



Paralellus

PARALELLUS

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/paralellus/index>



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO

Métodos, técnicas e tendências em estudos de religião

v. 6, n. 13, jul./dez. 2015

Antropologia
Lévi-Strauss
Geertz

Psicologia
Jung
Vergote

Sociologia
Durkheim
Berger

Fenomenologia
História-geografia
comparadas
Hermenêutica

Filosofia
Hegel
Ricoeur

Teologia
Smith
Wilfred
Geffré

Linguística
Muller
Dumézil

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 Programa de Pós-Graduação 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

Aurenéa 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)

Dossiê Métodos, técnicas e tendências em estudos religiosos

Dois mil e quinze foi um ano de consolidação para a revista Paralellus. Além de mais, um período de parceria junto à comunidade universitária dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião espalhados por esse imenso Brasil. Este ano foi também o de comemoração pelo terceiro número em um ano, fruto de um trabalho incansável e desenvolvido por inúmeras mãos – equipe editorial e científica, pareceristas, autores, revisores, todos, de alguma forma, pesquisadores(as) do fenômeno religioso.

É ainda sob esse clima de alegria, satisfação e, também, de agradecimento a todos (as) os que acreditaram / acreditam e contribuíram/contribuem até aqui com uma proposta timidamente advinda de um grupo de pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UNICAP que a Paralellus apresenta seu mais novo número: **Métodos, técnicas e tendências em estudos de religião.**

Em virtude do grande número de submissões recebidas em nosso portal, sobre a referida temática, a equipe editorial dividiu o respectivo número em duas partes, sendo a primeira delas essa edição, que encerra o ano de 2015, e a

segunda a que abrirá os trabalhos editoriais do ano de 2016.

Não se pode negar que essa considerável quantidade de textos representa, em primeiro lugar, o interesse nos estudos sobre religião e, mais especificamente, no sentido do fato religioso, o qual assinala, em segundo lugar, o “aprofundamento da especificidade do fenômeno religioso no país [e mais ainda] para a constituição de uma área acadêmica dedicada ao seu estudo”¹, pois é de conhecimento dos cientistas da religião que o nosso campo epistemológico ainda não está consolidado².

Nesse trabalho de interpretação do fenômeno religioso, os hermeneutas recorrem a instrumentos específicos dos seus respectivos campos epistemológicos, a saber: história, sociologia, antropologia, filosofia, psicologia, geografia, linguística, teologia etc.³, cujo objetivo, após um acurado

¹ CRUZ, Eduardo R. da; DE MORI, Geraldo (Orgs.). **Teologia e Ciências da Religião.** A caminho da maioria acadêmica no Brasil. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2011.

² PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião.** São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

³ PADEN, William E. **Interpretando o sagrado:** modos de conceber a religião. Trad. de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001.

ajuste desses instrumentos para a investigação comparativa dos fatos e a interpretação dos significados⁴, é a construção de uma “sinfonia polifônica”⁵ que possibilite esclarecer as experiências religiosas”.

Nesta edição, em que comemoramos nosso sexto aniversário, temos o prazer de abrilhantar os nossos leitores com mais investigações sobre o fenômeno da religião no país. Os textos revelam a multiplicidade de abordagens que caracterizam a área, guiados por uma proposta, inter e transdisciplinar que compõe as Ciências da Religião.

Iniciamos o **Dossiê** com o texto de Eduardo Rodrigues da Cruz, **Breves notas sobre o estudo de religiões seculares, com menção ao caso das ciências naturais**. Em seu artigo, o pesquisador descreve alguns traços das teorias clássicas de secularização fazendo uma breve descrição de uma “religião da ciência” extremada, qual seja, a do movimento Transhumanista e destacando a presença de elementos da tradição judaico-cristã, em especial da vertente apocalíptica.

Em **Internet como espaço de diálogo entre as religiões: o observatório transdisciplinar das religiões**, Luis Carlos de Lima Pacheco analisa o site Observatório Transdisciplinar das Religiões tendo como referenciais a teoria da modulação, de Pierre Babin, e a transdisciplinaridade, de Barsarab Nicolescu. Para o autor, a internet é concebida como um espaço de diálogo entre as religiões e de vivência da experiência do sagrado na contemporaneidade. Pacheco afirma que essa tecnologia eletrônica gera, por meio do fluxo de imagens e de sons, novas formas de compreender o Real e a Realidade.

Drance Elias da Silva, em seu texto **Análise de discurso, dom e simbolismo do dinheiro no neopentecostalismo**, faz uma reflexão sobre a Análise de Discurso, entendendo esta como uma dimensão teórico-metodológica. O autor expressa a necessidade de querer compreender essa forma de análise e de poder tomá-la como referência para um melhor entendimento de certos aspectos do comportamento religioso atual. Os procedimentos metodológicos apresentados no artigo são apenas indicativos de que a Análise de Discurso e a teoria da dádiva, de Marcel Mauss, constituem caminhos para o aprofundamento de questões que vêm sendo discutidas pela Sociologia da religião.

⁴ ARAGÃO, Gilbraz. Encruzilhada dos estudos de religião no Brasil. **Revista de Teologia & Ciências da Religião**. Recife, v. 5, n. 1, p. 319-337, dez. 2015.

⁵ ARAGÃO, Gilbraz. Sobre epistemologias e diálogos: fenomenologia, diálogo inter-religioso e hermenêutica. In: CRUZ, Eduardo R. da; DE MORI, Geraldo (Orgs.). **Teologia e Ciências da Religião**. A caminho da maioria acadêmica no Brasil. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2011, p. 95-122.

O texto de Ana Rosa Clolet e Marcelo Leandro de Campos sobre **O esoterismo na academia: uma análise do percurso histórico e historiográfico**, traz um balanço dos estudos historiográficos. Para os autores, o esoterismo é considerado como um fenômeno histórico-religioso relevante para a compreensão da moderna cultura ocidental e a trajetória do imaginário mágico-hermético.

Ana Ester Pádua Freire, no texto **Epistemologia Feminista: contribuições para o estudo do fenômeno religioso**, afirma que as teorias feministas aportam referenciais e conceitos interessantes para as Ciências da Religião ao proporem uma metodologia de investigação baseada em um paradigma emancipatório e na relevância do cotidiano da vida das mulheres para o estudo das religiões e das experiências religiosas. A interdisciplinaridade define as Ciências da Religião, portanto, nesse sentido, é possível que elas dialoguem com o feminismo - que igualmente se desenvolve como uma ciência interdisciplinar.

A pesquisa em religiões afro-brasileiras: pertencimento religioso e ética em pauta, de Érica Jorge e João Carneiro, tem por objetivo discutir questões de ordem metodológica no estudo com religiões afro-brasileiras. O texto apresenta um panorama da composição ética afro-brasileira, que deve ser levado em conta pelo

pesquisador a fim de que não sejam realizados trabalhos que analisem esse universo superficialmente.

Marcelo Ayres Camurça, Fátima Tavares e Léa Perez, no texto **Religião, pertencimentos, crenças e valores na juventude de Minas Gerais**, analisam os resultados de uma pesquisa aplicada em estudantes do ensino médio de escolas públicas do Estado de Minas Gerais, por meio de um *survey*, com o auxílio do Sistema Mineiro de Avaliação da Educação Pública (SIMAVE), buscando identificar crenças, valores e relações entre a juventude mineira e as esferas social, religiosa e moral. Diante dos dados obtidos, os autores chegam a algumas conclusões, dentre outras - esses jovens pesquisados não são indiferentes à religião; têm conhecimento do que falam quando o assunto é religião; a religião continua atuando em suas vidas, sendo fonte de sentido e experiência.

Religiosidade e protagonismo das juventudes universitárias, de Clélia Peretti é o texto que inicia a seção **Temática Livre**. A autora, na mesma perspectiva dos autores acima, apresenta resultados de pesquisas realizadas com as juventudes sobre o perfil da religiosidade, o exercício da cidadania e dos direitos humanos entre os jovens.

Frei Damião: trajetórias de vida, missões, carisma e poderes, é o texto de Sylvana Maria Brandão de Aguiar e Leda Cristina Correia da Silva.

No artigo, as autoras analisam a chegada dos Capuchinhos de Lucca em Pernambuco do século XIX até a década de 1930, quando Frei Damião iniciou suas missões que se estenderam por 66 anos. Para isso, elas analisarão os cenários hierárquicos, políticos e sociais vigentes no sertão pernambucano a época. De posse dessas informações, segundo as autoras, é possível compreender as ações deste religioso junto a população sertaneja.

Em **Maternidade e Espiritualidade: aspectos simbólicos**, Cátia Rodrigues discute a representação simbólica da maternidade para a mulher como uma expressão ou manifestação do Sagrado em sua existência.

Para finalizar a seção **Temática Livre**, Jose da Cruz Lopes Marques, no texto **Aproximações entre Kierkegaard e C. S. Lewis em torno do conceito de amor**, desenvolve uma aproximação entre Kierkegaard e C. S. Lewis, tendo como referência o conceito de amor nas seguintes produções literárias: *As obras do amor* e *Os quatro amores*, onde analisa as noções de *Eros* e *filia* no pensador dinamarquês e no literato britânico, bem como a compreensão acerca do termo *ágape*,

cristão, cuja centralidade perpassa as duas obras em questão.

Na seção **Comunicações**, com o texto **Um sermão de Frei Francisco de Sampaio: eloquência e patriotismo no Século XIX**, Maria Renata da Cruz Duran, faz destaque da sermonística que forneceu uma relevante contribuição para que se forjasse uma *intelligentsia* brasileira, a partir do Sermão de ação de graças pela prosperidade do Brasil, pregado em 4 de março de 1822, na Capela Real, por Frei Francisco de Sampaio.

Para fechar esta edição, Ângelo Vieira da Silva faz uma **Recensão** do livro **“Guia Fácil para Entender o Apocalipse: tudo sobre o livro bíblico das revelações, reunido e organizado de maneira simples e acessível”**. Segundo Vieira, o autor da obra, o metodista pré-tribulacionista Daymond R. Duck, reuniu e organizou seus estudos sobre a Revelação, tentando apresentá-los de maneira simples e acessível, fácil e interessante.

Desejamos a todos uma ótima leitura!

Carlos Alberto Pinheiro Vieira*,
Editor.

* Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2011), Licenciatura em Filosofia pela mesma instituição (2008). Co-criador e Editor-Gerente da Paralellus - (2010-2012). É pesquisador dos Grupos de Pesquisa (CNPQ), Religiões, Identidades e diálogos e Cristianismo e Interpretações. Coordena o fórum inter-religioso do Petrólio, na Escola Estadual Senador Petrônio Portela. Tem experiência nas áreas de Filosofia e Ciências da Religião, com ênfase em filosofia da religião, atuando, principalmente, nos seguintes temas: Filosofia contemporânea da Religião e pós-modernidade, Diálogos Inter-religiosos, Tradição Judaico-Cristã, Cultura e Sociedade, Morte de Deus e Fim da Metafísica. Atualmente é Webmaster e Assessor de Mídias Sociais do Instituto Humanitas Unicap - IHU. Ministra cursos sobre o uso das novas mídias na educação.

Breves notas sobre o Estudo de Religiões Seculares, com menção ao caso das Ciências Naturais

Notes on the Study of Secular Religions, with reference to the case of the Sciences

Eduardo Rodrigues da Cruz*

Resumo

O presente artigo apresenta um desenvolvimento na Ciência da Religião que tem ganhado destaque nas últimas décadas, qual seja, o estudo de Religiões Seculares. A primeira preocupação é descrever alguns traços das teorias clássicas de secularização, seguida da de apresentar objeções recentes a elas. A pergunta que se faz é se se pode falar de grupos onde qualquer tipo de religiosidade esteja ausente, para que tenha sentido se falar de religião secular. Seguindo a tradição Durkheiminiana, a resposta é no negativo. Passa-se em seguida a uma tipologia dessas religiões, com destaque a variações em nomenclatura e exemplos de produção brasileira. Mostramos como esse conceito pode ser aplicado à prática da ciência e da tecnologia, caso se recorra à divulgação científica, entendida em sua forma narrativa e seu recurso a temas mitológicos. Para se melhor entender o que está em jogo, faz-se uma breve descrição de uma “religião da ciência” extremada, qual seja, a do movimento Transhumanista. Neste caso, destacamos a presença de elementos da tradição judaico-cristã, em especial da vertente apocalíptica. Conclui-se então por mostrar a relevância dessa área e as possibilidades abertas para o pesquisador brasileiro.

Palavras-chave: Secularização. Religião Secular. Durkheim. “Religião da ciência”. Transhumanismo.

Abstract

This paper presents a development in Religious Studies that has been popular in recent decades, namely, the study of Secular Religions. The first concern is to describe some traits of the classical theories of secularization, followed by the one of showing some objections to them. The relevant question here to ask is whether it is possible to speak about groups where any type of religiosity is absent, insofar as in that case it would not be possible to talk of a secular religion. Following Durkheim, the answer is in the negative. Next, a typology of secular religions is presented, as well as some examples of Brazilian efforts to study them. It is shown that the concept may be used to the practice of science and technology, insofar as one thinks of scientific popularization, understood in its narrative form and its use of mythological themes. To better understand what is at stake, a brief mention is made to an extreme form of the “religion of science,” namely, the Transhumanist Movement. In this case, we highlight elements of the Judeo-Christian tradition, in particular its apocalyptic strand. We conclude by showing the relevance of this area of study and the possibilities opened to Brazilian scholars.

Keywords: Secularization. Secular Religion. Durkheim. “Religion of science”. Transhumanism.

* Doutor em Teologia pela Universidade de Chicago (1987). Professor titular do Programa de PG em Ciências da Religião da PUC-SP. Tem experiência na área de Teologia e Ciência da Religião, com ênfase em Epistemologia da ciência da religião, história e filosofia da ciência, atuando principalmente nos seguintes temas: Fundamentos da ciência da religião, ciência e religião, cultura científica moderna (em especial ligada ao transhumanismo), ciência no século XXI e criação, e religiões seculares.

1 Introdução

A julgar pelas muitas pesquisas feitas sobre o estado da religião no Brasil e no mundo, e das notícias dos jornais, principalmente a partir dos censos recentes, há várias evidências de que nosso mundo se torna mais e mais secularizado. Primeiro porque aumenta o número dos que se consideram sem religião, ou daqueles que se consideram religiosos, mas não se filiam a nenhuma religião reconhecida como tal. Segundo, por conta de que o aumento do número de propostas no mercado religioso coexiste com um estado mais laico e uma vida pública mais racionalizada, principalmente através da ciência e da técnica.

Maior secularização também implicaria em um aumento gradativo dos sem-religião e dos ateus, o que se confirma. Algumas perguntas surgem: haverá um espaço “não-religioso” na sociedade contemporânea, inclusive na esfera pública? Haverá condições para que esta última, onde se valoriza a ciência e a técnica, de fato paire sobre o universo religioso, promovendo a tolerância mútua? Essas são questões de grande envergadura¹, e não é nossa intenção percorrer todos os caminhos possíveis: apenas aquele que passa pelo universo das “religiões seculares”, e no

conjunto delas escolhemos uma, a “religião da ciência” (sem nenhum sentido pejorativo), com destaque para o movimento transhumanista.

Esta abordagem será precedida por um breve apanhado da “teoria clássica da secularização”, seguida por uma descrição também breve de críticas contemporâneas a ela. Em seguida falaremos de estudos, também recentes e incluindo o de brasileiros, das “religiões seculares” e denominações equivalentes, indicando razões, inclusive pré-sociológicas, de suas emergências. O ponto principal desses estudos é que o próprio processo de secularização coexiste com reocupações de espaços religiosos, sugerindo que não há propriamente uma condição de “não-religiosidade”. Falaremos também de uma restrição ao uso desses termos, o que sugere o emprego de um método de abordagem mais rigoroso e menos ideológico.

Aí sim passaremos a uma análise um pouco mais cuidadosa da “religião da ciência”, indicando que ela se baseia também na capacidade humana de contar histórias. Por fim, fazemos uma breve descrição do transhumanismo como manifestação radical dessa religiosidade (e críticas a ele), o que sugere que é justamente no meio da ciência e da técnica mais avançadas que os mitos contemporâneos renascem,

¹ Sem dúvida, tais questões já foram tratadas por muitos. Para citar algumas obras da Lista de Referências abaixo, ver Burity (2007) e Szerszynski (2011).



acompanhados de símbolos e seus rituais. Com essas notas, esperamos

contribuir para os estudos nesse novo campo na Ciência da Religião brasileira.

2 Teoria Clássica da Secularização

Todos os dados recentes parecem indicar que um dos pontos principais da teoria da secularização clássica, a da gradual saída das pessoas da religião no ocidente, está sendo confirmado. Por exemplo, no caso brasileiro, temos que nos censos de 1980 a 2010, o crescimento dos “sem religião” foi de 1,6 a 8,0 % da população, sendo que em

2010 a porcentagem de ateus e agnósticos foi de aprox. 0,4 % (número sujeito a controvérsias), e as tendências são de aumento continuado.

O caso europeu é mais conhecido. Ver, por exemplo, porcentagens resultantes de pesquisa recente, de acordo com a tabela abaixo.

Quadro 1 – Ateísmo e Agnosticismo em alguns Países Europeus

	UK	France	Italy	Spain	Germany	U.S.A.
		%	%	%	%	%
Believer in any form of God or any type of supreme being	35	27	62	48	41	73
Agnostic (skeptical about the existence of God but not an atheist)	35	32	20	30	25	14
Atheist (one who denies the existence of God)	17	32	7	11	20	4
Would prefer not to say/not sure	13	10	11	11	14	6

Fonte: Agnosticismo [s/d]².

² Disponível em: <<http://www.conservapedia.com/agnosticism>>.

Os números parecem falar por si próprios. Mas há muito mais envolvido nessas transformações do que os dados censitários indicam. Torna-se necessária uma abordagem teórica mais adequada do fenômeno da “saída da religião” (Marcel Gauchet), e de mais especificamente do que se entende por religião. Começemos por descrições recentes do conceito de secularização, e a da agora chamada “teoria clássica da secularização”.

O sociólogo brasileiro Joanildo Burity, por exemplo, fazendo um estudo histórico, aponta duas interpretações que dominavam os estudos da religião até recentemente:

Pode-se distinguir entre duas interpretações predominantes do conceito de secularização:

- i. secularização como uma condição (ou corolário) para o desenvolvimento da sociedade moderna, tendo que se constituir como um passo necessário (ou tendência inelutável) de qualquer processo de modernização. Nessa versão, a religião deve ser concebida como um estorvo à modernização, devido a suas estreitas ligações com a sociedade tradicional a ser destruída pelo avanço do progresso;
- ii. a secularização como uma estratégia por meio da qual o discurso da modernidade foi erigido e aberto um espaço frente à visão de mundo cristã hegemônica e às instituições animadas/subordinadas por/a ela. Nesse caso o conceito se refere a uma reocupação ou deslocamento de conceitos e motivos cristãos, em um contexto onde a religião não era mais

a principal moldura ou fermento ideológico na sociedade (BURITY 2007, p. 35).

A primeira interpretação indica um dos primeiros significados do conceito em pauta, o desvestimento dos bens eclesiásticos na Europa (entendidos em amplo sentido), seja na esteira da Reforma, seja por conta da crítica da associação da Igreja com o *Ancien Régime*, e ainda o gradual afastamento dela do espaço público. Note-se que “religião” é associada a “cristianismo europeu”, à Igreja e ao clero.

Já a segunda interpretação vai de encontro a duas posições clássicas: a de Hans Blumenberg (BURITY 2007, p. 26-31), crítico da noção de secularização, e que propõe ao invés o conceito funcional de “reocupação”. O autor destaca a legitimidade da idade moderna, representando uma decisiva ruptura com a cristandade; e a de Karl Löwith (BURITY 2007, p. 36), para quem os elementos normalmente associados à modernidade (como a noção de progresso) são formas secularizadas, imanentes, de paralelos do pensamento medieval cristão.

Ambas as posturas implicam em formas não religiosas, associadas ao caráter secular das sociedades modernas. Em outras palavras, esses elementos da chamada “teoria da secularização clássica” levam a um gradual desaparecimento da religião como algo público e sociologicamente relevante, e essa ausência expande-se



no tempo e no espaço quase como se fosse uma lei de alcance universal. É o que detalha o sociólogo espanhol Josetxo Beriain:

Havia-se pensado (1) em um processo histórico que levava do sagrado ao secular. Acreditava-se que quanto mais moderna é uma sociedade, mais secular tem que ser, e que quanto mais secular venha a ser, menos religiosa será. (2) Também se pensava a teoria da secularização como uma teoria geral universal. (3) E que vivemos em um mundo pós-dualista donde há que se fazer tábula rasa da velha distinção transcendência/imanência. De fato, considerava-se que haveria de se chegar a uma sociedade moderna estabelecida na finitude imanente (BERIAIN; SÁNCHEZ DE LA YNCERA, 2011).

Não cabe aqui detalhar tais possibilidades interpretativas do

3 Objeções recentes à Teoria

A essa visão quase determinista várias críticas têm surgido, indicando correntes e contracorrentes que se modificam de acordo com o tempo e o lugar, Novamente nas palavras de Burity:

O problema não é que a teoria da secularização não se aplique bem a certas realidades históricas e sociais. Há países da Europa ocidental que se aproximam claramente do modelo, como há desenvolvimentos ali mesmo que põem sob suspeita a hegemonia do paradigma. O problema é a pretensão teleológica, o naturalismo evolucionista deste discurso e sua insensibilidade ou menosprezo às contra-respostas

processo de secularização, mas destacar que quaisquer que sejam elas, o conceito de “religião secular” seria uma contradição em termos (a despeito da “religião civil” de Rousseau). Menções ao conceito fariam mais de extrapolações bizarras de um processo que, todavia, se mantém (talvez a Igreja Positivista de Comte), obstáculos no caminho de uma visão e uma vivência racionais do mundo. Seu uso em meados do sec. XX, e em particular com Raymond Aron (HORÁCIO, 2011, p. 13), aponta para algo inteiramente negativo (totalitarismos) ou para meras analogias que podem ser traduzidas em termos seculares.

dadas às forças secularizantes por forças religiosas nos contextos em que as primeiras se instalaram. Em suma, a teoria da secularização é um complexo normativo-descritivo com o caráter de um projeto, mas que não facilmente se auto-reconhece como tal (BURITY, 2007, 37).

Se há então um projeto laicista, desejando colocar “a última pá de cal” na velha ordem religiosa e no correspondente mundo fantástico de onde ela extrairia seu ser, então contraexemplos e evidências empíricas no sentido contrário tendem a ser desconsiderados (CARRETERO PASÍN,

2007; WILLAIME, 2011). O conceito de secularização só pode fazer algum sentido se estiver baseado na ideia de que a religiosidade com que o clima secular rompe ou transgride é inteiramente auto-referenciada e, portanto, incapaz de mudanças (BURITY, 2007, 37).

E novamente nas palavras de Beriain,

No entanto, o que a realidade parece mostrar é (1) um processo que pode ser dito de oscilação entre o sagrado e o secular--estes sempre parecem duas distinções diretrizes, de valor permanente e em tensão dinâmica constante no mundo real. (2) O que se vislumbra é a coexistência de diversas secularizações, dessecularizações e pós-secularizações (e percebendo a necessidade de enfatizar o plural). Nossa réplica frente a estas linhas de interpretação descritas é a proposta do termo 'sociedade pós-secular', que designa esse contexto (secular) de onde renasce, acorda e ativa-se a crença religiosa em sua pluralidade. (3) A realidade social avisa-nos persistentemente da presença de novas realidades religiosas que preenchem de incursões auto-transcendentes à própria imanência (a "intimidade") desse cosmos que se postulava pura e exclusivamente como âmbito imanente, mas lhe entendendo em um sentido estreito,

necessitado com urgência de uma interpretação do tipo que propomos aqui (BERIAIN; SÁNCHEZ DE LA YNCERA, 2011).

Os autores aqui se referem à noção de sociedade pós-secular, entretida por alguns filósofos e sociólogos como Jürgen Habermas. Ela admite a presença pública das religiões tradicionais em uma sociedade pluralista, mas ainda sustenta, nas palavras desse último autor, uma presença crescente de "cidadãos seculares", mais ou menos imunes a influências religiosas, particularmente nas elites letradas. Nesse sentido, a posição de Beriain é diversa, na medida em que fala de "presença de novas realidades religiosas que preenchem de incursões auto-transcendentes à própria imanência".

Deixando de lado a emergência dos novos movimentos religiosos, há que se perguntar se de fato há algo como "uma pessoa não-religiosa", ou se todo ser humano está ligado a algum tipo de manifestação religiosa, em sentido lato. Há uma série de evidências que apontam para a segunda opção, como descreveremos a seguir.

4 Religiões Seculares

Ao se falar da persistência da religião na contemporaneidade, um dos temas que mais tem chamado a atenção

dos pesquisadores é o das "religiões

seculares”³. Isso não no sentido pejorativo que por vezes se dá ao termo, equacionando-o a ideologias totalitárias. Ao contrário, o sentido é mais positivo, de substitutos das religiões tradicionais, que podem ou não coexistir com essas últimas. O antropólogo francês Claude Rivière tem utilizado o termo “ritos profanos” para caracterizá-las (RIVIÉRE, 1997). Ele representa uma tradição francesa tributária de Durkheim, que passa por Roger Caillois, incluindo outros autores como Albert Piette. É o que nos diz o antropólogo brasileiro Marcelo Camurça:

Dentro de uma abordagem funcionalista, à maneira do sagrado social de Durkheim, podemos, através da chave dos rituais, desvelar em espaços laicos procedimentos que engendram um sentido gregário, uma “efervescência coletiva” que conduz o indivíduo a um sentimento de identificação e pertença a um coletivo, a uma instituição (Rivière, 1997). Avançando nesta perspectiva de um sagrado em sentido alargado, pode-se, através do que Albert Piette chamou de “analogia de funcionamento” (1993:80), identificar em domínios leigos processos simbólicos similares aos que ocorrem no meio “religioso”, como: a sacralização do mercado, do dinheiro e da mercadoria, ou ainda da ciência, o ritual de uma defesa de tese acadêmica, de uma sessão parlamentar, a participação em atividades esportivas como uma “religião”, com seus rituais, suas pertenças e sua “mística”, a natureza esotérica dos diagnósticos médicos com seus profissionais vistos como

sacerdotes, paramentados como tal e exercendo uma autoridade deste tipo (CAMURÇA, 2011, p. 148-149).

A tese de reocupação, mencionada por Blumenberg, é agora modificada e ampliada – trata-se agora da substituição de uma forma religiosa por outra, ainda que imanente⁴. Não é a “dessecularização” de Peter Berger, mas a contínua presença transfigurada de formas religiosas ocidentais. Este último ponto é destacado pelo sociólogo britânico Bronislaw Szerszynski:

O movimento-chave que quero fazer aqui é virar o secularismo de ponta-cabeça e sugerir que, mais do que entender religião como um fenômeno cultural distinto dentro de um mundo fundamentalmente secular, aberto à explicação, tendo como referência realidades seculares, como a psicologia ou outros interesses e ideologias, é sempre o *secular* que deveríamos problematizar (SZERSZYNSKI, 2011, p. 293).

E mais adiante conclui com o exemplo específico da ciência e da tecnologia:

Não devemos ver a ciência e a tecnologia de um lado e a religião do outro, como se estivessem se confrontando mutuamente como forças totalmente autônomas e com suas lógicas independentes, uma vez que todas elas têm sido condicionadas pela mesma extraordinária história religiosa do Ocidente (SZERSZYNSKI, 2011, p. 300).

³ Para análises do termo “religião secular”, ver Díaz-Salazar (1994), Gentile (2000) e Champion et.al (2003).

⁴ A rigor, o transcendente ainda está lá, mas de forma sutil e indireta, acessível apenas ao pesquisador.

Assim ele defende a tese quase herética de que a ciência e a tecnologias modernas são um produto distintivo da história religiosa do Ocidente, não algo que se opõe a ela. Em outras palavras, ciência e tecnologia não são só “secularizadas” no sentido tradicional, como também têm em si algo de religioso.

Temos até aqui duas possibilidades de religiões seculares: “efervescências coletivas” que marcam atividades como os esportes (ARAÚJO, 2003; RIVIÈRE, 1996); e atividades aparentemente desvestidas de qualquer referência religiosa, como às ligadas à

ciência e à tecnologia, mas que, quando sob um escrutínio mais rigoroso, revelam traços característicos da religião ocidental (NESTI, 2005; BAILEY, 2006). Em outras palavras, acentua-se a continuidade do aspecto religioso nos pensamentos e ações modernos.

Seja pelo estado inicial das pesquisas, seja pela presença de várias possibilidades de se interpretar essa persistência religiosa, não há um consenso sobre nomenclatura. De fato, muitas expressões têm sido utilizadas, como por exemplo na tabela abaixo, que também nomeia autores representativos:

Quadro 2 – Nomenclatura relativa a Religiões Seculares

Religião Profana (Serge Moscovici [TAGUIEFF, 1990])	Religião Implícita (Edward Bailey [2006], Arnaldo Nesti [2005])
Religião Invisível (Thomas Luckmann [2014 (1991)])	Religião substituta (vários autores)
<i>Ersatzreligion</i> (Eric Voegelin [1968, p. 81s])	Religião Civil (Robert Bellah [1970]; Jean-Paul Willaime [2011])
Quase-religião (Arthur L. Greil [2001])	Religião Laica (Willaime [2011], Jean Robelin [2012])
Religião do Cotidiano (Philippe Lucas [1981], Nancy T. Ammerman [2007])	Religião Difusa (Roberto Cipriani [2002])

Fonte: Elaborado pelo autor

Duas inflexões podem ser percebidas aqui: primeiro, algumas dessas definições (como religião do cotidiano e religião difusa) apontam para ritos informais, presentes em qualquer população ocidental, o que permite dupla pertença; segundo, outras definições

(como religião secular ou substituta) representam formas organizadas que envolvem rituais e outras características religiosas, que com frequência excluem as religiões tradicionais⁵. No passado,

⁵ Para uma apresentação sintética de algumas propostas de “religião implícita”, envolvendo aqui as duas inflexões, ver Nesti (2005).

tais nomenclaturas eram utilizadas para avaliar negativamente essas formas, como o marxismo e o cientificismo, mas hoje o uso é um pouco mais neutro. É com essa preocupação que trabalharemos o que vem a seguir. Mas antes, vamos fazer duas considerações.

Primeiro, que as manifestações religiosas substitutas ou difusas indicam que pelo menos uma das acepções da teoria da secularização clássica não se justifica. Pensando em Durkheim, não pode haver grupos arreligiosos, a despeito das manifestações em contrários de grupos ateus⁶. Para além das considerações de ordem sociológica, hoje também se atenta para as causas naturais da persistência da religião, assunto do qual faremos apenas uma breve menção.

De fato, nas duas últimas décadas têm-se desenvolvido muito a ciência cognitiva da religião, que recorre a perspectivas da evolução da mente humana para entender a origem da religião. Um de seus protagonistas, Justin Barrett, após pesquisas com crianças, assim concluiu:

Meu argumento é que essas características do desenvolvimento da mente – uma preferência por explicações baseadas em agentes, uma tendência para explicar o mundo natural em termos de padrões e propósitos, e uma pressuposição de que outros possuem

superpoderes – fazem com que as crianças sejam naturalmente receptivas à ideia de que realmente existe um ou mais deuses que ajudam a moldar o mundo em volta delas (BARRETT, 2012, p. 41).

Nesse caso, a ontogenia está ligada à filogenia, em particular a evolução da mente no paleolítico superior⁷.

A segunda consideração diz respeito aos limites do uso da expressão “Religião Secular”. Como nos diz o sociólogo francês Jean-Paul Willaime:

Parece-nos evidente que detectar o religioso no secular implica, necessariamente, uma definição do religioso e que não se deveria, como afirma de D. Hervieu-Léger, ver o religioso em tudo e depois não identificá-lo mais em lugar nenhum. Ao mesmo tempo, é difícil não perceber em certo número de fenômenos os traços religiosos indicativos de transferências de sacralidade sem que se trate de religiões propriamente ditas (WILLAIME, 2012, 133).

Tal observação se justifica principalmente porque o emprego do termo tem sido em muitos casos informal (por vezes depreciativo) e mal-definido. Alguns dos termos citados acima têm conhecido uma exploração mais cuidadosa. Este é o caso de “Religião civil” (além das menções acima, ver, p.ex., Mattu [2010] e Pettit [2014]), e também de “Religião implícita” (NESTI, 2005; TROMBETTA, 2014). Isso é particularmente exigido

⁶ No entanto, alguns pesquisadores contemporâneos criticam o uso generalizado de “religião secular”, e defendem o estudo de grupos que seriam autenticamente seculares, sob o rótulo de “irreligião” ou “não-religião”—ver Pasquale (2005).

⁷ Infelizmente, a literatura sobre esses desenvolvimentos no Brasil ainda é escassa. Um bom ponto de partida pode ser encontrado em Mithen (2002); ver tb. Guerriero (2006).

quando se trata da discussão em torno de uma “religião da ciência”, como faremos a seguir. Mas gostaria de concluir essa seção com algumas breves menções ao uso, por alguns autores brasileiros, da categoria de “religião secular” e assemelhadas.

Primeiro podemos destacar o trabalho pioneiro de Marcelo Camurça, sobre a religião secular de grupos de esquerda sob um ponto de vista antropológico (CAMURÇA, 2015 [1994]). Do mesmo grupo de pesquisa podemos mencionar o artigo já citado de Heilberle Horácio (2011) sobre religião civil e as relações entre religião e política, seguindo predecessores da atual discussão como Jean-Pierre Sironneau (1985). Alan Fonseca (2006), por sua vez, analisa os cruzamentos entre o religioso e o laico, comparando milenarismos e utopias sociais, com base em clássicos como Durkheim e Weber.

Também Silas Guerriero (2014), ao discutir a definição de religião em face dos novos movimentos religiosos, emprega o conceito de “espiritualidades seculares”. Neste momento ele segue o

trabalho bastante original de Wouter Hanegraaff (1999), que se utiliza explicitamente do conceito de “religião secular”. Já César A. Ranquetat Jr. (2009) dirige-se ao simbolismo e rituais de religiões políticas extremistas, como o integralismo brasileiro. Por fim, sem pretender exaurir o campo, destaco o trabalho daqueles que se dirigem ao rito no judiciário, indicando que, de certa forma, também o direito, apesar de florescer em um estado laico, assume características religiosas da tradição judaico-Cristã (SANTOS, 2005; SOARES, 1996).

De um modo geral, podem-se notar esforços legítimos de uma ciência da religião que amplia o significado de seu objeto, mas eles permanecem isolados. O presente artigo pode ser uma contribuição para se superar tal estado de coisas. Passemos agora a um breve estudo de um caso específico, uma manifestação para-religiosa que denominaremos de “religião da ciência”, mesmo tendo em conta os usos e abusos desse termo.

5 A “Religião da Ciência”

Podemos começar indicando a maneira como certos cientistas tratam a religião. Em blogs, opiniões de cientistas como a que se segue são comuns: “Isso é estúpido. Evolução e Religião CERTAMENTE COLIDEM, e são

completa e mutuamente contraditórias. A religião tentando acomodar a ciência é a maneira deles de estender sua presença na vida, porque sabem que cedo ou tarde o tempo deles vai acabar” (ASHKANNY, 2011).

Essas críticas são feitas em nome da ciência, apesar de seu forte colorido ideológico. Mas o que entendemos como “ciência”? O que os cientistas de ponta com os quais concordamos falam a respeito? Geralmente é isso mesmo: a ciência tem porta-vozes, e o argumento de autoridade para essa autocompreensão acaba prevalecendo. No entanto, devemos nos afastar do debate ideológico, e apontar que pequenas afirmações como essas estão inseridas em um texto muito maior, que podemos chamar de “épico da ciência” (EGER, 1989).

É como diz o historiador John Hedley Brooke, em artigo no insuspeito periódico *Nature*, onde se vê o caráter religioso de tal épico, com particular ênfase na controvérsia com o “criacionismo científico”:

É portanto possível de se argumentar, como o faz Michael Ruse, que o conflito entre evolução e criação é uma competição entre visões rivais de teologia milenarista. A visão de mundo e os valores morais conservadores dos criacionistas tendem a ser informados por uma teologia na qual Deus apenas pode instigar uma sociedade mais perfeita através da redenção humana. A visão de mundo dos popularizadores da biologia evolutiva tende a ser informada pelo legado de uma leitura alternativa, na qual os humanos tinham que assumir a responsabilidade pela formação do futuro. Não é para menos que Julian Huxley descreve seu humanismo evolucionário como

uma “religião sem revelação” (BROOKE, 2005, 815-16)⁸.

Não é de se surpreender que apologistas das religiões tradicionais atribuam com frequência rótulos como “religião secular” para se contraporem a atitude de cientistas. Estudos históricos, filosóficos e sociológicos, entretanto, mostram que é possível resgatar o termo “religião da ciência” do rotulamento partidário⁹, como veremos adiante. Por ora, vamos falar algo “dos popularizadores da biologia evolutiva”.

Essa menção nos remete de imediato às obras de Richard Dawkins, e de fato é o caso mais marcante. Ver por exemplo, a seguinte parte da resenha feita de *Deus: Um delírio*, pelo cosmólogo Lawrence Krauss, que curiosamente é ateu e amigo de Dawkins:

Dawkins seduz menos como pregador. E que ninguém se engane: este livro, na sua maior parte, é um sermão bem instruído. Apenas eu não tenho ideia quem seriam seus paroquianos. Em seu prefácio, Dawkins diz que ele tem esperança de se dirigir a pessoas religiosas que possam ter dúvidas, seja sobre os ensinamentos de sua fé ou sobre o impacto negativo da religião no mundo moderno. Para essas pessoas, Dawkins deseja demonstrar que o ateísmo é “algo proeminente e do qual podemos nos orgulhar” (KRAUSS, 2006, p. 915).

⁸ Ver também a citação de Szerszynski acima, e Guerriero (2000).

⁹ Para uma recente e multifacetada incursão acadêmica nesse tema, ver Øyen, Lund-Olsen e Vaage (2012). Ver tb. Jenkins (2009) e Walsh (2013).

Dawkins faz parte do grupo de "Novos ateus", que tem sido analisado também em suas características de religião secular (GORDON, 2011; FRANCO 2014, além de referências abaixo).

Deixaremos agora de lado diversos outros aspectos de uma religião, e concentraremos nossa atenção em um de seus principais características: narrativas e mitos.

De fato, o "sermão" acima adiciona mais um argumento em favor do "épico da ciência", e simultaneamente revela a capacidade narrativa do homem. Isto, aliás, ajuda a aproximar a ciência da religião. De fato, entre as características básicas do *homo sapiens*, a capacidade de contar histórias se destaca:

Porque nosso cérebro parece ser pré-fabricado para ouvir histórias? E como efeitos emocionais e cognitivos de uma narrativa influenciam nossas crenças e decisões no mundo real? [...]

[...] O narrar histórias é uma das poucas características humanas verdadeiramente universais, através das culturas [...] Pessoas em sociedades de todos os tipos tecem histórias, dos contadores de história de tribos "primitivas" até as narrativas presentes nas sociedades modernas. E quando um comportamento característico surge em tantas sociedades diferentes, os pesquisadores passam a dar mais atenção: suas raízes podem nos dizer alguma coisa sobre nosso passado evolutivo [...]

[...] O poder das histórias não para em sua habilidade para revelar o funcionamento de nossas mentes. Narrativas

também são uma poderosa ferramenta de persuasão [...] e têm a habilidade de dar forma a crenças e modificar mentes.

[...] Estudos como esses sugerem que as pessoas aceitam ideias mais prontamente quando suas mentes estão em um "modo-história", por assim dizer, ao contrário do que ocorre quando elas pensam em uma perspectiva mental analítica (HSU, 2008, 46 f.).

Por outro caminho, o das neurociências, Hofstadter e Sander apresentam descobertas recentes que indicam que as analogias e as metáforas que fazemos constituem a matéria-prima do pensamento (incluindo o científico). O próprio processo de categorização, que muitos especialistas consideram a base do pensamento, não envolveria nada mais do que fazer analogias (HOFSTADTER e SANDER, 2013). Desnecessário dizer que essas mesmas analogias e metáforas constituem o núcleo das histórias.

Qual é o impacto do *Homo Narrans* para nosso argumento? Dois excertos da citação de Hsu merecem um destaque aqui. Primeiro, "a habilidade de dar forma a crenças e modificar mentes". No ocidente, nós temos como padrão de "a mais bela história jamais contada" a narrativa bíblica, interpretada como uma única história que leva do alfa ao ômega, por assim dizer. Esta narrativa influenciou as mentes e a moralidade das pessoas através dos últimos dois milênios.

Em tempos mais recentes a ciência como narrativa tem sido o objeto

de vários estudos. Claro, não estamos falando aqui da prosa asséptica de artigos em periódicos e livros-texto. Mais que isso, a narrativa em ciência irrompe com força em livros e artigos destinados ao público geral. Um exemplo de excelente narrador é o biólogo Edward Wilson, quando por exemplo nos fala de seu “encantamento Jônico” no livro *Consiliência*:

Quer dizer, as pessoas têm de pertencer a uma tribo; elas anseiam por um propósito maior do que si próprias. Somos levados pelos impulsos mais profundos do espírito humano a nos tornar mais que pó animado, e precisamos de uma história para contar que responda de onde viemos e porque estamos aqui. As Sagradas Escrituras poderiam ser apenas a primeira tentativa letrada de explicar o universo e nos tornar significativos dentro dele? Talvez a ciência seja uma continuação em terreno novo e melhor testado para chegar ao mesmo fim. Se for, nesse sentido a ciência é a religião libertada e ampliada (WILSON, 1999, p. 4).

De um modo um pouco menos explícito, Hubert Reeves e outros induzem o leitor a trocar a religião pela ciência na tarefa de contar histórias fundamentais para nós, seres humanos. O título de um livro em que ele participa é bastante claro: *A Mais bela História do Mundo* (REEVES et al, 1998). Em outras palavras, “a mais bela história jamais contada” é agora fornecida pela ciência. Dawkins segue a mesma linha, quando ele conta histórias científicas no lugar de

velhos mitos (que não seriam mais críveis), em seu belamente ilustrado livro *A Magia da Realidade* (DAWKINS, 2012)¹⁰.

Segundo, temos a proposta de Hsu que “as pessoas aceitam as ideias mais prontamente quando suas mentes estão em um ‘modo-história’, por assim dizer, ao contrário do que ocorre quando elas pensam em uma perspectiva mental analítica”. Os cientistas, seja pelo treino que recebem, ou pela necessidade de ter uma posição firme em face de críticos da ciência, usualmente operam no modo analítico. O discurso deles, afinal de contas, é persuasivo apenas quando baseado nos “fatos provados da ciência”, por assim dizer. Ao assim fazer, entretanto, eles “pregam apenas aos convertidos”.

Bons divulgadores da ciência, como Sagan e Dawkins, de fato contam boas histórias para o público geral--seus livros são *best-sellers*. Porque, então, esse sucesso de vendas? Será porque a ciência que apresentam é de ótima qualidade? Ou então porque são criadores de mitos? Vamos explorar melhor esse último ponto¹¹.

¹⁰ Pouco tempo antes, Dawkins publicara um livro intitulado **O maior espetáculo da Terra**: as evidências da evolução. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

¹¹ Não quero dizer que o mito é o mesmo que uma história—nem todas essas possuem caráter mítico. Entretanto, histórias bem sucedidas de fato ressoam com temas míticos profundamente arraigados.

6 Ciência e produção de mitos

A maioria dos cientistas, pelo menos deste o século XIX, usa a palavra mito como uma falsa crença, a ser substituída pela verdade, à medida que a ciência progride. Essa substituição ocorreria de acordo com a “lei dos três estados” de Comte, implicando em uma noção estrita de progresso. Em tempos recentes, isso é mais evidente na já mencionada obra de Dawkins, *A Magia da Realidade* (DAWKINS, 2012). Entretanto, mesmo em visões mais sóbrias e benignas ainda encontraremos resíduos desse esquema, que indica o mito como algo do passado, como se pode ver em Gleiser (1997).

Entretanto, estaria o mito bem vivo na divulgação científica? A resposta é afirmativa, de acordo com um recente estudo de Gregory Schrempp (SCHREMPP, 2012). Ele centra a discussão no fato de que os divulgadores da ciência empregam a palavra “mito” de uma maneira bastante solta e ligada ao senso comum (SCHREMPP, 2012, p. 4). Com uma descrição do mito mais científica e rigorosa em mente, ele analisa vários autores de divulgação e conclui que:

Seja de modo explícito ou tímido, isto é o que os divulgadores da ciência compartilham com o mito: a inclinação para se ir além de meras descobertas, e através de uma miríade de instrumentos de extrapolação, aventurar-se por visões que aspiram à grandeza e algo como sabedoria

– a inclinação, em outras palavras, de mitologizar (SCHREMPP, 2012, p. 21).

O mesmo já dizia em 1992 a filósofa inglesa Mary Midgley. De acordo com uma de suas comentadoras,

Hoje em dia a ciência preenche uma função que envolve muito mais que teorização racional, análise objetiva ou invenção tecnológica. De acordo com Midgley, ela molda nossos mitos, imaginação, nossas visões da vida humana e do mundo [...] A própria ciência também necessita usar metáforas e mitos, uma vez que estes a capacitam a tornar esse mundo inteligível (FRANSSEN, 2011).

Esta é basicamente a mesma conclusão que nós destacamos no narrar histórias: a divulgação científica para um público mais amplo deve eventualmente entrar no mundo do mito (usualmente de modo inconsciente), se realmente deseja transmitir uma mensagem de impacto aos leitores. Quase que inevitavelmente (e também por conta da ênfase no progresso) essa mitologização escorrega para um esquema de “vencedores” e “perdedores”, e assim é compreensível que pessoas religiosas se ressintam, novamente, de algumas afirmações.

Em suma, a religião secular da ciência e a mitologização seguem de mãos dadas quando cientistas procuram apresentar uma mensagem compreensível para um público mais amplo, o que inclui grupos de interesse (e.g., ONGs) e políticos. Este aspecto religioso

suscita e mantém a fé daqueles que podem engrossar as fileiras da ciência. Como na parábola do joio e do trigo (Mt. 13: 24-30), não é nem possível nem desejável, separar o conhecimento científico da colorida tapeçaria mística pela qual ele é transmitido¹².

Mas a “religião da ciência” conheceu nas últimas duas décadas uma inflexão que a tornou mais forte, através

¹² Sobre uma fé científica, ver também Farias et al (2013), para o aspecto mais emocional da

de uma proposta onde a soteriologia e a escatologia estão mais explícitas e com maior impacto potencial no futuro da humanidade: o movimento transhumanista, infelizmente ainda pouco conhecido entre nós¹³.

“religião da ciência”.

¹³ Para um bom ponto de partida, ver <http://es.wikipedia.org/wiki/Transhumanismo>. Em português, são bem conhecidas as obras de Ray Kurzweil, a favor da transformação da natureza humana, e de Francis Fukuyama, contrária a ela. Por incrível que pareça, passadas pouco mais de dez anos de suas publicações, elas já se encontram obsoletas.

7 O Transhumanismo como forma de Religião da Ciência

Falamos aqui brevemente do movimento transhumanista, reunindo expoentes da ciência e da tecnologia em prol de um futuro pós-humano, onde o sofrimento causado pela doença e pela morte poderia ser eliminado¹⁴. Isso seria possível devido à convergência recente de diferentes disciplinas, como a nanotecnologia, neurociências, bioquímica, ciências cognitivas, inteligência artificial, tudo isso permeado pela tecnologia da informação. Partindo de desenvolvimentos recentes nesses campos, testados em laboratório, os adeptos desse movimento acreditam que uma nova era se abre para a humanidade, onde o homem toma controle de sua evolução.

¹⁴ É importante destacar que não se trata de um movimento único, mas plural, com diferentes grupos com interesses tanto comuns como diversos. Ver Evangelista (2011) para uma descrição.

Alguns protagonistas dele (que se encontram principalmente na América do Norte), assumem explicitamente o caráter religioso de suas visões de futuro, apesar de muitos o negarem, com argumentos semelhantes aos de Dawkins e cia. Como o diz Mike Treder:

O transhumanismo se apresenta como algo mais do que seria normalmente ensinado em uma classe de ciência, história ou filosofia. Parece-me que poderemos ter atingido uma surpreendente encruzilhada no caminho: podemos tanto admitir—ou mesmo celebrar—nossa esperada ascensão como um novo sistema fundante de valores para a humanidade e a pós-humanidade, orgulhosamente oferecendo uma alternativa legítima à crença religiosa tradicional; e nossa outra escolha, aparentemente é trabalhar para um tipo de “H+cracia” [“H+” é o símbolo para o homem aprimorado tecnologicamente] – não teocrática, mas também não uma democracia plenamente pluralística – um estabelecimento

decididamente inconstitucional de um sistema de crenças por sobre nossa estrutura governamental (TREDER, 2009).

Isso representa muito bem o que o filósofo e teólogo Paul Tillich procurou caracterizar como sendo o fundamental em uma religião, o *Ultimate Concern*: “preocupação (ou empenho) supremo”. Ao colocar esse movimento como “alternativa legítima” às religiões tradicionais, Treder vai de encontro ao que apresentamos como “religião secular”¹⁵.

Em número muito maior, os críticos desse movimento também destacam seu caráter religioso. Recentemente, Hava Tirosch-Samuelson, que estuda história do judaísmo, assim descreve o movimento.

Mesmo um olhar superficial sobre o transhumanismo indica que ele compartilha várias características com as religiões tradicionais: a busca da perfeição e o foco no melhoramento humano; a preocupação com a melhoria da sociedade pela eliminação de males sociais como pobreza, doença e sofrimento; o entendimento progressivo da história humana que vê o futuro como necessariamente melhor que o passado; e a preocupação com a transcendência. Além disso, o transhumanismo compartilha com as religiões monoteístas ocidentais um forte impulso escatológico, ainda que o transhumanismo especule sobre o fim escatológico do mundo como um objetivo que pode ser alcançado pelos esforços humanos por si

próprios, mais do que pela intervenção divina. De fato, a principal diferença entre as religiões tradicionais e o transhumanismo diz respeito aos “métodos de transcendência”. . . .: enquanto os crentes tradicionais se dirigem à oração, ritual, meditação e disciplina moral, os proponentes do transhumanismo mobilizam a tecnologia (TIROSH-SAMUELSON, 2012, p. 721).

Mais do que ter semelhança funcional com a religião, o transhumanismo representa uma secularização de temas judaico-cristãos que estão na base da civilização ocidental¹⁶. Todos esses elementos estão presentes, em maior ou menor grau, na “religião da ciência” antes mencionada. Mas a ambição é certamente muito maior: não apenas conhecer e dominar melhor a natureza, como também assumir o curso da evolução e mudar a própria natureza humana. E quanto maior a ambição, maior é o fervor exigido pelos participantes, e aí estão dadas as sementes de uma religião estabelecida.

No mesmo ensaio, ela conclui:

O transhumanismo expressa a elaboração de sentido pós-secular porque ele constrói uma narrativa (religiosa) que dá coerência e sentido a um momento de mudança tecnológica desestabilizante. Ele reflete o momento pós-secular porque hibridiza o religioso com o secular, e de fato “reencanta” o secular, enquanto simultaneamente se alinha com a racionalidade iluminista contra a crença religiosa (TIROSH-SAMUELSON, 2012, p. 731).

¹⁵ Para uma análise do Transhumanismo em termos de Novos Movimentos Religiosos, ver Amarasigam (2008). Ver também Calvin Mercer e Tracy Tothen (2015).

¹⁶ Em particular, para o aspecto escatológico, ver Robert M. Geraci (2010; 2011).

Há aí certa ironia na afirmação de que, após um século de ênfase no “desencantamento do mundo” weberiano, seja no próprio âmbito da ciência e da tecnologia que o reencantamento retorna de onde nunca teria saído, apenas “reocupando” o espaço¹⁷.

A referência a narrativas e reencantamento novamente nos remete à necessidade do ser humano de comunicar-se através de histórias, utilizando analogias e metáforas, conforme descrevemos acima. Trijsje Franssen, por exemplo, destaca o papel proeminente do mito de Prometeu nas narrativas transhumanistas. De acordo com ela,

[Esse] mito é mais do que uma mera ilustração, na medida em que ele contém os temas principais do transhumanismo, e até revela reivindicações ontológicas e éticas de grande envergadura [...]. Há algo inerentemente mitológico aos seus apelos e talvez até no próprio modo de pensar dele (FRANSSEN, 2011).

¹⁷ Para a análise de um brasileiro sobre alguns modos como ciência e tecnologia se envolvem em um reencantamento do mundo, ver Alan Mocellim (2013; 2014).

8 Conclusão

Ao longo do argumento partimos da noção clássica de secularização e percorremos os caminhos de sua crítica, e as propostas que surgem quase que espontaneamente de substituição ao monoteísmo tradicional, entre elas a das

De fato, ainda seguindo a mesma autora,

Como o conteúdo específico do mito de Prometeu corresponde tão bem aos temas, reivindicações, objetivos e moral favoráveis ao aperfeiçoamento [humano], esses pensadores [transhumanistas] empregam-no, primeiro para convencer o leitor sobre o que o ser humano é e/ou deveria ser, e segundo, para transferir uma forte mensagem moral sobre o como nos devemos nos comportar em face do aperfeiçoamento (FRANSSEN, 2011)¹⁸.

Podemos encontrar parcelas do transhumanismo onde o caráter religioso é especificamente ressaltado, como no caso do Prometeísmo¹⁹ /. Assim como para a biologia evolutiva, porta-vozes do transhumanismo se tornaram excelentes contadores de histórias²⁰, percorrendo o mundo dando palestras, assim como entrevistas aos jornais, escrevendo matérias para eles e publicando livros. Isso sem contar, é claro, da onipresença deles no mundo da informação via web.

¹⁸ *Enhancement* no original. Outra tradução possível é “aprimoramento”. Em alguns textos brasileiros, o termo sequer é traduzido.

¹⁹ O grupo possui um site onde descreve sua proposta: <http://www.prometheism.net>.

²⁰ Para a associação entre o transhumanismo e narrativas, ver Manney (2008).

“religiões seculares”. Das religiões seculares, destacamos a “religião da ciência”, e a analisamos com uma abordagem que não implica em um pré-julgamento, contra ou a favor. Após ouvir de várias fontes as características

de tal religião, principalmente com referência aos “novos ateus” como Richard Dawkins, concentramo-nos em uma raiz dela (aliás, de qualquer religião), ou seja, a capacidade de contar histórias e o recurso a temas míticos. Após falar dessa capacidade em termos evolutivos, demos exemplos concretos, fornecidos pelos próprios cientistas.

Por fim, dirigimo-nos a uma nova forma de “religião secular da ciência”, o transhumanismo, ainda pouco conhecido entre nós. Falamos da ambição de suas propostas, que apresentam um “homem novo”, moldado pela ciência e pela técnica, em um quadro claramente escatológico. Nesse caso, os sinais de

efervescência (Durkheim) ficam bastante visíveis.

Dado o “boom” de textos de divulgação científica (TURNERY, 2008), e o impacto do transhumanismo nos meios de comunicação, pode-se concluir então que noções com “não-religião” e “arreligião” podem ser reinterpretadas em face de “novas religiões seculares” (com a ressalva da nota seis acima). Além destas, há que se considerar que as religiões organizadas ainda persistem, assim como florescem os novos movimentos religiosos, e assim se pode concluir que nossa época é mais religiosa do que nunca!

Referências

AMARASINGAM, Amarnath. Transcending Technology: Looking at Futurology as a New Religious Movement. **Journal of Contemporary Religion**, v. 23, Issue 1, p. 1-16, jan., 2008).

AMMERMAN, Nancy T. (Org.). **Everyday religion: observing modern religious lives**. Oxford: Oxford UP, 2007.

ARAÚJO, Odair José Torres. Secularização e efervescência religiosa: contrastes da modernidade. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 11., 2003, Campinas. Anais. Campinas: UNICAMP, 1 a 5 set. 2003.

ASHKANNY, Comentário sobre o video Evolution primer #7: Why evolution is controversial anyway. Postado em: 2011. Disponível em: <http://www.youtube.com/all_comments?v=PKtamnrNqs>. Acesso em: 20 nov. 2011.

BAILEY, Edward. Implicit Religion. In: CLARKE, Peter B. (Org.). **Encyclopedia of new religious movements**. London: Routledge, 2006, p. 297-299.

BARRETT, Justin L. Born believers. **New Scientist**, 17 mar. p. 39-41, 2012.

BELLAH, Robert N. **Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World**. New York: Harper&Row, 1970.

BERIAIN, Josetxo; SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio. “**Tiempos de ‘post-secularidad’**: desafíos de pluralismo para la teoría”. Postado em: 2011. Disponível em: <<http://www.fes-web.org/uploads/files/modules/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/839.pdf>>. Acesso em: 5 fev. 2012.

BROOKE, John H. “A secular religion. Should evolutionism be viewed as a modified descendant of Christianity?” **Nature**, 437, Issue 6, p. 816-816, oct. 2005.

BURITY, Joanildo. Trajetórias da religião e da modernidade: a narrativa histórica de uma objeção. **Estudos de Sociologia**, Recife: UFPE, v. 13, n. 1, p. 19-48, 2007.

CAMURÇA, Marcelo A. "Ciência e Tecnologia como 'Religiões Seculares': abordagens contemporâneas". In: CRUZ, Eduardo R. da. **Teologia e Ciências Naturais**. p. 148-149.

_____. **Os "melhores filhos do povo"**: Um Estudo do Ritual e do Simbólico no Movimento Revolucionário Oito de Outubro (Mr8). Curitiba: Editora Appris, 2015 [1994].

CARRETERO PASÍN, Ángel Enrique. El laicismo. ¿una religión metamorfoseada? **Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas**. Madri, v. 15, Issue 1, p. 239-248, 2007.

CHAMPION, Françoise; NIZARD, Sophie; ZAWADZKI, Paul. (Orgs.). **Le Sacré hors Religions**. Paris: L'Hartmann, 2007.

CIPRIANI, Roberto. "Religione Invisibile" o "Religione Diffusa" in Italia? Postado em : 2002. Disponível em: <<http://host.uniroma3.it/docenti/cipriani/invisibile.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2011.

CRUZ, Eduardo R. da. (Org.). **Teologia e Ciências Naturais**: Teologia da Criação, Ciências e Tecnologia em Diálogo. São Paulo: Paulinas, 2011.

DAWKINS, Richard. **A magia da realidade**. Como sabemos o que é verdade. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael; GINER, Salvador; VELASCO, Fernando (Orgs.). **Formas Modernas de Religião**. Madri: Alianza Editorial, 1994.

EGER, Martin. The 'Interests' of Science and the Problems of Education. **Synthese**, v. 81, p. 81-106, 1989. <<http://dx.doi.org/10.1007/BF00869949%I>>.

EVANGELISTA, Rafael. Singularidade, transhumanismo e a ideologia da Califórnia. 35º Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, MG, 2011. Disponível em <https://www.academia.edu/4248345/Singularidade_transhumanismo_e_a_ideologia_da_California>. Acesso em: 07 jul. 2014.

FARIAS, Miguel *et al.* Scientific faith: Belief in science increases in the face of stress and existential anxiety. **Journal of Experimental Social Psychology**, v. 49, Issue 6, p. 1210–1213, nov. 2013.

FONSECA, Andrea L. P. Novas trilhas do paraíso: o rastro do religioso na contemporaneidade. **Sociedade e Cultura**, v. 9, n. 1, p. 39-49, jan./jun. 2006.

FRANCO, Clarissa de. **O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum**. 2014. 234f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

FRANSSEN, Trijsje. Prometheus Redivivus: The Mythological Roots of Transhumanism. 2011. Disponível em: <https://www.academia.edu/1789552/Prometheus_Redivivus_The_Mythological_Roots_of_Transhumanism>. Acesso em: 15 jan. 2014.

GENTILE, Emílio. The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism. **Totalitarian Movements and Political Religions**, v. 1, Issue 1, p. 18-55, sum. 2000.

GERACI, Robert M. **Apocalyptic AI**. Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality. Oxford: Oxford University Press, 2010.

_____. There and Back Again: Transhumanist Evangelism in Science Fiction and Popular Science. **Implicit Religion**, v. 14, n. 2, p. 141-172, 2011.

GLEISER, Marcelo. **A dança do**

Universo: Dos mitos de criação ao Big-Bang. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

GORDON, Flávio. **A Cidade dos**

Brights: Religião, Política e Ciência no Movimento Neo-Ateísta. Tese (Doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional) – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Rio de Janeiro, 2011.

GREIL, A. L. Secular Religion.

International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences, p. 13783-13786. Oxford, UK: Elsevier Science, 2001.

GUERRIERO, Silas. A fé na ciência: o ensino da evolução e sua congruência aos sistemas de crenças. XXII Reunião brasileira de antropologia-ABA. 15 a 19 de Julho de 2000. Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a4-sguerriero.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2015.

_____. A natureza humana e o simbolismo religioso: desafios às ciências da religião. **Caminhos**, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 13-30, jan./jun. 2006.

_____. Até onde vai a religião: um estudo do elemento religioso nos movimentos da Nova Era. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 902-931, jul./set. 2014.

HANEGRAFF, Wouter J. Espiritualidades da nova era como uma religião secular: perspectiva de um historiador. Original: "New Age spiritualities as secular religion: a historian's perspective. **Social Compass**, v. 46, Issue 2, p. 145-160, 1999". Trad. de Fábio L. Stern. Manuscrito não publicado.

HOFSTADTER, Douglas; SANDER, Emmanuel. **Surfaces and Essences**. Analogy as the Fuel and Fire of Thinking. New York: Basic Books, 2013.

HORÁCIO, Heiberle Hirsberg. Religião Civil e Religião Secular: a religião como política e a política como religião. Trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz

de Fora (MG), GT 03: Religião e política: o saber religioso da política e o saber político do religioso. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/263>>. Acesso em: 23 mai. 2013.

HSU, Jeremy. "The Secrets of Storytelling." **Scientific American Mind**, v. 19, Issue 4, p. 46-51, aug./sep. 2008.

JENKINS, Timothy. Faith and the Scientific Mind / Faith in the Scientific Mind: The Implicit Religion of Science in Contemporary Britain. **Journal of Implicit Religion**, v. 12, Issue 3, p. 303-311, 2009.

KRAUSS, Lawrence M. "Sermons and straw men". **Nature**, v. 443, Issue 26, p. 914-915, oct. 2006.

LUCAS, Philippe. **La religion de la vie quotidienne**. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

LUCKMANN, Thomas. **A Religião Invisível**. São Paulo: Olho D'Água; Loyola, 2014 [1991].

MANNEY, P. J. Empathy in the Time of Technology: How Storytelling is the Key to Empathy. **Journal of Evolution and Technology** - v. 19, Issue 1, p. 51-61, sep. 2008. Disponível em <<http://jetpress.org/v19/manney.htm>. Acesso em 15/06/2013>. Acesso em: 15 jul. 2013.

MATTU, Salvatore. La religión civil y el problema de la integración en las sociedades avanzadas. CONGRESO ESPAÑOL DE SOCIOLOGÍA, 10., 2010. **Anais eletrônicos...** Gt 16. Sociología de la religión. Disponível em: <<http://www.fes-sociologia.com/files/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/337.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2015.

MERCER, Calvin; TROTHEN, Tracy J. (Eds.). **Religion and transhumanism: the unknown future of human enhancement**. Santa Barbara, CA: Praeger; ABC-Clio, 2015.

MITHEN, Steven. **A pré-história da mente**. Uma busca das origens da arte, da religião e da ciência. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

MOCELLIM, Alan. **Ciência, técnica e reencantamento do mundo**. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

_____. Remitificação e sacralização da tecnologia. In: 37º Encontro Anual da ANPOCS, 2013, Águas de Lindóia. 37º Encontro Anual da ANPOCS, 2013. Disponível em http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&qid=8684&Itemid=459. Acesso em 15/07/2015.

NESTI, Arnaldo. Implicit Religion. **Encyclopedia of Religion**, 2nd. ed., v. 7, p. 4400-4402, 2005.

ØYEN, Simen Andersen; LUND-OLSEN, Tone; VAAGE, Nora Sørensen. **Sacred Science?** On science and its interrelations with religious worldviews. Wageningen: Wageningen Academic Publishers, 2012.

PASQUALE, Frank L. Neglecting the 'nots' in the Northwest: Irreligion as a facet of the study of religion. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion. Rochester, New York, nov. 2005. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/49408977/Neglecting-Irreligion>. Acesso em: 15 jul. 2015.

PETTIT, Robert. Uma nação sob Walt: Parques Temáticos da Disney como Santuários da Religião Civil Americana. **Revista PLURAIS** – Virtual – v. 4, n.1, p. 239-271, 2014.

RANQUETAT Jr., César A. A dimensão simbólica e o ritual na política moderna: O caso das religiões políticas. **Composição - Revista de Ciências Sociais da UFMT**, Cuiabá, a. 3, n. 4, p. 37-52, jun. 2009.

REEVES, Hubert; ROSNAY, Joel de; COPPENS, Yves; SIMONNET, Dominique. **A Mais Bela História do Mundo**. Os Segredos de nossas origens. Petrópolis: Vozes, 1998.

RIVIERE, Claude. Religião, magia e ritos do esporte. _____. **Os Ritos Profanos**. Cap. VII. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROBELIN, Jean. La laïcité peut-elle être autre chose qu'une religion laïque? CLIO - Colloque International du 5 Juin 2012. Disponível em: http://www.clio.asso.fr/documents/Jean_Robelin_La_Laicite_contribution_colloque_Nice_dec_2012.pdf. Acesso em: 15 jul. 2015.

SANTOS, Luís Cláudio A. O sagrado e o profano no tribunal do júri brasileiro. **Prisma Jurídico**, São Paulo, v. 4, p. 161-179, 2005.

SCHREMPP, Gregory. **The Ancient Mythology of Modern Science**. A Mythologist looks (seriously) at Popular Science writing. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press, 2012.

SIRONNEAU, Jean-Pierre. Retorno do mito e Imaginário Sócio-político e Organizacional. **Revista da Faculdade de Educação**, v. 11, n. 1-2, p. 243-273, 1985.

SOARES, Leandro. Quando Cristo Limita César - Para uma Moderna Reavaliação da Dicotomia entre Poder Político e Poder Religioso. **Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília (UnB)**. Brasília, n. 1, 1996. Disponível em: http://periodicos.unb.br/index.php/red_unb/article/view/3283. Acesso em: 15 jul. 2015.

SZERSZYNSKI, Bronislaw. Repensando o Secular: Ciência, Tecnologia e Religião Hoje. In: CRUZ, Eduardo R. da. (Org.). **Teologia e Ciências Naturais: Teologia da Criação, Ciências e Tecnologia em Diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 291-301.

TAGUIEFF, Pierre-André. Nationalisme et réactions fondamentalistes en France. Mythologies identitaires et ressentiment antimoderne. **Vingtième Siècle. Revue d'histoire**. N. 25, p. 49-74, jan.-mar. 1990.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. Transhumanism as a secularist faith. **Zygon**, v. 47, n. 4, 710-734, dec. 2012.

TREDER Mike. Transhumanism as Religion. **Institute for Ethics and Emerging Technologies Blog**. Postado em: 24 jul. 2009. Disponível em: <<http://ieet.org/index.php/IEET/more/3262>>. Acesso em: 02 mai. 2012.

TROMBETTA, Pino Lucà. Religião Implícita: Culto ao Bronzeado. **Caminhos**. Goiânia, v. 12, n. 1, p. 116-124, jan./jun. 2014.

TURNEY, Jon. Popular Science Books. In: BUCCHI, Massimiano; TRENCH, Brian (Orgs.). **Routledge Handbook of**

public communication of science and technology. Oxon, UK: Routledge, 2008.

VOEGELIN, Eric. **Science, Politics and Gnosticism**. Chicago: Henry Regnery, 1968.

WALSH, Lynda. **Scientists as prophets: a rhetorical genealogy**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

_____. A favor de uma sociologia transnacional da laicidade na ultramodernidade contemporânea. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 303-322, mai./ago. 2011.

WILSON, Edward O. **A Unidade do Conhecimento**: Consiliência. Será a Ciência capaz de explicar tudo? Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1999.

Recebido em: 30/09/2015.
Aceito para publicação em: 05/11/2015.

Internet como espaço de diálogo entre as religiões: Observatório Transdisciplinar das Religiões

Internet as a dialogue space between religions: Transdisciplinary Observatory of Religions

Luis Carlos de Lima Pacheco*

Resumo

O artigo apresenta pesquisas e vivências desenvolvidas pelo Grupo de Pesquisa Religiões, Identidades e Diálogos, que resultou na realização de um Observatório Transdisciplinar das Religiões do Recife, veiculado na Web. O site disponibiliza pesquisas, material didático e vídeos sobre as diversas tradições religiosas presentes em Pernambuco. A teoria da Modulação, do pesquisador francês da comunicação religiosa, Pierre Babin, e a Transdisciplinaridade, do pesquisador romeno Barsarab Nicolescu, são os referenciais de conhecimento para esta reflexão sobre a Internet como espaço de diálogo entre as religiões e vivência da experiência do sagrado na cultura contemporânea, marcada pela tecnologia eletrônica, onde o fluxo de imagens e de sons gera novas formas de compreensão do Real e da Realidade.

Palavras-chave: Ensino religioso. Audiovisual. Web. Diálogo inter-religioso. Transdisciplinaridade.

Abstract

The article presents research and experiences developed by the Research Group Religions, identities and dialogue, which resulted in achieving an Transdisciplinary Observatory of Recife's Religions, posted on the Web. The site provides research, educational materials and videos about the different religious traditions present in Pernambuco. The Modulation theory, of the French researcher of religious communication, Pierre Babin, and the Transdisciplinary, of the Romanian researcher Barsarab Nicolescu, are the references of knowledge to this reflection on the Internet as a space for dialogue between religions and sacred experience in contemporary culture, marked by electronic technology, where the flow of images and sounds creates new ways of understanding of the Real and Reality.

Keywords: Religious education. Audiovisual. Web. Interreligious dialogue. Transdisciplinary.

* Professor da área de Comunicação na Universidade Católica de Pernambuco. Doutorando em Ciências da Religião da UNICAP, Mestre em Ciências da Religião na mesma instituição. Possui Especialização em Comunicação Social e Religiosa pelo Centre de Recherche et Communication (França, 1997), graduação em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2006) e graduação em Programação Visual pela Universidade do Estado de Minas Gerais (1994). É membro do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações e do Grupo de Pesquisa Religiões, Identidades e Diálogos. Atua também como Produtor Audiovisual da Assessoria de Comunicação da Universidade Católica de Pernambuco.

1 Introdução

O Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife é um espaço virtual, dentro do portal da Universidade Católica de Pernambuco, Unicap, com o objetivo de analisar os fatos relacionados com os encontros e desencontros entre as religiões no Recife e região, procurando promover o diálogo intercultural e inter-religioso. O endereço eletrônico do Observatório Trans-disciplinar das Religiões do Recife é www.unicap.br/observatorio2.

Trata-se de um projeto vinculado à LINHA DIÁLOGOS INTER-RELIGIOSOS, do Grupo de Pesquisa Religiões, Identidades e Diálogos. Esta Linha pretende desenvolver pesquisas sobre fatos relacionados com o diálogo entre as religiões, analisando-os sob um enfoque transdisciplinar e plurimetodo-lógico, não confessional e acadêmico. Especial destaque é dado ao estudo dos processos de educação (inter ou trans) religiosa na cultura pluralista brasileira, envolvendo o Ensino Religioso.

Este espaço virtual vincula-se às outras iniciativas da Linha, quais sejam: o Grupo de Estudos sobre Transdisciplinaridade e Diálogo entre Culturas e Religiões, com reuniões semanais; os Eventos que procuram fomentar o diálogo, dentre os quais o Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião, que é trianual; e, finalmente, o Fórum Inter-Religioso da UNICAP, que

reúne a cada mês as lideranças religiosas da região para uma escuta mística da fé do outro. Através dessa rede de iniciativas de pesquisa e engajamento científico, o Observatório pretende ser não apenas um repositório de notícias e reflexões e um divulgador de fatos sócio-religiosos e de atividades de um grupo de pesquisa, mas um indutor e multiplicador do espírito dialogal para todo o campus e para a comunidade recifense e nordestina.

Desde 2005 criamos na Universidade um Grupo de Estudos transdisciplinares sobre o diálogo inter-religioso. Buscamos estratégias teóricas para acolher e promover o mais amplo ecumenismo entre as tradições religiosas que defendem a justiça e a caridade, o mais sincero diálogo com as pessoas que amam a vida e a liberdade.

Em 2007, com o lançamento da primeira versão deste Observatório, chegou a hora de comunicar e multiplicar o nosso propósito de fomentar o exercício da tolerância entre as tradições religiosas, de justificar teoricamente a veneração pluralista do sagrado. No mesmo ano, organizamos um Simpósio Internacional sobre "Pluralismo Religioso: as muitas faces de Deus". Em 2010, uma nova edição do Simpósio tratou do tema "Religiosidades populares e multiculturalismo: intolerâncias, diálogos, interpretações".



Todo esse esforço acadêmico de pesquisa e debate está sendo acompanhado, desde 2007, por um grupo de animadores religiosos da região, um Fórum Inter-Religioso, que se encontra regularmente a cada mês (nas segundas segundas-feiras) para se escutar de modo mais místico e para aconselhar essas e outras iniciativas de educação transreligiosa.

A cada mês é preparado um documentário em vídeo sobre a tradição religiosa que será tema do Fórum. Os documentários trazem depoimentos das lideranças religiosas, imagens e sons dos ritos gravados nos espaços litúrgicos próprios de cada religião. O documentário é exibido na abertura do Fórum como um subsídio motivador que transporta o público ao ambiente sagrado da tradição religiosa retratada. Os documentários são disponibilizados no site do Observatório Transdisciplinar das Religiões do Recife com o objetivo de servir como material pedagógico para aulas de ensino religioso.

Queremos ensaiar a experiência do conhecer e do apreciar a especificidade das tradições espirituais religiosas e não religiosas que nos são estranhas, para perceber melhor as estruturas comuns que as fundamentam, para chegar, assim, a uma visão transreligiosa da realidade. Nossa preocupação é, em primeiro lugar, com o meio acadêmico e escolar do qual nos ocupamos. Pensamos que as escolas não devem ser supermercados do saber, que desprezam

qualquer sentido estético, ético e poético. Por isso apostamos em espaços destinados à escuta e ao estudo de tradições espirituais.

Nesta perspectiva surge a questão fundamental que motiva nossa reflexão em torno do espaço da Web como lugar propício de diálogo inter-religioso, de promoção da educação religiosa e de estudo das tradições espirituais. Como contribuir para uma autêntica experiência espiritual na cultura contemporânea, marcada pelo grande fluxo de informações audiovisuais veiculadas ininterruptamente através de aparatos tecnológicos cada vez mais presentes na vida das pessoas?

Este trabalho apresenta algumas reflexões em torno desta questão e se propõe a apontar caminhos para a educação da espiritualidade através da Web. Na primeira parte é apresentado como a ciência está ultrapassando os limites do cientificismo moderno e pós-moderno, através da Transdisciplinaridade, que se apoia nos pilares da complexidade, da existência de diversos níveis de Realidade, e da lógica da inclusão. Procura responder como este novo referencial de conhecimento, desenvolvido pelo pesquisador romeno Barsarab Nicolescu (2002), contribui para a ciência, e quais as repercussões desse pensamento na espiritualidade e na educação.

Na segunda parte do trabalho, a Transdisciplinaridade é aplicada ao audiovisual, revelando a existência de

diversos níveis de Realidade Cinética que correspondem a diversos níveis de percepção. A comunicação audiovisual se dá pela mediação de um terceiro incluído, que dinamiza o processo e revela o sentido da mensagem, trazendo consequências para a experiência espiritual através da Web.

O trabalho é concluído com a contribuição da teoria da modulação, desenvolvida por Pierre Babin (BABIN, 1993), especialista em comunicação social e religiosa. A modulação desenvolve critérios epistemológicos para a abordagem da linguagem audiovisual. O

2 Transdisciplinaridade e Sagrado

O meio científico vive um momento novo, uma verdadeira revolução, iniciada particularmente pela física e a biologia. As recentes descobertas destas ciências colocaram em cheque a visão de mundo da ciência moderna, focada na ideia de uma separação total entre o indivíduo conhecedor e a realidade, tida como completamente independente do indivíduo que a observa e no estabelecimento de postulados fundamentais deterministas que geraram teorias e ideologias mecanicistas e

objetivo é apresentar a teoria da modulação como uma oportunidade para o despertar do sagrado na cultura eletrônica contemporânea. O fenômeno da convergência midiática, que estamos testemunhando na Web, pode ser um potente aliado para a educação religiosa. Mas não basta utilizar esse material com as mesmas metodologias tradicionais praticadas historicamente na educação. É preciso assimilar os novos modos de compreender desta nova cultura audiovisual para motivar uma verdadeira experiência espiritual que integre o ser humano (RUEDELL, 2007).

materialistas da realidade. A ciência moderna, apoiada na existência de leis universais e de caráter matemático, instaurou o *paradigma da simplicidade*¹, solidificado na compreensão de mundo da física clássica, fundamentada nas ideias de continuidade, causalidade local e determinismo.

Barsarab Niculescu (2002), físico que busca lógicas alternativas para a compreensão da natureza, percebe o reduativismo da física clássica ao conceber a realidade. Ele afirma que a redução do funcionamento do universo ao de uma

¹ Para Edigard Morin, o "paradigma da simplicidade" é a concepção determinista e mecânica do mundo, característica do pensamento científico clássico. É um princípio de organização do pensamento que separa campos do conhecimento tais como a física, a biologia e as chamadas ciências humanas, resultando numa especialização disciplinar,

evidenciando a ideia de um saber parcelado. "Esta noção de separabilidade, formulada por Descartes, é fundamental para o conhecimento científico moderno, que concebe o estudo do fenômeno a partir da redução do complexo ao simples" (MORIN, 2005).

máquina perfeitamente regulada e previsível levou a ciência moderna a descartar todos os outros níveis de realidade e de percepção. Para a ciência moderna o universo precisaria ser dessacralizado para ser conquistado. Todos os demais níveis de conhecimento da natureza e do ser humano não cabiam nesta concepção de ciência e foram taxados de irracionais ou supersticiosos.

As recentes descobertas da física quântica, iniciadas no século XX, buscaram derrubar os pressupostos da ciência moderna. Essa revolução científica abriu a possibilidade de diálogo com áreas do conhecimento que eram rotuladas como não-científicas. Conceitos como a não-separabilidade entre o sujeito e o objeto e o conceito de indeterminismo no nível subatômico levaram os cientistas a questionar a existência de apenas um nível de realidade e a propor que há diferentes níveis na natureza (escalas subatômicas e macroscópicas, o infinitamente pequeno e o infinitamente grande, por exemplo) que são regidos por leis diferentes. Diante do paradigma da simplicidade da física clássica aparece a ideia de complexidade do real, não entendida como sinônimo de complicação, mas como uma concepção integral da complexidade de relações que compõe a Realidade (MORIN, 2005).

Essa nova concepção do real se espalhou para a sociedade e encontrou respaldo nas ciências exatas, nas ciências humanas e nas artes. Levou a ciência a questionar o nível da interdisciplinaridade

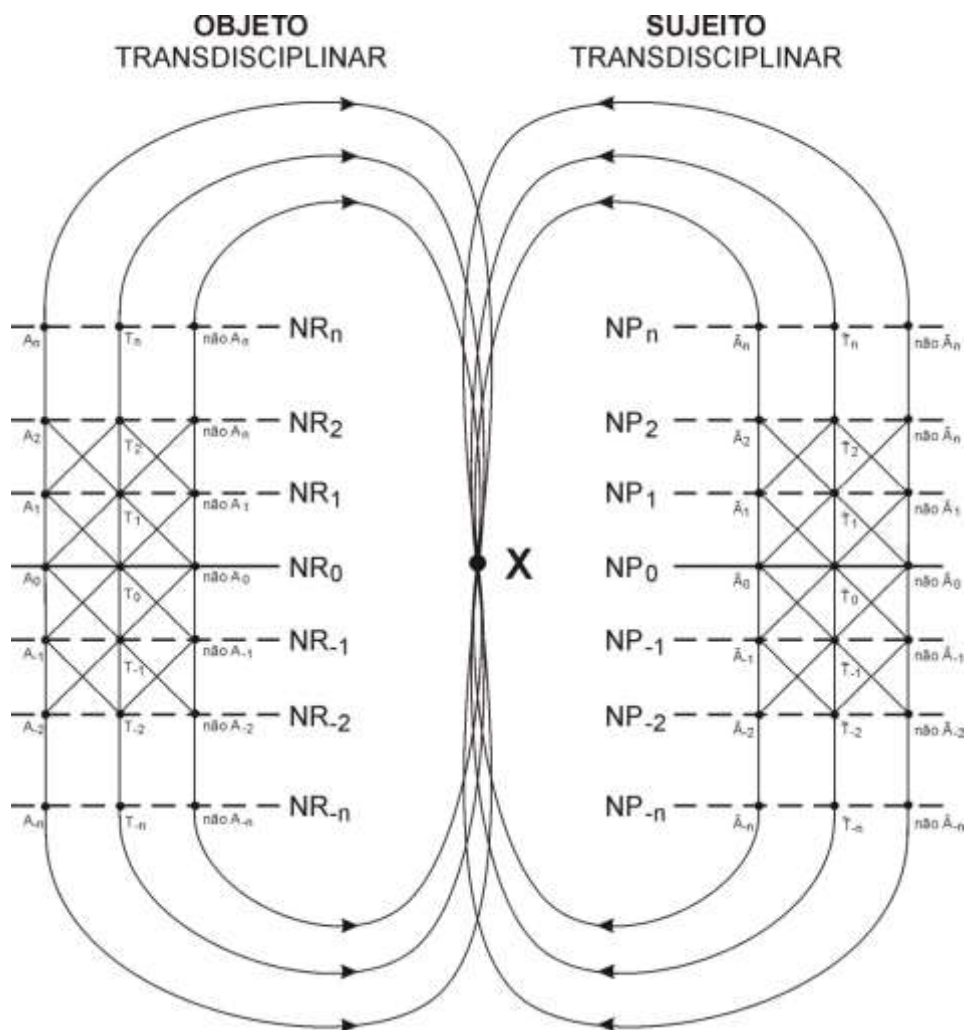
e buscar superá-lo no nível da transdisciplinaridade. A ciência é motivada a um novo diálogo, que ultrapassa o nível das disciplinas e as impele a considerar o que está entre, através e além delas mesmas. O sagrado, excluído até então do meio acadêmico, tido pela ciência moderna como categoria secundária, fruto de desejos humanos reprimidos e não realizados, "passa a retomar seu devido lugar no espaço acadêmico de reflexão, não apenas restrito ao âmbito das Ciências da Religião, mas de maneira geral promovendo um diálogo na complexidade da Realidade" (BERNI, 2005). A Transdisciplinaridade se firma como referencial de conhecimento e alicerça suas bases metodológicas nos pilares da complexidade (MORIN, 2005), da concepção de diversos níveis de Realidade (NICOLESCU, 2002. p. 45) e da lógica da inclusão ou do terceiro incluído (LUPASCO, 1994).

O referencial epistemológico da Transdisciplinaridade se apresenta como uma oportunidade para as Ciências da Religião no que concerne ao pluralismo de seu objeto de estudo, o fato religioso. Seus pilares conceituais possibilitam uma análise mais integral do fenômeno religioso, ao considerá-lo na sua complexidade; além de conceber a possibilidade de diálogo de concepções consideradas irreconciliáveis num nível superficial de abordagem, mas que podem dialogar em outros níveis de Realidade. Da mesma maneira, o

referencial epistemológico da Transdisciplinaridade é fundamental para a pesquisa em torno do fenômeno religioso no espaço virtual da Internet, porque se trata de um objeto de estudo

que pode ser classificado em um outro nível de Realidade, que possibilita uma outra abordagem do fenômeno religioso, onde a experiência religiosa é mediada pela eletrônica.

Figura 1 – Abordagem transdisciplinar da natureza e do conhecimento



Fonte: Nicolescu (2002).

Nicolescu nos mostra como a abordagem transdisciplinar pode conduzir a uma fundamentação metodológica para o estudo transcultural e transreligioso (NICOLESCU, 2002, p. 47). Ele apresenta o diagrama da Figura 1 para descrever a

abordagem transdisciplinar da natureza e do conhecimento. A parte esquerda representa, simbolicamente, os níveis de Realidade (NR_n, ..., NR₂, NR₁, NR₀, NR₋₁, NR₋₂, ..., NR_{-n}) onde o índice n pode ser finito ou infinito. Não é por acaso que,

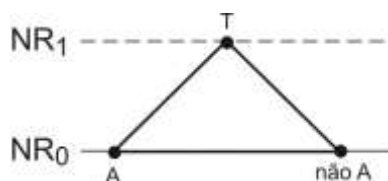
juntamente com o autor, utilizo o termo Realidade com o R maiúsculo. Realidade difere do Real. O Real designa aquilo que é, enquanto Realidade diz respeito à parcela do Real captada na nossa experiência humana. O Real está velado para sempre, enquanto a Realidade é acessível ao nosso conhecimento.

A abordagem transdisciplinar está apoiada na concepção de diversos níveis de Realidade. Os diversos níveis de Realidade coexistem, mas se distinguem pela quebra de leis e conceitos fundamentais nos seus diferentes níveis. Esta quebra é o que determina a passagem de um nível ao outro. Por exemplo, as leis quânticas, que determinam o nível subatômico, são radicalmente diferentes das leis do mundo físico. A lógica transdisciplinar opera de maneira diferente da lógica clássica, que está fundamentada nos axiomas da identidade ($A \text{ é } A$), da não-contradição ($A \text{ não é não-}A$), do terceiro

excluído (não existe um terceiro termo T que é ao mesmo tempo A e não- A). Na lógica transdisciplinar o axioma do terceiro incluído (existe um termo T que é ao mesmo tempo A e não- A) conecta os níveis de Realidade adjacentes na Figura 1.

Se permanecemos num único nível de Realidade, todo fenômeno se manifesta como uma luta entre elementos contraditórios. Porém, em um outro nível de Realidade, aquilo que percebemos como desunido está de fato unido e aquilo que percebemos como contraditório é percebido como não contraditório. A dinâmica do estado T na lógica transdisciplinar é representada por um triângulo de relações onde um vértice está situado em um nível de Realidade e os dois outros em outro nível de Realidade, como representado na Figura 2.

Figura 2 – Lógica do terceiro incluído



Fonte: Nicolescu (2002).

A lógica do terceiro incluído corrobora a existência de um fluxo de informações transmitido de forma coerente entre os níveis de Realidade num processo interativo que perpassa

indefinidamente a todos os níveis conhecidos e concebíveis. Há uma coerência da unidade dos níveis de Realidade, representada pelas flechas associadas à transmissão de informações

de um nível ao outro na Figura 1. Se a coerência for limitada apenas a certos níveis de Realidade, ela se interrompe nos níveis limítrofes do conhecimento. Nicolescu sugere que a unidade dos níveis de Realidade se estende a uma zona de não resistência às nossas experiências, representações, descrições, imagens e formulações. Essa zona de não resistência corresponde ao véu do Real que se situa tanto no nível mais alto, quanto no mais baixo da totalidade dos níveis de Realidade e estão unidos por uma zona de transparência absoluta. Trata-se dos níveis que não são captados pela limitação de nossos corpos com os seus órgãos sensoriais, nem pelas ferramentas que utilizamos para estender esses órgãos sensoriais e medir a Realidade. Para Nicolescu, essa zona de não resistência corresponde ao sagrado – aquilo que não se submete a nenhuma racionalização (BIÈS, 2001, p. 353).

Nessa zona de transparência absoluta não há níveis de Realidade. É por isso que os três *loops* de coerência do fluxo de informações da Figura 1 estão situados apenas na zona em que não há níveis de Realidade, e esses fluxos perpassam também entre os níveis de Realidade. Como afirma Nicolescu:

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

Desta maneira, o sagrado se manifesta justamente na relação entre a Natureza e o conhecimento. Está naquilo que une e liga todos os níveis de Realidade e os ultrapassa, numa zona de transparência absoluta, tanto de transcendência quanto de imanência. Na visão transdisciplinar, a Realidade está perpassada pelo sagrado, porém, o sagrado continua resguardado em sua zona de transparência absoluta. Sem abandonar uma atitude científica, a Transdisciplinaridade permite uma abordagem que integra o sagrado como aquilo que perpassa e conecta a Natureza e o conhecimento.

O conhecimento humano tem acesso aos níveis de Realidade através dos diferentes níveis de percepção. Na Figura 1 os níveis de percepção estão representados à direita ($NP_n, \dots, NP_2, NP_1, NP_0, NP_{-1}, NP_{-2}, \dots, NP_{-n}$). Através de uma relação de correspondência com os níveis de Realidade, os níveis de percepção permitem uma visão cada vez mais geral e unificadora da Realidade, sem jamais esgotá-la completamente. Com os níveis de percepção ocorre o mesmo que com os níveis de Realidade, há uma zona de não resistência à percepção. Nesta zona não há níveis de percepção. Ao conjunto dos níveis de percepção e sua zona de não resistência, Nicolescu dá o nome de Sujeito transdisciplinar.

A comunicação entre Sujeito e Objeto transdisciplinares só é possível quando há correspondência entre os fluxos de consciência que passam entre

os níveis de percepção e os fluxos de informações que passam entre os níveis de Realidade. As zonas de não resistência de ambas devem ser idênticas e os dois fluxos estão interligados porque compartilham da mesma zona de resistência: "O conhecimento não é nem exterior nem interior: é simultaneamente exterior e interior" (NICOLESCU, 2002, p. 56). Mas os fluxos de consciência não se confundem nem se misturam com os fluxos de informação, porque a zona de não resistência executa o papel do terceiro secretamente incluído que preserva a sua diferença, e ainda permite

3 Linguagem audiovisual na Web

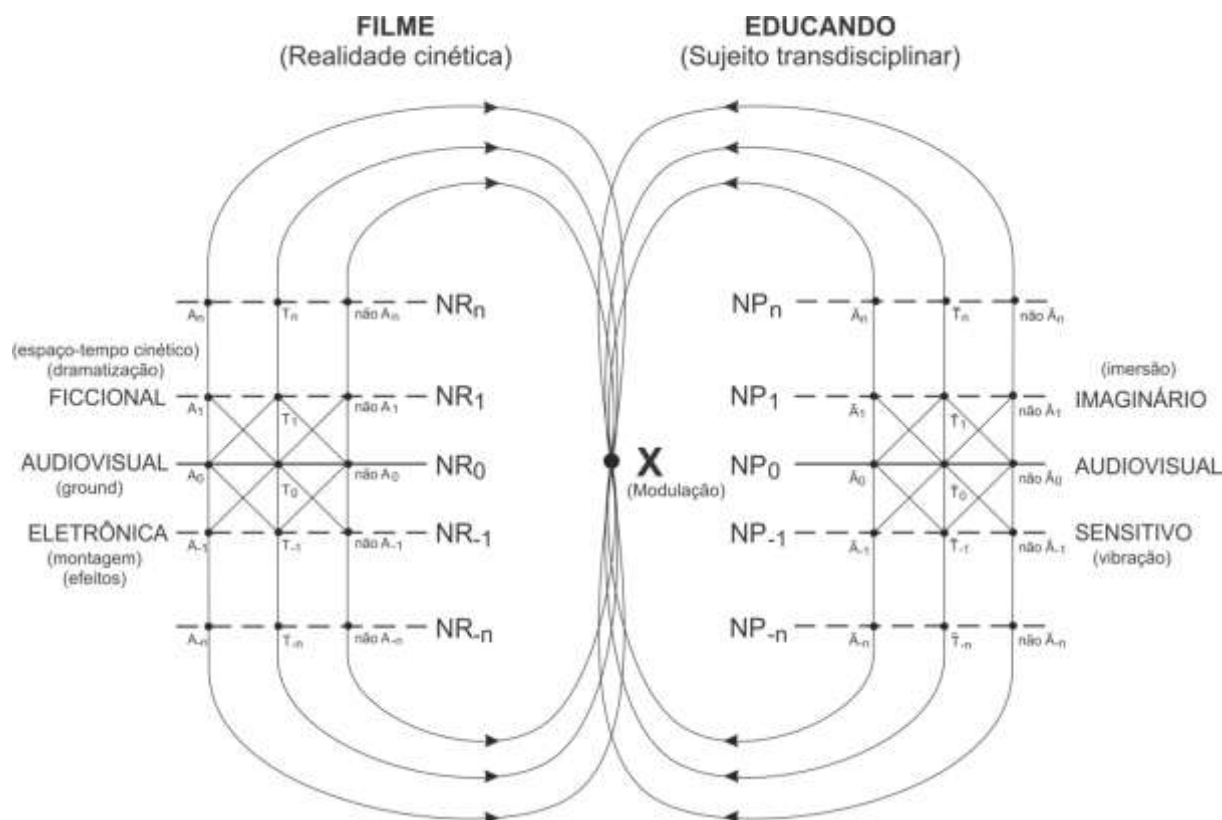
A Transdisciplinaridade oferece critérios científicos para a análise dos operadores audiovisuais que aparecem justamente no encontro dos fluxos de informações e de consciência que perpassam os diversos níveis de Realidade e de percepção, que constituem a Realidade cinética, e o Sujeito, o telespectador que frui estas mensagens. A comunicação audiovisual, vista sob o

a unificação do Sujeito transdisciplinar e do Objeto transdisciplinar. Este é o ponto "X" onde os arcos de informação e consciência se encontram. É o termo de Interação entre o Sujeito e o Objeto transdisciplinar, que não pode ser reduzido nem ao Sujeito nem ao Objeto.

Com a abordagem transdisciplinar da Natureza e do conhecimento, Nicolescu propõe uma superação da divisão binária da metafísica moderna (Sujeito, Objeto) e aponta para uma visão ternária (Sujeito, Objeto, Interação) que oferece uma base metodológica para a transcultura e a transreligião.

prisma transdisciplinar, se dá em diversos níveis pelos quais passam informações que são percebidas em diversos níveis de conhecimento, numa dinâmica que possibilita o despertar do sagrado. A Figura 3 transpõe o diagrama de Nicolescu ao fenômeno da comunicação audiovisual, aplicado à área da educação religiosa:

Figura 3 – Abordagem transdisciplinar do audiovisual



Fonte: Desenvolvido pelo autor

O Filme (Realidade cinética) constitui aqui o Objeto transdisciplinar. A Realidade cinética é composta por diversos níveis de Realidade. Para os fins deste estudo destaquei três níveis de Realidade: O nível de Realidade Eletrônica, o nível de Realidade Audiovisual e o nível de Realidade Ficcional. O nível de Realidade Eletrônica opera sob as leis da linguagem Eletrônica, que será estudada adiante. A Eletrônica é o que possibilita a criação e a existência da Realidade cinética. É o nível que possibilita a produção, montagem e exibição do produto audiovisual. Encontra-se logo abaixo do nível Audiovisual porque possui um alto grau

de imanência. O nível Audiovisual é o nível imediato aos nossos sentidos. Por isso se situa no centro do gráfico. É responsável pelas informações visuais e sonoras imediatas. Já o nível Ficcional opera sob outras leis. Nele o espaço e o tempo não são medidos da mesma maneira que no espaço-tempo natural, trata-se do espaço-tempo cinético. Está acima do nível Audiovisual porque corresponde a um maior grau de transcendência.

O Sujeito transdisciplinar (educando) é aquele que frui a mensagem cinética. Ele corresponde aos níveis de percepção representados no lado direito da Figura 3. Os níveis de percepção são

também três: O nível Sensitivo, o nível Audiovisual e o nível Imaginário. Eles correspondem aos níveis de Realidade representados no lado esquerdo e seu grau de percepção da Realidade é também correlativo. Ao nível mais inferior de Realidade Eletrônica corresponde o nível Sensitivo de percepção, que é o nível mais imanente de percepção e opera sob as leis fisiológicas que regem os sentidos. Ao nível de Realidade Audiovisual corresponde o nível de percepção Audiovisual, aquele que percebe as primeiras impressões da mensagem audiovisual. Já ao nível de Realidade Ficcional corresponde um nível de percepção superior ao nível Audiovisual, o nível Imaginário, que se encontra num grau correspondente de transcendência superior. É o nível de percepção Imaginário que possibilita perceber as informações do nível de Realidade Ficcional, ou seja, que leva o Educando a entrar dentro do Filme, a sentir-se parte da trama, a ponto de perder a noção de espacialidade e temporalidade.

É preciso entender como a abordagem transdisciplinar contribui para a percepção do sagrado que aparece nas produções audiovisuais. Existe um fluxo de informação, representado pelas flechas na Figura 3, que perpassa todos os níveis de Realidade, responsável pela coerência da Realidade cinética. A este fluxo de informação corresponde um fluxo de consciência que perpassa todos os níveis de percepção do Sujeito Educando.

Esses fluxos de informação e consciência perpassam todos os níveis conhecidos e concebíveis e atingem uma zona de não resistência à percepção, onde não existe nível de Realidade nem de percepção. Essa zona transparente do Real é o âmbito do sagrado, representado pelos *loops* nos fluxos de informação e consciência.

Os fluxos de informações e de consciência penetram e cruzam todos os níveis de Realidade e de percepção nas direções de uma maior imanência e transcendência através da zona de não resistência ao sagrado. É o que possibilita o acesso ao sagrado nas produções cinéticas. A comunicação acontece na interseção do fluxo de informações com o fluxo de percepção no ponto da Modulação (X), que é o termo de interação entre o Filme e o Educando. Neste ponto, a zona de não resistência ao sagrado de ambos são idênticas e os fluxos de informação e de percepção compartilham da mesma zona de resistência, possibilitando a percepção do sagrado através da experiência audiovisual.

Concepções que em apenas um nível aparecem como antagônicas, se reconciliam num terceiro termo (T) situado em outro nível. A lógica do terceiro incluído possibilita a reconciliação, por exemplo, de religiões, que num nível imediato, no nível Audiovisual, parecem antagônicas. Estas mesmas religiões podem se apresentar reconciliadas no nível Ficcional na

Realidade cinética. Desta maneira, a lógica do terceiro incluído contribui para uma abordagem do sagrado nas produções audiovisuais que corresponda à riqueza da diversidade religiosa brasileira. A abordagem transdisciplinar das audiovisuais ajuda a perceber como

estas produções podem contribuir para a percepção do sagrado no imaginário e na consciência dos telespectadores, num nível mais experiencial que conceitual. E isto tem implicações para a espiritualidade contemporânea e a educação religiosa.

4 Web: oportunidade para a experiência espiritual?

É imprescindível, tanto para aquele que produz o material audiovisual para a Web (realizador, produtor, roteirista, diretor, equipe de produção e elenco), quanto para aquele que utiliza as produções audiovisuais para a educação religiosa (professor do Ensino Religioso, catequista e lideranças religiosas), conhecer e transitar bem nesta cultura. O educando já se encontra imerso nesta linguagem e sua compreensão da Realidade é mediada por caracteres típicos desta cultura, e opera de modos diferentes dos tradicionalmente conhecidos. A comunicação somente será estabelecida se ambos falarem a mesma linguagem. Faz-se necessário conhecer como se dá a compreensão na cultura audiovisual eletrônica.

O pesquisador francês Pierre Babin, que se dedica à pesquisa em torno da comunicação e religião, desenvolveu a

teoria da "Modulação" (BABIN, 1993). A Modulação desenvolve critérios epistemológicos para a abordagem da linguagem audiovisual através do que o autor chama de "imersão", "vibração" e "ground". A "imersão" é a capacidade da linguagem audiovisual realizar a comunicação através de um envolvimento global. As imagens e sons são recebidos de maneira globalizante pelos nossos sentidos e somos levados a fazer parte da cena representada, a imergir na história, a participar, o que o autor chama de interatividade². A "vibração" trata do efeito que a linguagem audiovisual produz no público. Por predominar na linguagem audiovisual o conhecimento sensorial e analógico, a comunicação acontece pela via do prazer. Só entramos na dinâmica da comunicação cinética na medida em que somos tocados pelas imagens e sons. O "ground" está relacionado com a

² O conceito de "interatividade" é matizado por Pierre Lévy como um termo utilizado por diferentes autores, mas que não é suficientemente explicado por eles. Para Lévy, há diferentes tipos de interatividade, desde a mensagem linear da imprensa, rádio, TV, cinema e conferências eletrônicas, até a mensagem participativa dos videogames e dos diversos

dispositivos de comunicação em mundos virtuais envolvendo negociações contínuas. O que caracteriza a interatividade é a possibilidade crescente, com a evolução dos dispositivos técnicos, dos envolvidos na comunicação se tornarem, ao mesmo tempo, emissores e receptores da mensagem (LÉVY, 2003).

ambientação produzida pela mensagem audiovisual. Nesta linguagem o ambiente influencia a figura em primeiro plano, dando novos sentidos à mensagem.

Vejamos então como nosso autor entende as diferentes fases do ato de compreender na cultura audiovisual. Tudo começa com o que podemos chamar de “choque audiovisual”. É a primeira fase da percepção iniciada por um estímulo que causa uma sensação. A imagem que vem à mente é a de uma pedrinha lançada num lago que provoca um choque na superfície da água. O movimento habitual das correntes é afetado e a tranquilidade é interrompida. Um choque provocado pela mistura de som-palavra-imagem age globalmente sobre a personalidade e causa ruptura, mudança de registro. O choque determina uma nova sensibilidade. Na abordagem transdisciplinar do audiovisual na Figura 3, esta primeira fase da percepção se situa no nível imediato que chamei de nível Audiovisual.

A este choque inicial segue-se um “abalo” sem conteúdo preciso. Um estado emocional confuso e ambíguo. Sente-se e não se sabe qual é o sentido dessa emoção. É um sentimento fundamental porque depois representa um papel de pré-orientação da percepção ou do conhecimento. Um bom filme é aquele que conhece o mecanismo da percepção audiovisual e, por isso, evoca nos primeiros minutos da apresentação a tonalidade afetiva, em germe, do filme inteiro. É pelo enfoque emocional que

vamos determinar a lógica do filme e nossos olhos e ouvidos vão filtrar as palavras e imagens da obra audiovisual. Diferentemente do livro, as sequências não têm nenhuma lógica dedutiva do tipo I, II, III e Conclusão. O que determinará a compreensão do espectador é essencialmente a tonalidade afetiva do começo. Essa tonalidade afetiva é um elemento sutil e fundamental presente em todas as palavras, ações, imagens e músicas da linguagem audiovisual. O realizador da obra audiovisual parte de uma emoção que será traduzida em sons e imagens. Essa emoção é a alma do diretor nato posta em cena para ser filmada e exibida em forma de filme. Nela está a mensagem na linguagem audiovisual. Nesta fase da percepção a mensagem está ainda velada nesta emoção fundamental. A abordagem transdisciplinar está num nível mais imanente em que as vibrações eletrônicas do som e da imagem tocam no nível Sensitivo.

Segue-se a “elaboração do sentido”, fase que marca a saída da confusão inicial gerada pelo impacto do audiovisual. Nesse estágio busca-se um sentido para as imagens e sons, mesmo que nada compreenda. O espectador vislumbra o caminho que levará ao sentido. Ele passa a compreender e não somente sentir. Para que aconteça a compreensão, o espectador, ao mesmo tempo em que recebe a mensagem audiovisual, perde mais ou menos toda distância crítica em relação a essa

mensagem. E essa é uma constatação que assusta aos professores que saíram da cultura tradicional: “Compreender a mensagem audiovisual é perder, num primeiro momento, o recuo dado pela consciência de si, ou perder reflexão crítica; é aceitar estar ‘dentro’ antes de estar ‘acima’” (BABIN, 1989, p. 112). Queiram ou não queiram, essa é a dinâmica da linguagem audiovisual presente na Web. É preciso se permitir mergulhar fundo e deixar o sentimento fruir para assimilar a mensagem. Esse estágio é próprio do nível Ficcional e do Imaginário na abordagem transdisciplinar do audiovisual.

A postura “científica” de blindar-se interiormente diante dos elementos afetivos da mensagem, pensando que assim se atinge melhor a realidade, evitando distorções devidas à imaginação e aos afetos, conduz a um fechamento e a uma incapacidade de compreender a cultura audiovisual de maneira integral. Na cultura audiovisual há uma interpenetração íntima dos elementos cognitivos e afetivos. Até mesmo numa aula de matemática veiculada na Web, os elementos afetivos têm grande peso para o êxito da mensagem. A personalidade do professor, o brilho dos atores, o tom das

vozes, a focalização dos rostos, o fundo musical, a beleza dos gráficos, os gestos e o conjunto do espetáculo devem estar carregados de emoção. Se apenas se vê um professor recitando sua lição bem aprendida, o resultado é um programa ruim e um público aborrecido.

As versões midiáticas de religiosidade incentivam os fiéis a permanecerem nesta etapa, gozando do sentimentalismo próprio do espetáculo, sem vivenciar uma verdadeira conversão que supere uma adesão simplesmente mágica e sentimental. É preciso ultrapassar essa etapa para apropriar-se da mensagem. A última etapa na compreensão audiovisual é a que denominamos de “ressonância”, da distância que permite a reflexão sobre o que se viveu e sentiu, a conceitualização e a apropriação ou reconstrução de sua própria linguagem. Nesta fase se opera o julgamento crítico sobre o conteúdo, a forma, a linguagem, a técnica, os processos utilizados, as pretensões comerciais e econômicas postas em jogo. Após o ato de compreensão, afetivamente muito imerso, é tempo de manter uma distância intelectual para a análise e o julgamento crítico do vivido.

5 Considerações finais

O nosso OBSERVATÓRIO quer ser um espaço virtual transreligioso, onde cada um poderá comungar com o outro

no silêncio nutrido por sua própria religião e sua própria cultura. Desejamos colaborar para um novo espírito entre os

nossos estudantes, de tolerância profunda e veneração abertas, espírito que se irradie pelas escolas da região e fomenta uma sociedade pluralista e democrática.

O Fórum Inter-religioso, tanto no espaço físico presencial em que as tradições religiosas se encontram para um diálogo respeitoso e fecundo, quanto no espaço virtual em que esta experiência é difundida e disponibilizada através de diversos subsídios audiovisuais, tem se apresentado como o Terceiro Incluído da Transdisciplinaridade. Tem se apresentado como um trans-espço e um trans-tempo, um outro nível de Realidade, que possibilita o encontro e a partilha de experiências das mais diversas tradições religiosas no horizonte que as une na direção de uma maior transcendência e de uma maior imanência.

A linguagem da Modulação é o ambiente ideal para fazer uma experiência intensa, sensitiva e

contemplativa do sagrado na cultura eletrônica. Ela leva a pessoa a um outro nível de envolvimento, que ultrapassa o nível da razão instrumental, e conduz a um outro nível de experiência e de conhecimento. É importante encontrar métodos para manter na audiência esta experiência, para assimilá-la também no nível da inteligência. Pierre Babin propõe uma nova pedagogia que module em "estéreo" (BABIN, 1989. p. 13), em que predominem os dois canais, o dos sentidos e da afetividade, e o da abordagem conceitual; abordagem intuitiva e abordagem dedutiva. Na Web, ambiente próprio da cultura audiovisual, a educação deve dar lugar aos dois modos de compreender, conjugando-os no tempo e nos métodos. O ambiente virtual da Web é uma grande oportunidade para a experiência espiritual porque, como em qualquer autêntica experiência espiritual, o sentir vem em primeiro lugar.

Referências

BABIN, P; ZUKOWSKI, A. A. **Mídias, chance para o Evangelho**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Linguagem e cultura das mídias**. Lisboa: Bertrand, 1993.

_____. **A era da comunicação**. São Paulo: Paulinas, 1989.

BERNI, L. E. O vortex sagrado-profano, uma zona de não-resistência entre níveis de realidade. In: FRIOÇA, A. et al. **Educação e Transdisciplinaridade III**. São Paulo: Triom, 2005.

BIÈS, Jean. **O caminho do sábio**. São Paulo: Triom, 2001.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

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

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

NICOLESCU, B. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: COLL, A. N. et al. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: Triom, 2002.

RUEDELL, Pedro. **Educação religiosa: Fundamentação antropológico-cultural da religião segundo Paul Tillich**. São Paulo: Paulinas, 2007.

Recebido em: 15/09/2015.
Aceito para publicação em: 01/12/2015.

Análise de discurso, dom e simbolismo do dinheiro no Neopentecostalismo

Discourse analysis gift and symbolism of money in Neo-pentecostalism

Drance Elias da Silva*

Resumo

O texto toma como porto de partida uma reflexão sobre Análise de Discurso, entendendo-se esta como uma dimensão teórico-metodológica. Expressa uma necessidade de querer compreender essa forma de análise e de poder tomá-la como referência, para um melhor entendimento de certos aspectos do comportamento religioso atual. A atitude exposta aqui é de quem supõe a aplicação da Análise de Discurso e uma hermenêutica a partir do dom, em um estudo de pesquisa sobre a relação Religião e Dinheiro no discurso Teológico de Prosperidade de expressão neopentecostal. Os procedimentos metodológicos aqui sugeridos são apenas indicativos de que a Análise de Discurso e a teoria da dádiva de Marcel Mauss constituem caminhos para aprofundamento de questões que vêm sendo discutidas pela Sociologia da religião.

Palavras-chave: Formação discursiva. Religiosidade. Significado; Sentido.

Abstract

The text takes as port of departure a reflection on Discourse Analysis, understanding this as a theoretical-methodological dimension. It expresses a need of wanting to understand this form of analysis and to take it as a reference, for a better understanding of certain aspects of current religious behavior. The attitude exposed here, is of the one who supposes the application of the Analysis of Speech and a hermeneutics from the gift, in a study of inquiry on the relation Religion and Money in the Theological speech of Prosperity of neo-pentecostal expression The methodological proceedings here suggested are only indicative of what the Analysis of Speech and the theory of the donation of Marcel Mauss constitute ways for the deepening of questions that are discussed by the Sociology of the Religion.

Keywords: Discursive formation. Religiousness. Meaning. Sense.

* Pós-doutorado pela Escola Superior de Teologia - RS (Faculdades EST), Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bacharelado em Filosofia (1989) pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e Bacharelado em Teologia (1989) pelo Instituto de Teologia do Recife (ITER). Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e do Bacharelado em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco. Líder do Grupo de Pesquisa (CNPq) Religiões, Identidades e Diálogos. Editor da Revista Teologia e Ciências da Religião da UNICAP.

1 Introdução

De forma simples e genérica, a Análise de Discurso (AD) se define especificamente no campo linguístico como "A parte da linguística que determina as regras que comandam a produção de sequências de frases estruturadas" (DUBOIS; GIACOMO et al 1973, p. 50). Os autores comentam de forma breve que a Análise de Discurso deita suas origens a partir da distinção feita por F. de Saussure entre a língua e a fala. Os formalistas russos bem como os trabalhos desenvolvidos pela Escola de Genebra¹ elaboram, a partir de pesquisas processuais no campo da linguística, um tipo novo de análise literária e que, desde Saussure até os anos 50, foi mantida então, por meios acadêmicos, a corrente de uma linguística da fala que "opõe à função da comunicação, essencial para o estudo da língua, uma função de expressão (fenômenos emocionais, subjetivos, individuais) que apresenta os problemas do estudo dos enunciados superiores à frase, especialmente de tudo o que se refere à enunciação" (DUBOIS; GIACOMO et al 1973, p. 51).

Nesse processo, algumas questões vão sendo levantadas, tais como: a ideia de que a linguagem é um instrumento neutro; a questão do

sujeito como fonte de sentido; o cientista social afirma que o que interessa para ele é o que está por trás do discurso, ou por trás daquela linguagem que se expressa de tal forma; a linguagem que tanto pode ser para deformar o real como denunciadora do real (ideologia e ciência); a questão não só da fala, mas os textos escritos, os documentos, etc. Assim, o processo em que se vai constituindo a AD como teoria analítica, é expressão dessas e outras questões que na realidade, quer tocar fundamentalmente na questão do conhecimento. A Análise do Discurso como intervenção teórica que se elabora como instrumento quer, essencialmente, questionar a evidência do real e do sentido: o real estará posto como questão sempre que houver um discurso.

A década de 60 se constitui novo momento desse movimento teórico no campo da linguística. A conjuntura se caracteriza na França a partir de três aspectos: I - grande evidência da linguística estrutural; II - linguística dos sucessores da língua francesa; III - a questão do sujeito. Dois nomes se destacam como referência nesse momento: J. Dubois e M. Pêcheux quando, de forma independente um do outro, elaboram o que se denominará de *Análise de Discurso*. É importante observar que esses dois conceituados

¹ Escola de teoria literária nascida na Universidade de Genebra, sob inspiração da fenomenologia de Husserl, cujos membros são também conhecidos por "críticos da consciência".

estudiosos do campo da linguística também partilhavam, de forma comum, o mesmo espaço, ou seja, o do marxismo e o da política. Em J. Dubois, observa Mالدیدیر (1997, p. 18), a AD deve substituir a subjetividade do leitor unicamente pelo aparelho da 'gramática', rompendo com a prática do comentário literário: "Remetendo a literatura ao que ele considera como sua miséria metodológica, J. Dubois coloca decididamente a AD no terreno do estudo dos grandes textos políticos da tradição francesa: assim procedendo, ele elege o discurso político como objeto específico da nova disciplina".

Mas, precisemos melhor como é pensada a Análise de Discurso para cada um desses autores. Para J. Dubois, a AD é pensada como a passagem do estudo da palavra (Lexicologia) ao estudo do enunciado (Análise do Discurso). Essa passagem é concebida em linguística como uma extensão, um progresso. Indo para os caminhos de M. Pêcheux, observa-se o contrário, isto é, a AD é pensada como, segundo Mالدیدیر (1997, p. 19), uma ruptura epistemológica com a ideologia que domina nas ciências humanas. Fundamentalmente, o que se observa nessa distinção é, precisamente, a maneira de teorizar a relação da linguística com um exterior. Claro que essa relação não é apresentada tão simples assim, mas é o que constitui a diferença entre essas duas formas de conceber a Análise de Discurso.

Tomando a linha de Pêcheux bem como a linha de J. Dubois, identificava-se a instituição de uma disciplina que, em seu processo de elaboração e definição nessa fase, de forma autônoma, aos poucos se recusa uma relação de aplicação (da linguística a um outro domínio) e uma integração pura e simples à linguística. Contudo, não é objetivo dessa reflexão expor um debate sobre os encontros e desencontros no campo teórico, que marcaram, desde o início, a história da Análise do Discurso. Porém, é importante deixar refletido – embora não de forma exaustiva – que se supõe em ação uma prática efetiva de AD, que representa, na visão de vários autores, uma espécie de sincretismo, hoje visto, por exemplo, na migração – banalização de conceitos como: condição de produção, mecanismo ou processo discursivo. Assim, o que é a Análise do Discurso senão uma prática disciplinar que se pode resumir por três proposições: 1) ela realiza o fechamento de um espaço discursivo; 2) supõe um procedimento linguístico de determinação das relações inerentes ao texto; 3) produz no discurso uma relação do fato linguístico com o exterior da língua. O processo até aqui corresponde a um primeiro passo ou momento da elaboração do que se estaria ainda por definir sobre AD, principalmente depois de 1970. A partir dessas três proposições, pode-se, então, considerar como conceito básico para AD o que se denomina por **Condições**

de Produção. E conforme Orlandi (1996, p. 110), essas condições de produção (exterioridade, processo histórico-social) "caracterizam o discurso, o constituem e como tal são objetos da análise".

Ao levarmos em consideração essas condições de produção na AD em relação, por exemplo, ao sujeito (locutor), não é esse que se apropria da linguagem e sim que há uma forma social de apropriação da linguagem, em que está refletida a ilusão do sujeito, isto

é, sua inter-relação feita pela ideologia. Nesse sentido, a conclusão que se chega é a de que, através da AD, propõe-se aplicar as capacidades crítica, teórica e política da reflexão sobre a linguagem. E o que essa forma de análise procura mesmo obter? Procura simplesmente "restituir à reflexão sobre a linguagem a complexidade que pode advir de uma observação em que não se excluem a sua materialidade histórica, o funcionamento da ideologia e a política do significar" (ORLANDI, 1987, p. 11).

2 Análise de discurso: aspectos de um procedimento metodológico

Tomando como referência o campo religioso do Neopentecostalismo, supomos a Análise de Discurso como procedimento teórico metodológico na busca de compreensão acerca da relação Religião e Dinheiro² – embora não somente, como veremos no quarto item desta reflexão ao propormos um outro corte epistemológico como conclusão. A questão a supor como pretexto para continuar essa reflexão é: Que observações se pode fazer como pressuposto de um estudo sobre a relação religião e dinheiro, à luz da Análise de Discurso, como procedimento teórico-metodológico?

² A experiência que um fiel faz do dízimo é experiência de relação. Nós nos relacionamos com os objetos, mas não de qualquer jeito; muito menos, todos os objetos guardam em si a mesma importância, haja vista que os separamos um do outro pela força das imagens e do valor a eles atribuídos.

Posta a questão norteadora, destacamos os seguintes aspectos reflexivos:

- a) o que deve interessar primeiro que tudo é o fato de poder tratar objetos materiais que circulam, no espaço religioso, como objetos que ganham significado e sentido, à medida que o discurso religioso³ seja visto e entendido como responsável/produzidor dessa significação que merece, em relação a esse significado e

³ Como estaria tratando de religião cristã e sendo situada especificamente no campo pentecostal evangélico, é importante observar que, segundo Orlandi (1996), há uma distinção entre discurso teológico e discurso religioso. Discurso teológico é aquele em que a mediação entre a alma religiosa e o sagrado se faz por uma sistematização dogmática das verdades religiosas, na qual o teológico aparece como aquele que faz a relação entre dois mundos: o mundo hebraico e o mundo cristão. E em oposição a este, estaria o discurso religioso, em que há uma relação espontânea com o sagrado.

- sentido, uma análise que desvende o processo de seu funcionamento e, com isso, chegar a compreender melhor sua legitimação perante um determinado público de fiéis;
- b) no decorrer do processo de pesquisa, procuraram-se trazer para a reflexão as observações advindas de um todo complexo, que é o mundo da linguagem, sem excluir suas dimensões material, ideológica e de significado;
- c) segundo Orlandi (1996, p. 153), "um tipo de discurso resulta do funcionamento discursivo, sendo este último definido como atividade de um discurso determinado, para um interlocutor determinado, para um falante determinado, com finalidades específicas. Observando-se sempre, que esse "determinado" não se refere nem ao próximo, nem à presença física, ou à situação dos interlocutores como pode ser descrita pela sociologia. Trata-se de formações imaginárias, de representações, ou seja, da posição dos sujeitos no discurso". Assim, como procedimento metodológico em AD, o percurso será norteado a partir do critério
- de **reversibilidade**⁴ que, segundo Orlandi, pode ser tomado como um dos parâmetros na definição do discurso em suas propriedades. Daí que o processo de análise a partir de um universo discursivo religioso-teológico, esse deverá ser caracterizado como aquele em que fala a voz de Deus: a voz do pastor, do pregador ou, em geral, qualquer representante seu - é a voz de Deus;
- d) a Análise do Discurso é um olhar crítico, no sentido de que tal procedimento de análise procura problematizar as formas de reflexão. Quando se fala do objeto da AD, esta toma a posição de pensá-lo como algo de dimensão social e histórico, na qual se confrontam sujeito e sistema. Nada mais óbvio como objeto de análise do que o discurso. E o que é o discurso? "Conjunto de práticas semânticas e retóricas utilizadas em atos de comunicação, tais como: uma carta de princípios de determinado partido político, uma comunicação oficial do governo, um sermão proferido

⁴ A reversibilidade como aspecto que assenta no critério da interação (critério para o estabelecimento de tipologia segundo essa autora), é aquele que determina a dinâmica da interlocução: "segundo o grau de reversibilidade haverá uma maior ou menor troca de papéis entre locutor e ouvinte, no discurso" (Cf. ORLANDI, 1996, p. 154).

por um pastor/sacerdote, ou qualquer documento que tenha por definir, modificar ou ratificar uma realidade simbolicamente constituída por seu autor” (SILVA, 1989, p. 46);

- e) Orlandi estabelece, em sua tipologia, três tipos de discurso: **o discurso lúdico**, aquele em que a reversibilidade entre interlocutores é total, sendo que o objeto do discurso se mantém como tal na interlocução, resultando disso a polissemia aberta; **o discurso polêmico**, aquele em que a reversibilidade se dá sob certas condições e em que o objeto do discurso está presente, mas sob perspectivas particularizantes dadas pelos participantes que procuram dar-lhe uma direção com a polissemia é controlada; **o discurso autoritário**, aquele em que a reversibilidade tende a zero, estando o objeto do discurso oculto pelo dizer, havendo um agente no sentido militar, isto é, assujeitamento ao comando;
- f) considerando o campo religioso como produtor de sentido, no qual a fala exerce comando de direção, por esgrimir bem seus símbolos como forma de persuasão, o estudo deve optar como modelo de discurso para

análise, o discurso autoritário, já que ele é, por excelência, a forma mais persuasiva e de grau de reversibilidade que tende a zero, bem como o tipo que mais encontramos presente no âmbito do religioso/teológico.

Esses seis aspectos reflexivos, do ponto de vista metodológico, fazem-se necessários ao tomar como marco teórico a Análise de Discurso numa pesquisa sobre a questão do dinheiro no âmbito social religioso/teológico/pentecostal. É necessário, ainda, identificar alguns outros elementos que percorreriam a análise, tais como: *distância*, *modalização*, *tensão* e *transparência*. Vejamos cada um desses elementos sucintamente.

Segundo Citelli (1995), **Distância** (atitude do sujeito falante face ao seu enunciado), o sujeito falante é exclusivo. O enunciado está marcado por uma espécie de "desaparecimento" dos referentes. A voz do enunciador é mais forte do que os próprios elementos enunciados; **Modalização** (o modo como o sujeito constrói o enunciado). O texto autoritário, persuasivo, possui traços muito peculiares: o uso do imperativo, o caráter parafrásico, etc.; **Tensão** (relação que se estabelece entre o emissor e o receptor). O emissor domina a fala do receptor, não abre espaço para a existência de respostas. É um *eu* impositivo, é a voz de quem comanda; **Transparência** (maior ou

menor grau de transparência, ou opacidade do enunciado). Tende a uma maior transparência, visto tornar-se um enunciado mais facilmente compreensível

3 Sobre a formação discursiva

Um segundo momento dessa reflexão, uma vez identificado o tipo de discurso que melhor se enquadra no campo religioso, é fazer algumas observações sobre o conceito de "formação discursiva". A formação discursiva compreende o que o sujeito pode e deve dizer em uma determinada situação bem como em uma determinada conjuntura, de tal forma que, "remetendo seu discurso à ideologia, essa formação fará que suas palavras tenham um sentido e não outros possíveis. É pela remissão à formação discursiva que se identifica uma fala" (ORLANDI, 1987, p. 17).

Para citarmos um exemplo, poderíamos dizer que, em uma determinada instituição religiosa neopentecostal, acham-se contidas formações discursivas que podem ser entendidas como 'dicionários' diferentes que remetem à ordem de discurso diferente. Exemplificando, pode-se dizer que, quando uma dessas religiões neopentecostais (tipo Igreja Universal do Reino de Deus, Deus é amor, Renascer em Cristo) fala de "colocar Deus à prova", deve-se ler *exigir o que foi prometido*; quando fala de

vel pelo receptor. A metáfora não convive muito bem com a violência do convencimento autoritário.

"fidelidade/infidelidade", deve-se ler *quando se paga e quando não se paga o dízimo*; quando fala de "fazer um propósito", deve-se ler *lançar um valor em dinheiro como desafio*.

Dessa maneira, na atitude metodológica de um processo de estudo como esse, o pesquisador deve sempre entender, de outra forma, o que se diz, em face dessa característica de sobreposição que, com certeza, apresentar-se-á como dominante na formação discursiva de uma instituição religiosa neopentecostal, a exemplo das que acima foi mencionada.

A tarefa estratégica do pesquisador deve estar, portanto, em primeiro lugar, fazer para si a seguinte pergunta: o que não se está discutindo enquanto se está discutindo? Em resposta a essa pergunta – que remete a procedimentos metodológicos no decorrer da análise –, desdobram-se dois momentos dessa estratégia: I – observar, no processo de análise de discurso, não o que a instituição diz, mas o que ela faz dizer e fazer; II – naquilo que se diz, o que se esconde?

A partir disso, toma-se, então, a decisão de encarar, de forma crítica, a

instituição religiosa neopentecostal e sua relação com o dinheiro, como lugar em que se originam e se produzem o

discurso através do qual se trata a questão do dinheiro: o discurso religioso.

4 Discurso religioso, religião e dinheiro

Dissemos, na linha "c" do item "2", que o discurso religioso se caracteriza como aquele em que fala a voz de Deus: a voz do pastor, do padre - ou do pregador -, ou em geral, de qualquer representante seu - é a voz de Deus. O discurso proposto a se tomar como referência fazendo uso desse procedimento metodológico é o discurso religioso cristão, particularmente o tipo evangélico neopentecostal. O objetivo do estudo pretende estabelecer um processo de análise através do qual se busca observar, a partir da religião, como essa concebe hoje a questão do dinheiro. Partindo disso, então, devem-se deixar claro alguns elementos próprios do discurso religioso. Um primeiro elemento é o de tomar como típico desse discurso o desnivelamento na relação entre locutor e ouvinte (o pregador/pastor e os fiéis): o locutor como "dono" da voz, encontra-se legitimado por tomar parte do plano espiritual; e o ouvinte, colocado nessa relação, no plano temporal (O ouvinte se relaciona com Deus através da mediação institucional eclesiástica, pois este se coloca como quem recebe diretamente de Deus sua voz): "O locutor e o ouvinte pertencem a duas

ordens de mundo totalmente diferente e afetado por valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal" (ORLANDI, 1996, p. 243).

Desse tipo de relação, observa-se, então, que, sendo o locutor quem recebe de Deus a voz diretamente, situa-se, do ponto de vista do conhecimento e do poder, mais legitimado, com mais verdade sobre o que diz de qualquer coisa do que o ouvinte (=fiel) destituído de poder e tão somente apresentando-se com suas demandas para serem urgentemente resolvidas: "Quando digo que a voz de Deus se fala no padre, é 'como se' Deus falasse: a voz do padre é a voz de Deus. Essa é a forma da representação, ou seja, da religião simbólica" (ORLANDI, 1996, p. 244).

Um segundo elemento que se observa, nesse tipo de discurso, é que a religião abarca duas dimensões: a de concepção de mundo e a de atitude prática. E, segundo Orlandi, no que diz respeito à concepção de mundo, é o que pode ver com relação à filosofia, senso comum e folclore, vistos como relação: "O senso comum é o folclore da filosofia e se acha sempre na

metade do caminho entre o folclore verdadeiro e próprio e a filosofia" (ORLANDI, 1996, p. 248).

Assim, ao identificarmos essa dualidade ideológica no âmbito religioso, isso cria dissenso na ordem de compreensão das coisas, fazendo com que o sujeito mais importante do

Plano humano
Plano temporal
Sujeito

Homem-----Matéria

Um terceiro e último elemento constitutivo desse discurso, que se pode observar em um processo de análise discursiva, é a noção de fé: "Entre as qualidades do espírito está a fé, que é o móvel para a salvação. Isto é, dada a condição humana em relação a Deus, dada a separação indicada por essa condição (o pecado existe), a fé é a possibilidade de mudança, é a disposição de mudar em direção à salvação" (ORLANDI, 1996, p. 250). Esse terceiro elemento é ponto importantíssimo de discernimento nesse tipo de discurso, seja qual for o objeto propriamente dito no qual se esteja interessado, pois ele será tomado pela hierarquia religiosa como elemento fundante da ação no cotidiano dos fiéis. Assim, ao ver, de um possível estudo como esse, os elementos acima refletidos, não só se modifica a natureza do elemento principal do

discurso religioso, no caso Deus, a Ele todas as coisas possam estar ligadas, porque Deus se acha também colocado numa relação hierárquica de valor. Portanto, é desse dualismo que o discurso religioso se compõe, e será com esse esquema que teremos que tratar o objeto do estudo proposto:

Plano divino
Ordem espiritual
Sujeito

Espírito
Deus

estudo, no caso o dinheiro, como o remete a outro significado para fora dele mesmo, constituindo-se, portanto, um signo.

A questão, pois, do dinheiro entraria, para efeito da análise, já que ele se configura, no discurso, objeto de estudo propriamente dito? Dentro desse tipo de discurso, o dinheiro deve ser tomado como símbolo, pois está sempre a representar um outro significado no plano do valor não monetário; e a questão norteadora é: o que o discurso religioso em torno do dinheiro esconde que faz com que ele seja uma outra coisa que não ele mesmo? Em resposta a tal questão, lançamos mão de um outro viés teórico-metodológico que corrobore, do ponto de vista interpretativo, a perspectiva do estudo aqui proposto, da relação religião e dinheiro na práxis religiosa neopentecostal.

5 O simbolismo do dinheiro: uma hermenêutica a partir do dom

Na perspectiva de Nobeit Elias (1993), a sociedade é, em essência, uma rede de relações intencionais. A sociedade é possível porque os indivíduos se constituem como seres de relação e, assim, vivem em permanente interdependência. Ninguém isoladamente a constitui enquanto algo intencional; do viver juntos é que os indivíduos, em suas relações, desenham formas institucionais complexas para servirem à condição de interdependência. A sociedade, em Elias, é essa forma institucional complexa, mas, como realidade aberta, nunca pronta e acabada: “consideradas como totalidades, são sempre mais ou menos incompletas: de onde quer que sejam vistas, continuam em aberto na esfera temporal, em direção ao passado e ao futuro” (ELIAS, 1993, p. 20). Na verdade, sempre houve busca daquilo que fundamentasse o “estar junto”, o vínculo social. A experiência etnológica permitiu nova atenção sobre o que fundamenta esse vínculo, que tem sido considerado como algo constitutivo do simbólico constituinte.

As “práticas sociais” configuram o domínio básico de estudo sociológico: “A ciência social preocupa-se com os agentes que geram e inventam conceitos, que teorizam sobre o que fazem, bem como sobre as condições nas quais praticam seus atos”

(GIDDENS, 2001, p. 111). Nessa perspectiva, a vida em sociedade resulta de processo cultural que se concretiza pelas relações sociais instituintes dos símbolos, os quais expressam determinada visão de mundo comum, manifestando-se em várias formas de comunicação, tal qual a linguagem, comportamentos, artefatos materiais etc. Os símbolos instituídos têm capacidade de influenciar e controlar o comportamento humano, dependendo da capacidade de eles transmitirem e reforçarem um sistema ideológico já dado⁵.

A sociedade, então, pode ser considerada um agregado de relações sociais, e a cultura, seu conteúdo, o qual enfatiza os recursos acumulados que as pessoas adquirem por herança, à medida que os utilizam, transformam, acrescentam e transmitem. Na visão durkheimiana, a sociedade, por ser um fenômeno de comunicação, realiza sua possibilidade mediante a linguagem, os significados e os símbolos:

Antes de tudo, a centralidade da linguagem: tudo o que é dito, é dito para alguém em algum lugar. A linguagem ocupa um papel central no sentido que não existe conhecimento sociológico que não passe através da

⁵ O imaginário social instituído constitui-se de crenças, mitos, ideologias, religiões e fala do mundo por via oblíqua; cria novas linguagens comuns, sem necessariamente verbalizá-las mediante, por exemplo, práticas sociais simbólicas. É com essas práticas que se reforçam tipos ideais de comportamentos sociais.

linguagem, e através de uma linguagem situada. Uma linguagem que é sempre culturalizada, de gênero, étnica, sempre ligada a tempos e lugares específicos (MELUCCI, 2005, p. 33).

Os 'sistemas simbólicos', como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) conjeturar aquilo a que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, 'uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências'. Durkheim - ou, depois dele, Radcliffe-Brown, que faz assentar a 'solidariedade social' no fato de participar num sistema simbólico - tem o mérito de designar explicitamente a função social do simbolismo, autêntica função política [...] (BOURDIEU, 1998, p. 9-10).

A perspectiva interacionista simbólica repousa, em última análise, sobre três simples premissas: a primeira premissa é a de que os seres humanos dirigem sua ação às coisas sobre as bases do significado que essas coisas

têm para eles; a segunda premissa é que o significado de tais coisas deriva ou surge da interação social que uma pessoa tem com outra pessoa; e a terceira premissa é que esse significado é dirigido e modificado através de um processo interpretativo usado por uma pessoa em relação às coisas que ele encontra. Nesse sentido, o caminho para se efetivar uma análise plausível sobre o dinheiro, na ótica do *dom*, é tomá-lo na perspectiva sociológica da *interação*. Por esse prisma, a concepção da moeda muda, pois está aberta a porta para tratá-la sob o viés da *dádiva*. Tal concepção de dádiva, que funda alianças sociais, ontologicamente, estabelece relações. Por essas e outras contribuições teóricas oriundas de trabalhos de colaboração com Durkheim - sobretudo por ter aplicado e refinado a sociologia durkheimiana -, Mauss se tornou o mais importante da Escola Francesa (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 194). Na dádiva, o bem circula a serviço do vínculo. A reciprocidade é o que parece de mais fundamental como razão de ser de toda a sociedade.

6 CONSIDERAÇÃO FINAL

O plausível dos dias atuais, mais do que nunca, é o *sentido*. É na esfera da religião, em termos de vivência existencial, que o indivíduo também tem buscado tal sentido e nela encontra lugares onde pode ficar. E, mais ainda,

ficar duplamente. Isso é uma das verdades da modernidade quanto ao significado de pluralidade, pois essa, tal qual o simbólico, é realidade aberta. Enquanto o imaginário for realidade necessária da vida humana, será

responsável por oxigenar, de forma surpreendente, toda a vida social e coletiva, não permitindo o triunfo da ruína (BALLANDIER, 1997, p. 232).

A Sociologia da Religião, com sua sensibilidade ao universo simbólico, não poderia, nos tempos atuais fechar-se ao interesse de pesquisas “empreendidas em nome de organizações religiosas”. A dinâmica da vida humana, em suas experiências diversas de pertencimento religioso, cria riqueza de imagens, símbolos, signos que desenham uma ambiência acolhedora das escolhas, que buscam realizar imediatamente o que se deseja. Essa perspectiva, própria de uma experiência religiosa, está contida na noção de Geertz (1989, p. 104) acerca da religião: “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade

que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”.

O universo biográfico de cada indivíduo, nesse sentido, conta muito, porque os fatos são indicadores de escolhas religiosas nos dias atuais. Assim, a vida marcada pelo desemprego possibilita a produção de uma dança simbólica que não permite a dureza mortíca da realidade dominar inteiramente o transcurso da vida existencial. A realidade simbólica não só fala, mas também designa, apontando para um sentido. A importância do simbólico, para a Sociologia da Religião, resume-se, então, no mínimo, a tangenciar essa realidade, buscando o entendimento de sua integração, como um fantástico devir social, que mexe com o cotidiano das pessoas e instituições. Isso foi o objetivo desta nossa breve reflexão, que buscou tomar o dinheiro como objeto de um discurso sociorreligioso que cria e recria sentidos.

Referências

BALANDIER, Georges. **O contorno: poder e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

CITELLI, Adilson. **Linguagem e Persuasão**. São Paulo: Ed. Ática, 1995.

DUBOIS, Jean; GIACOMO, MATHÊE; et al - **Dicionário de Linguística**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1973.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

GODBOUT, Jacques. Introdução à dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 13, n. 18 outubro de 1998.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GIDDENS, Anthony. **Em defesa da sociologia**. Ensaios, interpretações e

tréplicas. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia e Política**. n. 14, jun. 2000.

MALDIDIÉ, D.; ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.). In: **Gestos de Leitura**. São Paulo: Editora da UNICAMP, Ed. Pontes, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss à Claude Lévi- Strauss. In: CHAUI, Marilena (Org.). **Textos escolhidos: Maurice Merleau-Ponty**. São Paulo : Abril Cultural, 1980.

MELUCCI, Alberto. **Por uma sociologia reflexiva**. Petrópolis: Vozes, 2005.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **A linguagem e Seu Funcionamento: as formas do discurso**. São Paulo: Ed. Pontes, 1996.

_____. **Palavra, Fé e Poder**. São Paulo: Ed. Pontes, 1987.

SILVA, Francisco de Assis da. **Religião e Política**. A Retórica do Catolicismo em Medelim e em Puebla. 1989. (Dissertação de Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciência Política, UFPE, Recife, 1989.

Sugestões para leitura

SILVA, D. E. Religião, Dinheiro, Fé e Ansiedade no Discurso Teológico de

Prosperidade. **Revista Eletrônica de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**. Recife, v. 01, p. 65-78, 2012.

SILVA, D. E. Mercado, sacrifício e consumo religioso. **Estudos Teológicos**. v. 50, p. 131-143, 2010.

SILVA, D. E. A dádiva das palavras, da graça e da associação. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**. Recife, v. VII200, p. 87-98, 2008.

SILVA, D. E. Centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 7, p. 19-38, 2008.

SILVA, D. E. O dinheiro como dádiva e mediação na relação com o sagrado. **Estudos de Sociologia**. Recife, v. 10, n.1, 2, p. 211-231, 2004.

SILVA, D. E. Consumo, Prosperidade e Pertencimento Religioso. In: Péricles Andrade. (Org.). **Polifonia do Sagrado: pesquisas em ciências da religião no Brasil**. Sergipe: Universidade Federal de Sergipe, 2015. p. 109-136.

SILVA, D. E. A dimensão espiritual do dízimo na Igreja Internacional da Graça de Deus. In: BRANDÃO, Sylvana; MARQUES, Luiz Carlos Luz; CABRAL, Newton Darwin de Andrade. (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Edições Bagaço; Editora Universitária UFPE, 2010, v. 5, p. 393-434.

Recebido em: 22/09/2015.
Aceito para publicação em: 21/11/2015.

O Esoterismo na Academia: uma análise do percurso histórico e historiográfico

The Esoterism in Academy: an analysis about historical and historiographic trajectory

Ana Rosa Clolet da Silva*
Marcelo Leandro de Campos**

Resumo

O presente artigo traz um balanço dos estudos historiográficos sobre o esoterismo ocidental que, atualmente, constitui um campo específico de estudos acadêmicos. O esoterismo é aqui considerado como um fenômeno histórico-religioso relevante para a compreensão da moderna cultura ocidental e a trajetória do imaginário mágico-hermético é apresentada em linhas gerais, enfatizando-se o estado atual do debate e sua institucionalização. Conforme se pretende demonstrar, tal debate aborda questões pertinentes às relações reversivas entre os fenômenos da modernidade e da secularização, sendo que um dos méritos dos estudos apresentados é o fato de restituírem ao seu contexto histórico toda uma importante tradição cultural que havia sido relegada ao esquecimento pelo discurso de uma modernidade exclusivamente racionalista.

Palavras-chave: Esoterismo Ocidental. Gnose. Religião. Modernidade.

Abstract

This article provides a balance of the historiographical studies on esotericism in the West that currently constitutes a specific field of academic study. The esotericism is considered here as a historical-religious phenomena relevant to the understanding of modern Western culture and the history of magic-hermetic imagery is presented in general, emphasizing recent conceptual paradigms and the process of academic studies' institutionalization. As intended to demonstrate such debate addresses relevant issues about relationship between the phenomena of modernity and secularization, and one of the merits of the presented studies is the fact that repay to its historical context all an important cultural tradition that had been relegated to oblivion the speech by the discourse of a purely rationalist modernity.

Keywords: Western esoterism. Gnosis. Religion. Modernity.

* Docente da Faculdade de História da PUC-Campinas e do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, pela mesma Universidade, com projetos integrados à Linha de Pesquisa: Fenômeno Religioso: instituição e práticas discursivas. É doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (2000) e pós-doutora na mesma área pela USP (2007), com projeto integrado ao grupo temático: Brasil: Formação do Estado e da Nação. Possui graduação em Ciências Econômicas pela Universidade Estadual de Campinas (1993) e mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas (1996).

** Historiador, com Licenciatura/Bacharelado em História pela PUC Campinas; Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Campinas, com bolsa da CAPES; pesquisa sobre Esoterismo Ocidental na América Latina. Master Coach filiado à Sociedade Latinoamericana de Coaching; Professor de Educação Financeira e Coaching na EGDS-Campinas.

1 Introdução

Desde a década de 1960, o tema do "esoterismo ocidental" vem despertando o interesse de pesquisadores e, particularmente no campo historiográfico, inspirando uma fecunda produção acadêmica, a partir de estudos sobre o renascimento italiano e o contexto histórico-cultural que marcou o nascimento da modernidade. O estudo sistemático de fontes do período revelou, de forma surpreendente, que o humanismo, o pensamento antropocêntrico e a própria metodologia científica se desenvolvem, em grande medida, sob o impulso de um imaginário mágico-hermético com o qual se confundem e inter-relacionam durante séculos. (HANEGRAAF, 1996, p. 1-20).

Tal perspectiva reabre questões de fundo no tocante aos complexos temáticos que se referem à "modernidade" - marcada pelo alto grau de racionalização e pelo desenvolvimento técnico-científico da sociedade ocidental - e à "secularização" - referida ao processo de autonomização das esferas sociais em relação à religião -, esgarçando a possibilidade de combinações múltiplas entre mentalidade cristã, tradições místico-esotéricas e o racionalismo secular.

Sob tal perspectiva, a historiografia sobre o esoterismo ocidental vem abrindo novas perspectivas de análise, resgatando versões até então

marginalizadas, fruto de uma tendência antropológica da sociedade moderna, de exclusão do "outro", do "diferente". Reconhecendo que para a modernidade ocidental o esoterismo é a "outra tradição" (VASICECK, 2009, pp. 109-110) - por muito tempo relegada ao silêncio em nome de uma modernidade pretensamente racionalista -, os historiadores do esoterismo restabelecem o diálogo com essa tradição cultural, denunciando o quanto a própria noção ocidental de esoterismo se configura, também, numa formulação histórica, fruto de uma intensa polêmica renascentista que opõe "hermetismo" (enquanto sinônimo de magia) e "religião", responsável pela desvalorização do magismo e sua consequente marginalização (HANEGRAAF, 2004, p. 491).

O interesse renovado pelo tema do esoterismo relaciona-se, ainda, a um aspecto contingencial de nossa sociedade contemporânea e, especificamente, brasileira: a verdadeira explosão de doutrinas, grupos, filosofias, novas religiões e formas de religiosidade observada nas últimas décadas (PORTELLA, 2011, p. 214), desembocando numa diversidade de experiências místico-esotéricas, com capacidade de proporem novos valores e estilos de vida, indicativas de uma "nova consciência religiosa", problematizadora



dos "princípios básicos da modernidade e do desenvolvimento cultural de nossa civilização", bem como de demandas de natureza subjetiva (SIQUEIRA; LIMA, 2003). Neste sentido, o esoterismo se torna, também, dimensão constitutiva de um novo ambiente cultural e religioso-espiritual, convertendo-se em ponto de partida de toda a espiritualidade *New Age*, fenômeno que, a nosso ver, não pode ser ignorado pelo âmbito geral das formulações científicas. Mesmo porque, embora as escolas esotéricas, institucionalmente falando, sejam relativamente pequenas, quando vistas à luz do campo religioso, seu alcance cultural é enorme e duradouro, compondo uma parte expressiva do imaginário ocidental.

Pautado no diálogo com a produção acadêmica que vem configurando um campo de estudos sobre o esoterismo ocidental, nas reflexões que seguem buscaremos traçar a trajetória de suas principais tendências e paradigmas, considerando a relevância de tais abordagens não apenas para a compreensão da modernidade como fenômeno pluridimensional, mas, de modo específico, para o campo acadêmico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). Neste particular, impõe-se lidar com um tratamento consolidado, herdeiro do aporte teórico e metodológico da Teologia e que, justamente por isso, tendeu a conferir um papel extremamente marginal às manifestações espiritualistas externas ao

campo institucional das igrejas cristãs e, particularmente, do catolicismo. Sob tal ênfase, gnose, hermetismo e ocultismo somente receberam alguma atenção enquanto movimentos heréticos ou cismáticos, considerados enquanto desvios do eixo principal do cristianismo.

Trata-se, aqui, do processo histórico que Bourdieu identifica com a monopolização e legitimação do monopólio do capital religioso por um corpo sacerdotal no contexto da modernidade ocidental. Segundo o autor, este corpo sacerdotal, ligado diretamente ao processo de racionalização da religião, passou a derivar sua "legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante", destituindo da gestão do capital religioso aqueles que, por esta razão, foram transformados em "leigos" ou "profanos", no duplo sentido de "ignorantes da religião" e "estranhos ao sagrado" e ao seu "corpo de administradores" profissionais. Um processo que, na visão do autor, esteve na base do princípio de oposição entre o *sagrado* e o *profano*, entre *religião* e aquilo que passou a ser designado como *magia* ou como *feiticeira*, no sentido de religião inferior (BOURDIEU, 2003, p. 43).

Nas reflexões que seguem, partiremos do esforço de justificar a pertinência de se estudar o esoterismo a partir da Ciência(s) da(s) Religião(ões); esse será o ponto de partida para

esclarecermos alguns conceitos fundamentais que estruturam o campo acadêmico em questão, tais como religião, esoterismo e gnose.

É importante frisar que, academicamente, a relevância da questão gira em torno da necessidade de se elaborar definições conceituais dotadas de eficiência analítica e que permitam avançar na compreensão dos fenômenos estudados. Nesse sentido, como bem destaca o historiador Roberto Di Stefano, o conceito de religião pode servir ao pesquisador como uma poderosa ferramenta analítica; considerar a autonomia do campo religioso, a carga simbólica que o anima e a lógica que proporciona sua inteligibilidade pode, por exemplo, lançar novas luzes sobre processos políticos, sociais e econômicos que tangenciam a questão religiosa, como é o caso do discurso anticlerical (DI STEFANO, 2008, p. 159-160) ou da célebre análise de

Weber sobre o tipo de sociedade em que se desenvolve o capitalismo. Ao mesmo tempo, as experiências de contato com o divino, sistematizadas ou não em torno de um corpo doutrinário e num conjunto de crenças e práticas religiosas, só podem ser analisadas à luz de seu contexto histórico que, segundo o modelo proposto por Frank Usarski, é uma dimensão básica do estudo do fenômeno religioso (USARSKI, 2006, p. 125).

Em seguida, apresentaremos um esboço da evolução dos estudos historiográficos sobre o esoterismo, através da apresentação dos três principais paradigmas propostos sobre o assunto: o chamado Paradigma de Yates, a primeira abordagem acadêmica sobre o tema; a proposta conceitual e metodológica de Riffard e Faivre e, por fim, a situação atual do debate conceitual do esoterismo enquanto campo específico.

2 Esoterismo: a história de um conceito

As dificuldades de conceituação do esoterismo no âmbito religioso e espiritualista derivam, basicamente, da necessidade de se propor uma definição que abarque, funcionalmente, a totalidade das cosmovisões e vivências espiritualistas das diferentes sociedades humanas. Como destaca o historiador italiano Marcelo Massenzio, a noção de religião é ela própria produto da história,

pertence a um contexto histórico-cultural específico em que está associada ao universo monoteísta cristão, por um lado, e à concepção ocidental de uma esfera sagrada em oposição a uma esfera cívica, por outro (MASSENZIO, 2005, p. 23). Limitações que um conceito com validade acadêmica necessita considerar e superar.

Neste sentido, consolida-se o reconhecimento compartilhado por diversos pesquisadores, que consideram mais produtivo optar por um conceito aberto de religião, que permita superar as generalizações, sobretudo a partir de uma ótica cristã, como historicamente se observa no mundo ocidental. Para os propósitos deste trabalho vamos acompanhar tal tendência, conceituando a religião de forma ampla, porém irreduzível a outras dimensões que compõem a realidade humana (sociológica, psicológica, antropológica, etc.). É esta, por sua vez, a postura dominante no campo de "História do Esoterismo Ocidental", tendo esta última, consagrado a perspectiva de um dos seus principais representantes, segundo o qual a religião é assumida como "qualquer sistema simbólico que influencia a ação humana, fornecendo possibilidades de ritualmente manter o contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura metaempírica mais geral de sentido". (HANEGRRAFF, 2003, p. 359). A religião, nesse sentido, pode ser entendida tanto em seu caráter institucional, como em nível subjetivo, enquanto forma de espiritualidade.

Uma vez assumida a religião como um sistema simbólico que admite uma dimensão meta-empírica, entendemos que o esoterismo ocidental constitui, grosso modo, um sistema simbólico específico, dotado de linguagem e cosmovisão próprios, o qual, conforme recentes estudos, constituiu dimensão

estruturante da história cultural e religiosa da Europa que, desde a antiguidade, caracterizou-se por um rico pluralismo religioso. Desse dos, não se trata de um "sub-campo" componente do campo religioso mais geral - conforme formulação de Bourdieu -, mas esoterismo e religião se contituem em ferramentas teóricas e conceituais, que permitem a compreensão de um campo mais amplo, que aqui nos interessa: o da cultura moderna ocidental.

Contudo, quando se considera o percurso histórico da palavra esoterismo - oriunda do termo grego *esoterikos* (interno) - verifica-se sua aparição original nas escolas iniciáticas, ou de mistérios, indicando a posse de um conhecimento oculto (*gnosis*), secreto e acessível apenas a iniciados, a respeito de todo o universo e do próprio homem. O termo Ocultismo, mais comum nas escolas esotéricas do século XIX, tem o mesmo sentido. Esse conhecimento oculto, de tipo superior, teria estado presente em todas as grandes culturas do passado (egípcios, persas, gregos, maias, chineses, hindus, etc.), sendo sempre transmitido por um grupo de iniciados. Para os esoteristas, sua doutrina constitui uma *prisca theologia*: o verdadeiro conhecimento espiritual, imutável desde o início da humanidade. Muitos esoteristas, a partir dessa ideia, declaram que o ocultismo é a única religião verdadeira, no sentido de ser a única a possuir o conhecimento que permita a reunião (*religare*) entre o

homem e Deus (STUCKRAD 2005, p. 1-2).

As tradições esotéricas ocidentais têm suas raízes no Mediterrâneo romanizado, nos primeiros séculos da era cristã, fruto de uma combinação da filosofia grega com os cultos de mistérios, como o orfismo e o mitraísmo, que vai criar um híbrido de "filosofia religiosa" ou "religião filosófica", capaz de reunir percepções filosóficas sobre o homem (antropologia), a existência e a realidade (ontologia), o cosmos e a natureza. Tais ideias se relacionam com questões religiosas como a sacralização da natureza e do "si mesmo", além de uma concepção holística do universo.

Uma de suas características é a teoria das correlações cosmológicas (correspondência entre o microcosmo e o macrocosmo). Tais noções de correspondências simbólicas entre terreno e divino são herdadas do pensamento neoplatônico, bem como o conceito de alma diferenciada do corpo humano. Sob tal perspectiva, a filosofia perde sua função dialética e passa a ser cultivada como um modo de alcançar o conhecimento intuitivo das coisas (*gnose*) a partir de uma experiência de êxtase, de iluminação. O hermetismo, por sua vez, surge como uma religião filosófica, que porta uma revelação (*gnose*), sendo a "prisão" da alma no corpo e sua aspiração de retorno ao "lar" o motivo recorrente na literatura gnóstica (YATES 1987, p. 16).

O imaginário hermético experimentou um importante processo de institucionalização e difusão na antiguidade tardia; em seguida foi alvo de uma sistemática perseguição por parte do cristianismo ortodoxo e praticamente desapareceu do horizonte histórico nos séculos seguintes. É a partir da redescoberta de textos da antiguidade, vindos para a Europa a partir da queda de Constantinopla, no final do século XV, que surge um renovado interesse pelo hermetismo, o qual coexistiu, num primeiro momento, com as formas institucionalizadas de religião vigentes. Assim, a figura de Hermes Trimegistro pode ser vista decorando importantes catedrais do período, inclusive no palácio papal.

Após a Contrarreforma, os esoteristas serão perseguidos nos países católicos, mas importantes figuras do mundo esotérico seguem militando abertamente nas novas religiões reformadas ao mesmo tempo em que estudam e escrevem sobre hermetismo (TREPP, 2001, p. 103). O acirramento dos conflitos religiosos, com a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), porém, produziu um clima de intolerância religiosa que levaria à organização de instituições esotéricas apartadas e diferenciadas das religiões confessionais (STUCKRAD, 2005, p. 40-45).

A primeira menção a uma instituição esotérica na Europa está no *Fama Fraternitas*, manifesto rosacruz datado de 1614. Estes primeiros

“rosacruzês” são oriundos de círculos luteranos reformistas alemães, impregnados de ideias utópicas sobre uma ciência religiosa e uma *philosophia perennis*. Em 1776, surge na Alemanha a primeira liga dos *Illuminati*, precursores de uma tendência que vai transformar radicalmente o esoterismo a partir do século XIX, propondo a harmonização entre o magismo tradicional e uma defesa radical de ideias racionalistas e iluministas (GOODRICK-CLARKE 2008, p. 117-123).

O moderno ritualismo mágico (ocultismo) surge em círculos da franc-maçonaria em meados do século XIX, sendo relevantes as obras de autores como Eliphas Lévi (1810–1875), Edward Bulwer-Lytton (1803-1873) e Gerard Encausse (Papus, 1865-1916). Lévi, por exemplo, acreditava que as ciências ocultas haviam sido veladas em simbolismos e alegorias como resultado de sua perseguição e supressão durante a era cristã, afirmando que a função primária da magia era permitir ao mago focar e dirigir sua vontade. Na sua visão, o mago usava a magia ritual para manipular e transformar forças dentro de si mesmo, para somente então elas agirem no mundo externo da matéria.

Merece destaque, ainda, a obra de Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891),

fundadora da *Sociedade Teosófica*. A Teosofia surge dentro de um contexto de crise da religiosidade confessional e triunfo do discurso científico. Longe de desacreditar a ciência, no entanto, os teósofos propõem uma adaptação das ideias científicas contemporâneas para corroborar a ideia de evolução espiritual, através de inúmeros mundos e épocas, restaurando a dignidade e o propósito da vida humana dentro de um contexto cósmico (GOODRICK-CLARKE 2008, p. 225).

Finalmente, no século XX ocorre um importante processo de psicologização do conhecimento esotérico. O trabalho do psicólogo suíço Carl Gustav Jung (1875–1961) formulou conceitos sobre o inconsciente a partir de estudos sobre a mitologia greco-romana, em especial os textos gnósticos. Uma outra vertente original do século XX é constituída pelas ideias dos russos George Ivanovitch Gurdjieff (1866–1949) e Piotr Demianovich Ouspensky (1878–1947), fundadores da *Escola do Quarto Caminho*, a qual propõe como via do desenvolvimento espiritual a prática de exercícios psicológicos, capazes de produzir estados alterados de consciência (GOODRICK-CLARKE 2008, p. 237).

3 Trajetória dos Estudos Acadêmicos sobre o Esoterismo

A percepção do esoterismo como um objeto legítimo de pesquisa acadêmica é recente. Com raras exceções, o cenário da produção historiográfica no campo de *História das Religiões*, até 1960, dedica pouco espaço à doutrina esotérica, normalmente considerada uma parte da nebulosa noção de "magia", que incluiria as superstições, astrologia, métodos adivinatórios, etc. Desde então, a evolução dos estudos historiográficos sobre o esoterismo derivou diferentes paradigmas, com seus respectivos métodos e teorias de análise, conforme passaremos a analisar.

3.1 O “paradigma de Yates”: hermetismo e renascimento

Embora desde a década de trinta alguns historiadores italianos chamassem a atenção para a importância do pensamento hermético no ambiente do renascimento italiano - inaugurando a perspectiva histórico-religiosa consagrada, desde 1973, pela "Escola Romana de História das Religiões" (AGNOLIN 2013, p. 67) -, a História das Religiões constituía-se, basicamente, da História da Igreja Católica (com especial ênfase para a hagiografia) e das novas igrejas reformadas, sendo que o interesse por grupos esotéricos esteve restrito aos movimentos ditos heréticos, que se

opuseram abertamente ao poder eclesiástico.

Em 1964, a historiadora inglesa, Frances Yates (1899-1981), em seu livro "Giordano Bruno e a Tradição Hermética", propôs uma abordagem inédita: para ela, o imaginário hermético constitui o ponto de partida do pensamento humanista e do método científico. A guinada que conduz o homem em direção a uma visão antropocentrista teria uma motivação essencialmente gnóstica, de tal forma que o homem renascentista estaria, na verdade, em busca do deus interior do imaginário gnóstico (YATES 1987, p. 492).

O debate iniciado por Yates extrapola em muito o campo da historiografia do esoterismo e constitui um novo paradigma para todo um debate sobre a cultura do renascimento. Assim, a ideia de constituição do esoterismo como um campo específico de pesquisa dentro do universo da História das Religiões surge a partir de um importante debate a respeito da história cultural da modernidade e do processo de secularização.

3.2 Riffard e Faivre: a definição do conceito de esoterismo

A Sorbonne foi o ponto de partida de um grupo de estudos acadêmicos sobre o esoterismo. O historiador francês

François Secret (1911-2003), pesquisador da cabala cristã, instituiu, em 1964, o curso de "História do Esoterismo Cristão". O debate em torno do hermetismo renascentista e da teosofia cristã logo passou a exigir uma clara delimitação do objeto de pesquisa. A primeira definição acadêmica do esoterismo foi proposta pelo filósofo francês Pierre Riffard, em 1987, logo complementada pela definição conceitual e a proposta metodológica do historiador Antoine Faivre, em 1992 (STUCKRAD, 2005, p. 444). Faivre desenvolveu um modelo sistemático, que definia o esoterismo como uma forma de pensamento, cujo núcleo possuiria quatro características básicas: uma teoria das correspondências (interconexão de todas as coisas no universo); a crença numa natureza viva e autoconsciente; a crença no poder operativo e mágico da imaginação simbólica e na transformação da matéria a partir da evolução interior (alquimia). Estes elementos estão ligados a duas dinâmicas básicas: um esforço em estabelecer denominadores comuns entre vários mestres e tradições espirituais de diferentes épocas - base da crença numa *Prisca Theologia*, uma verdade primordial comum a toda humanidade e praticada desde o seu início - e a transmissão do ensinamento por meio de um mestre, elemento sociológico do esoterismo, sendo aquele que confere a iniciação nos mistérios ao discípulo (STUCKRAD, 2005, p. 3-4).

O "paradigma de Faivre" abriu caminho para uma década de análises importantes no mundo acadêmico. Embora continue sendo uma referência importante, seus críticos contemporâneos, como Hanegraaff, afirmam que o modelo serve apenas para alguns períodos históricos específicos e despreza contextos esotéricos importantes, como as contribuições do judaísmo e do islamismo durante a época medieval, bem como a decisiva influência do budismo para a construção do esoterismo contemporâneo, além de ignorar importantes acréscimos trazidos pelo processo de secularização do esoterismo (HANEGRRAAFF, 2004, p. 507-510).

3.3 Hanegraaff: *complexidade e gnose*

A fundação da "Bibliotheca Philosophica Hermética", em 1984, abriu caminho para a constituição do curso de "História da Filosofia Hermética e Correntes Relacionadas", na Universidade de Amsterdã, em 1999, dirigida pelo historiador holandês Wouter Hanegraaff, que logrou reunir pesquisadores como Kocku von Stuckrad, Olav Hammer e Marco Pasi.

O novo momento dos estudos do esoterismo foi tributário da mudança perceptível que, desde a década de 1990, ocorreu no campo das ciências sociais e humanas, em especial nas pesquisas históricas. O alargamento de

abordagens, metodologias e possibilidades, sem falar no relativismo dos pós-modernos, esgarçou as insuficiências das bases ideológicas e teóricas da modernidade e suas grandes narrativas. Há um interesse acentuado por linhas de pensamento alternativas e questões até então negligenciadas pela historiografia (STUCKRAD 2005, p. 56).

Assim, a ideia chave dos modernos estudos históricos, a partir de 1990, é a noção de "complexidade", mediante a qual é criticado o reducionismo contido nos rótulos tradicionalmente utilizados para se definir personagens e movimentos históricos, propondo-se o desafio de estudar as relações de suas várias dimensões identitárias enquanto partes de uma totalidade orgânica (HANEGRRAFF, 2004, pp. 508-512). Outro elemento importante é a superação da ideia de reificar o esoterismo como uma corrente autônoma do corpo principal do cristianismo (e, portanto, de pouca importância para o destino deste) e do contexto histórico-social europeu. O desafio do campo de estudos está exatamente na direção oposta: a de explorar o entrelaçamento complexo do esoterismo com o desenvolvimento global da cultura e religião ocidentais em si, para que se possa compreender melhor a natureza e o desenvolvimento destas últimas.

Uma terceira característica da nova corrente acadêmica de estudos do esoterismo ocidental, preocupada com o

status científico das pesquisas em andamento, é a rejeição do "adesionismo ideológico-doutrinário". A crítica ao modelo totalizante de Faivre se aproxima dos debates conceituais que ocorrem de forma geral no campo dos estudos religiosos, onde as divergências acadêmicas sobre os conceitos e demarcações de campo envolvem, além das diferenças teóricas e metodológicas de grande alcance, negociações entre abordagens disciplinares que estão competindo por espaço e prioridade acadêmica (HANEGRRAFF 2004, p. 489), além das pressões próprias do mundo social e político em que está inserido o campo de pesquisas (BOURDIEU, 1982, p. 32-33).

Por fim, cabe mencionar o dilema imposto pela própria historicidade das correntes esotéricas ocidentais. Segundo Hanegraaff, partindo-se do conceito wittgensteiniano de *family-resemblance* (semelhança familiar), a "Nova Era" pode ter pouco ou nada em comum com o hermetismo renascentista do século XV (para não mencionar os hermetistas da antiguidade tardia) e, ainda assim, estar historicamente ligada a ele por meio de conexões intermediárias, como as recorrentes apropriações discursivas com fins identitários. Trata-se de uma forma pragmática de delimitar o campo, partindo do que o autor chama de "modelo das três estratégias", de caráter típico-ideal, que resumiriam as formas ocidentais de busca da verdade: a razão (filosofia, pesquisa científica), a

revelação divina aceita coletivamente (religiões confessionais) e, finalmente, a autoridade de uma experiência espiritual pessoal ou iluminação interior, uma gnosis, base do que estamos definindo como esoterismo ocidental (HANE-GRAAFF, 2004, p. 492).

A atual etapa dos estudos esotéricos assiste, ainda, à institucionalização de associações internacionais de estudos acadêmicos, como a *Association for the Study of Esotericism (ASE)*, nos EUA, e a *European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE)*. Estudos da temática esotérica são comuns nos encontros da *American Academy of Religion (AAR)* e *International*

Association for the History of Religions (IAHR), desde a década de 1980. No contexto latinoamericano surgiu, em 2011, o *Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la Unión de Naciones Suramericanas (CEEOUNASUR)*, na Universidade de Buenos Aires, dirigido pelo historiador Juan Pablo Bubello. No Brasil, os trabalhos avançam nesta direção a partir da dimensão coletiva do trabalho acadêmico e, sobretudo, a partir do interesse da sociologia pelo movimento *New Age*, identificando o esoterismo como eixo estruturante de um novo ambiente cultural e religioso-espiritual (SIQUEIRA, 2003, p. 27).

4 O Esoterismo como campo específico de estudos

Conforme se pode notar, o debate sobre as possibilidades de delimitação e especificação do esoterismo como um campo específico de estudos acadêmicos é complexo. Entre os autores que defendem esta possibilidade, é unânime a percepção de que o esoterismo constitui uma dimensão importante para se compreender o processo de construção da modernidade ocidental. Neste sentido, dialogam intensamente com diversos autores do campo de História Cultural e da própria História das Religiões, num debate complexo sobre quem influencia o quê, e em qual medida (JULIA, 1988, p. 106-131).

Peter Berger, por exemplo, acredita que os movimentos de "volta ao espiritual" são baseados numa reação ao que Weber chama de "gaiola de ferro da modernidade": o racionalismo intrínseco à moderna tecnologia estaria sendo percebido pelos indivíduos como controle e limitação que conduziriam à frustração; as pessoas tornaram-se "anônimas" num mundo de produção em massa e são facilmente seduzidas por um discurso de libertar-se da "repressão" das instituições (HEELAS; WOODHEAR, 2001, p. 7); o capitalismo destrói as formações culturais que sustentam tradicionalmente a

identidade, construindo no lugar uma ideologia individualista baseada na ilusão de uma autossuficiência atomística (HEELAS, 1996, p. 140-147). Dependendo do autor, um mesmo fenômeno religioso constitui exemplo tanto de crise da modernidade, como de sua reafirmação.

Esse é um ponto fundamental do pensamento dos estudiosos da "História do Esoterismo Ocidental": estão inseridos no debate sobre a história cultural da modernidade e lutam pelo reconhecimento do esoterismo como um dos eixos articuladores do processo, não como um mero reflexo periférico das mudanças que estão ocorrendo. Neste sentido, o hermetismo renascentista constituiria uma *causa causorum* dessa transição do "eu tradicional" em direção ao "eu autônomo" e não um mero reflexo do processo.

Uma voz particularmente original, nesse debate, é a do filósofo e estudioso da religião alemão Kocku von Stuckrad, o qual utiliza um modelo baseado na pluralidade de discursos na História religiosa europeia. Sua abordagem é oriunda da sociologia do conhecimento do professor de estudos religiosos Hans Kippenberg - com quem Stuckrad tem colaborado - e se baseia na ideia de que o pluralismo religioso é um elemento estrutural da história cultural européia, sendo o esoterismo um "elemento do discurso" que pode migrar da religião para a ciência, filosofia, literatura e arte.

Defende, assim, a ideia de que o "esoterismo" não existe como um fenômeno histórico independente, embora exista uma classificação acadêmica, tal qual a tipologia ideal de Faivre. Na sua visão, o conceito de esoterismo sugere uma doutrina coerente ou um corpo contínuo de tradição, enquanto que o "esotérico" é de fato um elemento de processos culturais, que envolvem ideias sociológicas de discurso e de transferência discursiva entre campos do conhecimento (ciência, filosofia, etc.). (GOODRICK-CLARKE 2008, p. 5-10).

A maior resistência à ideia do esoterismo enquanto campo específico vem dos pesquisadores que trabalham com o conceito de "Novos Movimentos Religiosos" (NMR), que possui boa aceitação entre antropólogos e sociólogos da religião. A expressão surgiu, a partir dos anos 70, em substituição a termos como *seita* ou *culto*, normalmente carregados de uma conotação negativa, como na tipologia *igreja versus seita* de Ernst Troeltsch, constituindo, em princípio, um esforço no sentido de um estudo neutro. A "novidade" destes movimentos religiosos é tema de debate muito intenso; alguns autores situam a origem dos NMR no século XVII; a maioria prefere situar o processo nos séculos XIX, e não falta quem considere a expressão válida exclusivamente para o século XX. O ponto comum é que estes movimentos surgem a partir de transformações

diretamente ligadas à laicização da sociedade e ao triunfo do pensamento iluminista.

O grupo mais significativo que estuda esoterismo a partir do conceito NMR é o CESNUR (*Centro Studi sulle Nuove Religioni*), dirigido pelo sociólogo

italiano Massimo Introvigne. Seu interesse por uma análise histórica do contexto é relativamente recente e, além do próprio Introvigne, têm se destacado nesta direção autores como J. Gordon Melton, Jean François Mayer e Pierluigi Zocатели (HANEGRAFF, 2004, p. 491).

5 Considerações finais

Nossa proposta foi apresentar uma visão panorâmica do debate acerca da trajetória do esoterismo na academia. O esforço de classificação das vertentes elencadas não pretendeu esgotar as contribuições sobre o tema mas, especificamente, articular as contribuições historiográficas que estruturam um possível campo de estudos acadêmicos sobre o esoterismo ocidental. Do ponto de vista das áreas de concentração dos estudos, é importante destacar que os inevitáveis e inegavelmente profícuos avanços do diálogo interdisciplinar têm se dado, principalmente, entre a produção historiográfica (focada numa abordagem histórico-cultural dos fenômenos religiosos) e uma busca (mais fenomenológica e hermenêutica) pelo sentido oculto, a íntima finalidade dos fenômenos religiosos.

Uma apresentação mais completa deveria incluir um breve resumo sobre os principais trabalhos produzidos pelos autores citados que, via de regra, concentram-se em três momentos

históricos: o Renascimento - tema dos primeiros trabalhos e ainda hoje responsável pela maior parte da produção historiográfica -; o século XIX - onde estão situadas as figuras mais emblemáticas do esoterismo moderno, como Eliphas Levi, Papus e Blavatsky, e que assiste à modernização institucional das escolas esotéricas - e, finalmente, a crescente produção que analisa as influências do esoterismo sobre o universo das novas espiritualidades, que invadem o ocidente a partir da década de 1960: o chamado Movimento *New Age*.

Parte significativa dos estudiosos sobre esoterismo fazem uma análise histórico-cultural, que destaca as múltiplas relações reversivas entre o universo mágico-hermético e a moderna cultura ocidental. A maioria das pesquisas, contudo, ainda está concentrada no contexto europeu e norte-americano, havendo uma importante lacuna a ser preenchida quanto à análise da chegada das doutrinas ocultistas aos outros

continentes e seus impactos sobre as culturas locais.

Por fim, vale ressaltar que os estudos sobre o esoterismo têm acompanhado as transformações próprias ao campo dos estudos da religião, que conheceu nas últimas décadas uma vertiginosa abertura de abordagens e objetos de estudo. Há uma reflexão crescente sobre o caráter histórico da própria ciência e dos condicionamentos sociais a que está sujeita toda pesquisa, bem como a busca por um diálogo interdisciplinar, a fim de

aperfeiçoar as ferramentas metodológicas e conceituais. Apesar da pluralidade que estrutura o debate, há uma crescente cooperação entre historiadores, sociólogos, antropólogos e cientistas da religião. Esse espírito de abertura ao diálogo e a preocupação de dotar as pesquisas de rigor acadêmico justificam, assim, que um campo de estudos tão recente tenha conhecido um crescimento expressivo, tanto em números, como em resultados qualitativos de sua produção.

Referências

AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: Perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: _____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da Ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

DI STEFANO, Roberto. Disidencia Religiosa y Secularizacion em El siglo XIX Iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodologicas. **Revista Projeto História**. São Paulo, PUC SP, n. 37, p. 157-178, dez. 2008.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. **The Western Esoteric Tradition**: a historical introduction. Oxford : Oxford University Press, 2008.

HANEGRAAFF, W. **New Age Religion and Western Culture**: esotericism in the mirror of secular thought. Leiden, Brill, 1996.

HANEGRAAFF, W. How magic survived the disenchantment of the world. Wouter Hanegraaff. **Religion**. Amsterdam: Elsevier, n. 33, p. 357-380, 2003.

HANEGRAAFF, W. The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture. In: ANTES, P. GEERTZ, WARNE. **New Approaches to the Study of Religion**. Berlim: Walter de Gruyter, 1, p. 489-566, 2004.

HEELAS, Paul. **The New Age Movement**. Cornwall: Blackwell, 1996.

HEELAS, Paul. WOODHEAR, Linda. **Peter Berger and the Study of Religion**. Londres: Routledge, 2001.

JULIA, Dominique. A religião: História religiosa. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Orgs). **História**: novas abordagens. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 106-131.

MASSENZIO, Marcello. **A História das Religiões na Cultura Moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

PORTELLA, Rodrigo. Reflexos no Espelho: reflexão sobre as Ciência(s) da(s) Religião(ões) dos Programas de Pós-Graduação brasileiros. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n. 9, jan. 2011, p. 214.

SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de (Orgs.). **Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

STUCKRAD, Kocku V. **Western Esotericism: a brief history of Secret Knowledge**. London, Equinox Publishing, 2005.

TREPP, Anne-Charlot; LEHMANN, Hartmut (Eds.). **Praxis: Hermetismus in der Frühen Neuzeit**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

VASICHECK, Osvald. Heterology in Amsterdam: the Academy takes the other out to dinner. In HANEGRAAFF, Wouter (Org.). **Hermes in the Academy: ten year's study of Western Esotericism at the University Amsterdam**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009. p. 109-110.

YATES, Frances. **Giordano Bruno e a Tradição Hermética**. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

Recebido em: 27/09/2015.
Aceito para publicação em: 21/12/2015.

Epistemologia feminista: contribuições para o estudo do fenômeno religioso

Feminist epistemology: contributions to the study of religious phenomena

Ana Ester Pádua Freire*

Resumo

As teorias feministas têm uma contribuição fundamental para as Ciências da Religião ao incluírem o mundo da vida e da religião das mulheres como fundamentos centrais para a pesquisa. As teorias feministas aportam referenciais e conceitos interessantes para as Ciências da Religião ao proporem uma metodologia de investigação baseada em um paradigma emancipatório e na relevância do cotidiano da vida das mulheres para o estudo das religiões e das experiências religiosas. A interdisciplinaridade define as Ciências da Religião. Nesse sentido, faz-se possível um diálogo das Ciências da Religião com o feminismo - que igualmente se desenvolve como uma ciência interdisciplinar. O presente texto dialoga com feministas de diferentes campos do conhecimento, a fim de explorar criticamente a própria ciência ocidental e androcêntrica, por meio de uma epistemologia feminista. Em diálogo com a epistemologia teológica feminista de Ivone Gebara, o texto aproxima as abordagens dessa proposta epistemológica com as Ciências da Religião, tendo em vista a importância de conceitos e chaves, como a epistemologia contextual e afetiva, para a pesquisa teórica e empírica feminista na área das Ciências da Religião. Consideramos que a epistemologia feminista traz importantes aportes metodológicos e epistemológicos para a pesquisa das religiões e das mobilidades humanas de ordem espiritual no contexto contemporâneo. O objetivo do texto é situar a epistemologia feminista dentro dos fundamentos centrais para pensar uma metodologia de pesquisa feminista. Além de Ivone Gebara, autoras como Elizabeth Schüssler Fiorenza, Joan Scott, Sandra Sardenberg e Evelyn Fox Keller servem de referencial teórico para este artigo.

Palavras-chave: Epistemologia Teológica Feminista. Ciências da Religião. Gênero.

Abstract

Feminist theories have an essential contribution to Religious Studies by including the world of women's lives and religion as a central foundation for research. Feminist theories provide interesting references and concepts to Religious Studies by proposing an investigation methodology that is based on an emancipatory paradigm as well as on the relevance of women's daily lives for the study of religion and religious experiences. Interdisciplinarity defines Religious Studies. Hence, it is possible to draw parallels between Religious Studies and feminism, that develops as an interdisciplinary science. This text engages in dialogue with feminists from different fields of knowledge in order to critically explore western and androcentric science itself, through a feminist epistemology. By establishing a dialogue with Ivone Gebara's feminist theological epistemology, this text brings the approaches of that epistemological proposal closer together with Religious Studies, taking into consideration the importance of concepts and keys like the contextual and affective epistemology for theoretical research and feminist experience in the field of Religious Studies. We consider that feminist epistemology brings important methodological and epistemological inputs to the research of religion and human mobility of spiritual order in the contemporary context. The objective of this text is to place feminist epistemology in the main foundations that are necessary for one to think a methodology of feminist research. Along with Ivone Gebara, authors like Elizabeth Schüssler Fiorenza, Joan Scott, Sandra Sardenberg and Evelyn Fox Keller serve as theoretical reference for this article.

Keywords: Feminist Theological Epistemology. Religious Studies. Gender.

* Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pelo Centro Universitário de Belo Horizonte (2001). Bacharel em Teologia pelo Instituto Metodista Izabela Hendrix (2014). Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Minas (2015). Dedicou seus estudos às Ciências Feministas, à Teologia Feminista (Ivone Gebara) e à Teologia Queer. Sócia-colaboradora da Associação Brasileira de História das Religiões, ABHR, e membro do Grupo Interdisciplinar de Pesquisas Feministas da PUC-Minas, GPFEM.

1 Introdução

Desde o século XX, o feminismo tem proposto diferentes abordagens ao fazer científico. Ainda que não sejam simpatizantes ou adeptos ao feminismo, cientistas têm sido impactados pela presença da mulher na ciência. No âmbito das Ciências da Religião, as teorias feministas compreendem a religião como mediadora do mundo e do ser humano, a partir de uma prática singular das mulheres (GEBARA, 1997). Dando voz e visibilidade a essas mulheres, o estudo das religiões as introduz na epistemologia como agentes de sua própria história e religiosidade.

Considerando a religião como sendo uma construção sociocultural, seu estudo implica na discussão sobre relações de poder, de classe e, também,

de gênero. Por isso, estudar as religiões “é adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesse” (SOUZA, 2004, p. 123). Nesse sentido, este artigo apresentará as relações entre o feminismo e a ciência a partir da crítica feminista e da epistemologia teológica feminista, tendo como principal objetivo apresentar as contribuições da epistemologia feminista para o estudo do fenômeno religioso.

A epistemologia teológica feminista será apresentada como modelo possível, mas não único, de método de investigação do fenômeno religioso. Focar-se-á na epistemologia feminista proposta por Ivone Gebara (1997), na busca pelos aportes que podem contribuir para com o estudo da religião.

2 Epistemologia feminista

Segundo Helen E. Longino (2008, p. 505), epistemologia é “um campo de pesquisa [...] que investiga o significado das afirmações e atribuições do conhecimento, as condições e possibilidades do conhecimento, a natureza da verdade e da justificação”. Para a autora, a epistemologia feminista é uma necessidade, tendo em vista que as pressuposições filosóficas, nas quais se tem apoiado as disciplinas acadêmicas tradicionais, muitas vezes implicam costumes sexistas e androcêntricos.

Destaca-se, então, o importante papel para a epistemologia feminista do sujeito cognoscente e suas particularidades, pois ele é modificado pelas perspectivas feministas do conhecimento. Sua individualidade é ressaltada, culminando em uma pluralidade epistemológica feminista. Como explica Longino (2008, p. 513):

Não existe uma epistemologia feminista única. O que existe é uma superabundância de ideias, aproximações e argumentos que têm em comum somente o comprometimento de seus

autores com a exposição e a reversão da derrogação das mulheres e do preconceito de gênero das fórmulas tradicionais.

Partindo da compreensão de Longino (2008) sobre a pluralidade epistemológica feminista e da perspectiva de Margareth Rago (1998), que explica que a reflexão filosófica sobre a epistemologia feminista foi posterior à prática teórica, propõe-se uma discussão a partir de feministas que ousaram pensar sobre uma teoria feminista do conhecimento a partir de sua prática.

2.1 Epistemologia e a crítica feminista

A crítica feminista questiona os aportes usados pela ciência, que acabam por corroborar com uma ciência universalizante, branca, androcêntrica e ocidental. A tarefa implicada à crítica feminista radical da ciência é, segundo Evelyn Fox Keller (1982), histórica e transformadora. A autora afirma que “em um esforço histórico, as feministas podem trazer toda uma nova gama de sensibilidades, levando a uma nova consciência igualitária das latentes possibilidades do projeto científico” (KELLER, 1982, p. 602, tradução nossa)¹.

Nesse esforço transformador, são lançadas as bases para uma ciência feminista, que busca reconstruir o modo

pelo qual algo se torna conhecido. Segundo Cecilia Maria Bacellar Sardenberg (2007, p. 10), “uma epistemologia feminista deve constituir-se, necessariamente, através de um processo de mão dupla, ou seja, de um processo tanto de desconstrução como de construção”.

Nessa mesma perspectiva, segundo Rago (1998), o projeto feminista de ciência, ou a epistemologia feminista, é o campo conceitual a partir do qual o conhecimento científico é produzido. Para a autora, a epistemologia feminista é o “contradiscorso” ou “nova linguagem”, pois é o conhecimento sendo produzido a partir de outras “vozes”, ou seja, de outros sujeitos.

Ao pensar a partir de diferentes sujeitos, a epistemologia feminista questiona as relações de poder outrora estabelecidas nas formas de conhecimento vigentes. Segundo Diana Maffia (2007, tradução nossa)²,

os achados epistemológicos mais fortes do feminismo encontram-se na ligação que foi feita entre “conhecimento” e “poder”. Não apenas no sentido óbvio de que o acesso ao conhecimento implica o aumento do poder, mas de modo mais controverso através do reconhecimento de que a legitimação das pretensões do conhecimento está

¹ In the historical effort, feminists can bring a whole new range of sensitivities, leading to an equally new consciousness of the potentialities lying latent in the scientific project.

² Los hallazgos epistemológicos más fuertes del feminismo reposan en la conexión que se ha hecho entre 'conocimiento' y 'poder'. No simplemente en el sentido obvio de que el acceso al conocimiento entraña aumento de poder, sino de modo más controvertido a través del reconocimiento de que la legitimación de las pretensiones de conocimiento está íntimamente ligada con redes de dominación y de exclusión.

intimamente ligada a redes de dominação e de exclusão.

A crítica feminista evidencia as relações de poder constitutivas da produção dos saberes. A epistemologia feminista, então, busca desarticular a aparente neutralidade de quem produz ciência, revelando os interesses que estão por trás das teorias científicas. Essa análise é feita a partir, por exemplo, da linguagem da ciência. Para Maffia (2007), a linguagem apropria-se de metáforas sexuais, que revelam relações de poder e relações de gênero opressivas, colocando a ciência a serviço do controle social.

Ao desarticular as metáforas usadas pelos cientistas, são descobertas as analogias que revelam não somente a suposição acrítica, mas também o reforço de certos valores sociais vigentes. Quando estes valores implicam relações de gênero opressivas, a ciência põe-se a serviço do controle social. (MAFFIA, 2007, tradução nossa)³.

Nesse sentido, a epistemologia feminista é contrária à posição hegemônica do conhecimento produzido. A crítica feminista à ciência busca revelar não apenas como as categorias de gênero têm se inserido no vértice da ciência, mas, sobretudo, o androcentrismo desse sujeito branco e ocidental.

[...] Isso tem trazido consequências bastante desvantajosas para as mulheres, principalmente no sentido de excluí-las dos processos de investigação e negar-lhes autoridade epistêmica, menosprezando os estilos e modos cognitivos ditos "femininos". Ademais, o androcentrismo tem contribuído para a produção de teorias sobre as mulheres que as representam como seres inferiores, desviantes ou só importantes no que tange aos interesses masculinos, tal como acontece com as teorias de fenômenos sociais que tornam as atividades e interesses femininos menores e obscurecem as relações de poder entre os sexos. (SARDENBERG, 2007, p. 9-10).

Então, ao se incluírem nos processos de investigação científica, as mulheres lançam mão dos aportes da crítica feminista buscando não somente a desconstrução, como também a reconstrução da ciência a partir de padrões igualitários de investigação. A epistemologia feminista, segundo Rago (1998), dá-se a partir do se pensar a diferença. A solidificação das bases para a construção de uma epistemologia feminista é dada "pelos avanços teórico-metodológicos no interior do próprio pensamento feminista com a construção e a teorização em torno das relações de gênero" (SARDENBERG, 2007, p. 5). Nesse processo de formulação da teoria feminista do conhecimento,

cabe à epistemologia feminista propor princípios, conceitos e práticas que possam superar as limitações de outras estratégias epistemológicas, no sentido de atender aos interesses sociais, políticos e cognitivos das mulheres e de outros grupos

³ Al desarticular las metáforas usadas por científicos, quedan de manifiesto las analogías que revelan no sólo la asunción acrítica sino incluso el refuerzo de ciertos valores sociales predominantes. Cuando esos valores implican relaciones opresivas entre los géneros, la ciencia se pone al servicio del control social.

historicamente subordinados.
(SARDENBERG, 2007, p. 10).

A epistemologia feminista, segundo Rago (1998), enfatiza a historicidade dos conceitos e a coexistência de temporalidades. “Os estudos feministas inovam na maneira como trabalham com as multiplicidades temporais, descartando a ideia de linha evolutiva inerente aos processos históricos” (RAGO, 1998, p. 12), reconhecendo, assim, a particularidade do modo de pensamento, abandonando a pretensão de haver uma única possibilidade de interpretação da realidade.

A relação com a qual a epistemologia feminista relaciona-se com a pluralidade de perspectivas dá-se a partir do uso do gênero como categoria analítica. O gênero torna-se uma categoria que sustenta esse rico “edifício” epistemológico.

2.2 Epistemologia feminista e a categoria analítica de gênero

Segundo Joan Scott (1989), gênero refere-se à organização social da relação entre os sexos. Para ela, o conceito baseado na questão da “relação” é um desafio teórico, pois

Exige a análise não somente da relação entre experiências masculinas e femininas no passado, mas também a ligação entre a história do passado e as práticas históricas atuais. Como o gênero funciona nas relações sociais humanas? Como o gênero dá sentido à organização e à percepção do conhecimento

histórico? As respostas dependem do gênero como categoria de análise. (SCOTT, 1989, p. 1055, tradução nossa)⁴.

O gênero como categoria de análise, em seu uso historiográfico, como o proposto por Scott (1989), propõe-se a rever a história das relações entre homens e mulheres na busca por compreender as relações sociais que são estabelecidas entre os dois. Nessa perspectiva, o gênero une-se a outras categorias de análise não se sobrepondo, mas somando, em um esforço analítico para compreender como se dão as relações entre homens e mulheres.

Segundo Scott (1989, p. 1067, tradução nossa)⁵, “gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. Essa definição do conceito de gênero aponta seu aspecto crítico diante das relações de poder que se estabelecem baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos.

Nesse enfoque, para Miriam Grossi (2014, p. 5) gênero é “uma categoria usada para pensar as relações sociais que envolvem homens e mulheres, relações historicamente

⁴ It requires analysis not only of the relationship between male and female experience in the past but also of the connection between past history and current historical practice. How does gender work in human social relationships? How does gender give meaning to the organization and perception of historical knowledge? The answers depend on gender as an analytic category.

⁵ Gender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power.

determinadas e expressas pelos diferentes discursos sociais sobre a diferença sexual”. Pode-se dizer, então, que gênero é mutável, pois é social, cultural e historicamente determinado.

Gênero diz respeito a construções sociais, culturais e históricas que culminam em hierarquias que se estabelecem a partir da binarização dos sexos. Para Gayle Rubin (1986) seria impossível compreender a mulher apenas a partir de seu sexo, por isso a importância de uma teoria que a compreenda a partir das relações que se estabelecem entre o sexo e o gênero.

Grossi (2014) afirma que

De uma forma simplificada, diria que sexo é uma categoria que ilustra a diferença biológica entre homens e mulheres; que gênero é um conceito que remete à construção cultural coletiva dos atributos de masculinidade e feminilidade (GROSSI, 2014, p. 12).

Compreendido, então, o gênero como uma categoria analítica criada a partir das abordagens feministas, pode-se afirmar, como Sardenberg (2007), que a ciência feminista é “um saber alavancado em uma perspectiva crítica feminista de gênero” (SARDENBERG, 2007, p. 2). Como explica Scott (1989, p. 1066, tradução nossa)⁶,

Do lado da crítica da ciência desenvolvida pelas ciências

humanas e da crítica do empiricismo e do humanismo que desenvolvem os pós-estruturalistas, as feministas não somente começaram a encontrar uma via teórica própria, como elas também encontraram aliados cientistas e políticos. É nesse espaço que nós devemos articular o gênero como uma categoria de análise.

Para Scott (1989), o gênero é uma categoria de análise importante para a ressignificação da epistemologia. Rago (1998) explica que a categoria de gênero “desnaturaliza as identidades sexuais e postula a dimensão relacional do movimento constitutivo das diferenças sexuais” (RAGO, 1998, p. 6). Sendo assim, gênero como categoria de análise rompe com o enquadramento conceitual normativo.

Além disso, gênero, como categoria de análise, propõe novos temas, novos objetos e novas questões às Ciências da Religião, tais como, bruxaria, prostituição, aborto, parto, maternidade, saúde, sexualidade. Segundo Rago (1998, p. 13),

Feministas assumidas ou não, as mulheres forçam a inclusão dos temas que falam de si, que contam sua própria história e de suas antepassadas e que permitem entender as origens de muitas crenças e valores, de muitas práticas sociais frequentemente opressivas e de inúmeras formas de desclassificação e estigmatização. De certo modo, o passado já não nos dizia e precisava ser reinterrogado a partir de novos olhares e problematizações, através de outras categorias interpretativas, criadas fora da estrutura falocêntrica especular.

⁶ on the side of the critique of science developed by the humanities, and of empiricism and humanism by post-structuralists, feminists have not only begun to find a theoretical voice of their own but have found scholarly and political allies as well. It is within this space that we must articulate gender as an analytic category.

Novos temas, novas perguntas são contribuições da epistemologia feminista para o estudo do fenômeno religioso a partir dos recortes propostos pela categoria analítica de gênero.

2.3 Epistemologia teológica feminista

O presente artigo preocupou-se até agora em apresentar a epistemologia feminista como método de conhecimento que lança mão da categoria analítica de gênero para o conhecimento, e como perspectiva fundamental para o processo de pesquisa e da crítica à ciência hegemônica, que tem excluído a mulher e seus conhecimentos do cabedal científico. Cabe, então, apresentar a epistemologia teológica feminista como método para o estudo do fenômeno religioso.

Tendo em vista a afirmação de Maria José F. Rosado-Nunes (2001), de que foram as teólogas cristãs que primeiramente desenvolveram uma análise feminista das religiões, buscar-se-á na teóloga e filósofa feminista brasileira, Ivone Gebara, os aportes teórico-metodológicos para uma epistemologia que contribua com o estudo do fenômeno religioso.

Criticando a epistemologia vigente, Gebara constata que “as epistemologias filosóficas elaboradas a partir da tradição ocidental são de base antropocêntrica e androcêntrica” (GEBARA, 1997, p. 33). A autora explica que essa base repercute em uma

hierarquização social, que se expressa, também, na construção hierárquica do conhecimento. “Apesar dos avanços positivos do conhecimento humano, a natureza e os seres humanos são cientificamente utilizados para servir a certos interesses políticos e econômicos minoritários” (GEBARA, 1997, p. 36).

Gebara (1997) nomeia a epistemologia antropocêntrica, androcêntrica, branca e ocidental vigente como “epistemologia teológica patriarcal”, que é construída sobre os seguintes paradigmas: essencialismo, monoteísmo, androcentrismo, verdades eternas, aristotélico-tomista.

O essencialismo trata da epistemologia que “busca a essência de cada coisa, ou a forma como Deus criou cada ser” (GEBARA, 1997, p. 39). A marca dessa epistemologia teológica patriarcal diz respeito a uma realidade superior ou anterior ao ser humano, que pré-determina a sua existência, retirando-a da cotidianidade. Aponta uma necessidade de restauração histórica nunca realizável, levando o ser humano para um movimento de volta, embora a vida caminhe para diante. O essencialismo aventa a “essência humana” como uma realidade anterior à “queda” de Adão e Eva. É, então, uma “essência ideal”, nunca atingível.

O paradigma monoteísta é, também, marca da epistemologia teológica patriarcal, remetendo a um Deus único que se impõe às diferentes culturas. Aponta um Deus objeto de

conhecimento, alvo dos estudos teológicos, compreendendo “que há um Deus, ou um modelo divino centralizador que torna possível o conhecimento humano” (GEBARA, 1997, p. 42). A crítica de Gebara (1997), nesse contexto, diz respeito ao jeito pretensiosamente objetivo como se falou sobre Deus e as consequências históricas desta fala na vida de grupos sociais, sobretudo os oprimidos e as mulheres.

O paradigma epistemológico androcêntrico “situa o centro de todo conhecimento na experiência masculina” (GEBARA, 1997, p. 45), apontando, assim, para reduções históricas da presença da mulher nas narrativas sagradas. A voz criadora de Deus é uma voz masculina que outorga as grandes decisões sociais e políticas aos homens, confinando as mulheres no mundo doméstico.

Gebara (1997), também, apresenta a epistemologia patriarcal como sendo de verdades eternas, ou seja, verdades constitutivas e imutáveis da fé cristã. São “verdades reveladas” que não podem ser condicionadas aos diferentes contextos socioculturais. Essas verdades “indubitáveis” não levam em consideração os imprevistos e previstos da vida cotidiana, deixando de lado a sabedoria que emerge da vida.

O paradigma aristotélico-tomista “distingue entre as verdades adquiridas pela razão natural e as verdades da fé” (GEBARA, 1997, p. 50). Diz respeito ao que é compreendido pela tradição

católica como “verdades da fé”, que nunca podem ser contrariadas pela razão. Segundo Gebara (1997, p. 51), “do ponto de vista epistemológico revela-se a presença de uma estrutura de conhecimento teológico limitada por afirmações imutáveis”. Ou seja, as dúvidas levantadas pela razão que atravessam o cotidiano não podem ser levadas adiante, não sendo permitida, assim, a formulação de valores humanos.

A “epistemologia teológica patriarcal” de Gebara (1997) é fortemente presente no estudo das religiões, excluindo as experiências das mulheres e de grupos inferiorizados. O silenciamento dessas vozes marginais universaliza a experiência religiosa e não leva em conta a diversidade de vivências que se revelam na concretude da vida.

Gebara (1997) propõe, então, uma nova epistemologia, não como substitutiva da primeira, mas que parta da percepção da importância da experiência, da vida para a construção do conhecimento. A pretensão de uma formulação epistemológica feminista é a de “denunciar o caráter ideológico de boa parte da ciência patriarcal” (GEBARA, 1997, p. 56), buscando repensar a relação do ser humano com a Terra e com o Cosmos. A autora apresenta a “epistemologia ecofeminista⁷” como sendo: de gênero e de

⁷ Ecofeminista, porque Gebara trabalha com o paradigma “oicocêntrico feminista”. Segundo ela, o termo ecofeminismo começou a ser usado na França, a partir

ecologia, contextual, holística, afetiva, inclusiva.

A epistemologia ecofeminista “entende gênero e ecologia como mediação para a compreensão e interpretação do mundo e do ser humano” (GEBARA, 1997, p. 67). A introdução da categoria de gênero, segundo a autora, afirma que na construção do conhecimento o masculino e o feminino devem expressar sua maneira de compreender o mundo. Já a categoria de ecologia propõe o resgate das “culturas originárias”. Ambos marcam a epistemologia ecofeminista como instrumentos para a “mediação para a compreensão e interpretação do mundo”. Mediação no sentido de “aquilo que é meio e finalidade constitutiva do sujeito que conhece e da realidade que se dá a conhecer” (GEBARA, 1997, p. 67).

A epistemologia ecofeminista propõe-se “contextual” no sentido de não absolutizar a forma de conhecimento, admitindo, assim, sua provisoriedade histórica. Assim, uma epistemologia contextual busca referir-se ao contexto de cada grupo humano. As dúvidas e as respostas surgem, então, em contextos específicos, mantendo a tensão entre o caráter regionalista e o caráter universalista do conhecimento humano.

do final dos anos 70, pela socióloga feminista Françoise D'Eaubonne, “para mostrar a aliança entre a luta pela mudança de relações entre homens e mulheres e a mudança de nossas relações com o ecossistema” (GEBARA, 1997, p. 9).

A epistemologia “holística” proposta por Gebara (1997) diverge do modelo cartesiano do conhecimento, abrindo inúmeras perspectivas de aprendizado. Em uma perspectiva teológica, a holística entende como sagrado as coisas e as relações que têm relevância para a vida humana. Trata da ideia de que o todo está em nós.

Além disso, a epistemologia ecofeminista é “afetiva”, pois “sugere a impossibilidade de determinar com clareza os limites entre objetividade e subjetividade” (GEBARA, 1997, p. 73), reconhecendo, assim, o universo das emoções como fonte de conhecimento. Não são aceitas, então as distinções masculino/razão e feminino/emoção, próprias da estrutura patriarcal. Sendo assim, natureza e cultura não são compreendidas como separadas, mas como indissociáveis. O afeto borra os limites entre o objetivo e o subjetivo e já não é possível estabelecer limites claros entre um e outro.

Finalmente, a epistemologia ecofeminista apresenta-se, também, como “inclusiva”, não sendo orientada por características consideradas como normativas. Ela acolhe a multiplicidade das experiências religiosas e propõe a rearticulação dos valores da vida nos processos cognitivos. O objetivo da proposta de Gebara (1997) de uma epistemologia ecofeminista é captar os aspectos fundamentais da vida, ocultados no campo cognitivo, pois o

conhecimento e a experiência se atravessam.

Para Gebara, a realidade do conhecimento é processual e não linear como a vigente. Por isso, uma outra epistemologia, tem como objetivo “superar essa linearidade e acolher a complexidade da realidade processual que somos” (GEBARA, 1997, p. 64).

Diante do exposto, ressalta-se que a epistemologia teológica feminista, em seu método de desconstrução/reconstrução, abre as portas para um “outro” fazer teológico.

Essa ressignificação conceitual gera conflitos entre os poderes estabelecidos e os novos poderes que buscam uma afirmação e um reconhecimento. E nesse jogo de forças só o futuro nos mostrará que novas configurações e novas cartografias estamos construindo para apoiar os sentidos de nossa existência em uma opção de justiça de gênero, de justiça social e de eco-justiça. (GEBARA, 2007, p. 41).

No prefácio do livro “Rompendo o silêncio”, de Gebara (2000), Adolphe Gesché explica a epistemologia usada pela teóloga. Para ele, o método de Gebara aponta avanços epistemológicos, que garantem o valor científico de sua obra. Primeiramente, Gesché (GEBARA, 2000) explica que Gebara situa a questão das mulheres na teologia, ou seja, em seus discursos e conceitos. A mulher destinada ao silêncio, à obediência e à submissão é o cerne do discurso teológico de Gebara, que não fala sobre as mulheres, mas a partir do mundo das mulheres.

Para Gesché (GEBARA, 2000), a segunda contribuição epistemológica de Gebara é a introdução da fenomenologia no tratamento teológico da questão feminina, permitindo que a realidade vivida mostre-se. Deus, aqui, não é mais retratado através de discursos emprestados, mas nos discursos, nas falas das mulheres.

O terceiro ponto levantado por Gesché (GEBARA, 2000) é o uso do conceito de gênero como instrumento epistemológico.

Ivone Gebara introduz este conceito em teologia, refazendo assim o gesto que sempre foi o gesto das teologias vivas: recorrer a instrumentos conceituais novos conquistados em outros lugares, onde a cultura fez envelhecer alguns, que não podem mais servir, e suscitou novos, que se tornam indispensáveis. E que devem ser integrados, mesmo que seja a título de ensaio, no discurso teológico inculturado, se quisermos que a fé e a conduta que lhe corresponde continuem sendo portadoras de sentido numa cultura que se renova. Não deveria ser este o voto, ou melhor ainda, o dever de todo aquele que deseja que a boa-nova do Evangelho encontre todas as suas chances? (GESCHÉ in GEBARA, 2000, p. 22).

A quarta, e última, contribuição epistemológica de Gebara é a inserção da experiência pessoal no discurso teológico. Segundo Gesché (GEBARA, 2000), Gebara permite que as mulheres contem as suas histórias.

A perspectiva teológica contextual proposta por Gebara, muitas vezes, vai além dos limites dos discursos teológicos

convencionais. É uma perspectiva que está atenta à expressão, ao silêncio e às dores das mulheres.

Minha reflexão teológica não será especificamente bíblica, embora não deixe de recorrer à Escritura. Vou trabalhar principalmente na perspectiva de uma antropologia teológica, essencial à construção de relações de justiça e solidariedade. Esta antropologia poderá eventualmente abrir as portas para decretar o fim da “maldição das mulheres” na nossa cultura e na nossa teologia. A palavra “escandalosa” das mulheres, ou o “escândalo” de sua palavra, poderiam ser lidos como um anúncio de salvação, como um evento de redenção, como um ensaio de restauração da justiça numa estrutura de violência. A compreensão patriarcal e hierárquica do cristianismo, própria à nossa tradição, poderá abrir-se a uma compreensão não patriarcal, mais aberta e

democrática, com todos os limites que ela comporta. (GEBARA, 2000, p. 35).

Segundo Gebara (2000), a contribuição da epistemologia feminista é mostrar a relação entre a vivência feminina em Deus ou com Deus e os discursos teológicos propostos pelas instâncias oficiais da Igreja.

É por isso, que André Muszkopf (2012), sobre o método de Gebara, afirma que “em suas reflexões acerca de questões epistemológicas no âmbito da teologia a autora assume uma perspectiva assumidamente fenomenológica a partir da qual o cotidiano emerge como *locus* privilegiado da construção teórica” (MUSSKOPF, 2012, p. 337).

3 Considerações finais

Adentrar a rica seara do feminismo, ainda que por meio de sua epistemologia, é uma árdua, mas necessária tarefa na busca por métodos mais justos de conhecimento, que levem em consideração a multiplicidade da vida religiosa. Árdua, pois, na busca por “justiça” ou “igualdade” epistemológicas, acaba-se incorrendo em injustiças na impossibilidade de apontar-se uma epistemologia feminista que abarque toda interseccionalidade que o feminismo pressupõe. Entretanto, ainda que diante das limitações que a pesquisa impõe, este artigo preocupou-se em apresentar

a epistemologia feminista como método de estudo do fenômeno religioso.

A epistemologia feminista é o campo conceitual a partir do qual o conhecimento científico é produzido por meio da categoria analítica de gênero. Esta compreendida como sendo uma categoria relacional que valoriza a dimensão simbólica, o imaginário social, a construção dos múltiplos sentidos e interpretações no interior de uma dada cultura (RAGO, 1998).

A epistemologia feminista é plural e dinâmica e propõe a resignificação dos conceitos de objetividade, de neutralidade e de universalidade a partir

da historicidade do sujeito. A objetividade é compreendida como flexível e capaz de se mover entre a distância e a intimidade do sujeito e do objeto da pesquisa.

No âmbito do estudo do fenômeno religioso, ressalta-se que o objetivo da epistemologia feminista não é acrescentar as mulheres aos estudos já existentes, mas reconstruir o instrumental de análise pela incorporação do gênero como categoria analítica. Sendo assim, por meio dos aportes levantados pela epistemologia teológica feminista, buscaram-se as contribuições para o estudo das

religiões. Diante das novas perguntas que a categoria de gênero suscita às pesquisas sobre as religiões, faz-se possível o uso de uma epistemologia feminista que seja de gênero e de ecologia, contextual, holística, afetiva e inclusiva (GEBARA, 1997).

Com esses aportes, a epistemologia feminista contribui com o estudo do fenômeno religioso ao propor a resignificação de conceitos positivistas de pesquisa, propiciando uma metodologia de investigação baseada em um paradigma emancipatório e na relevância do cotidiano da vida das mulheres.

Referências

GEBARA, Ivone. **O que é Teologia Feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GESCHÉ, Adolphe. Prefácio. In: GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GROSSI, Miriam Pillar. **Identidade de gênero e sexualidade**. Disponível em: <<http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/GROSSIMiriam.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2014. p.1-14.

KELLER, Evelyn Fox. *Feminism and Science*. In: **Signs**. Vol. 7, n. 3, Feminist. Theory (Spring, 1982), p. 589-602. Published by: The University of Chicago Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3173856/>>. Acesso em: 13 jan 2015.

LONGINO, Helen E. Epistemologia feminista. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). **Compêndio de epistemologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MAFFIA, Diana. Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. **Revista Venezolana de Estudios de la Mujer**. Caracas, v. 12, n. 28, jun. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.org/ve/scielo.php?pid=S1316-37012007000100005&script=sci_arttext/>. Acesso em: 13 jan. 2015.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Orgs.). **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998. Disponível em: <<http://projcnpq.mpbnet.com.br/textos/>>

[epistemologia_feminista.pdf](#)>. Acesso em: 15 jan. 2015.

ROSADO-NUNES, Maria José F. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**. São Paulo, n. 16, p. 79-96, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a05.pdf>>. Acesso em: 27 mai. 2013.

RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. **Nueva Antropología**. México, v. VIII, n. 30, 1986.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. Da Crítica Feminista à Ciência a uma Ciência Feminista? **Labrys**. Estudos Feministas. v. 11, p. 45, 2007. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6875/1/Vers%C3%A3o%20Final%20>

[Da%20Cr%C3%ADtica%20Feminista.pdf](#)>. Acesso em: 2 jul. 2014.

SCOTT, Joan. *Gender: a useful category of historical analyses*. **Gender and the politics of history**. New York: Columbia University Press, 1989. Disponível em: <http://facultypages.morris.umn.edu/~deanej/UMM%20Home%20Page/2001/Readings/Gender/Scott_Useful%20Category.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2014.

SOUZA, Sandra Duarte de. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. **Estudos Feministas**. Florianópolis, n. 12, 264, set./dez., 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2004000300014&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 mar. 2015.

Recebido em: 29/09/2015.
Aceito para publicação em: 20/12/2015.

A pesquisa em Religiões Afro-brasileiras: pertencimento religioso e ética em pauta

Research on Afro-brazilian Religions: religious belonging and ethics

Érica Ferreira da Cunha Jorge*
João Luiz de Almeida Carneiro**

Resumo

Este trabalho tem por objetivo discutir questões de ordem metodológica no estudo com religiões afro-brasileiras. Partindo do pressuposto que, nesse campo acadêmico, muitas das pesquisas realizadas foram concomitantes ao processo de fidelização religioso do pesquisador, pretende-se pontuar as facilidades e dificuldades nesse processo. O texto apresenta, ainda, um panorama da composição ética afro-brasileira que deve ser levado em conta pelo pesquisador a fim de que não sejam realizados trabalhos que analisem esse universo superficialmente.

Palavras-chave: Pesquisa. Metodologia. Ética.

Abstract

This paper discusses methodological issues on the afro-Brazilian religions study. Assuming that in the academic field many researches were performed along with the process of religious conversion of the researcher, this work aims to find out facilities and difficulties during such process. The text also presents an overview of the afro-Brazilian ethic composition that must be taken in consideration by the researcher in order not to do papers that analyse such universe superficially.

Keywords: Research. Methodology. Ethics.

* Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do ABC. Mestre em Ciências Sociais pela mesma instituição. Graduada em Letras pela Universidade de São Paulo (2005) e em Teologia com ênfase nas Religiões Afro-brasileiras pela Faculdade de Teologia Umbandista (2008). Pós-graduanda em Planejamento, Implementação e Gestão de Educação a Distância pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente, é professora-pesquisadora da Universidade Aberta do Brasil/CAPES no programa anual de capacitação docente para o uso das novas tecnologias e metodologias de ensino, atuando especificamente na Universidade Federal do ABC. É professora, também, da Faculdade de Teologia Umbandista ministrando disciplinas de Introdução às Ciências Sociais, Metodologia Científica e Antropologia da Religião.

** Doutor em CRE pela PUC-SP. Mestre em Filosofia pela UGF-RJ. Especialista em Teologia Afro-brasileira pela FTU-SP. Especialista em Gerenciamento de Projetos pela Universidade Federal Fluminense e graduado em Administração de Empresas pelo CEFET-RJ. Atualmente é professor da FTU e da FMU. Atuando principalmente nos seguintes temas: Ética, Ética do discurso, Escolas das Religiões Afro-brasileiras, Administração, Gestão por Projetos, Gestão por Processos, OSM.

1 Introdução

A curiosidade pelas religiões é um elemento presente na história do povo brasileiro. Formado por um amplo espectro de religiões o Brasil é um país alvo de estudos por pesquisadores nacionais e internacionais. Muitas vezes a motivação da pesquisa ocorre por uma anterior vivência religiosa. Em outras, a pesquisa é iniciada e a vivência religiosa se torna quase que “natural”. É justamente com os fluxos entre religiosos que se tornam acadêmicos e acadêmicos que se tornam religiosos que este artigo irá trabalhar, tendo como foco o universo das religiões afro-brasileiras, em especial a dimensão ética.

Para tanto, iniciaremos a discussão apresentando as dificuldades

iniciais e a escolha por pesquisas afro-brasileiras. Tal item busca mapear na história como se construíram as primeiras referências de pesquisa em ciências sociais sobre religiões afro-brasileiras. O terceiro item discutirá o papel e função da antropologia na pesquisa e para o pesquisador em suas questões mais urgentes no fazer etnográfico.

O quarto item apresentará um painel sobre a ética das religiões afro-brasileiras. Finalmente a conclusão fará um relacionamento entre os itens apresentados mostrando, pelo menos, duas preocupações éticas para o pesquisador adepto ou não da religião afro-brasileira que estuda.

2 O início e a escolha por Pesquisas Afro-brasileiras

De acordo com pesquisas acadêmicas recentes (PRANDI, 2007), os primeiros escritos dedicados exclusivamente aos afro-brasileiros foram realizados por Nina Rodrigues (1935) com “o animismo fetichista dos negros baianos”, João do Rio (1951) em “As religiões do Rio” além de várias obras do jornalista e líder abolicionista Manuel Querino. Não à toa essas pesquisas surgem de médicos e jornalistas, dois ramos profissionais influentes nos séculos XIX e XX. O

primeiro rastreava as composições étnicas e ritualísticas afro-brasileiras com um olhar medicalizante e o segundo é expoente da veia cronista capaz, na época, de fazer circular a informação sobre as várias práticas culturais existentes no país.

Ao observar, por exemplo, o índice do livro de João do Rio é possível constatar a multiplicidade de práticas religiosas existentes no Rio de Janeiro no início do século XX. À semelhança de um fotógrafo era essa a ideia do jornalista,

fazer um registro deste caldeamento entre religiões positivistas, cristãs, africanas, indígenas etc. Talvez João do Rio seja um bom indicativo dessa curiosidade que estimula pesquisadores a entenderem o *ethos* religioso brasileiro.

Mas, em que medida a busca por registros, explicações e conceituações teóricas advém de uma curiosidade e vivência pessoal ou atestam um fazer científico totalmente distanciado de sua subjetividade? Esse pode ser entendido com um dilema que perpassou a sociologia clássica a começar por Weber, especialmente em seus textos “A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais e Políticas” e “Ciência como vocação”. Em ambos, o sociólogo alemão procura afirmar que não compete ao campo das Ciências Sociais pontuar juízos de valor ou justificar com base em determinados tipos de conhecimento qualquer juízo dessa natureza. Este posicionamento específico weberiano deve ser compreendido à luz do próprio desenvolvimento dessas ciências em um contexto histórico de validação das mesmas perante outras ciências já consagradas. E ainda, o desejo de Weber em se posicionar contra o historicismo alemão.

No entanto, o próprio Weber favorece pistas para o papel da escolha do objeto de pesquisa:

A ciência pode tornar consciente que cada agir, e naturalmente, segundo as circunstâncias, o não agir, significa uma tomada de posição em favor de

determinados valores, e por consequência - o que de bom grado se esquece atualmente - contrária a outros. Porém, realizar a escolha é algo que compete ao homem que age (WEBER, 1981, p. 59).

A escolha por determinado objeto de pesquisa depende exclusivamente do “homem que age”, no caso, o pesquisador e toda sua trajetória de vida. Não por acaso, portanto, as primeiras pesquisas (e veremos mais adiante muitas outras) com teor afro-brasileiro foram imbuídas de um grande pertencimento com esse universo. Embora a historiografia não registre muito desse lado biográfico, Nina Rodrigues foi ogã¹ de terreiro, sustentando-o financeiramente e permitindo acesso aos variados rituais. Manuel Querino era um escritor negro, foi um incansável abolicionista cuja lente debruçava-se na arte africana em suas variáveis (música, culinária, pintura). A inserção nos universos de pesquisa possibilitou a construção de conteúdos acadêmicos e literários que, invariavelmente, expunham juízos de valor, percepções e, não raras vezes, crenças particulares.

O problema da “neutralidade axiológica” foi, igualmente, discutido e revisitado pela ciência antropologia, cujos métodos elaborados principalmente a partir do viés culturalista aprimoraram a relação entre

¹ É o responsável pela orquestra musical do ritual afro-brasileiro. Cargo que possui muito prestígio no candomblé.

sujeito pesquisador e objeto pesquisado,

e que será analisado na seção a seguir.

3 A Pesquisa de Campo em Terreiros

A antropologia talvez seja a disciplina que maior permita ampliar as reflexões que nos propomos nesse artigo. Sua natureza epistêmica é, ela própria, um diálogo estabelecido entre “outros” que passam a se conhecer e trocar experiências. Em uma pesquisa antropológica não é apenas o pesquisador que aprende, mas todos os sujeitos envolvidos em alguma medida assimilam modos de vida diferentes, nem que seja para refutá-los em relação aos seus próprios.

O nascimento da antropologia enquanto disciplina acadêmica surge em um contexto em que propostas positivistas e evolucionistas permeavam o pensamento europeu. A ideia de uma linha evolutiva pautada em uma história universalizante era sustentáculo para várias teorias racialistas desenvolvidas no século XIX. Nesse sentido, o processo de desenvolvimento humano transitava de um estado de mente primitiva até o ápice de uma civilização organizada aos moldes europeus. A lei dos três estados formulada por Comte (1985) parece ser um bom exemplo desse contexto. Para o positivista, a história de toda humanidade estaria dividida em três estados/estágios. O primeiro religioso, o segundo metafísico e, finalmente, o último positivo ou científico.

Naturalmente, o primeiro representava a prisão dos homens ao pensamento religioso, o segundo já mais “evoluído” demonstra um processo de maior abstração em que ele encaixa o pensamento filosófico e, por último, o científico representava a evolução e libertação do homem, já com uma visão desconectada de pressupostos de fé e crença, a não ser na ciência como único caminho de resolução e salvação dos problemas sociais.

Nesse período ficou conhecida a expressão “antropologia de gabinete” um método de estudo de conhecer os grupos culturais diversos sem sair do seu ambiente de estudo individualizado. Nesse caso, não havia contato contínuo com o grupo pesquisado, apenas com a bibliografia já existente sobre o mesmo. O perigo desse método foi a categorização simplista e pautada na comparação com o modo de vida europeu, ou seja, do próprio pesquisador.

Desde Malinowski, porém, a antropologia vem aperfeiçoando seus métodos de pesquisa que seguem o desenvolvimento da episteme da disciplina. O antropólogo polaco passou bastante tempo convivendo com os nativos das ilhas Trobriand e, por isso mesmo, pôde analisar os dados

coletados à luz de uma experiência de pesquisa diferenciada e que, passou a influenciar a antropologia da época. Segundo Durhan (1986), Malinowski teve o pioneirismo em discutir e analisar a ação e a representação da ação do grupo estudado compondo uma tela multirrelacional de suas práticas. No entanto, ressalta que houveram falhas, as quais ela atribui à tentativa de Malinowski em estabelecer uma relação direta entre o particular e o universal perdendo, assim, a oportunidade de ressaltar e se aprofundar na diversidade cultural existente.

Esse 'desvio' na produção malinowskiana foi uma aprendizagem para muitos trabalhos antropológicos que viriam depois dele. Podemos citar, por exemplo, os estudos de Geertz (2001, 1989) inaugurando a antropologia hermenêutica ou interpretativa. E, como parte da própria natureza científica, cada método e teoria são ratificados ou retificados pelos atores científicos.

Temos nos acostumado a ler nos textos antropológicos, desde os mais clássicos, com sociedades tradicionais, aos mais recentes, com as sociedades contemporâneas, sobre a identificação da antropologia com métodos qualitativos. Gilberto Velho diz que "a observação participante, a entrevista aberta, o contato direto, pessoal, com o universo pesquisado constituem sua marca registrada" (VELHO, 1978). Roberto DaMatta (1981) afirma que duas

"ideias-valor" marcam o fazer antropológico: a "observação participante" e a "relativização". Roberto Cardoso de Oliveira (1998) atesta que a observação participante é o elemento que diferencia a antropologia de suas "irmãs" nas ciências sociais. Interessante é, porém, que as orientações fornecidas pelos professores mais experientes, embora nos auxiliem quanto ao método, dificilmente são transpostas em campo, isto porque o fazer antropológico é composto por mais dimensões que apenas o campo e o texto como a formação do pesquisador, instrumentos teórico-práticos, contexto histórico e político (SILVA, 2006). Cada pesquisador, portanto, constrói sua própria maneira de ir a campo e conversar com os entrevistados.

A necessidade em resgatar, ainda que muito superficialmente, parte da história da antropologia dar-se-á justamente pelo fato de que ela expõe obstáculos na inserção ao campo estudado e as questões metodológicas intrínsecas a ele. Uma vez estabelecida a pesquisa de campo como um método exemplar de estudo antropológico, como isso se exemplifica no universo afro-brasileiro? Quais as barreiras, fronteiras e facilidades encontradas pelo pesquisador e, sobretudo, quando há um processo de pertencimento religioso envolvido?

A chegada a campo é um momento crucial para qualquer pesquisador. No caso afro-brasileiro

algumas particularidades são fundamentais para a inserção ou afastamento do campo. Existem regras de comportamento conhecidas como “etiqueta do santo”, além de formas específicas em lidar com a categoria tempo, espaço e hierarquia. Se o pesquisador for a uma festa pública e se incomodar com a demora para seu encerramento, demonstrar sua insatisfação por gestuais e expressões faciais, com certeza, isso será um impeditivo para o adensamento nas relações. Demonstrar intimidade com algumas pessoas do grupo pesquisador pode, igualmente, ser arriscado se o pesquisador não compreender a hierarquização de um terreiro. Nesse sentido, cabe reproduzir a fala de Evans-Pritchard (2005), o qual após suas pesquisas em regiões africanas afirmou ser necessário um treinamento rigoroso em teoria antropológica que dê condições de saber o quê e como observar, e o que é teoricamente significativo. Para ir a campo em terreiros é, preciso, portanto, conhecimento mínimo em teoria antropológica e sociológica e, inclusive, na história afro-brasileira. Entretanto, ainda que as lições em métodos e teorias nos sejam importantes, é justamente na inter-relação, no caminho e no contato que o pesquisador irá aprender a se situar ou como afirma Silva (2006, p. 39) “a experiência mostra que o próprio campo condiciona o que observar e a quem”.

Com relação ao caráter da “neutralidade” é praticamente um consenso acadêmico que ela não condiz com o trabalho de campo. Como pontuado por Weber a própria escolha da pesquisa já é uma vinculação, mesmo que ele tenha defendido o total distanciamento entre pesquisador e objeto pesquisado. No caso afro-brasileiro, por exemplo,

a suposição de que um antropólogo, durante a observação participante, pode se manter neutro ou, então, “pairar” como uma “entidade” acima da vida dos seus observados e nela não interferir é, sem dúvida, uma visão pouco condizente com a realidade do trabalho de campo. O antropólogo que pesquisa religiões afro-brasileiras dificilmente realiza observação participante sem causar ou ser envolvido nos conflitos e rivalidades que caracterizam a vida cotidiana dos terreiros (SILVA, 2006, p. 38).

O fato de haver uma relação e envolvimento do pesquisador com o universo pesquisado não implica, necessariamente, em uma maior obtenção de informações, por duas razões. A primeira, que a cada pesquisa com terreiros e pais e mães de santo diferentes, as negociações que se estabelecem são outras. Estudar um terreiro dito “tradicional” é diferente de um terreiro ainda pouco visibilizado no meio acadêmico e religioso. As situações, trajetórias de vida e experiências são outras. Uma mesma casa intitulada “tradicional” pode receber pesquisadores de formas distintas, pode

querer que seu terreiro seja pesquisado por determinadas instituições acadêmicas pois a pesquisa é um ato de aparecimento público e que pode gerar prestígio e capital simbólico na dependência de quem for o terreiro e o pesquisador. A segunda razão apontada por Paula Montero (1987), diz respeito às naturezas dos nativos e dos acadêmicos:

a lógica do nativo, seja ele antropólogo ou não, é sempre uma lógica de posição, então não há equivalência no diálogo e nunca haverá. Essa relação terá sempre interesses que não são intercambiáveis. Então, não há diálogo possível porque o modo como o informante acha que deve ser conduzida uma pesquisa é epistemologicamente distinto do que é uma pesquisa (apud SILVA, 2006, p. 56)

Segundo Montero não se estabelece uma razão comunicativa entre antropólogos e nativos nos termos rouanetianos, isso porque, se as duas esferas forem coincidentes o conhecimento desaparece. Então, não se trata de explicar o que é uma pesquisa para o informante, nem de achar que mesmo tendo familiaridade ao campo, as chances são maiores. Estes são problemas que a antropologia não resolveu senão pela própria habilidade do pesquisador em ser ético e aprofundar-se, sempre que possível, do universo e sujeitos pesquisados: “essas visões são construídas no e pelo diálogo” (SILVA, 2006, p. 57). Por isso, não há receita nem estruturas definidas de como realizar pesquisa.

O que não se pode negar é que nas religiões afro-brasileiras “o envolvimento subjetivo dos antropólogos parece ser algo especialmente mobilizador e característico do trabalho de campo. Poucos escolhem essa área, ou nela permanecem, considerando-a apenas como uma especialização profissional” (SILVA, 2006, p. 67). O que está, transparentemente, colocado é a aproximação da grande maioria dos pesquisadores com os cultos dos egungun não julgam mais o universo de pesquisa. Se no início do texto foi mencionado o exemplo de três importantes figuras: Nina Rodrigues, João do Rio e Manuel Querino, pode-se dizer que a tradição de pesquisa afro-brasileira, na grande maioria, é de envolvimento: de curiosidade, paixão, medo, assombro e de aprendizado a partir desses sentimentos.

Para quem possui familiaridade e/ou pertencimento religioso com este universo, pode pular o passo de conquista da confiança com as lideranças religiosas, o que não implica em uma maior facilidade na pesquisa, ao contrário, trata-se de estranhar o que já lhe é familiar (VELHO, 1978; DAMATTA, 1978). No entanto, a esforço do pesquisador, necessariamente, será maior dado o cuidado que deverá tomar em não naturalizar situações, nem reduzir a pesquisa pelos seus próprios referenciais de vivência religiosos. Alguns bons exemplos de sucesso na pesquisa com envolvimento e imersão

total nas religiões são os dos etnógrafos Edison Carneiro (1981, 1978), Nunes Pereira (1948) e na sociologia, Bastide (1971), Prandi (1991), na antropologia os trabalhos de Silva (2006, 1995), Binon-Cossard (1981), Barros (1993), Ferretti (1993) entre outros.

As produções clássicas em religiões afro-brasileiras, entendendo por

4 Questões éticas para reflexão

Na sociologia da religião, com Weber (1982, 2004), é possível admitir a religião como detentora de, pelo menos, duas possibilidades éticas. Existem as religiões com pretensão universal, portanto sua ética é, ou tem a vontade de ser, orientadora de conduta para uma sociedade em geral. A outra possibilidade seriam religiões que repetem ritos, mitos, reproduzindo modelos cotidianos. A lealdade ética do adepto, se pensado no contexto do candomblé, por exemplo, é mais ao seu orixá e à sua comunidade.

Dentro dessas categorias supracitadas que as religiões afro-brasileiras podem ser analisadas sociologicamente pela chave da ética. Afinal, não pode ser negada a história da religião no Brasil e seu papel social como religião oficial (AZEVEDO, 2004). O estabelecimento da igreja católica como detentora ou, pelo menos, compartilhando o poder do Estado é evidente. Os exemplos são extensos,

clássicas as que se tornaram referência não apenas pela análise realizada, mas pela metodologia empregada foram feitas por pesquisadores que ou se envolveram após a pesquisa de campo ou já possuíam uma prévia relação subjetiva com o universo estudado.

regulam a vida e a morte do cidadão brasileiro da época. Seja na função de cartório com registro de nascimentos, seja no controle dos cemitérios brasileiros.

Algo que certamente teve consequências para todo o painel religioso e, em especial, para as religiões afro-brasileiras, nascedouras nesse mesmo espaço geográfico (PRANDI, 2004). O candomblé nasce, simbolicamente, em um útero brasileiro cristão com genitores africanos escravizados.

Isso define e explica uma série de práticas rituais e suas consequências no espaço público, controlado pelo catolicismo. Uma leitura dessa natural influência é devedora da condição politeísta dos afro-brasileiros. A aceitação e assimilação de várias práticas religiosas e divindades estrangeiras em seu seio, faz do terreiro um agente religioso que aceita a todos, mas sofre sérias consequências por isso

(PRANDI, 2004). O fato de admitir várias práticas exógenas ao culto africano permite sua mobilidade ritual e ética ao longo do espaço-tempo. Ao mesmo tempo, em termos de mercado religioso, suas dificuldades indentitárias geram sérias consequências sobre a quantidade de adeptos autodeclarados no levantamento censitário (PRANDI, 2004).

Um movimento de desvencilhamento da igreja católica pode ser observado, principalmente, nas últimas décadas. O exemplo característico e marcante foi o encontro promovido por ialorixás do candomblé na tentativa de assumir uma postura contrária ao sincretismo (CONSORTE, 1999). Mesmo com poucas consequências práticas, não pode ser negado que tal posicionamento abra novas possibilidades éticas. Algo que atinge e influencia também o cenário religioso da umbanda, religião “filha” do candomblé em maior ou menor escala ao longo de sua história.

Outra influência que vai ao encontro de estabelecer novas leituras éticas é o recente movimento de produzir teólogos afro-brasileiros. A FTU (Faculdade de Teologia Umbandista), fundada em São Paulo, no ano de 2003, tem se esforçado na profissionalização de pesquisadores endógenos sobre sua própria fé (CARNEIRO, 2014). Trata-se de algo recente e suas reais consequências na religião e na sociedade precisam ser observadas.

Observando a pesquisa sobre religiões afro-brasileiras com maior atenção, Roger Bastide (1971, 1983, 2006), Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961) e Reginaldo Prandi (1991, 1996, 2005) escreveram textos que formam a base da literatura acadêmica sobre as mesmas e sob a dimensão ética. Tal dimensão foi tratada no âmbito da umbanda e candomblé.

Os primeiros artigos a tratarem disso foram de Roger Bastide (1971). O nascimento da religião africana no Brasil é colocado por ele como uma consequência de resistência ao domínio branco em vários aspectos, inclusive e principalmente sociocultural. Não nega as influências simbólicas e rituais do catolicismo no candomblé, mas verifica que se afastam de seus valores de conduta. Afinal, os negros brasileiros sacralizam a noção de família, criando vínculos por mediação dos orixás, e adotam como orientação de conduta posturas que se assemelham aos seus genitores divinos independente da moral da época. Algo a ser desdobrado por Prandi (1991), ou seja, de como o candomblé faz a passagem de uma religião específica de uma etnia alojada no Brasil para uma religião com pretensão universal.

As demais religiões de origem africana e indígena retratadas no capítulo sobre “Geografia das religiões africanas no Brasil” (BASTIDE, 1971), são colocadas como apêndices ou degenerações fruto do sincretismo e,

portanto, afastadas das suas práticas originais. Já no candomblé, Bastide (2006) observando os cargos iniciáticos, associa ao símbolo de escravidão a vida das iniciadas no culto. Elas teriam sua alforria apenas quando alcançavam a condição de esposas do orixá (iaôs). Algo que define uma conduta da vida a partir da cosmovisão do santo, pois a iniciação transforma sensivelmente o sujeito após o ritual que participa.

Camargo (1961) em sua clássica obra que confronta kardecismo e umbanda (no caso, a umbanda dita "cristã"), reconhece nessas religiões mediúnicas atores sociais importantes no processo de mudança cultural da época. A umbanda, assim como o espiritismo, conseguia oferecer princípios orientadores para a diversidade de fatos que emergiam ao público paulista recém-emerso no espaço público urbano nos moldes das grandes metrópoles ocidentais, usando a mesma noção de caridade em Weber e substituindo doutrinariamente a ideia de salvação por "lei de causa e efeito", com efeitos sociológicos idênticos.

As ideias morais, de longa data já vagamente presentes no sincretismo com o Catolicismo, adquirem amplidão e são renovadas através da ideia do karma e da exigência do amor como estrada única para o progresso espiritual. Falamos em ampliação das ideias morais correntes na tradição cristã; isto não significa que a Umbanda tenha esquecido completamente suas origens mágicas, ou que falte imaginação aos Umbandistas para conciliarem a

promoção de suas intenções pessoais como lei do amor, através de uma bem elaborada casuística (CAMARGO, 1961, p. 40-41).

Sendo assim, Camargo verifica a visão cristã como determinante na construção do *ethos* e da conduta da vida da umbanda paulista. Algo que foi não só reproduzido, mas ampliado pela umbanda até os dias de hoje. As publicações doutrinárias de seus fiéis são exemplos do exposto². Em suma, a umbanda possui uma identidade ética muito influenciada pelo espiritismo, o que torna a ideia de caridade central para suas concepções de mundo.

Prandi (1991) produz o primeiro texto sociológico que discute explicitamente a moralidade do adepto do candomblé. Faz uso de entrevistas com sacerdotes e sacerdotisas de São Paulo, numa espécie de conclave do candomblé. Ao final do capítulo, conclui que o candomblé é uma religião a-ética, pois não usa os referenciais cristãos, os mesmos da sociedade brasileira, para determinar sua orientação de conduta.

No referido texto, Prandi levanta questionamentos importantes:

uma religião assim tão caracteristicamente ritual e tão *a-ética*, como o candomblé atualmente, que na realidade se estrutura em uma base do tipo *pré-ético* de ação religiosa, não teria sua expansão favorecida justamente por responder a demandas simbólicas *pós-éticas*? (PRANDI, 1991, p. 154).

² Sobre isso, ver (Carneiro, 2014).

Anos depois, alguns pontos suscitados por Prandi nesse setor são retomados. O movimento de afastamento do sincretismo com o catolicismo por parte de terreiros tradicionais de candomblé esvaziam as possibilidades de pertença ética cristã. Ao mesmo tempo, os cultos dos egungun não julgam mais a dimensão ética como fazia na África (PRANDI, 1996). Tal condição reforça ainda mais a possibilidade de o candomblé construir respostas mais diretas para uma sociedade pós-ética, tendo em vista que não usa referenciais estanques da sociedade brasileira e não se engessou na tradição milenar africana (PRANDI, 1996).

Em "Segredos Guardados", Prandi (2006), além de dar prosseguimento a discussão supracitada, analisa a questão ética com os próprios referenciais do adepto.

As noções de certo e errado, as pautas de direitos e deveres, as interdições, assim como as regras de lealdade e reciprocidade, são moldadas na relação entre o seguidor e seu orixá, entre o filho humano e o pai divino. Essa relação está acima de qualquer outra coisa, e acredita-se que a personalidade do filho reflete a personalidade do orixá que é seu pai ou mãe no plano mítico, o que lhe atribui por herança uma gama de comportamentos e atitudes aceitos e justificados pelos mitos dos orixás e que podem contrastar muito com os modelos

de conduta cristãos (PRANDI, 2005, p. 148).

As afirmações de Prandi colocam em destaque dois pontos. De um lado, o afastamento do adepto do candomblé em relação ao referencial cristão. Do outro, a construção de uma abordagem ética muito dependente da sua relação ritual com o orixá.

Tendo em vista a objetivação dos conceitos éticos explicitados, é possível pensarmos uma primeira camada de análise da ética das religiões afro-brasileiras considerando os tipos ideais: candomblé, em seus aspectos "mais africanizados" em uma leitura bem próxima de Bastide (1971), e umbanda mais cristianizada, como já fora detectado por Camargo (1961). Tal caminho metodológico é análogo ao proposto por Weber quando posiciona o misticismo e ascetismo em sua teoria.

A segunda camada de análise, necessitando pesquisa de campo específica, poderá verificar o quanto desses elementos rituais e doutrinários adquiridos no terreiro estão transitando para a esfera do cotidiano (Berger e Luckman, 2005). Seja em convergência quando os valores são mais umbandizados (Assunção, 2010; Rivas Neto, 2012; Carneiro, 2014), seja em dilema quando candombleicizados.

5 Considerações finais

Considerando o exposto no terceiro item do presente artigo, é possível constatar como as ciências sociais, especialmente a antropologia, problematizam a relação entre pesquisador e objeto, principalmente quando o mesmo faz uso da pesquisa etnográfica. O item seguinte, demonstra resumidamente um painel do conceito ético por dentro das religiões afro-brasileiras, fazendo uso de ferramentas teóricas sociológicas.

Relacionando os dois temas, fica a questão de como o pesquisador pode levar a bom termo sua pesquisa de forma ética. Tal possibilidade necessita levar em consideração duas situações. A primeira, de caráter metodológico, e, o segundo, epistemológico.

O método, normalmente etnográfico, exige de o pesquisador fazer juízos acadêmicos rigorosamente com base no campo pesquisado e com a escolha criteriosa de teorias científicas que melhor facilitem a leitura dos dados. Algo que nem sempre coincide com as teorias clássicas mais utilizadas, notadamente europeias, principalmente quando o objeto é religião afro-brasileira.

O pesquisador *insider* tem que ter em mente que não precisa fazer proselitismo religioso em seu “fazer” acadêmico. Aliás, pouco ou quase nenhum efeito gera. No mundo

acadêmico textos com esse viés perdem a credibilidade. No mundo religioso, se o discurso não for de alguém iniciado ou com grande visibilidade no espaço afro-brasileiras, sofrerá a mesma consequência.

Já o pesquisador *outsider* precisa de muita preparação antes de registrar o que vai encontrar no campo. Desde a apropriação de termos e costumes do ambiente e das pessoas participantes da religião afro-brasileira a ser pesquisado, até a construção de uma relação de intimidade com seus entrevistados que permita entrar nos segredos guardados pelo terreiro sem ser anulado com as armadilhas da subjetividade. Por exemplo, tornar o relato de um sacerdote umbandista para a umbanda, por mais instigante ou interessante que seja o mesmo.

Quanto ao conteúdo, a noção de ética tem muito a oferecer. Não é possível estabelecer um padrão único e engessado para estudar o painel afro-brasileiro. Contudo, isso pode ser exercitado caso-a-caso.

Um exemplo neste sentido, é o conceito de “demônio” aplicado à entidade denominada exu. Normalmente nas umbandas com fortes influências cristãs, existe essa concepção ética maniqueísta: dicotomizando “bem” de um lado e “mal” de outro. Já no caso de casas de candomblé com forte influência

jeje-nagô se afastam, para não dizer anulam, totalmente desta concepção cristã. Outros elementos, como justiça, prazer, felicidade são os referenciais éticos. E não a noção de bem e mal.

Indo ao encontro do pesquisador sobre religião afro-brasileira, podemos ilustrar como esse cuidado pode ser exercitado. Uma situação é o pesquisador apontar como religiosos citam e relacionam (ou não) exu com o diabo. Isso faz parte da descrição do

campo. Outra, bem diferente, é tentar ele – por si só – julgar se exu é o demônio ou não. Afinal de contas, para terreiros em que a concepção ética cristã é fraca ou nula, simplesmente essa relação não se aplica, por falta de sentido.

Muitos são os desafios na pesquisa sobre religiões afro-brasileiras, mas a dimensão ética urge ser (re) pensada tanto no método quanto no conteúdo do fazer científico.

Referências

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estud. av.*, São Paulo, v.18, n. 52, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 abr. 2015.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **O Segredo das Folhas** – Sistema de Classificação de Vegetais no candomblé jeje-nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/UERJ, 1993.

BINON-COSSARD, Giselle. "A filha-de-santo". In: MOURA, Carlos E.M. de (Org). **Olóòrisá**. São Paulo: Ágora, 1981.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

_____. As religiões africanas no Brasil. Vols 1 e 2. São Paulo: Pioneira, 1971.

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

_____. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

_____. Sociologia das doenças mentais. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1967.

_____. **Brasil terra de contrastes**. São Paulo: Difusão Europeia, 1973.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2005.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

_____. **Católicos, protestantes e espíritas**. São Paulo: Vozes, 1973.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília/São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1998.

CARNEIRO, Édison. **Religiões Negras, Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

_____. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões Afro-brasileiras: uma construção teológica**. Petrópolis: Vozes, 2014.

COMTE, Auguste. **Los fundamentos de la sociología**. Org. Kenneth Thompson. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1985

CONSORTE, Josildeth Gomes. **Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo**. Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

DURHAN, Eunice Ribeiro. **Bronislaw Malinowski: antropologia**. São Paulo: Atica, 1986.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria: oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na guma: o caboclo no tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti**. São Luís, SIOGE, 1993.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

_____. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião**. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

PEREIRA, Manoel Nunes. **A Casa das minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão Daomeano, no Estado do Maranhão-Brasil**. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1948.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

_____. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1996.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Cia das Letras, 2001

_____. **Deuses tribais de São Paulo**. *Ciência Hoje*. Rio de Janeiro. 1989.

_____. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. In: **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. BIB-ANPOCS, São Paulo, n. 63, 1º semestre de 2007.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estud. av.**, São Paulo, v. 18, n. 52, Dezembro de 2004.

RIO, João do. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1951.

RIVAS NETO, Francisco. **Escolas das Religiões Afro-brasileiras**. São Paulo: Arché, 2012.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista do negro baiano**. Salvador: Reis e Comp, 1900. Reedição: São Paulo: Civilização, Brasileira, 1935.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

_____. L' "Oggetività" Conoscitiva della Scienza Sociale e della Politica Sociale. In: _____. **Il Metodo delle Scienze Storico-Sociali**. Torino: Einaudi, 1981.

_____. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Os pensadores.** São Paulo:
Abril, 1974.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar.
In.: NUNES, Édson de Oliveira (Org.). **A**

aventura sociológica: objetividade,
paixão, improviso e método na pesquisa
social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.
36-46.

Recebido em: 29/09/2015.
Aceito para publicação em: 26/12/2015.

Religião, pertencças, crenças e valores na juventude de Minas Gerais*

Religion, belonging, beliefs and values in the youth of Minas Gerais

Marcelo Ayres Camurça**

Fátima Tavares***

Léa Perez****

Resumo

Este artigo contém alguns resultados de uma ampla pesquisa aplicada através de um *survey* em estudantes do ensino médio de escolas públicas do Estado de Minas Gerais. As pertencças e preferências religiosas destes jovens foram detectadas através de indicadores extraídos de uma base de dados composta por intermédio da pesquisa, aonde se chegou a seus valores e crenças.

Palavras-chave: Religião. Juventude. Pertença. Crença. Valores.

Abstract

This article contains some results of wider research carried out through surveys applied to middle school students in the public education system in the state of Minas Gerais. The religious preferences and affiliations of these young people was found from the indicators extracted from the research database, as well as the affects of these on their values and beliefs.

Keywords: Religion. Youth. Affiliation. Beliefs. Values.

* Texto apresentado em versão original no International Seminar Youth, Inequalities and the future of Rio de Janeiro, promovido no IESP, em 2011. Contém de forma condensada os resultados de pesquisa publicada no livro dos mesmos autores do artigo, *Ser Jovem em Minas Gerais: religião, cultura e política*. Belo Horizonte: Argvmentvm Editora, 2009.

** Possui graduação em História pela Universidade Federal do Ceará (1983), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (1987) doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (1994) e realizou seu pós-doutorado na Ecole Pratique des Hautes Etudes/Sorbonne, Session Sciences Religieuses (2009). Atualmente é professor Titular da Universidade Federal de Juiz de Fora, no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Tem experiência na área de Antropologia da Religião e Antropologia da Política, com ênfase nos estudos do Campo Religioso Brasileiro, Religião e Espaço Público e Imaginário e Rituais da política. Pesquisa nos seguintes temas: Catolicismo, Espiritismo e Nova Era dentro da perspectiva de religião e modernidade, também sobre rituais e imaginário da política e estudos sobre juventude e estilos de vida moderna. Possui ainda uma reflexão sobre o lugar epistemológico das Ciências da Religião no campo das Ciências Sociais e mais amplamente das Ciências Humanas.

*** Professora associada do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA.

**** Professora Titular do Departamento de Ciências Sociais da UFMG e coordenadora do Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis.

1 Introdução

As temáticas da religião e da juventude têm assumido nos tempos atuais uma inusitada centralidade, tornando-se mesmo temas candentes (CAMURÇA; TAVARES, 2004, p. 11-46; 2007; p. 21-47). Afinal, acreditava-se que o mundo havia sido desencantado e que, portanto, a religião tinha perdido sua pregnância social, reduzida a assunto de foro íntimo. Acreditava-se igualmente que jovem, entendendo-se como tal, o contestador cultural e/ou militante político dos anos 1960-1970, não se interessava por religião, mas por política.

A religião, ao contrário do que previram algumas teses da secularização, apresenta pleno vigor e mesmo renovação, tanto na esfera privada como na esfera pública, situando-se, para surpresa de muitos, entre o civil e os fins últimos. O papel da juventude na sociedade, por sua vez, é objeto de reflexões e de polêmicas, desdobrado em “problema social” e em “questão sociológica” recebe especial atenção das políticas públicas e também das ciências sociais, onde os estudos sobre juventude tem constituído um campo em franca expansão. De um foco inicial centrado nos segmentos juvenis da classe média urbana e universitária e seu imaginário político (POERNER, 1967; IANNI, 1968; FORACCHI, 1972) chega-se a um reconhecimento da diversidade

empírica da juventude, o foco voltando-se para diferentes modalidades de ser jovem, comportamento, crenças, consumo, sexualidade, música, estética, violência etc (ABRAMO, 1994; VIANNA, 1997; 1998; DIÓGENES, 1998; MINAYO, 1999; ABRAMOVAY, 2002; DAYRELL, 2002; ALVIM, 2004).

Queiramos ou não, é preciso figurar na agenda das temáticas das Ciências Sociais, tanto religião quanto juventude, quer em separado, quer em par, visto que, cada vez mais se colocam como incontornáveis presenças na vida e nos debates contemporâneos.

Mas afinal, do que estamos falando quando nos referimos à religião e à juventude? Que modulações e articulações esse par compõe? É sobre isso que este texto, quer tecer algumas observações conceituais a partir do diálogo com dados empíricos oriundos de nossa pesquisa “Religião, Cultura e Política entre a Juventude de Minas Gerais”.

2 Um panorama geral da Pesquisa

A pesquisa "Religião, Cultura e Política entre a juventude de Minas Gerais" teve seu início com a aplicação de um *survey* entre os alunos da rede pública do terceiro ano do ensino médio. Nosso objetivo foi traçar um panorama das crenças e valores da juventude mineira, levantando questões relevantes ao tema, buscando compreender as relações que esta juventude estabelece entre a esfera religiosa, social e valores morais. O *survey* contou com uma amostra de 11.481 questionários aplicados através do SIMAVE¹ (Sistema Mineiro de Avaliação da educação Pública), instituído pela Secretaria de Estado da Educação, em 2000, para ser um mecanismo estratégico de diagnóstico e planejamento da política educacional no estado de Minas Gerais.

Os questionários foram auto-administrados e aplicados conjuntamente à prova de Avaliação da Educação Pública. O *survey* produziu uma amostra não probabilística. Contudo, dado o alto número de questionários aplicados e a compatibilidade entre dados obtidos em

pesquisas anteriores² podemos sugerir que os resultados deste *survey* refletem com bastante segurança as características e a diversidade deste segmento, uma vez que ao dividirmos o número de estudantes matriculados na rede pública de ensino pelo número total de estudantes entrevistados obtemos o satisfatório resultado de 1 estudante entrevistado para cada grupo de 71. Esta proporção nos dá solidez para inferirmos análises sobre nosso universo de pesquisa.

Os estudantes que responderam ao questionário o fizeram após uma breve explicação do seu conteúdo e objetivo, que foi feita por um instrutor devidamente treinado. As escolas que compuseram a amostra do *survey* distribuem-se em cinco pólos: Zona da Mata (Vale do Rio Doce, Zona da Mata e Campo das Vertentes); Capital (Capital e região metropolitana de Belo Horizonte); Centro sul (Sul de Minas, Oeste de Minas e Central Mineira); Triângulo Mineiro (Triângulo Mineiro/ Alto Parnaíba) e Norte (Vale do Jequitinhonha e Vale do Mucuri). Os questionários foram divididos entre essas regiões da seguinte maneira:

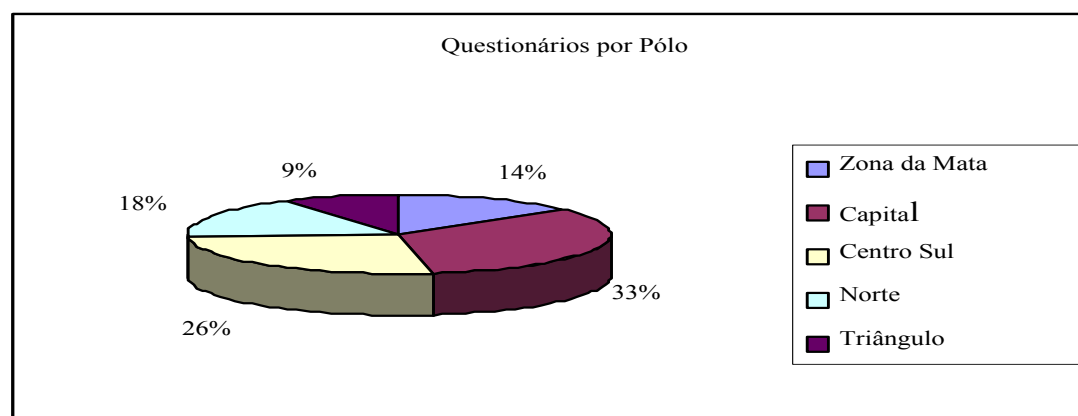
¹ O SIMAVE avalia as escolas públicas, municipais, estaduais e federais e, portanto, as unidades escolares avaliadas constituíram a moldura de nossa pesquisa. As escolas das três redes reúnem 814.357 alunos no total (776.619 da rede estadual, 10.291 da federal; 27.447 da rede municipal), segundo dados da Secretaria de Estado da Educação.

² Estamos nos referindo aos dados obtidos no CENSO/IBGE-2000, apresentados especialmente no Atlas de Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil (Jacob et. al., 2003).

Quadro 1 – Distribuição de Questionários por Pólo

Pólo	Nº de questionários	%
Zona da Mata	1588	13,8
Capital	3881	33,8
Centro Sul	2974	25,9
Norte	2027	17,7
Triângulo	1012	8,8
Total	11481	100,0

Gráfico 1 – Questionários por Polo



Além dessa divisão em cinco pólos, o desenho amostral da pesquisa acompanha a estrutura da Secretaria de Estado da Educação, que conta com 42 Superintendências Regionais de Ensino, que por sua vez agrupam os 250 municípios onde tivemos a aplicação dos questionários. Ao trabalhar esses municípios optamos pela elaboração de mais um critério para classificá-los, criando assim mais uma variável: o contingente populacional do município.

Distribuindo-se os municípios envolvidos na pesquisa pelo seu contingente populacional, temos a seguinte classificação:

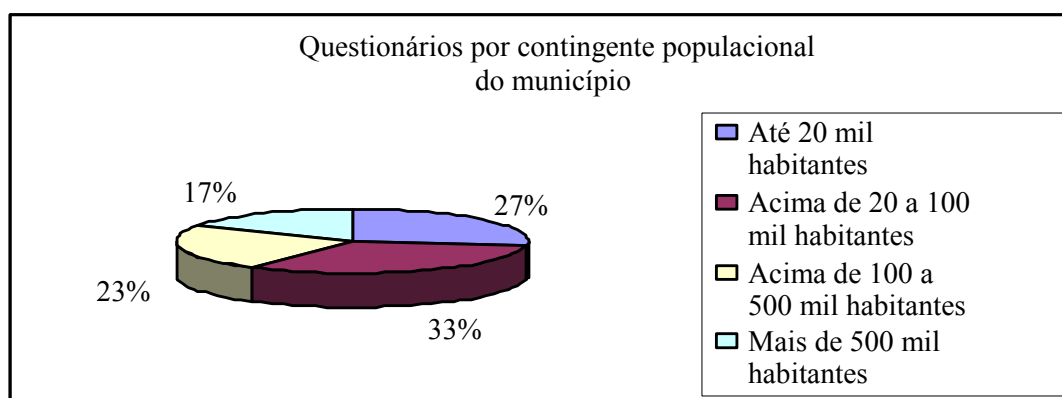
Quadro 2 – Contingente populacional

Nº de habitantes	N.º de cidades	N.º de questionários	Contingente populacional
Até 20 mil hab.	134	3144	1.254.416
De 20 a 100 mil hab.	92	3721	4.219.663
De 100 a 500 mil hab.	19	2675	3.626.720
Mais de 500 mil hab.	3	1941	3.266.200

Através do gráfico abaixo é mais fácil perceber o equilíbrio na distribuição de cada um desses segmentos, já que cada um agrega um bom número de questionários: as cidades com mais de 500 mil habitantes contam com 17% dos

questionários; as acima de 100 mil a 500 mil contam com 23% dos questionários; as de 20 mil a 100 mil com 33% e as com até 20 mil com 27% dos questionários.

Gráfico 2 – Questionários por contingente Populacional do município



Vale ressaltar que nós não tivemos acesso ao índice de resposta. Nos dados que nos foram enviados constavam somente aqueles referentes aos questionários respondidos, sendo desconhecido o montante dos questionários que foram entregues em branco, percentual que normalmente é residual nas pesquisas aplicadas desta forma.

O *survey* contou com 80 perguntas, estruturadas em 4 blocos: caracterização sócio-econômica, pertencimento religioso, moralidade e direitos humanos, política.

O CAED/UFJF (Centro de Avaliação em Políticas Públicas em Educação) foi o responsável pela aplicação dos questionários e processamento do material. O software

usado para esse fim foi o SPSS, que também foi o instrumental para a análise

univariada, bivariada e multivariada dos dados.

3 Perfil da juventude

a) Sexo:

O universo feminino é mais religioso que o masculino, entretanto, é interessante observamos que no catolicismo, ao contrario das demais religiões, existe uma pequena diferença percentual em favor dos homens. Dado esse confirmado nos números levantados pelo "Atlas de filiação religiosa" para o universo geral de católicos no país (Jacob et. al., 2003).

Vale observar, a diferença mais acentuada entre mulheres e homens na religião pentecostal (o universo feminino é 29% maior que o masculino).

b) Cor:

A declaração de católico foi maior entre os brancos (82%) do que entre todos os jovens que se consideram representados por outros perfis étnicos. O que também se confirma nos dados apresentados pelo "Atlas de Filiação Religiosa" (JACOB *et al*, 2003).

Não obstante, dentro os que se declaram adeptos do espiritismo, os brancos estão mais representados (55,6%) e o menor número de negros (10,3%).

Também a declaração de católico foi maior entre os negros (75,4%) seguido pentecostalismo (8,6%). No

entanto dentre os adeptos do candomblé – umbanda o percentual de negros é maior (22%) e seguido dos adeptos do pentecostalismo com um percentual de (17,6%) de negros.

c) Classe:

Observa-se entre católicos e protestantes pouca variação na sua presença entre as quatro classes consideradas (alta, intermediária e baixa) (índice sócio-econômico com variáveis disponíveis na ABIPEME). Entre os jovens pentecostais sua concentração é menor na classe mais alta e entre os jovens espíritas observa-se tendência inversa, quanto mais alta é a classe, maior é a sua presença.

Acrescentamos uma análise acerca do índice de escolaridade dos pais também como forma de medir a presença destes jovens entre as diversas classes sociais estipuladas. Entre os jovens protestantes existe pouca variação entre a escolaridade dos pais na distribuição pelas classes. Já entre os jovens espíritas, quanto maior a escolaridade dos pais, maior sua presença (nunca estudou 1,7%; 8,1%). Entre os jovens pentecostais o maior percentual de pai está entre aqueles com escolaridade relativamente baixa (nunca

estudou 6,7%; ensino fundamental 5,8%; faculdade 3,6%).

Entre os jovens católicos apresenta-se um problema quando o percentual diz respeito ao grau de escolaridade do pai. Estes se concentram

na faixa de escolaridade mais baixa, mas quando diz respeito à mãe é maior a faixa que se concentra no nível universitário (81,1%; 80,6% ensino fundamental).

4 Inferências e reflexões em cima dos dados: pertença religiosa, crenças e valores desta juventude mineira

Ao tomarmos como objeto de análise a juventude mineira – generalização que na nossa pesquisa cobre na verdade, o segmento de estudantes do 3º ano da rede pública de Minas Gerais - tivemos por objetivo verificar em que amplitude e sob quais formas a esfera religiosa influi as condutas sociais destes jovens, em suas dimensões éticas, morais, para então verificarmos qual é o atual estado da já tão propalada relação entre religião e juventude (NOVAES, 1994; 2001; STEIL; ALVES; HERRERA, 2001).

O nosso universo de pesquisa se caracteriza por uma preponderância feminina, sendo majoritariamente branca. Os dados obtidos também evidenciam o perfil típico de estudantes secundaristas: faixa etária oscilante entre 17 e 19 anos, solteiros, sem filhos e ainda morando na casa dos pais, em famílias constituídas por até 6 pessoas. Contudo, apesar deste perfil constatamos que a vinculação ao mercado de trabalho faz-se presente em expressiva parcela destes jovens, o

que nos revela a especificidade de nosso universo: estudantes secundaristas da rede pública, oriundos de classes sociais com poder aquisitivo relativamente pequeno, cujos pais possuem baixo nível de escolaridade. É salutar, porém, ressaltarmos que apesar de trabalharem, esses jovens não interrompem seus estudos. Podemos concluir que para esses jovens, o trabalho constitui-se em um fator básico para a vivência da juventude.

Cabe também observar que os resultados gerais da pesquisa confirmam em suas linhas gerais as tendências observadas no último Censo, bem como as de outras pesquisas sobre juventude e religião (NOVAES; MELO, 2002; NOVAES, 2001; STEIL; ALVES; HERRERA, 2001).

Como vimos acima, o grupo pesquisado situa-se na faixa etária entre os 17 e os 19 anos, é majoritariamente composto por jovens do sexo feminino. São os autodeclarados brancos, solteiros, sem filhos. O quesito cor

apresenta uma interessante variação entre os dados gerais do estado e os relativos à capital mineira. Belo Horizonte, apresenta uma proporção bem maior de pardos (33,6%) relativamente ao estado, onde eles são 12,6%. A situação inverte-se quando se

trata da presença da cor negra. Em Minas como um todo, 31,5% dos jovens pesquisados declararam-se negros, caindo para 20,0% em Belo Horizonte. Vale dizer que o estado é mais negro do que sua capital, que por sua vez é mais parda do que o estado.

5 Da pertença religiosa

A quase totalidade afirma ter religião. No estado são 94,0% contra apenas 5,1% sem religião. A capital mineira apresenta um índice mais elevado de sem religião, 8,9%.

Dentre a maioria dos estudantes com religião, embora haja a presença de um leque de opções religiosas, em termos quantitativos verifica-se uma preponderância do catolicismo (79,4%), seguido de longe dos protestantes (7,7%), do pentecostalismo (6%), dos espíritas (2,4%), do candomblé-umbanda (0,3%) e de outros (4,3%). As opções de resposta disponíveis no *survey* limitaram-se a essas grandes “tradições religiosas”. Daí um conjunto de outras filiações religiosas existentes ficarem agrupadas na categoria “outros”, que somadas ultrapassam as religiões espírita e candomblé-umbanda, que dentre as “tradições religiosas” mais conhecidas são as que tem menor densidade de adesões.

Vale a pena observar algumas variações desses números quando se trata de Belo Horizonte. Além da

prevalência do catolicismo, em Belo Horizonte, embora em percentual menor (67,4%), observa-se o aumento dos protestantes (12,0%) e dos pentecostais (9,0%). Embora a taxa média de estudantes católicos caia, ainda assim ela é superior a soma das médias dos jovens das outras religiões (32,5%).

Se compararmos, proporcionalmente, as religiões entre si, no que tange às suas presenças nas regiões, identificamos que os pentecostais se encontram majoritariamente na capital (55%). Comparativamente, também, as demais religiões alcançam em relação aos católicos seu maior percentual na capital, por exemplo, a concentração de pentecostais é 90% superior que a de católicos em Belo Horizonte.

Esses números apontam para uma das características mais salientes do campo religioso brasileiro (e que segue tendências mais gerais): sua composição diversa, com o evidente declínio da hegemonia católica, mas sem perda de sua franca preponderância, e a maior expressão dos sem religião. No

que diz respeito ao plano enfocado, os números nos fazem inferir que em Minas Gerais ocorre uma *resistência* católica à tendência geral de alterações na hierarquia do campo religioso nacional, onde se verifica uma queda percentual do catolicismo acrescida do crescimento das religiões evangélicas e do aumento dos sem religião. Nesta direção, vale lembrar que em Minas, a queda percentual do catolicismo é menor (14,2%) que a média nacional (15,4%) e que a presença dos sem religião – um dos fenômenos de mais evidência no último censo – no estado é incipiente (4,2% da população) em relação à média nacional (7,3%) ou em comparação com à do Rio de Janeiro, o estado com mais sem religião (15,5%) do país.

Para caracterizarmos mais a situação de *resistência tendencial* desta parcela da juventude mineira e também da população do Estado em relação a média nacional, fizemos o cotejo de nossos dados com aqueles coligidos por Regina Novaes e Cecília Melo (2002) na pesquisa “*Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos*”. Deve-se deixar claro a desproporcionalidade existente entre as duas pesquisas para uma comparação rigorosa, o que não invalida, este exercício, desde que ressalvada esta

desproporção. No nosso caso trata-se de um universo restrito a estudantes da rede pública do estado de Minas Gerais, captados através de uma amostra não probabilística, ou seja, dos 11.481 estudantes que estavam em sala de aula quando da aplicação do questionário. No caso da pesquisa de Novaes e Melo, seu espectro é a juventude como um todo do município do Rio de Janeiro, e sua abrangência também visa cobrir todo esse universo através do método probabilístico, por sorteio dos respondentes numa proporcionalidade com a população juvenil dos bairros, distritos e regiões administrativas do município. Por fim, o tema da pesquisa de Novaes e Melo é bem mais amplo que o nosso, abrangendo as esferas da família, escola, trabalho, lazer, religião, sexualidade, drogas, violência, etc. No nosso caso embora o foco fosse na religião, crenças e valores, apareceram também como decorrência desse recorte desdobramentos nos campos da família, escola, trabalho, sexualidade, etc.

Uma visada geral deste cotejo conclui por uma polaridade no comportamento religioso destes dois grupos de jovens, funcionando quase como antípodas um do outro.

Quadro 3 – Distribuição das religiões entre estudantes mineiros e jovens cariocas (%)

Religião	Estudantes mineiros	Jovens cariocas
Católicos	79,4	51,9
Pentecostais	6,6	14,2
Protestantes	7,7	4,4
Espíritas	2,4	6,3
Religião – Afro	0,3	1,8
Sem-religião	5,1	21,2

Verifica-se de fato uma acentuada polaridade entre os dois grupos, onde os jovens cariocas acompanham as tendências do seu estado, quais sejam, a queda do catolicismo e o avanço dos evangélicos e “sem religião” e os estudantes mineiros resistem a esta tendência, de acordo com seu estado mantendo a preeminência dos católicos e reduzindo a taxas pequenas os sem religião. Note-se que ambos os estados vão além da média nacional, tanto para o pólo da exacerbação quanto da resistência.

Além disso, podemos também chamar a atenção para uma maior *radicalização* em ambos os grupos jovens com relação às tendências gerais dos seus próprios estados, seja para afirmar uma ainda maior adesão ao catolicismo, no caso dos estudantes mineiros, seja para afirmar uma também maior adesão aos sem-religião, no caso dos jovens cariocas.

Ainda em outra comparação pode-se sugerir a forte reprodução do catolicismo enquanto religião majoritária entre estes estudantes de Minas Gerais,

na contramão de indicadores que apontam um declínio do catolicismo entre jovens das principais metrópoles do país.

Trata-se da pesquisa do *Centro de Estatísticas Religiosas e Investigação Social (CERIS)*, Instituto assessor da CNBB, sobre a presença do catolicismo nas principais metrópoles do país: Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Recife e Porto Alegre (GOMEZ DE SOUZA; FERNANDES, 2002). Num dos gráficos desta pesquisa que relaciona a idade com religião aparecia que em todas as faixas etárias havia mais católicos que não-católicos, exceto na faixa de 18 a 25 anos, a proporção se inverte, donde se pode deduzir um declínio na reprodução de católicos justamente nas faixas mais jovens. No entanto, em nossa pesquisa, a média dos nossos jovens católicos pesquisados (79,4%) é superior a soma das médias de jovens de outras religiões (20,7%). Também para o caso da metrópole contemplada na nossa pesquisa, Belo Horizonte, temos que, embora a taxa média de estudantes católicos caia para

67,4% (em relação ao número absoluto da pesquisa de 79,4%) ainda assim ela é superior a soma das médias dos jovens das outras religiões (32,5%).

Além disso, quando pai e mãe não são católicos e o filho adota outra religião, a principal escolha reside sobre o catolicismo. Entre os jovens que tem pai espírita, 44,5% são espíritas, mas 44% são católicos, e entre jovens que tem mãe espírita 56,7% deles são espíritas, mas 35,3% são católicos. Entre jovens que tem pai pentecostal – 78,3% são pentecostais, mas 11,5% são católicos e quem tem mãe pentecostal, 76,5% são pentecostais, mas 13,8% são católicos. Observamos também que o maior poder de reprodução de religião dos pais nos filhos situa-se entre os católicos: 93% de pais católicos têm filhos católicos.

Com isto, podemos afirmar que o caso da juventude mineira, a situação inverte-se em relação ao processo identificado pelo antropólogo Ronaldo de Almeida, que ao examinar, sobre bases estatísticas o trânsito religioso em São Paulo, configurou o catolicismo como um “doador universal” (ALMEIDA, 2004). No nosso caso o catolicismo mantém uma taxa de reprodução entre os jovens acima de 90% e ainda é a principal escolha de filhos de pais não católicos que optam por outra religião.

Diante desta situação apresentada, no entanto, isto não

significa, nem que a população do estado de Minas Gerais, nem que os jovens estudantes da rede pública de Minas, por expressarem o que indicamos como uma *resistência* em relação as dinâmicas da média nacional, se comportem como um bastião de *tradicionalismo* no que tange as suas preferências religiosas em relação ao resto do país. Note-se que o Nordeste do país apresenta números ainda mais expressivos desta resistência católica (CAMURÇA, 2006, p. 35-48). Sim, que representam uma tendência de certa *inércia* em relação as transformações ocorridas em muitos centros do país. Inércia, esta que aparece tanto nas declarações de pertença religiosa, quanto nas que expressam valores e crenças, indicando não uma tendência anti-moderna enquanto visão de mundo, mas uma forma particular de combinar valores mais conservadores e de continuidade com valores modernos e de ruptura. Isto estamos chamando neste texto, de *articulações e modulações* de dimensões tradicionais por dentro da modernidade, que foi percebido de maneira precisa por Pierre Sanchis (1997, p. 108) quando detectou nas transformações operadas no campo religioso brasileiro: “uma modernidade que se articula com a tradição para expressá-la ‘modernamente’”.

6 Quanto aos valores

Para essa juventude estudantil da rede pública mineira analisada, os pais são a influência mais marcante em termos de escolha da religião, do mesmo modo que a *família* é a instituição apontada como a mais importante em suas vidas. No entanto, é bastante expressiva a escolha da religião por motivos pessoais: 37,8% em Belo Horizonte e 31,5% em todo o estado.

Sobre a importância da família e da religião um jovem evangélico, morador da capital, atuante em sua religião, assim se expressou: “Minha religião é muito assim, a base da minha vida, sabe, além da minha família”. Sobre a escolha da religião dois depoimentos são ilustrativos:

“Meus pais também são cristãos, vão à Igreja Metodista também, mas foi escolha própria eu ter ido começado a ir à igreja, porque meus pais já iam, eles nunca me obrigaram a ir na igreja. Foi escolha própria, entendeu?”

“Sou católica. Vou a igreja sempre, ajudo muito na igreja. Já conheci outras religiões, já fui na igreja evangélica [...]. Gostei muito lá porque eles louvam essas coisas... e não fica naquela mesmice, então eu gosto. Mas, eu gosto mesmo da minha religião [católica] e me sinto bem. [...] Meu pai, ele não pratica, ele não é nada assim, mas ele acredita em Deus. Minha mãe é católica e não aceita que eu mude de religião. Já falei que essa escolha

é minha e que ela não tem nada com isso” (informação verbal).

Deixemos aqui acenado a possibilidade de tratar-se de uma outra modulação de transmissão religiosa, mesmo em um estado, repita-se ainda uma vez, religioso e católico como Minas Gerais. De um lado, não se pode negar que se trata aqui da ação da “tradicional família mineira” em sua articulação com o catolicismo em sua face de “religião da família brasileira” (NOVAES, 2004, p. 277). De outro, entretanto, para os nossos jovens, a religião já não é mais somente uma herança familiar, a escolha individual tem um peso que não é negligenciável, uma vez que se trata de um indivíduo religioso, como diria Pierre Sanchis, definitivamente afirmado. Todavia, é inegável que, mesmo com a maior abertura religiosa (não pode se deixar de sublinhar esses jovens escolhem sua religião em um campo religioso plural e competitivo) eles são majoritariamente católicos, seguindo a religião de seus pais. Vale dizer, portanto, que tradição familiar e religiosa modulam-se com autonomia individual, evidenciando uma das variáveis que circunscrevem os marcos sociológicos nos quais se insere a vivência da religião pela juventude contemporânea.

A força da família reafirma-se quando questionamos sobre a importância que certas instituições,

hábitos e rotinas, exercem em suas vidas. Subseqüentemente à importância da *família*, no que diz respeito ao estado de Minas Gerais apresenta-se em ordem decrescente: a *religião*, o *trabalho*, o *estudo*, e nos últimos postos, os *amigos*, o *namoro* e o *esporte*. Para a capital, há uma inversão sugestiva: o trabalho fica na frente da religião³. Observamos, ainda, a importância da família, da escola e do trabalho, tanto entre os “com” como entre os “sem” religião. Vale dizer, portanto, que a religião não parece constituir um forte apelo para o fortalecimento dessas instituições.

No campo dos valores “fundamentais”, os jovens mineiros pesquisados lançam a possibilidade de relativização das teses de “moratória social” e de “moratória vital” (suspensão de responsabilidades e obrigações sociais em favor de uma liberdade para fruir a vida) enquanto uma categoria de caracterização da juventude⁴. Nossos estudantes fogem a ela ao afirmarem a importância de hábitos que pressupõem “vínculos” sociais mais definidos e duradouros, em detrimento da idéia de se “aproveitar a vida”, seja namorando ou praticando esportes, por exemplo.

Evidencia-se, assim, o perfil de uma juventude que se constitui e se

reconhece nos espaços tradicionais de reprodução de valores e costumes (como a família, a escola e o trabalho), mesmo considerando-se as atuais transformações na esfera familiar. No entanto, podemos considerar que essa juventude assimila a força da tradição familiar, modulando-a na medida em que adquire novos valores e costumes na sua experiência em outros espaços sociais, o que pode ser observado nas opiniões acerca de questões relativas à moral e à ética corporal (virgindade, homossexualidade, aborto, etc.).

Os dados apontam que no tratamento desses temas a religião é uma variável importante. Tomemos o “caso” da virgindade. A virgindade feminina no estado como um todo é valorizada por 37,6% dos jovens, em Belo Horizonte baixa um pouco, como era de se esperar, passando para 34,0%. Quando se comparam esses dados gerais com os obtidos pelo cruzamento com ter ou não religião, a influência da religião fica patente, uma vez que entre os jovens que se declaram com religião, os índices se aproximam muito do quadro geral. Assim, em Minas Gerais, entre os com religião, a virgindade feminina é acatada por 38,5% e na capital por 35,5%. Já entre os sem religião, a queda é bem acentuada, passando respectivamente para 20,4% e 17,9%. Considerando-se cada religião em particular verifica-se que tanto no estado, como na cidade, são os pentecostais os que mais concordam

³ Numa escala que variava de 0 a 6, os estudantes pontuaram a importância de cada um desses itens. Para a análise dos dados, foi produzida uma tabela de pontuação em ordem decrescente.

⁴ Tais teses são apresentadas por M. Margulis e M. Urresti (1996), como princípios norteadores da categoria juventude, percebida como uma experiência geracional comum, a despeito, por exemplo, de distinções de classe.

com a manutenção da virgindade feminina (78,5% e 76,4%, respectivamente), seguido de perto pelos protestantes (72,4% e 75,8% respectivamente). Sendo os espíritas os mais abertos: 16,4% no estado e 14,6% em Belo Horizonte. Interessante observar a diferença mais sensível entre Minas Gerais e sua capital, no que diz respeito aos jovens católicos. Enquanto no estado eles são 31,1% a valorar a virgindade feminina, na capital são 40,1%. Sobre a virgindade, assim se expressou uma jovem evangélica:

"Eu acho importante pra mim. Agora se as pessoas não acham ... eu acho que isso é de cada um, não depende de religião, não depende de família, não depende de nada, é uma coisa pra você. É uma coisa que você determina para você mesmo" (informação verbal).

Associando fidelidade e virgindade um jovem católico declarou:

"Fidelidade, hoje em dia, eu acho que é uma coisa muito importante, não só com namorado, namorada, mas com amigo também, tem que ser... tem que ser uma pessoa honrada, ter palavra, né? Esse negócio de você ter um namorado lá, uma namorada... e... sacaneia ele...é... acho que meio... [risos] não é muito bom, não. Esse negócio da virgindade, eu acho que é colocado hoje em dia assim de maneira meio desigual. Porque para os homens, virgindade, você é virgem eles falam: "Nô! Pô! Que paia, né? 18 anos e nada". O cara fica meio, nô... maior discriminado, assim. Já com as mulheres não. Mulher já perde a

virgindade mais cedo assim, já é maior discriminada. Fala: "Nô!, galinha não sei o que" (informação verbal).

O aborto é o tema mais controverso que abordamos nesta parte da pesquisa. O aborto é um problema que habita largamente os discursos religiosos, e tem sido cada vez mais objeto de discussão e até de militância de várias igrejas, principalmente quando alguma lei de liberalização do aborto é votada no Congresso Nacional.

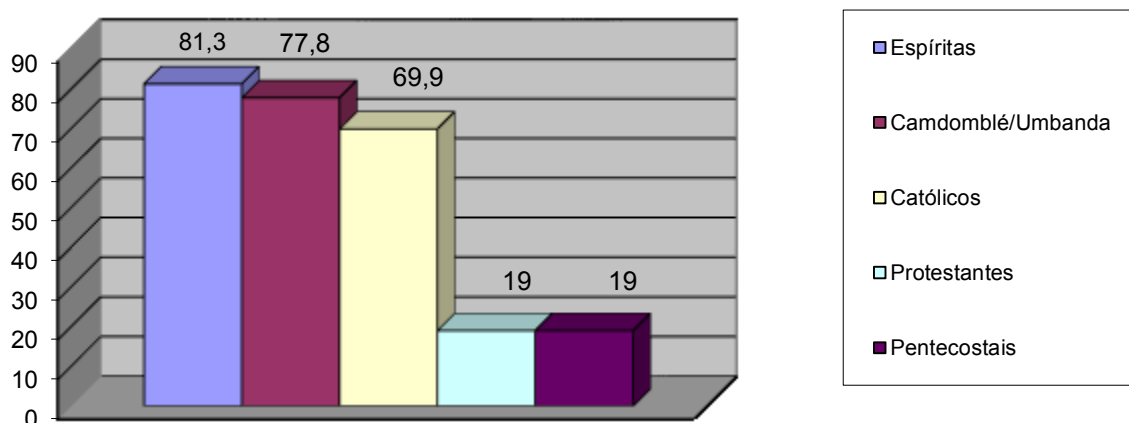
Nos números que medem o grau de tolerância em relação ao aborto, o maior percentual (68,2%) foi encontrado entre aqueles que discordam da afirmação de que "o aborto não pode ser justificado em nenhuma circunstância". Contudo, as demais questões não apontam na mesma direção: há alto índice de respondentes (64,4 %) que concordam com a afirmação "o aborto só pode ser justificado em caso de estupro", restando uma baixa porcentagem (23,8%) para a percepção do aborto como decisão livre da mulher. Nos índices de recusa absoluta ao aborto não se verificam grandes variações por filiação religiosa. Porém, devemos ressaltar que a ordem das questões anteriores se repete também com o aborto, com os pentecostais e os protestantes demonstrando uma recusa maior, os católicos se situando perto da média e os espíritas e adeptos do candomblé fechando a lista.

Quanto aos índices de justificação do aborto em caso de estupro, podemos destacar os católicos (67,3 %) com um maior grau de concordância. Já quando a afirmação é “o aborto deve ser uma decisão livre da mulher”, temos maior aceitação entre os adeptos do candomblé/umbanda (39,1%) e espíritas (27,9%).

Ainda sobre moralidade e sexo, o *survey* contou com a seguinte pergunta:

“Você concorda com a união homossexual”? Os dados gerais são bastante interessantes, pois 61,2 % dos entrevistados aceitam a união homossexual, um nível de aceitação bastante alto para jovens secundaristas, muitos de cidades pequenas do interior de Minas, marcadas pelo forte catolicismo.

Gráfico 7 – Aceitação da união homossexual por religião (%)



Quando cruzamos os dados por religião, as diferenças são significativas e vão ao encontro das observações anteriores. Os espíritas são os mais tolerantes à união homossexual, seguidos bem de perto pelos adeptos do candomblé/umbanda, os católicos aparecem um pouco abaixo, e os pentecostais e protestantes apresentam índices muito inferiores.

Analisando essas questões parece-nos haver uma tendência bem

acentuada de polarização entre protestantes e pentecostais, de um lado; e espíritas, do outro. Os resultados referentes a tais questões demonstram que no que diz respeito a temas como sexo e moralidade, a religião mantém, entre os jovens, um papel de acentuada relevância.

Assim, os espíritas se posicionaram preponderantemente a favor das opções que apontam para uma maior liberalização do corpo e da moral.

Na outra ponta, os protestantes e pentecostais apresentaram altos percentuais nas respostas que limitam o controle do corpo e que apontam para

uma clara rejeição aos novos padrões de sexualidade, reforçando assim, a moral familiar e reafirmando o peso da religião.

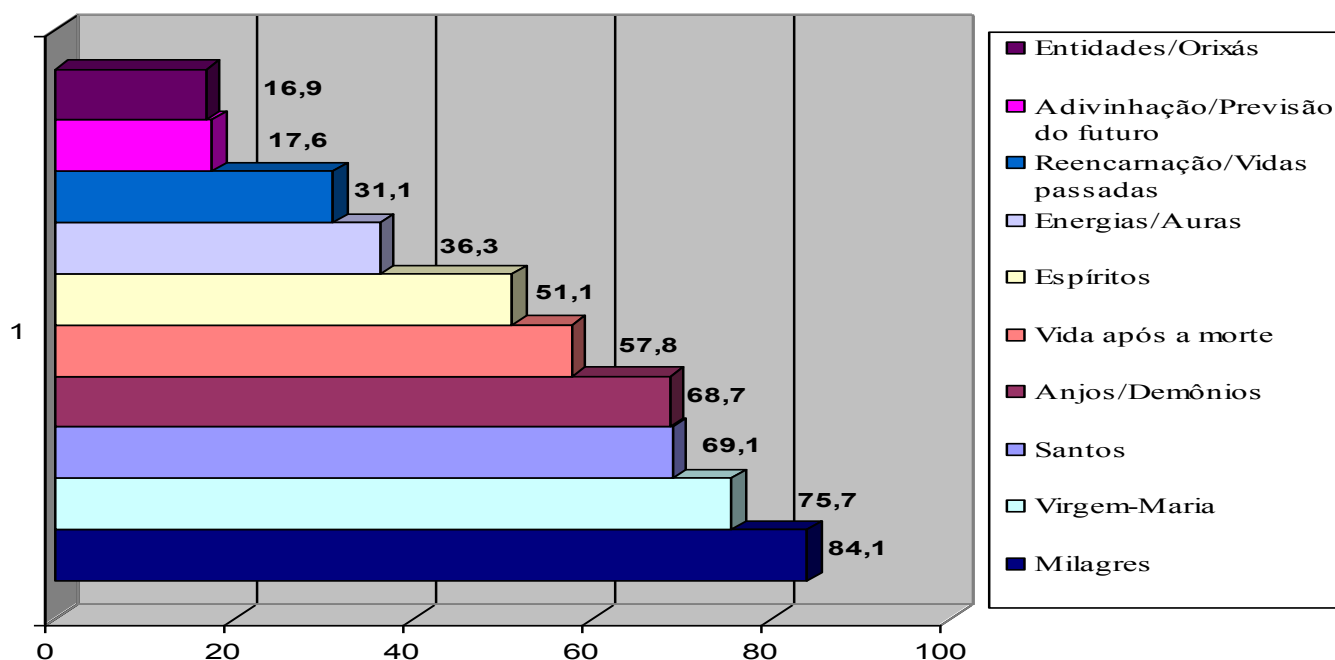
7 Quanto às crenças

O quadro geral de crenças (sem considerar o pertencimento religioso) do segmento da juventude mineira aqui considerado é bastante sugestivo⁵. Para

o estado, os três primeiros lugares são ocupados, coerentemente com o majoritário pertencimento ao catolicismo, por crenças típicas dessa religião. São elas, pela ordem: milagres, Virgem Maria e santos.

⁵ Um conjunto de questões procurou aferir as crenças em alguns símbolos religiosos. Através das opções "sim", "não" e "não sei", cada um dos itens foi abordado separadamente.

Gráfico 8 – Crenças da juventude mineira (%)



Para Belo Horizonte, a crença em milagre permanece em 1º lugar, a em Virgem Maria desce para a 3ª posição, o 2º lugar sendo ocupado por anjos/demônios (que no Estado ocupa a

4ª posição). Hierarquia perfeitamente previsível com a situação de pertencimento religioso na capital, onde a presença pentecostal é mais marcante. A crença em energias/aura, ocupa o 7º

lugar nas duas regiões, possível indício de uma presença modesta da Nova Era, que se caracteriza por uma valorização de referências dessubstancializadas (AMARAL, 2000). Igualmente modesta, tanto no estado quanto na capital, é a crença em entidades/orixás, 10° e 9° lugares, respectivamente.

Quando se cruza crença com ter ou não religião, evidencia-se que para esses jovens de Belo Horizonte, declararem-se sem religião, não necessariamente implica em ausência de crenças religiosas, pelo contrário. Pode-se mesmo delimitar, usando a pista de Regina Novaes, um claro segmento de “religiosos sem religião” (2004, p. 272). Comparando-se com os com religião, não se observa rejeição das crenças, mas uma alteração de posições no que se refere aos símbolos católicos, apontando para um imaginário religioso menos católico, mais variado, mesmo caso para Minas Gerais como um todo. Crenças na Virgem Maria e santos ocupam posições inferiores, respectivamente 7° e 8° lugares em Belo Horizonte; 6° e 7° para o estado. Chama atenção o 1° lugar em Belo Horizonte e no estado, entre os sem religião, da crença em anjos/demônios. Dada a centralidade que esses símbolos adquirem no universo pentecostal é de se perguntar qual o seu significado para o grupo dos sem religião⁶. Seria mais uma marca do fenômeno do crescimento

do pentecostalismo no país como um todo? Ou ainda, no que tange a crença em anjos, pode se configurar uma forte influência das crenças “nova era” nesse meio dos sem religião, enfim, destes que “crêem sem pertencer”. Nota-se a influência do tema “anjos” numa literatura esotérica bastante consumida por esses indivíduos portadores da religiosidade do *self*, onde despontam *best sellers* como “Anjos Cabalísticos” de Mônica Buonfiglio (1997).

Por seu lado, o quadro de crenças dos que declaram ter religião, tanto em Belo Horizonte quanto no estado, embora seja mais católico, não o é em exclusividade. Em ambos milagres vêm em 1° lugar, todavia opera-se uma interessante mudança no 2° e 3° lugares. Em Minas Gerais temos Virgem Maria em 2° e santos em 3°. Em Belo Horizonte, anjos/demônios vem em 2°, Virgem Maria aparecendo em 3° e santos descendo para o 4° lugar. Pode-se sugerir que há uma certa prevalência, entre os com religião, de uma marca mais pentecostal e/ou novaerista.

Vê-se que o imaginário religioso dos nossos estudantes, muito embora seja tipicamente católico, não o é completamente, transbordando os limites institucionais, doutrinários e dogmáticos dessa e de outras religiões que também se fazem presentes. Aqui é importante sublinhar dois aspectos. No campo das crenças há não somente porosidade institucional e doutrinária, o que faz com que, a esse respeito, os

⁶ A respeito das representações do demônio no pentecostalismo: Mariz (1997).

jovens revelem-se mais abertos e mais tolerantes. Há também um movimento mais amplo de “empréstimos mútuos” entre as diferentes religiões em presença na conformação de imaginário religioso mais fluido, poroso e “misturado”. Assim, por exemplo, entre os que se declaram sem religião a quase totalidade dos afirmou acreditar em Deus.

Nossos jovens estudantes, em sintonia com os sinais do tempo, indicam um parco interesse pela política partidária: 83,4% dos jovens mineiros e 84,2% dos belorizontinos afirmam não ter nenhum vínculo e/ou afinidade com partidos políticos. Os que são filiados a algum partido político somam apenas 4,6% no estado, baixando mais ainda na capital, 2,6%. Não há variação significativa da participação política segundo a confissão religiosa, ou seja, a grande concentração das respostas,

independentemente da religião, está em “não tenho nada com os partidos”. Assim, a baixa participação política, pelo menos nos espaços tradicionais, como os partidos políticos, está em nítido contraste com a alta participação religiosa.

Outra observação diz respeito à não-interferência da religião na escolha do candidato: 94,7% dos jovens mineiros votariam em candidatos de religiões diferentes da sua, 92,1% dos de Belo Horizonte, indicando uma percepção que distingue claramente o espaço laicizado da política daquele da religião. Contudo, quando são cruzados esses dados com os da religião confessada, variações: assim, são os pentecostais (11,0% no estado e 17,9% na capital) os que mais votaram nos candidatos de sua religião.

8 Conclusão

O segmento da juventude mineira por nós pesquisado não é indiferente à religião e sabe o que está falando quando fala em religião⁷. Eles têm uma consciência religiosa clara e bem definida que se apresenta na forma de uma identificação positiva com a religiosidade, embora ser religioso, ter confissão religiosa e crer em símbolos religiosos não se localizem

necessariamente no mesmo plano e no mesmo nível hierárquico. Os estudantes pesquisados sugerem que crença religiosa, sentimento/sensibilidade religiosa e confissão religiosa, são experiências do inefável (ou absoluto, ou do sagrado ou do radicalmente outro, como se queira nominar) que transbordam ampla e vigorosamente as rígidas gaiolas verbais em que desejaríamos retê-las.

⁷ O argumento contido nesta conclusão já foi desenvolvido de outro modo em Perez (2007).

A tendência à autonomia individual na escolha da religião entre a juventude mineira aqui considerada sugere que estamos em presença de um indivíduo religioso por escolha, o que, no entanto, não implica necessariamente o rompimento com os pertencimentos tradicionais, uma vez que eles no geral seguem a mesma religião dos pais, mas se relacionam com ela de um modo outro. Vale dizer que mesmo que haja continuidade, há também (*et pour cause*) mudança. Dito de outro modo: mantém a religião dos pais porque podem relacionar-se com ela como indivíduos autônomos, como sujeitos de vontade. A composição entre tradição e modernidade que esses jovens realizam em termos de escolha religiosa contraria frontalmente as clássicas teorias da secularização, segundo as quais a escolha individual apontaria para a privatização da religião, seu confinamento ao domínio do foro íntimo e, assim, levaria ao rompimento com os pertencimentos comunitários, logo para o desencantamento do mundo. Ao contrário, é graças à secularização, e por intermédio dela, que podem relacionar-se de outro modo com a religião. Ir à igreja e/ou ao culto, participar de associações e atividades religiosas é

para muitos dos jovens entrevistados elemento fundamental de sociabilidade, que compõe sua agitada rotina. Ou seja, são coisas que eles gostam de fazer. Neste plano, religião é lazer, insere-se entre outras referências culturais, como atestam os conteúdos religiosos em letras de certos segmentos de *rap* e de *hip-hop*, que tanto sucesso fazem entre eles (NOVAES, 1999, p. 65-92).

O que queremos pontuar é a que "experiência geracional" de nossos jovens estudantes sugere fortemente que a religião continua a atuar sobre a vida, a ser fonte de sentido e de experiência, mas não necessariamente e unicamente sob a forma exclusivamente formal da religião institucional e tradicional ou do mero produto de consumo. Ela faz parte das referências culturais mais imediatas desses jovens. Talvez fosse mesmo plausível dizer que não se trata mais da religião, mas de religiosidades, ou mais ainda, de sensibilidades religiosamente fundadas que acionam o sagrado, sobretudo em sua a propriedade de colocar coisas e/ou idéias antes separadas em contigüidade, criando um amplo campo de possibilidades de modulações e articulações.

Referências

ABRAMO, H.W. **Cenas Juvenis: punks e darks no espetáculo urbano.** São Paulo: Scritta, 1994.

ABRAMOVAY, Mirian et al. **Gangues, galeras, chegados e rappers: juventude, violência e cidadania nas**

idades da periferia de Brasília. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

ALMEIDA, Ronaldo de. "Religião na metrópole paulista". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: Anpocs, p. 15-27, 2004.

ALVIM, Rosilene et al. **(Re)construções da juventude**: cultura e representações contemporâneas. João Pessoa: Editora da UFPB.

AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma**. Petrópolis: Vozes, 2000.

BUONFIGLIO, Mônica. **Anjos Cabalísticos**. São Paulo: Editora Círculo do Livro, 1997.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Censo do IBGE -2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As Religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p.35-48.

CAMURÇA, Marcelo e TAVARES, Fátima R. G. Juventudes e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. **Numen**. v. 7, n. 1, p.11-46, 2004.

_____. Juventudes e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. In: TAVARES, Fátima; PEREZ, Léa Freitas; CAMURÇA, Marcelo (Orgs.). **Ser jovem em Minas Gerais**: religião, política e cultura. Belo Horizonte: Argumentum, p. 21-49, 2009.

DAYRELL, Juarez. O rap e o funk na socialização da juventude. **Educação e Pesquisa**, v. 28, n. 1, 2002.

DIÓGENES, Glória. **Cartografias da cultura e da violência**: gangues, galeras e movimento hip hop. São Paulo: Annablume, 1998.

FORACCHI, Marialice M. **A Juventude na sociedade brasileira**. São Paulo: Pioneira, 1972.

GOMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto; FERNANDES, Sílvia (Orgs.). **Desafios do Catolicismo na cidade**: pesquisa em

regiões metropolitanas brasileiras. São Paulo: Paulus, 2002.

IANNI, Otávio. **O jovem radical**. Sociologia da Juventude. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. v. 1.

JACOB, Cesar Romero et al. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

MARGULIS, M.; URRESTI, M. **La juventud es más que una palabra**. Buenos Aires, Biblos, 1996.

MARIZ, Cecília. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Orgs.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ.

MINAYO, Maria Cecília de S. et al. **Fala galera**: juventude, violência e cidadania. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

NOVAES, Regina. Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais. **Comunicações do ISER**, n. 45, 1994.

_____. Racionais: ouvir pra crer. **Religião e Sociedade**. vol 20, n. 1, p. 65-92, 1999.

_____. Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Fiéis & Cidadãos**. Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. p. 181-207.

_____. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz diferença? In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni (Org.). **Retratos da juventude brasileira**: análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

NOVAES, Regina; MELLO, Cecília. C. Jovens do Rio: Circuitos, crenças e acessos. **Comunicações do ISER**, n. 57, 2002.

POERNER, Artur. **O poder jovem**. Rio de

Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

PEREZ, Léa Freitas Perez. Da religião e de juventude: modulações e articulações. **Cadernos IHU Idéias**, n. 72, 2007.

SANCHIS, Pierre. O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil". In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org). **Globalização e Religião**. Petrópolis, Vozes, 1997. p. 103-117.

STEIL, Carlos Alberto; ALVES, D.; HERRERA, S. Religião e Política entre os alunos de Ciências Sociais: um perfil. **Debates do NER**, n. 2, 2001.

VIANNA, Hermano (Org.). **Galerias cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

_____. **O mundo funk carioca**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

Recebido em: 25/09/2015.
Aceito para publicação em: 20/10/2015.

Um estudo sobre religiosidade e protagonismo das juventudes universitárias*

A study on religiosity and protagonism of university youths

Clélia Peretti**

Resumo

O artigo apresenta resultados de pesquisas realizadas com as juventudes sobre o perfil da religiosidade, o exercício da cidadania e dos direitos humanos entre os jovens. Objetivou-se conhecer o perfil da religiosidade e seus aspectos relevantes, mapear valores, dinâmicas e vivências religiosas e investigar o protagonismo entre os jovens universitários entre 18 e 29 anos. Os resultados mostram que as juventudes são objeto de estudos importantes para o Brasil tanto pela crescente preocupação na construção de sua identidade quanto pela formação do futuro profissional. O perfil religioso vem se modificando com o aumento da mobilidade, com o crescente sincretismo e bricolagem religiosa. A intolerância e manipulação religiosa são o ponto de maior crítica e o principal problema entre os pesquisados. O protagonismo se revela através dos manifestos e do engajamento em projetos sociais que visam garantir os direitos fundamentais e a dignidade humana e deveres inerentes aos indivíduos.

Palavras-chave: Juventudes universitárias. Religiosidade. Trânsito Religioso. Protagonismo Juvenil.

Abstract

The article presents research results held in public and private universities on religiosity profile, citizenship and human rights among the youth. The aim was to know the religiosity profile and its relevant issues, to map values, dynamics and religious experiences and to investigate the protagonism among the university students between the ages of 18 and 29. The results have shown youths are the subject of important studies for Brazil by both the growing concern in the construction of their identity and the formation of future professionals. The religious profile has been changing with an increasing mobility, with the growing syncretism and religious DIY. The religious intolerance and manipulation are the major point of criticism and the main problem among the surveyed. The protagonism is revealed through the manifest and commitment in social projects aim at ensuring fundamental rights and human dignity as well as duties of individuals.

Keywords: University Youth. Religiosity. Religious Transit. Juvenile protagonism.

* Participaram na realização desta pesquisa os alunos do Curso de Bacharelado em Teologia do Centro Universitário Católica de Santa Catarina. A pesquisa se realizou com o Apoio do setor de Pesquisa do PROINPS.

** Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia - EST, São Leopoldo - RS. PhD pelo Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche em parceria com a Pontificia Università Lateranense - PUL- Roma, Itália. Professora no Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia da PUCPR.

1 Introdução

O presente texto traz resultados parciais de pesquisas acerca da religiosidade e do protagonismo das juventudes universitárias em andamento no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná-Curitiba, Brasil. Participam do desenvolvimento do projeto estudantes do Programa de Mestrado e dos cursos de Bacharelado em Teologia e Bacharelado de Direito. O estudo objetiva compreender a experiência religiosa das juventudes inseridas em um ambiente de conhecimento e cultura secular, mas sedentas de sentido para sua existência.

Uma constatação central em nosso estudo é que a cultura contemporânea abriu espaço para os jovens desenvolverem uma religiosidade adequada a sua trajetória de vida, tanto pessoal quanto geracional. Mesmo imersas num mundo secular, as juventudes encontram em sua religiosidade uma preciosa fonte de alento. Da forma como a entendemos, a religiosidade é totalmente adequada ao “ser jovem”, visto instilar confiança numa etapa em que o sujeito se distancia criticamente de poderosos ambientes elaboradores de sentido, como a família e a religião.

Teóricos de diversas áreas lançam luzes sobre o modo de entender, interpretar e atuar no campo religioso

das juventudes. Num mundo marcado pelo excesso e incerteza, não por acaso que o jovem é confrontado com uma série de paradoxos: tem mais acesso à educação e menos ao emprego; mais informação e menos poder; está mais imerso no presente e é mais exigido pelo futuro. Os múltiplos arranjos daí resultantes avocam a pluralidade, pois não há, na prática, “uma” juventude e sim “juventudes”, com histórias, potencialidades e crises diferentes. Realidade polissêmica, a juventude é um enigma, uma experimentação, uma construção (KEHL, 2008).

Diante disso decorre a necessidade de realizar pesquisa empírica a fim de mapear valores, vivências e dinâmicas existenciais de que os jovens são depositários. A pesquisa apresentada neste artigo teve seu início no bojo da experiência docente com a disciplina Cultura Religiosa, oferecida então pelo Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Vários questionamentos surgiram a partir do contexto educacional, de prática pedagógica voltada para a formação integral da pessoa humana: como decifrar a experiência religiosa de um tipo de juventude em geral apontado como desprovido de crenças, pouco assíduo a práticas religiosas e que flerta com o niilismo, o consumismo e o

individualismo? É possível perceber uma religiosidade que conduz o jovem a questionar certezas herdadas, amadurecer sua autonomia e inserir-se na vida social? Procedeu-se, então, a organização de um projeto cujas etapas empenharam conjuntamente o pesquisador e os jovens universitários.

A pesquisa foi realizada entre os anos 2013 e 2014. Na primeira etapa 2013 contou com a participação de 30 jovens de denominações religiosas diferentes, na faixa etária de 15 a 24 anos. Os participantes da segunda etapa foram jovens dos cursos de graduação, de *lato sensu e stricto sensu*, entre 18 e 24 anos, de uma Instituição de ensino superior na cidade de Joinville (SC). O método de coleta de dados foi a observação participante, seja em atividades cotidianas de caráter religioso ou não, e entrevistas semiestruturadas com a aplicação online e presencial de questionários com questões previamente estabelecidas a partir dos seguintes temas: sentido da existência, alteridade, fé, crenças, pertença, experiência

religiosa, religiões e rituais, trânsito religioso, protagonismo dentre outros.

Optamos pela pesquisa empírica, pois se acredita que é através dos sonhos e dos projetos dos jovens que melhor sabemos dizer o que está contida numa vida, que é um eterno agora. O perfil de uma juventude plurirreligiosa, urbana, secularizada, hiper crítica da cultura atual, moderna e globalizada pesa na transformação da experiência religiosa e de fé dos jovens. As experiências religiosas são caracterizadas por uma pluralidade de cosmovisões, que não ocorrem apenas nos âmbitos tradicionais religiosos, onde existe uma sociedade hierárquica, homogênea, mas em uma corrente de sequências aceleradas de fatores políticos, econômicos, sociólogos, históricos e culturais. Diante deste tema tão vasto e rico, as representações do transcendente são as mais variadas e a vivência do sagrado não só se fecunda dentro da religião, mas em todos os âmbitos da vida com uma diversidade de possibilidades de manifestação.

2 Juventudes e religião: a mudança de percepção

A motivação por *insights* de uma prática educativa onde se percebe que a condição de ser universitário marca decisivamente a religiosidade dos jovens ao ponto de considerar seu ingresso na academia, um momento sagrado em suas vidas, é a base para discutir as

relações das juventudes no âmbito religioso. Outro aspecto relevante da relação dos jovens com a religião, é que nos dias de hoje, as juventudes parecem mais voltadas para o desenvolvimento da religiosidade, e além da adesão própria e readesão à religião de origem,

há ainda formas alternativas de vivências espirituais não religiosas, através de movimentos, terapias e cultos e que não são ligadas às instituições tradicionais. Nesse ciclo de vida, a religiosidade serve como guia para o jovem no desenvolvimento de sua autoimagem e nos projetos futuros. Por outro lado, a juventude é também “uma fase propícia ao estudo da religiosidade, pois ela se torna mais visível quando muitos indivíduos, sobretudo universitários, se despem das roupagens herdadas e empreendem uma travessia que é singular e geracional” (RIBEIRO, 2009, p. 15).

Desse modo, estudar as juventudes, configura-se na atualidade como um grande desafio: levar em consideração a cultura jovem faz parte de uma rede heterogênea de elementos que compõem o signo juventude. Essa heterogeneidade demonstra maior visibilidade nas metrópoles urbanas, com aumento sistemático das “tribos urbanas”, onde os indivíduos se identificam de acordo com a particularidade de seu grupo social (MAGNANI, 2007, p. 16).

É preciso reconhecer também que os efeitos da pós-modernidade discutidos por Hall (2003), vêm se apresentando com força nas últimas décadas, fragmentando as identidades que estavam solidificadas, e ao mesmo tempo, criando microidentidades. Revelam, dessa maneira, estilos de vida, condutas morais e modos particulares de

viver, forçando os indivíduos a adotarem identidades múltiplas, pois as identidades que antes eram estáveis e duradouras se encontram superficiais e provisórias. Do mesmo modo, a aproximação entre fidelidade e fragmentação indica que a busca pela fé e sua vivência se acham marcadas por vínculos dissolúveis e provisórios. Observam-se verdadeiras rupturas culturais que atingem profundamente a identidade social, a relação com o mundo, às capacidades de comunicação dos indivíduos. Elas correspondem a um remanejamento global das referências coletivas, a rupturas da memória, a uma multiplicidade de ofertas simbólicas, a uma reorganização dos valores que questionam os próprios fundamentos dos laços sociais (ANTONIAZZI, 1998).

A implicação dessa mutação cultural atinge as instituições de socialização nas quais se dá a continuidade das gerações: igrejas, religiões, famílias, escolas, universidades, partidos políticos, todos são atingidos. Mas “o abalo que resulta dela é ainda maior, no caso das instituições religiosas, porque a transmissão envolve aquilo que está na própria gênese de sua existência, a saber, a continuidade da memória que os funda” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 61).

De fato, quem dita as regras da nova sensibilidade religiosa é a intuição da *descontinuidade*. Ela sobressai como intuição privilegiada, pois rege o sentimento religioso acomodado à força

da espontaneidade e da experiência pessoal. A consequência é previsível. Pela esteira do descontínuo, os laços não se prendem indissolúveis. A fidelidade torna-se um conceito excessivo. Ou, vago demais para se extrair dele vínculos institucionais “monogâmicos”. (ANTONIAZZI, 1998). Diante de tantas incertezas, advindas do mundo pós-moderno a juventude elabora suas concepções e seus valores ressignificando a todo o momento sua forma de ver o mundo. Assim, como o campo das escolhas existenciais importantes para a vida “[...] a religião também é um campo de experimentação e de escolha para os jovens, mesmo que em todas essas áreas da vida as decisões não sejam definitivas e irreversíveis” (RODRIGUES, 2012, p. 263).

É partir dessa noção mais aberta e contextualizada de juventude e de religiosidade que se compreende a existência do trânsito religioso e como essa toca no processo de desenvolvimento e afirmação pelo qual

passa o jovem. Para afirmar sua identidade ele se mobiliza em torno de grupos, práticas coletivas, representações, símbolos, rituais, espaços de cultura e de lazer, atividades lúdicas, esportivas ou recreativas. Enquanto é respondido o que interessa ao seu desenvolvimento, ali o jovem permanece fiel. Quando não, ele acaba buscando outros espaços e práticas. E aqui se insere também outro aspecto importante para compreender o fenômeno da mobilidade religiosa.

Questões existenciais, salvíficas, pessoais ou profissionais cercam toda a busca por uma religião certa e adaptada à realidade da pessoa humana. Porém, a modernização causa uma perda, tanto de conceitos quanto de adeptos, como afirmam Souza e Martino (2004). O relativismo cerca toda e qualquer atualização de uma fé. Todas estas mudanças afetam, também, a juventude. O quanto uma fé jovem muda perante doutrinas tão tradicionais e imóveis é uma questão que aflige religiosos de diversas denominações.

3 Juventudes e trânsito religioso

O trânsito religioso é um indicador de mudança dos modelos religiosos, do movimento ou circulação de um ou vários indivíduos entre as mais diversas religiões, podendo indicar ainda a transição de um paradigma que já não supre as necessidades, de um contexto

social vivido, de modo pontual, para outro. Desta maneira, o trânsito religioso apresenta-se como um fenômeno constante e intenso em nossa sociedade, um reflexo do pluralismo. O campo religioso no Brasil sofreu grandes transformações nas últimas décadas que

levaram a fragmentação institucional e à intensa circulação de pessoas pelas novas alternativas religiosas.

Os dados nacionais do Censo de 2010, publicados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2012, evidenciam uma diminuição dos católicos apostólicos romanos em relação ao censo 2000, de 73,5% para 64,6%, num período de dez anos. O contrário ocorre com o segmento protestante, que aumentou de 15,4% para 22,1%, no tempo referido, número que representa em torno de 16 milhões de brasileiros. O mesmo ocorreu com o espiritismo, que aumentou 0,7%, chegando aos 2% de representação. As pessoas que se declararam sem religião também tiveram um aumento de 2,5 milhões, aos seus 12,5 milhões, anteriormente registrados. São pessoas que desenvolvem suas práticas de fé em diferentes contextos e espaços, apropriando-se de diferentes símbolos, combinando-os a seu modo e

buscando significados que possam suprir suas necessidades momentâneas.

A literatura científica sobre o campo religioso brasileiro tem sido desafiada por um curioso paradoxo: o acúmulo de conhecimento sobre as diferentes cosmovisões parecia ter tornado evidente que, do ponto de vista dos ritos, crenças e da lógica interna de cada universo, os cultos podem ser considerados bastante diferentes entre si; no entanto, quando se observa o comportamento daqueles que frequentam esses cultos, as fronteiras parecem pouco precisas devido à intensa circulação de pessoas pelas diversas alternativas, além da acentuada interpenetração entre as crenças. Essa aparente contradição se faz presente quando pesquisamos sobre *O Trânsito religioso da juventude entre as denominações religiosas cristãs em Joinville (SC)*.

4 A pesquisa de campo

Duas são as etapas que compõem a realização da pesquisa¹. A primeira se efetivou em 2013² envolvendo 30 sujeitos jovens de denominações e

instituições diferentes com o objetivo de averiguar como esses se situam dentro do processo de recomposição do campo religioso e como a instituição religiosa absorve o trânsito religioso da *juventude*. Para a coleta de dados utilizou-se um questionário com 25 questões mistas. A segunda etapa

¹ Ambas as pesquisas foram realizadas com a técnica da entrevista semiestruturada, online com o uso da ferramenta Google Docs, da empresa Google Inc.. Para respeitar o anonimato dos participantes, utilizou-se a identificação numérica.

² A pesquisa foi realizada no período de 1º de março e 30 de abril do ano de 2013. O projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da PUCPR, com o número de protocolo 172.890.

realizou-se em 2014³ com a participação de 100 estudantes de uma Instituição de Ensino Superior na cidade de Joinville. Os participantes responderam a um questionário composto por 28 questões mistas, relacionadas ao perfil pessoal, as crenças e a mobilidade religiosa e a formação de valores éticos, relações e inserção nos espaços públicos e religiosos. A opção por alterar alguns

³ A pesquisa foi realizada no período de 1º de abril e 30 de junho de 2014 e obteve a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa da PUCPR com o Parecer consubstancial de protocolo 529.837.

5 Resultados da Pesquisa

A seguir serão apresentados em forma de relatório os dados coletados nas duas etapas da pesquisa 2013 e 2014. Para facilitar sua compreensão os resultados foram agrupados em três grandes categorias, sendo elas: perfil dos participantes; mobilidade religiosa, crença e atitudes; formação de valores, relações e inserção social e religiosa.

5.1 Perfil dos participantes

Na primeira fase (2013) foram entrevistados 30 jovens de denominações religiosas diferentes, 24 eram do sexo feminino e 11 do masculino, 12% com idade entre 15 a 16 anos, 17% com 16 a 18 anos e 71% entre 18 a 24 anos. Quanto à escolaridade 6% afirmaram ter concluído o ensino fundamental, 14% possui

pontos do formulário teve como objetivo encaminhar a pesquisa para o âmbito da mobilidade religiosa, encontrada na primeira etapa da pesquisa, além de restringir os dados ao percentual mais significativo da pesquisa anterior. Foi adicionada a influência da *internet* e das redes sociais como um fator doutrinário e amplificador de conhecimentos. Para fins didáticos optamos por apresentar os dados de cada etapa da realização da pesquisa, separados.

ensino médio incompleto, 26% ensino médio completo, 31% graduação incompleta, 17% graduação completa e 6% especialização.

Na segunda fase da pesquisa (2014) participaram 100 jovens universitários de uma Instituição de Ensino Superior. Dos resultados analisados obtivemos o seguinte perfil: quanto a gênero 77% mulheres e 23% homens; quanto à idade 28% com 18 anos, 18% com 19 anos, 8% com 20 anos, 3% com 21 anos, 6% com 22 anos, 16% com 23 anos e 21% com 24 anos. Em se tratando da escolaridade 82% declararam ter a graduação incompleta, 10% completa, 2% especialização incompleta e 6% especialização completa. Quanto ao tempo de uso diário da *internet*, chegou-se ao seguinte resultado: 32%

responderam entre 2 a 4 horas, 27% de 4 a 8 horas, 24% mais de 8 horas, 15% de 1 a 2 horas e 2% menos de uma hora. Por fim, encerrando a parte dedicada ao perfil pessoal, indagou-se sobre o que era acessado por cada um deles, durante o uso da *internet*, obtivemos o seguinte registro: e-mail 85%, redes sociais 87%, ambiente de trabalho 50%, diversão e lazer 55%, notícias 68%, vídeos 44%, loja virtual 31%, classificados 8%, humor 24%, outros. Quanto *ao uso da internet* ao sinalizar a opção "outros", todos os que os que marcaram essa opção destacaram acessar ambientes acadêmicos ou de estudo como conteúdo de importância.

Deduzimos que a internet dá aos seus usuários o poder da palavra, por meio de fóruns ou redes de socialização de forma democrática. Por um processo natural, a religião também vai se inserindo nos ambientes virtuais, "as práticas sociais são afetadas pelas práticas mediáticas" que, por sua vez, essas últimas também, "[...] afetam as práticas religiosas de tal modo que as trazem para o seu ambiente, nas suas lógicas e nas suas operações" (GASPARETTO, 2011, p. 44).

5.2 Mobilidade religiosa, crenças e atitudes

Sobre a *religião praticada* pelos jovens participantes da entrevista de 2013, obtivemos o seguinte quadro:

37% católicos, 22% protestantismo tradicional, 11% protestantismo pentecostal, 6% agnósticos, 6% crenças particulares, 6% espiritismo e umbanda, 6% ateísmo e 3% panteísmo. Para 62% dos entrevistados, os pais tiveram influência na escolha da religião a ser seguida. Acerca dos outros aspectos que contribuíram na opção religiosa, os jovens destacaram: tradição (11 seleções), curiosidade (6 seleções), fé (mesmo não listada, apareceu 5 vezes), amigos (5 seleções). Quanto à participação nos rituais 54% apontaram pelo menos uma vez na semana, 17% participam uma vez ao mês e nenhum deles pratica alguma atividade, 9% participam apenas em ocasiões especiais ou festivas e 20% afirmam não frequentar cultos, celebrações ou qualquer atividade religiosa. Destes, 84% participam de algum tipo de atividade que envolva sua religiosidade.

Em relação a segunda etapa (2014) quando questionados sobre qual igreja ou comunidade era frequentada ou se declarava pertencente, 52% apontaram a denominação Católica Apostólica Romana, 11% Luterana, 2% Presbiteriana, 2% Assembleia de Deus, 4% Testemunhas de Jeová, 3% Siloé e 15% outras. Dentre os participantes que marcaram a opção "Outros", 5% se declararam espíritas, 3% sem religião, 2% ateu e 1% yahudim, uma religião de base judaica cuja crença se baseia na vinda, morte e ressurreição de Yaohushua. As opções que não

apresentaram participantes foram: Anglicana; Batista; Católica Apostólica Ortodoxa; Congregação Cristã no Brasil; Deus é Amor; Metodista e Universal do Reino de Deus.

Quando perguntamos aos entrevistados da primeira etapa (2013) sobre a *diferença entre religiosidade e religião*, 57% que conheciam e 43% desconheciam a diferença. Entre os que responderam positivamente perguntou-se sobre o conceito religião: 55% identificam a religião com doutrinas aplicadas, dogmas, ritos, crenças, costumes e tradições, enquanto 45% atribuem a religião apenas uma forma nominal como cristianismo, budismo e islamismo. Na questão sobre a *religiosidade*, 55% fez referência ao contexto da prática religiosa dentro do grupo religioso em que vive e identificou sua prática com a comunidade, mas sem grandes manifestações de fé; para 40% a religiosidade é uma tentativa de explicar fenômenos que fogem a racionalidade humana e para os outros 5% a religiosidade se apresenta mesclada entre a prática e a experiência religiosa pessoal. Quanto ao *conceito de religião*, os participantes, apesar das semelhanças estruturais, trouxeram formas diferentes para explicar a religião. O participante 6 cita que *a religião é um conjunto de crenças e costumes, porém ligados e estipulados pela cultura social vivenciada pela comunidade*. Já o participante 11 coloca-a como um *sistema de crenças, movidas*

por visões, dogmas e rituais, porém contendo as mais diversas vertentes. Já os participantes 17 e 20 colocam-na como algo *tradicionalista e cultural, proveniente de doutrinas já existentes e repassadas*.

Sobre as *motivações* para manter-se em determinada prática religiosa, os jovens da primeira fase (2013) indicaram o conhecimento sobre a doutrina pregada e ritualizada, aspectos devocionais, lúdicos das celebrações, sentimento de paz e a tradição familiar. Dentre as motivações que levam os jovens da segunda etapa (2014) a entrar em um grupo, religião ou denominação religiosa, 48% consideraram os pais como a motivação maior, seguida da tradição com 19%, do conhecimento 15%, da curiosidade 8%, parentes próximos 4% e outros como ciência 2%. A justificativa sobre o porquê estes fatores influenciaram na escolha da religiosidade poderia ser registrada ou não, de modo aberto. Os resultados obtidos mostraram que a tradição familiar está presente em 42% dos entrevistados, atuando fortemente na manutenção do integrante na denominação religiosa escolhida. A tradição ou a doutrina da própria denominação religiosa são um fator de influência para 15% dos participantes. Já a identificação da fé particular com a instituição surgiu em 10% dos casos. A importância de um maior conhecimento é um fator motivacional em 6% das oportunidades, seguido pela fé ou falta

dela em 5% dos casos. Por fim, a força das amizades e a animação dos grupos de estudos ou de jovens obtiveram 2% das respostas, cada uma, move o jovem a escolher a religiosidade a ser vivida.

Sobre a frequência em outras religiões, na primeira etapa (2013), 77% afirmaram estar abertos a uma discussão religiosa, a participar e a compactuar com ideias similares à sua religião e/ou de outras religiosidades, 17% trocaram o catolicismo por outra religião, 9% deixaram de participar do protestantismo tradicional, 9% deixaram o protestantismo pentecostal, 6% abandonaram o espiritismo e 3% dizem ter deixado de compactuar com as ideias do agnosticismo, ateísmo e de crenças particulares.

Sobre as *participações e frequência* nos ritos de suas denominações religiosas, dos participantes da segunda etapa (2014), observou-se a seguinte situação: 31% frequentam uma vez por semana ou mais, 31% participam em ocasiões especiais ou festividades, 27% uma vez por mês e 11% nunca participam. Quanto à atuação dos jovens entrevistados em grupos, pastorais ou atividades sociais relacionadas à denominação religiosa frequentada, obtivemos o seguinte resultado: grupo de jovens 39%; oração 21%; música 8%; louvor 8%; visitação 3%; anima o 2; assistência social 3%, atendimento ao público 3% e outros (missa) 3%.

No âmbito da *mobilidade religiosa*, quando perguntados sobre a *abertura frente às discussões religiosas*, 73% se posicionaram de modo afirmativo. Os outros 27% mesclaram entre não estarem dispostos a tais conversas ou serem indiferentes a elas, por descrença de uma soluço ou não crer que uma discussão dessas resolva algo efetivamente. Contudo, do total de respondentes, apenas 39% já frequentaram, frequentam ou pretendem frequentar outras denomina es religiosas ou religiões de modo paralelo   f  que seguem.

Dentre os entrevistados que manifestaram mobilidade religiosas entre as denomina es se encontram 46% Silo , 33% católica Apostólica Romana, 29% Luterana, 21% Assembleia de Deus, 17% outros; 85 Batista, 4% Adventista, 4% Católica Ortodoxa. 4% Congrega o Cristã no Brasil.

Já no âmbito do trânsito religioso efetivo entre as denomina es religiosas, apenas 16% afirmaram sentir-se motivados a realizar a troca de religião.   na Igreja Católica Apostólica Romana, na Assembleia de Deus e na Quadrangular onde se observar que há maior trânsito religioso.

Da mesma forma em que se trabalhou a mobilidade religiosa, tentou-se levantar *os motivos que leva ao trânsito religioso*. As respostas geraram o seguinte resultados: 20% apontaram que os pais são o motivo principal, 50% afirmaram a tradi o, 40% o

conhecimento e a curiosidade, 30% parentes próximos, 20% amizades e 10% indicaram a cura e a mídia.

5.3 Formação de valores, relações e inserção social e religiosa

Os jovens tanto da primeira etapa 2013 quanto da segunda 2014, quando questionados sobre os *fatores de maior importância em suas vidas*, na quase totalidade apontaram a família em primeiro lugar, seguida da amizade, religião, trabalho e política.

Na parte relacionada às *questões de valores éticos, relação e inserção nos espaços públicos e religiosos*, os jovens da primeira etapa (2013) foram convidados a responder em gradação de 1 a 5 sendo 5 o indicador de maior relevância. Quando perguntados sobre a intenção de *se engajar numa causa social, humanitária ou política*, 51% assinalaram a opção 5, 17% a 3; 17% a 4, 6% a 2 e 9% a opção 1. Na segunda etapa (2014), 26% assinalaram a opção 5; a opção 4 recebeu 24%; a opção 3 recebeu 20% e as opções 1 e 2, 15% cada.

Diante da questão a *religião que frequento contribui para dar sentido à minha vida*, 54% dos entrevistados afirmaram que a religião contribui para dar sentido à biografia pessoal. Já na segunda etapa (2014), *apenas* 32% dos entrevistados indicaram a religião. Cabe enfatizar que estamos num ambiente universitário, mas embora o jovem

afirme não pertencer a uma denominação específica, a religião possibilita um sentido para a existência. Nesse viés a religião faz sentido, isto é, gera um sentido, plasmando a realidade daquele que professa a fé.

Em se tratando da *experiência de uma dimensão maior ao frequentar sua religião*, 51% das juventudes entrevistadas da primeira etapa (2013) responderam positivamente, enquanto os entrevistados da segunda etapa (2014) apenas 29% afirmam experienciar algo ao frequentar as religiões.

E a respeito da opinião dos participantes da primeira etapa (2013) sobre a religião que eles frequentam *ser a única verdadeira*, 10% indicaram a opção 5, e 66% a opção 1. Na segunda etapa da pesquisa (2014), 8% sinalizaram a opção 5 e 69% a opção 1. Esse dado revela uma sociedade fortemente marcada pelo pluralismo religioso. O sincretismo religioso aumentou. Hoje há muitos jovens com dupla ou tríplice pertença religiosa ou que transitam com facilidade de uma religião a outra, ou ainda constroem sua própria visão religiosa com elementos de diversas procedências.

Dentre as questões discursivas duas delas tratavam de fatos marcantes que ocorreram na vida do participante, uma delas tratava exclusivamente da vida religiosa; outra sobre o aspecto que mais se admirava nas religiões e, por último uma sobre qual aspecto criticava

mais nas religiões. Em ambas as etapas da pesquisa constatou-se que os jovens são religiosos e curiosos em conhecer diferentes religiões e religiosidades. É grande o interesse pela compreensão real e vivida da fé do outro, na busca de ritos e na compreensão do fenômeno religioso que os cercam. Os jovens transitam em outras denominações religiosas, não são intolerantes, se adaptam e aceitam doutrinas diferentes das que ele vivência e crê. A tradição familiar é muito presente na experiência religiosa do jovem, serve tanto para a manutenção e a perpetuação da fé dos pais, quanto no repúdio, como se observou em um dos casos. Encontramos na pesquisa um caso em que o trânsito do jovem ocasionou uma “reação em cadeia” junto aos familiares, levando-os a frequentar a religião do participante. A família, além de influenciar no caminho religioso, exerce grande poder sobre os ideais e escolhas dos jovens, como visto na pesquisa quando perguntados sobre os fatores que possuem maior importância em suas vidas.

Outro dado importante da pesquisa que merece destaque na segunda fase (2014) apenas, é que poucos jovens se deixam influenciar pela *internet* e pelas redes sociais na escolha, no conhecimento e na discussão sobre sua denominação religiosa. Os jovens se revelaram tímidos ao responder essa questão. Apenas 8% apontaram as tecnologias de informação e de

comunicação como instrumento facilitador de debates religiosos e 59% disseram que as tecnologias não são o espaço mais propício para expressar sua posição acerca da religião. A denominação religiosa ou a religião que o entrevistado participa não é alvo de suas pesquisas na *internet*.

Por fim, quando indagados sobre aspectos positivos da religião, por ser uma questão cuja resposta não era obrigatória, 60% dos entrevistados responderam sobre os fatores que são apreciáveis quando se trata de religiões. Dentre os respondentes, o aspecto louvável no mundo religioso de maior destaque é a fé, com 35% de citações. A atenção aos necessitados, por meio da solidariedade e do acolhimento, surgiu como um fator importante para 16% dos entrevistados, que comentaram sobre as boas ações sociais movidas, mantidas e organizadas pelas diversas denominações religiosas existentes. Para 14%, as religiões não possuem valor ou aspecto algum que seja bom. Deus é o que as religiões possuem de vislumbrável para 11% dos participantes, 8% afirmaram que o aspecto bom que lhes chama atenção é a doutrina com um todo, envolvendo ritos da Palavra e hermenêutica. E, com 5% cada fator, totalizando 15%, surgiu a esperança e a fé, a diversidade e a capacidade de moldar os membros participantes da religião.

Já quando o assunto é o aspecto negativo das religiões, todos os

participantes se pronunciaram, de alguma maneira. A intolerância religiosa, seja entre denominações ou grupos sociais, é o ponto de maior crítica. A postura política e financeira das religiões, tanto como detentoras de poder quanto de finanças, são o principal problema para 32% dos participantes, o radicalismo como aspecto ruim das religiões foi apontado por 23% dos participantes e 11% afirmaram a doutrina como algo prejudicial das religiões. Outros 11% afirmam a manipulação de ideologias e o apelo emocional como pontos negativos do âmbito religioso e 5% não encontraram problemas ou aspectos negativos nas religiões. Já 2% afirmaram que o fato de a religião se colocar como infalível é um ponto que atrapalha seu desenvolvimento e sua missão.

Neste estudo, a juventude joinvilense se caracterizou como

potencialmente ativa frente às questões sociais e religiosas, mas pouco participativa. Em sua maioria, dentre os que já frequentam ou participam de algo, estão em grupos de jovens como meros integrantes. Embora haja poucas manifestações de lideranças, suas ações são visíveis na religião a qual pertence.

No conjunto da pesquisa, as dimensões espiritual e religiosa assumem grande relevância na experiência humana das juventudes. A experiência religiosa é importante no caminho da busca de sentido da vida, na construção da subjetividade, na organização dos processos de sentido e de significação dos diferentes espaços sociais. Desse modo, compreender como se dá a busca do Sagrado nas inúmeras crenças e religiões é entender como o indivíduo vivencia uma prática religiosa, como se configuram os sentidos nas diversas experiências religiosas.

6 Considerações finais

A partir da análise dos dados, constatou-se que a existência do trânsito religioso entre as juventudes é um dos fatores que contribuiu na compreensão da religiosidade e do protagonismo dos jovens universitários. O fenômeno da mobilidade religiosa é presente entre as juventudes joinvilenses: a vivência de uma experiência religiosa, a curiosidade por outras religiões e crenças é um fenômeno presente na pesquisa. O

interesse pela compreensão das religiões, seus elementos fundamentais como ritos, cultos, símbolos e a vivência de uma fé diferente daquela professada tradicionalmente orienta a escolha por uma religião individualizada. O fenômeno das redes sociais como tempo e espaço para as religiões atraem os jovens e contribuem para as interações entre fiel, Igreja e Deus. É, assim, que o jovem vai construindo sua identidade religiosa,

mas para poder escolher e definir é levado a experimentar. Muitas vezes procura em diversas religiões, até acertar a que julga mais adequada ou até abandonar a procura e se fechar em poucas convicções pessoais. Dentre os fatores que determinam a religião a ser professada pelo jovem, a tradição familiar é a mais indicada, tanto para a perpetuação da fé dos pais, quanto no repúdio da mesma e opção por outra. Os dados mostram que 62% dos jovens, na primeira pesquisa, se encaminharam na prática da fé a partir daquela vivida por seus familiares. No segundo levantamento esse número sobe para 72%. De fato, a família, além de influenciar no caminho religioso, exerce grande poder sobre os ideais e preocupações dos jovens. As pesquisas confirmam isso em outra pergunta feita sobre os fatores que possuem maior importância em suas vidas. A família foi a que ganhou maior indicação.

Acerca do protagonismo, do compromisso com questões sociais e religiosas, as juventudes joinvillenses se caracterizaram como potencialmente ativas. Nas duas etapas da pesquisa os jovens afirmaram ter participado ou que participam de alguma atividade, como grupos de jovens, manifestações de lideranças políticas. Os jovens realizam várias funções e exercem grande influência em sua religião ou comunidade.

Embora os jovens joinvillenses possuam ainda uma dependência

religiosa ligada à tradição familiar, já há indícios de um processo de fortalecimento de uma experiência religiosa muito mais particular que doutrinária. Tal fato é descrito ao perceber a quantidade de jovens que já frequentaram outras religiões e pela opinião diferenciada frente a uma única religião verdadeira.

As concepções de Deus vão além daquelas estabelecidas pelas religiões tradicionais, são caracterizadas por alterações dos conceitos de divino, sacramento, fé, Deus, de identidade religiosa. A experiência de Deus independe de bases doutrinárias seguras. A subjetivação religiosa é, sobretudo, o resultado do relacionamento e do contato que o jovem tem com denominações e práticas religiosas diferentes que adentram no seu cotidiano. As formas de se vivenciar a relação tensa entre crença – instituição e sagrado se diluem em opções adaptadas às expectativas, aos interesses dos indivíduos. Seus efeitos são visíveis nos surtos inusitados que a *sensibilidade religiosa descontínua* desencadeia como produção privatizante de experienciar e plasmar a relação com o sagrado. O conceito de fidelidade religiosa, de adesão indissolúvel, se dissolve em percepção frágil, exposta à relatividade extrema da experiência subjetiva. A experiência do sagrado se descobre aprisionada aos gostos pessoais, aos interesses individuais, às expectativas particulares. O desmonte do sentido

tradicional e institucional de fé se efetiva e se solidifica em vista da concepção de fé como *construção privativa*. Não obstante o insistente apelo, no mundo religioso vivido, o avanço do significado descontínuo de “pertença”, de “adesão” se impõe de forma decisiva. São

imprevisíveis os perigos de uma possível relativização da fé. Contudo, onde há esse perigo, também pode emergir uma religiosidade mais saudável e compreensiva, capaz de elaborar sentidos para a totalidade da existência.

Referências

ANTONIAZZI, Alberto. O sagrado e as religiões no limiar do Terceiro Milênio. In: CALIMAN, Cleto. (org.). **A sedução do sagrado. O fenômeno religioso na virada do milênio**. Petrópolis: Vozes, 1998.

GASPARETTO, Paulo Roque. **Midiatização da religião**: processos midiáticos e a construção de novas comunidades de pertencimento. São Paulo: Paulinas, 2011.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva; Guaraciara Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. São Paulo. Editora Vozes, 2008.

KEHL, Maria Rita. **A fratria órfã**: conversas sobre a juventude. São Paulo: Olho d'Água, 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese de (orgs.) **Jovens na metrópole**: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade. São Paulo, Terceiro Nome, 2007.

RIBEIRO, Jorge Claudio. **Religiosidade jovem**: pesquisa entre universitário. São Paulo, Loyola, 2009.

RODRIGUES, Solange dos Santos. Jovens, experiência do sagrado e pertencimento religioso: um olhar sobre a literatura. In: OLIVEIRA Pedro A. Ribeiro; DE MORI, Geraldo (orgs.). **Mobilidade religiosa. Linguagens, juventudes, política**. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 253-287.

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá. **Sociologia da religião e mudança social**: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

Recebido em: 29/09/2015.
Aceito para publicação em: 26/12/2015.

Frei Damião: trajetórias de vida, missões, carisma e poderes

Frei Damião: life trajectories, charisma and powers

Sylvana Maria Brandão de Aguiar*
Leda Cristina Correia da Silva**

Resumo

Este artigo analisa a chegada dos Capuchinhos de Lucca em Pernambuco a partir do século XIX até a década de 1930, quando Frei Damião iniciou suas missões que se estenderam por 66 anos. Entender os cenários hierárquicos, políticos e sociais que emolduravam os rincões sertanejos certamente facilita a compreensão das práticas religiosas encetadas por este frei que, diferentemente dos missionários que se destacaram anteriormente, não se preocupava com obras sociais, primando pela salvação das almas a partir da obediência radical à doutrina e às regras rígidas da moral tridentina.

Palavras-chave: Missões católicas. Frei Damião. Capuchinhos de Lucca.

Abstract

This article examines the arrival of the Capuchins of Lucca in the state of Pernambuco, between the beginning nineteenth century until the 1930s, when Frei Damião started his missions, which lasted for over 66 years. Having in mind the hierarchical, political and social backgrounds of the Brazilian corners certainly helps to understand of the religious practices initiated by that Frei. Unlikely other missionaries who stood out before him, he did not care about social works, he focused on saving souls by radically following the rules of the Tridentine tradition.

Keywords: Capuchins of Lucca. Catholic missions. Frei Damião.

* Pós-doutorado em Antropologia Social. Doutora em História. Professora da UFPE e do Programa e Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco.

** Mestra em História pela UFPE; Professora e Diretora do Instituto Federal de Educação, Campus Garanhuns.

1 Introdução

1.1 Capuchinhos em Pernambuco: precedentes missionários à instalação dos Capuchinhos de Lucca

Para que possamos melhor compreender as trajetórias de vida de Frei Damião de Bozzano, em seus variados aspectos sociais, culturais e religiosos, necessário se faz analisar a chegada dos Capuchinhos de Lucca em Pernambuco, Brasil. É neste contexto que podemos afirmar que a vida de Frei Damião é um amálgama de ações ininterruptas e intensas, permeadas por paixão e fé, realizados durante seus 98 anos, onde não se consegue separar a devoção extrema dele, de seus fiéis e de seus fiéis a ele.

Estabelecidos no Brasil desde o século XVII, os religiosos Capuchinhos estão inseridos na História da Igreja no Brasil como personagens que fazem parte não apenas da vida religiosa da população, mas da vida social, da vida cotidiana dos colonos portugueses, da população mestiça e dos povos indígenas e africanos, livres e escravizadas.

Existe uma memória coletiva, social e individual, no dizer de Halbwachs (2011) e Le Goff (1990), da presença destes religiosos entre a população, hoje já configurada como brasileira, sendo estas memórias mais consistentes, mais predominantes, nas cidades interioranas do Nordeste, onde os Capuchinhos se fizeram presentes através das Santas Missões. As práticas missionárias eram

muito comuns entre a segunda metade do século XIX e até quase o final do século XX. Hoje estas práticas estão sendo ressignificadas com rituais e simbologias diferentes, por exemplo, com espetáculos de padres cantores. Esta retomada tem ocorrido com grande intensidade e fortemente encorajada pela hierarquia e por devotos leigos com apoio oficial ou não.

Durante o período colonial brasileiro, entre os séculos XVI e XIX, como apontou Gilberto Freyre (2006), nossa religiosidade teve por característica ser uma religiosidade marcada por **“muita reza e pouco padre”**. Não havia um clero nativo. A assistência religiosa era feita por um clero secular e regular composto por agentes religiosos enviados para a evangelização, alfabetização e consolidação da ordem portuguesa. Além destes religiosos, a religiosidade foi vivenciada e disseminada por figuras locais, a exemplo de místicos e beatos, grandes propagadores de uma religiosidade católica extremamente plástica, e de fiéis que propagavam as várias devoções aos santos e santas e que até hoje marcam o catolicismo brasileiro.

As Santas Missões simbolizaram na longa duração de Fernand Braudel (1992), a forma que a Igreja Católica encontrou para se fazer presente entre os povos dos lugares onde a assistência religiosa era ameaçada pela falta de

padres. As Santas Missões, também conhecidas como missões ambulantes ou volantes, tinham como objetivo, de acordo com Nembro (1958), fazer as populações assistidas viverem a fé e a vida cristã, católica; **“liberando da ignorância e da superstição.”** Além disso, procuravam consolidar a religião através da distribuição dos sacramentos e das afirmações solenes e coletivas de culto, estimulando a oração e a instrução entre católicos e os que se pretendiam conquistar como católicos.

No que se refere às Santas Missões, Eduardo Hoornaert afirma que esta tradição foi seguida por várias ordens religiosas no Brasil, mas foram os Capuchinhos italianos que aperfeiçoaram este método. Segundo ele, “o povo tomou muito gosto em seguir estes missionários”, de forma que os seguiam em missões em “lugar distante até três dias de viagem” (HOORNAERT, 1992, p. 134).

Os religiosos Capuchinhos, ainda segundo Hoornaert, exerceram grande influência sobre a religião do povo brasileiro. Foram eles os “grandes propagadores de uma forma de missões ambulantes que teve repercussão entre os séculos XVIII e XIX, e mesmo no século XX” (HOORNAERT, 1992, p. 134). Este modelo missionário foi seguido ainda no século XX pelos religiosos da Ordem que atuavam no Brasil. Os Capuchinhos desenvolveram uma maneira própria de missão baseada, estritamente, na

teologia e na pastoral definida pelo Concílio de Trento ocorrido no século XVI.

A influência dos religiosos Capuchinhos e sua presença na formação religiosa do Brasil também é salientada por Costa Porto, que ao se referir a estes religiosos afirma: “pode-se dizer, sem exagero, que a evangelização do interior nordestino, na segunda metade do século XIX, foi principalmente obra dos Capuchinhos da Penha” (COSTA PORTO apud FRAGOSO, 1988, p. 57). Desta maneira, a intensificação da evangelização no Nordeste tomou novos rumos, inclusive, com a preparação dos novos missionários para as missões no Amazonas e Pará, regiões imensas e de fronteiras para onde foram chamados pelo governo brasileiro no final do século XIX (NEMBRO, 2003).

No século XVIII esta evangelização feita pelos Capuchinhos partia de dois polos, Bahia e Pernambuco. Segundo Hoornaert (1992), em 1712 foi fundada a Prefeitura da Bahia composta por missionários residentes e ambulantes. No que se refere à fundação da Prefeitura de Pernambuco, este autor afirma que teve origem com a chegada dos Capuchinhos italianos e sua fundação data de 1723, quando a Propaganda Fide desmembrou as missões de Pernambuco da Prefeitura da Bahia, num esforço por manter as missões do São Francisco que se encontravam ameaçadas pelo governador e pelo bispo de Pernambuco.

Enviados como missionários apostólicos, os Capuchinhos estiveram

subordinados diretamente à Congregação para a Propagação da Fé, criada em 1622. Este dado significaria, para Metodio da Nembro, uma autonomia destes missionários com relação aos demais que eram subordinados aos bispos e ao regime do padroado régio português (NEMBRO, 1958), em especial após o século XVIII quando o clero secular se faz mais presente com a criação de cinco dioceses, porque até então, a atuação dos seculares era muito tênue.

Para além deste aspecto, outros estudos sobre a presença dos Capuchinhos no Brasil apontam para uma cooperação com o Governo, especialmente no século XIX, quando foram novamente chamados ao Brasil após um período de proibição, destacando-se, neste sentido, a atuação do frei Caetano de Messina, do Hospício de Nossa Senhora da Penha (MIRANDA, 2002).

Com a extinção das Prefeituras Apostólicas no Período Regencial e a volta dos Capuchinhos ao Brasil a partir de 1841, foi criado o Comissariado Geral das Missões para coordenar o trabalho destes religiosos no Brasil. Este órgão foi criado em 1846, pela Propaganda Fide, com a finalidade de defender as missões das iniciativas regalistas do governo imperial brasileiro (NEMBRO, 1958). A proclamação da República em 1889 configurou um novo momento, quando é criada a Secretaria das Missões em 1893, para substituir o Comissariado Geral.

No início do século XX, o Brasil ainda era concebido como território de missão, ou seja, dependia de missionários estrangeiros para a evangelização de seu imenso território. A 'Missão de Pernambuco', compreendendo os atuais Estados de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Alagoas, estava sob a administração dos Capuchinhos da Província Religiosa de Napoli.

Esta condição deve ser compreendida a partir das mudanças ocorridas no interior da própria ordem religiosa ao final do século XIX. São mudanças que visam uma melhor disposição de seu quadro religioso e disciplinamento, no sentido atribuído por Foulcault (1979) de toda a atividade missionária dos Capuchinhos no mundo.

Esta reorganização interna na Ordem dos Frades Menores Capuchinhos veio a ocorrer na década de 1890, a partir da formulação de um novo regulamento missionário (NEMBRO, 1958), elaborado na década de 1880, cuja inovação pode ser indicada com estabelecimento no campo da ação missionária, ao dividir as missões do além-mar entre suas províncias européias, em especial as províncias italianas, de forma a garantir uma unidade que, até então não existia, vez que a atividade missionária estava distribuída entre missionários de províncias diversas - apenas depois passa a incorporar regiões geográficas a uma província específica.

Tal reestruturação contribuiu para um melhor ordenamento das missões dos

religiosos entre as populações evangelizadas. O novo regulamento passava a estabelecer que cada missão fosse “confiada diretamente a uma província da Ordem a qual, aceitando-a se obriga a provê-la de pessoal e sustentá-la com os meios a sua disposição” (NEMBRO, 1958, p. 122).

Com este ordenamento, as missões no Brasil estiveram distribuídas entre províncias distintas, cabendo à responsabilidade da Missão de Pernambuco, na região Nordeste do Brasil, inicialmente aos Capuchinhos lombardos em 1892. Pouco depois, em 1897, foi transferida aos Capuchinhos napolitanos, cuja atividade foi encerrada em 1931.

O último decênio da administração napolitana em Pernambuco foi marcado por dificuldades. Nas palavras do próprio Superior missionário, a missão esteve praticamente extinta. Além da dificuldade no que se refere à administração das missões frente ao reduzido número de frades diante de tão vasto território, havia ainda uma nova condição histórica: a competição com outras igrejas evangélicas, que haviam se instalado na região e passavam a se expandir (NEMBRO, 1958).

Os relatórios enviados ao Superior da província apresentam, no geral, a

situação da Missão de Pernambuco, bem como as dificuldades causadas pela escassez de frades missionários. Tal dado interferia diretamente na dinâmica da evangelização e na assistência aos fiéis. Apesar das dificuldades, as ações dos frades napolitanos são traduzidas em números, os quais se referem à administração dos sacramentos durante a realização de missões, retiros e outras atividades voltadas à evangelização. Entretanto, o número de missionários napolitanos declinava a cada relatório enviado à província de Napoli.

No ano de 1929, sendo então superior o frei Angelico, apenas quatro Capuchinhos formavam a Missão de Pernambuco: três no convento de Nossa Senhora da Penha, no Recife e um no Colégio de Bom Conselho. Neste mesmo ano morria frei Caetano de Messina (sobrinho), missionário veterano e antigo superior da missão.

Neste cenário é que ocorre a transferência da atividade missionária aos Capuchinhos Lucchesi, quando um decreto estabeleceu sua passagem à Província de Lucca, de onde viriam os novos missionários para o trabalho e administração das atividades religiosas:

N.B. Por decreto do Rvmo. Definitório Geral da Ordem, no dia 02 de Maio de 1931 a Missão de Pernambuco passou da

Província de Nápolis à Província de Lucca. Portanto, foi nomeado Superior desta Missão o M. R. Fr. Felix de Olivola e tomou posse pelas mãos de Fr. Gregorio de S. Marino, Superior na Bahia, delegado ad hoc, no dia 18 de

Junho de 1931, e por conseguinte os poucos outros retiraram-se.¹

Neste mesmo ano de 1931, chegou frei Damião de Bozzano. Junto a frei Inácio de Carrara, frei Bento de Terrinca e frei Felix de Olivola, então nomeado Superior da Missão, constituindo-se, assim, o grupo fundador da atividade missionária dos religiosos Capuchinhos de Lucca em Pernambuco. Outros dois missionários, Frei Antonio de Terrinca e Frei Bartolomeu de Querceta viriam juntar-se a este pequeno grupo no ano de 1932.

A chegada dos Capuchinhos da Província de Lucca corresponde a um

período de alterações no campo político brasileiro, no qual se inserem também algumas mudanças culturais. Embora mantendo uma característica agrária, com maior parte da população vivendo na área rural, pode-se vislumbrar a partir dos anos 1930, a organização de um Estado burocrático que vai alargando sua atuação através da criação de órgãos federais nos diversos setores da administração. Além disso, era mais um momento de outra construção de uma identidade nacional, subsidiada por uma intelectualidade católica e, também, por vezes, vinculada ao próprio Estado brasileiro (CARVALHO, 1990).

2 Capuchinhos Lucchesi na Missão de Pernambuco: missionários e formação de um noviciado nacional

Nas três primeiras décadas do século XX havia uma escassez de sacerdotes no Brasil, cuja população, segundo o IBGE, era de 30.838.201 habitantes (www.ibge.org.br); sobre referenciar desta forma no ano de 1920 e esse dado que sempre acompanhou a História da Igreja no Brasil exigia um esforço maior das ordens religiosas que aqui se instalaram e, naturalmente, de seus frades, em especial dos missionários Capuchinhos que vinham assumindo essa evangelização entre a população, desde o período colonial brasileiro. Este problema se verificava, também, na própria

presença dos Capuchinhos da Província de Lucca na Missão de Pernambuco.

A quantidade de frades que chegara era insignificante perante o território a ser coberto para atividades missionárias. Assim como na fase napolitana havia um número insuficiente de frades, também na fase Lucchesi houve insuficiência de religiosos, o que exigia um desdobramento daqueles que aqui estavam para atender as necessidades na região sob sua atuação, e atender ainda, as solicitações de bispos da região, que sempre pediam pela

¹ Mapa dos Missionários Capuchinhos desta Prefeitura – Documentos, p. 22, f. 90. Arquivo da PRONEB, OFM Cap., Recife.

presença dos missionários em suas paróquias.

Em 1934, ante os apelos do superior da missão, Fr. Felix de Olivola, dois outros frades chegaram a Pernambuco: Frei Teofilo de Vergoleta e Frei Cipriano de Pontecchio. Completando o quadro missionário capuchinho da missão Pernambuco na década de 1930, outros quatro religiosos chegaram ao Convento da Penha entre 1935 e 1936: Frei Roberto de Terrinca, Frei Fedele de Terrinca, Frei Otavio de Terrinca e Frei Teodoro de Bargecchia (LAZZARI, 2003, p. 147).

A fim de atender as demandas da região, ao chegar novos missionários, o então superior Frei Teofilo de Vergoleta constituiu dois grupos de religiosos dividindo entre eles as atividades: a Fr. Damião de Bozzano e Fr. Cipriano caberia missões na Paraíba e Rio Grande do Norte; quanto ao Fr. Antonio e ao Fr. Vital Maria (padre que passou a fazer parte da OFM^{Cap}) foi entregue as missões em Pernambuco e de Alagoas.

Entre as atividades desenvolvidas por estes religiosos havia o cuidado de formar fraternidades franciscanas através da Ordem Terceira. Segundo Lazzari (2003), havia por parte dos bispos uma resistência em aceitar a fundação destes grupos, diferentemente do comportamento devotado às atividades missionarias itinerantes dos Capuchinhos.

Neste período a OFM^{Cap} inicia sua obra de formação de um noviciado na região, com abertura do Seminário

Seráfico Dom Vital em Maceió, no Estado de Alagoas. Porém, para continuidade da formação demandava outra responsabilidade para os Capuchinhos: prover os seminaristas de estudos filosóficos e teológicos, portanto, a obrigação de oferecer um lugar para formação de mestres competentes para conduzir estes estudos. Tal solução estaria na criação de um noviciado comum entre as missões do Nordeste.

A Missão de Pernambuco e da Bahia ofereceriam o noviciado comum e a missão do Maranhão, sob os Capuchinhos lombardos, ofereceriam os estudos filosóficos e teológicos. (LAZZARI, 2003, p. 148).

Até o ano de 1938 apenas duas casas conventuais existiam na Missão Pernambuco: o convento da Penha e o Seminário de Maceió. Ainda na década de 1930, o antigo colégio Marista de Natal, no Rio Grande do Norte, deu lugar a uma nova sede de noviciado.

Até o final de década de 1950 a Missão de Pernambuco, então elevada a Custódia em 1937, continuaria recebendo Capuchinhos da Província de Lucca com vistas a ajudar nas atividades da extensa região. Por motivações políticas o envio de novos missionários não pode se realizar, pois a Segunda Guerra Mundial colocava em campos distintos Itália e Brasil. Após o final da guerra, novos Capuchinhos chegaram a Pernambuco, crescendo ao número que então se desdobrava na Custódia de Pernambuco.

Somente em 30 de abril de 1937, as Missões dos Capuchinhos no Brasil foram transformadas em Custódias Provinciais. Significaria um percurso para a autonomia missionária e implantação de uma ordem nacional, com a formação de um noviciado brasileiro. A elevação à Custódia possibilitou a implantação da OFM^{Cap} através do trabalho dedicado às vocações missionárias nativas (NEMBRO, 1958).

Com um grupo maior de missionários houve a edificação de um colégio em Bom Conselho, além da consolidação do seminário em Maceió, com oferta dos estudos em Filosofia e Teologia. Este período dos Capuchinhos de Lucca se destaca ainda pela inserção dos Capuchinhos através de conventos e igrejas em outras cidades no interior e, em Caruaru, Pernambuco, se construiu, por exemplo, um convento e a Igreja do Sagrado Coração.

No Recife, ocorreu a reestruturação do Convento da Penha. As vocações locais foram estimuladas passando por uma fase de crescimento e novas casas religiosas foram erguidas: em João Pessoa e em Catolé do Rocha, na Paraíba. Os frades Capuchinhos de Lucca continuaram a obra missionária já conhecida no Brasil e comumente eram chamados pelos bispos para pregações na região.

Além destas casas religiosas, havia também o convento na Vila São Francisco, em Alagoas, e na década de 1960, foi construído o convento do Pina, *Paralellus*, Recife, v. 6, n. 13, p. 445-466, jul./dez. 2015.

no Recife. Estas casas religiosas, ao tempo que foi se constituindo uma ordem formada por Capuchinhos brasileiros, tiveram suas atividades e administração distribuídas entre Capuchinhos italianos e brasileiros.

A década de 1960 marca a passagem de Custódia à Vice-Província, e em 1983 a Província do Nordeste do Brasil, com um quadro majoritariamente de Capuchinhos brasileiros. Foi sob a administração dos religiosos de Lucca que veio se constituir uma província formada por religiosos brasileiros.

Para além da assistência religiosa baseada nas missões voltadas à pregação, administração dos sacramentos, assistência espiritual, os Capuchinhos atuaram ainda no campo da instrução local. Dentre as iniciativas, Lazzari aponta a Obra Social Missionária, cujo objetivo seria “garantir não apenas a ação evangelizadora, mas ainda a formação moral e religiosa, social e cultural” (LAZZARI, 2003, p.153).

Outro viés foi o atendimento a crianças através da escola de Caruaru e a criação de cooperativas com escavação de poços e construção de capelas, distinguindo-se nesta atividade o Frei Tito de Piegai. A assistência aos idosos pobres era confiada ao movimento de terciários franciscanos cujo benemérito teria sido o Frei Giorgio de Massa. (LAZZARI, 2003)

Dentre este grupo de missionários Capuchinhos, são computados 29 provenientes da província de Lucca, que

atuaram nesta região nordestina durante o século XX e entre eles se sobressai a figura de fr. Damião de Bozzano, que durante 66 anos percorreu as cidades e povoados nordestinos e que permanece

na memória dos fiéis fazendo parte da História da Igreja Católica no Brasil e da ação missionária em favor da manutenção da fé católica.

3 O Nordeste visto/vivido por frei Damião de Bozzano

O Nordeste do Brasil abrange os Estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia. A região Nordeste tem a sua área geográfica, dividida em três sub-regiões, bem distintas, com diversas condições climáticas. O sertão semiárido, o agreste com chuvas normais e a região da mata com chuvas abundantes. A ação missionária de Frei Damião de Bozzano se deu muito especialmente na região do sertão nordestino.

Sua ação foi realizada em quase toda a região; no perímetro de ação da Missão de Pernambuco: Pernambuco, Alagoas, Paraíba e Rio Grande Norte. Tal delimitação espacial, no entanto, não o impediu de missionar em outros Estados, como o Ceará, por exemplo.

Entre terra seca e outras áreas mais úmidas, Frei Damião seguia suas missões levando a instituição religiosa e o discurso sobre o sagrado, onde era escassa a presença de religiosos na assistência aos fiéis. Numa terra desprovida em sua maioria de assistência do poder público, era a palavra pregada por frei Damião que levava alento, algum

alento, aos fiéis. Nestas terras há uma memória coletiva de longa duração que se estende ao século dezenove e resgata a presença de missionários Capuchinhos: a barba, o hábito religioso, a forma das pregações em seu teor tridentino, constituem memórias das missões entre o povo, e que frei Damião incorporou justamente por manter este estilo de pregação ambulante.

No decorrer de suas primeiras e grandes missões pelo Nordeste, Frei Damião se deparou com o clima profundamente marcado pela autoridade do Vigário de cada Paróquia que possuía, ao mesmo tempo, poder temporal e espiritual. Suas primeiras missões foram feitas viajando a cavalo. No Nordeste as rodovias ainda eram poucas; a energia elétrica era muito rara e os meios de comunicação ainda mais.

Sua chegada corresponde ao período em que o Nordeste vivenciava fatos marcantes: o cangaço, ainda presente e que apenas chegaria ao fim na década de 1930; o padre Cícero Romão Batista no Juazeiro ainda vivia agregando em torno de si devotos, políticos e o tão famoso Lampião, conhecido como o rei

dos cangaceiros. Sua chegada coincidiu, ainda, com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder e com o fim da chamada República Velha dominada pelas oligarquias, mas que nem por isso significou um período de transformação social e inclusão dos menos favorecidos.

No Nordeste faltava todo tipo de assistência social que, em sua extensão é majoritariamente sertão; terras semi áridas e áridas caracterizadas pela seca extrema. Amargando um quadro de miséria econômica e social, o Nordeste apresentava um quadro de baixo índice de desenvolvimento humano, atrelado a questões gravíssimas de saneamento básico, educação, saúde, moradia e trabalho.

A região Nordeste à época da chegada de Frei Damião, assim como o Brasil como um todo, ainda era um território cuja população em sua maioria estava na área rural. Enquanto no semiárido nordestino havia o problema da seca, na Zona da Mata dos Estados da Paraíba, Pernambuco e Alagoas, dentre outras sub-regiões, a estrutura fundiária da terra era a grande característica, com as usinas avançando com seus canaviais. Assim, a região foi marcada pela imensa desigualdade social, por problemas ligados ao latifúndio e relações de poder calcadas na exploração dos menos favorecidos pelas elites agrárias.

3.1 Frei Damião: formação e atividade missionária

Nascido em 05 de novembro de 1898 em Bozzano, um pequeno povoado italiano do município de Massarosa, na Província de Lucca, Itália, frei Damião de Bozzano era filho de Félix e Maria Gianotti, sendo batizado como Pio Gianotti na Igreja paroquial de Santa Catarina e São Próspero, matriz de Bozzano².

Foi crismado no dia 15 de junho de 1908 na Diocese de Lucca.³ Nasceu em meio a uma família de pequenos agricultores; o irmão e a irmã mais velha também seguiram a vida religiosa. Enquanto o irmão mais velho, Guglielmo Gianotti, ingressou no clero secular tornando-se monsenhor, sua irmã Lilia tornou-se freira e recebeu o nome de Pia. Apenas a irmã Elisa formou família.

Sua formação religiosa, cuja influência familiar é reconhecida, se intensificou ao ingressar no Seminário Seráfico de Camigliano no ano de 1911. Em julho de 1914, Pio Gianotti iniciou seu noviciado no Convento da Vila Basílica, antigo convento de formação capuchinha, onde recebeu o nome de Fr. Damião de Bozzano e passou a viver em total separação do mundo (LAZZARI, 2002). Professou os seus primeiros votos publicamente no ano de 1915. Deu continuidade ao seu percurso formativo no convento dos Capuchinhos em Lucca,

² Parrocchia Dei Santi Caterina e Prospero-Bozzano-Lucca, (SIC), 14 de março de 2000.

Paralellus, Recife, v. 6, n. 13, p. 445-466, jul./dez. 2015.

³ Istituto Comprensivo Massarosa 1º.Registro número 649, 07 de junho de 2002.

seguindo os estudos teológico-filosóficos que foram interrompidos em 1917, quando ocorre sua convocação para defender o país na Primeira Guerra mundial.

Retornando da guerra, pode de imediato reiniciar seus estudos no Convento de Lucca. Ali emitiu seus votos perpétuos em 1921, quando também foi enviado ao *Collegio Internazionale San Lorenzo Brindisi* em Roma para frequentar a Universidade Gregoriana. Tendo sido ordenado sacerdote em 1923, Frei Damião veio concluir seus estudos e obter a láurea em Teologia, Filosofia e Direito Canônico aos 24 de julho de 1925. Com a formação obtida, Frei Damião retornou ao Convento de Vila Basilica onde assumiu a função de vice-mestre dos noviços.

Entre os anos de 1926 e 1928 Frei Damião de Bozzano assumiu a função de professor no convento de Lucca, onde ensinou Teologia e foi diretor dos estudantes (LAZARRI, 2002). Sua formação em Roma veio a contribuir com as funções assumidas na formação de novos religiosos na sua província de origem. Transferido para Massa em 1928, Frei Damião assumiu novamente as funções de diretor dos estudantes e professor de Teologia Moral no Seminário Diocesano de Massa.

Segundo Gianfranco Lazzari (2003, p. 28), em Massa Frei Damião se inicia como pregador e confessor, sobretudo no período quaresmal. Ali assumiu também a função de confessor

dos estudantes até 1931, quando no capítulo provincial, foi indicado para integrar os frades que deveriam viajar ao Brasil e, para assumir, pela Província de Lucca, a nova responsabilidade: suceder aos confrades napolitanos na Missão de Pernambuco, assumindo a atividade missionária dos Capuchinhos na região. Em junho de 1931, chegava ao Brasil Frei Damião de Bozzano para se eternizar entre população brasileira, agora mais ainda, vez que seu processo de canonização em curso, tende a ter um desfecho de muito sucesso em 2016.

Chegando ao Recife para sua primeira moradia no Convento de Nossa Senhora da Penha, prédio contíguo a Basílica de Nossa Senhora da Penha, Frei Damião teria como primeiro comprometimento o estudo da língua. Para pregar ao povo seria necessário o conhecimento do português. Observe-se que aqui no Brasil Frei Damião viria cumprir um papel diferente daquele assumido na Itália, embora as atividades que desenvolveu lá e cá tenham seus pontos comuns, em especial, quando se trata das funções desenvolvidas internamente e de confessor.

No Nordeste do Brasil ele não veio assumir função de professor ou diretor, haja vista que ainda não possuíamos os espaços formativos da OFM Cap. Frei Damião assumiu um empenho diferente daqueles anteriormente desempenhados: tornou-se missionário entre o povo, um missionário itinerante, viajante, corajoso, desprovido de ambição

material, aberto ao improviso. Notadamente uma vida cheia de intempéries.

Além disso, Frei Damião se deparou com uma realidade diferente daquela a qual estava habituado. Não apenas no que se refere ao clima, à geografia local, à língua e aos costumes. No Nordeste brasileiro ele se encontrou com os dilemas sociais que a população mais pobre vivia, justamente aquela população que viria a participar mais efusivamente de suas missões.

Cuidando para ser um bom missionário e se fazer entender pelos fiéis, Frei Damião dedicou-se a aprender o português. O zelo no estudo para aprender a linguagem correta e a necessidade de pregar ao povo contribuiu para a preparação do grande missionário em que viria a se transformar, aglomerando multidões por onde passava (SILVA, 1997).

Já no ano de sua chegada realizou pregações na cidade de Gravatá, a primeira cidade do interior do Estado de Pernambuco a receber o frade capuchinho. No momento em que frei Damião chegou ao Brasil algumas dificuldades limitavam os missionários em suas atividades: a questão da mobilidade no território nacional era a principal delas. Como atender às recém-criadas dioceses nos sertões e as solicitações dos bispos e párocos sem que houvesse transporte público que possibilitasse a locomoção?

Durante os 66 anos de missão no Nordeste brasileiro, Frei Damião percorreu uma área de 293.000 km², desde as grandes cidades até os pequenos povoados. Inicialmente sob o lombo de animal, percorrendo as distâncias como pregador ambulante, mas se utilizando ainda do transporte ferroviário, pouco expressivo na região Nordeste, mesmo que algumas malhas fossem extensivas.

Outro tipo de transporte, a sopa como era conhecida, consistia em um pequeno ônibus coletivo que ligava algumas localidades. O termo sopa, adotado para definir o auto-ônibus que passava a transportar passageiros entre cidades, devia-se ao fato de que neste ônibus o preço das passagens era muito inferior àqueles praticados nos trens da Great Western, companhia inglesa instalada em Pernambuco, na segunda metade do século XIX e que ligou, a capital pernambucana a algumas cidades do interior.

No início do século XX, a Great Western of Brazil Railway Company atuava de Alagoas até o Rio Grande do Norte. Partindo de Recife se chegava a vários pontos do Nordeste: sertão do Cariri, no Ceará; Campina Grande, na Paraíba; margens do Rio São Francisco, em Alagoas. Na década de 1950 viria a constituir a Rede Ferroviária Nacional (RFN). Era através desse tipo de transporte que Frei Damião se locomovia para dar cabo de suas inúmeras missões.

Durante as primeiras décadas de missões no Nordeste, Frei Damião precisou utilizar esse tipo de transporte para chegar às cidades do interior. Esse aspecto nos chega através de relatos de Frei Fernando Rossi, companheiro de missões de Frei Damião de Bozzano a partir de 1947. O trajeto era feito de ônibus, de trem, ou misto. Segundo frei Fernando Rossi,

Naquele tempo tinha misto, tinha sopa. Misto que era? Misto era um caminhão com três boleias na frente. Era misto, três boleias de passageiro e atrás a carga. E mais o ônibus. Sopa. Uma espécie de ônibus que se chamava sopa. E na diocese o padre às vezes a gente arrumava um carro, que não tinha como, um carro velho e nós viajávamos de uma cidade para outra⁴ (ROSSI, 2009, p. 54).

Com as mudanças vividas no país a partir da década de 1950 e a opção por uma malha rodoviária a cobrir o território brasileiro, em detrimento das vias férreas, as missões de Frei Damião também são influenciadas por esse progresso que se dizia chegar sobre rodas. O modelo de mobilidade a partir da década de 1960 passa a ser o automóvel.

Incansável pregador ajudou a criar fraternidades e a difundir a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. A devoção a Nossa Senhora era outra preocupação do frade que ajudou a difundir esta devoção e a mantê-la. A Revista Dom Vital de junho de 1941, traz uma publicação de

Frei Damião sobre esta devoção, instruindo sobre as origens e a importância da devoção (BOZZANO, 1941, p. 1-4).

Nesse sentido, podemos dizer que sua atividade missionária contribuiu para disseminar as novas devoções que a Igreja Católica vinha procurando difundir entre a população desde o período da romanização. A Igreja Católica procurava substituir algumas das tradicionais devoções no Brasil que haviam marcado o período colonial e inserir novas devoções, a exemplo do Sagrado Coração de Jesus.

Além disso, a Igreja também procurava destacar em suas missões a importância dos sacramentos religiosos para a vida do fiel, sem que um sacramento fosse mais importante que o outro, mas todos integrando o que seria eixo da fé católica. Assim, pregava não apenas a frequência à missa, ao afirmar que **“um domingo sem missa é uma semana sem Deus”**, mas insistia no cumprimento de outros sacramentos: a confissão, a comunhão e o casamento. Em todas as suas missões no Nordeste brasileiro Frei Damião de Bozzano cuidou de imprimir no povo o sentimento e as práticas religiosas.

Embora em atividade missionária constante, Frei Damião também conseguiu assumir a função como

⁴ ROSSI, Fernando (OFMACap). Entrevista concedida a Lêda Cristina Correia da Silva, em Quebrangulo – Alagoas, aos dias 03 jun. 2009.

membro do Conselho Diretor da Missão de Pernambuco ao ter sido eleito em 1934.

Apesar da sua incansável atividade missionária, a revista Dom Vital traz poucas notícias sobre as atividades de Frei Damião; alguns exemplares parecem destacar mais as figuras dos demais missionários do que a do próprio Frei Damião. Verificamos este traço nos registros das missões nas décadas de 1930 a 1950, porém, alguns dados das missões realizadas por Frei Damião sobressaem nas edições da revista. Na edição do mês de outubro de 1942 da Revista Dom Vital, Frei Damião de Bozzano aparece assim descrito:

Apóstolo de grande estilo, frei Damião é um homem de uma só e única ideia: a da evangelização. Apesar de sua saúde aparentemente precária, há longos anos que sem interrupção, ativa-se na ação pacificadora do apostolado missionário, ganhando para a fé e a unidade católica os vastos campos da catequese com palavra ardente, zelo inflamado, exemplo de virtudes que o distinguem e que merecidamente lhes lucram o prestígio que goza as mais largas simpatias tanto nas cidades como nos povoados. O seu nome corre de boca a boca, exercendo um verdadeiro fascínio sobre todos que tiveram a felicidade de conhecê-lo de perto. As multidões afluem compactas e pressurosas a sua passagem, desejosas de vê-lo, de ouvir-lhe a palavra perpassada de amor seráfico, a palavra da fé, da união, da paz.⁵

As Santas Missões realizadas por frei Damião no século XX davam continuidade ao que os frades

Capuchinhos vinham praticando, principalmente pelo grupo de missionários italianos, a partir de meados do século XIX. O ministério popular era a grande atividade a que se dedicavam os Capuchinhos, modelo seguido também por Frei Damião de Bozzano. No imaginário popular os Capuchinhos se tornaram os missionários do povo, cuja atividade era marcada pela assiduidade e empenho ao ministério religioso. Segundo Luís da Câmara Cascudo (1939), os Capuchinhos se tornaram os típicos missionários do sertão nordestino, cujas missões ambulantes se caracterizavam pela ausência de conforto.

Frei Damião continuou o legado daqueles Capuchinhos que o precederam e manteve a tradição das missões pelos sertões nordestinos. De um povoado a outro, lá esteve ele pregando, confessando, batizando, crismando e realizando casamentos, claro, incluindo as tão famosas ameaças com o fogo do inferno para aqueles que não obedecem à doutrina e à moral Tridentinas.

Em 66 anos de missões Frei Damião percorreu quase todos, senão a totalidade dos 860 municípios nordestinos entre os Estados de Alagoas e Ceará.

Distinguindo-se, no entanto, das missões do século XIX nas quais havia uma ação voltada a obras sociais, no sentido de transformar a missão em um momento de edificação de igrejas,

⁵ REVISTA DOM VITAL. Revista mensal dos PP. Capuchinhos da Penha e da Causa de D. Vital.

Recife: Escola Gráfica Editora. Ano VI, Set/out, 1942.

construção de açudes, cemitérios etc., as “Santas Missões” realizadas por Frei Damião de Bozzano não possuíam conotação social. Nelas, o caráter mais peculiar era a preocupação com a assistência religiosa como um fim em si mesmo; os ensinamentos da igreja e a inserção do povo nas práticas institucionais constituíam o principal objetivo.

Havia uma ausência da doutrina social da Igreja nas atividades missionárias de Frei Damião, como indica Fr. José Carlos (1997). Da mesma forma no que se refere a obras sociais, à exceção de um colégio, o “Educandário Frei Damião” que existiu em Caruaru voltado a meninos carentes da Paróquia do Coração Eucarístico, dos missionários Capuchinhos naquela mesma cidade⁶.

Em suas pregações a condenação dos pecados, a preocupação com a doutrina católica, o combate ao protestantismo e ao espiritismo, nas primeiras décadas de atividade, tornaram-no conhecido entre o povo. Paradigma de medo e carisma, carisma e fé fervorosa.

O médico Blancard Torres que acompanhou Frei Damião nos últimos anos de vida, inclusive em algumas de suas missões pelo interior do Estado de Alagoas, consegue narrar em detalhes o respeito do povo e a importância que o

frade adquiriu na vida da população. Não apenas entre as populações mais carentes. Segundo Blancard Torres, “o mito vivo não estava presente somente nas mentes dos pobres nordestinos, mas de todos os que se aproximavam dele, e isso se revelava a cada dia no seu convívio” (TORRES, 2004, p. 30).

Foi na missão em Canafístula Cipriano, pequena e pobre cidade do Estado de Alagoas, que o médico observou esta relação de fé e respeito pelo frade capuchinho. Ali, em um posto de gasolina, ao tentar pagar as despesas, nem o empregado nem mesmo o dono do estabelecimento quis receber o valor. Nas palavras do empregado:

Não cobro nada do meu padrinho frei Damião. Ele salvou minha filha, quando pequena, de morte certa, e hoje ela está casada, tem dois filhos e boa saúde, e foi meu frei Damião que, no seu leito de morte, com as suas preces, fez o milagre acontecer. No outro dia, ela levantou-se da cama sem nada sentir, e até hoje tem saúde de ‘ferro’. Desse santo milagreiro nada posso receber (TORRES, 2004, p. 33).

Nas missões o capuchinho seguia uma rigorosa jornada missionária, trazendo à mão a sineta convocando os fieis nas primeiras horas da manhã. Começava aproximadamente as 4h da manhã com a procissão de penitência, como faziam os antigos missionários. Seguia-se missa e sermão e depois a confissão dos homens. Uma parada para

⁶ P. DAMIANO DA BOZZANO. CAPPUCINO. 1923-1973 – 50º di ordinazione sacerdotale. Revista Edição bilíngue português/italiano. Gênova. Itália. 1973. Fundado em 1968 o Educandário Frei

Damião acolhia meninos carentes da paróquia. O destaque desta nota se dá pelo pouco acesso que se tem a esta revista.

o café da manhã e novamente volta ao confessionário, dando continuidade após o repouso do almoço e dividindo a tarde entre confissões e conversas, com grupos específicos: motoristas, mulheres, visitas aos doentes, crianças, presidiários etc.

As 19h recitava o terço, pois a devoção à Nossa Senhora era um dos principais cultos que promovia, fazia a pregação e continuava com as confissões. O final da missão acontecia com uma visita aos presos. Esta rotina diária era o que mais impressionava, seja aos seus ouvintes, seja a religiosos (SILVA, 1997).

Nas missões Frei Damião era uma espécie de faz-tudo-tudo-faz, até mesmo um pouco de médico, pois muitos se queixavam a ele de problemas físicos, como insônia e dores de toda espécie. Dado extremamente comum entre todas as populações desprovidas de assistência, em especial, do Estado.

Na Igreja de Nossa Senhora da Penha, no Recife, realizou pregações populares especialmente no mês de maio, quando se aglomerava grande multidão para ouvi-lo. Durante os três primeiros anos de sua estadia no Brasil esteve envolvido nas pregações do mês de maio nesta igreja, mas as missões pelas cidades do interior lhe tomavam o tempo imenso, vez que estava sempre viajando em missões entre os menos favorecidos materialmente.

Nas seis décadas de missões pelo interior do Nordeste Frei Damião de Bozzano mantinha um ritmo frenético; muito de seus assessores registraram

exaustão enquanto ele permanecia firme. Suas missões em uma cidade geralmente duravam uma semana. É justamente nessas missões que se inicia sua fama de santidade; as pessoas viam 'um homem de Deus', 'um padre diferente' e começam a proliferar os relatos de milagres divulgados pelo povo. Milagres que para frei Damião não existiam.

O sentimento de admiração do povo para com ele foi construído nos longos anos de missionário pelo Nordeste. Abdalaziz de Moura assim descreve Frei Damião: "De origem italiana, se fez nordestino e conquistou com seu trabalho, seus milagres, suas pregações, a simpatia do povo" (MOURA, 1976, p. 52).

Entre o missionário e o povo se estabeleceu uma relação que, ultrapassando a esfera puramente eclesial/institucional, na crença não objetivada, chegava à esfera da sacralidade, como se o frade fosse uma manifestação do divino em meio ao povo.

Desde o ano de sua chegada Frei Damião se dedicava às missões entre o povo, sempre demonstrando rígida devoção religiosa. Chegou a assumir função administrativa em Recife e Maceió, mas teve nas missões sua principal atividade. Na década de 1970, Frei Damião de Bozzano já era um religioso bastante conhecido no Nordeste brasileiro e possuía fama de realizar milagres.

Como missionário Frei Damião tinha uma agenda cheia. Nas palavras de Pe. Liberato, vigário de Água Preta – PE,

levar o capuchinho até a cidade era algo difícil: "Fiz reserva de data em 1972, e só em 1973 ele confirmou. [...] Mandei pessoas amigas lembra-lo. Não é brincadeira não. Ele não para, já tem compromisso para daqui a quatro anos. Na sua idade, qualquer outro não suportaria. Humanamente, é um milagre (LIBERATO, 1997, p. 13).

3.2 Confessor e conselheiro: o dom da escuta em Frei Damião de Bozzano

Reconhecido como pregador, Frei Damião possuía, como os antigos missionários Capuchinhos no Brasil, a autoridade e legitimidade de pacificar contendas entre grupos ou famílias. Esta característica dos Capuchinhos foi analisada num dos estudos sobre a atuação dos Capuchinhos no Brasil, onde se afirma que os religiosos eram chamados para pacificar, especialmente entre os menos favorecidos materialmente, quando havia algum tipo de revolta, prestando assim um valioso serviço ao Estado (MIRANDA, 2002).

Metodio da Nembro, em sua história dos Capuchinhos no Brasil, deixa entrever pelos documentos citados esse caráter pacificador da OFM Cap que "ao mesmo tempo, essa prestava ajuda eficaz ao governo por desarmar e vencer o povo rebelado com a única arma que não tira, mas dá a vida: a palavra de Deus" (NEMBRO, 1958, p. 385).

Esse aspecto do trabalho dos missionários parece ter permanecido na memória do povo, pois também Frei Damião foi convocado neste sentido. Um exemplo da sua ação pacificadora foi citado por Mario Souto Maior (1998) que diz ter sido o frade chamado para ir a Belém do São Francisco em 1981, em missão de paz para resolver as contendas entre algumas famílias da região. Caso resolvido, enquanto esteve vivo. Outro caso, relatado em carta expedida por uma devota residente no sítio Caixa D'água – Queimadas/PB, enviada ao Convento de São Félix de Cantalice fala do poder do frade em apaziguar contendas:

Há muitos anos... estávamos enfrentando uma grande questão de terra aqui. Neste tempo Frei Damião estava em Bananeiras e fomos buscá-lo para apaziguar a questão e com a graça de Deus com alguns anos foi feita a paz...⁷

Duas condições se destacam na prática missionária dos Capuchinhos: o saber escutar e o saber consolar. Aspectos que se tornaram característicos na pessoa de Frei Damião, sendo um dos distintivos com relação a outros religiosos. Frei Damião possuía o dom da escuta; passava horas no confessionário ouvindo fieis. Para aqueles que seguiam as missões do capuchinho, ele representava aquele que os escutava, aquele que os aconselhava e perdoava.

⁷ Relato da referida devota através de carta enviada ao Convento de São Félix de Cantalice. Arquivo de cartas diversas, sem data, Museu de Frei

Damião/Arquivo do Convento de São Félix de Cantalice.

Como disse o Fr. André, frei Damião escutava as pessoas, sabia de suas angústias: “para pessoas que ninguém tinha tempo e vontade de escutar, Frei Damião se torna então o homem de absoluta disponibilidade, pronto a todas as necessidades, as necessidades de todos”⁸. Corrobora com esta assertiva Hoornaert (1997) ao dizer que a aplicação ao confessor tornou frei Damião um ‘conselheiro do povo nordestino’.

Sua dedicação ao confessor tornou, segundo Eduardo Hoornaert, um ‘conselheiro do povo’, que orientava nos problemas da vida, a quem todos confiavam e seguiam. Conselhos que se tornavam relevantes por serem justamente pronunciados por ele: “o fato de serem pronunciados pelo Frei lhes dava um vigor, uma relevância, uma poderosa convicção que se estendia por anos seguidos e não raras vezes pela vida inteira” (HOONAERT, 1997, p. 12).

Frei Damião era o conselheiro a quem muitos recorriam em seus momentos de aflição, nas mais diversas necessidades. Certamente, essa característica do missionário concorreu para a criação de laços afetivos do povo para com ele; algo estimulado também

pelo frade que respondia às cartas enviadas pelos fiéis. Frei Damião recebia uma média de 100 cartas por dia, entre pedidos de conselhos e convites para pregar em vários lugares.

Sua fidelidade ao povo e o testemunho de vida, fizeram dele um frade admirado tanto por fiéis quanto por demais religiosos. Seus ensinamentos hoje ecoam por todo o Brasil, em especial no Nordeste, principalmente no Convento de São Felix de Cantalice entre os devotos locais e os romeiros que visitam seu túmulo durante todo o ano, especialmente no período que marca o seu nascimento e a sua morte. A devoção à Maria é expressa nas orações e na recitação do terço, com rosários em mãos, oração que Frei Damião procurava estimular e difundir.

Esta fidelidade ao povo é afirmada por D. Marcelo Carvalheira em 1977, quando Frei Damião realizou missões na região do Brejo Paraibano⁹. Sobre a presença de Frei Damião cuja missão foi acompanhada por párocos da região em um momento conturbado para as missões do velho capuchinho que vinha sendo proibido de missionar em algumas dioceses¹⁰, D. Marcelo Carvalheira afirma:

A força que dele se desprende, o prestígio que lhe deram seus 45

⁸ Campania Serafica - Periodico Cappuccino di Napoli, Anno XXIX, n. 5, Luglio, 1997, p. 19. “Per gente che nessuno há tempo e voglia de ascoltare, P. Damiano divenne così l’uomo dell’assoluta disponibilità, pronto a tutti i bisogni, ai bisogni di tutti.”

⁹ Esta região compreende a cidade de Guarabira, que fica a 100 km da capital paraibana, João Pessoa, e as cidades circunvizinhas.

¹⁰ Algumas dioceses evitavam convidar Frei Damião para missões. Estes fatos ocorreram nas décadas de 1960 e 1970, caracterizando polêmicas. Frei Damião, no entanto, evitava comentar o fato e seguiu com missões apenas onde lhe chamavam.

anos de fidelidade ao povo, ao seu ideal missionário. Sente-se que ele é alguém em quem se pode confiar. O sinal de Deus que ele representa para todo esse povo sofredor, que recorre a ele quase que em desespero, ávido de encontrar com seu olhar manso e tranquilo.[...] Realmente o povo se permite um grito de socorro através das numerosas cartas que escreve ao Missionário, através da ansiedade com a qual disputa uma oportunidade de se aproximar do para ele taumaturgo Frei Damião. Só a fé, a esperança viva, sustenta todos aqueles doentes reunidos diante do Missionário em tamanho desconforto e atropelo. Só a fé em outros valores, os faz sair reconfortados pelo simples fato de haver confiado ao santo Padrinho seu sofrer e seu penar (CAVALEIRA, 1997).

Impressiona a quantidade de confissões que Frei Damião teria escutado durante seus 75 anos de vida sacerdotal. Cerca de dois milhões e meio de pessoas, possivelmente 100 pessoas por dia, segundo cálculos do Frei Gianfranco Lazzari (2003, p. 41-45), o que corresponderia ao dobro de São Pio de Pietrelcina.

No Mapa das Missões pregadas por Frei Damião, elaborado pela Custódia

Provincial de Pernambuco no Brasil (1931-1949) há uma projeção numérica de atividades que não há como prescindir, mais uma vez, do adjetivo *fascinante*. Frei Damião teria pregado 11.218 vezes entre Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Foram realizados 5.490 casamentos, 155.889 crismas e 2,3 milhões de comunhões, cabendo destacar que os sermões precediam os sacramentos¹¹.

Este Mapa traz indicativos ainda sobre as conversões de cerca de 270 protestantes realizadas por Frei Damião durante as missões realizadas neste período. Nas palavras de Fr. Otavio de Terrinca, então Custódio Provincial, o mapa “representa os trabalhos apostólicos de apenas um missionário, Frei Damião, embora tenha havido falhas no registro nos últimos anos, motivadas pelo excesso de trabalho”.¹²

Em termos comparativos esses números significam afirmar um total de 4,3 vezes a população da cidade do Recife, capital de Pernambuco, na década de 1950.

4 Considerações finais

Morreu como viveu. Humilde e desprovido de riquezas materiais. Hoje cultuado por milhões de fiéis que o têm como amigo fiel, conselheiro, confidente,

curador de males do corpo e da alma; intermediador de Deus que pode mudar os rumos de um período de estiagem, de uma eleição política, de um jogo de

¹¹ Mapa das Missões pregadas por Frei Damião de Bozzano da Custódia Provincial de Pernambuco no Brasil (1931-1949). Arquivo da PRONEB.

¹² Idem.

futebol, de uma doença terminal, de uma dor mais banal, de uma desavença afetiva, de um desespero materno, de uma aquisição de um bem, de uma queixa contra um vizinho, de um sonho de ver um filho vencer materialmente na vida, do alcance de um bom matrimônio, enfim, dos mais profundos e misteriosos que um fiel seja capaz de crer, rezar e alcançar.

Na atualidade encontramos pedidos para intermediações sobre conflitos vividos por rejeições sobre homossexualidades e pedidos para se alcançar lugares privilegiados nos palcos de bandas de forró eletrônico (BRANDÃO, 2015). Frei Damião, "Meu Frei Damião", há muito já canonizado pelas gentes brasileiras!

Referências

BOZZANO, Damião de (OfmCap). Sagrado Coração de Jesús. In: **Revista Dom Vital**. Ano 5, nº 6-7, junho-julho, 1941.

BRAUDEL, Fernand. **A longa duração**. In: Ensaio sobre História. Lisboa: Perspectiva, 1992

BRANDÃO, Sylvana. Formas de pedir e agradecer aos santos (as) e beatos (as). In: BRONSZTEIN, Karla Regina M. P.; MARANHÃO Fº. Eduardo M. A. (Orgs.). **Gênero e Religião: Diversidades e (in) tolerâncias nas mídias**. Recife: ABHR, 2015. Vol. 2.

CAMPANIA SERAFICA - Periodico Cappuccino di Napoli, Anno XXIX, n. 5, Luglio, 1997, p. 19

CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas**: O imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARVALHEIRA, Marcelo. **Santas Missões em Solânea e Pirpirituba**. Região Episcopal do Brejo Paraibano. De 15 a 25 de agosto de 1977.

CASCUDO, Câmara. **Os Capuchinhos no Rio Grande do Norte**. Recife, 1939.

FRAGOSO, Hugo. O Apaziguamento do povo Rebelado mediante as Missões Populares, Nordeste do II Império. In: SILVA, Severino Vicente da (Org.) **A Igreja e o Controle Social nos**

Sertões Nordestinos. São Paulo: Paulinas, 1988.

FOULCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2011

HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil – Primeira Época**. 4. ed., Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/1. p. 134.

_____. **Dia 4 de junho de 1997 na cidade do Recife**: dia do enterro do Frei Damião. Capuchinhos. 1997.

LAZZARI, Gianfranco (Ofmcap). **Padre Damiano da Bozzano. Apostolo della riconciliazione e maestro di vita spirituale**. Il "Padre Pio del Brasile" S. Giovanni Rotondo: Edizioni Frati Cappuccini, 2003.

_____. **Padre Damiano: um apóstolo del Vangelo**. Il "Padre Pio del Brasile". S. Giovanni Rotondo: Edizioni Frati Cappuccini., 2002.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Unicamp, 1990.

MIRANDA, Carlos Alberto. A ação missionária e pacificadora do Frei Caetano de Messina. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.) **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002. v. 2

MOURA, Abdalaziz. Frei Damião e os impasses da Religião Popular. **REB**. Vol. 36, fasc. 141, março de 1976.

NEMBRO, Metodio (OFMCap.). **Storia dei cappuccini nel Brasile** – Missione e Custodia del Maranhão (1892-1956).

_____. **Storia dell'attività missionária dei cappuccini nel Brasile (1538-1889)**. Roma: Istitutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1958.

O poder de Frei Damião. Recife: Alternativa, 1977. **Cadernos do Nordeste**. Vol 2, Ano 1, out. 1977.

P. DAMIANO DA BOZZANO. CAPPUCINO. 1923-1973 – 50º di

ordinazione sacerdotale. **Revista Edição bilíngue português/italiano**. Gênova. Itália. 1973. Fundado em 1968 o Educandário Frei Damião acolhia meninos carentes da paróquia.

Relazione Annuale 1907-1908 della missione di Pernambuco nel Brasile, 31 de julho 2008.

Relatorio dei lavori apostolici dela Missione de Pernambuco dal Luglio 1910 a Agosto 1915.

REVISTA DOM VITAL. Revista mensal dos PP. Capuchinhos da Penha e da Causa de D. Vital. Recife: Escola Gráfica Editora, ano 6, set./out., 1942.

SILVA, Jociel da (OFMACap). **Frei Damião de Bozzano**. Recife, 1997.

TORRES, Blancard. **Frei Damião: O Santo e o Médico**. Belo Horizonte: Editora Alpha Ltda, 2004.

Recebido em: 30/09/2015.
Aceito para publicação em: 30/11/2015.

Maternidade e Espiritualidade: aspectos simbólicos

Motherhood and Spirituality: symbolic aspects

Cátia Cilene Rodrigues-Câmara*

Resumo

Este é um trabalho de cunho teórico que discute a representação simbólica da maternidade para a mulher como uma expressão ou manifestação do Sagrado em sua existência. Foi realizado aqui um aprofundamento nos conceitos de Símbolo, segundo concepções fundamentais Junguianas, e as noções de Sagrado, Mística e Experiência Religiosa, abordando também questões próprias ao universo feminino e à maternidade em si, com base em Jung (1996), Edinger (1988), Whitmont (1998), Cavalcanti (1998). As noções de mística, de feminino, e de religiosidade na maternidade, a fim de ampliar o conhecimento e fundamentar teoricamente tais categorias básicas de análise, são debatidas a partir de Boff (2003) e Bonaventure (1975) de Harding (1995), Hardy (2001) e Maldonado (1990). O debate teórico aponta que há diversas esferas que constituem a motivação e significação da ação, em que não se descarta os motivos instintivos naturais para a maternidade; mas consideram-se outras esferas, uma vez que o Ser Humano não se reduz à dimensão biológica, mas amplia-se a motivos inconscientes, às crenças culturais. Sendo assim, o aprofundamento ao significado místico e religioso dessa experiência pode constituir fator promotor de estruturação multidimensional, no presente e futuro da mulher e bebê. Aos profissionais da saúde, o conhecimento desse fator e sua dinâmica psicológica e existencial podem contribuir para compreensão e tratamento das questões referentes à gestação, parto e maternidade, bem como para o tratamento dos desdobramentos políticos em relação ao planejamento familiar.

Palavras-chave: Mística. Maternidade. Sagrado. Feminino.

Abstract

This is a theoretical work that discussing the symbolic representation of motherhood for women as an expression or manifestation of the Sacred in its existence. It conducted a deepening in the concepts of symbol, according to fundamental conceptions Jungian, and the notions of Sacred, Mysticism and Religious Experience, also addressing questions concerning the feminine universe and maternity itself, based on Jung (1996), Edinger (1988), Whitmont (1998), Cavalcanti (1998). The notions of mystical, female, and religiosity in motherhood are discussed from Boff (2003) and Bonaventure (1975) Harding (1995), Hardy (2001) and Maldonado, (1990), in order to expand the knowledge base and theoretically such basic categories of analysis. The theoretical debate shows that there are several levels that make up the motivation and significance of the action, as it does not rule out the natural instinctive reasons for motherhood; but are considered to be other elements, since the human being can not be reduced to the biological dimension, but expands the unconscious motives, cultural beliefs. Thus, deepening the mystical and religious significance of this experience may be promoting factor of multidimensional structure, in the present and future of women and baby. For health professionals, the knowledge of this factor and its psychological and existential dynamics can contribute to understanding and addressing issues related to pregnancy, childbirth and motherhood, as well as for the treatment of political developments in relation to family planning.

Keywords: Mystic. Matherhood. Maternity. Sacred. Feminine.

* Psicóloga, Doutora em Ciências da Religião. Atualmente, realiza Pós Doutorado no Programa de Ciências da Religião na PUC/SP.

1 Introdução

Cada vez mais a figura da mulher insere-se no contexto social: seja na educação das crianças, seja nas artes, ciência, trabalho ou política, a mulher está presente, atuante, transformando valores, conceitos e contextos. É agente modificador da realidade atual, e influencia visivelmente o desenrolar da história da humanidade. Após os movimentos de igualdade sexual dos anos 60 do século passado, muitas mulheres optaram por “produções independentes”, ou seja, a formação de uma família com a geração de um filho sem, contudo, a união conjugal a um companheiro ou marido. Atualmente, a economia e as finanças da maioria dos países contam com o trabalho e com as contribuições femininas para o seu desenvolvimento. Desta forma, a mulher não somente faz parte da estrutura econômica de nosso país, bem como é a base familiar, sendo formadora e, em muitas situações, responsável pela manutenção das famílias brasileiras.

Assim, a figura da mulher contemporânea em nossa sociedade torna-se amplo campo para a pesquisa científica em relações de gênero, uma vez que participa e atua na sociedade, assumindo novos e antigos papéis, produzindo angústias individuais e até mesmo sociais, provocando alterações culturais e de comportamento. Deste modo, a compreensão da experiência da

mulher moderna é de relevância em todos os âmbitos de sua atuação: escolas, família, empresas, economia. Enfim, é de importância a toda a sociedade na relação interpessoal de seus membros que, direta ou indiretamente, ligam-se a figuras femininas.

Todavia, estudar o comportamento feminino, a experiência da mulher moderna frente à vida e ao mundo de relações que a cerca é infinitamente abrangente, visto a capacidade humana de adaptações, bem como as particularidades em cada aspecto e detalhe que o tema nos traz. Justifica-se, então, a realização de uma escolha delimitada da dinâmica psicológica feminina: buscando uma ótica de compreensão global dos conteúdos inconscientes humanos, o presente trabalho utiliza-se da compreensão da experiência feminina cotidiana através dos símbolos e fantasias que envolvem a situação de gestação e parto, sobretudo na dimensão religiosa.

Em trabalho anterior (Rodrigues, 2003), estudei a relação entre a sexualidade e a religiosidade de mulheres católicas modernas, verificando que, em nível consciente, a sexualidade é plenamente explorada e a religião desmitificada, francamente analisada e radicalmente criticada por estas



mulheres, à luz do racionalismo da Modernidade. Elas entendem os processos históricos de controle da sexualidade e anulação do feminino exercido pela Igreja, sendo ideologicamente contrárias aos mesmos, posicionando-se em suas vidas em coerência com suas ideias.

Contudo, foi possível observar a dificuldade para compreender a própria sexualidade comungada com a espiritualidade, manifestando-se sentimentos de culpa e conflitos existenciais. Nos bastidores de suas vidas, ou seja, em nível inconsciente, os conflitos eram expressos, e foram demonstradas dificuldades para acomodar-se psiquicamente à identidade de mulher, mãe, esposa, profissional, e ser existencial.

Considerando o conflito interno de mulheres modernas no exercício de sua sexualidade e emancipação social frente ao conjunto de tradições, crenças e valores religiosos em que foram educadas – e que se apresentam antagônicos aos seus posicionamentos – é possível observar que, após a gestação e o parto, há uma mudança de valores e ideais, em que a visão de mundo da mulher é alterada.

Há uma relação estreita entre corpo e consciência, uma vez que desde a Grécia antiga o Ocidente reforça o pensamento de que “o corpo é a morada da alma (consciência)”. De fato, diversos estudos em Psicologia apontam para o fato de o corpo expressar, por si mesmo,

a realidade intrapsíquica que contém, ou seja, expressar em sua apresentação condições internas da pessoa. Outros estudos no mesmo campo apontam para o processo de alteração de comportamento de pessoas que sofrem bruscas transformações físicas, como em casos de amputação de membros, cirurgias plásticas, ou processos de emagrecimento. O corpo é a manifestação material concreta da existência subjetiva do ser humano. Nesse sentido, suas transformações irão impactar diretamente com esta dimensão existencial do sujeito.

Tomando por pressuposto que o corpo é a morada da consciência, e que sua transformação impacta diretamente a elaboração da identidade da pessoa e da sua consciência de si, esse projeto supõe que as alterações físicas que a mulher vivência no processo de gestação/parto e procriação geram também modificações em suas instâncias psíquicas, de modo definitivo e fundamental, a ponto de influenciar também suas questões existenciais – partindo do conflito sexualidade e religião, por exemplo.

Por outro lado, considerando o relato de parturientes, observamos relatos muito semelhantes aos de experiências místicas. Frases como “é como se eu fosse uma nova pessoa”, “estou no céu”, “é uma experiência divina, foi como ver Deus”, “Sinto-me completa agora”, apesar da dor e de todo esforço realizado no trabalho de

parto, são comuns no discurso de parturientes, bem como no discurso de místicos. Assim, se a transformação do corpo na gestação do bebê leva a mulher a uma nova consciência de si, o parto é o ápice do sentimento de plenitude existencial, como se após tal evento a pessoa se sentisse completa, pronta inclusive para a morte.

Desse modo, a transformação do corpo para o parto pode se relacionar a elementos conciliadores para a acomodação emocional de conflitos entre identidade religiosa e sexualidade das mulheres modernas, uma vez que em nível social o papel de mãe é amplamente valorizado no Catolicismo e na sociedade ocidental em geral, legitimando a existência feminina, e em nível mais profundo psicologicamente, o parto poderia simbolizar a sacralização do corpo feminino enquanto corpo místico, psíquico e orgânico, sendo para mulher uma experiência divina, uma vez que neste contexto ela é meio da criação, co-criadora da humanidade, legitimando-se espiritualmente.

A relevância do tema consiste, em primeira instância, no seu recorte social e político: tratando-se de pesquisa empírica, que visa investigar o imaginário religioso de mulheres gestantes carentes – que são membros participantes (conscientes ou não) da dinâmica coletiva e, assim, tendo suas ações individuais interferindo no processo político de cidadania de todo o grupo social – o presente trabalho pode

denotar em suas observações dinâmicas de exclusão que levam ao subdesenvolvimento uma vez que, como aponta Berger e Luckman (1985), a realidade é construída socialmente, e de acordo com Weber (1997), as crenças religiosas determinam a ética de conduta pessoal do indivíduo, sendo determinantes na visão de mundo que este desenvolve, bem como na sua própria relação interpessoal na sociedade, no que se refere às tomadas de decisão.

De outro lado, de acordo com os últimos resultados do Censo Brasileiro, há uma nova constituição familiar, cuja chefia ou liderança têm sido cada vez mais atribuída a uma mulher, não raras vezes carente econômica, cultural e emocionalmente – justamente o perfil geral de um dos grupos de mulheres gestantes que a pesquisa objetiva investigar. Assim, questões como formação, educação, núcleo familiar podem achar interesse em dados aqui apontados para repensar a dinâmica de indivíduos que na trama social constituíram breve movimento social.

No campo da teologia, há relevância da relação espiritual, vivencial, na formação das crenças que será organizadora e orientadora para os indivíduos pesquisados em sua ação conseguinte. Já na esfera particular da psicologia social da religião, o presente trabalho poderá contribuir com a observação e obtenção de dados empíricos sobre a relação entre fé,

sentimento e comportamento, além de poder sugerir novos questionamentos a esta área do conhecimento, objetivo básico de todo processo científico.

Além de cada vez mais serem as mulheres as chefes de suas famílias, tradicionalmente em nossa sociedade são também as maiores responsáveis pela educação dos filhos: assim se torna relevante não somente o que elas sentem em relação à existência daqueles seus rebentos, mas, sobretudo, os valores e crenças que lhes transmitem e que, conseqüentemente, tornaram-se os valores e crenças da sociedade num futuro próximo.

Deste modo, este estudo busca uma ampliação do conhecimento das relações entre religiosidade e produções simbólicas, compreendendo a experiência da gravidez e da maternidade como experiência mística para gestantes. Obviamente, associam-se a tais questões a relação entre mística e reprodução humana, os símbolos que sintetizam tal relação, a existência de diferencial intrínseco na experiência mística em relação ao diferencial de desejo pessoal pela circunstância de reprodução. Para tal propósito, parto do pressuposto de que haja uma experiência mística e religiosa, de transcendência, dentro da experiência natural e psicológica de reprodução (gestação e parto) para a mulher, sobretudo pela transformação do corpo no processo gestacional e de parto, que lhe evidencia concretamente a coautoria

da vida humana. Tal experiência pode-se dever à aproximação simbólica do significado de "criação", em que o sentimento de transcendência se daria pela ideia de que neste processo natural haja uma manifestação do Sagrado no corpo feminino, viabilizando a existência da vida humana. Tal experiência configuraria, assim, uma experiência arquetípica, em que há uma vivência de transcendência na imanência humana: a experiência mística se encontraria na intimidade da mulher com o Sagrado Criador ao gerar em seu corpo, dentro de si, uma das Suas criaturas. Assim, representaria o processo de gestação e parto à mulher um mergulho no divino transcendente, com quem se encontra e a quem conhece.

Deste modo, se poderia supor que: a) existem aspectos arquetípicos ligados ao Self que representam experiências místicas à consciência feminina, e que envolvem o processo de gestação e parto em sua dimensão simbólica, independente do desejo ou planejamento da gravidez pela mulher; b) o princípio feminino humano ligado ao arquétipo de criação manifesta-se pela maternidade; c) tais aspectos retratam ou relacionam-se à mística, espiritualidade ou relação com o transcendente para a mulher (seja de modo numinoso ou sombrio, simbólico ou diabólico para a pessoa que o experimenta, mas nem por isso deixa de ser místico) e; d) o trabalho arquetípico focal nestes símbolos religiosos e no

imaginário da mulher promove a integração daqueles aspectos à psique, influenciando a integração da feminilidade e identidade feminina ao Self.

Em suma, a hipótese central deste trabalho aponta para o fato de que gestação e parto são experiências naturais que são vivenciadas, até o presente momento, apenas por indivíduos do sexo feminino, mas que para o ser humano, especificamente, também configuram uma singular experiência existencial de relação com o Transcendente Sagrado, seja de forma simbólica ou sombria, que mobiliza sentimentos e emoções próprios à experiência mística e religiosa, capaz de “elevantar”, “transportar”, ou mesmo “aumentar a consciência” da pessoa a uma nova amplitude da sua consciência espiritual e individual.

Farei aqui um aprofundamento nos conceitos de Símbolo, segundo concepções fundamentais Junguianas e

sua relação com a Fenomenologia, e as noções de Sagrado, Mística e Experiência Religiosa, abordando também questões próprias ao universo feminino e à maternidade em si, sempre buscando relacionar os conceitos. São trabalhadas as questões do Símbolo e Realidade nas concepções da Psicologia Analítica e da Fenomenologia, com base em Jung (1996) e estudos de Edinger (1988) e Cavalcanti (1998). Além disso, apresento capítulos que estudam a noção de mística, de feminino, e de religiosidade na maternidade, a fim de ampliar o conhecimento e fundamentar teóricamente tais categorias básicas de análise. Para tal, utilizo o referencial de Boff (2003) e Bonaventure (1975) para a discussão sobre mística na maternidade, numa perspectiva Junguiana; e de Harding (1995), Hardy (2001) e Maldonado (1990) para fundamentar as questões sobre a maternidade e feminino especificamente.

2 A dimensão espiritual da Maternidade: noções simbólicas

Os processos da gestação, parto e puerpério são eventos constituintes da maternidade biológica, e que naturalmente promovem diferentes transformações físicas e emocionais à mulher que os experimenta. A maternidade no contexto urbano, popular, cultural e contemporâneo brasileiro apresenta elementos que

influenciam a compreensão existencial da mulher em relação a esta realidade específica, podendo facilitar ou tornar o evento ainda mais complexo. São muitos os fatores próprios da maternidade que constituem fator de estresse à mulher, contudo são agravados pela expectativa de fertilidade, de realização, pelo desejo ou rejeição do feto, pela condição social

e econômica em que a mulher se encontra. Se tantos são os fatores naturais constituintes de alteração biológica, emocional e psicológica da mulher durante estes processos da maternidade, poderíamos supor que a dimensão espiritual e religiosa da mulher também sofra alterações complexas, o que pretendo discutir neste capítulo.

Considerando a maternidade como um importante evento no processo de amadurecimento da vida de uma mulher, influenciando sua identidade, lugar social, e integração psicológica, quero agora transcorrer sobre a noção simbólica e religiosa da maternidade para a mulher que é mãe, as relações entre mística e universo feminino, e o imaginário popular e os arquétipos sobre a maternidade. Dada a importância do Cristianismo para a cultura ocidental, e reconhecendo a relevância da figura de Maria, mãe de Jesus, como modelo e símbolo entre os cristãos (sobretudo, os católicos), incluo ao capítulo com a análise desta figura e seus elementos para vivência da maternidade. Por fim, este capítulo aborda a questão do bem e do mal como símbolos presentes na maternidade, com igual importância para compreensão mais ampla do significado deste processo na vida feminina.

2.1 Maternidade

Ainda que não exclusivamente, através da maternidade a mulher encontra realização feminina. No

contexto atual, mesmo com o desempenho de diversos outros papéis sociais realizadores do ser, e com a progressiva presença paterna contribuindo com atividades ligadas ao espaço doméstico, ou ao cuidado e educação dos filhos, o processo da maternidade mobiliza física, psíquica e socialmente a mulher, independentemente da sua escolha/desejo consciente por ser mãe.

Segundo cartilha da ONG Católicas pelo Direito de Decidir (2000), a ideia de instinto materno é construída culturalmente e não necessariamente um impulso para ser mãe e amar os filhos. Contudo, independentemente da cultura ou época histórica, sempre encontramos mulheres desejantes de gerar filhos e preocupadas com a manutenção e destino de seus rebentos; a própria perpetuação da espécie denota que o número de mulheres descomprometidas com a criança gerada deve ter sido sempre consideravelmente inferior ao daquelas ligadas emocionalmente ao bebê. Obviamente, a relação, o sentido e afetos predominantes, o desejo pela criança, a relação com o parceiro prescrevem a particularidade de cada caso. A própria cartilha apresenta depoimentos sobre a relação entre ser mulher e ser mãe que denotam a identificação da maternidade como constitutivo do feminino para as mulheres, afirmando que

[...] identidade da mulher e maternidade são duas coisas muito

difíceis de separar. A maternidade tem um peso muito grande na construção de nossa identidade individual e social, independentemente de se exercer a função materna (SECOLI; SANTIN, 2000, p. 14).

Crítica relevante oferecida pela cartilha é a condição de mãe trabalhadora e a insensibilidade do mercado profissional às condições especiais dessas profissionais: ter de confiar os filhos aos cuidados de creches ou terceiros para manter-se oito horas/dia no local de trabalho; falta de locais para amamentação no período produtivo; exigência de não engravidar mais; dificuldade em manter-se atualizada no mercado de trabalho numa cultura que prega a educação das crianças pelas mulheres. Contudo, estas reais dificuldades sociais, embora interessantes e importantes para compreensão do universo da maternidade na esfera social, não terá aprofundamento na presente pesquisa; a não ser como motivadores de ansiedade, as condições denunciadas não competem ao objeto específico desse estudo: a experiência de Deus no processo de gestação e parto. No entanto, e de acordo com a ONG: “[...] somente nós, mulheres, engravidamos, temos a capacidade de gerar filhos! Isso significa um poder imenso perante a humanidade e uma experiência muito importante na vida das mulheres” (SECOLI; SANTIN, 2000, p. 33).

Para Dias; Lopes (2003), que realizaram estudo que investigou a

representação da maternidade entre mães jovens e suas mães, a valorização de características ligadas ao afeto e, por parte das jovens mães, apesar de não revelarem conscientemente o desejo de serem diferentes de suas mães, perceberam a ênfase em indicar a emergência de novos valores ligados à maternidade.

Em sua minuciosa compilação e discussão de dados científicos sobre maternidade, sob ótica da psicologia evolucionista, Hardy (2001) tem a preocupação de afirmar sua visão das mães como mulheres multifacetadas e estrategistas, para promover sua investigação sobre instintos maternos, infanticídio realizado pelos pais, dedicação da mulher ao filho, entre outras peculiaridades da experiência da maternidade.

A princípio, aponta que tanto entre camponesas na Índia, como entre as mulheres das sociedades industrializadas ocidentais, há uma tendência de as pessoas que vivem em melhores condições financeiras terem menores taxas de natalidade. Afirma que quando a mulher exerce o controle sobre sua reprodução e haja uma condição de melhorar de vida, a opção mais frequente é pelo bem-estar e segurança econômica com a redução do número de filhos. Contudo, não considera isso como contrário à natureza, mas aos mitos sociais sobre o feminino na sociedade ocidental. Explica que “[...] biologicamente, maternidade refere-se ao

processo de conceber e dar à luz [...]. Mas no Ocidente, o conceito de maternidade implica uma longa tradição de abnegação” (HARDY, 2001, p. 30).

O estudo apresenta as crenças vitorianas que, mesmo do ponto de vista científico da época, convenciam que as mulheres obedeceriam aos preceitos da natureza de modo imutável, com comportamentos que consideravam, então, naturais, como o caso do desejo amoroso pelo filho ou pela amamentação, impondo um código moral à natureza. A partir do referencial teórico de Darwin, e utilizando o conceito da seleção natural, desenvolve seu trabalho contra a visão da mulher como uma máquina de procriar, mas considerando todas as implicações biológicas do processo de gestação e maternidade para a mulher:

Predestinadas para ser mães, as mulheres nasciam para ser passivas e não-competitivas, mais intuitivas do que lógicas. Interpretações errôneas das provas a respeito da inteligência da mulher foram esclarecidas e dissipadas nos começos do século XX (HARDY, 2001, p. 37).

Baseada em estudos biológicos sobre instinto que se calquem na observação da maternidade e do comportamento materno em ambientes concretos e cotidianos, busca entender os sentimentos e emoções maternas na sua complexidade e, de fato, no que se denomina “leis naturais”, para além daquela anterior visão sobre maternidade, em que tal potencial

feminino era reduzido à capacidade de conceber, gerar e amamentar os bebês.

Deste modo, a autora afirma que a maternidade exige da mulher a capacidade de planejamento, estratégia, responsabilidade, oportunismo e negociação para prover o alimento ao bebê. Também aponta como natural a diferenciação de afeto dedicada aos diferentes filhos, afirmando que a discriminação resultava do fato de que o compromisso com a prole depende das circunstâncias que a mulher vive: “para cada mãe, a vida é uma série de pontos de mutação e momentos decisivos, sobretudo a respeito da melhor forma de atribuir e repartir recursos no decorrer de sua existência, seja ela curta ou longa” (HARDY, 2001, p. 63).

Em relação à experiência para a própria mulher, diz que:

Gravidez e maternidade mudam uma mulher para sempre. Não me refiro apenas à redução de recursos maternos, como cálcio, à distensão e redistribuição de seus tecidos, ou a alterações em seu perfil hormonal. Existem outros inúmeros pequenos processos. [...] Gravidez, trabalho de parto e parto alteram o cérebro. Levam a novos percursos neurais e á acentuação de certas capacidades sensoriais, como o olfato e a audição. [...] Muitas mães de primeira viagem sentem que seu bebê é uma parte integrante delas própria. (HARDY, 2001, p. 114).

Um complicador dos processos da maternidade é o equilíbrio entre trabalho e filhos. Recordando os altos custos energéticos e perda de eficiência decorrentes da presença de um outro ser, dentro de si ou sob sua custódia, concorda que as mulheres sempre

tiveram que administrar tal relação. Contudo, na modernidade, as vidas produtivas e reprodutora da mulher são compartimentadas em setores incompatíveis, o que dificulta o equilíbrio entre estas esferas da vida feminina. E, deste modo,

Supõe-se, de um modo geral, que competitividade, ambição, empenho e determinação na busca de status, qualidades essenciais para o sucesso em carreiras exigentes, são incompatíveis com ser uma “boa mãe”, de quem se espera que seja abnegada, altruísta e incentivadora. [...] mas, a maternidade no mundo natural é diferente da imagem vitoriana de mães. O trabalho das mães não esteve sempre tão separado da criação dos filhos quanto hoje, nem o seu status era tão independente das perspectivas de que a prole de uma mãe sobreviva e prospere. (HARDY, 2001, p. 130).

Contudo, lembra que, diferente dos homens, a ambição feminina pertinente à produção de filhos sobreviventes e que prosperam, não compete por reputação, mas naquilo que importa como mãe: segurança, nutrição, proteção da prole. Neste sentido, ambição e maternidade estão naturalmente associadas.

Discutindo a ideia de “instinto materno”, sua compilação denota a existência de um sistema integrado e desenvolvido comum entre a maneira como uma mãe satisfaz as necessidades do filho e o modo como estes suscitam as respostas necessárias a isto. Contudo, contesta a ideia de que o instinto de criação seja inato à mãe, e muitos são os fatores que envolvem tal processo.

Ao contrário de outros primatas, as mulheres imaginam antecipadamente

como será dar à luz e ser mãe. Suas expectativas não se baseiam somente nas experiências que elas próprias tiveram nem na observação de outras mães e no convívio com os bebês delas, mas também no que outros lhes contam a respeito do que isso deve ser. (HARDY, 2001, p. 185).

As expectativas sobre suas reações, emoções, sensações influenciam a relação da mulher com a maternidade, que pode variar do júbilo à indiferença, tornando impossível a apresentação de uma lista de traços universais típicos da espécie humana nesta questão. Nota-se que, pela alteração hormonal inclusive, há uma frequência em relação ao sentimento de melancolia e a episódios de choro entre as parturientes, podendo mesmo chegar à depressão. Contudo, afirma que a depressão pós-parto é de origem especificamente humana, uma vez que “[...] existem provas consideráveis em relação aos mamíferos de que se processam mudanças neuroquímicas durante a gravidez e no período de resguardo a fim de assegurar a proximidade de mães e bebês” (HARDY, 2001, p. 191).

Conclui que o amor instintivo das mães não corresponde à verdade, não ocorrendo nem mesmo entre outros mamíferos, afirmando que a criação do filho depende de estímulo, reforço, manutenção, nutrido. Deste modo, a rejeição da mãe pelo bebê, considerada popularmente como desequilíbrio na sociedade ocidental, que consideram tais mulheres como ‘mães desnaturadas’,

configura exatamente o seu oposto: uma expressão natural e possível entre mamíferos e, sobretudo, natural entre seres humanos. Realizando uma revisão na história, demonstra que, inclusive o infanticídio – ainda que disfarçado pelas rodas dos asilos ou conventos da Europa dos séculos XVIII e XIX – configuram processos naturais entre os seres humanos, o que questiona a ideia corrente de que o instinto materno é o amor e afinidade da mãe com o bebê.

O envolvimento de uma mãe com o seu bebê – e, no caso dos humanos, é isso o que entendemos por “amor materno” – não é um mito nem um construto cultural. Tal como em outros mamíferos, o envolvimento emocional de uma mãe com o seu bebê pode depender de circunstâncias ecológica e historicamente produzidas. Ninguém sabe como funcionam os mecanismos subjacentes. Mas é uma conjectura razoável que tais mecanismos envolvem limiares para responder a sinais infantis. É bem possível que estes sejam endocrinológica e neurologicamente determinados durante a gravidez e antes do parto, tornando a mãe suscetível a ser envolvida, em menor ou maior grau, pelos sinais infantis quando ela toma decisões sobre quanto de si mesma investir no seu bebê. (HARDY, 2001, p. 335).

2.2 Noção simbólico-religiosa da Maternidade

Dedicando-se à compreensão da feminilidade na condição contemporânea, Mary Esther Harding (1985) realiza uma seleção de alguns aspectos do simbolismo da lua para trabalhar o significado da iniciação a Eros, que para a autora é fase essencial no desenvolvimento e quase totalmente negligenciado atualmente.

Aponta nos valores atuais uma inclinação à pouca atenção dada ao desenvolvimento do mundo emocional humano, incoerente com a resolução dos problemas sociais, políticos ou econômicos modernos, que são fundamentalmente humanos. Ainda defende que a emoção humana possa ser educada para um mundo mais justo e melhor, para além do egoísmo e da raridade do amor, mas não de modo sonhador utópico, como cursos de exercícios emocionais. Sugere o modo da iniciação e da interpretação dos mistérios presentes nas religiões antigas da deusa da lua como meio de relação entre os problemas humanos atuais e a sua resolução através do desenvolvimento emocional humano.

Nessas religiões, simbolicamente diz-se que: a deusa lua, do amor e fertilidade, está ausente quando há escassez, falta de energia, discrepâncias trágicas, infertilidade. Estes simbolismos e signos dos mitos e religiões podem representar um orientador para conduta humana. Assim, Harding apresenta em seu livro pensamentos e análises do significado das iniciações antigas à lua, de modo não dogmático, e pelo método Junguiano, a fim de entender o significado construtivo dos produtos inconscientes presentes nesses símbolos.

Mary Esther afirma que a Ciência moderna objetiva é limitada para analisar aspectos subjetivos humanos, porque estes apresentam uma outra lógica. “Todos os fatores que não

contribuem diretamente para o conhecimento objetivo e foram excluídos pela atitude científica formam um resíduo, rejeitado nos últimos 150 anos, sendo considerado somente como refugio” (1985, p. 26). Deste modo, afirma a necessidade de método para estudo de aspectos não objetivos, aspectos subjetivos não conscientes, mas que influem na percepção objetiva da realidade, nas ideias e no comportamento humanos. No que se refere à condição feminina especificamente:

Pois todo ser humano não tem somente impulsos e instintos que necessitam de uma vida levada coletivamente no grupo social para a sua satisfação, mas tem outros instintos e impulsos que o instigam a encontrar-se como um indivíduo único. Cada indivíduo tem uma natureza que busca amor e relacionamento, mas também há incrustado em todos a necessidade de lutar pela verdade impessoal. Essas tendências opostas são expressões da dualidade da natureza humana, que é tanto objetiva quanto subjetiva. Em todos os seres humanos tal oposição está ativa e leva inevitavelmente ao conflito. No atual mundo ocidental esse conflito é bastante grave e cai mais duramente sobre as mulheres, porque a civilização ocidental dá ênfase especial ao valor exterior, e isso se ajusta mais propriamente à natureza do homem do que à da mulher. O espírito feminino é mais subjetivo, mais relacionado com sentimentos do que com as leis e princípios do mundo externo (HARDING, 1985, p. 34-35).

Para a autora, o desenvolvimento do lado masculino da natureza da mulher é marcante na modernidade e afeta não só o aspecto profissional da sua vida, mas toda sua personalidade e relação consigo e com os outros. Deste modo, na atualidade há um sofrimento das

mulheres pela perda do princípio feminino, que leva à incapacidade de relacionamentos satisfatórios.

Uma nova relação com esse princípio da mulher é urgente e necessária para contracenar com a unilateralidade do modo masculino prevaemente na civilização ocidental. [...] É importante considerar que a essência ou princípio feminino não pode ser entendido através de um estudo intelectual ou acadêmico. A essência última do princípio feminino não se permite tal ataque, o sentido real da feminilidade sempre escapa ao interrogador direto. Essa é a razão pelo qual as mulheres são tão misteriosas para os homens – isto é, para o homem que persiste em tentar compreender intelectualmente a mulher (HARDING, 1985, p. 43).

Para a autora, o simbolismo da lua expressa em poesia, mito, contos a representação da divindade da mulher e de seu princípio feminino, referência de fertilidade, como arquétipo humano presente nas mais diversas sociedades. A proposta do seu trabalho é analisar o símbolo lua para compreender algo da natureza do princípio feminino, e para possibilitar a diferenciação entre masculino e feminino, necessária para o equilíbrio das relações humanas atuais na legitimação dos aspectos de cada uma dessas naturezas: A lua como provedora de fertilidade.

Na Simbologia e crença popular a lua é influência no crescimento/germinação de plantas e reprodução das mulheres, de onde se origina seu poder fertilizador. Diversas tribos primitivas creem que o nascimento dos bebês está relacionado à ação da lua sobre a mulher, e não ao ato sexual propriamente dito. Além disso, em

muitas culturas é a lua também responsável pela criança na hora do parto e guardiã das mulheres em suas atividades especiais. Nessa perspectiva, torna-se sem sentido a preocupação com virgindade pré-nupcial. A lua é, para o primitivo e radical no ser humano, ligada ao poder de destruição e morte, bem como ao poder de crescimento, vida e fertilidade. Lembra que, para os chineses, o princípio yin constitui essência do princípio feminino, que aponta tanto o lado positivo quanto o negativo, o sombrio nas relações humanas, e por isso, pode ser interpretado como demoníaco na perspectiva racional.

Assim, a feminilidade em si teria um caráter dominante ligado a simbolismos e signos mais selvagens, animal, instintivo, concomitante com criação, fecundidade, maternidade, nutriente. Descreve uma conexão entre o feminino, o símbolo da lua, universalmente mantida desde os tempos remotos com a descrição e interpretação de diferentes mitos e ritos religiosos. Aponta então uma relação entre o ciclo lunar e a menstruação no inconsciente coletivo de diversos povos, praticamente universal: “[...] *um exame dos costumes sociais revela o fato de que em todas as partes do mundo e entre todos os povos [...] as mulheres são consideradas tabu durante a menstruação*” (HARDING, 1985, p. 91). Afirma que regras e costumes depreciativos sobre a condição feminina

de menstruação, interpretada como a presença de um “mal” penetrado na mulher e expresso pelo sangramento expressam o temor coletivo sobre os mistérios que o feminino contém diante à lógica racional, uma vez que a menstruação expressa a fecundidade, a sedução, a atração incontrolável, o próprio poder feminino que tira o homem do controle.

Assim como a lua, afirma a autora, a mulher tem dependência de um princípio interior, cuja principal característica é a mudança, são os ciclos, que constituem qualidade da própria vida da mulher:

[...] para as mulheres, a vida em si é cíclica. A força de vida tem um fluxo e refluxo na sua experiência real, não somente no seu ritmo diurno e noturno, como acontece para um homem, mas também nos ciclos da lua [...] Estas duas mudanças juntas produzem um ritmo semelhante às mudanças da lua, e também às marés, cujo ciclo mensal se desenvolve simultaneamente às mudanças cotidianas, algumas vezes aumentando o impulso [...] e em outras trabalhando contra o movimento das mesmas, no todo produzindo um ritmo complexo e difícil de entender. (HARDING, 1985, p. 106)

A partir desta ampla fundamentação, demonstra o motivo do culto à grande mãe (*Magna Mater*) estar presente em diversas religiões, desde antiguidade, em diferentes culturas e religiões, geralmente provedora da vida, como virgem e mãe de um filho rei e deus, que morre e ressuscita. A maternidade é uma das características mais marcantes do universo feminino: poder obscuro, úmido, sombrio,

repetitivo. Criativo porque proporciona o nascimento e a manifestação dos impulsos e da própria energia masculina, (quente, brilhante e poderosa). Mas também como a lua, sua ira também é destruidora, senhora da chuva e tempestade, maré e dilúvio.

O caráter contraditório da deusa da lua é assim solucionado, pois seus aspectos bom e mal são vistos não como absolutos, mas como relativos. Seu poder produz o mal sob certas circunstâncias, e o bem sob outras (HARDING, 1985, p. 163)

Assim, conclui que:

Gerar filhos físicos reais está colocado em oposição ao poder de desenvolver o filho psíquico interior, que se acredita ser imortal porque está além dos condicionamentos deste mundo, existindo de fato, num reino diferente do universo externo ou visível. O desejo de ter um filho está em conexão com o desejo universal de imortalidade (HARDING, 1985, p. 307).

Numa perspectiva feminista, Valério (2005) analisa casos de mulheres e místicas que viveram entre 1553 e 1957, com interpretações da Bíblia diferentes da tradição masculino no Cristianismo. Em seu estudo, observa a influência dessas interpretações para busca da igualdade e diversidade na experiência religiosa no Cristianismo. Para a autora, é relevante:

[...] admitir uma leitura das fontes que possuímos com os olhos atentos às mulheres: elas não são mais, ou só objeto passivo de pregação e doutrinação. A valorização de sua presença na história e, especificamente, na tradição cristã, redesenha portanto, a trama e o enredo de um tecido cultural muito mais amplo e articulado, que coloca o masculino e o feminino em espaços de mútuas trocas e enriquecimento (VALÉRIO, 2005, [s/p]).

A autora ressalta a capacidade feminina de compreender a realidade religiosa para além do conhecimento intelectual, mas com interpretação "de específica sensibilidade" para falar sobre Deus e de possuir a verdade. Aponta a presença feminina de fundamental importância para cultura teológica cristã, seja com histórias participações como mártires, visionárias, narradoras, seja como viajantes, pedagogas, místicas, pregadoras, profetizas, fundadoras, rainhas, abadessas e beatas, que deixaram como patrimônio suas experiências e testemunhos. Nesse sentido, Valério (2005) classifica a participação feminina na elaboração teológica cristã em duas categorias: a mulher e a subjetividade crítica; e a mulher e a especificação de gênero.

Para a autora, o que ocorre quando as mulheres comunicam a própria experiência de fé e a própria percepção de Deus é que a elaboração do pensamento entra na profundidade do corpo, compreendendo este como lugar de subjetivismo, o que possibilita novas metáforas do divino, através da percepção de fonte, sabedoria, amor: mãe, seio, sabedoria.

A partir da corporeidade e códigos femininos, a percepção da imagem de Deus se enriquece e revela a complexidade do mistério divino. Nesse sentido, sobre a maternidade, afirma Valério:

Com a reflexão das mulheres, todavia, muda alguma coisa: a

maternidade não é mais aspecto devocional útil a mitigar a masculinidade de Deus; ela se torna um dado teológico, constitutivo da essência de Deus. A maternidade é propriedade que convém a todas as três pessoas da Trindade. Para Matilde de Hackeborn (+ 1298), Cristo é pai na criação, irmão no Reino, mãe na redenção, sendo a maternidade atributo essencial da divindade (2005, [s/p]).

Baseado em Giuliana de Norwich, Valério (2005) afirma a maternidade como representação da plenitude de Deus em criar, redimir e chamar o

mundo para a liberdade. Quanto à participação da mulher no desenvolvimento da teologia cristã, a autora concluiu em suas observações que até o Vaticano II, a relação das mulheres com a teologia não se deu por via acadêmica, mas sobretudo pela experiência mística, que em tempos atuais, pode gerar novos meios para afirmar a própria diversidade como valor.

3 Imaginário popular e arquetípico sobre a dimensão religiosa da maternidade

De acordo com Chevalier, os termos "matriz" e "útero" estão ligados à manifestação, à fecundidade da natureza e à regeneração espiritual. Para os autores:

A mitologia está cheia de mitos de Mãe Terra, homóloga da matriz dos mundos subterrâneos, das cavernas, dos precipícios. É, lembra Mircea Eliade, a significação de delphus (matriz) à qual o local de Delfos leva o seu nome. Em outras regiões, se diz que os recursos se originam da matriz terrestre. As minas são também matrizes, de onde se extrai, por métodos associados à obstetrícia, os minerais, embriões que ali amadurecem. Também as pedras preciosas crescem, segundo à tradição da Índia, dentro do rochedo, como em uma matriz. Por associação, o forno dos metalúrgicos, dos esmaltadores, o crisol dos alquimistas tem a mesma significação (1990, [s/p]).

Nesse sentido, avalia que a tradição em relação ao útero e maternidade compreende sua função transformadora; recipiente que serve para conter o fogo da vida, contendo as sementes núcleo da imortalidade que

permite a regeneração do ser. Aponta que em árabe, é através da realidade que exprime esse Nome que são levadas à existência as possibilidades de manifestação contidas no Ser divino. Assim, *ar-rahmaniyah*, a beatitude misericordiosa de Deus, pode ser concebida como matriz universal.

Para Porte; Schlesinger, o conceito de mãe "[...] em geral manifesta simbolicamente a fecundidade" (1983, [s/p]). Em mitologia está associada à ideia do poder gerador, das cavernas e dos mundos subterrâneos. Na tradição hindu, a mãe do universo (Prakriti) é substância universal, identificada com Brahma. Nos textos purana equivale ora a Vishnu ora a Parvati, sempre com fé transformadora. Para os alquimistas, o retorno à mãe significa o caminho da imortalidade. No budismo está associada à natureza do fogo por sua luminosidade. O embrião

é ejetado do mundo das trevas para a luz. Entre os tântricos corresponde graficamente a um triângulo invertido, com tendências fundamentais: concentração, dispersão e expansão. Na mística oriental, o verbo é a mãe do conhecimento. No alfabeto sânscrito as sete vogais são as sete mães da linguagem. A beatitude eterna é concebida como o ventre de uma mãe universal.

A partir da leitura das figuras de maternidade das personagens de Clarisse Lispector, Marcos (2007) observa a exibição de algo incomensurável e de impossível simbolização neste processo, mesmo ligada à esfera orgânica ou animal, concluindo que a criança ali torna presente um real incomensurável. Nesta perspectiva, a maternidade estaria para além da equação simbólica da falta do falo para a mulher. A maternidade evidencia o “[...] impossível recobrimento do real pelo simbólico [...] a face de sombra da maternidade” (MARCOS, 2007, [s/p]): ou seja, a maternidade enquanto gozo para além do falo, mas no que denomina “furo”:

[...] a mulher engravida e desse modo ela tem uma relação com a coisa materna pelo próprio corpo. Na gestação e no parto, trata-se sempre de um real incomensurável. Podemos até mesmo dizer que uma mulher não encontra nunca sua mãe no parto, mas o insondável de um corpo outro, estrangeiro e gozador. A criança presentifica o desconhecido, o enigma, a face inacessível do Outro, mesmo se ela é também ‘minha imagem e semelhança’ (MARCOS, 2007, [s/p]).

Para a autora, a realidade da fragilidade e total dependência da criança à mulher revela a “... face inassimilável do Outro, fora do significado” (MARCOS, 2007, [s/p]) revela o próprio significante. Apresenta a criança como representação do encontro eterno da mulher com o que ela possui de mais particularmente feminino, ultrapassando todos os limites do saber, vivenciando a relação real a partir do próprio corpo. Em sua análise da obra de Lispector, Marcos ainda apresenta a ambivalência do significado da maternidade: do amor ao zelo obsessivo e cruel, da doação à possessividade em relação ao rebento, da civilidade ao excessivo animalesco, mas sempre para além do significado assimilável.

Concebe-se, assim, o feminino como origem, mas segundo uma posição subjetiva que engaja uma outra à maternidade [...] As figuras da maternidade em Clarisse Lispector nos fazem pensar que a mulher não está toda na maternidade ou na histeria [...] parece-nos que há, na maternidade algo que revela a existência desse gozo outro (...) que aponta para a impossibilidade de reconciliação entre o simbólico e o real (MARCOS, 2007, [s/p]).

3.1.0 modelo encontrado na figura cristã de Maria

De acordo com Silva (2003), no catolicismo popular o significado da Virgem Maria ultrapassa a narrativa oficial dos evangelhos, com uma representação iconográfica ligada à casa sagrada, coroa e santidade (mãe de Deus), que pode ser facilitadora para a transformação feminina da mulher

contemporânea. Coroa, do mesmo radical de cornos (chifres), associa-se ao poder sobrenatural de fecundidade em diversas culturas, ligado à provisão, proteção e sustento, agregando ao modelo cristão de mãe – a Virgem Maria – o sentido de rainha.

Esse modelo, no Ocidente, compõe o arquétipo feminino da Grande Mãe, configurando legitimidade à condição social da mulher através da experiência da maternidade concreta em si: como mãe, a mulher cristã encontra o mérito perdido na figura de Eva, sendo considerada nesta vivência particular como fonte de vida, semelhante à Maria, ligada ao princípio vital sagrado gerador da existência. Nesse sentido, concentra em si o símbolo do núcleo da família, primeira casa humana, bem como confere santidade à figura da mulher – desde Eva, considerada fator de tentação à humanidade.

Para Inácio Larrañaga (1987), Maria, mãe de Jesus, tem caráter de missionária, pregadora dos ensinamentos de Jesus, a partir de um círculo feminino. Esse seria um dos fatores à veneração por Maria: mãe do Senhor, mãe da comunidade (irmãos de Jesus), cuja missão recebe ao pé da cruz.

Este autor considera que a figura de Maria é modelo cristão de feminilidade, humana e no espírito, enquanto “transformação evolutiva”, através do seu silêncio, ativo e consciente, questionador e com

iniciativa, com fidelidade ao Senhor, pois confia mesmo no silêncio de Deus sobre suas dúvidas. No catolicismo, sua imagem de virgem agrega virgindade como valor e sentido na sociedade, mas considerando que “[...] virgindade significa pleno consentimento da castidade ao domínio de Deus, à plena e exclusiva presença do Senhor. O próprio Deus é o mistério final e a explicação total da virgindade” (LARRANÃGA, 1987, p. 97).

O autor diferencia virgindade fisiológica e espiritual, definindo a “virgindade em Deus” (LARRANÃGA, 1987, p. 98) com crítica à compreensão da psicanálise, que não compreende a liberdade presente nesse termo, uma vez que a virgindade não cria dependências, só amor. A graça de que Maria é cheia está associada, para o autor, à sua virgindade, que significa liberdade e plenitude. Assim, aponta o Paradoxo existente na concepção de mãe para o cristianismo: sagrado e terreno. Sendo assim, com esta perspectiva, afirma que a gestação é insondável, pois é uma realidade inefável, mas cria hipóteses de maravilhamento e gratitude (*magnificat*), de enriquecimento do “mundo interior”, de mistério. A contemplação da maternidade leva à maturidade, produtividade, coragem, poder. Neste prisma, Divino humano é ser materno. “Maria é aquela mulher grávida que aparece na grandiosa visão do Apocalipse, colocada sobre a lua, vestida com a luz do sol e coroada por

um resplendor de estrelas (Ap 12,1-15)”

(LARRAÑAGA, 1987, p. 153).

4 O simbólico e o diabólico

Para Boff, baseado na origem filosófica grega da palavra, simbólico remete ao processo complexo de reunir realidades, congregando-as a partir de pontos diferentes. O símbolo é o sinal e significante de algo não presente, capaz de distinguir ou representar algo: uma família, uma nação, uma marca. Do mesmo modo, sua análise sobre o sentido de “diabólico” aponta para tudo o que desconcentra, separa, desune ou opõe. “Mas nunca o diabólico e o simbólico se anulam ou um suplanta totalmente o outro. Eles convivem sempre em equilíbrios difíceis, dando dinamismo à vida” (1998, p. 15).

Deste modo, afirma que a realidade é simbólica e diabólica, mesmo ao que se refere aos fenômenos naturais, como é o caso do objeto desta pesquisa – a maternidade. Aponta que em toda natureza, fenômenos aparentemente associativos podem se revelar destruidores. Contudo, em nossa cultura derivada do iluminismo, há a exaltação do que é inteligente e sábio no ser humano, renegando sua esfera dissociativa, confusa, angustiada, destruidora. Assim, temos uma visão dualista que antagoniza a realidade sem considerar que a realidade contém antagonismos por si só. Deste modo, Boff sustenta que “[...] o humano se

constrói e deve construir-se, não apesar da contradição diabólica/simbólico [...], mas com e através dessa contradição” (1998, p. 20).

Para o autor, o elo religador se dá numa nova experiência do sagrado: de qualidade luminosa, essa irradiação que emana de todo existente, de cada pessoa e do universo, causando admiração em sua mensagem e mistério – ilimitado conhecimento, emotivo, significativo, valioso. “*Produz uma experiência interior perpassada de comoção. A percepção do sagrado das coisas é um dado originário e irreduzível”* (1998, p. 42)

Simbólico ou Demoníaco, o Sagrado é fascinante e tremendo, gerando simultaneamente entusiasmo e temor de que emerge o sentimento profundo de veneração, de respeito, de reverência. Considerando o espírito humano falante, reflexivo e consciente, reativo, auto-organizativo e complexo, Boff afirma que através do corpo (e não somente da mente) se conhece os outros e a si mesmo.

Para o autor, o espírito humano é vida e relação; portanto, seu oposto não é a matéria (corpo), mas a morte e o isolamento. Assim, o corpo configura expressão do espírito humano, bem

como meio/possibilidade de religamento com o sagrado pela experiência mística.

3.2 Maternidade: experiência arquetípica, os símbolos e a integração do Self

Em seu texto sobre maternidade, Carter-Scott (2005) afirma que a realidade da mulher se transforma no momento do nascimento do filho, e que ser mãe é uma aventura profunda e única. Afirmando que criar um filho é tarefa multifacetada, defende que inclui apoiar o que estes têm de especial, pois a mulher cresce e aprende coisas novas com o desenvolvimento da criança.

A autora ainda aponta que a expressão específica de amor se modifica de acordo com o que a criança precisa em cada momento, e que na experiência da maternidade haverá altos e baixos: ou seja, não existe mãe perfeita e é essencial lembrar-se de cuidar de si. Por fim, aponta que a maternidade é um processo que não termina nunca, pois os filhos crescem, mas a mãe continua sendo mãe para sempre – mesmo que morrer, abandonar, distanciar-se. Em suas palavras, a maternidade é “[...] o rito de passagem mais profundo e transformador que a mulher pode vivenciar” (CARTER-SCOTT, 2005, p. 17), por ser meio para a experiência mais extraordinária de amor que existe.

Baseada em sua experiência profissional de aconselhamento, aponta o paradoxo emocional empolgação - medo, afirmando que “[...] existe a

sensação espiritual de que se está contribuindo para o ciclo eterno da vida, que está se juntando às fileiras de uma irmandade de honra” (CARTER-SCOTT, 2005, p. 18). Para a autora, a maternidade desperta a parte mais espiritual da humanidade, aprimorando a experiência de vida da mulher.

De acordo com Neumann, no percurso da transformação e individuação da mulher estão incluídos o que ele denomina como “mistérios de transformação”, processos fenômenos lógicos que são conhecidos apenas por quem os experimentam. Para Neumann, esses processos são essencialmente ligados ao sangue: “... os quais a conduzem à experiência pessoal de sua própria fecundidade e surtem no homem essa impressão numinosa” (2001, p. 40), com as raízes no seu desenvolvimento biopsicológico, da menarca à menopausa, passando pela gestação e parto como um dos seus pontos mais específicos. De acordo com o autor:

A gravidez é o segundo mistério de sangue. Segundo a noção primitiva, o embrião se constitui a partir do sangue recebido de sua mãe, sangue este que – como denuncia a própria interrupção da menstruação – não mais será eliminado durante o período de gravidez” (NEUMANN, 2001, p. 40).

Para o autor, o arquétipo da Grande Mãe situa-se entre o feminino primordial da mulher, e a *anima* que compõe a personalidade, entre o inconsciente coletivo e a singularidade da pessoa. Desse modo, qualquer

arquétipo do feminino, composto derivado da Grande mãe, pode expressar-se em caráter elementar de modo bondoso e, simultaneamente, terrível quando em caráter de transformação. Essas constituem apenas características de um mesmo feminino, da Grande Mãe, sempre muito significativas para o ego e a consciência da mulher, seu nível de maturidade psicológica. Desse modo, tal arquétipo projeta-se em diversas figuras religiosas, mitológicas, simbólicas, de acordo com sua significação para o desenvolvimento psicológico humano:

A Grande Mãe-Terra, que a tudo dá vida, é eminentemente a Mãe de tudo o que é vegetal. Os mitos e ritos de fertilidade de terra assentam-se, em todo o mundo, nesse contexto arquetípico. O centro desse simbolismo vegetativo é a árvore. Obs.: árvore, em alemão, é substantivo masculino = Baum. Como árvore da vida que dá frutos, ela é feminina: gera, transforma e nutre; as folhas, os ramos, e os galhos estão "contidos" nela e lhe são dependentes. O aspecto protetor torna-se claro na copa, que abriga os ninhos e as aves. Além disso, a árvore desempenha a função de conter, porquanto é o tronco "dentro" do qual vive o seu espírito, assim como a alma habita no corpo. A natureza feminina da árvore confirma-se, ainda pelo fato de que tanto a sua copa quanto o tronco têm o poder de dar à luz, como se comprova, entre muitos outros exemplos, pelo nascimento de Adônis (NEUMANN, 2001, p. 53).

Neumann afirma como características do arquétipo da Grande Mãe, tal como a figura da terra, o aspecto da criatividade, o regimento da vida no segredo da concepção, em constante transformação para gerar a vida. Neste contexto, explica o autor, há

uma variedade de possibilidades, tal como a vegetação e a natureza, que proporciona mudança e amadurecimento, que nutre, alimenta, embeleza.

Essa profusão de seres vegetais envolve a humanidade nas florestas virgens e estepes, nas montanhas e nos vales. A vida vegetal prolifera em todos os lugares: embaixo da terra, como raiz e tubérculo; em árvores de fácil e difícil acesso, como mar de frutos; no campo e no bosque, como erva e bago, como noz e cogumelo, como folha e grão. E esse mundo primordial é o mundo do Grande Círculo e da Grande Mãe; ela é a protetora, a mãe bondosa, que alimenta os homens com frutas, tubérculos e grãos, mas que também os envenena e que, quando se afasta dos seres vivos, faz com que estes passem sede e fome, nas épocas de escassez (NEUMANN, 2001, p. 55).

O Grande Feminino expressado pela figura da Grande Mãe também é representado pela imagem do vaso, que abrange tudo e todos tanto em seu caráter elementar, como de transformação. Em sua unidade, simboliza-se a totalidade da natureza de onde emerge a vida. Contudo, expressa paradoxos:

Já encontramos nessa relação de oposição os sintomas do teor ambivalente do arquétipo. Gerar e libertar pertencem ao lado positivo do caráter elementar; seu símbolo típico é o símbolo da vegetação, em que a planta que está em crescimento irrompe do escuro útero da Terra e vislumbra a "luz do mundo". Essa libertação do escuro para o claro caracteriza o caminho da vida, bem como o caminho da consciência. Ambos os caminhos conduzem sempre, e basicamente, da noite para a luz. Esse é um dos motivos para a conexão arquetípica entre simbolismo do crescimento e a aquisição da consciência, enquanto que a terra, a noite, a escuridão e o inconsciente são um conjunto em oposição à luz e a à consciência. Na medida em que Feminino liberta para a vida e para a luz o que nele está

contido, torna-se a Grande Mãe e a Mãe Bondosa de toda a vida. Por outro lado, a Grande Mãe torna-se perigosa em sua função de fixar, não permitindo a libertação de um ser que aspira por sua independência e liberdade. Essa situação constela fases essenciais da história da consciência e de seu conflito com o Grande Feminino. Existe um símbolo que pertence a esse contexto e que desempenha um papel de destaque nos mitos e nos contos de fada: o cativo. Subentende-se com esse termo que o indivíduo, não se encontrando mais na situação natural e original da criança que é contida, vivencia a postura do Grande Feminino como constringedora e hostil. Mais adiante, a função de aprisionar apresenta-se como uma tendência agressiva que, como o simbolismo do cativo, pertence ao aspecto bruxa da mãe negativa. A rede e o laço são, nesse caso, os símbolos adequados, bem como a aranha e a lula, com suas presas e tentáculos captivos. As vítimas dessa constelação já dispõem de uma parcela de independência, mas que se encontra ameaçada, pois, para elas, estarem contidas na Grande Mãe não é mais um fato compreensível. Ao contrário, já são "renitentes", de acordo com nossa terminologia (NEUMANN, 2001, p. 66).

Para Neumann (2001), o caráter de Transformação da Grande Mãe, a Anima, além de projeção do Masculino no feminino, constitui também uma experiência autêntica do feminino, gerador de inspiração e transformação espiritual à mulher, sendo na esfera religiosa, artística, poética, imaterial. Deste modo, a gravidez e parto, concretamente, podem configurar um dos mistérios sanguíneos de transformação para mulher, dando vida e morte, promovendo a sua individuação psicológica. De modo algum, entretanto, supõe-se que seja fácil ou simples esse processo: diz respeito a um processo

complexo, muitas vezes sofrido e sacrificante. De acordo com Neumann:

Aquilo que pende da árvore, o filho da mãe-árvore, na verdade experimenta a morte através dela; entretanto, recebe dela a imortalidade, o que lhe permite ascender ao seu céu imortal, onde compartilha de sua essência como Sofia, a doadora de sabedoria. Sacrifício e sofrimento são os pré-requisitos da transformação proporcionada por ela. Essa lei do morrer e tornar-se faz parte do núcleo da sabedoria de que dispõe a Grande Deusa (2001, p. 222).

O autor associa o simbolismo arquetípico da árvore ao mundo mítico como imagem do crescimento e nutrição, que se estende dentro do Cristianismo e Judaísmo. Neumann afirma que a fecundação transforma a mulher para si mesma num ser numinoso. No processo de gestação e parto, a mulher se experimenta como fonte de vida, que "... à semelhança da Grande Deusa, ela está ligada ao princípio vital gerador de tudo que existe, que consiste na união da natureza criadora com o princípio gerador de cultura" (NEUMANN, 2001, p. 267). Segundo Neumann, a mulher vivencia um autêntico milagre ao dar à luz, pois ascende ao feminino e ao masculino.

Por fim, dentro do arquétipo da Grande Mãe, o tema do nascimento sobrenatural, ou seja, de uma gestação realizada por meios espirituais é frequente e remete a uma dimensão espiritual superior contida no filho luminoso, como expressão de uma realidade pneumática-espiritual, e não da castidade hostil para seu corpo.

Com o nascimento de seu filho, a mulher efetiva o milagre da natureza, que é dar à luz algo inteiramente distinto dela e oposto a si mesma. Esse filho divino, além disso, é algo inteiramente novo, não só por seu sexo como também em sua qualidade. Ele não só engendra, enquanto ela concebe e gera, mas também é luz em oposição à natural escuridão daquela, e movimento em contraste com seu caráter estático. Assim, a mulher experimenta seu poder de gerar a luz e o espírito, de

gerar um espírito de luz que é eterno e imortal, apesar de todas as transformações e quedas. O gozo resultante de sua capacidade para gerar um ser vivo, o filho que a complementa por ser o outro, se acentua em seu ainda maior contentamento por criar espírito, luz e imortalidade, o filho divino, mediante a transformação de sua própria natureza. Pois, no mistério, aquela que dá à luz também se renova (NEUMANN, 2001, p. 279).

5 Considerações finais: o Símbolo, o Sagrado e a Maternidade

Nem todas as mulheres são religiosas no sentido das práticas, da vivência de ritos ou orações, de participação de grupos religiosos hierarquicamente organizados. Contudo, todas as pessoas apresentam crenças e valores que orientam suas ações e comportamentos. São as crenças pessoais (religiosas, morais e éticas) que dão sentido e estruturam a vida da pessoa, configurando um dos pilares da felicidade humana.

Além disso, o Ser Humano é, antes, um ser simbólico, que busca significado no mundo externo e em sua própria subjetividade, através da linguagem, arte, religião. Os símbolos são formas de converter o contexto, o significado, a essência de um fenômeno ou experiência do indivíduo ao mais abrangente e completamente possível, sem as fragmentações próprias da lógica cognitiva.

Postulo aqui uma relação entre a linguagem simbólica e a religiosidade humana através da experiência da maternidade, considerando elementos

Paralellus, Recife, v. 6, n. 13, p. 467-494, jul./dez. 2015.

políticos e econômicos, crença pessoal, contexto social, mas, sobretudo, o fato religioso nesse conhecimento do Transcendente através da gestação, parto e maternidade.

A experiência da maternidade enquanto dimensão da feminilidade desperta significado e símbolos muito intimamente ligados à compreensão religiosa arquetípica, ligadas às crenças e comportamentos em sua realidade cotidiana.

Portanto, caso a experiência da maternidade esteja para a mulher gestante desvinculada de crenças e significados que lhe faça sentido existencial, tornando-se diabólica, tal experiência pode ser existencial e psicologicamente percebida como ausência, vazio, fragmento sem razão: distância e ausência da manifestação do Ser-em-si em sua vida, aterrorizante, e que necessita da consciência religiosa para atribuir sentido ao fato e experiência simbólica de encontro e manifestação divina em sua vida. Todavia, o oposto pode ser verdadeiro.

Trabalhar a experiência da maternidade como experiência simbólica, absorvendo todo seu símbolo e mística significante, relacionando na esfera cognitiva das crenças, pode promover a unidade e integração entre esta dimensão da feminilidade na personalidade da mulher, bem como ampliar a consciência religiosa e carregar de sentido este fato em sua vida.

Com esta relevância, este trabalho procura compreender o processo de gestação e a maternidade como elementos do conjunto simbólico para mulher, com um sentido profundo, oculto e/ou misterioso para sua vida, e que, de modo real e material, físico, natural e biológico, aponta uma dimensão Transcendente à existência.

Seja porque se trata de uma "nova vida", "um anjo", "um salvador", como podem definir o feto ou o recém-nascido que geraram, observa-se um significado que aponta para além da natureza biológica da reprodução: como que aquele processo concreto e material que viveram e vivem apontasse para um significado num sentido místico, de uma realidade além da objetiva. Esse fato expressa que a gestação e a maternidade, ainda que não desencadeada pelo desejo prévio da mãe, muitas vezes sem planejamento, com muito medo e culpa, ou mesmo quando afirmam que esta experiência em nada se relaciona com figuras diretamente religiosas (Deus ou Diabo), que a experiência em si apresenta um

sentido e propósito existencial para elas, como símbolo que aponta para uma vida nova, uma conversão de direção, um chamado, um recomeço e renascimento.

Apesar de ser uma experiência natural e objetiva, a maternidade pode estar intensamente revestida de sentido indizível e não mensurável: muitas mulheres apresentam dificuldade em definir o que significa ser mãe, tanto pela linguagem verbal quanto pelo desenho, frequentemente apelando para expressões religiosas e próprias da condição mística da relação humana com o Transcendente: é inexprimível, impossível de dizer, só é possível contemplar vivenciando.

Ou seja, tal a experiência mística, trata-se da contemplação do indizível, da oração silenciosa. Não se nega nesta discussão a dificuldade, a raiva, as rejeições, o medo. Mas em todos esses casos, a maternidade como uma benção de Deus, um chamado, uma missão também está presente como um símbolo que remete a uma nova oportunidade de vida, tal um batismo, ou renascimento; dizem sentir tal oportunidade como uma revelação divina para suas vidas, bem como um marco de conversão, mudança de rota, de direção, de caminho em suas histórias.

Esta perspectiva não tem a intenção de refutar as teses da Psicologia Experimental Evolucionista, que definem a maternidade como experiência natural a partir do instinto de perpetuação da espécie, determinada biologicamente.

Contudo, considerando a dimensão natural e objetiva da maternidade, este debate busca compor a compreensão desta experiência também através da sua dimensão Psicológica e Social, Existencial e Mística.

Há diversas esferas que constituem a motivação e significação da ação, em que não se descarta os motivos instintivos naturais; mas não se sugere aqui a redução somente a estes. Ao contrário, consideram-se outras esferas, uma vez que o Ser Humano não se reduz à dimensão biológica, mas amplia-se a motivos inconscientes, às crenças culturais, às experiências sociais

que são próprias à experiência individual da construção do sujeito. Sendo assim, acredito que o aprofundamento ao significado místico e religioso dessa experiência constitua fator promotor de estruturação multidimensional, no presente e futuro da mulher e bebê. Aos profissionais da saúde, o conhecimento desse fator e sua dinâmica psicológica e existencial podem contribuir para compreensão e tratamento das questões referentes à gestação, parto e maternidade, bem como para o tratamento dos desdobramentos políticos em relação ao planejamento familiar.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AGOSTINHO. **A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos**. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.

ALVES, Rubem. **O que é Religião**. 17. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

AMAZARRAY, M. R. et al. The experience of assuming pregnancy during adolescence: a phenomenological study. **Psicologia, Reflexão e Crítica**. Porto Alegre: 1998, v. 11, nº3.

AMORÓS, Célia. **10 palavras clave sobre mujer**. Navarra: EVD, 1995.

ARSENAULT, Michelle Spenser. Will the Good Catholic Woman Please Stand Up? Rhetoric and Reality In Contemporary Catholicism. Artigo apresentado no Encontro Anual da Associação de

Sociologia da Religião de Chicago, 1999. (Mimeo).

AVILA, A. **Para Conhecer a Psicologia da Religião**. São Paulo: Loyola, 2007.

AZEVEDO, A. C. M. **A vivência religiosa como processo de transformação pessoal**. Cogeae-PUCSP: São Paulo, 2006. (Monografia).

BARROSO, Carmem. **Morte e Gênero: em que diferem as mortes de mulheres e homens?** São Paulo: FCC/DFE, [s.d].

BETTO, F.; BOFF, L. **Mística e Espiritualidade**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BOFF, Leonardo. **A Ave-Maria, o feminino e o Espírito Santo**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Experimentar Deus: A transparência de todas as coisas**. Campinas: Verus, 2002.

_____. **O despertar da águia.** O diabólico e o sim-bólico na construção da realidade. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOLEN, J. S. **As deusas e a mulher:** nova psicologia das mulheres. São Paulo: Paulus, 1990.

BORGADO, A.P.C. **Maria Madalena:** o feminino na luz e na sombra. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005.

CAMPBELL, J. **O Herói de Mil Faces.** São Paulo: Pensamento, 2007.

_____. **O poder do Mito.** São Paulo: Palas Athena, 1990.

CARTER-SCOTT. **O dom da maternidade:** dez versões para todas as mães. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão Sexual:** essa nossa (des) conhecida. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CHEVALIER Jean; GHEERBRAUT Alain. **Dicionário de Símbolos.** 19. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2005.

CHIRIAC, Jany; PADILHA, Solange. Características e Limites das organizações de base feminina. In: BRUSCHINI, Cristina (Org.). **Trabalhadoras do Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

CLEMENT, C.; KRISTEVA, Julia. **O feminino e o sagrado.** Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DÁQUILI, E. G.; NEWBERG, A. B. **The mystical mind:** probing the biology of religious experience. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

DILLON, Michele. **Catholic Identity:** Balancing Reason, Faith and Power. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DOWLING, C. **O mito da fragilidade.** Rio de Janeiro: Record-Rosa dos tempos, 2001.

DROGUS, Carol Ann. Reconstructing the feminine: women In São Paulo's CEBs. **Archives des Sciences Sociales des Religions.** n. 71, p. 63-74, juil.-sept. 1990.

_____. We are women making history: political mobilization. In: CDD: São Paulo's CEBs. Artigo Apresentado ao Centro para a América Latina da Universidade de Wisconsin – Milwaukee, 1988.

DURAND, Gilbert. A imaginação simbólica. Lisboa: Edições 70, 1995.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos.** Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. 2. tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ESTÉS, C. P. **Mulheres que correm com os lobos:** mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FARIAS, Zaira Ary. Masculinidade-Feminilidade como modelos e mitos sociais: pesquisa dos fundamentos cristãos. In: ASSOCIAÇÃO DE PÓS GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS – ANPOCS. 8., 1984. Encontro Anual. Águas de São Pedro: ANPOCS, 1984.

GEBARA, Ivone. **As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina.** São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

GOMES, Josefa Buendía. **Mulheres Católicas e Feminismo:** um estudo de trajetórias de vida, 1998. 192 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC, São Paulo.

GROSS, Rita. **Feminism and Religion.** Boston: Beacon Press, 1988.

HARDY, Sir Alister Clavering. **The Spiritual Nature of Man:** A Study of Contemporary Religious Experience. Oxford: Unknown, 1979.

HARDING, MARY ESTHER. **Os Mistérios da Mulher Antiga e Contemporânea:**

Uma interpretação psicológica do princípio feminino, tal como é retratado nos mitos, na história e nos sonhos. São Paulo: Paulus, 1985.

HERVIEU-LÉGER, Danièle et WILLIAIME, Jean-Paul. **Sociologies et Religion**. Approches Classiques. Paris: PUF, 2001.

HRDY, S. B. **Mãe Natureza**: Uma visão feminina da evolução – maternidade, filhos, seleção natural. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

HUNT, Mary R. Sexo Bom, Sexo Justo: catolicismo feminista e direitos humanos. **Cadernos CDD**. São Paulo, n. 7, 2001.

JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. **Gênero, Corpo, Conhecimento**. Rio de Janeiro: Ed Record-Rosa dos Tempos, 1997.

JAMES, William. **The Varieties of Religious Experience**. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

JOHNSON, R. A. **She**: a chave do entendimento da psicologia feminina. São Paulo: Mercuryo, 1993.

JUNG, Carl G. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **O Homem e seus Símbolos**. 16. imp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. **Fundamentos da Psicologia Analítica**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Psicologia e Religião**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy. **Collected Works**. vol 12, 1936.

KOLTUV, B. B. A Tecelã: **Ensaio sobre a psicologia feminina extraídos dos diários de uma analista junguiana**. São Paulo: Cultrix, 1990.

LARRAÑAGA, Inácio. **O silêncio de Maria**. 16. ed São Paulo: Paulinas 1987.

MALDONADO, M. T. **Psicologia da Gravidez, Parto e Puerpério**. São Paulo: Saraiva, 1997.

MARCOS, C. Figuras da Maternidade em Clarice Lispector ou a maternidade além da fala. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 37-47, jan./jun. 2007.

MORE, Carmen Leontina Ojeda Ocampo. **Mulher, entre a tradição e a mudança**: um estudo exploratório de identidade feminina, 1992. [s.p.] Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC. São Paulo, 1992.

MOTTA, M. A. P. **Bendito seja o fruto do vosso ventre**: um estudo dos fatores presentes na entrega de um filho em adoção. 2000. 436 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC. São Paulo.

MURARO, Rose Marie. BOFF, L. **Feminino e Masculino**: Uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

_____. **Sexualidade da Mulher Brasileira**: Corpo e Classe Social no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. **Sexualidade, Libertação e Fé - Por Uma Erótica Cristã**: Primeiras Indagações. Petrópolis: Vozes, 1985.

NASSER, M. C. Q. C. A linguagem simbólica como ponte, Ciências da Religião, **História e Sociedade**. São Paulo, ano 2, n. 2, [s.p.], 2004.

NEUMANN, E. **A grande mãe**: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 2001.

_____. **Amor e Psiquê**. Uma contribuição para o desenvolvimento da

psique feminina. São Paulo: Cultrix, 1993.

NICOLAU, G. V. S. Corpo Feminino e Religião. **Último andar: Caderno de Pesquisa em ciência da religião**. São Paulo, ano 6, n. 8, 2003.

_____. **Sexualidade e Religião:** estudo de um grupo de mulheres batistas na cidade de São Paulo, 2002. 208 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC. São Paulo, 2002.

NUNES, M. J. F. R. Women, Family and Catholicism in Brazil: The Issue of Power. In: HOUSEKNECHT, Sharon K.; PANHURST, Jerry G. (Orgs.). **Religion and Social Change in Diverse Societies**. New York: Oxford University Press, 2000, p. 347-362.

PEREIRA, Josias. **A Fé como fenômeno Psicológico**. São Paulo: Escrituras Ed., 2003.

PIMENTEL, Fernanda da S. **Quando psique se liberta do demônio:** um estudo sobre a relação entre exorcismo e cura psíquica em mulheres na Igreja Universal do Reino de Deus. 2005. 262 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC. São Paulo, 2005.

RODRIGUES, Cátia C. L. **Católicas e femininas:** processos e metamorfoses na formação da identidade sexual e religiosa de mulheres modernas. 2003. 164 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC. São Paulo, 2003.

ROSADO NUNES, Maria José F. De mulheres, Sexo e Igreja: uma pesquisa e muitas interrogações. In: COSTA, Albertina de Oliveira; AMADO, Tina (Orgs.). **Alternativas Escassas:** saúde, sexualidade e reprodução na América Latina. São Paulo-Rio de Janeiro: FCC/DPE; PRODIR; Editora 34, 1994, p. 175-203.

RYAN, Penelope J. **Católico Praticante:** a busca de um catolicismo para o terceiro milênio. São Paulo: Loyola, 1999.

SECOLI, Dulcelina X.; SANTIN, Myriam A. **Maternidade:** conversando a gente se entende. São Paulo: Publicações CDD, 2000.

SEIXAS, Ana Maria Ramos. **Sexualidade Feminina:** História, Cultura, Família, Personalidade e Psicodrama. São Paulo: Ed. SENAC, 1998.

SICUTERI, R. **Lilith, a lua negra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

SILVA, A. L. A mãe peregrina e o caráter de transformação do arquétipo do feminino, **Último Andar: caderno de pesquisa em Ciências da Religião**. São Paulo, ano 6, n. 8, p. 105-120, 2003.

VALLE, Edenio. **Psicologia e Experiência Religiosa**. São Paulo: Loyola, 1998.

VERGOTE, A.; GISEL, P.; TÉTAZ, J. M. (ed.) **Théories de la Religion**. Lausanne: Labor et Fides, 2002.

_____. **Experience of the divine, experience of god. Amsterdã:** Leuven Univerty Press, 1998

_____. Le regard psychologique sur les faits religieux. In: JONCHERAY, L. **Approches scientifiques des faits religieux**. Paris: Beauchesne, 1997.

_____. Psychanalyse et Religion. In: VERGOTE, A. et all. **Psychanaluse L'Homme et des Destinus**. Louvain-Paris: Editions Peetens, 1993.

WITKIN – LANOIL, Georgia. **A Síndrome do Stress Feminino:** como reconhecê-la e viver com ela. Rio de Janeiro: Imago, 1985

WOODHEAD, Linda. **Religions in the Modern World:** Traditions and Transformations - Women and gender: a

theoretical framework. London/New York: Routledge, 2002.

Recebido em: 15/09/2015.
Aceito para publicação em: 01/12/2015.

Aproximações entre Kierkegaard e C. S. Lewis em torno do conceito de amor

Approaches between and Kierkegaard C. S. Lewis around the love concept

Jose da Cruz Lopes Marques*

Resumo

O presente ensaio busca uma aproximação entre Kierkegaard e C. S. Lewis, tendo como referência o conceito de amor. Assim, a partir de um diálogo entre *As obras do amor* e *Os quatro amores*, serão analisadas as noções de *eros* e *filia* no pensador dinamarquês e no literato britânico, bem como a compreensão acerca do *ágape* cristão cuja centralidade perpassa as duas obras em questão.

Palavras-chave: Amor. Dever. Cristianismo. Kierkegaard. C. S. Lewis.

Abstract

This essay seeks a rapprochement between Kierkegaard and C. S. Lewis, with reference to the concept of love. Thus, from a dialogue between *The works of love* and *The Four Loves*, the concepts of *eros* and *filia* in the Danish thinker will be analyzed and the British writer, as well as the understanding of the Christian *agape* whose centrality permeates the two works in question.

Keywords: Must. Love. Christianity. Kierkegaard. C. S. Lewis.

* Formado em Teologia e Filosofia com Especialização em Ensino de Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. É mestre e doutorando em Filosofia pela mesma instituição. Atua como professor efetivo de Filosofia na rede pública do estado do Ceará e como professor visitante no Seminário Batista do Cariri (SBC), na Faculdade Batista do Cariri (FBC) e no Centro de Treinamento Eclesiástico e Missões (CETREM). É autor dos livros *Diário de sonhos do Doutor Satírico* (All Print) e *Cultivando a reciprocidade* (EBR).

1 Considerações iniciais

A justificativa para uma aproximação entre Søren Kierkegaard e C. S. Lewis em torno do conceito de amor constitui-se em uma tarefa relativamente simples. Em primeiro lugar, deve ser pontuado que os dois autores elaboram a sua definição de amor tendo como referencial o cristianismo. Tanto o filósofo dinamarquês quanto o pensador britânico trabalham com categorias cristãs na formulação de suas respectivas concepções. Cabe acrescentar que, da pena dos dois escritores brotaram obras dedicadas exclusivamente à temática do amor. Da parte da produção kierkegaardiana temos *As obras do amor*, texto no qual o pensador da existência, seguindo o mandamento do amor e o capítulo 13 da *Primeira Epístola aos Coríntios*, aprofunda a sua compreensão do *ágape* cristão, ao mesmo tempo em que esboça uma severa crítica aos amores definidos com prediletivos: o *eros* da concepção platônica e a *filia* (amizade) que remonta ao pensamento aristotélico. De C. S. Lewis temos *Os quatro amores*, obra indispensável do literato britânico. Assim, qualquer que tencionar aproximar os dois autores em torno dessa temática não precisará recorrer a indícios conceituais dispersos na vasta produção literária de ambos. O estudo poderá ser

feito em textos que analisam a questão do começo ao fim. Ademais, embora Kierkegaard analise o amor a partir de uma divisão tripla e o autor de *Cristianismo puro e simples* opte por uma classificação quádrupla, os dois seguem caminhos parecidos em muitos momentos. À semelhança do filósofo dinamarquês, Lewis lista o *eros* e a amizade como formas de amor. Obviamente, Kierkegaard é bastante reticente em denominar o amor cristão de caridade, no entanto, ele está de acordo em considerar o *ágape* como a forma mais genuína de amor¹.

A aproximação, entretanto, não deve ser entendida como uma maneira de conciliar ingênua e arbitrariamente os dois autores em questão, como se *As obras do amor* e *Os quatro amores* pudessem ser harmonizadas linha a linha. Dito de outro modo, um diálogo sóbrio deverá ter o cuidado de mostrar o distanciamento entre Kierkegaard e C. S. Lewis. O debate é, portanto, uma tentativa de colocar frente à frente dois autores que, apesar da distância geográfica e doutrinária, fizeram do amor um conceito basilar de seus pensamentos. Como Kierkegaard não discorreu sobre o amor denominado por C. S. Lewis de afeição², o diálogo

¹ Apesar das similaridades sugeridas acima entre os dois autores, as aproximações entre Kierkegaard e C. S. Lewis são ainda pouco frequentes. Em língua inglesa o panorama é um pouco diferente, como indica a excelente análise feita por John

Lippitt denominado *Lewis, Kierkegaard and friendship*.

² Esta é, para C. S. Lewis, a forma mais primitiva de amor. A forma de amor que mais nos aproxima



concentrar-se-á no entendimento destes autores acerca do *eros* e da amizade, bem como na relação entre o conceito de

caridade aprofundado pelo escritor britânico e a noção de amor ao próximo esboçada na obra kierkegaardiana.

2 Eros e amizade em Kierkegaard e C. S. Lewis

Pois o Cristianismo entende melhor do que qualquer poeta o que seja o amor e o que seja amar; justamente ele também sabe aquilo que escapa aos poetas, que o amor que eles cantam, ocultamente, é o amor de si [...] O amor natural ainda não é o eterno, ele é a bela vertigem da infinitude [...] Tanto o objeto do amor natural quanto o da amizade têm por isso o nome do amor de predileção. (KIERKEGAARD, 2007, p. 34).

É por isso que aquelas pessoas patéticas que simplesmente querem “fazer amigos” nunca conseguem. A própria condição para ter amigos é querer alguma coisa além de amigos (...). Toda amizade precisa ser sobre alguma coisa, mesmo que apenas um interesse por dominó ou ratinhos brancos. Quem não tem nada não pode compartilhar nada; quem não está indo para lugar nenhum não pode ter companheiros de viagem (LEWIS, 2005, p. 94).

A consideração preliminar dos fragmentos transcritos acima parece indicar que Kierkegaard e C. S. Lewis estão de acordo em classificar a amizade entre os amores prediletivos ou preferenciais. Há um determinado objeto, para além da própria amizade, que parece unir os amigos. Com o devido cuidado, a mesma conclusão poderia ser estendida ao *eros*, também denominado por Kierkegaard de amor natural. Ainda que

Lewis reconheça o caráter sacrificial do *eros*, como no caso do esposo que continua amando a esposa paralítica, pode-se afirmar que, para os dois autores, ama-se o desejável, o aprazível. Não obstante, o diálogo entre os dois autores nesse ponto precisa ser abordado com mais cautela. Quem leu a primeira parte de *As obras do amor* sabe que ali o pensador da existência estrutura uma crítica bastante ácida aos chamados amores prediletivos. O autor de *Temor e tremor* tem em mente o *eros* da concepção platônica e a *filia* (amizade) oriundo do pensamento aristotélico. No *Banquete*, por exemplo, Platão definira o *eros* como sendo o desejo de possuir sempre o que é bom e belo (PLATÃO, 2001). Em consequência desse caráter prediletivo, o amor só pode ser pensado como um sentimento que se nutre em direção a um objeto desejável. De fato, a relação entre o ato de amar e o prazer sensível torna impossível que o *eros* seja direcionado a um objeto desprezível. Obviamente, o juízo kierkegaardiano em relação ao amor natural é bastante rigoroso. Para ele, a distância existente entre essa forma de amor e o *ágape*

dos animais. Em geral, é o amor que nutrimos por coisas e animais.

ensinado no Novo Testamento é tão abissal quanto a distância entre o cristianismo e o paganismo.

Como foi mencionado acima, Kierkegaard também direciona o seu arsenal crítico contra o conceito de amizade fundado na filosofia aristotélica. Segundo a asserção de Aristóteles no livro VII da *Ética a Nicômaco*, “para serem amigas, as pessoas devem conhecer uma a outra desejando-se reciprocamente o bem, por uma das razões mencionadas” (ARISTÓTELES, 2001, p. 164). De fato, a amizade marcada pelo vínculo recíproco, continua Aristóteles, “é perfeita tanto no que se refere à duração quanto a todos os outros aspectos, e nela cada um recebe do outro, em todos os sentidos, o mesmo que dá” (ARISTÓTELES, 2001, p. 177). Em outras palavras, o ideal é que haja uma igualdade entre os amigos. Se na relação predominar a desigualdade, os laços da amizade tendem a se romper. Como se vê, a *filia* aristotélica expressa muito bem o caráter prediletivo contra o qual Kierkegaard direciona o seu ataque. A existência da reciprocidade garante que a relação seja regida pelo princípio do prazer, terreno propício para crescer a afeição entre os amigos. Neste caso o amor é vivenciado não como expressão de um dever, mas em virtude de uma alentadora compensação. Obviamente, o autor dos *Discursos edificantes* tem duras palavras contra essa forma de amor.

Seguindo de perto a declaração paulina segundo a qual “o amor não busca os seus próprios interesses” (I Co. 13:5), ele qualifica a amizade, em sua reciprocidade, como uma forma sofisticada de egoísmo. Para Kierkegaard (2007), o verdadeiro amor deve eliminar a troca, deve suprimir o “meu” e o “teu”, fato que não corre em uma relação marcada por um vínculo recíproco.

Como se vê, para Kierkegaard tanto o *eros* quanto a amizade representam uma negação do verdadeiro conceito cristão de amor. Mas qual a razão desta visão tão negativa da parte do filósofo dinamarquês? Tanto o amor natural quanto a amizade são para Kierkegaard amores que ainda não se submeteram à transformação da eternidade e, por esta razão, não são dotados de permanência. Eles podem facilmente se converter em seu contrário³. O perigo da alteração é algo sempre presente nestes amores prediletivos. A propósito, o pensador da existência lista pelo menos três alterações às quais estão expostos o *eros* e a *filia*. Primeiramente, o amor pode transformar-se em ódio. Nas palavras do dinamarquês, “o ódio é um amor que se transformou no seu contrário, um amor que foi ao fundo. De alguma forma, o amor continua a queimar, mas a chama é a do ódio. Somente quando o amor tiver terminado de arder, a chama do ódio

³ O ódio, o ciúme e o hábito, enquanto contrariedade dos amores prediletivos, revelam as imperfeições desses amores. Kierkegaard,

obviamente, não está negando que *eros* e *filia* sejam amores, apenas que, dado o seu caráter mutável, eles podem perder tal estatuto.

estará também extinta” (KIERKEGAARD, 2007, p. 51). Na ilustração kierkegaardiana, quando alguém afirma, por exemplo, “se não me amares então eu te odiarei”⁴, expressa muito clara-mente um tipo de amor convertido em ódio. Tal alteração é própria das paixões fugazes que desaparecem com a mesma velocidade que se mostram.

Ademais, os amores imediatos estão sujeitos a se converterem em ciúme e, muito rapidamente, passa-se da mais envolvente felicidade ao mais pungente tormento. Falando acerca do *eros*, Lewis (2005) declara que ele pode trazer lágrimas aos olhos tanto quanto a dor. Para Kierkegaard, o ardor do ciúme é tão perigoso que muito facilmente pode tornar-se uma doença. O ciumento é aquele que perdeu a paz e a liberdade no ato de amar. Muito diferente do *ágape* que apazigua, que reconcilia, que edifica, o ciúme que brota a partir do amor imediato inquieta, separa e destrói. Dito de outro modo, o ciumento é torturado a cada instante pela ideia de ser ou não amado. Não há liberdade em seu amor, visto que ele se torna um prisioneiro da ansiedade e do medo. Quando o amor imediato se converte em ciúme, surge a desconfiança.

Os amores naturais podem, por fim, se transformar em hábito. Como nos

lembra Kierkegaard, isso ocorre quando o amor perde seu fogo, sua alegria, seu prazer e originalidade, semelhante ao um rio que salta impetuoso do penhasco, mas vai enfraquecendo mais abaixo. A propósito o hábito é para o autor *Doença para morte* o mais pérfido dos inimigos dos amores imediatos. Diferente do ódio e do ciúme, ele jamais se permite mostrar como tal. Em uma analogia, ele é semelhante ao animal sorratoiro que se alimenta do sangue de suas vítimas enquanto elas estão dormindo. Ele as refresca com o bater de suas asas tornando o seu sono ainda mais refrescante (KIERKEGAARD, 2007).

O tom por vezes depreciativo de Kierkegaard aos chamados amores preferenciais leva-nos a postular como tese inicial o distanciamento entre o seu pensamento e as conclusões apresentadas por C. S. Lewis em *Os quatro amores*. De fato, a compreensão que o autor de *Cristianismo puro e simples* tem do *eros* e da amizade parece não se coadunar com a perspectiva kierkegaardiana. Na sua análise do conceito de amizade, por exemplo, Lewis diverge consideravelmente de Kierkegaard. Para ele, embora possa ser alegado que a amizade possui um potencial para o mal, não é menos verdade que ela é ao mesmo tempo benéfica para uma sociedade. A título de

⁴ Neste ponto, claramente, Kierkegaard tem em mente a crítica feita por Cristo no Sermão do monte aqueles que amam apenas quando são recompensados por seu amor. “Porque, se

amardes os que vos amam, que recompensamdes? Não fazem os publicanos também o mesmo?” (Mt. 5:46).

ilustração “toda religião civilizada começou num pequeno grupo de amigos” (LEWIS, 2005, p. 96). Em sua caracterização da amizade Lewis menciona dois elementos que fogem visivelmente à concepção kierkegaardiana. Seguindo a análise do pensador inglês, a amizade é, ao mesmo tempo o menos ciumento e mais livre dos amores. Na ilustração repetida por C. S. Lewis em sua obra, diferente dos amantes, que são representados frente a frente, os amigos são sempre representados lado a lado. “Dois amigos adoram quando um terceiro se junta a eles, e três, quando se junta um quarto, pois, nesse amor, dividir não é diminuir” (LEWIS, 2005, p. 87). A ideia de uma amizade não ciumenta e ao mesmo tempo marcada pela liberdade choca-se contra a visão kierkegaardiana esboçada acima. Como vimos, para Kierkegaard, a amizade não estaria imune ao ciúme. Por não ter experimentado a transformação da eternidade ela está constantemente sujeita à alteração. Neste caso, o menos ciumento dos amores, para Kierkegaard, seria o amor ao próximo. O mesmo vale para aspecto da liberdade. Contrariando Lewis, o autor dos *Discursos edificantes* diria que a verdadeira liberdade só pode existir quando o amor está associado ao dever, elemento que é estranho à amizade dado o seu caráter espontâneo. “Eu não tenho

a obrigação de ser amigo de ninguém, e ninguém no mundo tem obrigação de ser meu amigo. Não há exigências, não há sombras de necessidade”, afirma Lewis (2005, p. 100) reforçando o estatuto livre da amizade.

A amizade possui, na visão de C. S. Lewis, um aspecto ambíguo. Ao mesmo tempo em que pode ser definida como o menos ciumento dos amores, ela conserva uma estreita relação com a solidão, tendo o poder de isolar os amigos. Quando duas pessoas descobrem uma a outra e comunicam uma a outra a sua visão, nasce a amizade. E imediatamente elas se unem, em imensa solidão (LEWIS, 2005). Em outros termos, a tendência ao companheirismo, a visão gregária e o espírito de cooperação presentes no vínculo amistoso são contrabalanceados pelo desejo que os amigos têm de se afastarem da multidão, de partilharem da identidade que os une e os distingue dos demais. Neste ponto, Lewis manifesta mais uma vez o seu desacordo em relação ao pensamento kierkegaardiano. Para o filósofo de Copenhague, somente o amor ao próximo conduz à verdadeira solidão, solidão que consiste em, movido pela seriedade do dever, isolar-se diante de Deus⁵. A amizade apresenta determinadas garantias ao amigo, não lhe arranca as esperanças e confortos

⁵ Ao contrário do que parece sugerir, no pensamento kierkegaardiano, o isolamento diante de Deus, não elimina a responsabilidade com o próximo. De fato, na ilustração empregada nos

Discursos edificantes, o amor a Deus e o amor ao próximo são como duas portas que se abrem ao mesmo tempo.

mundanos, impedindo o homem de colocar-se sozinho diante de Todo-Poderoso.

Na discussão acerca do *eros*, percebe-se novamente o distanciamento entre as visões de Kierkegaard e C. S. Lewis. Pode-se dizer que o autor britânico, empregando categorias cristãs, retoma a tradição platônica do elogio ao *eros*. A tentativa de reabilitação do *eros* por Lewis vê-se de modo enfático em sua crítica às distorções concernentes a essa forma de amor na tradição cristã. Na sua compreensão, uma interpretação correta das Escrituras leva-nos não apenas a evitar o perigo de confinar o *eros* apenas ao apetite sexual, mas perceber a sua importância na redução e controle do apetite viciante.

Afirmava-se muito no passado, e talvez muitas pessoas ingênuas ainda o afirmem, que o perigo espiritual de Eros depende quase inteiramente do elemento carnal que há nele; Eros é mais nobre ou mais puro quando Vênus é reduzida ao mínimo. Os teólogos morais mais antigos certamente parecem ter pensado que o perigo contra o qual mais devemos nos resguardar no casamento é o da capitulação aos sentidos, que destrói a alma. Deve-se observar, porém, que não é esse o ponto de vista das Escrituras (LEWIS, 2005, p. 134).

A rigor, para C. S. Lewis, o apetite físico é apenas um dos componentes do *eros*. Ele possui, por assim dizer, um caráter contemplativo que transcende a dimensão corporal. Nas palavras do pensador britânico, parece uma ironia divina que uma forma tão sublime de

amor esteja ligado como em uma simbiose ao apetite corporal. Esta aparente contradição é, na verdade uma evidência de que somos seres compósitos, animais racionais. Na ilustração de Lewis (2005), por um lado, somos semelhantes a anjos e, por outro, a gatos de rua. A defesa da sublimidade do *eros* é, não obstante, apenas o princípio do panegírico lewisiano. Kierkegaard certamente negaria o caráter sacrificial do *eros*, uma vez que, no seu entender, só há sacrifício em um amor plenamente desinteressado. Em desacordo com o pensamento kierkegaardiano, Lewis assegura a dimensão sacrificial do *eros*, conforme se observa no fragmento abaixo:

Mesmo quando se torna claro, sem subterfúgios, que o casamento com a amada não tem como levar à felicidade, quando o casamento não tem sequer como prometer outra vida além de zelar por uma inválida incurável, de pobreza sem esperanças, de exílio e desgraça, Eros jamais hesita em dizer: "É melhor isso que a separação. É melhor ser infeliz com ela do que feliz sem ela. Que nossos corações se partam, desde que se partam juntos (LEWIS, 2005, p. 148).

Vê-se na que, na compreensão de Lewis, o *eros* não deve ser sempre interpretado como um impulso egoísta, como um mecanismo cego de autossatisfação. Este tipo de amor tem a sua nobreza, seu aspecto altruísta. O amante se resigna e se abnega pela amada, sofre por ela e com ela, pranteia o seu infortúnio, ao mesmo tempo em que manifesta a vívida certeza de permanecer

unido a ela. Kierkegaard, certamente, não endossaria o elogio lewisiano ao *eros*, pois, para ele, esta aparente abnegação ainda não estaria livre do aspecto prediletivo, não sendo, portanto, um autêntico sacrifício. Na compreensão do autor de *Doença para morte* somente no amor ao próximo há a verdadeira abnegação. O amor natural e a amizade representam a maximização da autoestima. Dito de outro modo, trata-se do eu inebriado em uma espécie de segundo eu. Como para Kierkegaard a abnegação envolve um movimento muito mais radical – disposição para ser odiado e não apenas sofrer pela pessoa amada, além de firmeza para não esperar ser compreendido pelo seu sacrifício – não haveria como relacioná-la ao *eros*. O trecho abaixo de *As obras do amor* revela enfaticamente o desacordo entre os dois autores:

A abnegação, o autodomínio e o sacrifício de si, que afinal não passam de uma ilusão no interior da temporalidade, não são verdadeiramente cristãos, são como que um gracejo em comparação com a seriedade cristã, são como que um primeiro impulso para a decisão cristã. Queremos oferecer em sacrifício isto ou aquilo, ou tudo mesmo, mas esperamos, contudo, ser compreendidos, e com isso permanecer em sintonia de opinião com os homens, que assim têm de reconhecer e alegrar-se pelo nosso sacrifício (KIERKEGAARD, 2007, p. 157).

O auge do elogio de Lewis ao *eros* consiste na associação desse amor com o próprio Deus. Na introdução de *Os quatro amores* o autor britânico, discorrendo [Paralellus](#), Recife, v. 6, n. 13, p. 495-514, jul./dez. 2015.

acerca da proximidade entre Deus e as coisas criadas, distingue dois tipos de proximidade de Deus. A proximidade por semelhança aponta para o traço divino presente em todas as criaturas. Neste sentido, tudo que Deus criou se parece com Ele sob determinado aspecto. A proximidade por acesso, por sua vez, fala da aproximação dessas mesmas coisas a Deus. (LEWIS, 2005). Para Lewis, o *eros*, por ter sido criado por Deus, conserva tanto uma proximidade por semelhança quanto uma proximidade por acesso, uma vez que, por meio dele, a palavra caridade adquire conteúdo.

As ponderações acima apontam que, mesmo se utilizando de categorias e conceitos cristãos, Kierkegaard e C. S. Lewis divergem bastante na discussão acerca do amor, notadamente, na visão acerca do lugar do *eros* e da amizade. O discurso kierkegaardiano é crítico, irônico, o tom lewisiano, não obstante, é laudatório procurando reabilitar estas formas de amor e, sobretudo, fundamentá-las nas Escrituras. O primeiro, embora não negue a existência, rechaça a autenticidade desses amores em comparação ao verdadeiro amor cristão; o segundo, postula vividamente a autenticidade do *eros* e da *filia*. A passagem de *As obras do amor* transcrita a seguir evidencia enfaticamente o desacordo no tocante às concepções dos dois autores: “Essa audácia [do amor natural] agrada ao poeta acima de todas as medidas, para ele é deliciosa aos seus ouvidos, ela o inspira a cantar. Aí, o

Cristianismo ensina que isto é escarnecer de Deus. E a respeito da amizade vale também o que vale para o amor natural⁶. (KIERKEGAARD, 2007, p, 34). Vale lembrar que o pensador de Copenhague é enfático em associar estas formas de amor ao paganismo, posicionamento que, obviamente, seria recusado por Lewis. De fato, a partir do pensamento deste último, pode-se entender o *eros* e a *filia* como modos complementares da caridade. Decididamente, tal compreensão não encontra respaldo no pensamento Kierkegaardiano. Ademais, os termos empregados pelos autores dão o tom da divergência. Se para o autor irlandês o *eros* e a *filia* devem ser assumidos pela caridade, mas, permanecem de algum modo o que são, Kierkegaard postula uma mudança radical, uma transformação da eternidade como única possibilidade de salvação de tais amores.

A despeito da nota discrepante entre o filósofo dinamarquês e o literato britânico, seus pensamentos podem ser compatibilizados em alguns pontos. Mesmo considerando a relevância e legitimidade do *eros* e da amizade, Lewis se mostra cauteloso ao assumir que estas formas de amor estão sujeitas à corrupção e ao desvirtuamento. Se não podem se transformar em seu oposto estão, pelo menos, sujeitas à alteração. Como vimos, para Kierkegaard, a alteração é exatamente o que marca

estes amores, considerando que eles ainda não se submeteram ao “Tu deves da eternidade”. Voltando a Lewis, amizade e *eros* estão sujeitos a muitas alterações. Em relação à *filia*, o autor esclarece que ela não pode ser sempre definida como uma associação virtuosa. Discordando da concepção clássica, ele declara que “a amizade pode ser tanto uma escola da virtude quanto uma escola do vício” (LEWIS, 2005, p. 113). Por outro lado, a tendência ao isolamento do vínculo amistoso pode levar àquilo que o autor denomina indiferença ou surdez (total ou parcial) às opiniões de fora por mais justas e necessárias que elas sejam. A amizade pode, além disso, levar ao orgulho, transmitindo a falsa ideia que os amigos vivem num plano superior a todos os que não fazem parte do círculo.

Lewis também está disposto a assumir a tendência do *eros* à corrupção. Por ser um instrumento de prazer, este amor pode, muito facilmente nos levar à intemperança, ao prazer desmedido. Sobre esse desvirtuamento, o pensador britânico adverte que “o prazer levado ao extremo nos destrói tanto quanto o sofrimento” (LEWIS, 2005, p. 142). Ademais, se é verdade que o *eros* é um tipo de amor que se aproxima de Deus, também é um fato que ele reivindica para si a condição de divindade, exige que o adoremos e, neste sentido, ele pode ser um instrumento de idolatria.

⁶ Em nota explicativa dessa passagem, na tradução brasileira, Álvaro Valls sustenta que, neste texto,

Kierkegaard opõe o *eros* platônico e a *filia* aristotélica ao ágape cristão.

3 Amor ao próximo e caridade em Kierkegaard e C. S. Lewis

O poeta e o Cristianismo explicam exatamente o oposto: o poeta idolatra a inclinação e tem então, já que só pensa no amor natural, toda razão ao dizer que seria a maior tolice e o discurso mais absurdo ordenar amar; o Cristianismo, que pensa sempre no amor cristão, tem também, contudo, toda razão quando destrona essa inclinação e coloca no lugar dela aquele "deves" (KIERKEGAARD, 2007, p. 38).

O amor cristão, seja para com Deus, seja para com os homens, é um assunto da vontade. Se nos esforçamos para obedecer à sua vontade, estamos cumprindo o mandamento "Amarás o Senhor teu Deus". Ele nos dará o sentimento do amor se assim desejar. Não podemos criá-lo por nós mesmos nem podemos exigilo como se fosse um direito nosso (LEWIS, 2005, p. 181).

O objetivo desse tópico será o debate entre a noção kierkegaardiana de amor ao próximo e o tipo de amor denominado por Lewis de caridade. Como no capítulo anterior, será apresentada a interpretação de Kierkegaard acerca da essência do *ágape* com ênfase na relação amor-dever, marcante na obra do filósofo dinamarquês. Em seguida, a compreensão de Lewis de caridade será contraposta ao pensamento do dinamarquês e, por fim, serão listados os pontos onde as abordagens desses autores se aproximam.

À luz do severo julgamento kierkegaardiano, o amor no sentido estritamente cristão é o amor que não foi cantado por nenhum poeta. O *eros*

recebeu suas canções e a amizade pode com facilidade encontrar seu verso, mas o amor ao próximo, quando foi compreendido, nunca encontrou alguém que o cantasse. A razão disso é simples no entender de Kierkegaard. Não há no *ágape* a ternura condescendente, aquele prazer vibrante que, como um turbilhão febril, agita o coração dos amantes, aquela reciprocidade feliz e aconchegante capaz de satisfazer a fome inquietante de amar e ser amado. Que poeta, questionasse o pensador da existência, ousaria dedicar um único verso para louvar uma forma tão antinatural de amor?

Longe de uma dimensão aprazível, o *ágape* se caracteriza pela seriedade do dever. Ele substitui a primazia do prazer e da predileção pela primazia da exigência e da abnegação. De fato, a radicalidade do cristianismo está exatamente em ordenar que se ame. "O amor já existia no paganismo", afirma Kierkegaard (2007, p. 41), "mas isto de se dever amar constitui uma mudança da eternidade". Justamente, por estar ligado à predileção e à afeição natural, no paganismo, o amor não precisa ser ordenado. A rigor, não é necessário ordenar que alguém ame seu cônjuge, ou a um amigo que dirija tal sentimento a seu consorte. Tais sentimentos parecem surgir espontaneamente. O *ágape*, contudo, conserva um tom paradoxal: ele possui uma estreita relação com o dever.

Diferente da visão pagã, onde o amor é cantado em versos decassílabos e exaltado nos romances sentimentais, o amor cristão é marcado pelo escândalo⁷. Nas palavras do autor de *Temor e tremor*, “o escândalo vigia o acesso para o essencial do cristianismo” (KIERKEGAARD, 2007, p. 80). O escândalo, termo também traduzido como choque ou ofensa⁸ marca a reação do paganismo em relação à religião cristã ao deparar-se com o paradoxo⁹ que envolve esta doutrina. Todavia, a radicalidade do cristianismo, segundo Kierkegaard, vai além. Ele afirma que se deve amar e amar não somente o amável, mais aquele que não é digno de ser amado como o próprio inimigo. Não se trata, é claro de uma relação erótica, pois, neste caso, não há beleza no objeto amado (VALLS, 2012, p. 80). E nisto está a excelência do *ágape*. Em um trocadilho kierkegaardiano, o amor ao próximo possui todas as perfeições da eternidade exatamente por não se prender às imperfeições do objeto amado (KIERKEGAARD, 2007). De fato, argumenta Jonas Roos (2007), poderia parecer que o amor-dever tiraria do amor a sua beleza, criatividade e liberdade em

relação à pessoa amada, tornando-se uma obrigação fria e enfadonha. No entanto, bem entendida, a riqueza do amor especificamente cristão está precisamente neste tu deves. O paganismo, contudo, não considera que isto seja um sinal de perfeição, por isso, escandaliza-se com o mandamento do amor.

Kierkegaard ilustra o caráter exigente do amor fazendo alusão ao relato no qual Cristo exorta a um anfitrião a convidar para a sua festa não os seus familiares e amigos importantes, mas os cegos, aleijados e desprezados da sociedade. Tal atitude requereria o exercício de um amor não marcado pela predileção e pela afeição, pois o convite seria feito a pessoas bem pouco desejáveis. Neste contexto, entra em cena a seriedade do amor-dever. Tais pessoas não possuíam nada digno de ser amado. Não há prazer em amar o desprezível, mas é dever do cristão amá-lo mesmo assim, diria o pensador dinamarquês. Entretanto, com um objeto não amável só é possível relacionar-se amorosamente por meio de um amor gracioso, dadivoso e desprovido de qualquer atitude interesseira. Eis a exata

⁷ Segundo France Farago, o escândalo é o sofrimento da razão crucificada nas tensões e contradições da realidade ontológica que a precede na ordem do ser. Em um texto de 1850, denominado *Exercício do cristianismo* (2009) e publicado com o pseudônimo Anticlimacus, Kierkegaard esclarece que o cristianismo é sempre marcado pela possibilidade do escândalo, pois coloca a fé paradoxal como elemento fundamental da relação entre o homem e Deus, negando com isso a possibilidade de uma comunicação direta. O acesso a Deus, portanto, não se dá pela via da razão, mas pela via da fé.

⁸ A expressão é empregada por Ricardo Quadros Gouvêia em sua obra *Paixão pelo paradoxo* (2006). O evangelho é ofensivo, por isso, é rejeitado pelo paganismo.

⁹ Em obras como *Migalhas filosóficas* (2005) e no *Pós-escrito conclusivo não conclusivo às migalhas filosóficas* (2013) Kierkegaard desenvolve o conceito de paradoxo absoluto, fazendo referência à doutrina da encarnação de Cristo. Ou seja, não há como compreender racionalmente o modo como o eterno se delimita no tempo.

dimensão do *ágape* na compreensão kierkegaardiana. Na análise do pensador dinamarquês percebe-se claramente a distinção entre natureza e graça referendado pela tradição cristã, expressado, por exemplo, por Tomás de Kempis quando afirma que “a natureza trabalha por seu interesse e só atenta no lucro que lhe pode vir; a graça não considera o que lhe é útil e cômodo, mas o que a muitos é proveitoso” (KEMPIS, 2008, p. 166).

Deve-se acrescentar, não obstante, que a questão não reside em apenas alimentar as pessoas pobres. Essa refeição precisa ter a dignidade de uma grande festa. “aquele que alimenta os pobres, mas não sobrepuja seus sentidos a ponto de chamar esta refeição de um banquete, só vê no pobre e no pequeno um inferior; aquele que dá um banquete vê no pobre e no pequeno o próximo – por mais ridículo que isso possa parecer aos olhos do mundo” (KIERKEGAARD, 2007, p. 104). Deve-se evitar, por conseguinte aquilo de Kierkegaard denomina no primeiro capítulo de sua obra como praticar as obras do amor de modo desamoroso. Ver no miserável uma forma de manifestar a nossa grandeza, ainda que seja por meio do saciar a sua fome é um modo desamoroso de praticar as obras do amor. A propósito, nos *Discursos edificantes* de 1843 o filósofo dinamarquês já denunciava a atitude daqueles que estavam dispostos a ajudar o necessitado, mas, ao mesmo tempo, exigiam deste seu respeito, admiração e

sujeição (KIERKEGAARD, 2010). Neste ponto, Pascal poderia ser invocado para reforçar a tese kierkegaardiana. Nas palavras do pensador francês, “Apiedar-se dos desgraçados não é contra a concupiscência. Ao contrário, bem satisfeitos ficamos com render esse preito de amizade e angariar uma reputação de ternura sem nada em troca” (PASCAL, 2005, p. 142). A essência graciosa do *ágape* consiste em uma espécie de rebaixamento daquele que ama e, ao mesmo tempo, em uma tentativa de anulação da miséria do objeto amado.

Segundo a concepção kierkegaardiana, o amor enquanto dever está intimamente vinculado à eternidade. Disso decorre que o problema da alteração ao qual estão expostos os amores espontâneos não lhe afeta. De fato, é só a partir de sua relação com a eternidade que o amor pode converter-se em dever e, por conta disso, está apto a permanecer. Como o pensador da existência afirma, “quando o amor se submeteu à mudança da eternidade, em se tornando um dever, aí ele adquiriu continuidade e daí segue-se que ele perdure” (KIERKEGAARD, 2007, p. 49). Esta passagem está plenamente de acordo com aquilo que o filósofo de Copenhague já afirmara nos *Discursos edificantes* de 1843. Ali de modo assertivo, ele declarara que “toda dádiva boa e perfeita que um homem pode dar é amor, e, acerca dele, todos os homens em todas as épocas sabem que ele procede de cima” (KIERKEGAARD, 2010, p. 166. O

exercício das obras do amor-dever, como já foi visto, é marcado por um caráter exigente. Por esta razão a vinculação entre o amor e a eternidade torna-se imperativa. Não sem razão, nos evangelhos, o mandamento do amor ao próximo é antecedido pelo mandamento do amor a Deus. Ou, como Kierkegaard (2010, p. 95) diria nos *Discursos edificantes*, “o segredo do amor terreal consiste em que leva sobre si o selo do amor de Deus”. Sem esta relação, o amor pode facilmente, converter-se em desespero. Todo aquele que tentar quebrar esse vínculo haverá de perder a essência do amor cristão. Considerando a centralidade dessa relação, Kierkegaard desenvolve o conceito de *triplicidade*¹⁰. Para ele, quando o amor não está ligado à eternidade só é possível falar em reciprocidade, um relacionamento marcado pela troca entre o amante e o amado. Quando, porém, o amor passou pela transformação da eternidade não há mais apenas os dois, mas três: o amante, o amado e Deus, a própria essência e fundamento do amor. O amor que não está amparado pela *triplicidade*, mas baseia-se apenas na duplicidade da reciprocidade, mantém as portas abertas para o surgimento do amor egoístico já descartado pelo filósofo dinamarquês.

A esta altura já nos é possível apresentar alguns tópicos que fomentam

a divergência entre a noção de amor ao próximo analisado por Kierkegaard e o conceito de caridade analisado por Lewis em sua obra. Em primeiro lugar, na compreensão do autor britânico, a caridade não anula por completo a predileção e a afeição. Mesmo quando ela é dirigida ao nosso inimigo, o crente pode esperar que Deus mude o sentimento de repulsão e desprezo que nutrimos em relação ao próximo. A caridade não deve ser confundida com a mera afeição, ao sentimento. Ela deve ser definida em sua relação com o dever. Tal é a tese sustentada por Lewis em *Cristianismo puro e simples*. Ao mesmo tempo, o literato britânico fala de um disciplinar as afeições. Assim, embora a caridade não seja essencialmente afetiva, ela vai adquirindo essa qualidade na medida em que é exercitada. Por outro lado, por meio da disciplina à medida em que a afeição cresce, o exercício da caridade torna-se mais fácil. Embora a afeição não seja a causa, mas consequência da caridade, as duas podem ser conciliadas. Em termos lewisianos, “quando você se comporta como se tivesse amor por alguém, logo começa a gostar dessa pessoa. Quando faz mal a alguém de quem não gosta, passa a desgostar ainda mais dessa pessoa. Já se, por outro lado, lhe fizer o bem, verá que a aversão diminui” (LEWIS, 2005, p. 174). Como se vê, o

¹⁰ O termo parece encontrar eco nas palavras de Eclesiastes (4:12) onde é afirmado que “O cordão de três dobras não se quebra tão depressa”. Por meio do conceito de triplicidade Kierkegaard

demonstra que o verdadeiro amor só pode ser efetivado em uma relação quando há a presença divina.

autor irlandês, embora reconheça a diversidade dos conceitos, inclina-se a conciliar caridade e afeição. A propósito, neste ponto, é clara a crítica feita por C. S. Lewis em *Os quatro amores* à concepção agostiniana, a qual apontava para uma noção de amor cristão totalmente desprovido do componente afetivo. Para o autor britânico, a interpretação de Agostinho acerca do amor é tributária das filosofias pagãs, não representando a essência do *ágape* cristão (LEWIS, 2005)¹¹. Essa transformação que ocorre na caridade ao ponto de tornar o desprezível um objeto aprazível é descrita por Lewis no trecho de *Cristianismo puro e simples* transcrito abaixo:

Consequentemente, apesar de a caridade cristã parecer fria para as pessoas cujas cabeças estão cheias de sentimentalismo, e apesar de ser bem diferente da afeição, ela nos conduz a este sentimento. A diferença entre um cristão e um ímpio não é que este tem afeições e gostos pessoais ao passo que o cristão só tem a caridade. O ímpio trata bem certas pessoas porque gosta delas; o cristão, tentando tratar a todos com bondade, tende a gostar de um número cada vez maior de pessoas no decorrer do tempo – inclusive de pessoas de quem ele não poderia imaginar que um dia fosse gostar (LEWIS, 2005, p. 175).

Como se vê, para Lewis, embora a caridade, num primeiro momento, não exclua a abnegação, visto que ela é um assunto da vontade, há nela espaço

propício à predileção, à afeição e à preferência. De alguma forma, provavelmente sobrenatural, o exercício da caridade vai aos poucos minando a nossa aversão em relação ao próximo. Vamos adquirindo certa afeição em relação a ele e, com isso, a prática desse amor, vai se tornando menos penosa. Neste ponto, o desacordo entre Lewis e Kierkegaard é evidente. Para este último, o amor-dever está esvaziado de toda e qualquer predileção ou preferência. Se há qualquer resquício de afeição, tal vínculo pode ser qualquer outra coisa, menos o amor no sentido genuinamente cristão. A verdade é que o pensador dinamarquês não consideraria a caridade, conforme a descrição lewisiana, um amor que se sujeitou à transformação da eternidade. Obvia-mente, Kierkegaard também não estaria disposto a validar a vinculação entre a caridade e o amor absoluto. Em suma, Lewis de forma otimista espera que o caridoso possa gostar do objeto para quem ele exerce sua caridade. O autor das *Migalhas filosóficas*, por sua vez, defende que o *ágape* deve permanecer sempre como o movimento em direção ao desprezível, ao odioso, ao vil. Por esta razão, o pensador dinamarquês refere-se constantemente ao exercício do amor ao próximo com termos como tarefa, exigência, abnegação. Na sua interpretação, Kierkegaard está certo que o mandamento não afirma que devemos

¹¹ De modo específico, Lewis assume que a compreensão de Agostinho estaria mais próxima da *apatia* estoica e do misticismo neoplatônico do

que do cristianismo. A crítica de C. S. Lewis a Agostinho é objeto da análise de John Lippitt no artigo *Lewis, Kierkegaard and friendship*.

gostar do próximo, devemos apenas amá-lo.

Qual a justificativa da relação entre a caridade e a predileção? Esse é outro ponto de desacordo entre C. S. Lewis e Kierkegaard. Para o autor de *As crônicas de Nárnia* amar é sempre se tornar vulnerável. De modo taxativo, “o único lugar além do céu onde se pode estar perfeitamente a salvo de todos os riscos e perturbações do amor é o inferno¹²” (LEWIS, 2005, p. 168). Neste sentido, à luz do pensamento lewisiano, a predileção seria uma espécie de compensação à vulnerabilidade à qual o amor nos expõe. Novamente, esta compreensão seria estranha ao pensamento kierkegaardiano, para quem o amor, baseado unicamente no “Tu deves da eternidade”, livra-nos de qualquer risco ou perturbações. De fato, para o autor dinamarquês, quem se perturba é porque ainda não entendeu o sentido do *ágape*, pratica uma modalidade de amor mundano, pensando estar praticando o amor crístico.

Em relação à origem da caridade, novamente, percebe-se o distanciamento entre Lewis e Kierkegaard. O literato britânico está de acordo que, em certa medida, a caridade é inata a todos os homens. Isso porque Deus comunica a todos uma parcela de seu próprio amor-doação, um amor inteiramente desinteressado e que deseja

simplesmente o que é melhor para o amado (LEWIS, 2005). Noutros termos, trata-se da capacidade dada por Deus de amar objetos que não essencialmente amáveis. A propósito, Lewis estabelece uma importante distinção entre o Amor-Doação de Deus e o Amor-Doação Natural. No primeiro caso, o amor é direcionado a objetos que são intrinsecamente amáveis, no segundo, o homem recebe graça divina para amar aquilo que não é intrinsecamente amável. Ademais, Deus comunica ao homem uma parcela daquilo que Lewis designa como Amor-Necessidade o que leva alguém a se aproximar de outrem em virtude de uma carência, como a criança amedrontada que corre para os braços aconchegantes da mãe. O amor que, na analogia de Lewis, nos torna “mendigos felizes”. De qualquer modo, o pensador britânico, seja por doação seja por necessidade, o homem possui uma inclinação para amar. Para Kierkegaard, no entanto, não há no homem essa capacidade *a priori* de amar o que não é amável. Neste sentido, só é possível amar o próximo quando o nosso amor se sujeitou à transformação da eternidade e isto está relacionado à necessidade do tornar-se cristão. Em um trocadilho, o homem só encontra o próximo quando antes encontra Deus. A noção de Lewis de caridade, não obstante, concordaria com Kierkegaard em alguns pontos. Com alguns cuidados,

nele não há a presença de qualquer amor para ser alterado.

¹² No céu, o amor está livre de perturbações em virtude de seu caráter perfeito. Já no inferno estas perturbações não ocorrem, simplesmente porque

seria possível aproximá-los no que diz respeito à assimilação e dependência dos outros amores em relação à caridade. Embora o autor britânico assuma que os amores naturais devem continuar sendo o que são, eles devem se converter em modos de caridade. De fato, afirma, “os amores naturais só podem ter esperança de eternidade na medida em que se permitirem ser assumidos pela eternidade da caridade, e esse processo sempre envolve uma espécie de morte” (LEWIS, 2005, p. 189). Ainda que esteja falando em sentido futuro, Lewis fala de uma espécie de conversão dos amores naturais. Tais amores, mesmo a despeito de sua dignidade e utilidade para a vida presente, são transitórios, devendo ser assumidos pela eternidade do amor absoluto. Na declaração enigmática de Lewis, quando a natureza passar, tudo o que não for eterno será eternamente antiquado. Obviamente, a visão negativa de Kierkegaard dos amores naturais impediria de considerá-los modos do amor crístico. Mesmo assim, o dinamarquês está disposto a conceder

que, mesmo os amores naturais, em dados momentos podem ser assumidos pelo *ágape*. Em uma passagem de *As obras do amor* a aproximação com C. S. Lewis é sinalizada:

Ama a pessoa amada fielmente e com ternura, mas deixa o amor ao próximo ser aquilo que santifica o pacto com Deus da união de vocês; ama teu amigo sinceramente e com dedicação, mas deixa o amor ao próximo ser aquilo que Ihes ensina na amizade de um para com o outro a familiaridade com Deus (KIERKEGAARD, 2007, p. 83).

Enfim, Kierkegaard e C. S. Lewis estão de acordo em assumir que no objeto do amor cristão há sempre um elemento não amável, que realça a nossa rejeição em relação a ele. Conforme destaca C. S. Lewis (2005) existe em cada ser humano algo que não pode ser amado naturalmente. Pedir que isso seja amado seria o mesmo que pedir que alguém goste do sabor embolorado do pão ou do barulho emitido pela furadeira elétrica. Tal pensamento está de acordo com a ordem retomada por Kierkegaard de que devemos amar até mesmo os nossos inimigos.

4 Considerações finais

As ponderações acima apontam para a possibilidade de um diálogo entre Kierkegaard e C. S. Lewis no que se refere à temática do amor. Não obstante, tal diálogo é atravessado por uma nota destoante. Inegavelmente, os dois autores estão de acordo em denunciar as

Paralellus, Recife, v. 6, n. 13, p. 495-514, jul./dez. 2015.

distorções às quais estão suscetíveis o *eros* e a *filia*, ambos atestam o caráter exigente e sacrificial do amor cristão, conferindo ao mesmo um estatuto de dever, ao invés de mero sentimento. Lewis critica severamente a distorção moderna do conceito de caridade,

revelando o perigo de confiná-lo ao ato de dar esmolas. Tal crítica poderia muito bem se equiparar àquilo que Kierkegaard designa como praticar as obras do amor de modo desamoroso. Restringir o mandamento divino à mera externalidade de ações caridosas obstruiria a relação entre o amor e a interioridade da consciência, o que, obviamente, seria rejeitado pelos dois autores. Por fim, ambos pensadores assumem a importância do *ágape* para as outras formas de amores. A vinculação com o amor ao próximo é, para Kierkegaard, a única possibilidade de redenção para o amor natural e a amizade. Lewis, por sua vez, reconhece que *eros* e amizade precisam ser assumidos pela eternidade da caridade.

A nota harmoniosa entre C. S. Lewis, contudo, silencia a essa altura. Se por um lado, os dois falam do *ágape* em termos de dever, por outro, é preciso salientar que o autor de *Temor e tremor* radicaliza em sua abordagem ao ponto de restringir o mandamento bíblico apenas à austeridade da exigência. O literato britânico assume que o amor ao próximo, embora conserve sua relação com o dever, pode apresentar uma conotação desejável, nota que soaria bastante estranha aos ouvidos de um Kierkegaard. Pela parcela de Amor-Doação comunicada por Deus ao homem, aos poucos seria possível disciplinar as afeições, possibilitando a relação entre o dever e o prazer. Quando se pratica o amor, o senso incômodo e abnegado de amar o

desprezível vai sendo eliminado. Para o dinamarquês, o senso de abnegação cresce na medida em que se pratica o mandamento divino. Lewis, ademais, não endossaria a crítica kierkegaardiana ao caráter prediletivo do *eros* e da amizade, vendo este aspecto como positivo e não como algo que desvirtua necessariamente o amor. Por fim, o elogio ao *eros* e à *filia* parece selar o desacordo entre o dinamarquês e o britânico. Mesmo quando Lewis afirma que os outros amores precisam ser assumidos pela eternidade, é mister ressaltar que, para o literato irlandês, estes amores devem conservar a sua essência. Kierkegaard, por sua vez, ao mesmo tempo que fala de uma transformação da eternidade, parece sinalizar a impossibilidade de *eros* e *filia* permanecerem enquanto tais e, ao mesmo tempo, experimentarem tal transformação. Enfim, o conceito de Amor-Necessidade empregado por C. S. Lewis, pressupondo uma disposição para amar, selaria o seu desacordo com o filósofo de Copenhague, para quem o movimento realizado pelo *ágape* cristão é sempre relacionado ao escândalo, precisamente por realizar o contrário daquilo que anseia o homem.

O desacordo predominante a partir de um confronto entre *As obras do amor* e *Os quatro amores*, entretanto, não deve fomentar o privilégio de um autor em detrimento do outro, como se uma abordagem em particular possuísse mais méritos que a outra no esclarecimento do conceito de amor. É preciso reconhecer

que Kierkegaard e C. S. Lewis têm focos distintos em suas abordagens e, por esta razão, chegam a conclusões diferentes. O primeiro deseja reforçar o caráter exigente do *ágape* cristão; o segundo, corrigir o desprezo em relação às outras formas de amores no contexto do cristianismo. Tal contrariedade, contudo, não diminui nenhuma das abordagens, demonstra, antes de tudo a sua singularidade, a sua importância. As concepções, por conseguinte, não são auto excludentes. No geral, embora distintas, as conclusões destacam elementos fundamentais para o

estabelecimento de um conceito cristão de amor. Embora Kierkegaard e Lewis se contraponham em vários pontos isso não significa que suas respectivas análises não se complementem sob determinados aspectos. Com isso, retomamos o objetivo esboçado no início desse artigo de que a aproximação entre os dois autores não buscaria uma igualdade ingênua e arbitrária entre os ambos, mas consideraria antes de tudo as suas divergências, seguindo o pressuposto de que a complementariedade encontra-se muito mais na diferença do que na identidade.

Referências

AGOSTINHO. **Comentário da Primeira Epístola de São João**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamentos. Versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

CAMPOS, Eduardo da Silveira. **O conceito de amor em Kierkegaard**: A concepção de *Ágape* como doação. 2013. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro- RJ, 2013.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2005.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o silêncio**: Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão em Temor e tremor. São Paulo: Alfarabio: Custom, 2002.

_____. **Paixão pelo paradoxo**: Uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor**: Algumas considerações cristãs em forma de discursos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Discursos edificantes, Três discursos para ocasiones supuestas**. Madrid: Trotta, 2010.

_____. **Ejecitación del cristianismo**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. São Paulo: Hedra, 2008.

LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples**. São Paulo; Martins Fontes, 2005.

_____. **Os quatro amores**. São Paulo: Martins fontes, 2005.

LIPPITT, John. Lewis, **Kierkegaard and friendship**. Disponível em: <<http://researchprofiles.herts.ac.uk/port al/>>. Acesso em: 20 mai. de 2015.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates e Banquete**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**.

2007. 247 f. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, RS.

VALLS, Álvaro. **Kierkegaard: Cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.

VIALLANEIX, Nelly. **Kierkegaard, el único ante Dios**. Barcelona: Herder, 1977.

Recebido em: 03/05/2015.
Aceito para publicação em: 23/12/2015.

Um sermão de Frei Francisco de Sampaio: eloquência e patriotismo no início do oitocentos

A sermon by Friar Francisco de Sampaio: eloquence and patriotism at the beginning of XIX century

Maria Renata da Cruz Duran*

Resumo

Frei Francisco de Sampaio (1778-1830) é muitas vezes lembrado por ter sido um dos principais conselheiros de d. Pedro I, entre outros temas, no delicado movimento de independência brasileira. Chega-se mesmo a aventar que a declaração de independência tenha sido escrita em sua mesa de estudos, até hoje conservada no Convento Santo Antônio, no Rio de Janeiro. Infelizmente, não nos é dado conhecer o teor exato das palavras que dirigia ao jovem monarca. Todavia, é possível conhecer o fluxo de suas ideias no contato com a publicação dos poucos sermões que lhe foram atribuídos. A fim de torná-los conhecidos, destacando sua figura para futuros pesquisadores, apresentamos no presente a transcrição de um de seus manuscritos, o *Sermão de ação de graças pela prosperidade do Brasil, pregado a 4 de março de 1822 na Capela Real*.

Palavras-chave: Sermonística. Retórica. Frei Francisco de Sampaio. Rio de Janeiro oitocentista.

Abstract

Friar Francisco de Sampaio (1778-1830) is often remembered for being one of the main advisers of d. Pedro I, among others at the delicate movement of Brazilian independence. It is even reaches guess that the Declaration of Independence was written on his desk studies, today preserved in the Convent St. Anthony in Rio de Janeiro. Unfortunately, we couldn't know the exact content of the words that the Friar has oriented the young monarch. However, it is possible to know the flow of his ideas in contact with the publication of his few sermons. In order to highlighting his figure for future researchers, we present the transcription of one of his manuscripts: the *Sermão de ação de graças pela prosperidade do Brasil, pregado a 4 de março de 1822 na Capela Real*.

Keywords: Semonistic. Rethoric. Frei Francisco de Sampaio. Rio de Janeiro at XIX century.

* Doutora em História pela FHDSS/Unesp – Franca, com a tese intitulada “Retórica e eloquência no Rio de Janeiro (1759-1834)”. Autora de “Ecos do Púlpito. Oratória Sagrada no tempo de d. João VI”, EDUNESP. Atualmente, professora adjunta de História Moderna e Contemporânea na Universidade Estadual de Londrina.

1 Introdução

A sermonística ocupava um papel de destaque como divulgadora de uma noção de patriotismo e de identidade brasileira no Rio de Janeiro do início¹ do oitocentos seja porque a população carioca tinha poucos lugares de reunião², como a Igreja, seja porque no sermão se publicizava opiniões que dificilmente seriam impressas e, caso impressas, pouco lidas, tanto pelo analfabetismo da população, quanto pelo auto custo desse tipo de folhetim³. Neste sentido, a sermonística forneceu uma relevante contribuição para que se forjasse uma *intelligentsia* brasileira⁴. Entre os mais afamados sermonistas da época estava frei Francisco de Sampaio. Alguns de seus biógrafos, como Nabuco de Araújo, costumam assinalar que de sua cela no Convento Santo Antonio foi tramada a independência. O sermão aqui apresentado é sobre este tema: a independência do Brasil.

O padre-mestre Sampaio nasceu em agosto de 1778, na Freguesia de Nossa Senhora da Candelária, Rio de

Janeiro. Era filho do capitão Manuel José de Sampaio e de Elvira Maria da Conceição, que morreu quando Francisco Sampaio era ainda uma criança. Em 14 de outubro de 1793, foi aceito no convento da ilha do Sr. Bom Jesus e, em 15 de outubro de 1795, professou seus votos, sendo logo depois admitido no curso filosófico de São Paulo. Em 1799, foi eleito pregador do Convento São Francisco de Assis, onde havia estudado, e também foi nomeado passante para o estudo no Rio de Janeiro, mudando-se em 1801 para esta cidade, onde ocupou a vaga de outro religioso no Convento Santo Antonio. Em 1801, foi ainda ordenado presbítero e nomeado lente de teologia e mestre de eloquência sagrada do colégio São José⁵. Em 1808, foi nomeado secretário da visita geral e pregador da Capela Real, segundo José Tito Nabuco de Araújo:

¹ Esse tema foi mote para a minha dissertação de mestrado, intitulada *Frei Francisco do Monte Alverne e a sermonística no Rio de Janeiro de d. João VI*.

² CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Martins, 1969.

³ WOLF, Ferdinand. *O Brasil literário: história da literatura brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. Pref./Trad. Jamil Almansul Haddad Sirú. Vol. 278.

⁴ MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira (1794 – 1855)*. São Paulo: Cultrix, 1977. E, SOUZA, Roberto Acízelo de. *O Império da Eloquência: Retórica e Poética no Brasil Oitocentista*. Rio de Janeiro: EDUERJ/ EdUFF, 1999.

⁵ As referências para estas informações estão em: ELLEBRACHT, Frei Sebastião. *Religiosos Franciscanos da Província da Imaculada Conceição do Brasil na Colônia e no Império*. São Paulo: Vozes, 1989. FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Literatura e sociedade no Rio de Janeiro oitocentista*. Lisboa: Casa da Moeda/ Imprensa Nacional, 1999. GALVÃO, Benjamin Franklin Ramiz. O púlpito no Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 92, volume 146, Imprensa Nacional, 1926, Rio de Janeiro. IHGB, Frei Francisco de Santa Thereza de Jesus Sampaio. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, volume 7, Imprensa Nacional, 1866, Rio de Janeiro. IHGB. *Biografia (do Ostentor Brasileiro) de Frei Francisco de Santa Thereza de Jesus Sampaio*. Rio de Janeiro: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 7, 1866. LOPES, Frei Roberto. *Oratória Sacra no Brasil (Do século XVI ao século XIX)*. *Separata da Revista Língua e Literatura*, no. 5. São Paulo: USP/ FFLCH, 1976.

“Dai por diante Frei Francisco de Sampaio tornou-se notável pelo amor que revelava para a tribuna sagrada, e pelo patriotismo manifestado em todas as ocasiões que se tratava das coisas da pátria, o que granjeou pela franqueza com que declarava as suas opiniões, algumas desafeições no convento, o que seguramente contribuiu para sofrer preterições e vexames, a que está sujeito todo o subordinado que revela certa capacidade, independência e coragem, pretendendo defender contra tudo e contra todos os seus princípios e fé política” (ARAÚJO, 1874, p. 195)⁶.

Em 1813, foi eleito capelão-mor de sua Alteza Real e bispo do Rio de Janeiro. No ano seguinte, foi nomeado secretário da província Imaculada Conceição, teólogo da nunciatura e internúncio apostólico; em 1818, guardião do convento Senhor Bom Jesus da Ilha; em 1819, recebeu a confirmação da guardiania; em 1821, ocupou o cargo de definidor da mesa de Consciência e Ordens.

Frei Sampaio foi ainda responsável por um dos mais importantes impressos do Rio de Janeiro nos idos de 1820: o *Regulador Brasílico-Luso*, que começou a circular, impresso pela Imprensa Nacional, em 29 de julho de 1822 e cessou sua circulação, com o nome de *O Regulador Brasileiro* em 12 de março de 1823. Neste periódico publicaria textos tais como o *Manifesto*

do Povo, escrito em 2 de janeiro de 1822, no qual se podia ler:

[...] “os interesses das nações reunidas em um centro comum de idéias sobre o bem público devem ser os primeiros objetos da vigilância daqueles que estão revestidos de caráter de seus representantes [...] a perda da segurança e prosperidade deste rico e vastíssimo continente, ainda começamos a dizer respeitosamente que esta perda terá influência mui imediata sobre os destinos da Monarquia em geral [...] Na crise atual o regresso de sua Alteza Real deve ser considerado como uma providência funesta aos interesses nacionais de ambos os hemisférios” (Manifesto do povo do Rio de Janeiro, 2 de Janeiro de 1822 apud LYRA, 1994, p. 204)⁷.

Frei Sampaio, um dos últimos dos grandes pregadores do início do século XIX, morreu em 13 de setembro de 1830. Para Joaquim Manuel de Macedo, Sampaio era importante porque possuía “*uma reunião de qualidades oratórias, que bem poucas vezes se encontram nos ministros da santa palavra, e ainda, sustentavam-lhe o crédito de um orador que honrava sua religião e sua pátria*” (RIHGB, vol. 7, 1866, p. 261). Para Nabuco de Araújo, Frei Sampaio “*não foi só um eminente pregador, foi também um distinto e patriótico cidadão, um dos mais ativos colaboradores da independência*” (ARAÚJO, 1874, p. 208).

O sermão ora apresentado foi encontrado na Seção de Manuscritos da Biblioteca Nacional em junho de 2008.

⁶ ARAÚJO, José Tito Nabuco de. Biographia de Frei Francisco de Santa Thereza de Jesus Sampaio. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Garnier, 1874, tomo XXXVI, parte 2ª, Rio de Janeiro.

⁷ LYRA, Maria de Lourdes Vianna. *A utopia do poderoso Império: Portugal e Brasil, bastidores da política, 1879 – 1822*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994.

Sua localização na Biblioteca Nacional é I-48,13,36 e sua referência é: SÃO CARLOS, Francisco et al. Oração fúnebre recitada na Igreja da Cruz do Rio de Janeiro, nas exéquias de D. Maria I. Biblioteca Nacional, Divisão de Manuscritos. Neste "endereço", o que se encontra é um caderno no qual um autor anônimo transcreveu seis orações do final do setecentos e início do oitocentos. São elas:

1. Oração fúnebre recitada na Igreja da Cruz do Rio de Janeiro, nas exéquias de D. Maria I;
2. Oração de graças pelo nascimento de d. Maria da Glória, princesa da Beira, recitada por Frei Francisco de São Carlos;
3. Sermão de ação de graças pela prosperidade do Brasil, pregado a 4 de março de 1822 na Capela Real por Frei Francisco de Sampaio;
4. Oração Fúnebre de D. Maria Leopoldina, arquiduquesa d'Austria e princesa do Brasil, recitado pelo arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antonio de Seixas, na igreja da Santa casa de misericórdia do Rio de Janeiro, em 6 de março de 1821;
5. Sermão de cinza, Frei Joaquim José de Sant'Anna – recitado em 1778, na capela da Universidade de Coimbra;
6. Oração de ação de graças, recitadas no dia 7 de março de 1800, na capela real, dia aniversário da feliz chegada de sua alteza real a esta cidade, pelo padre mestre frei Francisco de São Carlos.

Não pude identificar algumas palavras ou letras do sermão apresentado, no primeiro caso preferi utilizar o seguinte sinal: [...] e no segundo a letra que acreditava ser a mais adequada entre parêntesis. Algumas frases estão em negrito e em itálico, elas foram escritas com tinta mais grossa, provavelmente o dono das anotações reforçou estas palavras com duas mãos de seu nanquim, ademais, elas estavam sublinhadas no original. Em algumas palavras, a grafia foi modificada por mim, por exemplo: substitui o "s" pelo "z" em vizinho e o "e" pelo "i", em morais. Todavia essas alterações não chegam a um número total de 5 modificações. As vírgulas, pontos e espaços entre os parágrafos – como se verá, em alguns casos, se pulou duas linhas no caderno em que o sermão se encontrava, aí, inclui dois espaços também – foram mantidos.

2 Sermão de ação de graças pela prosperidade do Brasil, pregado a 4 de março de 1822 na Capela Real por Frei Francisco de Sampaio

*"Deus me mandou aparecer
entre vós para que não
experimentásseis os flagelos
que ameaçam outros povos;
foi a vontade do Senhor que
me conduziu a este País."
Gênesis, C45.*

"Não é sempre na ordem política que nós devemos ir procurar a causa destes acontecimentos famosos na história das nações que mudando os destinos dos impérios apresentaram a época da prosperidade dos povos. A providência escondendo das nossas vistas os filanos de sua sabedoria parece que em alguns lances deixa cair o véu do seu mistério para que os homens vejam mais de perto a fonte donde saíram os bens de que gozam. Do meio das revoluções das monarquias, do furor dos combates, da queda dos tronos nós vemos romper uma nova ordem de fenômenos que julgaríamos impossível nascerem de semelhantes causas e por isso mesmo, são considerados fora do alcance até onde chegam as idéias dos homens.

Quem poderia pensar, senhores, que a glória do Brasil se manifesta na época das formidáveis convulsões da Europa? Que o plano traçado em Fontainableau para a desgraça de Portugal fosse o mesmo plano da nossa fortuna e da mudança da nossa sorte? Nós temíamos a sombra dessa espada

assoladora que voltando do norte embravecida havia (f)ibrado fartar sua fome, e a sua vingança com os despojos da monarquia portuguesa além dos mares sobre as ilhas, e continentes em ambos os hemisférios; já se nos figurara ouvir de muito perto os vôo das águias, já se nos parecia que víamos o gênio de Duclerc, vítima de nosso patriotismo ainda na infância do Brasil unindo-se com os novos Duqnais Franis... Graças ao céu! O dia 7 de março raiou no nosso horizonte, nós vimos aparecer o senhor d. João IV e ao seu lado o verdadeiro do trono, o senhor de nossas futuras prosperidades podendo-se dizer com mais justiça do que esse ilustre israelita que veio da Palestina salvar o Egito na crise das suas calamidades **"prognisit me Deus ut resermini super terram"**. Seriam por ventura maiores os motivos que fizeram nascer as Olimpíadas e os jogos públicos, que elevaram em Atenas e em Roma os templos, os arcos de triunfo e as estátuas? Não, senhores, outro par deste dia não vejo nos faustos das nações motivos mais fortes para que elas transmitissem de século em século as épocas de sua glória. Roma celebrando o dia, em que veio augusto voltar dos campos d'Accio é uma escrava beijando suas cadeiras diante do soberano que sepultou debaixo do seu trono os últimos galhos da árvore da

liberdade civil: o Brasil do dia de hoje aos pés dos altares lembra-se que foi um escravo e que vendo em seus braços o senhor d. João VI concebeu esperanças de receber a carta de sua emancipação e de sua liberdade. Nós seríamos injustos com o céu se deixássemos passar este acontecimento com o século que o viu nascer ou se nos contentássemos só em transcrevê-lo nas páginas da história. Sim, a presença do senhor d. João VI no Brasil foi o escudo da salvação deste vastíssimo continente ameaçado pelas alterações do termômetro político da Europa, o dia em que nós o vimos abriu-o a suspirada época de nossa futura glória; os ferros coloniais começaram a cair dos nossos pulsos; a franqueza do comércio extinguindo o abominável sistema do monopólio fez ao mesmo tempo que os nossos gêneros de exportação tivessem outro peso na balança das transações mercantis; os estrangeiros procuraram nossa amizade trazendo-nos as riquezas da literatura, das ciências e das artes, firmaram-se os laços de nossa união com Portugal, nós passamos a ser considerados na hierarquia das nações; em uma palavra, Senhores, o Brasil elevado ao grau das monarquias adquiriu o direito indisputável de oferecer para o futuro a majestosa perspectiva da soberba Tiro, ou de um Corinto pela abundância de suas riquezas. Confessamos pois que foi Deus que nos mandou o Senhor D. João VI para que nós não experimentássemos as desgraças que sofreram outros povos:

Paralellus, Recife, v. 6, n. 13, p. 515-528, jul./dez. 2015.

progmisit me Deus. São estes os motivos das nossas presentes ações de graças fundadas, como louvou mostrar, sobre as vantagens que nós recebemos e ainda temos a receber. Feliz eu se puder atrair os ânimos daqueles que desconfiam de nossa futura prosperidade, tendo na energia do príncipe regente, e no penhor da Constituição da Monarquia os títulos mais capazes de firmar suas esperanças. Ó Deus, Tu conhece que o meu interesse sobre a glória do Brasil não nasce de pretensão nem de vistas particulares e por isso é merecedor de sua aprovação, dirige portanto as minhas idéias, que elas saindo dos pórticos do tempo se espalhem por todas as províncias deste continente e que vinha de longe mostrar os sentimentos do Brasil na época atual, em que se fazem esforços para que ele retroceda da mocidade do estado de infância; vejam os legisladores o que nós somos, para que mudando de plano concordem no que de justiça e de necessidade absoluta devemos ser. Senão...ó Deus!

Em princípio:

Nós devemos acreditar como um dos grandes sábios dos nossos dias que no momento em que a América aparece diante de si ilustre aventureiro que a procurava arcanjo de Céus, e sobre mares ainda virgens para a navegação a Europa fez uma pausa em sua carreira pública e moral; e que as pertencias, a quem pertenceram os domínios deste

continente-marcado e dividido pela linha fatal do célebre Alexandre 6º começaram-se a decair de sua glória. Se a filosofia nessa época tivesse chegado à esfera, em que nós a vemos, ou se mais ocupada da prosperidade do que das disputas escolares tivesse dilatado suas visitas sobre a futura influência da América diria aos soberanos que os deixassem em repouso os impérios dos incas e montezumas, como pretendem o famoso Carlos 5º da mesma época da descoberta da América, ou que desviando dos seus campos o formidável aparato das conquistas abrissem os caminhos da amizade e da beneficência para se fraternizarem com essas nações. Marcha seguida por inteiramente oposta a este plano: viram-se cobertas de sangue essas províncias, que não tinham outro crime mais do que o de não haverem sido desde o seu princípio escravas: veio-se a intriga, o crime, a ambição, [...], as virgens do templo do sol sacrificadas à incontinência dos conquistadores, veio-se enfim o carro do despotismo rodando em triunfo sobre os corpos de mil vítimas porque desconhecendo o poder do chefe da Igreja, e os direitos do Rey d’Espanha recusaram com toda a justiça entregar os pulsos às cadeiras da escravidão. Portugal mais cheio de humanidade não ofereceu estas cenas no Brasil, mas deu-lhe um sistema de governo próprio para conservarem uma perpétua infância, não se lembrando que nenhuma das suas providências poderia ligar para sempre

as forças dum porvir que d’ano a ano avançava para o estado de sua madureza, o que algum dia pelo desenvolvimento da sua indústria, pela fecundidade do seu solo, pelo aumento da sua população, pelo giro das suas riquezas chegaria a um ponto de romper os laços de sua dependência, ou de clamar novas leis acomodadas as suas circunstâncias físicas e morais.

Que comoções tão violentas, não experimentaram as províncias do meio dia da América quando viram ao longe sobre as ondas do Delassare e do Mississipi refletirem os passos com que as colônias do norte incendiaram os monumentos de sua escravidão erguendo sobre as ruínas os troféus de sua independência? Que abalo não sentiram vendo as forças da Grã Bretanha caírem nos campos de Maryland e de Lexynton, e o sangue dos escravos correndo aos pés do tronco da árvore da liberdade? Nós sabemos, senhores, quais são os efeitos que produzem os vulcões, estes não são fatais só nos lugares onde rebenta, levam muito ao longe os seus estragos, e se os edifícios não caem, ficam ao menos muito pouco firmes em seus alicerces. No mundo moral as revoluções dos Impérios influem mais ou menos sobre a marcha das nações, se elas são felizes no seu resultado ficam servindo como de modelos para todos os projetos, que se tentarem contra o antigo sistema do governo; se abortam, oferecem contudo à política grandes motivos para

reformular o seu plano de legislação, desviando todas as causas donde nascem as comoções populares. Medidas opressoras nunca poderão conter os povos conquistados; em todos os tempos eles só conservaram suas cadeias enquanto se não oferecem ocasião favorável para os conter. Não podem sufocar os sentimentos desta nobre indignação que os obriga a cobrirem dum raivosa espuma os perros de seu cativo; rompido uma vez o laço da dependência a opinião pública até ali comprimida sai a campo com todos os recursos de sua defesa, o entusiasmo, o interesse geral enchem os vazios da força física, aparecem novos franklins, novos [...] homens obscuros se transformam em Guilhermes Tells e tanto mais estes povos se acham distantes dos conquistadores quanto fazem mais formidáveis e depois de reiterados espaços invencíveis. Roma conheceu já mui tarde o sopro impolítico que havia dado desprezando as recomendações dos testamentos d'augusto sobre a conservação do império nos limites naturais em que ele o deixava; suas colônias além destes marcos engoliram por muitas vezes as legiões mais aguerridas, que as iam enfeitar; na velhice da gloriosa monarquia d'otaviano esses povos nunca domados, nunca verdadeiramente amigos fizeram de suas cadeias lanças e espadas e vieram romper a púrpura dos césaes dividindo entre si os despojos da sua antiga senhora. É assim, diz

eloqüente Padre da Igreja da França que os maiores impérios do mundo vem a seu tempo, e cada um por sua vez pagar o seu tributo à imutabilidade daquele que marca o dia, em que devem padecer e cair as mais respeitáveis monarquias.

Era bem de esperar, senhores, que a revolução da Europa mudando a face das antigas nações do hemisfério viu-se também influir sobre as providências da América; a filosofia já havia passado além do Atlântico e penetrado até o centro dessas regiões defendidas pelo oceano, e pelo mar pacífico: um golpe de vista lançado sobre sua população, sobre suas riquezas, e sobre a alternativa, em que elas se consideravam ou de vergarem o colo diante de um novo senhor, ou de se aproveitarem das vantagens que teriam proclamado sua independência e sustentando-a com firmeza decidiu de sua sorte e decidiu por uma vez. Tais em os quadros, senhores, que tinha diante dos seus olhos o Brasil menos abundante em recursos de defesa, porém mais favorecido por sua posição natural; menos fecundo em população, porém contando com os braços dos seus vizinhos e com a energia dos seus habitantes; igualmente vexado pelo antigo e assolador sistema, que monopolizava o seu comércio, que entorpecia a sua indústria, e paralizava as suas forças, quando ele já conhecia pela balança mercantil a superioridade, que lhe davam os gêneros de sua exportação e tinha esperanças de

engrossar ainda mais a artéria onde circulavam as suas riquezas. As circunstâncias políticas em que Portugal se achava ameaçado pelo tirano da Europa, e já em esperar de ser invadido eram bastantes para justificar todos os passos que o Brasil desse a fim de mudar sua sorte evitando pela instalação de sua independência a desgraça de cair debaixo dos ferros de novos senhores, que fariam passar rapidamente da mocidade à decrepitude. Mas em que abismo de males e de calamidades nos não lançaria o sistema de independência? Por quantas alternativas não teríamos passado primeiro que se assentasse em bases sólidas esta mudança regeneradora? Quantas vítimas sacrificadas? Quantas esposas no triste estado da viuvez? Como se poderiam oferecer ao mesmo tempo soldados para nossa defesa, braços à agricultura e ao comércio, sem estes recursos que sustentam as forças das monarquias como se poderiam alimentar aqueles, que abandonando seus lares e seus campos viessem em nosso auxílio? Em que estado estava a nossa marinha para resistir a invasão dessas potências formidáveis por suas forças navais e todas com os olhos em uma presa tão lisonjeira? Deus onipotente, tu apartaste de nós estes flagelos ameaçadores fazendo aparecer entre nós sempre augusto senhor d. João VI e o herdeiro do trono, vingador da nossa causa e tão publicamente interessado pelos progressos de nossas futuras

prosperidades, digam embora os políticos que a invasão dos satélites do despotismo em Portugal foi o motivo da resolução tomada pelo soberano, se eles vissem as circunstâncias do Brasil, se considerassem no estado de sua exasperação mudariam de linguagem confessando que esta resolução havia sido inspirada pela sabedoria de sua providência; diriam altamente à face do universo que o soberano fora mandado ao Brasil para servir de escudo aos seus habitantes e segurar ao mesmo tempo a unidade desse continente com Portugal por meio de uma nova legislação inteiramente oposta à política colonial, ***prognisit me Deus ut reservnini superterram.***

Se entre as sombras dos mortos, senhores, os movimentos deste mundo fazem alguma impressão, eu creio que saltaria de prazer a sombra deste Ministro respeitável, que em outra época havia inspirado ao senhor D. José I o projeto de passar ao Brasil servindo-se então das confusões vulcânicas que abalaram a corte de Lisboa para vir conter as comoções morais, que nas cidades futuras aparecerem neste continente. As vistas de sua política descobriram os progressos que faria no espaço d'alguns anos o Brasil marchando para o zenith de sua glória, e já conhecem que a ponta da cadeia que ligava a colônia à sua metrópole já estava muito enfraquecida, e que só a esperança do soberano com um novo

plano de governo poderia eletrizar os anéis de sua relação com Portugal. Esta providência própria dum gênio verdadeiramente político teria elevado a fortuna da monarquia portuguesa a um ponto de prosperidade incapaz de a remir da dependência dos estrangeiros: só assim a nação, o país clássico dos Albuquerque e dos Pachecos tornaria a adquirir o verniz de sua primeira mocidade e não teria chegado a sua fatal decrepitude donde pretende sair, mas não vos lembreis hoje dos erros da administração econômica que não desejam ver a influência que deu ao Brasil a augusta pessoa do senhor D. João VI os Reis só são felizes, só podem fazer a prosperidade dos povos quando aparecem no seu gabinete ministros tais como os Sulis, os Holletes, os Kaunitz, os Pits, os Pombais e Oxensternes: ainda assim é necessário que corram muitos anos para que as monarquias subam à altura em que se deseja que elas fiquem. Nós não tivemos esta fortuna, triunfaram os Sejanos, ou Gouveias, os Rufinose os Fouquets, mas apesar de todos estes obstáculos cresceu a força física e moral do Brasil, dilatou-se o Império da opinião pública, conheceram-se as riquezas deste continente, de que muitos e até legisladores só formam idéia pela carta corográfica, veio-se tudo quanto prometia a robustez de sua mocidade, espalharam-se as idéias liberais e o soberano convencido de que o Brasil era digno de subir à ordem das monarquias abateu-o do sistema colonial fazendo-o

de suas ruínas um novo troféu para sua alegria e cingiu-o a frente do seu antigo escravo com o diadema dos reis para sempre, para sempre. Liguem-se embora todas as forças do ciúme e da rivalidade para lhe roubarem esta insígnia d'honra, poderá perder em uma batalha a coroa, mas noutra a reconquistará com maior glória, porque os povos depois de conhecerem as doçuras e as vantagens da liberdade civil farão sempre os maiores esforços para a conservarem e as reações na ordem política farão em todos os tempos formidáveis.

Permiti-me, senhores, que eu faça uma reflexão; que me não parece deslocada. O supremo arbítrio dos impérios não consente às vezes que saiam a luz dos projetos mais justos reservando para outras épocas, e para outros sujeitos a glória de os desempenhar. David tão célebre por sua piedade pretende elevar esse templo, que os romanos viram com assombro e que não se atreveriam a destruir se Deus não houvesse decretado sua queda. No momento em que o soberano se dispunha a lançar a primeira pedra um profeta lhe suspendeu o braço dizendo-lhe que deus reservava a seu filho esta grande obra. Correram os tempos e Salomão subindo ao Trono ergue este edifício que seu pai não pode começar. Jerusalém mudou de face, os estrangeiros procurarão sua aliança, o rei de Tiro entrou em sua amizade, as ilhas, os mares, as nações mais remotas

obedeceram a sua vez, Ofir lhe deu imensos tesouros, o Líbano, o Samir, e o Hernam madeiras preciosas, seus navios cobriram os mares, e Jerusalém ganhou o nome de Princesa das Nações. Sim, meus senhores, o dia 7 de março ainda será mais célebre para o futuro quando unido com o dia 9 de janeiro – nos mostrar o Brasil elevado a este ponto de glória que lhe promete a energia do grande príncipe a quem deus reservou o direito de fazer a fortuna deste continente. As primeiras pedras já estão lançadas entre toda a extensão do terreno onde dominava o despotismo ministerial; as nossas províncias são convidadas para virem deliberar sobre a prosperidade dos povos debaixo desses mesmos pórticos onde eles apareciam de rastos com suplicas, com representação, que validos infames desviaram dos ouvidos do soberano quando as mãos dos suplicantes senão mostravam cobertas dourado: a Indústria, o Comércio, a Agricultura, a Navegação, as Artes e as Ciências já têm lugares designados em roda do príncipe criador, que as espera para atender aos seus planos e realizá-los: um novo Turgot, ministro dos negócios do reino, um desses homens raros que dão glória à sua Pátria, assim como a todas as Nações que os admiram e que a posteridade tem pesar de só não haver conhecido, aparece ao lado do príncipe com a frente cingida dos louros que a Europa lhe ofereceu na brilhante carreira de suas viagens literárias: os novos gênios das finanças, da guerra e

da marinha, conhecidos por sua probidade, por seus talentos e por sua filantropia apresentam suas idéias para se reformarem os abusos, que se haviam introduzido em suas repartições pela inépcia dos seus antecessores. Habitantes do Brasil, nação privilegiada, que com a presença do senhor d. João VI ficastes a abrigo dos males, e dos flagelos que fizeram gemer a Europa por tantos anos, e que no dia 9 de janeiro pela heróica e primeira resolução do augusto príncipe real decidindo-se a ficar entre nós para garantir a posse das nossas atribuições e promover a nossa felicidade, recebestes novos escudos não serão incipientes estas providencias para animar nossa confiança? Não serão estes os bens, que vós esperais pela constituição da monarquia portuguesa? Poderá ela deixar de aprovar estas medidas tão necessárias para segurança de nossa união com Portugal?

Deixemos, senhores, deixemos bramir esses gênios [atavilares] que sonham ao meio dia julgando que se procura entronizar o antigo despotismo: o Brasil entrou na marcha geral, que faz aparecer em movimento a grande família do gênero humano: os povos estão hoje e muito iluminados, e os soberanos convencidos que não poderão ser como os dionísios em Saragoça e os pigmalhões em Tyro; se os neros, os calígulas, os luíses undécimos, os felipes segundos surgissem dentre os mortos nesta época tornariam logo a descer aos túmulos confessando que não eram próprios para

uma cidade tão fecunda em princípios liberais; esperemos portanto, senhores, que se assentem as bases do grande edifício de nossa prosperidade, as monarquias descem rapidamente para o abismo de sua queda, e quando se erguem é com grande dificuldade, nem todos são capazes de as levantar, mas se encontram homens hábeis, como nós hoje vemos no ministério, é preciso descansar sobre a garantia dos seus talentos, não mostre-nos a impaciência desses enfermos, que chegarão à boca do túmulo; mas porque conservaram esperanças de saúde já querem aparecer de pé nas praças, e nos lugares de prazer. Nós temos a incomparável fortuna de possuir um príncipe infatigável que nos trabalhos é um homem superior às forças da natureza, nos perigos um herói, no meio dos infelizes um pai, no meio do seu povo um amigo: um príncipe com toda a resolução de nos fazer ditosos e que dentro de pouco tempo terá o gosto de mandar dizer a teu augusto pai o mesmo que esse anjo salvador do Egito pedia que expusessem ao seu filho: ***nunciate patri meu universam gloriam meam, et cuncta quo vidisti.***

Deus de bondade, aceitai estas ações de graças, que vos são devidas e que nós vos oferecemos com as mais públicas demonstrações de nossa gratidão, nós vimos no dia 7 de março que a glória do Brasil era um dos objetos das vistas de nossa providência, e esperamos que se não mudem vossas

idéias a nosso respeito: abençoai os planos da regeneração política e naval deste vastíssimo continente, que não devia ser escravo depois de receber o nome de terra da Santa Cruz, e ficar a sombra do estandarte que remiu o mundo. Mostrai vossas misericórdias com o soberano, que veio quebrar os ferros de nossa humilhação na época justamente em que eles já começavam a estalar em nossos pulsos: suba, suba a vossa presença o rumo das nossas oblações, e fazei refletir sobre o diadema que cinge sua frente o brilho com que aparecem no berço da monarquia. Dirige o príncipe que fiel nos decretos de vossa providência sobre os destinos futuros do Brasil mostrou as nações da Europa no dia 9 de janeiro que os planos da política não devem ser realizados quando se opõe aos interesses dos povos, ajuntai dos troféus que ele já adquiriu novos troféus, e para todos tenham por divisa: tranqüilidade, união, energia, interesse pelo seu público; que a vossa sabedoria presida no seu conselho e que no meio dos balanços que ainda mostra o furor da tempestade donde se salvou o navio da pátria, apareça a prudência d'aqueles que estão encarregados da administração - pública.

Abençoai também o ventre da Esclarecida filha dos cézares, que veio aumentar o esplendor da augusta casa de Bragança, dai-nos a satisfação de ver sair a luz um príncipe, que venha enxugar as lágrimas do Brasil, e terminar sua indignação contra os

nativos da perda que sofremos no dia 4 de fevereiro. E por último, ó Deus, apartai da pessoa do príncipe regente esses punhais disfarçados, que o rodeiam; [cine] o seu trono com os corações dos seus súditos, e se entre eles aparecerem alguns rebeldes, daí-lhes novos corações e que cada um no

meio deste povo seja o centro da tranqüilidade, e união, que tanto desejamos. São estes os nossos votos e são dignos de vós porque são sinceros, verdadeiros e oferecidos com todo o entusiasmo de nossa piedade. Assim seja.”

Recebido em: 28/09/2015.
Aceito para publicação em: 01/12/2015.

Guia Fácil para Entender o Apocalipse: tudo sobre o livro bíblico das revelações, reunido e organizado de maneira simples e acessível

Angelo Vieira da Silva*

DUCK, Daymond R. *Guia Fácil para Entender o Apocalipse: tudo sobre o livro bíblico das revelações, reunido e organizado de maneira simples e acessível*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2014. 368 p. ISBN 978-85-7860-349-6.

Um Guia fácil para entender o dispensacionalismo

Deve ser ponto pacífico entre os cristãos comprometidos com o ensino e aprendizagem da teologia que os assuntos mais complexos da Bíblia carecem de mais simplicidade em sua comunicação sem preterir-se a profundidade acadêmica. Difícil, mas não impossível. Por isso, um livro que se apresente como um guia fácil para se compreender a seção mais obscura e mal interpretada do Novo Testamento, quiçá de toda a escritura cristã, sensibilizará o leitor hesitante e se tornará uma ferramenta extremamente útil ao confuso. É o que se presume da obra criticada nessa resenha.

“Guia Fácil para Entender o Apocalipse” se propõe a trazer tudo sobre o último livro do Novo Testamento. O metodista pré-tribulacionista Daymond R. Duck reuniu e organizou seus estudos sobre a Revelação, intentando

apresentá-los de maneira simples e acessível, fácil e interessante. Daí explicar que a obra não é “um daqueles estudos e comentários bíblicos tradicionais monótonos e desinteressantes”, um guia “para quem não se interessa por todas aquelas coisas complicadas” (p. 9).

O autor é escritor especialista em profecias bíblicas, palestrante e fundador do ministério Prophecy Plus. Também é membro do Grupo de Estudos Pré-Tribulacionistas em Washington, EUA. O pré-milenismo dispensacionalista refere-se ao sistema de crença que interpreta a Bíblia a partir das dispensações, modo que Deus teria utilizado para se relacionar e tentar salvar os homens em diferentes momentos da Escritura. Outras hermenêuticas essenciais aplicadas ao último livro da Bíblia são o pré-milenismo histórico (o termo “pré” estabelece a crença que Jesus voltará antes de instaurar o seu reino milenar), o preterismo (os adeptos dessa visão creem que o reino milenar já se cumpriu em dias anteriores, em um passado distante perto de 70 a.C.), o pós-milenismo (os adeptos declaram que, depois da era da igreja, ocorrerá um

período de mil anos não literais seguidos da volta de Cristo) e o amilenismo (sistema que interpreta os mil anos não literais já no presente, na era da Igreja).

A organização da obra está conectada com a divisão do Apocalipse estabelecida pelo autor. São três partes: (a) a era da Igreja, um estudo de Apocalipse 1 a 3, (b) do arrebatamento à segunda vinda de Jesus, um estudo de Apocalipse 4 a 19 – a maior parte do livro – e (c) o milênio e depois dele, um estudo de Apocalipse 20 a 22. Entre o “porquê”, “como”, “quem” e “para quem”, o autor amplia o contexto histórico do Apocalipse na introdução, destacando-lhe a simbologia e os muitos pontos de vista diferentes em sua abordagem.

Duck entende que os três primeiros capítulos da Revelação se refiram a um ponto determinado no tempo, a era da igreja (p. 10). É a primeira parte do livro. Nesse sentido, estabelece a relação de Jesus com a Igreja (p. 19-32) dividindo tal época pelas sete cartas às sete igrejas. Nesse interim, o autor compreende uma dupla divisão entre (a) as quatro cartas endereçadas a Éfeso, Esmirna, Pérgamo e Tiatira (p. 33-50) e (b) as últimas três cartas enviadas para Sardes, Filadélfia e Laodicéia (p. 51-65).

A segunda parte da obra estabelece um período entre o arrebatamento dos crentes e a segunda vinda de Jesus. Entre o quarto e o décimo nono capítulos do Apocalipse,

Duck estabelece uma outra “era”, isto é, um outro conjunto de circunstâncias históricas futuras que ainda não se sucederam, mas, em breve, se concretizarão (p. 67-305). Tópicos clássicos como arrebatamento, vinte e quatro anciãos, os quatro seres viventes, o livro com sete selos, os cento e quarenta e quatro mil selados, as sete trombetas, as duas testemunhas, a marca da besta, dentre outros, são explicados na segunda parte da obra.

Um futuro ainda mais distante completa a obra de Duck. Estabelecendo os três últimos capítulos do Apocalipse como base para a terceira parte de sua obra, o autor destaca o futuro de Satanás e o futuro do povo de Deus. É aqui que o controverso “milênio” é explicado (p. 309-322).

Finalmente, deve-se destacar que o que foi pretendido com a obra foi alcançado. Elucidar temas controversos deve ser uma atitude urgente dos estudiosos da Bíblia. Também se destaca o texto claro, a linguagem simples, a diagramação didática que corroboram com o objetivo do autor. De fato, o método é educativo e o esforço de Duck em manter o texto simples é perceptível. “Todas as páginas apresentam colunas laterais práticas e repletas de ícones e informações úteis: referências cruzadas para novas informações, definições de palavras e conceitos importantes, breves comentários de especialistas sobre o tópico, questões para reflexão... visão geral de como as passagens se encaixam

no contexto de toda a Bíblia, sugestões práticas para o leitor... Mapas, tabelas e ilustrações. Um resumo de cada passagem, combinado com questões de estudo, encerra cada capítulo” (p. 13).

O livro não traz tudo sobre o último livro da Bíblia. É óbvio e impossível. O autor, por exemplo, aborda o texto sagrado com uma hermenêutica dispensacionalista pré-tribulacionista, como ele mesmo afirmou na introdução (p. 12). Ora, o simples ato de desconsiderar autores e

interpretações que não compactuem com esse ponto de vista já demonstra que o livro não fornece tudo sobre o Apocalipse. Assim, não está claro quais outras interpretações Duck explicou (p. 12 e 16). Seja pelo conteúdo, seja pela explicação, o “Guia Fácil para Entender o Apocalipse” é, sinceramente, um guia fácil para se entender a interpretação dispensacionalista pré-tribulacionista do último livro da Bíblia. É assim que a obra se revela.

Recebido em: 15/05/2015.
Aceito para publicação em: 14/09/2015.

* Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória/ES. Especialista em Docência do Ensino Superior e Inspeção Escolar pela Faculdade dos Vales Elvira Dayrell. Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie/SP e Bacharel em Teologia (intracorporeus) pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Denoel Nicodemos Eller/MG. Pesquisador na área de apocalíptica, pseudo-epígrafos (Enoque etíope), escatologia (milenarismo), angelologia e educação. E-mail: revavds@gmail.com

Nominata 2015

Pareceristas *ad hoc* 2015

André Holanda Oliveira, UNICAP-PE

Antônio Carlos Oliveira Santos, UNICAP-PE

Aurenéa Maria de Oliveira, UFPE

Benedito Gomes Bezerra, UPE

Carlos Alberto Pinheiro Vieira, UNICAP-PE

Carlos Eduardo Brandão Calvani, UFS-SE

Cláudio Vianney Malzoni, UNICAP-PE

Daniela Cordovil, UEPA

Danielle Ventura de Lima Pinheiro, UFPB

Darli Alves de Souza, FLAM-SP

Drance Elias Silva, UNICAP-PE

Emanuela Sousa Ribeiro, UFPE

Fernanda Lemos, UFPB

Francilaide Queiroz Ronsi, PUC-RIO/UNICAP-PE

Francisco Fagundes de Paiva Neto, UEPB

Gabriel Kafure da Rocha, UFRN/Instituto Federal do Sertão Pernambucano

Gabriele Greggersen, UFSC

Gedeon Freire de Alencar, FTB-São Paulo/PUC-SP.

Geraldo José de Paiva, USP

Gilbraz de Souza Aragão, UNICAP-PE

Giselda Brito Silva, UFRPE

Hélio Pereira Lima, UNICAP-PE

Hippolyte Brice Sogbossi, UFS-SE

Idelbrando Alves de Lima, UFPB

Irene Dias de Oliveira, PUC-GO

Iuri Andréas Reblin, EST, RS

Ivaldo Marciano de França Lima, UNEB-BA

Jaci Candiotto, PUC-PR
Janice Smrekar Albuquerque, UNICAP-PE
Jenny Gregoria González Muñoz, ULAC-Caracas, Venezuela
João Evangelista Tude de Melo Neto, UNICAP-PE
Joe Marçal G. Santos, UFS-SE
José Roberto Souza, UNICAP-PE
Júlio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis Simões, UFJF
Kathlen Luana de Oliveira, IFRS
Lauro Roberto do Carmo Figueira, UFOPA
Leonildo Silveira Campos, MACKENZIE
Luiz Alencar Libório, UNICAP-PE
Luiz Carlos Luz Marques, UNICAP-PE
Magnólia Gibson C. da Silva, UFCG
Marcos Roberto Nunes Costa, UFPE
Maria da Penha de Carvalho Vaz, Faculdade Anchieta-PE
Maria Regina Azevedo Lisboa, UFSC
Mauro Dillmann Tavares, UFRG
Micheline Reinaux de Vasconcelos, UVA-CE
Miguel Rodrigues de Sousa Neto, UFMTS
Ricardo Evangelista Brandão, UFPE
Roberlei Panasiewicz, PUC-MG
Sandra Sasseti Fernandes Erickson, UFRN
Silvério Leal Pessoa, UNICAP-PE
Stefano Alves dos Santos, UFPB
Sylvana Maria Brandão de Aguiar, UNICAP-PE
Taciane Jaluska, PUC-PR
Valéria Gomes Costa, IFPE
Valmor da Silva, PUC-GO, Brasil
Verioni Ribeiro Bastos, UFPB
Zuleica Dantas Pereira Campos, UNICAP-PE