está no fato de a natureza ser um elemento central no seu modo de perceber o divino, pois é nos rituais e cultos aos Orixás que a matriz africana se revela mais intensamente (MARTINS, 2015, p. 25). O funcionamento e interpretação de crenças e valores nessa tradição se dá na relação do homem com a sua ancestralidade, seus mitos e dogmas, ligação essa que ocorre por meio do constante manejo dos elementos naturais como a água, o fogo, a terra e as florestas, enfim, a força da vida materializada pelos Orixás nos ambientes.

O trabalho foi desenvolvido de acordo com a metodologia de pesquisa etnográfica no município de Belém, no estado do Pará e contou com a colaboração de líderes religiosas que são envolvidas também com o movimento político e ações sociais relacionadas a cultura e religião afro. De acordo com essas informações foi formulada a hipótese norteadora dessa pesquisa quem veio a ser a do Candomblé sendo desenvolvimento com uma cosmovisão²

² De acordo com Oliveira (2003), cosmovisão africana é a ótica africana sobre o mundo e suas relações; representa princípios que orientam o

fortemente envolvida com o viés ecocêntrico³ (MARTINS, 2015, p. 26).

De acordo com os aspectos ressaltados, a problemática que motiva essa pesquisa ultrapassa o âmbito restrito a religião, o problema imprime uma reflexão em um âmbito mais amplo indo às questões específicas de cidadania, sociedade e ambiente. Assim, é preciso analisar sob outros parâmetros essas questões, indo além da política, ética ou mesmo preservação do lugar. Dessa forma a questão que fica vem a ser aquela que indaga quais elementos existem na Cultura Afro-Brasileira do Candomblé capazes de desenvolver posicionamentos frente a essa complexa situação observada atualmente.

viver africano, seu modo de organização social, seus valores e formas de ver e entender o mundo.

³ Termo aqui utilizado com base no conceito de egocentrismo, onde nesse o homem é o centro de tudo, já o ecocentrismo é o ambiente e tudo o que está inserido nele, inclusive o próprio homem.

2 Educação Ambiental e Candomblé: uma possível relação

Segundo Pelicioni e Philippi Jr (2002, p. 349), a educação ambiental (EA) é um processo de educação política que possibilita aquisição de conhecimentos e habilidades, bem como a formação de atitudes que se transforma necessariamente em práticas de cidadania que garantam uma sociedade sustentável. Em razão da complexidade da questão ambiental, surge a necessidade de que os processos educativos venham a dar condições para que as pessoas desenvolvam conhecimentos, habilidades e atitudes podendo dessa forma intervir de forma significativa nos processos decisórios. (MARTINS, 2015, p. 26)

A EA nos seus aspectos de educação política visa à participação do cidadão na busca de alternativas e soluções aos graves problemas ambientais locais, regionais e globais. Ela não deve perder de vista os inúmeros e complexos desafios políticos, ecológicos, sociais, econômicos e culturais que tem pela frente, seja no momento presente, seja no futuro, sob uma visão de médio e longo prazo. (MARTINS, 2015, p. 108) Os aspectos políticos de educação ambiental envolvem o campo da autonomia, da cidadania e da justiça social, cuja importância às transforma em metas que não podem ser conquistadas no futuro distante, mas devem ser construídas no

cotidiano das relações afetivas, educacionais e sociais (REIGOTA, 1995, p. 24).

De acordo com Layrargues (1999, p. 02), a promoção da educação ambiental por meio da resolução de problemas locais, carrega um valor altamente positivo, pois foge da tendência desmobilizadora da percepção de problemas globais, distantes da realidade local, e parte do princípio de que é indispensável que o cidadão participe da organização e gestão de seu ambiente e objetivos de vida cotidiana.

Segundo Castro e Canhedo Jr. (2005, p. 406), cabe à EA como processo político pedagógico, formar para o exercício da cidadania, desenvolvendo conhecimento interdisciplinar baseado em uma visão integral de mundo, permitindo que cada indivíduo investigue, reflita e aja sobre efeitos e causas dos problemas socioambientais que afetam a qualidade de vida e a saúde da população.

A interdisciplinaridade⁴ visa a superação da fragmentação dos diferentes campos do conhecimento, buscando campos de convergência e propiciando a

⁴ Interdisciplinaridade implica a existência de um conjunto de disciplinas interligadas e com relações definidas, que evitam desenvolver as suas atividades de forma isolada, dispersa ou fracionada. Dentro do contexto da Educação Ambiental, trata-se de um processo dinâmico que procura solucionar diversos problemas ambientais através de uma análise complexa e interligada.

relação entre os vários saberes. Conceção essa que pode ser encaixada e praticada no Candomblé, visto que nessa religião há uma transmissão de valores muito semelhantes as definições e conceitos desenvolvidos na Educação Ambiental.

Levando em consideração os aspectos religiosos do Candomblé e os conceitos e objetivos da Educação Ambiental, torna-se possível discutir a relação de pertença entre religiões afro-brasileiras e a natureza. Conforme Gonçalves (2008, p. 391), o processo de antropomorfização ⁵ das divindades parece ter modificado o caráter da natureza divinizada. Assim, Ogum não é mais o ferro ou todos os metais, mas o dono deles; Iemanjá não é o mar, mas a dona do mar, Oxum não é o rio, mas a dona das águas doces.

De qualquer modo, o processo de antropomorfização atribui uma nova leitura entre os orixás (senhores protetores) e a natureza (vista agora como objeto dos orixás). Tal processo iniciara-se, ainda, em território africano, com a expansão política de algumas comunidades e o desenvolvimento cada vez maior das atividades como a manufatura, a metalurgia, etc; onde no Brasil, as referências à natureza foram preservadas simbolicamente nos altares

(assentamentos) dos orixás e em muitos elementos rituais (MARTINS, 2015, p. 119).

Outro fator presente na religião que também ressalta a questão ambiental é a importância atribuída às folhas que atesta a vinculação entre a ritualística das religiões afro-brasileiras e os elementos naturais:

[...] As plantas são utilizadas para lavar e sacralizar objetos, para purificar a cabeça e o corpo dos sacerdotes nas etapas iniciáticas, para curar doenças e afastar males de todas as origens. Mas, a folha ritual não é simplesmente a que está na natureza, mas aquela que sofre o poder transformador operado pela intervenção de Ossaim, cujas rezas e encantamentos proferidos pelo devoto propiciam a liberação do axé nelas contido (PRANDI, 2005, p. 103).

A consciência ambiental é primordial para os seguidores e seguidoras dos Orixás. A Cosmologia Africana e Afro-Brasileira identifica os Orixás como sendo a natureza, assim é natural que nos Candomblés, se aprenda a conservar e conviver com a natureza, tornando cada Ilê (templo), um pólo de resistência aos descuidos com o Meio Ambiente, e no qual, cada habitat ou elemento natural está relacionado a um Orixá, que por sua vez, tem como uma de suas características, preservar o planeta com sua natureza e a humanidade (MARTINS, 2015, p. 119).

Nos rituais do Candomblé a utilização e a identificação com os elementos da natureza são fundamentais. Sem natureza não há

⁵ Para Gonçalves 2008, antropomorfização seria o processo no qual os Orixás passaram após a diáspora africana e ao chegarem no Brasil, pois na África são vistos somente como elementos ou fenômenos da natureza, ao contrário de como são vistos no Brasil que além dessas características possuem também forma e sentimentos humanos.

orixás. Como destaca Prandi (2001, p. 20), o candomblé conserva a ideia de que as plantas são fontes de axé, a força vital sem a qual não existe vida ou movimento e sem a qual o culto não pode ser realizado. "*Kosi ewê Kosi orixá*", que pode ser traduzida por "não se pode cultuar orixás sem usar as folhas", resume bem a importância da natureza para o candomblé.

Todo o ritual exige a utilização de recursos provenientes da natureza, desde a preparação da terra para a construção de um terreiro de candomblé, pois o solo é sagrado, ele é quem dá a licença inicial para os ritos sacramentais do candomblé; até as festividades periódicas que acontecem nos terreiros. Nos terreiros de candomblé esta analogia entre natureza e religião, na qual estes elementos estão intimamente ligados, constitui um terreno fértil ao processo de respeito e conservação ambiental (ARAÚJO, 2009, p. 11).

Para que cada ecossistema⁶ tenha o seu representante responsável, o ser supremo Oludumaré, designou cada divindade com um atributo para auxiliá-lo na grande obra de perpetuação da humanidade (PRANDI, 2001, p. 503). Dessa forma, as forças da natureza tornam-se reflexos das emanações dos Orixás no planeta viabilizando o encontro do sagrado com o homem, dessa

maneira, preservar, cuidar e manter o meio natural, é condição fundamental para os seguidores do Candomblé, visto que, os ritos e rituais só acontecem e são feitos propiciados por meio de folhas, banhos e elementos naturais consagrados aos Orixás (MARTINS, 2015, p. 119).

O Candomblé possibilita aos seus participantes, leituras do mundo, das relações humanas harmoniosas e de convivências igualitárias, em que todos podem viver com autoconfiança, dignidade e respeito e, também, que se deve ter respeito pelo planeta que os acolhe. Da mesma forma que os seguidores do Candomblé quando recolhidos para iniciação, passam pelos ciclos de morte e renascimento, é necessário renascer para novas ideias, valores e culturas (MARTINS, 2015, p. 119).

É preciso que, os conhecimentos dos Quilombolas, do Povo de Santo, das comunidades da floresta, de grupos que carregam o respeito à natureza, sejam multiplicados, criando-se assim, uma "Rede de Consciência Ambiental". A terra acolhe, as águas curam e acalmam, as folhas carregam sabedoria. A natureza é dadivosa com a humanidade. O que resta a todos, é exercitar o que se aprendeu.

Segundo Santos (2008, p. 76), a mãe natureza através dos orixás, repõe o equilíbrio da ação humana junto à natureza na prática do culto. Durante os ritos, determina que as imagens sejam

⁶ Ecossistema são os organismos junto com os elementos físicos e químicos relacionados no meio em que vivem, unificados pela dependência dos organismos em suas vizinhanças físicas e por suas contribuições para a manutenção das condições e composição do mundo físico.

cultuadas em comunhão com a natureza, pois essa é o espelho material do Orum⁷, portanto a missão é cuidar dela em todos os seus aspectos. A comunidade afro-brasileira encontra na sua estrutura os mecanismos motores ancestrais: lugar, sociedade, gestos e memória constituem uma só unidade.

Da nação Jeje foi entrevistada a Iyalorixá⁸ Rosalidia Sutelo (Oya Nyrolê). Durante a entrevista, realizada em outubro de 2013, com o propósito de analisar de forma empírica, se, de fato, o candomblé possui relação com a educação ambiental e qual seria o nível de compreensão de uma líder religiosa do Candomblé quanto as questões e conceitos da área ambiental? Mãe Rosa demonstrou possuir algum conhecimento sobre as questões ambientais, pois a mesma possui filhos de santo que são acadêmicos e esses passam a ela um pouco da noção das coisas, no entanto, quando se aprofundou a conversa a nível religioso, Mãe Rosa demonstrou possuir significativo conhecimento sobre a relação do candomblé com a natureza, respondendo em quase todas as perguntas que a importância de um meio ambiente equilibrado é total para o desenvolvimento da religião, pois os orixás são a própria natureza (MARTINS, 2015, p. 122).

⁷ Segundo os fundamentos do Candomblé Orum é o mundo espiritual.

⁸ Termo utilizado na língua Iorubá para sacerdotisa da religião Candomblé, das nações Jeje-Nagô e Ketu.

Da nação Angola, foi entrevistada a Mametu⁹ Oneide Monteiro (Nangetu). A entrevista, realizada em Novembro de 2013, com o propósito de analisar de forma empírica, se, de fato, o candomblé possui relação com a educação ambiental e qual o nível de compreensão de uma líder religiosa do Candomblé quanto as questões e conceitos da área ambiental? Foi muito interessante, pois por se tratar de uma sacerdotisa que entre todas as entrevistadas é a que possui mais idade, passou, através da entrevista e dos questionamentos, informações baseadas em seu conhecimento empírico de religião. Exemplo disso foi quando indagada sobre o que vem a ser Educação Ambiental, de acordo com a religião, a mesma respondeu:

É você não deixar sua casa, sua roça, o espaço aonde você vive, sujo e maltratado. É cuidar de tudo aquilo que você usa e sabe que são os inkisses! É colher uma folha para fazer um banho, mas pegar uma quantidade que não maltrate a planta e a deixe continuar vivendo (informação verbal).

Da nação Ketu, a entrevista, realizada em Novembro de 2013, com o propósito de analisar de forma empírica, se, de fato, o candomblé possui relação com a educação ambiental e qual o nível de compreensão de uma líder religiosa do Candomblé quanto as questões e conceitos da área ambiental? Foi

⁹ Termo utilizado na língua Bantu para sacerdotisa da religião Candomblé, da nação Angola.

realizada com a Iyalorixá Virginia Lunalva (Ominisaá). Com esta, por sua vez, a entrevista foi um pouco mais demorada, pois a mesma além de já desenvolver projetos com a sua ONG Aciyomi, também é envolvida com uma série de conselhos e grupos de trabalho, que envolve as causas das Comunidades Tradicionais de Terreiro, dessa forma trouxe uma gama de conhecimentos não somente sobre os fundamentos da religião, mas também como a mesma se desenvolve atualmente. Para Mãe Nalva, Educação Ambiental no candomblé é

Todo aprendizado desenvolvido dentro dos Ilês (terreiros), é a educação primária que os iniciantes possuem, pois é através dessa educação que são passados os valores que o candomblé desenvolve e assim desenvolvida a noção do respeito que se deve ter pela natureza como um todo (informação verbal).

Além disso, Mãe Nalva ressaltou que a forma de pensamento desenvolvido pela noção de respeito do Candomblé pode ajudar na proteção do meio ambiente através da passagem de valores que ocorre no cotidiano dos terreiros onde são desenvolvidos o amor e o carinho que deve haver pelos orixás e através desses sentimentos incutidos nos seguidores é desenvolvida a ideia de que se deve proteger o meio ambiente. Ou seja, pelo importante papel que o meio ambiente representa para a espiritualidade afro-brasileira, a religião deve torna-se responsável por estruturar a conscientização. No candomblé

entende-se, que a falência dos elementos naturais resulta em falência espiritual e religiosa, o fim de tudo.

De maneira geral, todas as entrevistadas demonstraram possuir a noção de que o meio ambiente está diretamente relacionado aos Orixás, ou seja, independente da nação os Orixás são a própria Natureza e para desenvolver a religião é preciso haver um meio ambiente equilibrado. Mãe Nalva destacou em sua fala:

O culto aos orixás tem muita fundamentação capaz de responder às necessidades da conservação ambiental, e até mesmo de desenvolvimento sustentável e educacional, bem mais do que a forma capitalista desenvolvida atualmente (informação verbal).

A utilização dos recursos ambientais nas práticas religiosas do candomblé é de forma equilibrada e consciente, podendo caracterizar esse processo como um manejo sustentável¹⁰. Cada elemento ou item utilizado nos rituais representa um orixá: a terra, a água, as plantas, o raio, a chuva, todo o ciclo ecossistêmico é considerado sagrado e ao fazer uso desses elementos, os iniciados recebem a energia dos orixás, o axé, conservando e renovando a energia vital de si próprios e do meio (MARTINS, 2015, p. 119).

¹⁰ Manejo Sustentável é a administração dos recursos naturais e ambientais para obtenção de benefícios econômicos, sociais e ambientais, respeitando-se os mecanismos de sustentação do ecossistema.

Banhos ritualísticos como os abôs e amacis, por exemplo, utilizam as folhas de plantas sagradas no candomblé, como citado na entrevista pela Mametu Nangetu, “no momento da coleta ao invés da planta em si são retiradas somente a quantidade necessária de folhas” (informação verbal), conservando desta forma, o princípio vital do recurso ambiental. Este manejo garante a utilização do recurso em momentos diversos dos rituais. Este tipo de manuseio pode ser considerado desenvolvimento sustentável, o que na cosmovisão africana, chama-se de respeito. O culto aos orixás transmite uma coerência que é a de se relacionar com a natureza, produzindo a prática da conservação, através do sentimento de pertencimento a natureza e não o de posse.

Fazendo um contraponto entre as informações obtidas na pesquisa e o que vem a ser conservação ambiental ou da natureza segundo o Vocabulário Brasileiro Básico de Recursos Naturais e Meio Ambiente, que diz:

Utilização racional dos recursos naturais renováveis (ar, água, solo, flora e fauna) e obtenção de rendimento máximo dos não renováveis (jazidas minerais), de modo a produzir o maior benefício sustentado para as gerações atuais, mantendo suas potencialidades para satisfazer as necessidades das gerações futuras (IBGE, 2004, p. 84).

Pode-se perceber que o candomblé se encaixa nessa definição de utilização racional dos recursos com

vistas à conservação ambiental, visto que cada recurso existente na natureza representa um orixá e que deve ser preservado para manter a ligação com o divino e assegurar de alguma forma a subsistência no planeta.

Traçada, então, uma linha de raciocínio entre os assuntos e de acordo com a ideia passada pelas entrevistas, todos os orixás estão intimamente ligados ao meio ambiente, e à medida que se destrói um elemento da natureza, causa-se uma reação em cadeia que pode ser considerada como um castigo dos orixás por tal violação (MARTINS, 2015, p. 124). Dessa forma, é correto pensar na possibilidade de conhecer os princípios éticos e filosóficos do candomblé para fundamentar uma educação ambiental que contribua para a formação de uma consciência ambiental.

Para Botelho (2008, p. 214), esta formação

além de promover o respeito por uma prática sócio-religiosa herdada pelos negros e negras africanos e afro-brasileiras (as), ainda pode facilitar aos educadores uma ação pedagógica mais solidária em relação ao meio ambiente.

Santos (2007, p. 24), afirma que a distinção reside em que as crenças são parte integrante da nossa identidade e subjectividade, enquanto as ideias são algo que nos é exterior. Enquanto as nossas ideias nascem da dúvida e permanecem nela, as nossas crenças nascem da ausência dela. No fundo, a

distinção e entre ser e ter: somos as nossas crenças, temos ideias .

Outro fator muito citado nas entrevistas é a questão da sustentabilidade que além de ser de grande importância ambiental também se caracteriza por um grande desafio, pois, há a necessidade de utilizar os recursos ambientais de forma racional, para Leff (2001, p. 15), ela surge no contexto da globalização como marca de uma transformação de pensamento e sinal que reorienta o processo civilizatório da humanidade.

A correta utilização dos recursos naturais, com garantia do manejo e conservação, são práticas do candomblé para que estes possam ser utilizados por gerações futuras nos seus rituais e possam manter o próprio orixá em seu princípio vital. Afinal, este princípio rege não só os princípios e fundamentos da religião como também a vida dos seres humanos pois é da natureza que é retirado todo o sustento da humanidade (MARTINS, 2015, p. 125).

Dentro da visão apresentada pelas entrevistadas podemos ressaltar que o conhecimento trazido por elas pela religião encaixa-se perfeitamente no que Carvalho (2008, p. 38) diz quando afirma que a educação ambiental é um “campo de interações entre a cultura, a sociedade e a base física e biológica dos processos vitais, no qual todos os termos dessa relação se modificam dinamicamente e mutuamente,” e dessa forma não pode ser visto de maneira separada.

Cultura e natureza são indissociáveis e levando em consideração, por exemplo, as Comunidades Tradicionais, que desenvolvem suas culturas de acordo com a Biodiversidade presente no seu território, na constituição dos cultos do Candomblé elas são os elementos primordiais da construção da identidade cultural do povo de santo brasileiro (MARTINS, 2015, p. 126).

Desta forma, as práticas desenvolvidas pelo candomblé e a educação ambiental são o resultado de dois fatores: a complexidade do processo educativo presente na religião e a complexidade da teoria ecossistêmica relacionada de forma empírica aos orixás, onde se ambas forem analisadas pela vertente pedagógica-ambiental, resultaram em uma interessante concepção dita por Leff (2002), quando sugere que essa complexidade é o ato de apreender o mundo, como parte do próprio ser de cada sujeito.

3 Considerações finais

Nessa pesquisa foram relacionados com o Candomblé os três pilares da educação ambiental: sustentabilidade, complexidade, e interdisciplinaridade. Essa nova proposta encontra equivalência na fundamentação e práticas do candomblé, que contribuem para a formação de um sujeito ambientalmente consciente. Além disso, as bases definidas no Tratado de Educação Ambiental reforçam a interação homem-natureza, interação essa já existentes nos cultos afro-brasileiros que pode ser considerada uma identidade cultural, fator esse que confirma que estudos culturais e ecológicos além de possuírem certo grau de interligação se tornam um importante instrumento de análise da sociedade contemporânea.

A ancestralidade está ligada à natureza nas religiões africanas, cuja herança transmite a reverência à "natureza" aos ritos das religiões afro-brasileiras, constituindo responsabilidade de seus adeptos. Mais do que presente na natureza, os orixás são transfigurações dos elementos naturais. Esta relação favorece nos seguidores do culto um sentimento de pertença visto que para o Candomblé todos somos descendentes diretos dos orixás que nos regem e assim devemos cultuar, amar e proteger nossos antepassados através de suas representações na natureza.

Na cosmovisão africana a relação homem-natureza é simbiótica¹¹, tal que um deve ser adaptado ao outro, e através do desenvolvimento dessa visão ocorre à conservação e a conscientização ambiental. Esse valor de pertencimento à natureza favorece a formação de uma consciência ambiental, que compreende de forma empírica a multidimensionalidade¹² a sustentabilidade e a interdisciplinaridade essencial à mitigação¹³ da problemática ambiental.

No entanto, com a escravidão no Brasil, a cultura africana foi subjugada e subtraída, surgindo assim várias interpretações erradas, esses fatores provocam o medo, preconceito e até mesmo a negação da construção de uma identidade brasileira com a cultura africana, deixando excluídas, as contribuições deste povo à sociedade como um todo.

O resgate da cosmovisão africana, neste momento de grande crise ambiental, se faz muito necessário, pois traz contribuições do povo africano para

¹¹ Relação simbiótica é aquela relação mutuamente vantajosa entre dois ou mais organismos vivos de mesma espécie ou de espécies diferentes.

¹² A palavra multidimensionalidade é a contração de muitas + dimensões, que no espiritualismo se refere aos planos terrenos ou espirituais sobrepostos, dentro da vertente da Educação Ambiental, pode ser definida como a forma mais correta de análise do meio ambiente, onde todos os fatores que fazem parte do meio são analisados de maneira interligada, onde possuem influências diretas uns sobre os outros.

¹³ Dentro do contexto ambiental, Mitigação é a ação em um ambiente que consiste numa intervenção humana com o intuito de reduzir ou remediar um determinado impacto ambiental.

a sociedade, desmitificando equivocadas interpretações das suas práticas religiosas, que contribuem de forma

significativa para a conservação ambiental e construção de um novo pensar.

Referências

ARAUJO, J. C. Educação ambiental e religiosidade: a contribuição do candomblé jeje na formação do sujeito ecológico. In: CONGRESSO IBEROAMERICANO DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL, 6., 2009, San Clement Del Tuyu – Argentina, **Anais...**, 2009. p. 15-35.

BOTELHO, Denise. Religiosidade Afro-Brasileira e o Meio Ambiente. In: UNESCO. **Vamos Cuidar do Brasil: Conceitos e Práticas em Educação Ambiental na Escola**. Brasília: Unesco, 2007, p. 210-216.

CARVALHO, I. C. **Educação Ambiental: A formação do Sujeito Ecológico**. São Paulo: Cortez, 2008.

CASTRO, M. L.; CANHEDO Jr, S. G. Educação Ambiental como Instrumento de Participação. In: PHILIPPI Jr. A.; PELICIONI, M. C. F. (Orgs.). **Educação Ambiental e Sustentabilidade**. Barueri, 2005. Cap. 15.

CASTRO, M. L.; GEISER, S. R. A. Educação Ambiental: um caminho para a construção da participação nos conselhos de meio ambiente. In: PHILIPPI Jr., A. PELICIONI, M. C. F. (Edit.). **Educação Ambiental: desenvolvimento de cursos e projetos**. São Paulo: Signus, 2000. p. 215-22.

FREIRE, P. **A importância do ato de Ler, em três artigos que se completam**. 23. ed. São Paulo: Editora Cortez, 1989.

GAXÉTA, A – O Jornal da diversidade On-line. A Relação Meio Ambiente X Orixá. Postado em: 12 jan. 2010. Disponível em:
<<http://www.jornalagaxeta.com.br/mate>

rias.php?opt=9&mat=447>. Acesso em: 27 de jan. 2011.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes . A Floresta e o Jardim: esboço de um estudo sobre as representações do elemento vegetal nas religiões afro-brasileiras e judaicocristãs. In: CICLO DE ESTUDOS SOBRE O IMAGINÁRIO, 14., 2006, Recife. **Anais...** Recife : UFPE, 2006. p. 389-394

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Vocabulário Básico de Recursos Naturais e Meio Ambiente**. 2. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2004. Disponível em:
<<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/vocabulario.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2013.

LAYRARGES, P. P. A Resolução de problemas ambientais deve ser um tema gerador ou a atividade fim da educação ambiental. In: REIGOTA, M. (Org.). **Verde cotidiano: o meio ambiente em discussão**. Rio de Janeiro: DPEA; 1999. p. 131-48.

LEFF, E. **Epistemologia Ambiental**. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **Saber Ambiental: Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade, Poder**. Petrópolis: Vozes. (2001).

MARTINS, Felipe Rodrigues. Candomblé e Educação Ambiental: uma possível e construtiva relação. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Exatas e Naturais, Programa de Pós-Graduação em Ciências e Meio Ambiente. Belém – PA, 2015.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão africana no Brasil:**

elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2003.

PELICIONI, M. C. F. PHILIPPI Jr., A. Meio Ambiente, direito e Cidadania: Uma interação necessária. In: PHILIPPI Jr., A.; ALVES, A. C.; ROMERO, M. A.; BRUNA, G. C. **Meio Ambiente, Direito e Cidadania**. São Paulo: Signus, 2002, p: 347-51.

PRANDI, Reginaldo. Orixás e a Natureza. In: _____. **Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira**. São Paulo: Companhia da Letras, p. 1 – 12, 2005.

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

REIGOTA, Marcos. Meio ambiente e representação social. São Paulo: Cortez, 1995. (Coleção questões da nossa época).

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos, Rio de Janeiro**, UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006. 555p.

SANTOS, B. S. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de**

Ciências Sociais, n. 78, p. 3-46. Out., 2007. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/147_Para%20alem%20do%20pensamento%20abissal_RCCS78.pdf>.

SANTOS, E. J. dos. **Os Nagôs e a Morte**. Petrópolis: Vozes, 2008.

Relação dos Entrevistados

Oneide Monteiro – Mametu Nangetu – Sacerdotisa na Religião Candomblé, Nação Angola, líder do Terreiro Mansu Nangetu, Concedeu seu depoimento em Belém (PA), aos 14 de Outubro de 2013.

Rosalidia Tavares Sutelo – Oya Niroê – Sa - Sacerdotisa na Religião Candomblé, Nação Jeje, líder do Terreiro Ilê Asé Oya Niroê Igbalé, Concedeu seu depoimento em Ananindeua (PA), aos 17 de Outubro de 2013.

Virginia Lunalva Miranda de Sousa – Iyá Ominisàá - Sacerdotisa na Religião Candomblé, Nação Ketu, líder do Terreiro Ilê Asé Iyabá Omi, Concedeu seu depoimento em Belém (PA), aos 15 de Novembro de 2013.

Recebido em 30/07/2014.
Aceito para publicação em 26/06/2015.

A arte a serviço do sagrado

“The art at service of the sacred”

Taciane Terezinha Jaluska¹
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira²

Resumo

A iconografia vem do grego e significa escrever, comunicar-se, por meio de imagens. Dessa forma, a arte sacra usa sua linguagem para exprimir em obras humanas a beleza infinita do sagrado, converter as mentes humanas para o sagrado. O conhecimento religioso por meio da arte acontece pelo caminho da beleza. Esse caminho não é somente meio de expressão, mas também é fonte de fé, reflexão teológica e importante instrumento para a educação. O presente artigo, por meio de uma pesquisa bibliográfica-qualitativa, pretende fazer uma reflexão a respeito da influência das religiões e da religiosidade dos indivíduos no uso e desenvolvimento da arte ao longo da história. Os principais autores que serviram de referencial teórico para a pesquisa foram Gombrich, Tommaso, Matos, Scomparim, Suaiden e Costa e Passos. Os resultados da pesquisa apontam que o ser humano, por estar na condição carnal, necessita da materialidade das coisas para expressar-se em todas as suas formas, inclusive, na sua fé. Os espaços sagrados e a arte surgem para suprir essa demanda pela realidade material para comunicar o mistério do sagrado tornando a arte um dos principais meios de expressão e educação para a fé.

Palavras-chave: Arte sacra. Religião. Educação religiosa.

Abstract

The iconography comes from Greek and means to write, communicate through images. Thus, the sacred art uses its language to express in human works the infinite beauty of the sacred, convert human minds to the sacred. Religious knowledge through art happens in the way of beauty. This way is not only a means of expression, but it is also a source of faith, theological reflection and important tool for education. This article, through a literature-qualitative research, intends make to reflection about the influence of religion and religiosity of individuals in the use and development of art throughout history. The main authors who served as the theoretical framework for the study were Gombrich, Tommaso, Matos, Scomparim, Suaiden, Costa and Passos. The survey results indicate that the human, to be in the carnal condition, needs the materiality of things to express itself in all its forms, including in their faith. The sacred spaces and art come to meet this demand

¹ Doutoranda em Teologia, Mestre em Teologia e graduada em Bacharelado em Turismo pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2010), é pesquisadora do GPER - Grupo de Pesquisa Educação e Religião - PUCPR. Tem experiência com projetos voltados à História da Arte e Patrimônio Cultural, com ênfase em Museologia e Educação e na área de Educação Religiosa em ambientes não formais, com ênfase no turismo pedagógico.

² Professor Titular (Pontifícia Universidade Católica do Paraná em 2008), Livre-Docente (2012) e Pós-Doutor (2010) em Ciências da Religião (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), Doutor (2000) e Mestre (1996) em Ciências da Educação pela Univeristá Pontificia Salesiana (Roma - Itália), possui graduação em Pedagogia pela Universidade de Uberaba (1990), graduação em Ciências Religiosas pelo Instituto Superior de Ciências Religiosas (1987). Atualmente é professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná no Curso de Teologia e no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu (Mestrado) de Teologia na Linha Teologia e Sociedade, Líder do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER). Professor com experiência em Educação a Distância. Tem experiência na área de Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: educação, formação de professor, ensino religioso, ciências da religião e educação confessional. Autor de livros, artigos e trabalhos em eventos acadêmicos. Editor da Revista Pistis & Práxis: Teologia Pastoral da PUCPR, membro do Conselho Editorial da Revista Diálogo do Ensino Religioso, Bolsa Produtividade pela Fundação Araucária de Apoio a Pesquisa do Paraná; Professor Visitante da Universidad de La Salle de Bogotá (Colômbia) do Programa de Doutorado em Educação e Sociedade (Linha Cultura, Fé e Formação de Valor) e do Programa de Educação Religiosa.

by material reality to communicate the mystery of the sacred making art a major means of expression and education to faith.

Keywords: Sacred art. Religion. Religious education.

1 Introdução

Embora a cultura dos caçadores-coletores do paleolítico não possa ser comparada as atuais quanto ao nível do desenvolvimento científico e econômico, no campo das artes, não é possível obter semelhante afirmação, pois a história da arte não é uma história de progressões e evoluções, mas sim de ideias e de concepções de acordo com necessidades distintas. Quando as cavernas de Altamira (Espanha) e Lascaux (França) foram descobertas, no século XIX, “os arqueólogos recusaram-se, inicialmente, a acreditar que representações tão animadas, tão naturais e vigorosas de animais pudessem ter sido feitas por homens da Era Glacial” (GOMBRICH, 2012, p. 40). Nesse sentido, essas cavernas apresentam os primitivos como verdadeiros artistas, dominadores de técnicas específicas e capacitados para a

transmissão de mensagem através de suas representações artísticas.

A presente pesquisa bibliográfica-qualitativa que, segundo Cervo e Bervian (1983, p. 55) “busca conhecer e analisar as contribuições culturais ou científicas do passado sobre determinado assunto, tema ou problema”, tem o objetivo de compreender a influências das religiões e da religiosidade dos indivíduos no uso e no desenvolvimento da arte ao longo da história e foi realizada utilizando-se como fonte principal os livros técnicos de autores que tratam do assunto em questão e como fonte complementar os artigos acadêmicos. Esta pesquisa não pretende esgotar o tema proposto, mas sim fornecer uma contribuição teórica importante para o fortalecimento da discussão sobre as artes e seu usufruto em espaços sagrados.

2 As primeiras expressões de arte e religiosidade

Foi como caçador que o ser humano começa a esboçar as mais primitivas formas de religiosidade, fazendo da arte, posteriormente, importante instrumento de expressão religiosa. Como sentia-se ligado à

natureza, sua visão do mundo era o de uma entidade espiritual e material e os animais, seres iguais ou superiores a si. O esforço do caçador de sentir-se parte do ambiente natural era perturbado pela necessidade de matar. Ele precisa matar

para sobreviver, mas isso começa a perturbar seu espírito. Em uma tentativa de livrar-se do incômodo da morte o intelecto do homem primitivo cria o conceito de vida eterna e de alma, assim, o caçador não estaria matando os animais, mas sim apenas os corpos, que serão ressuscitados desde que os ossos tenham tratamento mágico adequado (LOMMEL, 1979, p.17).

A arte então surge como ferramenta para o controle do espírito do animal, garantindo o eventual sucesso da caçada. Se o caçador fizesse uma imagem de sua presa e até mesmo a atacasse com seu machado, os animais verdadeiros também sucumbiriam ao seu poder. Com essa atitude é possível compreender o verdadeiro poder produzido pelas imagens. A natureza é vida e sem ela não seria possível a sobrevivência do caçador, por isso sua reverência.

É inegável afirmar que os responsáveis pela arte rupestre eram seres de grande desenvolvimento intelectual, dotados de talento artístico e sensibilidade espiritual. Não à toa surgem os "Xamãs", sacerdotes, médicos e artistas ao mesmo tempo, agindo sempre em estado de transe autoinduzido e podendo comunicar-se com os espíritos-guia, fazendo representações de suas imagens mentais quando retornassem do transe. Havia a

crença de que visões interiormente criadas pelo poder da imaginação do Xamã podiam influir sobre o curso dos acontecimentos.

Pode parecer que tudo isso tem pouco a ver com arte, mas o fato é que essas condições influenciam a arte de muitas maneiras. Muitas obras de artistas destinam-se a desempenhar um papel nesses estranhos rituais, e nesse caso o que importa não é a beleza da pintura ou escultura, segundo nossos padrões, mas se ela 'funciona', ou seja, se a pintura ou escultura pode desincumbir-se da mágica requerida (GOMBRICH, 2012, p.43).

Com os agricultores começa a difundir-se figuras humanas, seja representada em caçadas com animais, ou as figuras femininas como a 'grande mãe', representadas por meio de esculturas, simbolizando a fertilidade dos animais, das plantas e da humanidade, símbolo de vida e do renascimento. Na Ásia e na América, os povos agrícolas mantinham o culto aos antepassados, sistema de crenças e rituais em que o único objeto de culto são os espíritos dos ancestrais falecidos, conhecido como culto às cabeças. Seus mortos eram enterrados de cócoras, modelo de posição fetal, cujo objetivo era garantir o renascimento, ou simbolizar a crença na ressurreição e, suas representações nesta posição eram feitas através de esculturas.

3 A arte religiosa utilitária

A Idade Antiga também apresenta uma profusão de representações artísticas ligadas ao sagrado. Inclusive, considerações estéticas eram desconhecidas para as civilizações antigas, pois sua finalidade tinha caráter prático: servia como culto aos deuses, celebrações ou para decoração de palácios e túmulos. Nesses casos o que importava não era a beleza da escultura ou da pintura, mas sim sua funcionalidade, ou seja, a possibilidade de servir como ferramenta para os ritos religiosos.

Com relação à unidade política, no Egito, o faraó, único governante, tinha poderes e privilégios divinos, ao passo que, na Mesopotâmia, o governante de cada região-estado nunca assumia direitos divinos, apenas era o representante dos deuses na terra, ou seja, podia interceder junta aos deuses por seu povo. O centro da civilização e da vida sumeriana era o templo, a casa do deus que governava a cidade. Em Uruk, um dos mais importantes centros do mundo sumeriano, foram erguidos dois tempos sacros, o recinto de E-anna (casa do céu) e o Anu Ziguarte, considerados as primeiras arquiteturas religiosas da região.

Os templos eram construídos de maneira elevada com relação à planície, tanto para evitar alagamentos ou como efeito cumulativo de inúmeras reparações, bem como tinham
Paralellus, Recife, v. 6, n. 12, p. 279-294, jan./jun. 2015.

justificativa de caráter religioso – para os sumérios, os deuses habitavam montanhas, ou seja, estavam em um plano mais elevado que o ser humano, assim, o templo alto mostrava uma percepção do caráter transcendente do divino e elevava a capela a um nível celestial. Os Zigurates, base para a lenda da Torre de Babel, diferenciam-se das pirâmides egípcias pela finalidade, uma vez que os Zigurates eram templos de adoração aos deuses e as pirâmides serviam de abrigo para os mortos.

As estatuárias colocadas nos Zigurates tinham exclusiva finalidade religiosa, de adoração. Embora praticamente invisíveis nos escuros espaços do templo, mantinham dependência em relação à divindade, na ligação mágica e religiosa que mantinha com o deus. Nas estátuas dos adoradores, as mãos, ficavam em posição de oração, sobre o peito e o olhar fixado no deus. Na Bíblia, quando os profetas investiam contra a adoração de ídolos, eram destes ídolos mesopotâmicos as quais se referiam. Infelizmente, grande parte da arte mesopotâmica se perdeu no tempo, devido a saques e ao material utilizado, muitas vezes, não durável, e não é possível hoje mensurar toda a arte feita por aqueles povos.

Na antiga Anatólia, predominavam nos santuários as esculturas da Deusa-mãe, culto que persistiria até a

adoção do Cristianismo. A deusa geralmente era representada como uma mulher jovem, como uma mulher dando à luz a uma criança ou como uma mulher velha. Os traços sugeriam a fecundidade, com os seios ou o quadril em evidência. Os polinésios também expressavam religiosidade por meio de suas representações. A partir do momento que uma peça de madeira entrançada com fibra vegetal ganhava olhos e braços, por mais toscamente colocados, adquiriam poderes sobrenaturais.

Os povos da América, como os astecas e os incas também faziam da arte instrumento de suas crenças. Os ídolos sobrenaturais eram meticulosamente construídos de modo a comunicar com clareza todo o seu poderio e destreza. Se buscarmos compreender a mentalidade dos criadores dos ídolos, “começaremos a entender que não só a feitura das imagens nessas antigas civilizações estava vinculada à magia à religião, como era também a primeira forma de escrita” (GOMBRICH, 2012, p. 53).

A religião politeísta assumia grande importância também no Egito Antigo, o conceito de reino dos mortos como meta da existência humana, tornou possível aos egípcios aceitar a vida em sua totalidade e dedicar-se as boas realizações, a fim de evitar a ira dos deuses. Sua arte tinha caráter essencialmente sacro, pois era regulada por normas religiosas. Como o faraó era

tido como um deus vivo, toda a produção artística estava subordinada à sua pessoa, e tudo que lhe dizia respeito era considerado sagrado.

Como expressão religiosa, a arte egípcia não se dedicava aos vivos, mas aos mortos, ou no auxílio a estes em direção a uma nova vida, pois a morte não significava uma ruptura da vida para os egípcios, mas apenas uma transição para outra dimensão de vida. Portanto, não era uma arte que servia para deleite, uma vez que a maioria ficava guardada com o morto e deveria ser vista apenas pela sua respectiva alma. A arte, seguindo normas religiosas, deveria ter a finalidade de manter viva a imagem da pessoa. Inclusive, “um nome egípcio para designar o escultor, era de fato, ‘aquele que mantém vivo’” (GOMBRICH, 2012, p. 58).

As pirâmides, monumentos construídos para abrigar os faraós mortos, simbolizam o encontro do deus com o homem. Seu vértice representa o ponto em que os deuses descem para se unir aos homens e os homens ascendem para chegar aos deuses. Como sua construção demandava muito esforço e o auxílio de milhares de trabalhadores, dificilmente as pirâmides teriam sido construídas se fossem apenas um monumento qualquer. Sua motivação e esforço provêm de sua importância prática, aos olhos dos faraós e do povo, já que o faraó era considerado um ser divino exercendo fascinação para seus súditos, quando morto deveria voltar

para junto dos outros deuses de maneira rápida e as pirâmides, poderiam auxiliá-lo em sua ascensão.

Depois de morto, o corpo dos egípcios era embalsamado, e no local de sua tumba eram colocados pertences pessoais, esculturas e tudo que pudesse auxiliá-lo na outra vida. Os Incas, da América Pré-Colombiana, tinham costumes funerários semelhantes, pois também praticavam o processo de mumificação, especialmente de suas figuras públicas mais proeminentes e os enterravam juntamente com alguns de seus pertences e utilitários pessoais.

O Livro de Sair para a Luz, mais conhecido atualmente como Livro dos Mortos era uma coletânea de instruções egípcias escritas pelo sacerdote em um rolo de papiro, contendo ricos ornamentos tipográficos, nas versões mais sofisticadas. Continha orientações e orações para ajudar os mortos a encontrarem o caminho para o reino de Osíris e tornar-se um espírito santificado. O Livro era considerado de extrema importância e era encaixado entre as pernas do corpo antes de passar as bandagens da mumificação. Antes ao alcance apenas do rei e da nobreza, com

o tempo foi sendo simplificado para reduzir custos e todos terem acesso as estrofes.

Os egípcios encontravam nas instruções uma relação das adversidades com as quais se deparariam ao chegar no mundo espiritual, e nele poderiam também descobrir os vários recursos necessários para triunfar sobre estes obstáculos. O principal tema do livro é o julgamento. A decisão era tomada no Saguão das Duas Verdades, um grande salão no qual ficava uma grande balança destinada a pesar o coração do morto. Todos eram submetidos ao julgamento dos deuses, inclusive os faraós, que deveriam provar que tinham sido justos na vida terrena. Os egípcios foram o primeiro povo a dar o enfoque no qual a sorte dos mortos dependia do valor de sua conduta moral enquanto vivo. O livro também demonstra as noções espirituais dos egípcios quanto a crença na imortalidade da alma e na fé em uma vida futura no mundo espiritual, bem como na reencarnação, que propicia ao homem renascer na Terra para a aquisição de novas experiências e valores.

4 A arte religiosa e a busca da beleza

Os gregos e os romanos também reverenciavam seus deuses por meio de esculturas. Diante delas oravam, faziam encantamento e sacrifícios, muitas vezes

questionando se aquela estátua não era o próprio deus. O escultor Fídias era muito conhecido pela criação dessas obras, que às vezes, eram do tamanho

de árvores, ou ainda maiores, para causar impacto em quem entrasse no templo. Os romanos costumavam assimilar elementos da arte egípcia, etrusca e grega, e adaptá-los de acordo com seus gostos específicos. O costume de fazer retratos de seus ancestrais para transportá-los nas procissões fúnebres, acreditando que a imagem preservava a alma, e o ancestral morto era considerado uma entidade divina para os romanos, é claramente uma adaptação romana do costume egípcio da criação de imagens para retratar os mortos. Posteriormente, no Império, os romanos passaram a fazer imagens de seu imperador sendo que diante destes bustos eram acesos incensos e feitos reverências para simbolizar a lealdade ao imperador. Os cristãos desse tempo começam a serem perseguidos, um dos motivos seria a recusa em fazê-lo, devido ao medo de cometer idolatria.

Embora a arte na Índia tenha florescido muito antes da influência helenística, esta serviu de inspiração para culturas orientais, principalmente a budista, que se utilizou do exemplo das obras ocidentais, de fazer deuses com belas formas, para criar a imagem de seu salvador e retratar episódios de sua lenda. A arte empregada para narrar as lendas de Buda servia para auxílio nas práticas de meditação, portanto seus rolos de seda ilustrados eram guardados

com enorme cuidado e abertos somente em momentos de tranquilidade.

O Islamismo talvez seja a religião mais rigorosa com relação ao uso de imagens, pois a personificação do sagrado é considerada desrespeitosa por seus praticantes. O Alcorão não proíbe, de maneira explícita, o uso de imagens, porém há alguns *hadith*, (corpo de leis, lendas e histórias sobre o profeta Maomé) que proíbem a representação visual de Maomé ou outro profeta. Por isso, a arte encontrada nessa religião buscou expressão em outras formas e padrões chamadas de arabescos, elaboradas combinações do cruzamento de várias linhas que deram origem a visão islâmica interpretativa de mundo. Os islâmicos conseguiram expressar profunda espiritualidade sem precisar apelar para o mundo real, utilizando-se geralmente de formas geométricas ou de flores, frutas ou plantas, que simbolizam o infinito, a natureza abrangente da criação do Deus único (Alá). "As cores das pinturas são em geral cores fortes, cruas e vivas. São cores que não existem no mundo real, como os vermelhos das representações do fogo ou os azuis das representações das águas" (HISSA; PEREIRA, 2011, p. 6). Posteriormente, algumas correntes islâmicas permitiram representações de imagens, porém com a exigência que não tivessem finalidade religiosa.

5 A arte religiosa como instrumento educativo

Com a finalidade de instrução dos fiéis, a religião hebraica também se utilizou de imagens em suas sinagogas, principalmente retratos de histórias do Antigo Testamento. É interessante notar que mesmo uma religião que proíbe a realização de imagens das realidades transcendentais por temer a idolatria, não escapou de ter reproduções artísticas de sua história contada nas paredes de seus templos. Um exemplo é a pintura Moisés tirando água de pedra, onde é possível observar que o artista não se preocupa em ser realista, talvez por medo de cometer idolatria, pois quanto mais realistas fossem as pinturas, maior seria o pecado contra o Mandamento que proibia imagens.

Os primeiros cristãos herdaram dos judeus uma grande hesitação em fazer representações artísticas do divino. As proibições judaicas influenciaram diretamente a igreja primitiva, que dava preferência para a realização de um culto e uma liturgia simples, quase inteiramente isenta de símbolos materiais. No começo do Cristianismo, a situação da maioria dos cristãos, geralmente humildes e marginalizados pela sociedade, impediu grandes manifestações de arte sacra. Porém, a Bíblia estava cercada de histórias e acontecimentos que provocavam a imaginação e a sensibilidade e, posteriormente, foram responsáveis pela

liberação das imagens na religião Católica.

A liberdade para criar representações do divino no Cristianismo em parte deve-se à Doutrina da Criação: o mundo físico, com toda a sua beleza e complexidade, é obra feita pelas mãos de Deus, e reflete seus atributos de poder, sabedoria e bondade. Também, por meio da Encarnação, com o entendimento que o ser humano é imagem e semelhança de Deus, e que este Deus encarnou em figura humana, logo, tornou-se visível, as representações artísticas do divino tornam-se permitidas no Cristianismo. No início, essas representações:

Tratava-se de desenhos simples, às vezes até rudimentares, na forma de afrescos e mosaicos feitos em residências particulares ou em catacumbas. Jesus Cristo podia ser representado visualmente por um peixe, por uma âncora ou pelas letras gregas "alfa" e "ômega". O peixe era um símbolo especialmente atraente, não só em função das histórias dos evangelhos, mas porque a palavra equivalente em grego (ichthus) formava o acróstico de uma vibrante declaração de fé: "Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador" (MATOS, 2014, p. 2).

Para representar Jesus, a arte paleolítica busca a ideia da amizade com Cristo, representando-o na figura do 'Bom Pastor', imagem que se repete frequentemente nas catacumbas desse

período. Outra imagem é a da orante, figura humana pintada com as mãos voltadas para o alto, gesto dos primeiros cristãos enquanto rezavam. Não havia representações da crucificação, pois era considerado motivo de humilhação e sofrimento e os primeiros cristãos estavam mais preocupados com a mensagem de amizade e salvação. O sarcófago e as tumbas eram decorados com motivos religiosos, costumes que os romanos e cristãos herdaram dos etruscos e dos gregos, e o coveiro, geralmente, era o responsável por preparar e ornar o túmulo, sendo considerado o primeiro artista cristão propriamente dito.

As pinturas da arte cristã desse período diferem das pinturas grega e romana, pois enquanto os gregos buscavam o ideal de beleza e os romanos fazer retratos fiéis aos personagens retratados, os cristãos não se interessavam pelo físico, a intenção principal era a de representar na imagem aquilo que o corpo guarda, que não se manifesta na matéria, buscam expressar um sentimento religioso que trazem dentro dela, a fé. As cenas apresentadas geralmente eram tão esquemáticas e específicas que apenas cristãos iniciados poderiam reconhecer o assunto tratado na imagem, pois a arte era uma tentativa de representação dos mistérios da fé.

Com o advento do Cristianismo como religião oficial, o relacionamento com a arte teve que ser reexaminado.

Muitas obras-primas da arte grega e romana, como as de Fídias, foram destruídas, muitas só foram possíveis conhecer por meio de antigos relatos, pois era praticamente um dever cristão na época destruir os ídolos e templos politeístas. Muitos templos, inclusive foram destruídos para dar lugar à igrejas cristãs. Outros foram convertidos em igrejas cristãs, como o Panteão de Roma. Os antigos templos geralmente não serviam para os cristãos, pois os "pagãos" não tinham o costume de realizar encontros dentro desses espaços, portanto eram espaços pequenos, reservados apenas para abrigar imagens de seus deuses. Já os cristãos necessitavam de espaços dentro de suas Igrejas, para que as missas fossem realizadas.

Para suprir a necessidade de espaço os cristãos adotam as basílicas, mercados cobertos e recintos para audiências, uma vez que os mesmos apresentavam amplos salões de reuniões em seus interiores. "A mãe do imperador Constantino erigiu uma dessas basílicas para servir de igreja, e por isso o termo foi instituído e oficializado para as igrejas desse tipo" (GOMBRICH, 2012, p. 133). A questão da decoração dessas basílicas era considerada muito séria para os cristãos, pois não eram inclinados a desejar estátuas na Casa do Senhor. Além de possibilitarem atitudes de idolatria, poderiam causar dificuldade de compreensão por parte dos pagãos recém convertidos, afinal não poderiam

compreender as diferenças entre suas antigas crenças e a nova fé. Uma estátua de Deus dentro da igreja poderia ser facilmente confundida com uma estátua de Zeus. Na arte paleocristã, somente estátuas minúsculas, geralmente com material nobre, eram produzidas.

As pinturas, porém, tiveram outro tipo de tratamento. Nesse período, a Igreja Imperial começa a influenciar diretamente a arte ocidental apresentando manifestações artísticas cada vez mais ricas e sofisticadas. As imagens poderiam ajudar os cristãos a recordar os ensinamentos ao passo que mantinham vivo a memória. Assim, os acontecimentos que determinaram as origens da Igreja e os grandes mistérios da fé foram representados para instrução dos devotos. A representação do Bom Pastor dá lugar ao Cristo triunfal e Juiz eterno. A arte cristã passa a ser caracterizada pela clareza e pela simplicidade, mais que pela fiel imitação.

O culto das imagens, como objeto autônomo, é associado ao *labarum* imperial, estandarte com o busto do imperador romano. O culto da personalidade do imperador não foi invenção de Constantino. Já era uma prática muito difundida em todo o império. Onde o imperador não pudesse estar pessoalmente, sua ausência era substituída por uma imagem. Para os cristãos, o verdadeiro Senhor é Jesus. Assim a transposição foi feita naturalmente. Como na ausência do imperador o culto prestado a sua imagem é na verdade direcionado a sua

pessoa, assim também, ao se cultuar a imagem de Cristo, se está na verdade prestando culto àquele que ela representa (SCOMPARIM, 2008, p. 12).

Na Idade Média, sendo considerada a religião do Livro e este, apresentar um caráter narrativo muito forte, os cristãos, mais especificamente os monges, que faziam cópias do texto sagrado em latim, começaram a ilustrá-las. Tratava-se essencialmente de uma arte monástica, feita pelos monges e para sua própria contemplação, pois o povo não tinha acesso a esses manuscritos iluminados. Em algumas versões, cada página tinha seu comentário pictórico. Era possível seguir a narrativa através apenas dessas imagens. Embora os artistas geralmente seguissem uma tendência nos desenhos, não havia regras rígidas, o que gerou um número considerável de interpretações ricamente ilustradas nos manuscritos.

No período medieval, havia o problema da falta de alfabetização em geral. Somente os clérigos eram alfabetizados, o restante da população era analfabeto, inclusive o próprio imperador, Carlos Magno, e os estrangeiros bárbaros eram povos ágrafos, portanto como religião do Livro, havia o problema de como catequizar essas pessoas que não tinham instrução para entender a Palavra. Nesse sentido, a necessidade de representar artisticamente temas e alusões bíblicas era considerada fundamental, pois servia para a educação desses considerados

incultos (MATOS, 2014, p. 3), sendo a arte considerada uma teologia em imagens e as catedrais, gigantescos manuscritos iluminados. A Igreja entendeu que a mensagem visual gozava de maior e mais rápida fixação que a mensagem oral. O papa Gregório Magno acreditava que para ensinar os analfabetos as imagens eram tão úteis quanto os desenhos de livros infantis e afirmava que “a pintura pode fazer pelos analfabetos o que a escrita faz pelos que sabem ler” (GOMBRICH, 2012, p. 135).

No século XIII, São Boaventura destacaria a relevância da presença de imagens nos espaços religiosos por colaborar como um instrumento didático para os processos de evangelização. O grande contingente de analfabetos que teria dificuldades quanto à compreensão de conteúdos presentes nas mensagens transmitidas oralmente poderia se beneficiar dos estímulos visuais. A igreja entendeu também que a mensagem visual gozava de maior e mais rápida fixação do que a mensagem oral (COSTA, PASSOS, 2010, p. 127).

A finalidade apropriada da arte foi uma das questões que levaram à Igreja à divisão. No Império Bizantino, os Iconoclastas, conhecidos como destruidores de imagens, proibiram qualquer manifestação artística do sagrado acusando-as de possibilitar a idolatria. Depois de quase um século de repressão, a Igreja Oriental chegou a uma solução intermediária: seria permitido o uso de imagens, mas não estátuas e estas imagens deveriam

seguir a rigorosa tradição, ou seja, vetou-se qualquer manifestação livre de arte sacra, pois cada um dos temas tornava-se definitivo e só seria considerado válido se realizado naquela primeira forma. Trata-se, portanto, de uma arte canônica.

A imagem da arte sacra bizantina é caracterizada por ser frontal, não apresentar relevos, ser fortemente marcada pela espiritualidade dos rostos, expressões que não têm a intenção de parecerem reais, mas sim, de transmitir um sentido de divindade. “Mais interessado na alma que no corpo, o ícone mostra o efeito do Espírito Santo sobre o homem que foi transformado à semelhança divina” (TOMMASO, 2011, p. 80). As cores não devem ser naturais, apenas simbólicas. O fundo geralmente é amarelo, revestido com folhas de ouro, e representava de forma didática o céu, pois era considerada a maior riqueza a ser alcançada por um cristão. As figuras são bidimensionais, pois não devem representar a espacialidade, uma vez que a santidade não pode participar da contingência espacial e do tempo, já que é atemporal.

A arte bizantina é, sobretudo, solene, fortemente ligada à pompa imperial, assim Cristo jamais era representado como uma figura sofredora, mas sim como um príncipe ou imperador. Sua finalidade deixa de ser apenas didática, mas adquire status sagrado, como reflexo misterioso do mundo sobrenatural, pois os cristãos

adoravam seu Deus através das imagens, ou para além delas, diferentemente dos pagãos que adoravam as imagens por elas mesmas. A arte bizantina é marcada, portanto, pela forte tradição, que pouco modificou o modo de representações artísticas ao longo dos anos.

A necessidade de ter diante de si um ícone decorre do caráter concreto do sentimento religioso que muitas vezes não se satisfaz apenas com a contemplação espiritual e que busca se aproximar do Divino imediatamente. Isso se explica por o homem ter um corpo e uma alma. A veneração dos santos ícones se baseia não apenas na natureza dos sujeitos representados, mas também sobre a fé nessa presença plenificada pela graça (TOMMASO, 2001, p. 82).

Nas Igrejas românicas, a arquitetura era repleta de sentidos simbólicos. Cada detalhe era concebido para impressionar os homens com a majestade da igreja, transmitindo o sentimento de entrada para um lugar de vitória, o reino de Cristo, tal como os arcos triunfais romanos. Adentrar em seu interior deveria ser equivalente ao avistar as portas do Paraíso, momento em que a diferença entre vivos e mortos se apagasse e todos participassem em igualdade na comunhão com Deus.

No período românico, a escultura monumental ganha espaço, ainda que no formato bidimensional, privilegiando os aspectos espirituais em detrimento dos físicos. Os relicários também ganham espaço, graças ao culto aos Santos.

Ossos, pelas de vestuários ou qualquer objeto que remetesse a pessoas cuja história remetia à santidade, eram guardados em caixas ou cofres ricamente esculpidos e recobertos de ouro e pedras preciosas. Esses relicários, em um primeiro momento, eram mantidos escondidos nas igrejas, uma medida protetiva que evitava roubos. Mais tarde, no gótico, as Igrejas adquirem um espaço especial, geralmente uma ala separada na Igreja, para que os relicários fossem expostos, já que se transformaram em motivo de visitação.

A Igreja do período Gótico adota a combinação de paredes mínimas e áreas máximas de vidro brilhante, os vitrais, maior arte de propagação cristã desse período. Segundo Crandell, o abade Suger acreditava que a contemplação do brilho terreno na forma dos vitrais era uma forma de conduzir o fiel ao caminho da iluminação divina. A inscrição contida na fachada oeste de sua igreja, hoje não mais existente, afirmava que: "a mente apática ascende à verdade através daquilo que é material e, ao ver essa luz, renasce de sua anterior submersão" (CRANDELL, 1982, p.35). Essa afirmativa demonstra o comprometimento da arte sacra para com a transmissão de conhecimentos para o fiel sendo que essa transmissão ocorria de maneira muda e instantânea, por meio da contemplação.

Nesse período, o estilo que mais influenciará a arte sacra

no Ocidente será o gótico. Surge com ele o interesse exclusivo pela alma e a noção da arte como serva da Igreja. Acreditava-se que a beleza divina só podia ser apreciada por meio da beleza material. Na arquitetura, a sobriedade e a simplicidade exterior ocultavam a riqueza e o esplendor interior com seus mosaicos, afrescos e vitrais (SUAIDEN, 2011, p. 63).

O período renascentista, de redescoberta de uma arte perdida desde o declínio do Império Romano e que volta sua visão para elementos na natureza buscando realidade, apresenta uma profusão de representações artísticas e de artistas que acentuaram o caráter narrativo e decorativo da arte sacra. A dor e o sofrimento de Cristo ganham destaque nos cenários decorativos, até mesmo quando eram apresentadas cenas da ressurreição, é possível notar a ênfase no sofrimento de Cristo. A arquitetura é inspirada nos modelos dos templos clássicos com uma releitura medieval, resultando em templos circulares, com arcos perfeitos acrescidos de novos elementos como cúpulas e abóbodas.

Embora o período renascentista seja conhecido pelo maior domínio de técnicas no campo das artes plásticas, é importante lembrar que essas obras estavam a serviço dos respectivos temas, ou seja, mais uma vez, a arte encontrava-se a serviço de uma profunda convicção religiosa. Por consequência, os artistas recorriam com frequência à Bíblia e meditavam sobre os

eventos ocorridos. Suas tentativas buscavam retratar as cenas como se estivessem assistindo-as com seus próprios olhos, naquele exato momento.

Como a arte sacra do ocidente era mais liberal que a oriental, no sentido de não se ater a tradições e permitir maior liberdade de criação aos artistas, e com o acontecimento da Reforma Protestante, começam a surgir questionamentos a respeito de qual caminho a arte sacra católica deveria trilhar para parecer mais séria e expressar sentimentos mais adequados, do ponto de vista teológico. Desses questionamentos, no Concílio de Trento surgem recomendações gerais para o tratamento da solenidade da arte eclesiástica.

Assim, os bispos devem cuidar para que as imagens que exprimem falsa doutrina não sejam expostas; esclarecer que a divindade como tal jamais pode ser representada; evitar toda superstição; refutar todo mercantilismo e autorizar ou não a exposição de imagens que tragam inovações (SCOMPARIM, 2008, p. 16).

O Barroco foi fortemente inspirado pelo fervor religioso e calcado na passionalidade da Reforma Católica. Celebrará suas formas vibrantes e coloridas, a dramaticidade, exuberância e realismo buscando exaltar a perfeição da figura que é Cristo. As pinturas tendem a serem sentimentais, cuja finalidade principal era serem contempladas em preces e devoção. A busca pela intensidade de sentimento

em detrimento da beleza renascentista marca tanto a arte barroca católica quanto a de artistas protestantes. A verdade e a franqueza deveriam sobrepor-se à harmonia e a beleza, pois “Cristo pregara aos pobres, aos famintos e aos tristes, e a pobreza, a fome e as lágrimas não são belas”. (GOMBRICH, 2012, p. 427) A arte sacra barroca ainda conseguiu um feito interessante, o de extrapolar os limites físicos e geográficos das igrejas, pois, de acordo com Suaiden (2001, p. 64) naquele momento era:

[...] toda a sociedade que se tornava barroca, fazendo com que a arte sacra passe a ser vista e cultuada nos espaços públicos das ruas das cidades, durante as festas religiosas e até mesmo a ser incorporada a rituais católicos no âmbito privado dos lares (com ênfase em capelas, oratórios e devoção familiar aos santos). Para muitos historiadores, o barroco será o estilo de arte sacra por excelência.

As Igrejas barrocas seguiam tendências da renascença, porém apresentavam um excesso de ornamentação. Sua intenção era fornecer um ar festivo, além de transparecer esplendor, pompa e movimento, para que o fiel de maneira nenhuma se sinta indiferente ao que lhe é transmitido. Enquanto os protestantes pregavam quanto à opulência e ostentação nas igrejas, mais a Reforma Católica apelava para o esplendor da

glória celestial, e este esplendor deveria ser o mais ricamente adornado. Pouco importava os detalhes individuais da obra, mas sim o efeito que eles causavam no conjunto. Pode parecer exagero, mas para um camponês que deixa sua humilde casa e entra em um desses edifícios, a sensação deveria ser similar ao de adentrar no Paraíso, ou a um mundo novo. “A ostentação litúrgica católica, por meio do barroco, será seu principal meio de proselitismo, e a arte sacra, uma verdadeira ‘arma’ catequética” (SUAIDEN, 2001, p. 66)

O mundo católico descobrira que a arte podia servir à religião de um modo que superava a simples tarefa que lhe fora atribuída nos começos da Idade Média – a de ensinar a Doutrina a pessoas que não sabiam ler. Agora poderia ajudar a persuadir e converter mesmo aqueles que talvez tivessem lido demais (GOMBRICH, 2012, p. 437).

As igrejas protestantes, por sua vez, adotaram uma arquitetura mais sóbria que, ao invés de chocar com sua exuberância e riqueza de detalhes, visava propiciar acolhimento e meditação. Por fim, a Reforma Protestante pôs fim ao uso de pinturas e esculturas nas igrejas, retornando aos questionamentos de idolatria dos judeus, o que provocou os artistas a procurarem novos mercados.

6 Considerações finais

A arte desenvolveu-se, ao longo dos tempos, servindo às religiões, como verdadeiro instrumento auxiliar aos cultos, por meio de esculturas, pinturas, arquitetura de maneira que é impossível dissociar o desenvolvimento da história da arte das práticas religiosas.

A arte, que até esse momento da história foi fortemente influenciada e guiada pelas necessidades religiosas, adquire certa independência e passa a trilhar seu próprio caminho. Porém, muitas religiões continuaram utilizando-se da arte em seus lugares sagrados, principalmente a Igreja Católica. Atualmente, a arte sacra católica segue uma tendência visando à volta às origens, ou à Igreja primitiva, buscando evitar os devocionismos e superficialidades desnecessárias e ressaltar a simplicidade e também a autenticidade dos materiais, que atendam à cultura e a sensibilidade da comunidade, sejam dignos e belos e manifestem o Mistério.

Para isso, arquitetura e decoração transformam-se em instrumentos unidos em torno da realização de um espaço funcional à liturgia, ou seja, todas as artes voltadas para que o crente preste

sua atenção diretamente ao altar, símbolo máximo do Cristo vivo e do Mistério Pascal. As imagens são como “pontos focais destinados a centralizar a atenção do fiel nos momentos em que ergue suas orações para que intermediários as conduzam a Deus” (COSTA; PASSOS, 2010, p. 132). A arte agora torna-se uma extensão do serviço divino e está profundamente voltada para as necessidades litúrgicas.

Com o desenvolvimento desta pesquisa bibliográfica-qualitativa foi possível concluir que teologia e arte são dois modos diferentes de articular a experiência do real. A arte religiosa é, sobretudo, utilitária. Sempre apresenta finalidades específicas de acordo com o contexto em que é realizada. Trata-se de uma evocação do sagrado por meio da materialidade, ou seja, por meio da beleza visível busca-se chegar ao mistério invisível. Do ídolo ao ícone, da sobriedade à ostentação, da riqueza à simplicidade, a arte a serviço do sagrado não é apenas um meio para expressar um poder sobrenatural, mas também uma maneira de fazê-lo viver entre os seres humanos.

Referências

CERVO, Amado L.; BERVIAN, Pedro A. **Metodologia científica**: para uso dos estudantes universitários. 3. ed. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1983.

COSTA, Mozart Alberto Bonazzi da; PASSOS, Maria José Spiteri Tavoraro. Imaginária religiosa brasileira: em busca de uma arqueologia da beleza. In: MARIANI, Ceci Baptista; VILHENA, Maria

Ângela. **Teologia e arte**: Expressões de transcendência, caminhos de renovação. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 123-134

CRANDELL, Anne Shaver. **A Idade Média**. História da arte da Universidade de Cambridge. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

GOMBRICH, Ernst Hans. **A História da Arte**. Rio de Janeiro: LTC: 2012.

HISSA, Sarah de Barros Viana; PEREIRA, João Paulo Gomes. Identidade artística e arte islâmica. **Revista Litteris**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 7, mar., p. 1-20, 2011. (Dossiê Estudos Árabes e Islâmicos).

LOMMEL, Andreas. **O Mundo da Arte**. Enciclopédia Britannica do Brasil Publicações LTDA. 7. ed. Rio de Janeiro: Expressões e Cultura, 1979.

MATOS, Alderi Souza. **Visões de Jesus Cristo**: teologia e arte através da

história. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. Instituto Presbiteriano Mackenzie. Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/7120.html>>. Acesso em: 02 out. 2014.

SCOMPARIM, Almir Flávio. **A iconografia na Igreja Católica**. São Paulo: Paulus, 2008.

SUAIDEN, Silvana. Arte sacra no ocidente. In: MARIANI, Ceci Baptista; VILHENA, Maria Ângela. **Teologia e arte**: Expressões de transcendência, caminhos de renovação. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 58-70.

TOMMASO, Wilma Steagall de. Arte sacra do oriente. In: MARIANI, Ceci Baptista; VILHENA, Maria Ângela. **Teologia e arte**: Expressões de transcendência, caminhos de renovação. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 71-84.

Recebido em 04/04/2015.
Aceito para publicação em 16/06/2015.

Compêndio de Ciência da Religião

Júlio César Tavares Dias¹

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. 706 p. 17 cm x 24 cm ISBN: 978-85-356-3576-8

No ano de 2014 o Compêndio de Ciência da Religião recebeu na categoria de Ciências Humanas o 3º lugar do Prêmio Jabuti. Assim, não somente “o Compêndio de Ciência da Religião sai no momento em que a nova área de Ciência da Religião e Teologia conquista sua autonomia acadêmica”², como se anuncia a obra na sinopse do site da Editora Paulinas, como é sinal da consolidação da área de Ciência da Religião na academia brasileira. A premiação Jabuti é outorgada pela Câmara Brasileira do Livro já há 56 anos e permanece como um dos prêmios mais cobiçados pelo mercado editorial no Brasil³.

Encabeçam a organização da obra dois pesquisadores cujos nomes já são bastante conhecidos no campo de estudos da religião. Frank Usarski é Doutor em Ciência da Religião pela Universidade de Hannover e Livre-Docente em Ciência da Religião pela Universidade Católica de São Paulo, João Décio Passos é Doutor em Ciências Sociais e Livre-Docente pela Pontifícia

Universidade Católica de São Paulo; ambos são professores da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC – SP).

A obra vem lançada por duas das principais editoras da área: a Paulus e a Paulinas, que fizeram bem em unir esforços para a publicação desse volumoso compêndio. Os organizadores conseguiram reunir mais de cinquenta autores de peso, ao todo exatos cinquenta e dois, do nosso país e de outros países, pesquisadores notáveis da Itália, Finlândia, Canadá, Noruega, Portugal e Alemanha, para composição de uma obra que, ao nosso ver, nasce clássica e pode ser usada, e com certeza será, como livro-texto de diversos cursos de Ciência da Religião no Brasil. (Todos os autores e organizadores são listados e apresentados logo após o sumário da obra (p. 9-15)).

Explicam os organizadores na *Introdução Geral* a etimologia do termo compêndio, a referência seria àquilo que “pode ser pesado (*pendere*) junto (*com*)”, assim o termo faz alusão “a um empreendimento científico coletivo caracterizado pela busca contínua de critérios de coerência entre os elementos

constitutivos para uma disciplina” (p. 17). Mas isso além de significar que “nenhum cientista atua isoladamente, mas sempre dentro de um quadro institucional constituído por regras estabelecidas e aceitas numa determinada comunidade acadêmica” (p. 17, grifo dos autores), significa aposta na interdisciplinaridade, como é próprio da Ciência da Religião, assim este portentoso volume oferece “reflexões como os diferentes métodos e as abordagens se *integram* e não se restringem a um mero funcionamento paralelo, no âmbito de uma disciplina. É nesse sentido que o prefixo *com* da palavra *Compêndio* revela suas implicações filosóficas” (p. 18, grifos dos autores).

Passos e Usarski, ainda na introdução, tratam a Ciência da Religião a partir de um pilar histórico e um pilar sistemático (p. 17), para depois mostrar como “No caso do Brasil, os estudos científicos da religião se inserem em uma história peculiar da ciência e do ensino superior de um modo geral” (p. 22). Assim tanto nos guiam pelo trajeto de nascimento e desenvolvimento da Ciência da Religião como apresentam a sua fundamentação epistemológica.

O *Compêndio* vem dividido em cinco partes, cada qual foi delegada sobre a responsabilidade de um organizador diferente. Assim, cada uma dessas partes poderia ser pensada como um todo em si, mas unidas e costuradas pelos dois organizadores gerais formam *Paralellus*, Recife, v. 6, n. 12, p. 295-300, jan./jun. 2015.

um corpo único. Portanto, não temos o resultado da organização de só dois pesquisadores, mas, na verdade, de sete, cada uma das partes se iniciando com introdução escrita por seu organizador. As cinco partes são as seguintes: *Epistemologia da Ciência da Religião*, organizada pelo professor Eduardo R. Cruz (PUC – SP); *Ciências Sociais da Religião*, organizada pela professora Maria José Rosado (PUC – SP); *Ciências Sociais da Religião*, organizada pelo professor Edênio Valle (PUC – SP); *Ciências das Linguagens Religiosas*, organizada pelo professor Ênio José da Costa Brito (PUC – SP); *Ciência da Religião Aplicada*, organizada pelo professor Afonso Maria Ligório Soares (PUC – SP). Assim, vemos o papel preponderante do corpo docente da PUC – SP para idealização e realização do *Compêndio*. Além disso, o *Compêndio de Ciência da Religião* serve como um testemunho do papel e lugar desta instituição.

Quanto à primeira parte, “como em outros *compêndios*, a presente obra inicia-se com uma reflexão de caráter metateórico, indicando a história do campo, questões epistemológicas de fundo, e relações com disciplinas peculiares como Filosofia da Religião e Teologia” (p. 33). A primeira parte constitui-se dos dez primeiros capítulos do *Compêndio* que cumprem essas tarefas, “estes capítulos representam enfoques diversos, e suscitam tantas questões como aquelas que procuram

responder”, e demonstram que “Sem certa sofisticação filosófica, o cientista da religião corre o risco de superficialidade teórica” (p. 35). O primeiro destes artigos, assinado por Eduardo Cruz que é também o organizador desta primeira parte, trata questões básicas, como o que se pretende dizer por termos como “religião”, “ciência” e “Ciência da Religião”. Já o segundo capítulo, assinado por Frank Usarski, traça um panorama histórico da Ciência da Religião, tema com o qual Usarski já tem gasto alguma tinta em outras publicações. O terceiro artigo, de Steven Engler e Michael Stausberg, trata da Metodologia em Ciência da Religião, constituindo-se “excelente instrumento para as disciplinas de metodologia que estão presentes nos Programas de Ciência da Religião” (p. 33). Nos capítulos seguintes os autores tratam da contribuição da Fenomenologia da Religião (Nicola Gasbarro) para a Ciência da Religião e da relação desta com a Filosofia da Religião (Scott Paine), com as Ciências Naturais (Eduardo Cruz), com as epistemologias pós-coloniais (Lauri Wirth), com a ética (Luiz Felipe Pondé) e com a Teologia (Faustino Teixeira), além de um artigo dedicado à discussão da religião como forma de conhecimento (Roberto Hofmeister Pich).

Já a parte II, Ciências Sociais da Religião, “pretende oferecer à/ao leitora/leitor uma visão ampla das correntes teóricas e dos temas atuais em discussão na área” (p. 187). A

organizadora da parte II lembra que as Ciências Sociais desde a sua constituição como área distinta da Filosofia têm tido pesquisadores que se dedicam ao estudo das religiões, a começar pelos pais fundadores da Sociologia: Marx, Weber e Durkheim. O campo maior das Ciências Sociais é composto por disciplinas como a Antropologia, a História, a Geografia, a Economia e a Sociologia, todas estas integram como subdisciplinas a Ciência da Religião. Destaque podemos fazer em relação a Geografia da Religião, porque talvez seja “a mais recente das subdisciplinas da Ciência da Religião” (p. 189). O artigo dedicado à Geografia da Religião vem assinado por Sylvio Fausto Gil Filho que traça um perfil desta subdisciplina apresentando seus contornos iniciais, seu desenvolvimento e sua constituição no Brasil.

A parte III é dedicada às Ciências Psicológicas da Religião e é organizada por um dos mais conhecidos nomes desta subárea, Edênio Valle, que, a nosso ver, poderia ter contribuído não só como organizador desta parte e sim também como um de seus autores. É claro que o interesse por estudos psicológicos da religião vem crescendo, inclusive no Brasil, “mas não se pode esquecer de que existe ao mesmo tempo uma copiosa bibliografia de baixa qualidade [...] publicações que podem induzir facilmente o público em geral e mesmo estudiosos iniciantes em imprecisões e erros a respeito do que seja nossa disciplina” (p. 315). Portanto,

a parte III do *Compêndio* pretende, pelo menos em parte, sanar a dificuldade de acesso do público interessado que busca material cientificamente confiável, oferecendo uma introdução mais abrangente e atualizada da Psicologia da Religião. O organizador desta parte pensou-a em três blocos (p. 316). O bloco 1 compõe-se de três artigos: o de Jacob Belzen tem como objetivo “somente formular algumas considerações sobre a maneira peculiar como foi sendo escrita a história dessa subdisciplina da Psicologia Acadêmica” (p. 319); o segundo texto, de Antônio Máspoli de A. Gomes e Cátia Cilene Lima Rodrigues, oferta um quadro geral daquelas teorias já tidas como clássicas; o terceiro, de Geraldo José de Paiva, concentra-se em algumas das teorias contemporâneas. No bloco 2 José Luiz Cazarotto trata das tendências biológicas da Psicologia da Religião e Eliana Massih trata da Psicologia Evolucionária, uma teoria fortemente discutida atualmente. O bloco 3 traz contribuições que visam “mostrar como a Psicologia da Religião está buscando responder algumas indagações imediatas e práticas sobre três tipos de inquietação religião” (p. 316): a ética e a espiritualidade quando envolvem a questão da morte (por Clarissa de Franco), o amadurecimento religioso e a representação de Deus das crianças (por Maria Eliane Azevedo da Silva), e, talvez a questão mais polêmica, os estados alterados de

consciência (por Wellington Zangari e seus colaboradores).

“Estudos recentes sublinham ser a linguagem humana não só reveladora do processo evolutivo, mas constitutiva do mesmo” (p. 439). Assim o professor Ênio Brito introduz a parte IV dedicada às Ciências das Linguagens Religiosas. A necessidade de existir-com leva o homem a construção do mundo cultural, através de diversas experiências, entre as quais a experiência religiosa, impossível de ser bem traduzida em linguagem humana. No entanto, afirma o organizador desta parte, “percebe-se ser a linguagem partícipe dessa experiência religiosa” (p. 439), encontrando as diversas experiências religiosas na linguagem não só formas de representação, “mas um suporte para suas realizações”, assim a Ciência da Religião está desafiada “a perscrutar como as linguagens estruturam as religiões” (p. 439). Esta quarta parte encara o desafio, na tentativa de introduzir e esclarecer os leitores quanto às diferentes expressões do religioso. O artigo de Paulo Nogueira discute as teorias da origem e desenvolvimento da linguagem para depois abordar as relações da linguagem com a religião e a arte nos primórdios da cultura. O artigo de Etienne Higuier expõe as principais etapas do desenvolvimento histórico da hermenêutica. O artigo de Pedro Lima Vasconcellos trata da metodologia de estudos das “escrituras”. O artigo de Ênio Brito trata das relações entre

tradição oral e letramento nas religiões, questionando as distinções estabelecidas entre sociedade oral e escrita. Os temas clássicos da Antropologia, os mitos e os ritos são abordados, aqueles no artigo de José J. Queiroz, estes no de Maria Ângela Vilhena. O artigo de Maria Antonieta Antonacci trata das expressões corporais próprias às religiões. O artigo de Brenda Carranza trata da relação da religião com a linguagem midiática. Esta parte conclui com o artigo de César Augusto Saratorelli sobre artes religiosas que recorre aos clássicos da História da Arte constatando o eurocentrismo com que o tema é tratado e o desafio de “construir uma narrativa mais refinada e menos eurocêntrica sobre a arte religiosa” (p. 441). Talvez esta seja a parte constituída pelos artigos mais diversos entre si.

A quinta e última parte traz um tema relativamente novo: Ciência da Religião Aplicada. Apresenta as seguintes aplicações possíveis da Ciência da Religião: aplicada às relações internacionais, aplicada ao ensino religioso, aplicada ao turismo, aplicada à educação sociopolítica, aplicada ao patrimônio cultural, aplicada à Teologia, aplicada à ação pastoral, aplicada à psicoterapia. O primeiro artigo desta última parte, escrito por Udo Tworuschka, tenta nos aproximar do que seria uma “Ciência Prática da Religião”, e trata das questões teóricas e metodológicas quanto a isso. Lembra-nos Tworuschka (p. 577) que Ciência

Pura e Aplicada é uma distinção própria do Iluminismo. A distinção seria a de que “A ciência pura é caracterizada pelo seu interesse exclusivo no conhecimento, ao passo que as ciências aplicadas estão interessadas em desenvolver normas, modelos e procedimentos para uma ‘prática baseada na ciência’ com a ajuda das percepções da ciência pura” (p. 578). O que temos notado é reacender o interesse pela(s) religião(ões), “Hoje em dia alguns analistas sociais calculam com muito mais força o fator religião(ões)”, ao mesmo passo que as religiões aparecem cada vez mais frequentemente no noticiário relacionadas a situações de conflito, assim, “Em face dos levantes dramáticos sociais e políticos ao redor do mundo”, a Ciência da Religião Prática carece fazer “um esforço para reagir contra problemas urgentes induzidos pelas religiões” (p. 582), visando contribuir para “a ação e o exercício da cidadania” e “em vista da paz, da humanização e da mediação de conflitos culturais-religiosos” (p. 573).

Por fim, ao nosso ver, como no parecer dos seus organizadores (p. 27), a grande contribuição do *Compêndio de Ciência da Religião* não é exatamente o *estado da arte* que faz apresentando as riquezas até agora acumuladas pela disciplina, mas se dá pelo caráter ensaísta de muitos de seus textos que constituem um convite para que aqueles que o leiam e consultem possam também contribuir para o progresso contínuo da Ciência da Religião.

Recebido em 20/01/2015.
Aceito para publicação em 06/06/2015.

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Possui graduação em Letras pela Universidade de Pernambuco (2007), graduação em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (2012) e mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2012). Editor da Paralellus.

² Vide <<http://goo.gl/kf3gy7>>.

³ Vide <<http://goo.gl/ShGDXL>>.