

**ANAIS DO SIMPÓSIO INTERNACIONAL
DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA PUC MINAS**

ISSN 2526-2157

VII Simpósio Internacional de Ciências da Religião da PUC Minas

O PPGCR e os desafios da pós-graduação



PPGCR / PUC Minas
2016

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DA PUC MINAS - PPGCR (Org.)**

**ANAIS DO SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DA PUC MINAS**

ISSN 2526-2157

VII Simpósio Internacional de Ciências da Religião da PUC Minas

O PPGCR e os desafios da pós-graduação

PUC Minas – 12 e 13 setembro de 2016

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Edição digital / Textos completos

**PPGCR / PUC Minas
Belo Horizonte
2016**

**ANAIS DO SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DA PUC MINAS**

ISSN 2526-2157

VII Simpósio Internacional de Ciências da Religião da PUC Minas

O PPGCR e os desafios da pós-graduação

PUC Minas – 12 e 13 setembro de 2016

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor

EXPEDIENTE

Comissão Organizadora

Prof. Dr. Flávio Senra

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz

Prof. Dr. Wellington Teodoro da Silva

Comissão Científica

Prof. Dr. Márcio Antônio Paiva

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

	Simpósio Internacional de Ciências da Religião da PUC Minas (7. : 2016. : Belo Horizonte, MG)
A532s	Anais do VII Simpósio Internacional de Ciências da Religião da PUC Minas: o PPGCR e os desafios da Pós-Graduação / [Organização de Flávio Senra, Roberlei Panasiewicz, Wellington Teodoro da Silva]. Belo Horizonte: PUC Minas, 2016.
	223 p. : il.
	ISSN: 2526-2157
	1. Religião - Aspectos sociais. 2. Liberdade religiosa. 3. Espiritualidade. I. Senra, Flávio. II. Panasiewicz, Roberlei. III. Silva, Wellington Teodoro da. IV. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. V. Título.
	CDU: 261

SIB PUC MINAS

Foto da capa: Marta Carneiro

Objetivos do Simpósio

O Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas (PPGCR/PUC Minas) realizará nos dias 12 e 13 de setembro de 2016 o seu VII Simpósio Internacional de Ciências da Religião da PUC Minas com o tema: **O PPGCR e os desafios da pós-graduação.**

Objetivo: discutir sobre os principais desafios da pós-graduação no Brasil e seus impactos sobre o PPGCR da PUC Minas, no contexto de início do seu doutorado (2016) e término do quadriênio de avaliação da CAPES.

As palestras terão lugar no Auditório 1 – Prédio 4 do campus Coração Eucarístico.

As inscrições serão feitas pelo endereço eletrônico do PPGCR PUC Minas: atendimentoppgcr@pucminas.br, entre os dias 23 de agosto até 05 de setembro. As pessoas que tiverem o mínimo de 75% de presença receberão o certificado de participação. O evento contará com sessões de comunicação que serão organizadas pelas seguintes linhas de pesquisa do PPGCR:

1) Pluralismo, imaginário religioso e sociedade

Esta linha de pesquisa investiga o fenômeno religioso presente na sociedade em sua representação simbólica, imaginária e plural. Estuda mitos, ritos, narrativas, religiosidades, textos sagrados e tradições religiosas, buscando compreender categorias que estruturam a religião ou que com ela se relacionam. Analisa o pluralismo religioso atual e as perspectivas de diálogo entre diferentes espiritualidades. Os projetos desta linha investigam: Pluralismo e diálogo inter-religioso; Religião e literatura; Imaginário religioso brasileiro.

Professor responsável: Antônio Geraldo Cantarela – contato: agcantarela@yahoo.com.br

2) Religião e contemporaneidade

Estudo dos diversos aspectos do caráter secular e plural da contemporaneidade e suas relações com o fenômeno religioso, enfatizando a dimensão religiosa da pessoa humana e as funções éticas e sociais da religião. Considera-se, nesta perspectiva, que a religião é um fenômeno cultural e, como tal, está marcada pelas configurações do tempo e das instituições.

Professor Responsável: Henrique Marques Lott – contato: henlott@yahoo.com.br

3) Religião, política e educação

A linha investiga a religião e suas interfaces com os campos político, histórico, educacional e teológico. Os projetos de pesquisa têm como temas: Cristianismo no Brasil e no mundo e suas injunções, recepções e inter-relações históricas, políticas e teológicas; religião e militância política; liberdade religiosa e laicidade; educação e religião no Brasil; religião e juventude; teologia(s) da libertação e paradigmas socioambientais.

Professor responsável: Rodrigo Coppe Caldeira – contato: rodrigocoppe@gmail.com

Orientações sobre as Comunicações

O estudante ou pesquisador interessado em propor comunicação deverá escolher uma das três linhas/sessão de comunicação e enviar email com o resumo para o respectivo coordenador.

O email deverá ter um documento anexado no formato word com o resumo da comunicação com os seguintes itens obrigatórios:

- 1) Fonte 12, Times New Roman, espaço 1 e ½;
- 2) Título centralizado;
- 3) Nome do proponente abaixo do título e à direita;
- 4) Filiação institucional abaixo do nome do proponente;
- 5) Email do proponente abaixo da filiação institucional;
- 6) Corpo do resumo com mínimo de 08 e máximo de 12 linhas.

A ordem das comunicações e a sala onde acontecerão serão divulgadas em mural e enviadas para os inscritos até o dia 08 de setembro.

Maiores informações: (31) 3319-6433 - ppgcr@pucminas.br ou
atendimentoppgcr@pucminas.br

Programação

12 de setembro

14:00 horas – **Abertura**

14:30 – **Mesa: A internacionalização da Pós Graduação**

Prof. Dr. Xavier Vadell Alberto – PPGR/PUC Minas

Prof. Dr. Armindo dos Santos de Souza Teodósio – PPGAdm/PUC Minas

16:30 – **Mesa: Ciências da Religião e Interdisciplinaridade**

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarella – PPGCR/PUC Minas

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PPGR/PUC Minas (confirmar)

18:30 – **Comunicações**

Três sessões – uma para cada linha de pesquisa.

13 de setembro

14:00 horas – **Mesa: Ciências da Religião e outras áreas do conhecimento**

Doutorando Daniel Rocha – História (UFMG)

Doutoranda Patrícia Prado – Relações Internacionais (PUC Minas)

16:30 – **Mesa: A pós graduação e a educação básica**

Profa. Dra. Sheilla de Menezes Brasileiro – PUC Minas

Profa. Dra. Conceição Clarete Xavier – FAE / UFMG

18:30 – **Comunicações**

Três sessões – uma para cada linha de pesquisa.

Sumário

Expediente	3
Objetivos do Simpósio.....	4
Programação	6
Sumário	7
Apresentação	9

TEXTOS COMPLETOS DAS COMUNICAÇÕES

LINHA DE PESQUISA PLURALISMO, IMAGINÁRIO RELIGIOSO E SOCIEDADE

Em busca da superação das identidades tribais. Contribuições da reflexão de Amin Maalouf para o diálogo inter-religioso.	12
À Busca de Presença e Serviço Religiosos Eficientes, em Gaza, no Sul de Moçambique: as religiões tradicional changano-chopi e católica	19
Religião e símbolo diálogo e conflito	28
Busca por sentido e diálogo inter-religioso: a vida espiritual na sociedade contemporânea... 36	
A religião e a formação da moral social: o caso de uma sociedade regida pelo direito divino.	44
A religião através da linguagem midiática	51
Gastronomia e quaresma: a alimentação sob a influência da quaresma católica em Mariana - Minas Gerais.	59
O caráter transnacional do Espiritismo: De sua origem nos Estados Unidos, sua criação na França e consolidação no Brasil.....	71
Experiência do sentido como processo transformador dos caminhos místicos.....	79
Direitos humanos, religião e política por um despertar do anseio ético.....	Erro! Indicador não definido.

LINHA DE PESQUISA RELIGIÃO E CONTEMPORANEIDADE

Comunidade caverna de adulão: apropriação da cultura para uma religiosidade contextualizada.....	95
O protagonismo das mulheres pastoras como líderes eclesiais.....	103
Convívio pacífico entre cidadãos religiosos e seculares	109

LINHA DE PESQUISA RELIGIÃO POLÍTICA E EDUCAÇÃO

O problema do objeto do Ensino Religioso.....	119
Eric Voegelin (1901-1985): a influência da experiência dos totalitarismos em sua obra ...	Erro! Indicador não definido.
Liberdade religiosa: direito e intolerância religiosa no Brasil.....	136

Liberdade religiosa e laicidade: o ensino religioso em uma sociedade laica, livre e plural, à luz da legislação.	144
Catolicismo privatizado e midiático: considerações sobre a devoção aos santos no ambiente da web	151
Espiritualidades e Ecologia no programa Gaia Education.	157
O Movimento Fé e Política e a Cultura do Bem-Viver no contexto da Laudato Si: um caminho para a transformação.....	164
A Sociedade São Vicente de Paulo e a busca da Cidadania.....	170
Breves considerações sobre a abordagem do Ensino Religioso em grupos de pesquisa no Brasil	178
O lugar da religião na cultura surda	188
A Laudato Si e a teologia contemporânea: revide de uma eco-teologia ancestral	197
A metafísica como intriga do ético e do religioso segundo Lévinas.....	210

Apresentação

Com satisfação publicamos os Anais do VII Simpósio Internacional de Ciências da Religião da PUC Minas: “O PPGCR e os desafios da pós-graduação”, ocorrido nos dias 12 e 13 de setembro de 2016, na PUC Minas.

Primeiramente, agradecemos a todas e todos que participaram do evento: estudantes, professores e pesquisadores. De modo especial destacamos os conferencistas Prof. Dr. Xavier Vadell Alberto – PPGR/PUC Minas e Prof. Dr. Armino dos Santos de Souza Teodósio – PPGA - PUC Minas, que trataram do tema “A internacionalização da Pós Graduação”; os professores Dr. Antonio Geraldo Cantarela – PPGCR/PUC Minas e Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PPGCR/PUC Minas, que abordaram a questão “Ciências da Religião e Interdisciplinaridade”; os doutorandos Daniel Rocha – História (UFMG) e Patrícia Simone Prado – Relações Internacionais (PUC Minas), que discutiram sobre “Ciências da Religião e outras áreas do conhecimento”; e por fim, às professoras Dra. Sheilla Alessandra Brasileiro de Menezes – Chefe do Departamento de Educação da PUC Minas e Dra. Conceição Clarete Xavier – FAE / UFMG, que apresentaram o tema “A pós graduação e a educação básica”.

Nosso agradecimento também aos estudantes e pesquisadores da pós-graduação que fizeram sua apresentação da Comunicação e submeteram os textos completos que seguem publicados nestes Anais.

A Comissão Organizadora

TEXTOS COMPLETOS
DAS COMUNICAÇÕES APRESENTADAS

**COMUNICAÇÕES DA LINHA DE PESQUISA:
PLURALISMO, IMAGINÁRIO RELIGIOSO E
SOCIEDADE**

Em busca da superação das identidades tribais. Contribuições da reflexão de Amin Maalouf para o diálogo inter-religioso.

Edward Neves M. B. Guimarães / PUC Minas

ednmbg@gmail.com

Resumo: A comunicação nasceu das provocações de duas obras de Amin Maalouf – “O mundo em desajuste” e, sobretudo, “Identidades Assassinas”. O autor analisa e denuncia os riscos, no contexto atual, de continuarmos a produzir identidades tribais: fechadas e ameaçadas diante do outro. Explicita as novas possibilidades suscitadas pelas identidades dialogantes que assumem suas múltiplas pertenças culturais e religiosas. Explicitaremos a originalidade da reflexão “maaloufiana” sobre identidade: realidade viva, singular, aberta e plural, resultante necessariamente de múltiplas pertenças advindas das experiências vividas. A preocupação pedagógica com a construção da cultura da paz deste autor oferece elementos significativos para a reflexão no âmbito da Teologia e Ciências da Religião. Demonstraremos que tais ideias contribuem na superação de certos entraves para o reconhecimento do pluralismo e da igual dignidade do outro e favorece avanços no diálogo inter-religioso.

Palavras-chave: Identidade; pluralismo; diálogo; Amin Maalouf.

Começo de conversa

Por que abordar a temática da identidade?

Porque reconhecemos entre nós coexistirem compreensões muito parciais, reducionistas e, até mesmo, deturpadas ou mesquinhas, do que seja a identidade de uma pessoa, grupo ou nação. Muitos confundem identidade com a construção de muros ou com o engendramento de posturas recrudescidas e fechadas para o reconhecimento seja da beleza da alteridade, seja da possibilidade de troca de saberes ou de aprendizado com o que é diferente de si. Acontece que a acolhida de uma experiência significativa, independente de sua origem, provoca influência e contribui na identidade de qualquer pessoa. A identidade é, necessariamente, uma realidade viva, complexa e sempre em construção.

Não é recente o desconforto que experimentamos diante de compreensões que concebem posturas de fechamento fundamentalista, de negação da legitimidade de toda alteridade ou de naturalização do uso da violência como mecanismos intrínsecos aos processos de construção e manutenção de pretensas identidades culturais e religiosas puras e/ou ortodoxas.

Não conseguimos acolher a ideia de que a identidade humana seja definida a partir de um projeto que, uma vez estruturado e consolidado, torna-se pronto, definitivo, fossilizado e imutável. Ao contrário, a concebemos como realidade viva, complexa e sedenta, em constante vir a ser, dialética, sempre em construção e, portanto, inacabada. Isso porque, em nossa concepção antropológica, o ser humano é um nó infinito de relações, um eterno aprendiz.

O discurso do direito de defesa da identidade tem sido utilizado, infelizmente por muitos, como negação do caminho do diálogo e para promover ou justificar o uso da violência, da perseguição brutal e da exclusão social de pessoas e grupos, definidos como ameaça a identidade nacional, cultural ou religiosa.

Uma palavra sobre o escritor libanês Amin Maalouf.

Ele tem formação em economia, sociologia e jornalismo. Nossa atenção para as ideias deste autor foi despertada na conferência de abertura do Simpósio Internacional “Religião para a Paz ou para a guerra? Diálogos transdisciplinares”, em outubro de 2015, na PUC Minas. Imediatamente começamos a pesquisar sobre ele e ler algumas de suas obras. Confessamos que nosso interesse foi se ampliando à medida que percebia que ele, de forma clara e acessível, desenvolvia reflexões convincentes, relevantes e significativas sobre a complexa temática da identidade. Trata-se de uma reflexão inserida no horizonte em que vivemos, sempre atenta às buscas de resposta aos desafios contemporâneos, de modo especial a construção da cultura da justiça e da paz.

Nosso objetivo

Compartilhar e tornar conhecidas algumas ideias maaloufianas por sua relevância como pistas para a superação de entraves e a concretização de avanços na reflexão e na práxis dialógica no campo do diálogo inter-religioso.

I – O desafio de repensar as identidades tribais

Uma convicção de Amin Maalouf

Amin Maalouf está convencido de que o modelo predominante de compreensão da identidade – com seus processos e dinâmicas autocentradas e autoreferenciadas, o que ele chama de identidade tribal – não responde aos desafios de vivermos e convivermos no atual contexto marcado pela crescente mundialização, consciência do pluralismo e possibilidade de contato, conexão e intercâmbio entre diferentes culturas e tradições.

A partir de sua trajetória de vida, da reflexão sobre as experiências vividas e da busca de compreensão dos sinais do tempo, ele julga ter encontrado a raiz última de nossos históricos conflitos. Além disso, ter encontrado pistas para uma saída criativa que nos leve a selar um compromisso ético com a complexa construção da cultura da convivência, da justiça e da paz, realidade complexa e fundada em valores humanos universais garantidores dos direitos fundamentais. Seu compromisso maior é o de consolidarmos uma cultura da convivência, da justiça e da paz entre pessoas, povos e nações, não obstante às nossas diferenças culturais e religiosas.

Seria este apenas um devaneio ou um sonho ingênuo de quem concretizou oportunidades de sucesso e realização fora de sua pátria? Pensamos que não.

O que é identidade para Amin Maalouf?

Para ele, identidade é uma realidade viva, complexa e composta necessariamente de múltiplas pertenças, de uma grande variedade de componentes advindos de influências, específicas para cada um, da língua, das crenças, do estilo de vida, das relações familiares, dos gostos artísticos ou culinários, enfim, das experiências vividas que se harmonizam na vida presente de uma pessoa, ou seja, identidade é aquilo que faz que uma pessoa seja ela mesma e não outra. Trata-se, portanto, de uma realidade que *“não se reparte em metades, nem em terços, nem se delimita em margens fechadas... feita de todos os elementos que a moldaram, segundo uma ‘dosagem’ particular que nunca é a mesma de pessoa para pessoa.”* (Maalouf, 1999, p. 10). De modo que podemos reconhecer que *“em cada homem se reencontram pertenças múltiplas que por vezes se opõem entre si e o obrigam a escolhas dolorosas”* (Maalouf, 1999, p.12).

Como ele compreende e caracteriza uma identidade tribal?

Identidade tribal é aquela concepção de identidade fundada no pressuposto de que *“existe ‘bem no fundo’ de cada um de nós, uma única pertença que conta, uma espécie de ‘verdade profunda’ de cada um, a sua ‘essência’, determinada uma vez por todas e que nunca se alterará; como se o resto, todo o resto – a sua trajetória de homem livre, as convicções adquiridas, a sua sensibilidade própria, as suas afinidades, a sua vida, em suma –, não contassem para nada”* (Maalouf, 1999, p. 10). Trata-se da compreensão da identidade a partir de uma *“pretendida pertença fundamental, muitas vezes religiosa ou nacional, racial ou étnica”*, que privilegia *“um elemento da sua identidade à custa dos outros”* (Maalouf, 1999, p. 99) e que compreende esta sua afirmação como um *“brandi-la orgulhosamente na cara dos outros”* (Maalouf, 1999, p. 11)

Qual a sua proposta para essa superação?

Segundo o autor, o *“lançar um olhar diferente sobre a noção de identidade pode contribuir para traçar um caminho de liberdade humana”* (Maalouf, 1999, p. 103). Para ele, por um lado, *“é indiscutível que a mundialização provoca, como reação, um reforço do sentimento de identidade... um reforço da necessidade de espiritualidade... com exigência de universalidade”*. Por isso as comunidades crentes apresentam-se e aparecem como tribos planetárias. (Maalouf, 1999, p. 105). Por outro, está nascendo outra compreensão de identidade, a partir da análise da situação existencial de inúmeras pessoas (refugiados, imigrantes...) *“que trazem consigo pertencas que, nos dias de hoje, se confrontam violentamente; seres fronteiriços, de certo modo, atravessados por linhas de fratura étnicas, religiosas ou outras. Precisamente por esta situação, que não ouseu apelar de ‘privilegiadas’, têm um papel a desempenhar no entretecer de laços, na dissipação de mal-entendidos, discutindo uns, temperando outros, aplanando, acomodando... Têm por vocação serem traços de união, mediadores entre as diversas comunidades, as diversas culturas... E é precisamente por isso que o seu dilema está carregado de significado”* (Maalouf, 1999, p. 12-13).

Para Maalouf, se estas pessoas puderem assumir as suas múltiplas pertencas sem serem pressionadas *“por fanáticos de todas as bandeiras”* ou por cada um de nós por causa de nossos *“hábitos de pensamento e de expressão”* a escolher um campo,

incitadas a reintegrar as fileiras da sua tribo... elas oferecerão a toda humanidade outra compreensão de identidade cultural ou religiosa, um caminho concreto de superação daquela outra concepção estreita, exclusiva, preconceituosa, simplista que reduz a identidade inteira a uma única pertença... Se conseguirmos domar a besta identitária, poderemos parar de fabricar identidades assassinas.

Amin Maalouf acredita que aprenderemos a ultrapassar as pertenças religiosas sem ultrapassar a própria religião... No sentido de que “*a necessidade de espiritualidade não deve exprimir-se obrigatoriamente através de pertença a uma comunidade de crentes*” ou que “*a necessidade de espiritualidade possa estar dissociada da necessidade de pertença*”. Nesse sentido, para ele “*não basta separar a religião do Estado, mas também separar o religioso do identitário*” e caminhar “*em direção a uma pertença ainda mais vasta, portadora de uma visão humanista mais completa*”, capaz de “*afirmar as diferenças e fazer-nos tomar consciência de nosso destino comum, com uma nova noção de identidade percebida como a soma de todas as nossas pertenças, e no seio da qual a pertença à comunidade humana teria cada vez mais importância, até se tornar um dia a pertença principal, sem com isso apagar as nossas múltiplas pertenças particulares.*” (Maalouf, 1999, p. 107-112).

II – Algumas contribuições maaloufianas para o diálogo inter-religioso.

Não é difícil perceber que a relação entre identidade, pluralismo e diálogo é, cada vez mais, uma reflexão necessária para todos nós. Isso porque é crescente a nossa percepção de vivermos em contexto mundializado e conectado pelo comércio, pelos meios de transporte e de comunicação. A internet, a telefonia, os jornais, a televisão, dentre outros estão promovendo uma verdadeira revolução em nosso modo de compreensão da aldeia global e do que significa coexistir e relacionar na casa comum.

Se há o ressurgimento de mentalidades fechadas, com diversas ideologias fundamentalistas, há também e em maior frequência o surgimento de uma nova mentalidade a partir e fundada na consciência planetária e na necessidade de uma cultura da convivência, da justiça e da paz.

Em que a reflexão maaloufiana contribui para o diálogo inter-religioso?

Dentre as muitas possibilidades queremos destacar, nesta comunicação, três contribuições:

Primeiramente, sua reflexão favorece o repensar da compreensão de identidade religiosa. Identidade como realidade aberta, viva e sempre em construção e resultante de múltiplas pertenças. Sendo que cada experiência significativa pode contribuir para ampliações de horizontes, revisões de limites e promoção de releituras. Sua pertinente proposta preocupa-se objetivamente com a superação de todo fechamento tribal, visto como tentativa ilusória ou uma fera que precisa ser domada. Ele concretiza sua aposta a partir da concretização de nosso compromisso ético com valores humanos universais e pelo reconhecimento de direitos fundamentais para todos, tais como a liberdade de crença e de autodeterminação das pessoas, povos e nações.

Quando cada pessoa, povo ou nação tem esse direito fundamental reconhecido, as tradições religiosas são chamadas a superar toda autorreferencialidade e proselitismo violento. A preocupação maior passa a ser a vida humana: iluminar o caminho, testemunhar o amor fraterno e promover a plenitude, a felicidade e a realização humanas.

Em segundo lugar, por estimular e favorecer a acolhida das múltiplas pertenças como realidade intrínseca de cada identidade, sua reflexão nos capacita para desconstruir as lógicas monocórdicas etnocêntricas e/ou religiocêntricas.

Em cada pessoa, povo ou nação a identidade é assumida e acolhida como uma realidade complexa, viva e aberta sempre em construção, na qual o grau de assimilação e importância dada a cada experiência vivida é pessoal. É no diálogo com o outro, com os integrantes de seu grupo familiar, cultural e religioso que cada um vai assimilando e integrando ou excluindo e resignificando novos elementos. O mais importante é o reconhecimento e o respeito ao mistério de singularidade de que cada pessoa é portadora. A sacralidade e singularidade de cada pessoa são reconhecidas, valorizadas e estimuladas em nossos processos educativos a partir do reconhecimento da beleza da pluralidade. Não há e nem pode haver, sem que seja considerado como violência cultural ou religiosa, controles coletivos coercitivos sobre as identidades pessoais consideradas sempre abertas. Com a violência cultural e/ou religiosa todos perdem,

pois, perpetuam-se os muros, as divisões entre as pessoas, povos e nações, os preconceitos e as discriminações.

Em terceiro lugar, a reflexão maaloufiana nos ajuda a repensar a questão dialética entre universalidade e particularidade. A universalidade humana é conhecida sempre encarnada na experiência particular. A particularidade de cada pessoa, povo ou nação, com a riqueza de sua cultura e/ou religião aponta para a universalidade do fenômeno humano. Isso porque se valoriza simultaneamente a humanidade, a partir da ampliação da consciência planetária e do senso de mundialização, e a singularidade de cada pessoa, povo ou nação, inserida em sua cultura e/ou religião.

Referências

MAALOUF, Amin. *Identidades Assassinas*. Lisboa: Difel, 1999.

_____. *O mundo em desajuste. Quando nossas civilizações se esgotam*. Lisboa: Difel, 2011.

À Busca de Presença e Serviço Religiosos Eficientes, em Gaza, no Sul de Moçambique: as religiões tradicional changano-chopi e católica

André Raúl Sibinde / PUC Minas

E-mail: andresibinde71@gmail.com

Resumo: Desde as últimas décadas do século XX, no Sul de Moçambique, se tem assistido a busca e prática religiosas, cada vez crescente, com maior incidência no catolicismo e nas religiões nativas. Porém, as condições de vida da maioria da população refletem um agravamento de sua deterioração (algo iniciado com instalação do colonialismo). Esta comunicação apresenta um projeto, cujo intuito é discutir a possibilidade de as duas tradições religiosas dialogarem, em vista a melhorarem o respetivo desempenho social, particularmente nos setores da vida, em que mais se faz sentir a degradação de valores, nomeadamente: criança, mulher e pobreza social; e está sob orientação dos seguintes itens: i) realidade sócio-religiosa da província de Gaza e, ii) imperativo do diálogo inter-religioso. A pesquisa será essencialmente fundada em análise bibliográfica e, na sequência, contará com algumas observações do campo.

Palavras-chaves: Catolicismo. Religião tradicional changano-chopi. Diálogo inter-religioso. Sociedade mais justa.

Introdução

Esta comunicação apresenta uma proposta para que as religiões católica e tradicional changano-chopi possam aprimorar os serviços que prestam ao povo changana-chopi, na província de Gaza, sul de Moçambique. E para o efeito, descreve o povo changana-chopi (os fundamentos da sua identidade cultural-religiosa e as atuais condições socioeconómicas), analisa as religiões católica e tradicional changano-chopi e propõe-lhes a cultura do diálogo entre si.

O trabalho é resultado da análise bibliográfica e observação do dia a dia, durante o convívio com povo changano-chopi.

1. Realidade Sócio-Religiosa da Província de Gaza

1.1 Localização e estrutura social dos gazenses

A província de Gaza situa-se no sul de Moçambique, a aproximadamente 135 Km do Maputo, Capital nacional e ocupa uma área de 75.334 Km². A sua Capital é Xai-Xai.

A estrutura social é patrilinear¹. Esta, de acordo com Junod (LOURENÇO, 2010), remota à segunda década do século XIX; data em que se registou a invasão e o início da ocupação progressiva da região sul de Moçambique pela tribo Nguni, ido da Zululândia, atual África do Sul; cuja cultura, juntamente com a da tribo Ndawu, por aquela conquistada (ao norte do rio Save) formam o imaginário religioso dos tsonga².

Com a penetração e ocupação coloniais, cuja política obrigava as famílias a trabalharem nas plantações do interesse do colonizador, sob pena de elevadas multas, castigos corporais, “chibalo” (trabalho forçado), aquelas começaram a passar privações no que se refere à sua subsistência, o que imperou na decisão de os homens emigrarem para África do Sul, a fim de se inserirem no mercado do trabalho até então disponível. Resolução que ruiu, pela base, os valores familiares – *confere a nota 1* – de que se distinguiam os tsonga (ligações tradicionais de assistência e solidariedade) e, expôs as mulheres à exploração sexual pelos europeus e a outros serviços escusos. (DE OLIVEIRA, 2002, p. 37-38).

Diante do sofrimento resultante da colonização, os moçambicanos, com apoio de alguns países africanos já independentes, com destaque para Tanzânia, fundaram a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) que desencadeou a luta armada que culminou com a proclamação da independência nacional, em 1975. Na sequência, a liderança da FRELIMO optou pelo sistema marxista leninista, que também não poupou o “tecido social” sobrevivera da e pela dominação colonial:

O munti (família – nossa tradução), como unidade básica de produção, e o tiko (povoação – nossa tradução), como unidade máxima tanto política como económica e religiosa, foram transformados em aldeias comunais e cooperativas de produção estatais. O poder tradicional teve que ceder o

¹ A poligamia e o consequente elevado número de filhas e filhos são entre outros aspetos os valores essenciais da cultura. Dá-se predileção especial para os filhos em detrimento das filhas; porém o nascimento de uma nova (independentemente do sexo) vida era celebrado ritualmente e posteriormente eram submetidos a uma educação – ritos de iniciação – tendente à perpetuação deste sistema social. Cada um tinha e respeitava o seu lugar e papel na família e na povoação (DE OLIVEIRA, 2002).

² O povo tsonga compreende cinco etnias, nomeadamente ronga, changana, chopi, bitonga e va'tswa.

lugar ao poder formal e todas as formas religiosas foram drasticamente negadas e rejeitadas como sendo ‘obscurantistas ou coisa do passado que não mais servia. (DE OLIVEIRA, 2002, p. 40).

Em 1990, com a introdução do sistema multipartidário, restituiu-se a liberdade religiosa, até então inexistente. Desta vez, com a árdua tarefa de reconstruir todo tecido social duplamente destruído.

Atualmente, população de Gaza é estimada em cerca de 1.228.514 pessoas, distribuídas entre duas etnias (changana e chopi) e é, maioritariamente, campesina – aproximadamente 75% –, conforme os dados do último censo populacional, realizado em 2007. Ela ressenha-se de muitos problemas, dos quais, chamam mais atenção a situação da criança, da mulher e da pobreza social.

Por um lado, há situações bastante generalizadas em que a criança é reduzida à categoria de coisa desprovida de valor – por isso odiadas e jogadas ao lixo (DE OLIVEIRA, 2002, p. 45). Conforme os dados do último censo populacional, na província de Gaza regista-se a prática do trabalho infantil (de 7 a 14 anos de idade) com elevado índice no campo do que na cidade, o que, a nosso ver, tem implicações no setor da educação – fator do qual depende o progresso na vida. E ainda, o mesmo censo confere que a população economicamente ativa é dominada pelas mulheres, e em setores mais humildes, o que reflete sua desfavorável condição social. (INE, 2007). Por outro lado, o Inquérito aos Agregados Familiares Sobre as Condições de Vida (IAF96/97) e o II Recenseamento Geral da População e Habitação, que teve lugar em 1997, por sinal os mais recentes, apontam que "O maior número de distritos pobres são encontrados no Interior de Inhambane, Norte de Gaza, [...]." (MPF, 2002).

Que palavra/serviços as religiões implantadas em Gaza – com particular ênfase a tradicional changano-chopi e o catolicismo – têm a dar/prestar à situação acima descrita sucintamente? Que estratégias a tomar para assegurar algum sucesso?

1.2 Religiões praticadas em Gaza

a) Religião tradicional changano-chopi

Os fundamentos culturais-religiosos da religião tradicional changano-chopi remetem singular e/ou duplamente às etnias Nguni e Ndawu (LANGA, 1992, p. 37-38). E de acordo com Junod, citado por Gajanigo, consta de três categorias: ancestrolatria, monoteísmo e prática de adivinhação (2006, p. 115). Destas, importa analisar as duas

mais disseminadas e praticadas com regularidade:

- Ancestralatria, cuja prática processa-se em dois níveis: *nível I* – é encabeçada geralmente pelo pai da família ou filho mais velho, quando maior de idade (que coincide com o estado de casado), que diante do sacrário, suplica ou agradece aos seus antepassados conforme o propósito da oração; e *nível II* – o/a responsável da família ou a pessoa interessada, impelida por alguma necessidade que justifique, busca pelos serviços do pessoal especialista (como se indica na categoria seguinte).
- Adivinhação cujos atores principais são o *nyanga* e o *nyamusoro*. Consta de duas subcategorias: *kuhlahluva tihlolo* (espécie de astragalomania) e *kufemba* consiste em o *nyamusoro*, em estado de transe, encarnar o antepassado ou o *xigono*³, o qual revela sua proveniência e sua preocupação e os passos a tomar para restabelecer a ordem na família. (LOURENÇO, 2009, p. 207).

Estes serviços, que antigamente visavam exclusivamente garantir a saúde⁴, na atualidade, tendem a se tornar, por parte de alguns oportunistas, uma fonte de receita⁵; o que fere sobremaneira a finalidade de sua existência.

b) Catolicismo

O catolicismo chegou a Moçambique como parte integrante da comitiva colonial. Embora sua chegada remeta ao século XV, nossa reflexão incide sobre o período que se estende desde o início do século XX até aos nossos dias. Aquela porque foi justamente nela – 1906 – que se instalou a Prelazia de Moçambique em Lourenço Marques, na sequência da desvinculação da ação missionária em Moçambique, da Diocese de Goa, a que esteve subordinada até então. Como corolário da obra ora em curso, em 1940, entre os governos português e da Santa Sé, foram assinados a Concordata e o Acordo Missionário que impulsionaram o fluxo de institutos religiosos e conduziram à criação da Arquidiocese Lourenço Marques e das Dioceses da Beira e de Nampula (CEM, 2008,

³ Espírito mau: corresponde ao diabo para cristianismo.

⁴ Por saúde entende-se ter boa vida, que por sua vez implica estar em paz com todos (vivos e mortos) satisfação das necessidades e isenção de problemas individual e socialmente sentidos, ter a proteção contra os males garantida para pessoa e para a família. (MENESES. In. SANTOS, 2005, p. 435).

⁵ Na RTTC, há registo de especialistas que colocam seus “poderes” em agências publicitárias; o que fere e é incompatível com a própria deontologia – assegura uma das pessoas entrevistadas e citadas por Paula Meneses: “Quando tem trabalho bom, tem que ser conhecido. As pessoas sabem que eu pode curar doenças, vem de longe [...]. Ouviram falar que existe um curandeiro no Maputo que cura esta e aquela doença. É assim que se sabe que eu sei curar bem, porque curou a muita gente.” (MENESES. In. SANTOS, 2005, p. 447).

p. 30). A razão principal da catolicização dos moçambicanos – não só, como noutras missionárias portuguesas – foi a assimilação dos nativos: algo que implicava "nacionalizar, civilizar, moralizar, educar, instruir [...] ensinar aos povos selvagens as formas modernas do homem sobre a natureza, radicar-lhes no espírito a superioridade da civilização cristã.." (MADEIRA, 2007, p. 189-190). Este procedimento fundava-se na “certeza” de o catolicismo ser a única religião verdadeira; cabendo, desse modo, às experiências religiosas tradicionais a categoria de diabólica. Na verdade, é a única postura que se podia assumir, se levarmos em conta o seu lugar dentro do pacote colonial – o catolicismo estava ao serviço da nação, a ponto de denominar-se Igreja Católica Colonial (SERAPIÃO, 2012); cujo resultado foi o envolvimento do governo político na nomeação de missionários para Moçambique, em vista a salvaguardar-se os interesses da metrópole. (MADEIRA, 2007, p. 376-378).

Do período pós-independência aos nossos dias, apesar de os seus agentes evangelizadores serem maioritariamente nativos, a atitude católica para com a identidade cultural dos nativos e para com as demais denominações religiosas presentes em Moçambique continua aquela anterior ao Vaticano II – exclusivismo.

2. Imperativo do Diálogo Inter-Religioso

A realidade acima descrita revela duas situações e imperam uma atitude: a primeira diz respeito à sociedade gazense, que em certa medida é de toda sociedade moçambicana – desajuste social que demanda uma intervenção edificadora; e a segunda diz respeito às tradições religiosas – aprimoramento da identidade em vista a uma atuação eficiente. E por uma questão lógica, atendendo a razão que cada uma apresenta como justificativa para própria existência, em atenção à partilha do lugar e da gente a quem se destinam os seus serviços, julgamos fundamental, analisarmos o que se presta para que elas, num mundo marcado pela pluralismo⁶, respondam cabalmente o desafio acima assinalado. E que, a nosso ver, o diálogo inter-religioso satisfaz o propósito.

⁶ Pode ser considerado sob duas perspectivas: o pluralismo “*de fato* diz respeito à própria pluralidade ou diversidade de tradições existentes e, mesmo, os movimentos religiosos que estão emergidos no final do século passado e princípio deste. [...]. E o *de princípio* que é “fazer uma opção teológica, no sentido de valorizar todas as tradições religiosas como estando no desígnio de Deus.” (PANASIEWICZ, 2007, p. 114-116).

2.1 Pressupostos para o diálogo inter-religioso

De acordo com Claude Geffré (2001), pode-se fixar em três as condições para que haja e se vivencie um diálogo autêntico entre as experiências religiosas diferentes; a saber:

- *Respeito do outro em sua identidade própria:* a partir do fato de que não existe uma religião verdadeira e outras falsas, mas sim, diferentes experiências, que como tal, segundo Geertz, define-se como “um sistema de símbolos, e a possibilidade de estudo se dá por uma via Hermenêutica e Semiótica” (GUERREIRO. In. PASSOS, USARSKI, 2013, p. 249); pelo que no encontro com uma tradição diferente, deve eximir-se de qualquer juízo de valor desta.
- *Fidelidade à própria identidade:* o encontro com o outro não se destina à erradicação das diferenças, produzindo uma doutrina universal – quiçá uma religião mundial, onde caibam todas as religiões particulares – , mas sim, que cada uma, em virtude do dinamismo da vida humana, possa conhecer-se melhor e assim engatilhar-se/habilitar-se para o aperfeiçoamento da própria identidade.
- *Observância do princípio de igualdade entre os parceiros:* a história guarda-nos recordações negativas – igreja/religião se apresentando como a única verdadeira, a portadora exclusiva da verdade salvífica e as outras participando em certa medida (distinção em naturais e sobrenatural) ou simplesmente, dela desprovidas. Esta pretensão/atitude que largamente prejudicou a humanidade: o povo changana-chopi é um exemplo vivo. Neste contexto, este pressuposto, parafraseando John Hick, concorre ao reconhecimento da igualdade básica entre as religiões, não obstante, a desigualdade real das religiões concretas. (VIGIL, 2006,p. 89).

2.2 Níveis do Diálogo

De acordo com Roberlei Panasiewicz (2007), os níveis do diálogo religioso na leitura cristã são quatro – existencial, místico, ético e teológico – porém, em virtude do propósito da nossa reflexão – como servir com eficiência a sociedade changana-chopi diante dos supracitos problemas – , deter-nos-emos sobre os seguintes:

- *Nível Existencial* (presença e testemunho): a forma de ser, estar e fazer de uma pessoa religiosa comunica/transparece e transmite a experiência de Deus da sua tradição religiosa, àqueles(as) com quem se encontra na vida, e que pertençam a outras tradições. E que pode atrair ou repelir, conforme se reflita (no ser, estar e

fazer daquela pessoa) um valor ou um contra valor respetivamente. Assim sendo, para dialogar a este nível se faz necessário acautelar os pressupostos acima sublinhados.

- *Nível mítico* (oração e contemplação): com a assunção do Estado Direito por Moçambique, as tradições religiosas, aqui presentes, das nativas às de origem estrangeira passaram a gozar da liberdade para cultuar. Porém, numa autêntica apatia, ou mesmo antipatia, umas para com as outras. Deus, o totalmente Outro, embora se revele plenamente a cada uma das tradições religiosas; estas só fazem uma experiência particular (que vem a se traduzir na fé individualizada); daí que Amaladoss (1996, p. 88 Apud PANASIEWICZ, 2003, p. 47) sublinha que "eles vivenciam o mesmo Deus. Mas não têm a mesma experiência". Assim, este nível de diálogo, propondo "a oração de várias tradições religiosas juntas [...] enriquece e motiva o buscador (pessoa e comunidade) a nunca se acomodar." (PANASIEWICZ, 2003, p. 46).
- *Nível ético* (libertação e promoção do ser humano): como ressaltamos, acima, as condições de vida da maioria dos habitantes da província de Gaza são uma flagrante violação dos direitos básicos do ser humano, com as duas tradições religiosas em comunhão nos anteriores níveis de diálogo, por inerência resultará à necessidade de se unirem e cooperarem na construção duma sociedade mais justa e solidária, promovendo obras de solidariedade, caridade, proteção aos mais vulneráveis.

3. Conclusão

A descrição da realidade changano-chopi e a exposição sobre o diálogo inter-religioso (pressupostos e níveis), presentes nesta comunicação, trouxeram informações úteis sobre como as duas tradições religiosas (tradicional changano-chopi e católica) implantadas na província de Gaza, podem aperfeiçoar as suas identidades e assim, se habilitarem para melhor responder aos problemas que enfermam a sociedade changano-chopi.

4. Referências

CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE. **Anuário católico de Moçambique, 2008**. Maputo: Paulinas, 2008. Disponível em:

http://www.fecong.org/fec/anuarios_igrejas_lusofonas/anuario_mz.pdf. Acesso em 23 de Maio de 2016.

DE OLIVEIRA, Irene Dias. **Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano (os tsongas)**. 1ª ed. São Paulo: Annablume editora, 2002.

GAJANIGO, Paulo Rodrigues. "O Sul de Moçambique e a história da antropologia: os usos e costumes dos bantos, de Henri Junod". Campinas: 2006. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000389707&fd=y>> Acesso em: 5 jun. 2016.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica. Petrópolis: Vozes, 2001.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. **O que é ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

HERNANDEZ, Hectar Guerra. Invasões estrangeiras e formação do estado do sul de Moçambique. Curitiba, 2013. Disponível em: <http://docplayer.com.br/15672447-Invasoes-estrangeiras-e-formacao-do-estado-ao-sul-de-mocambique.html>. Acesso em 11 de Junho de 2016.

LANGA, Adriano, ofm. **Questões Cristãs**: à religião tradicional africana, Moçambique. Braga: editorial franciscana, 1992.

LOURENÇO, Vítor Alexandre. **Moçambique: memórias sociais de ontem, dilemas políticos de hoje**. Lisboa: Gerpress, 2ª edição, 2010.

MADEIRA, Ana Isabel. **Ler, Escrever e Orar**: uma análise histórica e comparada dos discursos sobre a educação, ensino e a escola em Moçambique, Lisboa, Dissertação, 2007. Disponível em: http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/7063/1/ulfp031302_td.pdf. Acesso em 12 de maio de 2016.

MENESES, Maria Paula. "Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada": para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Semear outras soluções**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. Cap. 9, p.423-467.

MINISTÉRIO DE PLANO E FINANÇAS. Mapeamento da pobreza em Moçambique: desagregação das estimativas da pobreza e desigualdade aos níveis de distrito e posto administrativo. Maputo, 2002. Disponível em: <<http://siteresources.worldbank.org/INTPGI/Resources/342674-1092157888460/>>

[Mozambique_MapeamentoPobreza.pdf](#)> Acesso em: 07 jun. 2016.

MOÇAMBIQUE, Porta do Governo. Penetração colonial. Disponível em:

<<http://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Mocambique/Historia-de-Mocambique/Penetracao-Colonial>> Acesso em: 10 jun. 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais: Resolução 1514 (XV) da Assembleia Geral de 14 de dezembro de 1960. Disponível em:

<<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/spovos/dec60.htm>> Acesso em: 17 jun. 2016.

PANASIEWICZ, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religiosos: uma leitura a partir da teologia cristã. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 39-59, 2º sem. 2003.

_____. **Pluralismo religioso contemporâneo**: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Gafé. São Paulo/Belo Horizonte: Paulinas/PUC Minas, 2007.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Autocompreensão cristã**: diálogo das religiões. São Paulo: Paulinas, 2007.

VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso**: para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

Religião e símbolo diálogo e conflito

Belkys Julissa Moya Bastardo⁷

Resumo: Na modernidade para cada dimensão da vida humana nasce uma ciência específica com método e estudo próprio. Sendo a religião ponto constitutiva da história humana, surgem as ciências da religião. Hoje o fenômeno religioso continua vigoroso e influenciando a existência humana, isso porque, apesar da promessa moderna de tudo ser explicado pelas ciências o simbólico permanece como categoria essencial e em torno dele a religião persevera. Entretanto, na multiplicidade de ofertas religiosas, encontramos conflitos, fundamentalismo e violência, falta de uma postura hermenêutica que enxergue no outro o diferente, ao invés do concorrente. Para que o diálogo aconteça é necessário maturidade e o reconhecimento de que a religião está interligada ao processo de humanização. Desta maneira, com a presente comunicação faremos um pequeno percurso histórico das ciências das religiões, destacando sua importância nos dias atuais e indicando posturas e chaves de leitura possíveis do fenômeno religioso, para contribuir com o diálogo entre as religiões.

Palavras Chaves: Ciências da religião, símbolo, linguagem, diálogo, conflito, maturidade.

Introdução

As ciências da religião surgem no século XIX com o intuito de estudar o ser humano em sua relação com aquilo que se denominou religião. Sabemos que conceituar o que é a religião não é uma tarefa fácil. Porém, com estudos e avanços em diversas áreas os cientistas que se interessaram pela religião foram construindo um mundo conceitual, bem como métodos específicos para suas investigações.

Ainda que parecesse que com o passar dos tempos a religião fosse superada pela ciência, nos dias atuais nos deparamos com a religião vigorosa, influenciando posturas, decisões e grupos. Atitudes diversas versam sobre o fenômeno religioso e em especial no campo da linguagem muito se discute sobre o mesmo.

No presente trabalho assumindo a dimensão simbólica e da linguagem que fazem parte do fenômeno religioso apontaremos aquilo que acreditamos ser uma postura

⁷Mestranda em Ciências da Religião. Aluna do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Bolsistas da Capes. Bacharel em Teologia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino.

possível no sentido de promover um diálogo entre as religiões, bem como uma chave de leitura, para interpretar o fenômeno religioso, oferecida a nós por Joseph Campbell.

1. O surgimento das ciências da religião

No início da Modernidade o filósofo René Descartes apontou as bases do método científico que em resumo presume que algo é verdadeiro se possui idéias claras e distintas. O mundo, o humano, a natureza, a religião entre outras coisas serão dissecadas e quanto maior o conhecimento de uma parte mais seguro e confiável é este. Ai está o germinar das especializações, das diversas ciências e dos diversos pontos de vistas sobre uma mesma coisa.

Com o passar do tempo as revoluções ocorridas e, em especial com o Iluminismo, o campo científico viu emergir diversas correntes que tentam descobrir e erigir um conhecimento sobre o humano e seu mundo. As ciências da natureza pela facilidade de comprovação por meio das experiências construíram logo seu método. As ciências humanas buscaram nas ciências naturais o seu método e posteriormente foram diferenciando conforme a realidade lhe impunha coisas novas em que o método natural não mais correspondia.

Tudo que pertence ao ser humano é objeto de estudo e abre possibilidade para conhecer melhor quem somos. Neste sentido cabe-nos perguntar: é possível estudar o ser humano deixando de lado a religião? Conseguiríamos entender o ser humano no passado e no presente desconectado de seu aspecto religioso? Em resposta a este questionamento nascem as Ciências da Religião.

Cabe ao estudioso, tomando por base a própria formação e as questões que se coloca sobre (e para) a religião como dimensão cultural (porque de outro modo não a podemos ler), utilizar caso a caso as chaves mais adequadas para a leitura das realidades religiosas que ornaram (e ainda ornaram) as sociedades humanas. (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 275)

Aqui cabe-nos buscar, de maneira geral, o que seria uma definição de religião sabendo que este é um termo que nasce no ocidente e que longe de fechar as diversas experiências humanas religiosas quer mais ser um ponto de partida para esta reflexão.

Na história do pensamento ocidental, principalmente a partir do iluminismo, é possível encontrar variedade de propostas de conceituação do que é religião. Numa linha mais crítica, por exemplo, a religião é entendida como alienação da consciência (Feuerbach), discurso que promove a legitimação das relações sociais desiguais (Marx), ou ainda como ilusão (Freud) (PIEPER, 2015, p. 374).

Somos conhecedores dos diversos aspectos que na história este termo assumiu e da impossibilidade de uma definição que esgote, mas é interessante a afirmação que Klaus Hock faz, em que a religião é “um construto científico que abrange todo um feixe de definições de caráter funcional de conteúdo, através do qual podem ser captados como religião” (2010, p. 29).

Nesta perspectiva podemos nos perguntar de que maneira podemos fazer um estudo científico das religiões? Para Hans Junger Greschat a religião possui um objeto concreto e todas as religiões para ele podem ser estudadas em quatro perspectivas, a saber: comunidade, a vida comunitária a limita dizendo o que pertence ou não a esta religião; sistemas de atos, são religiões em que as ações são mais importantes que a doutrina; conjunto de doutrinas, é quando algo é revelado e intuitivamente é colocado em palavras tornando-se doutrina; sedimentação das experiências, aqui a experiência religiosa se cristaliza em obras de artes, ritos, mitos e em outras manifestações. Este aspecto é considerado central no objeto da religião, sem que exclua as outras três. (2005, p.23-24)

Desta maneira, com o desenrolar do tempo e a construção de uma reflexão em torno da religião pelas ciências da religião, podemos perceber os avanços no método, bem como o cuidado devido para com o tema. Até mesmo por isso, nos últimos anos resgatou-se a dimensão simbólica e hermenêutica da experiência religiosa, tendo assim o devido respeito ao diálogo entre as diversas ciências que estudam a religião.

2. Contemporaneidade: religião e símbolo

No século XX, em especial nas ciências humanas, emergiu a reflexão sobre a linguagem, resultado da crise metafísica em que passou o pensamento. Esta reflexão parece-nos tão antiga e tão nova, cada vez mais atual e pertinente, espalhando-se sobre os diversos ramos do saber. Mas o que possibilitou o aprofundamento desta reflexão?

A nós parece viável dizer que o estudo da linguagem se torna essencial na medida em que, passando o frenesi do positivismo e da crença de que a ciência lógica, baseada na razão instrumental daria conta de todas as coisas, se resgata a dimensão simbólica da realidade, assumindo a complexidade do ser humano que está para além de cálculos e fórmulas bem definidas.

Mas o que seria o símbolo? Para Etienne Alfred Higuét “a categoria do ‘simbólico’ pode designar, no sentido amplo, o conjunto dos signos lingüísticos e imagéticos ou, num sentido estreito, uma espécie de representações figuradas que escapam às normas lógico-formais dos signos.” (HIGUET, 2015, p.24)

Dessa maneira, o simbólico vai além da mera apreensão do signo como algo decodificado, mas é carregado de sentido. Ao mesmo tempo em que o sentido se dá na linguagem ele a ultrapassa. “No simbólico, o simbolizante imagético remete a um simbolizado que, por sua vez remete a uma rede de idéias, uma arborescência de pensamentos, segundo níveis hierárquicos.” (HIGUET, 2015, p.25). Sendo assim, ainda que a linguagem não esgote a dimensão simbólica aquela é imprescindível a esta. É por meio da linguagem que o símbolo se revela e abre possibilidades de ser interpretado e atualizado.

Cabe-nos agora nos perguntar o que isso tem haver com as religiões? Que relação tem entre religião e símbolo? Aqui, em nossa maneira de pensar, está o que chamamos uma chave de leitura para entender o vigor do fenômeno religioso nos dias atuais. É justamente por estarmos numa realidade em que se resgata o simbólico que a religião, ainda que de maneira diversa, precisando ser interpretada, ganhará espaço. As religiões em torno dos mitos, ritos, textos sagrados, artes, entre outras coisas, conservam e atualizam, simbolizam e emitem uma palavra sobre a realidade.

Neste sentido, Paul Tilich afirma que “o símbolo tem capacidade de abrir para nós níveis de realidade para os quais a linguagem não simbólica é inadequada” (PASSOS; USARSKI, 2013. p. 462-463). Dessa maneira, retorna-se ao simbólico, a

experiência religiosa se multiplica e se diversifica, e em todos os espaços encontramos alguém que julga ser capaz de interpretar a realidade que está carregada de simbolismo.

Porém, que atitude tomar diante de tudo isso? De que maneira o campo religioso se porta diante do simbólico?

3.Religião e diálogo

Todo símbolo se dá numa experiência e esta ainda que não esteja subjugada a linguagem é dependente desta no momento que se comunica (CROATTO, 2001, p. 41-44). A questão é que a linguagem guarda ambigüidades e dependendo da maneira como nos portamos diante dela corremos o risco de cair no anacronismo ocasionando o contrário do que ela requer, e já fora dito acima, abertura e interpretação.

Na atual conjuntura ainda que celebremos as diversas conquistas da era moderna, assumimos seus erros e tentamos construir algo de novo, assistimos com espanto a proliferação da violência que no campo religioso se reveste do fundamentalismo em que o outro é meu inimigo, na medida em que não aceita a minha doutrina. Por vezes, como é o caso do cristianismo, pessoas de diversas seitas, porém com o mesmo livro sagrado na mão se confrontam, querendo impor ao outro a sua maneira de ler a realidade. Diante disso, como vencer os conflitos e assumir o diálogo?

Assumindo que o fenômeno religioso se dá por meio da linguagem, nos ajuda em nossa reflexão Rui de Souza Josgrilberg que afirma,

A iniciativa de dar sentido não é apenas um movimento do sujeito. O sentido, ainda que em relação indissociável com a consciência, não é um produto “interno” do sujeito. É o sujeito em dinâmica entrelaçada com o objeto, com o mundo e com os outros, e da compreensão advinda de um outro. (JOSGRILBERG, 2015, p. 364)

Dessa maneira, diante do simbólico que se comunica através da linguagem uma postura possibilitadora do diálogo é a hermenêutica. Esta religa sentidos e significações. A relação entre sentido e significado permite um retorno a fonte atualizando-a no presente com o mundo daquele que vive o momento presente.

O sentido nos remete à fonte experiencial com a ontogênese do mundo que alimenta os significados; os significados filtram o sentido que vem da fonte e os sedimentam em um sistema e em um estoque de frases. O significado funcionando na língua tende a ocultar a latência de sentido. No confronto e interação entre os significados e a fonte maior de sentido acontece a necessidade hermenêutica. (JOSGRILBERG, 2015, p. 364)

Seguindo essa dinâmica não enquadraremos o passado com os olhos do presente, nem o presente com os olhos do passado. Presente e passado se abraçam e abrem a perspectiva de diálogo, pois a experiência que dá sentido nos ultrapassa e a realidade se apresenta a nós de maneira plural, não sendo possível uma visão apenas.

As ciências da religião que nasceram no intuito de interpretar o humano e o seu mundo não desempenhariam o seu papel na sociedade de hoje se não levassem em conta os diversos conflitos, mas também as experiências dialógicas que nos circundam. Desqualificar o supervalorizar a religião sem analisar essas duas realidades seria ingenuidade da parte de quem estuda o fenômeno religioso. Ainda que a solução nos ultrapasse, acreditamos que a nossa análise e alguns apontamentos ajudam na construção de um diálogo em torno do fenômeno religioso que o leve a sério na significância que ele possui.

5. Maturidade como caminho possível

Diante de tudo isso, no estudo das religiões é nos pedido maturidade. Sabemos que a realidade ultrapassa os ditames da religião e se ancora sobre diversas bases, mas temos noção de que sem estudar com seriedade a religião é como deixar algo incompleto naquilo que molda o humano na contemporaneidade. Por isso, para além das discriminações e romantismos, sabemos ser necessária uma postura equilibrada.

Joseph Campbell nos ajuda nisso afirmando,

Todas as religiões foram verdadeiras para o seu tempo. Quem for capaz de reconhecer o aspecto não perecível de sua verdade e separá-lo do que é circunstancial, terá apreendido isso. [...] De um modo ou de outro, todos temos de encontrar o que melhor

favoreça o florescimento da nossa humanidade, nesta vida, e dedicar-nos a isso. (CAMPBELL, 2002, p.157)

Aqui talvez mora o sentido a contribuição mais importante da religião para o ser humano contemporâneo, a saber, o florescimento da humanidade. Nesta perspectiva o próprio Campbell nos ajuda quando, estudando os mitos e as histórias de heróis das religiões em tempo mais primitivo, encontra o que ele chamou itinerário de maturação.

O itinerário de maturação é um percurso feito por um indivíduo que encontrando-se em desequilíbrio, se defronta com um obstáculo e, ao invés de voltar atrás, enfrenta-o saindo vencedor do mesmo alcançando o equilíbrio. Ao final deste processo o indivíduo retorna a comunidade mais maduro e ajuda-a a fazer o seu processo de maturação.

Aqui, na elaboração desse processo que ultrapassa diversas culturas em diversos continentes, este estudioso nos aponta uma chave de leitura para interpretar o fenômeno religioso. Nesta esteira acreditamos ser possível na contemporaneidade, que é simbólica, como relatamos acima, interpretar o fenômeno religioso a partir do itinerário de maturação.

As ciências da religião que surgiram no desejo de interpretar de maneira científicas religiões têm hoje uma grande importância no desenvolvimento da humanidade no sentido de conhecer a história da mesma, interpretar o presente e dar pista para um progresso no futuro. E Campbell resgatando o itinerário de maturação das culturas primitivas nos oferece hoje uma das maneiras possíveis de fazer essa interpretação e darmos a nossa contribuição para as diversas religiões.

Conclusão

Com a comunicação apresentamos brevemente o conceito de religião e pontuamos sua complexidade para ser definida. A partir desta percebemos como o fenômeno religioso pode ser diverso e, por isso, ele é aberto desde a sua construção não terminada do conceito religião.

Diante disso, concebemos a importância simbólica e dialógica que tem a religião como tal. Para além dos fundamentalismos, esta dimensão nos permite encontrar hermenêuticas que atualizem o fenômeno religioso.

Entre vários autores que refletem sobre esta perspectiva nos ajudou a ter uma chave leitura do fenômeno religioso, em seu caráter humanizador, foi Joseph Campbell. Acreditamos que a religião possui como característica a capacidade de levar o ser humano a maturidade, porém requer um processo que seja aberto e dialogal.

Diante de tudo isso, terminamos esta comunicação nos perguntando: será que as religiões na atualidade possibilitam a seus membros um processo de maturação? Não seria falta desta uma das causas de tantos conflitos entre as religiões?

Referências

- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. [Tradução: Carlos Felipe Moisés]. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução a fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- HIGUET, Etienne. Imagens e imaginário: subsídios teóricos-metodológicos para a interpretação das imagens simbólicas e religiosas. In: NOGUEIRA, Paulo,(Org.). **Religião e Linguagem**. São Paulo: Paulus, 2015.
- HIGUET, Etienne. Hermenêutica da religião. In PASSOS, João Décio; USARSKI, FRANK(Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.
- HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Loyola, 2010.
- JOSGRILBERG, Rui. Sentido e significação: uma essencial distinção hermenêutica. In: NOGUEIRA, Paulo, (Org.). **Religião e Linguagem**. São Paulo: Paulus, 2015.
- PIEPER, Frederico. Sobre o conceito de religião. In: NOGUEIRA, Paulo,(Org.). **Religião e Linguagem**. São Paulo: Paulus, 2015.

**Busca por sentido e diálogo inter-religioso:
a vida espiritual na sociedade contemporânea**

Camila Campos Marçal da Cruz – PUC Minas

RESUMO: A globalização, secularização, pluralismo religioso e crise de sentido são características da sociedade contemporânea. Diante desse cenário onde o convívio com a diversidade religiosa se impõe e considerando o ser humano um ser espiritual e que possui em sua estrutura uma abertura ao transcendente, perguntamos: qual seria o papel da religião no mundo atual? Será que as religiões podem contribuir para que as pessoas encontrem sentido em suas vidas? Acreditamos que sim, e que isso é possível através do diálogo inter-religioso. Esta comunicação tem por objetivo apresentar um projeto de pesquisa que visa responder a essas perguntas. Através de pesquisa teórica, especificamente bibliográfica, ele se propõe a compreender as características da crise de sentido contemporânea; explicitar a estrutura humana que possibilita essa abertura à busca por sentido e à alteridade e, por fim, analisar como o diálogo entre as religiões pode contribuir para sustentar essa busca de sentido e ao mesmo tempo favorecer um convívio de paz.

Palavras chaves: Diálogo inter-religioso, sentido, alteridade.

De acordo com a fenomenologia, o ser humano possui uma estrutura transcendental, sendo constituído por uma dimensão biológica, psicológica e espiritual (BELLO, 2004), onde a dimensão espiritual do ser humano é a responsável pelas perguntas existenciais (FRANKL, 1989), e que pode coincidir com o aspecto religioso, mas que não se limita a ele. É essa dimensão espiritual que nos possibilita refletir sobre o que nos acontece e decidir sobre como agir diante das circunstâncias da vida.

Fomos reduzidos à nossa racionalidade por Descartes e essa redução foi aceita e perpetuada não só pela ciência como também pelo sistema econômico. Essa racionalidade antropocêntrica, que coloca o ‘sujeito conhecedor’ como ponto de partida do conhecimento, exige-se que se afirme o sujeito antes de tudo. Nesse momento, começamos a nos perder enquanto ‘ser’. Depois de tanto tempo sendo negligenciada e até mesmo negada, é justamente essa dimensão espiritual do ser humano que se

encontra adoecida, e esse adoecimento espiritual que pode ser percebido através de vários sintomas, sendo alguns deles:

Adicção – que se evidencia no uso de drogas lícitas e ilícitas por grande parte da população; a *agressão* – que se evidencia na violência generalizada, seja dentro das casas – haja vista os elevados números da violência doméstica, a violência sexual contra crianças pelos seus próprios parentes, homicídios, suicídios, etc.; a *depressão* – que se mostra não apenas como uma doença a mais, mas como um sofrimento de cunho espiritual, que denuncia a insatisfação de um grande contingente de pessoas com o modo de vida em uma determinada sociedade; a *banalização da sexualidade* – que se evidencia na super exposição do corpo e na midiaticização dos conteúdos relacionados à vida sexual, além dos problemas relativos à busca pela potência e pela ausência de prazer nas relações sexuais que agora se pautam na performance mais do que na relação afetiva das pessoas. (ROESE, 2013, p. 1616).

A “experiência deixou de funcionar como referência para a criação de modos de organização do cotidiano: interrompendo-se os processos de singularização” e abrindo espaço para uma imensa fábrica de subjetividades (GUATTARI; ROLNIK, 1999, p. 38).

Processos de subjetivação

O sistema capitalista injeta em nós representações daquilo que devemos ser, num processo incessante de produção subjetiva tão generalizada que realmente acreditamos ser “nosso” aquilo que nos foi imposto. Um momento de massificação dos desejos, onde estamos sujeitos a grandes máquinas de controle social que definem a nossa maneira de perceber o mundo (GUATTARI; ROLNIK, 1999), padronizando nossos comportamentos. Uma maneira de controlar toda uma sociedade através do controle dos corpos, da produção de necessidades que se transformem em consumo, da exaltação das diferenças e manutenção das relações hierárquicas e de poder.

A classe burguesa objetiva multiplicar seus lucros, promovendo subjetividades serializadas, investindo na produção desse poder disciplinar. Elas tentam impedir que o

ser humano se realize em sua totalidade, nas suas dimensões biológicas, psicológicas e espirituais. Que possa “experimentar e inventar maneiras diferentes de perceber o mundo e de nele agir” (MANSANO, 2009, p. 112), respondendo criativamente aos acontecimentos que a vida lhe impõe, se fazendo e se refazendo em um processo infinito de conhecimento e expressão de si mesmo na sua relação com o mundo.

Por se tratar de um movimento pessoal que vai contra todo um sistema, recuperar os valores de singularidade, afirmar o ser-si-próprio, exige coragem. Mas somente os processos de singularização, Guattari (1999), é que são capazes de frustrar os mecanismos de interiorização dos valores capitalísticos e permitir a afirmação de valores num registro particular, independente dos valores que o cercam. Podemos percebê-la pela reapropriação da mídia e criação de rádios e canais livres, pelo desejo nas relações, pelas criações artísticas em geral, pela resistência social, pela contestação do sistema de representação política, pelo questionamento da vida quotidiana, pela busca por experiências espirituais e religiosas, entre outros.

A vida sem autonomia e espontaneidade, mesmo que esteja de acordo com a representação de felicidade e sucesso ‘vendida’ sistematicamente em todos os meios, não responde à pergunta ontológica sobre o sentido da vida, e nos coloca, mesmo que tenhamos tudo, diante do nada. Sem esse enfrentamento da vida em sua inteireza, estamos produzindo, - além dos sintomas apresentados no início do texto de adicção, agressão, depressão e banalização da sexualidade – uma sociedade de pessoas que para evitar a dor, evitam a vida. Não se comprometem nem se posicionam, pois não se sentem responsáveis, nem por ele, nem pelos outros.

Estrutura transcendental

Mahfoud (2012) acredita que seria a percepção do mistério o que nos mantém afirmando nossas exigências, caso contrário, simplesmente desistiríamos da nossa vontade de realização de uma vida com sentido. Um caminho duro, que exige cuidado com nossa estrutura humana, para, através disso, mudarmos a nossa realidade social.

Dessa forma, nós podemos, através das nossas relações, ajudar o outro a reconhecer esse movimento próprio de busca de sentido que ele carrega, e auxiliá-lo no reconhecimento do que pode verdadeiramente responder a essa exigência, mobilizando todo o seu potencial humano.

É exatamente esse desejo de sentido que permanece insatisfeito na sociedade atual e não encontra consideração alguma por parte da psicologia moderna. As teorias atuais sobre motivação veem o homem como um ser que ou reage a estímulos, ou obedece aos próprios impulsos. Essas teorias não levam em consideração o fato que, na realidade, em vez de reagir ou obedecer, o homem responde, isto é, responde às questões que a vida lhe coloca e por esta via realiza os significados que a vida lhe oferece. (FRANKL, 1989, p. 23).

Apesar da ciência e de todo o sistema capitalista insistirem na fragmentação do ser humano, a necessidade de ser considerado e de se viver de maneira integral escapa a toda tentativa de controle e massificação pelo sistema e se mostra também nos sintomas que surgem quando nossa busca por sentido é frustrada.

Os líderes religiosos/espirituais e profissionais de psicologia que realmente sejam comprometidos com a formação das pessoas, precisam repensar o seu lugar. Contribuir de maneira efetiva para que as pessoas que o procurem sejam verdadeiramente cuidadas em sua totalidade e consigam construir suas singularidades, num processo constante. Pois a resposta à pergunta “quem sou eu” não é uma essência ou uma identidade estática (GUATTARI; ROLNIK, 1999), mas um processo, um movimento (MAHFOUD, 2012).

Esse posicionamento pessoal em busca do conhecimento de si e reflexão sobre a vida leva a um reconhecimento da nossa necessidade de transcendência, de relacionamento com uma alteridade, criando uma abertura que permite pensar a construção de um mundo mais solidário, mais justo, mais responsável.

A racionalidade está sendo impeditiva para nos aproximarmos da experiência real de cada ser humano. Porém, as discussões sobre o ser humano e a vivência das experiências religiosas, podem contribuir para que isso se transforme em algo mais concreto, mais próximo da realidade que vivemos. Só quando o ser humano é considerado em sua totalidade, é que é possível que ele olhe para suas vivências de maneira reflexiva. Atitude que traz em si uma solicitação, que provoca um posicionamento responsável e que responde à sua necessidade de realização e significado.

Ao homem não vem imposto por pulsões e instintos o que deve fazer e, diversamente do homem de outros tempos, não lhe vem imposto por tradições e valores morais. Ora, não existindo tais imperativos, o homem talvez não saiba mais o que fazer. O resultado? Ou fazem o que fazem os outros – o que vem a ser conformismo – ou então faz o que os outros impõem que ele faça – o que vem a ser totalitarismo (FRANKL, 1989, p. 19)

Pluralismo religioso

Vivemos um momento marcado pela diversidade de manifestações culturais e religiosas, mas ao mesmo tempo, “nada de diálogo. O reinado do eu se impõe. Nem sempre de forma agressiva. Prefere prescindir do outro, desconhecê-lo, a agastar energia em combatê-lo”. (LIBANIO, 2012). Assistimos uma busca cada vez maior por experiências religiosas dentro e fora das instituições. O pluralismo religioso é um fato. “O reconhecimento e a acolhida da diferença, emergem hoje como contrapontos à lógica excludente da identidade egocêntrica que marcou a modernidade e sintonizam um momento novo de busca de sentido”. (TEIXEIRA, 2010).

O momento atual nos coloca diante do convívio com uma diversidade cultural imensa, mas esse convívio é vivido com tensões. Não sabemos como nos posicionar diante da diversidade, e nesse processo, o outro pode se tornar um objeto ou até mesmo uma ameaça. Será que é possível pensar a convivência pacífica e construtiva com a diversidade considerando o ser humano naquilo que ele tem de mais humano, que é a sua busca por sentido? Quais as possibilidades e dificuldades que a diversidade religiosa pode nos oferecer enquanto reconhecimento de si mesmo e relacionamento com o outro?

Diálogo inter-religioso

Considerando as características do diálogo inter-religioso no nível existencial e observando a realidade a nossa volta, percebemos que nem todos os encontros que realizamos levam ao diálogo, alguns encontros são geradores de atitudes de fechamento e outros de abertura. E o que será que sustenta essa abertura ou fechamento a alteridade religiosa? O que faz o encontro entre pessoas de religiões diversas ser realmente um encontro gerador de diálogo?

Será que as tecnologias e todos os avanços da ciência estão realmente nos ajudando a viver melhor? A globalização nos aproximou de pessoas de todo o mundo, mas será que eu realmente consigo perceber esses seres que são tão diferentes de mim como pessoas? Existe um pluralismo religioso imenso, mas como conviver em comunidade com essa diversidade? Diante da multiplicidade de oferta de sentidos, tanto religiosa quanto capitalista, que prometem satisfação e prazer imediato, alguma delas realmente me preenche? Existe um caminho para que eu consiga fazer o caminho espiritual em busca da resposta sobre quem sou eu? E descobrindo a minha identidade, eu me afasto ou me aproximo do outro? Quando eu me aproximo do outro (quando eu me abro para conhecê-lo), eu me afasto de mim?

A verdadeira sabedoria, fruto da reflexão, do diálogo e do encontro generoso entre as pessoas, não se adquire com uma mera acumulação de dados, que, numa espécie de poluição mental, acabam por saturar e confundir. Ao mesmo tempo tendem a substituir as relações reais com os outros, com todos os desafios que implicam, por um tipo de comunicação mediada pela internet. Isto permite seleccionar ou eliminar a nosso arbítrio as relações e, deste modo, frequentemente gera-se um novo tipo de emoções artificiais, que têm a ver mais com dispositivos e monitores do que com as pessoas e a natureza. Os meios actuais permitem-nos comunicar e partilhar conhecimentos e afectos. Mas, às vezes, também nos impedem de tomar contacto directo com a angústia, a trepidação, a alegria do outro e com a complexidade da sua experiência pessoal. Por isso, não deveria surpreender-nos o facto de, a par da oferta sufocante destes produtos, ir crescendo uma profunda e melancólica insatisfação nas relações interpessoais ou um nocivo isolamento. (LAUDATO SI, 2015, n. 47).

A pessoa que se sente ameaçada pelo diferente, tem dificuldade de conhecer a si mesmo. Esse medo do diferente, juntamente com outros aspectos, favorece o crescimento do fundamentalismo religioso, onde as pessoas se fecham, negando o diálogo. O diálogo e a busca por sentido só acontecem quando passa pela experiência, quando respeita essa abertura antropológica do ser humano.

Ao percebermos essa mútua implicação entre o aprofundamento da vida espiritual e abertura ao outro, nos perguntamos se, diante de um contexto de

adoecimento espiritual, sendo o ser humano um ser que ontologicamente busca por transcendência, se o cultivo do diálogo entre as religiões, considerando todas as suas disposições, seria um caminho possível de provocação de um reconhecimento dessa necessidade de sentido e de um convívio de paz.

Como as religiões podem contribuir para que as pessoas encontrem o sentido das suas vidas? Através do diálogo. Nós acreditamos na hipótese de que, quando estamos comprometidos com nosso aprofundamento espiritual e nos abrimos para realmente conhecer o outro, esse encontro abre um caminho que nos leva a um maior conhecimento sobre nós mesmos e sobre Deus, e pode ser um encontro gerador de um convívio em sociedade que não só respeite, mas que consiga perceber a riqueza de um mundo repleto de diversidade.

Conclusão

A compreensão das dificuldades e possibilidades de se viver em um mundo e momento marcado pela pluralidade religiosa, nos ajuda a ter critérios mais claros para refletir se os passos que estão sendo dados estão em direção à criação de normas e regras que apenas estimulam a tolerância das diferenças, ou se realmente estamos tomando decisões refletidas, nos posicionando de maneira a conseguir elaborar nossa experiência e reconhecer a experiência do outro e responder ao nosso movimento de busca por sentido e verdade.

Nesse sentido, o pluralismo religioso pode ser um campo repleto de possibilidades de encontros, que permitem que na entrega à vivência da alteridade, a pessoa aprofunde no conhecimento de si mesmo e reconheça aquilo que mais lhe corresponde. Respondendo de maneira positiva à sua busca por sentido e estabelecendo relacionamentos que provoquem a responsabilidade e que possam efetivamente pensar em um mundo menos violento e mais humano. E na perspectiva do sentido, se possuímos uma atitude de abertura, mesmo se o encontro que realizamos não for gerador de diálogo, ainda assim ele pode ser uma possibilidade de reelaboração da própria experiência, pelo critério da não correspondência. E é este “reconhecimento que transforma o pluralismo religioso em uma situação positiva, na qual se pode aprender mais acerca da realidade última e da existência humana do que o que se acha disponível em uma única tradição” (HAIGHT apud TEIXEIRA, 2015). Mas pra isso é preciso

empenho e educação, no sentido de que precisamos reaprender esse cuidado e esse reconhecimento do que nos faz humanos. Sem esse acompanhamento, o pluralismo religioso tende a gerar uma violência e um vazio ainda maiores.

Referências

ALES BELLO, Angela. **Fenomenologia e Ciências Humanas: psicologia, história e religião**. Organização e tradução Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, SP, EDUSC, 2004.

FRANKL, Viktor. **Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo**. Tradução Victor Hugo Silveira Lapenta. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1989.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. **Subjetividade e história**. P. 25-65. In: Micropolítica, cartografias do desejo. Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 1999.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013: Francisco). **Carta Encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulinas, 2015.

LIBANIO, Joao Batista. **Apresentação**. TEIXEIRA, F. Buscadores de diálogo. São Paulo: Paulinas, 2012.

MAHFOUD, Miguel. **Experiência elementar em psicologia: aprendendo a reconhecer**. Brasília, DF: Universa; Belo Horizonte: Artesa, 2012.

MANSANO, S. R. V. Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. **Revista de Psicologia da UNESP**, v. 2, n. 8, p. 110-117, 2009.

ROESE, Anete. A busca pelo espiritual e a busca de sentido no mundo contemporâneo. **Horizonte**, v. 11, n. 32, p. 1605-1636, out/dez. 2013.

TEIXEIRA, Faustino. (2010) **O desafio do mistério da alteridade**. In: <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/o-desafio-do-misterio-da-alteridade.html> Retirado em 28/11/2015

TEIXEIRA, Faustino. (2015) **Thomas Merton e o canto das coisas**. In: <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2015/02/thomas-merton-e-o-canto-das-coisas.html> Retirado em 10/02/2016.

**A religião e a formação da moral social:
o caso de uma sociedade regida pelo direito divino.**

Adriene dos Anjos Noronha⁸

Resumo

O objetivo aqui proposto é analisar a moral social em uma sociedade regida pelo direito divino. Nesse contexto, a pesquisa busca compreender os fundamentos de uma sociedade a partir da definição de moral e sua relação com o ser social pela concepção de Émile Durkheim. O mesmo autor também trabalha a questão da autoridade investida em determinados indivíduos, conferindo-lhes poderes sobre os demais a partir do momento em que é legitimada pela própria sociedade. Esse é o caso dos monarcas considerados representantes diretos de Deus. Assim, apresento abaixo uma análise da sociedade de Mazagão, cidade que foi fundada no Marrocos pela Coroa portuguesa sob o ideal de expansão da fé cristã e dentro do contexto de um Estado absolutista. Posteriormente, por meio de um projeto político, ela foi transferida para o Brasil. A ordem e a coesão social foram mantidas nesse processo graças às ações políticas e religiosas.

Palavras-chave: Moral social; Direito divino; Autoridade; Sociedade.

Introdução

O Estado português na época da colonização da América era regido pelo absolutismo⁹. O poder estava centralizado nas mãos de um único soberano, um monarca considerado divino, um representante de Deus na terra. Suas determinações eram aceitas por uma sociedade que, por sua construção histórica, suas ideias e concepções, legitimava essas ações e dessa maneira reafirmava o poder régio e reforçava os pilares do absolutismo. A questão religiosa era essencial à manutenção desse poder e às ações de ocupação do território chamado Brasil.

⁸ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Bolsista CAPES. E-mail: adrieanjosnoronha@gmail.com

⁹ O absolutismo é a forma de governo em que o poder é centralizado na figura dos monarcas, sendo passado de pais para filhos. Vigorou na Europa nos séculos XVI a XVIII. (SILVA; SILVA, 2008, p. 11).

Este texto busca entender como, a partir das premissas expostas acima, o Estado português conseguiu fazer a transferência de uma cidade para o Brasil. Algo inédito e que ocorreu graças à constituição moral daquela sociedade.

1 A perspectiva durkheimiana da moral

Para Émile Durkheim, “somos seres morais somente na medida em que somos seres sociais” (DURKHEIM, 2008, p. 76), ou seja, quando fazemos parte da vida coletiva, pois todo homem é o produto de sua sociedade. Nesse sentido, entendemos que a moral é construída pela e para a sociedade, pois sempre deve atender os fins coletivos.

Durkheim também destaca que “a moral de cada povo é diretamente relacionada com sua estrutura social.” (DURKHEIM, 2008, p. 96). A moral é produto da cultura de um povo, formada por uma consciência coletiva que determina o agir humano. Portanto, a moral é relativa, pois é determinada por características sociais e culturais próprias de cada sociedade.

Pela concepção de Durkheim, a moral é prescindida por um sistema de regras investido de uma autoridade determinada pela sociedade e imposta à própria sociedade. Nesse sentido, a autoridade pode ser definida da seguinte maneira:

É a característica com que um ser, real ou ideal, encontra-se investido em relação a indivíduos determinados, e que, apenas em virtude dessa característica, é considerado por estes como sendo dotado de poderes superiores àqueles que eles atribuem a si mesmos. Pouco importa, aliás, se esses poderes são reais ou imaginários: basta que sejam representados como reais. (DURKHEIM, 2008, p. 97).

Em diversos casos, determinados sujeitos, já reconhecidos pela sociedade, possuem essa autoridade moral e por isso mesmo conseguem impor o cumprimento das regras. Mas, apenas a sociedade é capaz de legitimar essa autoridade, aprovando ou não os atos nela praticados.

2 A moral, o poder divino e a religião

Analisando a questão da moral no contexto ocidental, a partir de uma perspectiva histórica e cultural, temos uma pluralidade de modos de pensar, de

costumes, uma “pluralidade das formas culturais” (VAZ, 2004, p. 37), que se origina da conduta de vida dessas sociedades, gerando uma diversidade cultural presente no tempo e no espaço.

No caso da expansão portuguesa, a partir da Idade Moderna, podemos elencar significativos elementos que dialogam com o pensamento durkheimiano acerca da autoridade moral. O Estado português podia ser definido como absolutista, seu poder era centralizado nas mãos do monarca que era considerado um ser sagrado. O rei de Portugal possuía o direito divino, ou seja, era um representante direto de Deus na terra. Sendo divino, o rei tinha poderes sobre a vida religiosa. Havia, ainda, a questão do padroado régio, que foi um acordo estabelecido entre o governo português e a Igreja Católica que “assegurava o exercício pleno do domínio político e religioso dos reis sobre a Colônia, pois esses soberanos detinham o título de grão-mestre da Ordem de Cristo.” (BOTELHO; REIS, 2002, p. 132).

O monarca exercia verdadeira autoridade moral sobre todos os seus súditos, não só em termos políticos, mas também sobre as questões religiosas. Ademais, a sociedade reconhecia essa autoridade e legitimava as ações reais, pois acreditava no caráter sagrado de seu soberano.

Um dos grandes teóricos do direito divino dos reis foi Jean Bodin. No século XVI, ele publicou *Les six Livres de la République*, obra na qual discorre sobre a soberania dos reis, ou seja, um poder absoluto balizado pelo direito divino e pelo direito natural, que é a teoria que pensa na razão prática, levando em consideração tudo que é próprio do agir humano. Bodin escreveu que:

Nada havendo de maior sobre a terra, depois de Deus, que os príncipes soberanos, e sendo por Ele estabelecidos como seus representantes para governar os outros homens, é necessário lembrar-se de sua qualidade, a fim de respeitar-lhes e reverenciar-lhes a majestade com toda a obediência, a fim de sentir e falar deles com toda a honra, pois quem despreza seu príncipe soberano despreza a Deus, do qual é imagem na terra. (BODIN apud CHEVALLIER, 1999, p. 62).

Outro defensor do direito divino foi o bispo e teólogo Jacques Bossuet, que, no século XVII, escreveu *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, onde defendia a ideia de sacralidade dos reis. Analisando suas considerações, Marco Antônio

Lopes ressalta que “o rei é um ser híbrido, misto de humano e divino. Assim, deve submeter-se à religião, mas como rei escolhido por Deus estará sempre acima de tudo, desde que se deixe guiar pelas rédeas da moral.” (LOPES, 2000, p. 178).

Se para esses teóricos a autoridade dependia apenas do poder divino, por outro lado temos o papel da sociedade e a necessidade de legitimação desses poderes. Émile Durkheim (1989) trabalha com a ideia de que a sociedade é a responsável pela criação das coisas sagradas, e dessa maneira é, também, responsável por sacralizar certos homens, que por sua vez exerceriam uma autoridade moral sobre toda sociedade, reafirmando o princípio divino que acreditavam possuir. Analisando essa força intrínseca da sociedade e sua ação sobre alguns eleitos, ele diz que:

Se ela vem entusiasmar-se por um homem, se acredita descobrir nele as principais aspirações que a marcam e os meios de satisfazê-las, esse homem será colocado acima dos demais e como que divinizado. Ele será investido pela opinião de majestade perfeitamente análoga àquela que protege os deuses. Foi o que aconteceu com tantos soberanos em quem os contemporâneos tinham fé: se não se tornavam deuses, eram pelo menos vistos como os representantes diretos da divindade. (DURKHEIM, 1989, p. 267).

A sociedade legitimava e, assim, reafirmava o poder real e suas ações. Essa autoridade se tornou ainda mais complexa ao entendermos a extensão dos domínios de Portugal. A coesão em torno da autoridade real não era dissipada nem mesmo pela distância e fragmentação administrativa. Um dos elementos que fortalecia essa coesão dos súditos era a crença religiosa. Todos eram católicos e deviam obrigações à autoridade religiosa máxima do reino. Cada território português, independente de onde estivesse instalado, deveria cumprir as determinações impostas pelo soberano aclamado como divino pelo seu povo. Esse foi o caso de Mazagão.

3 O caso da sociedade de Mazagão

Mazagão foi uma possessão portuguesa fundada em 1514 no litoral do Marrocos sob o ideal de expansão da fé cristã e servindo de entreposto para as trocas comerciais dos navios que circulavam entre a Europa e o Oriente. O local foi habitado por

portugueses, a maioria procedente dos Açores. Era uma sociedade militarizada e extremamente católica. A vida era dividida entre as ações para defesa do território, as trocas comerciais, a produção para subsistência no local e as obrigações religiosas. (VIDAL, 2008). Assim, o que guiava a sociedade de Mazagão eram, acima de tudo, os interesses coletivos.

A organização da vida dos indivíduos dependia não apenas dos vínculos criados entre eles, mas, sobretudo, dos elementos que regiam aquela sociedade, como o poder religioso e o poder político. Não havia a ideia de cidadão dotado de direitos respeitados pelo Estado. As regras sociais eram ditadas por uma autoridade, reis e rainhas que iam se sucedendo no poder, e, por meio do seu cumprimento, eram legitimadas pelos súditos. Assim, a construção da moral nesse tipo de sociedade encontrava como ser determinante o poder e a vontade do soberano. E sendo esse soberano o representante de Deus na terra, suas determinações deveriam ser cumpridas de maneira exemplar.

Mas a essa sociedade foi colocado um grande desafio. Ameaçados pelos muçulmanos, todo o corpo social, político e eclesiástico foi transferido para o território do Grão-Pará, no Brasil, na segunda metade do século XVIII. Nessa situação, as vontades individuais, principalmente aquelas que se referiam às preferências de ficar em Portugal, só eram atendidas se houvesse interesse da Coroa e dada a certos privilegiados. O restante fazia parte de um projeto coletivo, que era a continuidade daquela sociedade visando à ocupação e à defesa de um território.

Em nome de uma força intrínseca existente nessa sociedade, que apontava para a obediência ao Estado, a população cumpriu as determinações estabelecidas pelo poder de Portugal e se dirigiu ao Brasil. Não se podia descumprir uma ordem legítima vinda de uma autoridade que era representante de Deus. Mazagão precisava seguir seu caminho expandindo a fé cristã. Isso só foi possível porque havia o reconhecimento do poder e da sacralidade do soberano. A população estava seguindo as determinações reais e, dessa maneira, todos cumpriam os desígnios de Deus.

O Estado absolutista era alimentado pelas ideias religiosas. Nesse contexto, política e religião estavam fortemente interligadas e tiveram total influência na colonização do Brasil e nas determinações sobre a ocupação do território. “A religião forneceu os mecanismos ideológicos justificatórios da conquista e colonização da América, [...]” (SOUZA, 1986, p. 32).

A transferência de Mazagão fez parte de um projeto político. Mas, cumprindo esse projeto, cumpria-se, também, a primeira determinação real acerca da ocupação do território, qual seja: expandir a fé cristã. Assim, “dilatação da fé, colonização e fortalecimento do poder monárquico sempre aparecem associados.” (SOUZA, 1986, p. 33-34).

Conclusão

Para que a transferência de Mazagão ocorresse, a obediência ao Estado foi fundamental. Isso garantiu a coesão social da comunidade. Mesmo com as reformas ocorridas na administração de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, e o avanço das ideias iluministas, essa transferência só foi possível pelo devotamento religioso que visava a expansão da fé cristã e pela obediência à autoridade real. Essa foi uma situação própria daquele contexto e se deu pela moral construída e fundamentada naquela sociedade, seguindo os passos de sua própria história.

As relações construídas a partir da moral em uma sociedade estabelecem as bases para a convivência entre as pessoas e influencia a continuidade de sua história, já que dela fazem parte a cultura e as tradições de um povo.

Ao pensarmos o caso de Mazagão a partir do ponto de vista da constituição de sua moral, podemos compreender como se deu a aceitação pela maioria da transferência da cidade para o território brasileiro. Aquele contexto ditou as ações da população, pois aquela sociedade respeitava e legitimava as normas estabelecidas pelo Estado. Nesse caso, um elemento de ordem religiosa reforçou os fundamentos daquela sociedade: a crença em um rei representante de Deus, ou seja, um rei divino.

Referências

BOTELHO, Angela Vianna; REIS, Liana Maria. Padroado. In: BOTELHO, Angela Vianna; REIS, Liana Maria. **Dicionário histórico Brasil colônia e império**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 132.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. Rio de Janeiro: Agir, 1999.

DURKHEIM, Émile. **A educação moral**. Petrópolis: Vozes, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

LOPES, Marcos Antônio. Bossuet, história da realeza. **Varia história**, Belo Horizonte, n. 23, jul. 2000, p. 164-179.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. Absolutismo. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 11-15.

SOUZA, Laura de Mello e Souza. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia**: introdução à ética filosófica. V. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

VIDAL, Laurent. **Mazagão, a cidade que atravessou o atlântico**: do Marrocos à Amazônia (1769-1783). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

A religião através da linguagem midiática

Janaína Gonçalves¹⁰

RESUMO

Esta comunicação pretende expor breve análise dos meios de comunicação eletrônicos presentes na sociedade, em específico a TV, a linguagem utilizada por esses meios e sua relação com a religião cristã, em específico a Católica e a Protestante/Pentecostal. Propõe-se a compreender a inserção dos conteúdos religiosos em canais abertos e em espaços virtuais, a abrangência de grupos e movimentos religiosos presentes nos meios de comunicação existentes. Deter-se-á a analisar dos mecanismos eletrônicos como forma de arrebanhar os fiéis, sobretudo em sua vertente conservadora. A pesquisa bibliográfica que permitirá acessar a história da entrada dessas religiões nos meios eletrônicos.

Palavras-chave: Religião, Linguagem, Cultura Midiática, Igreja, Mídia, Fundamentalismo Religioso

Introdução

Um mercado altamente produtivo e persuasivo é possível encontrar dentre as diversas mídias existentes no campo da comunicação. Essa realidade atrai olhares dos principais interessados e a partir do momento em que se usufrui desses espaços midiáticos, sobretudo na religião cristã, facilmente pode-se criar certa relação através de um discurso fundamentalista, uma ideologia religiosa em que se sai do “mundo” em busca de Deus pelas mídias eletrônicas. Grupos católicos e evangélicos se fecham na busca pela evangelização através dos meios de comunicação, transmitem conteúdos direcionados, específicos, arrebanhando seus fiéis através do discurso da inerrância bíblica.

¹⁰ Jornalista, Especialista em Mídias Eletrônicas, Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

1. Mídia e religião: uma parceria necessária no século XXI

A religião pode ser sempre representada através da linguagem em suas vertentes. Uma experiência religiosa pode, muito bem, não ser traduzida especificamente por uma linguagem, mas pode ser reconhecida por imagens, diálogos e sussurros internos, gestos e palavras, e tudo isso também é um tipo de linguagem. A religião é praticada pelas pessoas de forma expressiva. Todos que dela pertencem transmitem uma fala, um tipo de linguagem. Mesmo religiões que tem longa história no passado, suas doutrinas são transmitidas de forma oral por outras tantas gerações. Mesmo que possa haver notável relação entre religião e linguagem, é questionável se a linguagem poderia ser considerada como meio de expressão e comunicação de sentimentos religiosos. Haveria alguma forma, alguma possibilidade de existir religião sem linguagem? A mídia, especificamente, se pauta pelo estilo estratégico da linguagem midiática. Segundo Nogueira (2013):

[...] se mantivermos a ideia tradicional de que a linguagem é um meio de expressão do religioso, estaríamos afirmando que a experiência religiosa é um a priori na consciência. Ou o contrário: de que, na impossibilidade de separação entre religião e sua expressão na linguagem, estaríamos afirmando a constituição semiótica do fenômeno religioso. (2011, apud PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.), 2013, p.444)

A religião, por si só, já traz uma característica de interesse da mídia por se tratar de algum tipo de experiência da fé. Na Igreja Católica, especificamente, a mídia começou a ser reconhecida quando o comando do Vaticano era através do Papa Leão XIII, entre os anos 1878 e 1903, pois nessa época o mundo passou a conhecer com mais credibilidade o que era a imprensa e qual papel ela exercia em uma sociedade ainda em construção no aspecto tecnológico e industrial. Voltando para a época atual, no auge do destaque da linguagem midiática e a religião em pleno século XXI, é possível encontrar uma realidade competitiva no que se refere ao espaço de religiões cristãs nos diversos tipos de mídia. No que se refere ao catolicismo e protestantismo essa realidade é percebida facilmente. Até meados dos anos 2000 o cristianismo, e em específico o catolicismo, teve um crescimento notável, segundo o IBGE. Na época, 124,9 milhões de pessoas se intitulavam católicas, ou seja, 73,6% da população, e por outro lado, crescia

o público das igrejas evangélicas. Já dizia Max Weber (1864-1920), sociólogo, que o declínio numérico de determinada religião leva a sua transformação interna.

Nas palavras de Freston, “à medida que o catolicismo vai perdendo devotos, as pessoas que permanecem tendem a ser mais atuantes, praticantes e identificadas. O Catolicismo, então, vai se tornando, cada vez mais, uma religião de escolha no Brasil e não mais uma religião herdada culturalmente. O sentido de ser católico, portanto, vai mudando (CARRANZA apud PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.), 2013, p. 540).

Com isso, é possível perceber que em gerações passadas, por muito tempo, o motivo de ser católico era por seguir a tradição da família. Se os pais são, os avós são, os filhos e netos também serão católicos. Porém, com o declínio da religião, os seus adeptos se voltam para a escolha por algum motivo que não seja, unicamente, por tradição familiar, mas por algum motivo em particular.

Mas o que teria tudo isso a ver com a mídia? Além do fato das religiões e seus adeptos irem mudando por questões de transformação na sociedade, existe também um deslocamento do papel da mídia nesse processo de transformação. Até algum tempo atrás, os meios de comunicação se limitavam a registrar destaques sofridos nas religiões, e algumas igrejas arriscavam entrar na mídia através dessa discussão. Com o passar dos anos, os grupos religiosos começaram a buscar um espaço específico para eles em horários nobres nos meios de comunicação eletrônica, compraram audiência nesses horários, e em alguns casos, adquiriram suas próprias redes de TV, rádio e mídias digitais como canais exclusivos de seus trabalhos missionários. Com isso, é possível perceber que, se antes o *mass mídia*¹¹ era apenas um coadjuvante na história toda, se ele era apenas uma ponte para o espaço de transmissão, ele passou a ser o protagonista. A mídia passa a ser o palco das grandes transformações. Se antes o catolicismo, por exemplo, não queria se render ao processo evolutivo das grandes mídias, o cenário atual faz repensar toda e qualquer estratégia para chegar aos fiéis. Grandes investimentos nas igrejas cristãs são feitos para garantir o uso profissional da mídia, especialmente a mídia televisiva.

¹¹ Conjunto dos meios de comunicação de massa (jornal impresso, rádio, televisão, internet, etc)

2. Cultura midiática na religião

Para compreender a fase expressiva dos meios eletrônicos e digitais usados pelas religiões, é preciso entender que o fator principal dessas atividades advém da Cultura Midiática. A partir dos conceitos dessa Cultura, a identidade do indivíduo é capaz de ser formada ou moldada, ou até mesmo reestruturada, a partir da mídia. A Cultura Midiática faz nascer um novo sujeito no que se refere às suas relações. É como uma lógica com novos conceitos. Quando se observa as redes virtuais existentes atualmente, é possível perceber como o indivíduo passa a ter “voz” nesse mundo online. De receptor passa a ser o emissor das mensagens, o produtor de conteúdos e ali ele encontra novas formas e novas culturas para vivenciar o mundo moderno. No mundo virtual todos os indivíduos se tornam interlocutores na contemporaneidade. No caso da mídia televisiva e radiofônica não é diferente. O indivíduo, em seu dia-a-dia, pode se deixar ser pautado por essas mídias em seus conteúdos.

No fim na década de 1980, quando se usava o termo “mídia religiosa”, logo se imagina o termo evangélico que, no senso comum, significa quem não era católico. Se tornou uma identidade evangélica as diversas iniciativas de produção de material audiovisual, impressos, jornais, panfletos, revistas, livros. O contexto central dificilmente mudava o foco: conversão dos filhos e filhas de Deus. A distribuição desse material partia dos próprios pastores nas praças públicas, nos grandes ginásios e avenidas. No rádio, por exemplo, a linha editorial evangélica começou a ocupar um espaço notável, canais foram vendidos, emissoras foram vendidas por motivos próprios e no lugar surgia, logo, uma rádio do ramo evangélico. Suas produções, bem pautadas, às vezes, por sermões, tinham todo viés religioso. Alguns canais com trabalho mais profissional, já outros com trabalho mais amador, mas investiam fortemente nas produções. As décadas de 1950, 1960 e 1970 tiveram muito o que contar sobre os programas de igrejas evangélicas nas rádios, liderando os horários mais escutados por seus ouvintes fiéis.

A mensagem passada por esses meios radiofônicos é um exemplo claro da Cultura Midiática agindo no campo religioso. Eram técnicas de marketing atrás de um discurso simples, levando ao ouvinte a mensagem de Deus contra o diabo, um discurso de luta contra o inimigo que leva às drogas, ao alcoolismo, ao desemprego e a todo tipo de sofrimento que possa existir na vida de uma pessoa. Eram pastores e fiéis dando testemunhos de suas aflições cotidianas e consequentemente a cura nessas adversidades.

Promessa de milagres, libertação de algum mal e até cura física já faziam parte das pautas diárias. Já na TV o grande precursor no horário nobre foi o tão conhecido pastor R. R. Soares, ou seja, Romildo Ribeiro Soares. O estilo de seu programa na TV persiste ainda hoje, tanto por ele quanto por outros pastores que seguiram a mesma linha. São transmissões de culto, um breve bate-papo com os missionários, leitura de cartas de fiéis, mostra de alguns “milagres” no caso de algumas outras igrejas, e no fim da transmissão é feito um apelo às doações para a igreja continuar sua missão. O apelo emocional transforma em intimidade o contato do pastor e seu telespectador a partir de uma linguagem persuasiva, a fim de provocar a conversão em massa, fazendo com que o indivíduo que assiste ao programa se sinta chamado a contribuir com a “obra de Deus”. Outro exemplo de presença na mídia televisiva, não especificamente em horário nobre (no início) como R. R. Soares, foi a criação dos meios comunicacionais da Igreja Universal do Reino de Deus, fundada pelo Bispo Edir Macedo, em 1977. Já nos anos 1990 eles apostaram em uma narrativa de dor, de emoções, de espetacularização do sofrimento, de luta contra os demônios que imperam no mundo da sociedade moderna. Após a compra da TV Record, em 1992, esse discurso ficou ainda mais presente nos lares das famílias brasileiras, desenvolvendo, a cada ano, uma linguagem midiática excelentemente estratégica, tentando aliar os costumes dos telespectadores comuns com suas produções de viés religioso, tentando escapar, à medida do possível, dos formatos de TV de cunho religioso. Ainda na onda do marketing, mídia, religião e Cultura Midiática, encontram-se outras igrejas evangélicas que apostaram em um público específico na TV, como, por exemplo, a Igreja Renascer em Cristo (1986), com a bispa Sônia Hernandes, conduzindo programas para o público feminino, e a Igreja do Poder Mundial de Deus, mais recente, de 1998, com o pastor Valdomiro Santiago, que traz uma mídia voltada para o público sertanejo. A concessão de emissoras de rádio e TV são fruto de negociações acirradas com o Ministério das Comunicações e o Congresso Nacional.

Assim, abriu-se outra frente de batalha para as igrejas na busca dessas concessões, jogando pentecostais, neopentecostais e católicos na disputa por ocupar cargos estratégicos na esfera pública, o que facilitaria pleitear o acesso à teletransmissão. Proliferam, então, nas campanhas eleitorais, os *homens de Deus*, comprometidos com os empreendimentos milionários de manter

a voz e a imagem de Deus no ar. (CARRANZA apud PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.), 2013, p. 542)

3. A salvação através da mídia católica e protestante

Não somente de canais evangélicos vive o telespectador, mas de todo conteúdo religioso que possa surgir para ele. Com essa realidade, mesmo estando timidamente no meio radiofônico, o cenário começou a mudar na década de 1990 com a chegada maciça de setores ligados à Renovação Carismática Católica do Brasil (RCC). Exemplo disso foi a criação de redes de coberturas como Rede Vida (1995) e a TV Canção Nova (1997), as duas rapidamente se tornaram emissoras locais e regionais, entre elas também se destacam TV Horizonte (1998) e TV Século XXI (1999), sendo esta última criada pelo padre responsável por trazer a RCC para o Brasil.

A expansão do catolicismo nas redes de TV se soma à cultura *gospel*, estilo que na cultura protestante tem o seu lugar garantido. Nessa perspectiva as versões faladas dão lugar ao louvor pela música, ritmos que mediatizam a comunicabilidade religiosa e se consagra na gestualidade dos sentimentos dos fiéis, como, por exemplo, os olhos fechados, choros, braços levantados, expressões que se transformam em elementos catalisadores de sentimentos. Padres, religiosos e jovens se unem para realizar encontrões que atraem o público jovem, carismático e aqueles que necessitam de aproximação com o que leva à religiosidade. São mutirões na época do carnaval, shows com “Jesus”, eventos intitulados como “Cristoteca”, dentre outras criatividade. Com tudo isso, os fiéis se sentem chamados a viver uma vida pura e “santa”, criam uma realidade para si e para o outro, na tentativa da conversão. O “namoro santo” é um exemplo do desafio que os jovens da Renovação Carismática e adeptos aceitam passar, se torna uma maneira de dizer que não se deixam levar pelo inimigo e suas seduções do mundo.

A mídia secular, ou seja, a mídia que transmite aquilo que é leigo, de um estado laico, achou conveniente chamar de *showmissa* os eventos comandados por padres carismáticos, no ritmo do som *gospel*, e em muitos desses eventos alguns grupos e duplas de outros estilos musicais são chamados a apresentar. É a busca da versatilidade do gosto do povo aliado à religião, é a maneira encontrada para atrair mais fiéis e seus espectadores. Com isso, a indústria cultural ganhou e ganha lucrativamente, abrindo um

espaço para artistas consagrados gravarem discos para um público religioso específico. Diante de tanto aparato audiovisual e radiofônico gerado a partir da veia carismática, a RCC não reverteu o declínio do catolicismo e tampouco a migração dos seus fiéis ao Pentecostalismo. A partir dessa contextualização do catolicismo e protestantismo na mídia eletrônica, é possível encontrar alguns aspectos de uma prática fundamentalista religiosa.

Considerações finais

Uma disputa de espaços e busca por um rebanho cristão é o cenário que se vê em diversos canais de programação religiosa. As propagandas estratégicas buscam aqueles fiéis tomados por uma ideologia religiosa aonde quase tudo é “do mundo”, ou seja, profano, e os que buscam Deus são “santos” a viver neste mundo profano. Tudo isso, que é retransmitido, acontece através de um meio de comunicação de massa.

A Teoria Funcionalista, no âmbito da comunicação, estuda o papel da mídia na sociedade e não apenas os seus efeitos. A partir daí, é possível afirmar que o indivíduo deixa de ser visto somente por seu comportamento, e passa a ser estudado por sua ação social. Sendo assim, o indivíduo é pautado pela mídia na sociedade. A partir disso, setores religiosos apostam muito no campo midiático, acreditam que o resultado da evangelização hoje se encontra em circular conteúdos catequéticos e doutrinários, de ação pastoral, no *mass mídia*. Esses meios passam a ter a função, somente, de meios de difusão, meros veículos que transmitem um conteúdo que independe de quem veicula.

Ao mesmo tempo em que grupos religiosos, sejam católicos ou pentecostais, tentem demonstrar que o uso dos meios eletrônicos se dê como método evangelizador, com produções apenas religiosas, esses grupos utilizam da Cultura Midiática para transmitir uma imagem e certos tipos de linguagem baseados na sensibilidade do usuário/telespectador, principalmente quando há a presença de uma vertente conservadora. É uma via de mão dupla: evangelizam ao mesmo tempo em que garantem um espaço importante para os fiéis e notável na mídia. Os diversos produtos midiáticos existentes hoje, utilizados pelas religiões cristãs, tem objetivos em comum, e um deles é: arrebanhar seus fiéis, buscar aqueles que se afastaram e aqueles que dizem fazer parte, mas que não se engajam pastoralmente.

Mídias que se apropriam de um tipo de linguagem persuasiva, uma mídia que assume o papel protagonista no campo da evangelização, meios comunicacionais que disputam, entre si, a posição de quem oferece mais e melhor uma felicidade que muitas pessoas buscam diante das frustrações e tristezas de um “mundo perdido”. Seria a linguagem religiosa na mídia o resultado de um dos aspectos da Cultura Midiática?

Bibliografia

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. 703p.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo** – Diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007.

SANTAELLA, Lúcia. **Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias a Cibercultura**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 2004. WOLTON, D. É preciso salvar a comunicação. São Paulo: Paulus, 2006.

WOLF, Mauro. **Teorias das Comunicações de Massa**. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Gastronomia e quaresma: a alimentação sob a influência da quaresma católica em Mariana - Minas Gerais.

Luciano Cardinali – PUC Minas

E-mail: luciano.nali@gmail.com

Resumo: Esta comunicação tem o objetivo analisar alguns aspectos da alimentação e da Gastronomia na cidade de Mariana, Minas Gerais, no tempo da Quaresma dentro do Catolicismo, bem como coletar receitas, hábitos alimentares, culturais, insumos e cardápios apropriados para o respectivo período. Sabe-se que a Quaresma Católica tem uma grande influência no cardápio e cotidiano alimentar dos mineiros no contexto católico, os jejuns, penitências e abstinência de alguns insumos alimentares são ritos significativos para a observância dos preceitos religiosos ditados pela tradição religiosa católica. Nesses rituais, pode se identificar certa fronteira entre os âmbitos do sagrado e do profano, ora demarcada por divisões evidentes, ora se confundido em rituais que misturam elementos da religiosidade cristã e o folclore regional. Conclui-se que a religião exerce particular função social no que diz respeito à cultura gastronômica, enquanto educa, agrega valores e a influencia, graças aos seus ritos, costumes, símbolos e seus diversos significados.

Palavras-Chave: Alimentação, Gastronomia, Religião, Quaresma, Mariana, MG.

Introdução

A finalidade desta comunicação é resgatar alguns conceitos acerca da religião e Gastronomia, suas influências definidas através do calendário religioso “Tempo da Quaresma”, bem como seus ritos, mitos, fortalecimento da fé perante as datas religiosas cristãs, sua alimentação, os conceitos sobre alimentos puros, impuros e principalmente rituais ligados a quaresma santa, sacrifícios jejuns, penitências e abstinências que fazem o cristão um verdadeiro seguidor das tradições da fé e amor a Deus.

Para entender sobre a alimentação do homem e posteriormente o modo de alimentar-se dos Mineiros junto a fé e a religião, primeiramente vamos revolver ao passado em aproximadamente 10.000.000 anos atrás, no viés das pesquisas antropológicas descobriu-se que ao longo das grandes falhas tectônicas da África

Oriental, habitaram-se os primeiros seres humanos na terra, isso se deve a descoberta dos mais primitivos fósseis encontrados no local. Os seres Humanos desde o seu surgimento no planeta, tem se alimentado de caça e alguns vegetais ao seu alcance, para assim saciar sua fome. Além disso, as peles e o couro dos animais abatidos serviam como proteção para o frio; o homem então com todas essas descobertas começa a cultivar a terra e criar animais na finalidade de alimento há 10.000.00 a.c, nasce então a agricultura e um maior consumo de grãos e vegetais. Com a criação dos animais e o cultivo da terra em crescimentos, começa então a se formar em torno das plantações pequenos grupos habitacionais, originando-se pouco tempo depois as aldeias, com este significativo avanço alimentar do homem, surge a necessidade de se fabricar utensílios de cerâmica e aparelhos cortantes para uma melhor forma de se aprimorar a cocção dos seus diversos alimentos agora surgidos. Os paleontólogos acreditam que o tempo de crescimento fértil da humanidade seria hoje os territórios do Irã, Iraque, Turquia, Síria, Líbano, Israel e Jordânia, assim como as primeiras plantações e criação de animais. Logo começam a surgir as primeiras aldeias entre 7.000.00 a 6.000.00 ac., o indício das primeiras cidades surgiram 3.500 a.c na Mesopotâmia. Com os surgimentos desta nova forma de viver e de produzir seu próprio alimento, a humanidade então começa a desenvolver técnicas de manuseio e armazenamento desses alimentos que muitas vezes tal produção não é consumida por completo.

“Quando o ser Humano descobriu a arte de preparar e cozinhar alimentos, surgiu uma profunda diferença entre eles e os outros animais”. (Franco, Ariovaldo, 2011, p.66)

Um fato significativo que liga o homem ao alimento foi na evolução do proto-homem, ao associar o calor das fontes de águas termais com temperaturas elevadas, a uma maneira de cozinhar a carne de sua dieta, começaram então a serem ingeridas cozidas, acentuando-se o seu sabor e tornando-a mais palatável, houve uma significativa mudança no modo de se alimentar, tornou-se presente na vida dos proto-homens os alimentos com predominância de sabores e odores. O mesmo aconteceu ao descobrir-se que as baixas temperaturas poderiam prolongar o alimento para ser consumido posteriormente.

“É nesta relação de necessidade e satisfação que o homem, como ser dotado de inteligência e habilidade, racionaliza sua relação com o alimento e passa a utilizá-lo de diferentes formas, buscando adequá-lo

às suas necessidades e desejos pontuais. Toda esta relação é influenciada por aspectos regionais e tecnológicos, de modo que o conhecimento tecnológico foi adquirido e acumulado de modo empírico e rudimentar, durante muito tempo, sem que houvesse qualquer base científica” (ROSENBERG, 1982).

A perspectiva da cocção dos alimentos antes mesmo da descoberta do fogo, gerou aos seres humanos uma mobilidade e uma grande capacidade mental de distinção, representando uma importante evolução humana e cultural. Após a descoberta do fogo sendo uma referencia para o cozimento das caças, começou assim um fundamental processo na degustação dos alimentos, elucidou-se uma forma mais fácil do aprimorando de técnicas para a mastigação e ingestão dos alimentos agora cozidos, levando em conta que antes eram ingeridos totalmente crus. Acredita-se que após a mudança do hábito do homem e suas maneiras mesmo que primitiva de ingerir alimentos, os movimentos dos músculos da face se tornaram mais suaves desenvolvendo um maior crescimento da cavidade craniana e levando a desenvolver outras partes do corpo como o cérebro, decorrentes de uma melhor mastigação com menos esforço levando ao aprimoramento do aspecto físico do homem, identificando-se com o aspecto atual.

“O principal benefício da descoberta do fogo foi a alteração no sabor do alimento. Esse fator é fundamental no desenvolvimento do paladar para o homem e para a diferenciação dos futuros conceitos de alimentação, abrindo uma grande lacuna entre a espécie homem primitivo e os outros animais, com a possibilidade da diferenciação do ato de se alimentar por necessidade fisiológica e do ato de se alimentar por prazer”. (BRILLATSAVARIN, 2012)

O fogo é o elemento principal e fundamental para as variadas culturas, significando um elemento primordial gerando assim diversos gestos e ritos praticados pela humanidade, uma significativa evolução do homem adquirindo uma nova concepção no seu modo de viver e alimentar, o fogo tornou-se indispensável para a evolução da espécie humanas. Através da descoberta do fogo e suas novas formas de preparar alimentos para seu consumo, surgiram assim uma necessidade de criar utensílios que poderiam facilitar de alguma forma os processos de preparação, cocção, armazenamento e degustação. Levando em conta a abundância de elementos da

natureza, foram então utilizados as pedras e barro como elemento primário para a invenção dos utensílios influenciando os primeiros objetos domésticos dos tempos.

Outro marco importante para o homem foi o surgimento da cerâmica. O ser humano iniciou seu uso com a finalidade de estocagem dos excedentes produzidos pela agricultura, passando a utilizar o barro moldado queimado como panelas, transformando a alimentação com novas perspectivas e possibilidades de interação entre novos alimentos, ingredientes e especiarias, representada como "parte da bagagem cultural e tecnológica de diversos grupos humanos (LUNA, 2003, p. 69)

A execução das novas formas de preparar alimentos levou então a uma maior variedade de insumos para a dieta dos seres humanos, os surgimentos desta nova forma de viver e de produzir seu próprio alimento, fez a humanidade então começa a desenvolver técnicas de manuseio e armazenamento, pois muitos desses alimentos não eram consumidos por completo, necessitando assim o seu reaproveitamento.

A preparação dos insumos alimentares realizadas em grupos de indivíduos originou-se as novas formas de se alimentar ligada a uma ritualização de gestos e símbolos denominada refeição.

A refeição em grupo posteriormente à mesa teria surgido através de caçadores nas quais abatiam grandes animais no qual não se consumia toda a carne de uma só vez e desconhecendo de outras técnicas de conservação dos alimentos em longo prazo, surgiu então a ideia e a necessidade de compartilhar os alimentos restantes praticando assim uma hospitalidade entre os seus.

O momento da refeição pode então se tornar um grande instrumento de comunicação entre as pessoas, levando até a uma nova direção nas relações interpessoais, extirpação de conflitos, surgimento de grandes ideias, comemoração de datas especiais, saciar a fome, sentir novos sabores e odores.

A alimentação e a igreja Católica.

Através do ponto de vista religioso o gesto de alimentar-se em família torna-se um ritual de valores, fé, amor ao próximo e a Deus; sobretudo pela mesa onde e

representado o mundo ao qual pertencemos, suas normas, atitudes, assimilação da fé, valorização dos alimentos puros, rejeição dos alimentos impuros, os tabus e até o ato de agradecer ao criador pelo alimento consumido. Sendo assim, o homem não tem uma ligação direta com a alimentação apenas para saciar sua fome, o alimento tem um valor simbólico que se transforma em insumo para os mais variados ritos e diversificados símbolos.

As crenças religiosas refletem a cultura geográfica de cada região, adotando assim os mais variados alimentos e bebidas como seus gestos simbólicos de cunho religioso e espiritual. A religião busca através da sua geografia, seus alimentos como principais insumos para seus ritos e cerimônias religiosas, a sociedade através da igreja busca assimilar seus alimentos básicos como objeto sagrado.

Segundo, CELADA (2007), escritora espanhola em sua obra, "Os Segredos da Cozinha do Vaticano", a alimentação exerce um papel importante para se entender os hábitos alimentares e sua influência na religião, a alimentação e religião caminham juntas desde São Pedro, que esteve ao lado de Jesus na Santa ceia aos banquetes das mais diversas religiões surgidas durante os tempos. "É ao redor de uma mesa que se move o mundo" (CELADA, 2007, P.85).

A igreja Católica sempre se fez notória pelo seu modo de alimentar-se, desde a idade média papal, onde a carne de caça de menor porte era a mais valiosa e muito consumida pela a igreja, com isso a carne de pequenos animais tornou-se alimento principal dos antigos, e os banquetes papais não podiam ficar sem ela, junto a esta iguaria, os primeiros papas já administravam uma dieta com predileções a carne de caças, peixes, frutas e verduras. O vinho sempre trazido da Palestina, por ser o mais saboroso também não podia faltar a mesa dos papas. Della Rosa (2014) afirma que enquanto a mesa dos Papas era repleta de insumos e carnes nobres a mesa de uma família humilde Romana era basicamente servida de pão e queijo fresco.

Os seres humanos atribuem grande função social à refeição e a comensalidade" (Franco. 2006. Pag.23).

O vinho com seu valor simbólico e sagrado é uma bebida milenar, o Baco apresenta-se em vários rituais religiosos e acompanha o homem e seu desenvolvimento há vários anos, sendo assim o vinho apresenta uma relação direta com a religião. Dentro do Cristianismo o vinho representa o sangue de JESUS, é também presença constante

no antigo testamento relacionando-se com a religião Judaica, (Dentro da bíblia somente o livro de Jonas não faz menção alguma ao Vinho), segundo narra Moises, a primeira visão da terra prometida, seria um cacho de vinho. Na religião Católica o vinho este diretamente ligado a Jesus, vários acontecimentos marcantes marcaram a vida de Jesus com a bebida, a transformação da água em vinho, e sua última refeição, quando depois de ter comido um pedaço de pão, Jesus tomou um cálice de vinho e disse aos apóstolos: "Este é o meu sangue, o sangue da vida que será derramado por vós". Daí nasceu a Eucaristia, o momento mais importante no ritual Católico.

Nos séculos passados a oliveira “Azeite” foi considerado pelos antigos, como o símbolo da sabedoria, a oliveira é considerada uma árvore sagrada, ela é citada em várias passagens pela Bíblia “ No Gênesis , existe uma passagem relatando um óleo extraído do seu fruto” , na Bíblia narra também a pomba enviada por Noé trazia no bico uma folha de oliveira como prova que a terra voltaria a surgir após o dilúvio , outra utilização significativa do azeite seria para ungir sacerdotes e monarcas em determinados momentos da ritualização da igreja. Virgílio Eneida através de um dos seus poemas escreve que através de um ramo de oliveira o homem se purifica totalmente.

Através da historia do trigo e o surgimento do pão como alimento e seu valor simbólico, podemos extrair várias histórias sob a perspectiva deste alimento, acredita-se que na vida comum o pão possa simbolizar uma pessoa bonita e boa, originando algumas expressões do tipo “ A pessoa é um pão!”. Buscando o pão propriamente como objeto, desde os primórdios da história humana o pão é conhecido e igualmente relatado em algumas escrituras antigas e relatado também em diversas passagens pela Bíblia sagrada. Em um determinado momento, perguntaram a Jesus Cristo: “Que sinal pois fazes tu, para que o vejamos e creiamos em ti? Que operas tu? “Nossos pais comeram o maná no deserto, como está escrito: Deu-lhes o pão do céu”. Jesus Cristo lhes respondeu: “Na verdade, na verdade vos digo que Moisés não vos deu o pão do céu, mas meu Pai vos dá o verdadeiro pão do céu, porque o pão de Deus é aquele que desce do céu e dá vida ao mundo”. O verdadeiro pão e a água para os que tem fome e sede é Deus , em outra passagem pela Bíblia (João 6:34 e 35) está descrito assim “Senhor dá-nos sempre desse pão. Disse-lhes Jesus: Eu sou o pão da vida, aquele que vem a mim não terá fome e quem crê em mim nunca terá sede.

No mundo cristão, o vinho e o pão demonstram explicitamente este objeto se tornando um alimento de cunho sagrado. A partir do século III / IV criou-se uma trilogia de alimentos considerados puros pela igreja católica para a realização de seus ritos, retirando a carne vermelha e sua importância religiosa, substituindo a, pelo azeite, pão e vinho.

A influência da alimentação na quaresma católica de Mariana-MG

Originária do Latim, quadragésima, traduzida para o Português como “Quaresma”, é utilizada para firmar um período que quarenta dias que antecedem a ápice do cristianismo ou a ressurreição de Cristo, comemorado no Domingo de Páscoa, todavia esta tradição centenária surgida desde o século IV e consiste em sua formação o número quatro como um simbolismo do universo material apresentado na Bíblia, e o número zero que o acompanham, apresentam-se na forma do tempo de nossas vidas na terra, suas dificuldades e provações para os seres humanos. Inclui-se este número na Bíblia sob a referência de várias passagens e significados da história humana, desde a criação do novo mundo após o dilúvio, assim como os quarenta anos da peregrinação do povo Judeu pelo deserto, e os quarenta dias que Jesus ficou no deserto até a sua vida pública, entre outras.

Data-se do início do século IV, o surgimento da verdadeira quaresma, com abstinência da carne vermelha por quarenta dias e o sacrifício do Jejum, através de uma única refeição sempre realizada à tarde. Tornou-se comum por volta do século XV uma refeição ao meio dia, portanto o Jejum verdadeiro consiste em fazer apenas uma refeição completa durante o dia, sendo a escolha do cristão, manhã, tarde ou noite, além do Jejum, a igreja católica determina a abstinência da carne vermelha e seus derivados, outros alimentos também podem se tornar proibidos conforme à determinação do bispo local.

Começamos então a analisar o tempo da quaresma do povo Marianense através dos séculos até o atual momento, e suas práticas religiosas impregnadas pela igreja do passado enfatizando-se o sentido da culpa e a moral. Descobriu-se através da história na alimentação dos Mineiros e respectivamente o povo de Mariana, onde no século XIX, os relatos sobre suas formas de se alimentar, hospitalidade e fé, vinham principalmente dos viajantes estrangeiros que relatavam uma cozinha farta, abundante, principalmente

quando se tratava dos fidalgos, a fartura na mesa dos mineiros servia, contudo para esquecer um tempo de privações e escassez de alimentos nos primeiros anos do povoado.

O povo Mineiro do Século passado tinha como preferência a carne suína, a carne de porco ganhava o paladar dos mineiros, tudo se era aproveitado, desde os miúdos a todo o restante, assim se preparava variados pratos com focinho, orelhas, pés, toucinho, na qual a banha servia também para armazenar a carne sem deixa la estragar. A carne da vaca era também bastante apreciada pelos mineiros, chegando a algumas determinadas épocas do ano ser mais consumidas que os suínos, porém a maneira de criar os porcos para o abate eram mais fáceis, originando assim uma preferência dos mineiros pela carne suína e seus derivados.

No livro, *A Mesa de Mariana*, Sônia Magalhães, descreve o Jejum referindo-se em três tipos diversificados, são eles, eclesiástico, natural e espiritual. O jejum Eclesiástico os fie se abstemia do consumo da carne vermelha e se alimentavam apenas uma vez ao dia, o Natural privavam os fies de qualquer comida ou bebida da meia noite do dia até a meia noite do dia seguinte, o Espiritual privavam-se de todos os vícios e prazeres do mundo pelo período de quarenta dias.

Pesquisando através da história, descobriu-se a alimentação dos Mineiros e respectivamente o povo de Mariana, no século XIX, os relatos sobre suas formas de se alimentar, hospitalidade e fé, vinham principalmente dos viajantes estrangeiros que relatavam uma cozinha farta, abundante, principalmente quando se tratava dos fidalgos, a fartura na mesa dos mineiros servia, contudo para esquecer um tempo de privações e escassez de alimentos nos primeiros anos do povoado.

O povo Mineiro do Século passado tinha como preferência a carne suína, a carne de porco ganhava o paladar dos mineiros, tudo se era aproveitado, desde os miúdos a todo o restante, assim se preparava variados pratos com focinho, orelhas, pés, toucinho, na qual a banha servia também para armazenar a carne sem deixa la estragar. A carne da vaca era também bastante apreciada pelos mineiros, chegando a algumas determinadas épocas do ano ser mais consumidas que os suínos, porém a maneira de criar os porcos para o abate eram mais fáceis, originando assim uma preferência dos mineiros pela carne suína e seus derivados.

Lévi-Strauss (1990) define os alimentos e seu modo de prepara-los tem uma ligação direta com os padrões religiosos, sociais e financeiros, não havendo uma fundamental ligação ao modo de alimentar-se. Entende-se que seu modo de preparar alimentos, técnicas e insumos estão relacionados ao modo de vida e cultura de um povo.

Durante a quaresma católica o ato de comer não estava ligado diretamente ao fato de alimentar-se para saciar a fome, e sim a uma gestualidade de conceitos e rígidas normas ditadas pela igreja que ditavam a maneira de se alimentar e o que comer, de uma forma disciplinada, sempre apelando pelos conceitos da fé e culpa dos fieis perante a Cristo e a igreja católica.

Algumas práticas alimentares impostas pela igreja durante a quaresma católica muitas vezes eram punir os chamados “cristãos novos” na qual as práticas judaicas estavam presentes no seu contexto alimentar, sendo assim a igreja começou uma perseguição implacável aos judeus quando se apresentavam algumas suspeitas sobre um determinado povo ou famílias.

Na semana santa cada pessoa costuma fazer seu prato de comida e trocar com o vizinho. Depois vão lavar os pratos no rio. O resto da comida serve de alimento para os peixes. Moças e rapazes não namorar. É proibido passar debaixo da quaresmeira, pois a pessoa se transforma em lobisomem, mula sem cabeça aparece na encruzilhada. (Della Mônica, 1976, Pg.100)

O período quaresmal em mariana significava de fato a abstinência das carnes vermelhas devido ao seu sangue denominado quente e introduziam-se as carnes brancas de peixes e alguns frutos do mar, logo então se percebe um aumento significativo no consumo da carne de Bacalhau nas principais receitas da época. O bacalhau, peixe nobre, era o principal insumo das receitas elaboradas através da Semana Santa Católica, devido o pescado ser seco e salgado facilitando seu armazenamento e transportes nas longas e demoradas trilhas rumo as Minas Gerais, o peixe dotado de escamas era então a fonte principal de proteína neste respectivo período cristão. A cidade de Mariana entre outras de Minas Gerais eram banhadas por abundantes rios, com inúmeras espécies de peixes, onde se destacavam principalmente os peixes de couro, o Surubim vivia em abundancia pelas águas dos rios, favorecendo um consumo que na verdade não poderia existir, já que o peixe de couro era considerado pelos Judeus como peixe proibido, pois

continha Levítico que poderia causar doenças de pele e até a lepra, considerado pelos Judeus como um alimento proibido.

Sobre estas afirmativas, explica-se então o porquê do consumo do Bacalhau vindo de longe e a negação dos peixes em abundância e tão perto. Apesar de ser uma época onde se consumia em pequena escala também frutos do mar, os mesmos por serem trazidos através das cidades litorâneas, os mesmos não poderiam suportar os longos trajetos até Minas, sendo assim apenas uma pequena parte da população ariscava-se a comer os frutos do mar que eram liberados pela igreja juntamente com os pescados.

Destacamos também junto a religiosidade crista marianense, entre seus ritos e mitos quaresmal, alguns outros elementos que se tornaram marcantes durante as homenagens da igreja perante o ato da quaresma, nela identifica-se umas misturas de dança e religiosidade, música adquirindo um ritmo, uma inquietude através da religiosidade, as precisões tornava-se conceituada e ate mesmo o festival do Áureo Trono Episcopal que acontecia em Mariana.

Destacamos em na cidade de Mariana um povo religioso, que no período da quaresma buscam uma sensibilidade de espírito e alma através do sagrado e seus ritos utilizando-se da magia que envolve esses quarentas dias para redimir-se dos pecados e tornar-se salvo perante a vida eterna, além de fortalecer os laços com o criado no imaginário popular.

Referência Bibliográfica

ALDAZÁBAL, José. **Gestos e Símbolos**. São Paulo: Loyola, 1989.

CARNEIRO, H. **Comida e sociedade: uma história da alimentação**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

CARVALHO, Roseli. **A Culinária da quaresma**. Disponível em:
<http://www.ouropreto.com.br/noticia/34/a-culinaria-da-quaresma-por-roseli-carvalho>.
 Acesso em: 01 set. 2015.

FLANDRIN, J-F. MONTANARI, M. (orgs). **História da Alimentação**. 4.ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

FRANCO, A. **De caçador a gourmet**. Uma história da gastronomia. São Paulo: SENAC, 2006.

- KURLANSKY, M. **Bacalhau**: a história do peixe que mudou o mundo. São Paulo: Nova Fronteira, 2004. 256 p.
- LEVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. (Mitológicas vol1). Original de 1964.
- MAGALHÃES, Sônia de. **A mesa de Mariana**: Produção e Consumo de alimentos em Minas Gerais (1750-1850). São Paulo: Annablume, 2004.
- MIRANDA, Evaristo E. **Guia de Curiosidades Católicas**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- NOGUEIRA, M.F. **Gastronomia mágica para o amor**: receitas e rituais. São Paulo: Tornado, 2001.
- PEREIRA, José Carlos. **O encantamento da sexta-feira Santa**: Manifestações do Catolicismo no folclore Brasileiro. São Paulo: Annablume, 2005.
- PEREIRA, G. **A arte da cura pela alimentação**. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- REDÓN, Josep Muñoz. **A cozinha do pensamento**: um convite para compartilhar uma boa mesa com os filósofos. São Paulo: Senac, 2008.
- SENAC, DN. **A história da gastronomia**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2006.
- GUERRIERO, S. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, B.M.
- MARTINO, L.M.S. **Sociologia da religião e mudança social**: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.
- HEELAS, P. A Nova Era no contexto cultural: pré-moderno, moderno e pós-moderno. **Revista Religião e Sociedade**. v.17, p. 15-32, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In . **Antropologia estrutural**. v.1. 6ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003.
- A eficácia simbólica. In. **Antropologia estrutural**. v.1. 6ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 2003.
- LIMA, V.C. Para uma Antropologia da alimentação. **Revista Alteridades**. n.2, 1995.
- MAGNANI, J.G.C. Esotéricos na cidade: os novos espaços de encontro, vivência e culto. **São Paulo em Perspectiva**. v.9, 1995. p.66-72.

MARTINS, P.H. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: VIII JORNADAS

MINTZ, S.W. Comida e Antropologia: uma revisão. **Revista de Ciências Sociais**, n.47, v.16, 2001. p.31-42.

RONDINELLI, P. A face encantada da cultura corporal alternativa. **Motriz**. v.7, n.1, 2000.

SAVARIN, B. **A fisiologia do gosto**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SOARES, L.E. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: LANDIM, L. (org) **Sinais dos tempos, tradições religiosas no Brasil**. ISER, 1989.

ROSEMBERG. **Bibliografia da prosa medieval em língua portuguesa**, Biblioteca Nacional , 1982.

BRILLATSAVARIN .**A fisiologia do gosto** – Iser, 2012

CELADA. **Os segredos da cozinha do Vaticano** – Planeta Brasil, 2007.

O caráter transnacional do Espiritismo: De sua origem nos Estados Unidos, sua criação na França e consolidação no Brasil

Andrea Luiza Fontes Resende de Souza¹²

Resumo: O Espiritismo é uma doutrina filosófica elaborada na França, no século XIX, e que foi amplamente difundida por instituições no Brasil no século XX. Contudo, as origens do Espiritismo remontam a emergência do fenômeno espiritualista nos Estados Unidos, em meados do século XIX. Assim, o artigo tem a finalidade de explorar e compreender o caráter transnacional do Espiritismo, destacando suas origens, a elaboração da doutrina através de Allan Kardec e outros autores, e o surgimento do Espiritismo no Brasil. Ao final, será considerada a criação de diversas instituições em todo mundo, principalmente no Brasil, onde há uma ampla estrutura institucional coordenada pela Federação Espírita Brasileira.

Palavras-chaves: Transnacional; Espiritualismo; Espiritismo.

1 Introdução

O termo “transnacional” significa que algo ultrapassa as fronteiras entre Estados. Ideias, pessoas, cultura, e mesmo o crime organizado possui um caráter transnacional. Assim, o presente artigo pretende estudar como este caráter transnacional presente no Espiritismo, doutrina criada na década de 1860 na França, que se configura hoje como uma das crenças mais populares no Brasil. Apesar de ter sido criada na França, o Espiritismo possui suas raízes no movimento espiritualista, muito disseminado nos Estados Unidos em meados do século XIX. Portanto, o artigo pretende seguir uma ordem cronológica de eventos, no intuito de explorar a relação do espiritismo com alguns países, até a sua consolidação no Brasil, no século XX.

2 Origens do espiritismo

O espiritualismo é uma filosofia que tem como princípio a imortalidade da alma, admitindo a possibilidade de comunicação com os mortos. No século XIX, surgiram diversos movimentos espiritualistas que se dedicavam à prática da comunicação com

¹² Mestranda em Relações Internacionais pela PUC MINAS (2015-2017). Bacharel em Relações Internacionais pela PUC MINAS (2010-2014).

espíritos. Assim, o movimento espiritualista ganhou destaque na sociedade estadunidense em 1848 quando foi conhecido que as irmãs Kate e Margaret Fox, de Hydesville, Nova Iorque, conseguiam se comunicar com os espíritos através de uma série de batidas conhecidas como “as batidas de Rochester”¹³. Ainda destaca-se a ocorrência do fenômeno das “mesas giratórias” que se propagou pela sociedade dos Estados Unidos e pela Europa. Neste fenômeno se observava que as mesas onde se realizavam sessões mediúnicas se tornavam dotadas de ação, que supostamente eram causadas pela ação de forças invisíveis e assumiam a capacidade de responder perguntas. Nota-se que a sociedade americana foi fortemente influenciada por autores europeus como Emmanuel Swedenborg¹⁴ e Franz Anton Mesmer¹⁵. As próprias “batidas de Rochester” foram desenvolvidas através dos trabalhos de Andrew Jackson Davis, um espiritualista produziu trabalhos influenciados por Swedenborg e de Mesmer.

Com a Guerra Civil em 1861, o movimento espiritualista foi se espalhando rápido pelo país, pois as famílias tentavam contatar seus entes queridos que morreram na guerra. Assim, a prática da comunicação com os espíritos tomou diversos formatos, levando ao aparecimento de muitas – supostas- manifestações¹⁶ (COLBERT, 2011). A expansão do Espiritualismo ainda foi possível pelo advento de diversas tecnologias de comunicação e transporte do século XIX, garantindo um caráter transatlântico¹⁷. Segundo Bennett (2007), houve um grande intercâmbio entre os Estados Unidos e o Reino Unido no século XIX, garantindo a popularidade do movimento espiritualista nos dois lados do Atlântico. Observa-se que diversos autores americanos como Charles Dickens e Edgar Allan Poe, e ingleses, como Sir Arthur Conan Doyle foram

¹³ De acordo com Carneiro (1996), as irmãs estabeleceram comunicação com um espírito, onde realizavam uma série de perguntas que eram respondidas com batidas ou pancadas em objetos. O autor ainda aponta que os fenômenos foram investigados por cientistas através de uma comissão em 1851. Os mesmos que consideravam a história uma farsa se converteram ao espiritualismo após os resultados da pesquisa confirmarem a veracidade da história.

¹⁴ Emmanuel Swedenborg (1688-1772) que também é considerado o pioneiro do Espiritismo, foi um intelectual, político, cientista e místico sueco que escreveu livros de caráter espiritualista, como “Arcanas Celestes” (ROWLANDSON, 2013; MIRANDA).

¹⁵ Franz Anton Mesmer (1734-1815), médico e místico austríaco que desenvolveu o mesmerismo ou hipnotismo, e o magnetismo animal. Mesmer alegava que poderia curar diversas doenças através do emprego do magnetismo. O médico também acreditava que o “fluido etéreo” era transmitido por corpos celestes e que seu desequilíbrio no corpo humano causava doenças, bem como o equilíbrio levava à cura (GONÇALVES, ORTEGA, 2013). Ainda complementa-se que “[...] Esse fluido podia acumular-se e transmitir-se ao homem, pelos passes e toques, e era capaz de curar certas moléstias nervosas, mas, também, podia provocá-las.” (ABREU FILHO, 1993, p.22)

¹⁶ Isto levou ao surgimento de diversas fraudes que foram desmascaradas por cientistas e outros interessados como Houdini, o performista estadunidense. Muitas destas fraudes utilizavam de aparatos tecnológicos para reproduzir manifestações, como a utilização da fotografia para fundamentar uma prova concreta da existência dos espíritos (BENNETT, 2007).

influenciados pelo movimento espiritualista¹⁸ (BENNETT, 2007). No Brasil, o movimento espiritualista também ganhou adeptos impressionados com os acontecimentos de 1848, nos Estados Unidos. No Rio de Janeiro, o Marquês de Olinda e o Visconde de Uberaba participavam de um pequeno grupo de estudiosos do fenômeno espiritualista (CAMPOS, 2000).

3 O advento do espiritismo na França

Influenciado pelo movimento espiritualista, que atingiu a França no século XIX, o educador e intelectual francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869) iniciou uma extensa pesquisa sobre as supostas manifestações espiritualistas, em destaque o fenômeno das “mesas giratórias”, qual Hyppolyte estava certo de ser uma farsa (CARNEIRO, 1996). Segundo o próprio Arthur Conan Doyle (1995), Hyppolyte formulou uma série de respostas que, em uma sessão mediúnica, seriam respondidas por espíritos inteligentes através médiuns. Crendo na veracidade de seu trabalho, formulou uma filosofia própria e, em 1857, publica o “*Livro dos Espíritos*” sob o pseudônimo de Allan Kardec. No livro, o autor apresenta a doutrina Espírita, fundamentada no cristianismo, cujo formato se difere do movimento espiritualista, que se distancia de qualquer religiosidade¹⁹. Kardec ainda publicou as seguintes obras espíritas: O livro dos Espíritos (1857); O Livro dos Médiuns (1861); O Evangelho segundo o Espiritismo (1864); O Céu e o Inferno (1865); A Gênese (1868)²⁰.

Outros autores também contribuíram para o desenvolvimento da doutrina Espírita como Jean Baptiste Roustaing, León Denis, Camille Flammarion e Gabriel Delanne. Tais autores auxiliaram na expansão do movimento espírita, visto que suas obras eram influenciadas ou em consonância com as de Allan Kardec. Outro ponto interessante, é que a conexão da filosofia espiritualista com os movimentos sociais

¹⁸ Sir Arthur Conan Doyle escreveu obras de cunho espiritualista como “A história do Espiritismo” e traduziu do francês para o inglês a obra “Joana D’arc, a Médium” de León Denis, autor espírita francês.

¹⁹ Segundo Kardec (2004), a doutrina Espírita advém da filosofia espiritualista, contudo, o Espiritismo se diversifica por se caracterizar da crença, enquanto seu praticante é denominado espírita. Assim, Espiritismo é a crença na qual o mundo material se relaciona com o mundo espiritual, que é invisível, e se fundamenta nos ensinamentos cristãos. Já o espiritualismo se distancia do cristianismo e de qualquer religiosidade.

²⁰ Segundo Amorin (2007), as três primeiras obras possuem um caráter próprio. O Livro dos Espíritos responde a parte filosófica da doutrina, enquanto o Livro dos Médiuns da parte científica e o Evangelho segundo o Espiritismo possui um caráter moral. O autor ainda destaca como autoria de Kardec, o jornal mensal A Revista Espírita, em 1858.

ainda foi mantida na doutrina Espírita²¹. Aubree e Laplantine (1992) destacam que a própria doutrina espírita é considerada um movimento social. Isto porque a doutrina promove ideias de progresso social. Assim, as obras desenvolvidas sobre a luz do espiritismo francês foram sendo traduzidas e divulgadas por todo o mundo através de instituições (federações e grupos espíritas) e congressos. Neste âmbito, destaca-se a vinda do espiritismo francês para o Brasil, que foi propiciado graças ao grande intercâmbio que existia entre os dois países (CARNEIRO, 1996).

4 O espiritismo francês no brasil

Como já apontado, o caráter transnacional do movimento espiritualista e o grande intercâmbio do Brasil com a Europa e com os Estados Unidos, permite que a doutrina fundamentada por Allan Kardec influenciasse a sociedade brasileira. Desta forma, no final do século XIX surgiram diversos jornais, grupos e instituições que incentivaram a disseminação do Espiritismo francês no Brasil. Em 1865, surge em Salvador, o primeiro grupo espírita no país, o “*Grupo Familiar Espírita*” presidido por Luis Olímpio Teles de Menezes (1825- 1893), que também fundou o jornal espírita “*O Éco d’Além-Túmulo*”, em 1869. Ambas as criações tinham a missão de propagar o espiritismo de Allan Kardec no Brasil. Já no Rio de Janeiro, foi fundado o “*Grupo Confúcio*”, em 1873, e que existiu por apenas três anos (CARNEIRO, 1996, CAMPOS, 2000).

Outras instituições, jornais e revistas foram surgindo em meio ao turbilhão político que levaram à independência em 1889. Em 1883, foi criado “*O Reformador*”, em 1883, por Augusto Elias da Silva (1848-1903), português que imigrou para o Rio de Janeiro. Um ano após, em 1884, foi criada a Federação Espírita Brasileira (FEB), em 1884, com a missão de promover o Espiritismo, as obras de Allan Kardec e os ensinamentos de Jesus Cristo²² de forma a congregar todas as instituições espíritas no país²³.

²¹ Houve também o intercâmbio entre diversos movimentos sociais do século XIX com o Espiritualismo, como o feminismo. Através do Espiritualismo, eram propagadas as ideias de igualdade e de direitos à propriedade, visto que as mulheres encontraram no Espiritualismo um protagonismo que não se encontrava em nenhum outro movimento (COLBERT, 2011).

²² FEB, 2016.

²³ Outros percursores do Espiritismo que podem ser destacados são: Adolfo Bezerra de Menezes, médico, colaborador do “*O Reformador*” e fundador do “*O Paiz*”, também foi presidente da FEB; Inácio

Com a congregação das instituições espíritas através da criação e solidificação da FEB, o espiritismo se consolidou como uma das principais crenças brasileiras no século XX. Ressalta-se também a figura de Chico Xavier (1910-2002), médium que liderou o movimento espírita no país nos anos 1940, até sua morte em 2002. Segundo Stoll (2002), a figura popular de Chico Xavier como “homem-santo” é a reflexão do “[...] processo cultural de inserção do Espiritismo no campo religioso brasileiro [...]” (STOLL, 2002, p.185). Ainda se destaca a criação da *Folha Espírita* em 1974, que lança edições até os dias de hoje²⁴ e, junto com *O Reformador* se tornou um dos principais veículos de comunicação espírita, fora a quantidade de livros, programas de rádio, televisão e no *youtube* sob quais a FEB divulga os ideais espíritas²⁵.

O Espiritismo no Brasil ainda possui algumas diferenças em relação ao Espiritismo francês do século XIX. Primeiramente, o ambiente das sessões mediúnicas são também ambientes familiares, onde se predomina uma conexão íntima entre o médium e os participantes (LEWGOY, 2008). Há também uma ênfase maior no papel carismático do médium, como Chico Xavier, qual Stoll (2002) aponta as qualidades como “homem-santo”. Assim, enquanto o espiritismo francês se expandia pelo Brasil, após a morte de Allan Kardec e dos outros líderes, o movimento reduziu drasticamente na França, resultando em seu quase desaparecimento no século XX (STOLL apud AUBREE, LAPLANTINE, 2002).

Hoje o Espiritismo está presente em mais de 36 países²⁶, praticamente em todos os continentes do mundo. Em 1992, foi fundado na Espanha o Conselho Espírita Internacional (CEI) uma organização que integra as instituições espíritas de cada país. A CEI organiza congressos que reúnem os representantes do espiritismo dos países membros. Segundo Lewgoy (2008), o movimento de migração de brasileiros para a Europa e Estados Unidos ainda pode ter influenciado o surgimento de instituições espíritas no mundo. Contudo, nota-se protagonismo da FEB em gerar uma “comunidade

Bittencourt, médium curador; Antônio Luiz Sayão, advogado favorável ao abolicionismo, escreveu “*Elucidações Evangélicas*”.

²⁴ FOLHA ESPÍRITA, 2016.

²⁵ Segundo Amorin (2007) pode-se destacar o fenômeno editorial no Brasil, a própria FEB já alcançou a tiragem de mais de 39 milhões de exemplares, além de ter programas de rádio, televisão. Mesmo no site de vídeos *youtube* é possível encontrar diversos vídeos com palestras espíritas realizadas em toda a parte do Brasil e do mundo. Ainda encontra-se no site vídeos-aulas realizadas ao vivo, onde as pessoas podem interagir diretamente com o divulgador.

²⁶ Alemanha, Angola, Argentina, Austrália, Áustria, Bélgica, Bolívia, Brasil, Canadá, Chile, Colômbia, Cuba, El Salvador, Espanha, Estados Unidos, França, Guatemala, Honduras, Holanda, Itália, Irlanda, Japão, Luxemburgo, México, Moçambique, Nova Zelândia, Noruega, Panamá, Paraguai, Peru, Portugal, Reino Unido, Suécia, Suíça, Uruguai, Venezuela (CONSELHO ESPÍRITA INTERNACIONAL, 2016).

espírita transnacional que envolve a exportação de um modelo de espiritismo desenvolvido no Brasil [...]” (LEWGOY, 2008, p.99).

5 Conclusão

O caráter transnacional da doutrina Espírita foi fundamental para a sua existência, visto que foi o fato do espiritualismo estar presente em diversas partes do mundo, no século XIX, que possibilitou a criação da doutrina. E assim, o mesmo caráter transnacional do Espiritualismo e do Espiritismo francês é visto no Espiritismo brasileiro e em sua “missão” de divulgar a doutrina. Ainda é possível observar um caráter transatlântico que predomina ao se analisar que o Espiritismo “cruza” o Oceano Atlântico por diversas vezes em três séculos distintos. Portanto, no caso do Espiritismo brasileiro, além de um forte caráter nacional que se propaga desde o século XIX, vê-se um interesse em internacionalizar novamente a doutrina de Allan Kardec.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Angélica A. Silva; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; LOTUFO NETO, Francisco. History of ‘spiritism madness’ in Brazil. **History of Psychiatry**, Londres, v. 1, n. 16, p. 05-25, 2005.

AMORIN, Pedro Paulo. **Roustaing: a cisão no interior da Federação Espírita Brasileira (1920-1922)**. I Encontro de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH Identidades Religiosas e História, Maringá, 2007. Disponível em: < <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st8/Amorim,%20Pedro%20Paulo.pdf> >. Acesso em: 30 ago. 2016.

AUBREE, Marion; LAPLANTINE, François. La Table, Le Livre et les Esprits: Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France e Brésil. **Archives de sciences sociales des religions**, Paris, v. 80, p. 239-240, 1992.

BENNET, Bridget. **Transatlantic Spiritualism and Nineteenth-Century American Literature**. 1. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2007. 183 p.

CAMPOS, Humberto de (espírito). **Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho**. [psicografado por] Francisco Cândido Xavier. 25. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2000, 238 p.

CARNEIRO, Victor Ribas. **ABC do Espiritismo**. 5. ed. Curitiba: Federação Espírita do Paraná, 1996. 223 p.

COLBERT, Charles. **Haunted Visions: Spiritualism and American Art**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2011. 336 p.

CONSELHO ESPÍRITA INTERNACIONAL. **Conheça o CEI**. Disponível em: <
<http://cei.spirite.org/pt/download/>>. Acesso em: 30 ago. 2016.

DOYLE, Arthur Conan. *História do Espiritismo*, 9a ed. São Paulo: Editora Pensamento, 1995.

GONCALVES, Valéria Portugal; ORTEGA, Francisco. Uma nosologia para os fenômenos sobrenaturais e a construção do cérebro 'possuído' no século XIX. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 373-390, jun. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702013000200373>. Acesso em 11 set. 2016.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. **Conheça a FEB**. Disponível em:<
<http://www.febnet.org.br/>>. Acesso em: set. 2016.

FOLHA ESPÍRITA. Histórico. Disponível em:
<<http://www.folhaespirita.com.br/v2/index.php>>. Acesso em: set. 2016.

KARDEC, Allan. **O livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro: FEB, 2004. 604 p.

LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 84-104, jul 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100005>. Acesso em: 30 ago. 2016.

MAGGIE, Yvonne. Espiritismo à brasileira. **Tempo social**, São Paulo , v. 16, n. 1, p. 338-339, June 2004 . Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702004000100020>. Acesso em: 30 ago. 2016.

MEIRELLES, Mauro. Para além das Fronteiras Nacionais: Transnacionalização e Internacionalização religiosa, novas formas de “ser” e “estar” na política. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 10, n. 16, p. 161-181, jul. 2009.

MIRANDA, Hermínio. **Swedenborg, uma análise crítica**. 1. ed. Rio de Janeiro: Leon Denis, 1991. 56 p.

MONROE, John Warne. Crossing over: Allan Kardec and the Transnationalisation of Modern Spiritism. In: GUTTIEREZ, Cathy (Org.) **Handbook of Spiritualism and Channeling**. 1. ed. Leiden: Brill, 2015. p. 248-274.

STOLL, Sandra Jacqueline. Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. **Estudos avançados**, São Paulo , v. 18, n. 52, p. 181-199, dez. 2004. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300013>. Acesso em: 30 ago. 2016.

ROWLANDSON, William. **Borges, Swedenborg and Mysticism**. Bern: Peter Lang, 2013. 257 p.

Experiência do sentido como processo transformador dos caminhos místicos

Soraya Cristina Dias Ferreira

Doutoranda no PPGR/PUC Minas

Bolsista do CAPES

sorayacdferreira@gmail.com

Resumo: Na invenção das ciências humanas, prevaleceu o monismo materialista, que interpreta a consciência e a personalidade humana como um simples atributo do funcionamento cerebral, da vida consciente. O que torna difícil, chegar ao entendimento da experimentação do sentido radical da experiência mística, que não necessita de eventos extraordinários para ser reconhecida, pois se vincula a uma experiência do sentido. Percorrendo este entendimento, analisaremos duas afirmativas: primeiramente, que este fenômeno transpõe os aparatos ritualísticos e mitológicos apresentados nos segmentos religiosos e posteriormente, que este experienciar não necessita de que os impulsos irracionais do ser humano sejam elevados às claves da razão. Já que dinamismos simbólicos, também clamam por uma hermenêutica e, segundo alguns segmentos da psicologia profunda, manifestações conscientes e inconscientes continuam carecendo do encontro, para que o sujeito possa se manter em equilíbrio.

Palavras-chave: Mística. Razão. Experiência. Sentido. Inconsciente

Animosidades entre Ciência (razão), Religião (fé) e Processos Místicos

Pesquisas que relacionam Espiritualidade e Saúde Mental têm crescido ao longo da última década; porém, essa discussão ainda é cercada por diálogos conflituosos e, algumas vezes, até preconceituosos, entre Ciência (razão) e Religião (fé). Para amplificar essa incompatibilidade e animosidade histórica, as ciências que se debruçam para o entendimento da dinâmica psíquica religiosa, ainda são muito recentes. Fatores que dificulta ainda mais a compreensão dos fenômenos místicos.

Na história da psiquiatria, constata-se que essa ciência que hoje é em parte autônoma, necessitou de vários aparatos transdisciplinares para se estabelecer no reconhecimento do seu saber, e, até mesmo, como pertencente à área da medicina,

sendo somente a partir do século XVIII, com a psiquiatria de Pinel que os fenômenos patológicos conseguiram romper de vez com a visão religiosa predominante desde a Idade Média.

Já na história da psicologia, onde é, também, o homem que investiga seu próprio objeto de estudo, as dificuldades epistemológicas encontradas não foram diferentes. O que confirma que é nessa busca pelo entendimento da multiplicidade dos fenômenos psíquicos, que se pode constatar que a noção de subjetividade, continua carecendo de posturas dialogais que amplifiquem o entendimento do que podemos considerar Saúde Mental, principalmente quando processos de subjetivação se encontram no limiar dos fenômenos ditos psicopatológicos e/ou místicos, em um *ethos* contemporâneo cada vez mais esvaziado de experiências religiosas aprofundadas, cercado por pseudoconvicções religiosas, e ainda com muitas transições na constituição dos saberes científicos, que tentam contextualizar a desenvoltura das experiências religiosas sem uma leitura do curso da história humana, que provoca mutações, mas ao mesmo tempo, consegue manter suas tradições e convicções em novos processos de subjetivação que devem ser revisitados, pois:

Embora o místico comece com uma busca pessoal de Deus que o leva muito além da sociedade humana, a mística como fenômeno histórico advém apenas quando - e à medida que - o místico retorna à sociedade de modo a comunicar ou dar forma à mensagem originalmente sem forma. (MCGINN, 2012, p.477)

É então, mediante a esse grande *fio de Ariadne*²⁷ que a experiência do sentido como processo de transformação dos caminhos místicos encontra validade, na tentativa de amplificar o entendimento sobre os processos de subjetivação e religiosidade. Percurso experienciado por sujeitos que viveram em tempos passados, são considerados Santos e/ou místicos, mas mantêm na continuidade da plasticidade do tempo vivido, ressonâncias que ainda se apresentam na contemporaneidade, no modo de vida de muitos de seus seguidores. Fato que demonstra que a experiência mística, apesar de atualmente apresentar um esvaziamento semântico na aplicabilidade de seu termo e na práxis religiosa, por ser uma experiência singular que ganha expressão na esfera coletiva, só pode ser analisada quando o saber do tempo moderno se liga ao saber dos

²⁷ Termo usado para descrever a resolução de um problema que se pode proceder de diversas maneiras, através de uma aplicação exaustiva da lógica por todos os meios disponíveis.

tempos remotos para analisar a pulsão da alma. Até mesmo porque “Tudo que tem um efeito sobre o comportamento constitui uma realidade psicológica.” (BONAVENTURE, p.28, 1975). E como nos alerta Jung:

Dado que a alma também possui o ponto de vista finalista, é psicologicamente inadmissível que lidemos com o fenômeno psíquico de modo exclusivamente causal, pois é isso que leva à conhecida monotonia das interpretações. (JUNG, 2011, p.35)

Portanto, são esses fenômenos da alma, essas manifestações subjetivas e objetivas que intenciona o psicólogo a analisar a validade ontológica do ser que experiencia determinadas crenças religiosas e foi e continua sendo enquadrado por um ramo científico, como psicótico, neurótico ou acometido de uma personalidade infantil sempre analisada de forma causal.

Constructos teóricos que nos remetem as seguintes perguntas: Será que impulsos classificados como irracionais/intuitivos devem ser elevados à objetividade da razão, para ser “curados” e/ou compreendidos em linguagem científica puramente positivista ou estruturalista? As ciências que se debruçam sobre o dinamismo psíquico, com os recursos que até então possui, é capaz de compreender a indiferença vivenciada por alguns místicos sem enquadrá-los em classificações encontradas nos manuais psiquiátricos? Com o apogeu da razão, o destino da experiência mística sofreu alguma mutação, principalmente em relação à manifestação dos fenômenos subjacentes a questões ontológicas da subjetividade? O que ainda se encontra oculto na desenvoltura da plasticidade da experiência do fenômeno místico? Ela pode ser considerada um rebaixamento da criticidade ou uma atividade mais elevada do ser, o ponto culminante que algumas abordagens da psicologia consideram Self.

Sabemos que ao analisar a complexidade do termo experiência, associada a aspectos antropológicos e psíquicos, nos deparamos com a seletividade do vivido apresentado na ascese espiritual de alguns santos e/ou místicos. E o conceito de subjetividade apresentado pela psicologia, onde a imediaticidade do fenômeno das experiências religiosas se manifesta, só pode ser capturado pela arte do exercício do conhecimento que busca analisar o fenômeno em suas diversas manifestações: realidades subjetivas e objetivas, ou seja, o humano não fragmentado em suas dimensões culturais e sociais, mas também dinamizado no equilíbrio das funções

apontadas por Jung (2011): pensamento, sensação, intuição e sensibilidade. Como também, destaca Lima Vaz:

A experiência religiosa não é especificamente uma experiência de Deus e a Experiência de Deus não é estruturalmente uma experiência religiosa: a experiência religiosa é experiência do sagrado e a experiência de Deus é uma experiência do sentido. (VAZ, 2015. p.57).

No entanto, na invenção das ciências humanas, prevaleceu o monismo materialista, que interpreta a consciência e a personalidade humana como um simples atributo do funcionamento cerebral, da vida consciente. O que torna difícil, chegar ao entendimento da experimentação do sentido radical da experiência mística, que não necessita de eventos extraordinários para ser reconhecida, pois se vincula a uma experiência do sentido que transpõe os aparatos ritualísticos e mitológicos apresentados nos segmentos religiosos e que também, não necessita de que os impulsos irracionais do ser humano sejam elevados às claves da razão, já que dinamismos simbólicos também clamam por uma hermenêutica e, segundo alguns segmentos da psicologia profunda, manifestações conscientes e inconscientes continuam carecendo do encontro, para que o sujeito possa se manter em equilíbrio psíquico.

Porém, mesmo com o avanço de algumas constatações científicas a respeito da desenvoltura psíquica humana, percebe-se que, ao longo das revelações da experiência religiosa considerada mística, práticas vivenciais ainda permanecem associadas apenas aos fenômenos extraordinários da dimensão mental e corporal do sujeito, ganhando, assim, destaque em análises reducionistas do humano que se abre para uma relação de reconhecimento com o transcendente - o que empobrece a natureza da experiência simbólica/indireta de Deus e muitas vezes a coloca na operacionalização psicopatologizante da fé: drogas ilícitas e lícitas para se atingir êxtases, estimulações cerebrais para ampliar a consciência, neuroses reveladas pelos domínios ocultos e pelos movimentos de massa, etc. fatores que nos impulsionam a um contínuo diálogo crítico construtivo transdisciplinar, para assim aprofundarmos na natureza e na intensidade dessas experiências religiosas que possuem expressões: subjetivas (percepção), objetiva (interpretação) e absoluta (gratuidade).

Considerações finais

É fato que toda construção de um determinado saber tem como problema fundamental e polêmico “*o conhecimento verdadeiro e seguro*”. Será ele possível? Como decidir, num caso determinado, se essa ou aquela aquisição do conhecimento é efetiva? Em se tratando do homem, ser o objeto central dessa investigação, o ato de conhecer é, então, ligado a uma complexidade de conceitos pré-estabelecidos como “verdades” o que traz inúmeras dificuldades para compreensão da energia psíquica humana em sua rede relacional, ou seja, na interação de sua estrutura tria (corpo, alma e espírito) em ação no mundo externo, acomodado ou não no mundo interno.

O que torna a compreensão dessa desenvoltura dos caminhos de transformação, através da mística - seja ela de determinada cultura religiosa, ou não - um percurso árduo, complexo, que deve ganhar luz na consciência. É justamente o dinamismo psíquico é fluído, por participar de decodificações simbólicas que exigem diferentes hermenêuticas. Como cita Bachelard (1947) “O conhecimento do real é uma luz que projeta sempre alguma parte de sombras. Ele jamais é imediato e pleno. [...] O real jamais é “*o que se poderia crer*”, mas é sempre o que se deveria ter pensado.” (p.147). Portanto, se o conhecimento é modificado através dos tempos, como demonstra a própria história das inovações científicas, determinadas investigações acabam exigindo um aporte analítico crítico. Onde a problemática do conhecimento passa a ocupar um lugar cada vez mais central nas diferentes concepções do humano, pois não se pode conhecer algo sem que dele se tenha um conhecimento, uma relação que o torne primeiramente contextualizado, para posteriormente, passar por uma amplificação. Sendo assim, a preocupação central que permeia nosso objetivo de investigação, ao escolher abordar a experiência religiosa como algo que deva ser compreendido através da essência da experiência humana, e não apenas pelos rótulos clássicos encontrados nos estudos sobre o dinamismo psíquico religioso, é uma tentativa de sair das visões parciais do que, em nosso mundo contemporâneo, está denominando como Saúde Mental, processos de sanidade espiritual no contexto que aqui se insere.

Referências

BONAVENTURE, Léon. **Psicologia e vida mística**: contribuição para uma psicologia Cristã. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Obras completas de C. G. Jung em português. v 8/1. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística**: das origens ao século v.1. São Paulo: Paulus, 2012.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. 3. ed. São Paulo: Loyola. 2015.

Os anjos caídos do Enoque Etíope: uma possível origem para o mito do Diabo cristão

*Matheus Gomes**

Resumo

O Diabo talvez seja uma das figuras mais intrigantes da cultura religiosa ocidental. Mas a influência deste não se restringe unicamente ao universo religioso. Ao longo dos séculos, Satã passou de adversário a um inimigo formidável de Deus. Sua origem ainda é motivo de controvérsia. As fontes e tradições que influenciaram na construção dessa história são também diversificadas. Tal fato fez do Demônio uma personalidade composta por características culturais das mais distintas. O que se pretende aqui, é analisar a influência de uma dessas tradições no mito do Diabo cristão e o Mal originado por ele. Selecionou-se então, uma das fontes escritas mais antigas sobre a possível origem dessa figura: o Livro dos Vigilantes do Enoque Etíope que trata da queda dos anjos. A seguir, analisa-se a história dos Vigilantes e do Diabo dentro da categoria de mito proposta por Mircea Eliade.

Palavras-chave: Diabo. Mito. Cosmogonia. Vigilantes. Enoque Etíope.

* Mestrando em Ciências da Religião Pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e Bolsista CAPES. E-mail: matheusgomes1987@gmail.com.

Introdução

Dentre as figuras religiosas do mundo ocidental, uma das que mais chamam atenção é a do Diabo. Não apenas como uma “personagem” da tradição religiosa. Satã, Demônio, Lúcifer dentre as suas mais diversas denominações é figura, ainda, cercada de polêmicas e mistérios. Capaz de causar, ao mesmo tempo, atração, medo e repulsa, o *Príncipe do Mundo* guarda em torno de si controvérsias diversas sobre sua origem, trajetória e função. No universo dos mitos ocidentais, a História do Diabo é uma daquelas que suscita releituras e estudos variados sobre o papel do “Adversário de Deus”, para formação cultural e espiritual do Ocidente. Buscar as origens desse mito é complexo e desafiador, visto que o Diabo é uma personagem construída a partir da acomodação de várias figuras míticas de outras culturas.

A presente comunicação tem justamente por objetivo interpelar o mito do Diabo, no sentido de compreender sua construção histórica até se consolidar como a personificação do Mal para a tradição ocidental, além de destacar algumas transformações e releituras que a mitologia diabólica e sua principal figura sofreram ao longo dos séculos. Para tanto, em um primeiro momento, apresenta-se um dos vários registros que auxiliaram na construção do mito sobre o Diabo como o grande adversário de Deus e origem do Mal. A referência selecionada, é Livro dos Vigilantes do Enoque Etíope. Junto à referência citada, apresenta-se o conceito de mito segundo a abordagem de Mircea Eliade, demonstrando que a história do demônio se enquadra nesta categoria. Em uma última análise, destaca-se a trajetória do Diabo: os desdobramentos de seu o mito na tradição cristã e sua influência na formação da cultura ocidental.

1. A queda dos Vigilantes: uma possível origem do Diabo

Antes de apresentar o mito, cabe aqui uma breve descrição sobre a fonte que aqui se utiliza para demonstrar a possível origem do Diabo. O Livro de Enoque Etíope, ou 1Enoque, pertence a um grupo de outras obras que não pertencem ao cânon oficial da tradição judaico-cristã. Tais escritos são denominados de apócrifos. O provável início de produção da fonte em questão data do século III a.C. Mas, segundo Orlando Ianuzzi

Filho (2015, p.29), este contém tradições ainda mais antigas, pois é possível perceber a influência das culturas egípcia, babilônica e persa, além de elementos do zoroastrismo. Ainda segundo o autor, essa obra em particular é resultado de um longo processo de composição originado de diversos autores e em épocas distintas, possivelmente entre os séculos III a.C. a I d.C. Dentre as cinco obras que compõem o Enoque Etíope, a mais conhecida e estudada é a primeira, chamada de Livro dos Vigilantes.

Em suma, os escritos enoquianos serviram, então, de inspiração para os primeiros teólogos do cristianismo explicarem a gênese do Mal sobre a terra, personificando este na figura do Diabo. Mas, o que chama a atenção é o fato de o mito que tomou forma para os cristãos, se diferenciar um pouco do relato descrito no Livro dos Vigilantes.

Como consta no capítulo seis do Livro dos Vigilantes, duzentos anjos liderados por Semyaz e As'el (Azaz'el) sentiram-se atraídos pela beleza das mulheres e desceram para a terra onde selecionaram aquelas que seriam suas esposas, como demonstra os versículos a seguir:

[...] **2** E os anjos, os filhos dos céus, as viram e as desejaram; e eles disseram uns aos outros, “vamos, escolhamos esposas para nós dentre as filhas dos homens e geremos filhos para nós. **3** E Semyaz, sendo o líder deles, lhes disse, “Eu temo que talvez vós não consentireis que este feito seja consumado, e somente eu venha a me tornar (responsável) por este grande pecado”. **4** Mas todos eles lhe responderam, “Vamos todos fazer um juramento e nos ligar por uma maldição não para abandonar esta sugestão mas para realizar o feito.

Essa passagem apresenta uma provável e instigante causa para a possível queda dos anjos: a luxúria. O desejo de pelas mulheres seria a causa da “revolta” desses vigilantes e de sua “fuga” para o plano terreno. Mas, se a ida dessas entidades foi o estopim que iniciou sua queda, as ações que se seguiram, conforme relatadas na obra, selaram o destino trágico dos filhos do céu. Da união entre anjos e mulheres, foram gerados filhos. E estes deram origem à “uma raça maléfica” (SILVA, 2013, p.23):

2 E as mulheres engravidaram e geraram gigantes imensos que tinham a altura de trezentos côvados. **3** Esses (gigantes) consumiam o produto de todo o povo até que o povo não suportou mais alimentá-los. **4** Então os gigantes se voltaram (contra o povo) a fim de devorá-lo. **5** E eles começaram a pecar contra os pássaros, os animais selvagens, os répteis e os peixes. E devoravam a carne uns dos outros, e eles bebiam sangue. **6** E então a terra trouxe uma acusação contra os opressores. (Livro dos Vigilantes, capítulo 7).

Para além dos filhos dos Vigilantes que espalhavam todo tipo de mal sob a terra (SILVA, 2013, p.23), ao ensinarem diversos tipos de outras habilidades aos humanos, os anjos também auxiliaram na expansão de outras tantas mazelas que elevaram ainda mais o caos sobre o mundo. A ação dos gigantes e dos anjos produziu tamanha destruição que fez os povos da terra clamarem ao céu. Segundo o capítulo nove, o clamor chegou até os arcanjos:

9. Então, Miguel, Surafel (Rafael) e Gabriel observaram atentamente do céu e eles viram muito sangue derramado sobre a terra, e toda opressão sendo cometida sobre a terra. **2** E eles disseram uns aos outros, “A terra, da sua fundação vazia, trouxe um clamor da sua voz até os portões do céu. **3** E agora, [Ó] santos do céu, as almas dos homens estão pondo seu caso diante de vós, suplicando ‘Leveis nosso julgamento perante o Altíssimo’. **4** E eles disseram ao Senhor dos potentados, “Pois ele é o Senhor dos senhores, e o Deus dos deuses e o Rei dos reis. (Livro dos Vigilantes, capítulo 9).

Após as súplicas dos filhos da terra chegarem a Deus, Ele delegou aos arcanjos e à Enoque algumas tarefas. A Rafael, conforme o capítulo 10, ficou incumbida a missão de punir Azaz’el: “Prenda Azaz’el pelas mãos e pés e lança-o nas trevas.” Por fim, Deus responsabiliza Azaz’el pela corrupção da terra: E a terra inteira foi corrompida pelo ensino de Azaz’el de suas próprias ações; e escreve sobre ele todo o pecado. Gabriel ficaria responsável pela expulsão dos gigantes do meio do povo e de incitar a guerra entre eles, além da destruição dos filhos do adultério. Para Miguel, ficou a responsabilidade de punir Semyaz e seus seguidores:

11 E a Miguel Deus disse, “Faz saber a Semyaz e aos outros que estão com ele, os quais fornicaram com as mulheres, que eles morrerão com elas em toda sua profanação.” **12** E quando eles e todos os seus filhos tiverem batalhado uns contra os outros, e quando eles tiverem visto a destruição dos seus amados, prende-os por setenta gerações sob as rochas da terra até o dia de seu julgamento e de sua consumação, até que o julgamento eterno seja realizado. **13** Nesse dia eles os levarão ao âmago do fogo – e em tormento – na prisão onde eles ficarão trancados para sempre. (Livro dos Vigilantes, capítulo 10).

A Enoque ficou designada a função de informar aos Vigilantes sobre o seu destino. Em suma, a mensagem transmitida por Enoque aos anjos “pecadores” é a de que não haverá paz para eles, muito menos perdão dos seus pecados (capítulo 12, versículo 5). Chama a atenção nas passagens até agora citadas do Livro de Enoque (mais especificamente, a obra sobre os Vigilantes), o fato de que diferentemente do mito cristão sobre a origem do Diabo e do Mal, a história retratada nos escritos apócrifos sobre os anjos caídos e suas lideranças, demonstra, a princípio, uma relação amistosa entre os Vigilantes e os seres humanos. O pecado dos anjos não foi apenas de procriar junto à humanidade e de gerar seres capazes de várias atrocidades, mas também de transmitirem conhecimentos que eram de propriedade do universo espiritual, ou de Deus e dos anjos. É justamente as duas ações que acabaram por decretar a sina dos Vigilantes.

Sabe-se que no mito cristão, Lúcifer liderou uma revolta entre os anjos e acabou expulso do céu, juntamente com seus seguidores, pelo arcanjo Miguel, a mando de Deus. Desde então, o Diabo e os demônios por ele comandados atentam e atacam toda obra da Criação de Deus, especialmente os seres humanos. Seria pela ação de Lúcifer que a humanidade perdera o direito de viver no Éden e fora enviado a terra. Estes são apenas alguns dos eventos que se encontram presentes na história do Diabo cristão e no surgimento do Mal.

2 Aproximações entre Vigilantes e o Diabo cristão: as origens de um mito

Apesar de possuírem uma origem diferente no que tange à causa da queda dos anjos, o mito do Diabo cristão e a história dos Vigilantes guardam algumas intrigantes semelhanças. Isto leva a pensar sobre uma influência mais destacada dos escritos enoquianos na constituição de Satanás e seus sequazes como os criadores do Mal para a tradição cristã. A primeira dessas semelhanças é a representação da origem do Mal, proposta nas duas histórias. Em ambas, este possui uma origem “não” humana, ou seja, o maligno não é de responsabilidade única das ações humanas. No capítulo quinze, versículo oito do Livro dos Vigilantes, em diálogo com Enoque, Deus revela que a

união entre seres espirituais e terrenos, deu origem aos gigantes que “serão chamados espíritos maus sobre a terra, porque sua morada será sobre a terra e no interior da terra.”

11 Os espíritos dos gigantes oprimem uns aos outros, eles corromperão, derrubarão, serão incitados, cairão sobre a terra e causarão tristeza. Eles não comerão alimentos, não sentirão sede e nem encontrarão obstáculos. **12** E estes espíritos se levantarão contra os filhos homens e contra as mulheres, porque eles procederam deles. (Livro dos Vigilantes, capítulo 15).

Nessa passagem, encontra-se a outra semelhança. Tanto no caso dos gigantes que foram condenados e dos demônios, suas ações se voltaram contra os seres humanos. Outra questão, diz respeito ao local onde foram lançados os anjos condenados. Enoque descreve com detalhes o que possivelmente inspirou a formulação do que os cristãos chamam de inferno, local que serve de prisão para os anjos caídos e para as almas dos “pecadores”. É uma descrição que se aproxima do inferno do imaginário cristão.

Por último, as histórias dos anjos caídos do cristianismo e do Livro dos Vigilantes, complementam de forma significativa a cosmogonia das tradições judaico-cristã. Dito isto, ambas as histórias sobre a origem do Mal, apesar de toda uma sistematização escrita, possuem características semelhantes aos mitos das sociedades tradicionais. Segundo Eliade (1972, p.6). Os mitos são histórias verdadeiras, que possuem um caráter exemplar, sagrado e significativo para as sociedades que os revivem a cada vez que estes são contados. Outra perspectiva também apresentada pelo autor é a de que apesar das mitologias do Oriente próximo (em especial a judaico-cristã) serem constantemente reinterpretadas e reelaboradas por teólogos e ritualistas, tal fato não faz com que essas histórias tenham perdido sua substância mística (ELIADE, 1972, p.8).

A afirmativa de Eliade permite então dizer que, de certo ponto de vista, a história do Diabo cristão e uma de suas principais fontes de inspiração, o Livros dos Vigilantes do Enoque Etíope, são mitos. Ambas pertencem a tradições que acreditam em sua veracidade, e em seu caráter sagrado (sobrenatural) e exemplar, já que remetem a acontecimentos:

Ocorridos no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes sobrenaturais uma realidade passou a existir. [...]. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas irrupções do sagrado. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o mundo e o converte no que é hoje. (ELIADE, 1972, p.9).

Irrompendo para punir os anjos “rebelados” com seu poder, Deus demarca a origem do Mal, não como responsabilidade exclusiva da humanidade, mas como uma ação das forças sobrenaturais de seres que, a princípio, eram superiores à humanidade tanto no aspecto moral como espiritual. Estas entidades, pelo menos uma parte delas, ao traírem a confiança do Criador, foram punidos para que se lembre por toda a eternidade o tamanho de seus pecados, dentre eles o maior de todos, a encarnação do Mal com os gigantes e a diversificação de formas para corrupção da humanidade.

Os dois mitos sobre a origem do Mal, complementam a história principal sobre a Criação do mundo na tradição judaico-cristã. Apesar da elaboração de toda uma literatura sobre o mito cosmogônico dessa cultura religiosa, o que mantém essa característica mística são justamente as histórias de origem que prolongam e complementam este mito (ELIADE, 1972, p.20). É o caso do mito do Diabo cristão e de uma de suas principais fontes de influência, a história dos Vigilantes. Essa duas referências relatam sobre o surgimento do Mal no mundo e de que forma ele foi modificado pela gênese dessa força e de figuras que são movidos por ela. Ademais, o mito sobre o Demônio, sofreu transformações, releituras e tornou-se mais complexo.

Conclusão: A trajetória histórica do mito do Diabo

Por fim, duas questões instigantes surgem acerca da figura do Diabo: pode-se dizer que a figura de Satã continua a se transformar? Quais interesses ou motivações estão por detrás dessas metamorfoses? Não se trata de esgotá-las. Com o passar dos séculos, o Diabo sofreu mudanças na forma como a religião e a sociedade o tratava. Pode-se até mesmo dizer que nunca houve um consenso na maneira como ambas o enxergavam. Como afirma Carlos Nogueira (1986, p.5), a estruturação da figura do demônio no Ocidente cristão, é um fenômeno essencialmente histórico que se remete à tradição hebraica. Como visto antes, essa afirmação se confirma através dos relatos do

Livro dos Vigilantes. Mas, a própria tradição e religiosidade hebraica, “que imprimiram o arquétipo do Grande Inimigo” (NOGUEIRA, 1986, p.6), buscaram nas tradições do Oriente o dualismo que definiu um dos principais pilares do cristianismo: a constante batalha entre Deus (Jesus) e o Diabo.

O Diabo passou de adversário de Deus, na tradição hebraica, para o seu inimigo mais formidável do criador e de suas criações, dentro do cristianismo. Foi através dessa batalha entre o Pai, representado também por Jesus, seu filho, e o Diabo com seus sequazes, que a religião cristã transmitiu seu legado, reafirmando a necessidade de resistir às investidas do demônio para se alcançar vitória final: a Salvação da alma.

De uma figura obscura, até sua institucionalização entre os séculos XI e XVI como o Príncipe do Mundo; passando por uma desmistificação a partir do século XVII, que deu a ele na literatura a imagem de um espírito livre e rebelde, que era contra todo o atraso representado pelo Antigo Regime e suas instituições; visto de maneira ambígua pela cultura popular que o encarou, na maioria das vezes, de modo jocoso; até se tornar um produto da indústria cultural na Modernidade, além de retomar seu espírito de grande inimigo em algumas denominações religiosas, o Diabo e seu mito ainda despertam certo fascínio, mesmo daqueles que os combatem, em torno de si.

Referências

AMARAL, Ronaldo. O demônio entre a religião e a religiosidade cristã: O legado oriental para um monoteísmo de percepção dualista. **Mneme – Revista de Humanidades, n.11, Jan-Julho 2011.**

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

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **O diabo no imaginário cristão.** São Paulo: Ática, 1986.

O LIVRO DE ENOQUE ETÍOPE OU IENOQUE. Tradução de Orlando Iannuzzi Filho. São Paulo: Entre os Tempos, 2015.

SILVA, Carolina Rocha. **O sabá do sertão: feiticeiros, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58).** 222f. Dissertação (mestrado). UFF, Programa de Pós-Graduação em História Social. Niterói, 2013.

**COMUNICAÇÕES DA LINHA DE PESQUISA:
RELIGIÃO E CONTEMPORANEIDADE**

Comunidade caverna de adulão: apropriação da cultura para uma religiosidade contextualizada

Flávio Lages Rodrigues*

Resumo: A presente comunicação é parte do projeto de mestrado intitulado “o fenômeno religioso entre os jovens nas tribos urbanas: uma análise da relação cultura e religião na Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte”. Observa-se aqui a relação entre cultura e religião com os jovens adeptos da música *rock* nas tribos urbanas. A relação entre cultura e religião estabelece-se pela possibilidade de utilizar elementos culturais como o *rock*, aliados às práticas religiosas na pós-modernidade. Com as “novas” formas ou práticas religiosas esses jovens podem, a nosso ver, sinalizar não para uma nova religião, mas para as novas roupagens, leituras e linguagens que sejam acessíveis para manifestar sua religiosidade de forma aberta e contextualizada. A metodologia proposta para esse trabalho é constituída por análise da referência bibliográfica e tem como principais referenciais teórico-metodológicos os livros: “As formas elementares de vida religiosa” de Émile Durkheim, “O tempo das tribos” de Michel Maffesoli, e “Cenários do Rock” de Valéria Brandini.

Palavras-chave: Tribos Urbanas. Pós-Modernidade. Religião e Contemporaneidade. Religião e Cultura.

Introdução

Observa-se que para falar da “comunidade caverna de adulão: apropriação da cultura para uma religiosidade contextualizada”, é necessário entender que tanto o *rock* como elemento cultural e a própria religião são elementos culturalmente construídos. Esta construção aponta para homens e mulheres como transformadores da cultura em seus próprios contextos de vida. Os jovens também são construtores de suas próprias cosmovisões, com suas posturas, atitudes, ideologias e estéticas próprias de cada tribo urbana.

Conforme Rodrigues:

As tribos urbanas- e, neste caso mais específico, os roqueiros- têm toda uma maneira característica peculiar cultural: os cabelos longos, as tatuagens, os *piercing's*, as roupas pretas e camisas de

*Flávio Lages Rodrigues é Graduado em Teologia pela Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte. Atualmente é Mestrando PPGCR PUC Minas e bolsista pela Capes. E-mail: flavioposttrevor@yahoo.com.br.

bandas de *rock*, assim como a maneira diferente de falar, usando gírias e jargões que só quem está encarnado na tribo consegue entender. Precisam ouvir o Evangelho de forma contextualizada. A Mensagem deve ser transmitida de forma que eles, em sua maneira de viver, pensar e sentir, consigam entendê-la. (RODRIGUES, 2006, p. 65).

Na pós-modernidade a apropriação de elementos da cultura pela religião são visíveis. O *rock* é um exemplo dessa apropriação, onde as “novas” formas de linguagem e expressão, ícones, signos e outros objetos que são manifestações culturais, utilizados pela e para a manifestação religiosa que, ao que tudo indica, inicia-se pelo uso do idioma ou língua do emissor para transmitir a mensagem ao receptor. A língua é o primeiro bem cultural de um povo e diante dela que significações são construídas e entendidas pelo grupo. “A linguagem expressa e define a experiência do grupo, e é ela que determina os limites de uma comunidade.” (RODRIGUES, 2007, p. 22).

Os elementos culturais e religiosos são construídos por homens e mulheres em seus contextos sociais, “não há como ignorar a cultura, ainda mais por ela não ser estática, pois sempre está em processo de transformação.” (RODRIGUES, 2006, p. 70). Nesse aspecto esses jovens que utilizam o *rock* aliado à religião, fazem uma releitura de um estilo musical para manifestar uma religiosidade que seja aberta e contextualizada aos que recebem a mensagem.

Esta abertura e contextualização da religião torna-se mais visível na atualidade, quando um jovem adepto da música *rock* envolvido nessa tribo urbana específica, tem a liberdade em expressar sua religiosidade com as próprias práticas da sua tribo. O estilo musical, as roupas, os cabelos longos, com cortes extravagantes ou coloridos, tatuagens, *piercing's*, alargadores e outros elementos que antes seriam as “marcas” para apontar o que não é o estereótipo de um membro de uma igreja tradicional, agora começam a perder as forças.

Há um grande esforço na atualidade por parte de muitos teólogos, pastores, padres, líderes e da própria Igreja em entender e utilizar alguns elementos da cultura.

Essa busca para entender a Cultura e suas ramificações diversas pode levar a Igreja a uma profunda responsabilidade diante de Deus, do homem e da criação. O homem é dotado de poder para

criar e transformar as coisas que o cercam em sua cultura, e a Igreja não pode desconsiderar toda a criação humana apenas por um preconceito entre o que é “puro” e “impuro”. (RODRIGUES, 2006, p. 66).

Seguiremos aqui uma proposta de diálogo entre os teóricos Durkheim, Maffesoli e Brandini que pretende apontar como ocorre a apropriação pelos jovens de elementos culturais como o *rock* para que a religião na pós-modernidade seja manifestada de forma contextualizada, ou seja, em linguagem e estilo próprio da tribo urbana.

2-Apropriação da cultura para uma religiosidade contextualizada

Nota-se que não há como pensar em uma religiosidade que se estabeleça fora do ambiente cultural, divorciada e alienada das diversas áreas da vida humana. A religiosidade só pode ser plena, quando está em constante diálogo com a cultura. Neste caso o diálogo com os vários segmentos da sociedade, sinaliza para uma religião contextualizada, aberta, viva e dinâmica. “A Cultura está em constante transformação e, para o homem enquanto ser social, a vida só tem sentido quando ele consegue dominar a Cultura, dando-lhe as mais diversas formas em todas as suas áreas.” (RODRIGUES, 2006, p. 78).

Segundo Tylor, cultura “é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade.” (TYLOR apud LARAIA, 1996, p. 25).

Tudo que o ser humano constrói ou cultiva na cultura acaba por se estabelecer posteriormente como vivência e prática social. Dentre as várias áreas que Tylor aponta, destacam-se aqui as crenças e a arte. Ambas nos remetem a manifestação cultural com a religião e o *rock* como elementos de construção tribal entre os jovens da Comunidade Caverna de Adulão.

De acordo com Laraia: “Com esta definição Tylor abrangia em uma só palavra todas as possibilidades de realização humana, além marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição à ideia de aquisição inata, transmitida por mecanismos biológicos.” (LARAIA, 1996, p. 25).

A cultura compreende agora, todas as possibilidades de enriquecimento intelectual e do aprendizado que serão construídos por toda a vida do indivíduo. Esse indivíduo nasce com os espaços vazios que terão suas lacunas preenchidas nas representações dos vários papéis sociais.

Em torno da construção cultural como espaço de alteridade há a possibilidade de fusão do *rock* com a religião como elemento cultural. Outro aspecto que facilita o uso de elementos como o *rock* na prática religiosa na Comunidade é a abertura para a diversidade de culturas. No entanto a fusão e abertura se tornam impossíveis quando Comunidades e Igrejas se fecham em suas reflexões teológicas e culturais. Não observando a riqueza, a diversidade e a pluralidade cultural, proporcionadas pelas várias cosmovisões na atualidade.

Como descrito por Rodrigues (2006, p. 66). “Há outro problema quando a Igreja reflete sobre seu papel no mundo a partir de sua teologia e cultura, esquecendo a diversidade de culturas e costumes que podem ser vistos no próprio ambiente cultural e em todo o mundo.”

Essa riqueza da diversidade para Maffesoli tem solo fértil com o tribalismo pós-moderno. “O cotidiano e seus rituais, as emoções e paixões coletivas, simbolizadas pelo hedonismo de Dionísio, a importância do corpo em espetáculo e do gozo contemplativo, a revivescência do nomadismo contemporâneo, eis tudo que acompanha o tribalismo pós-moderno.” (MAFFESOLI, 2010, p. 03).

As tribos se aglutinam nos compartilhamentos, nos sentimentos partilhados, no sentimento de pertencimento, no estar juntos, na sociabilidade, todas estas manifestações sociais necessitam da repetição como parte ritual para fundamentar-se na cultura. Maffesoli (2010, p. 04) propõe o uso do termo “tribo” de forma pioneira “em uma época em que isso não era moda, propus a metáfora da ‘tribo’ para observar a metamorfose do vínculo social.”

Essas transformações do vínculo social na pós-modernidade ocorrem em dois eixos essenciais. “De um lado, o que salienta os aspectos ao mesmo tempo ‘arcaicos’ e juvenis do tribalismo. De outro, o que salienta sua dimensão comunitária e a saturação do conceito de Indivíduo. Eis, parece-me, as duas raízes do tribalismo pós-moderno.” (MAFFESOLI, 2010, p. 05).

A potência do tribalismo ocorre pela sua força de sociabilidade e pelo sentimento de estar juntos. O que Maffesoli chamou de “arcaico”, pode-se traduzir entre as tribos juvenis na atualidade com os movimentos contra culturais, com a cena alternativa e *underground*. Ambas também sinalizam para a fertilidade da vida comunitária e queda do individualismo. “Nesse sentido, antes de ser político, econômico ou social, *o tribalismo é um fenômeno cultural*.” (MAFFESOLI, 2010, p. 06).

Pode parecer paradoxo, mas os movimentos contra culturais se estabelecem pelo que é arcaico, que é convencional do grupo, por aquilo que é marginal, fora do uso, da moda e da produção em massa. A sociabilidade da tribo com suas próprias construções e significações sinalizam para o coletivo como dimensão comunitária e para a diluição cada vez maior do individualismo.

A nosso ver, a Comunidade Caverna de Adulão traduz tanto o aspecto arcaico e juvenil do tribalismo, como aponta a dimensão comunitária e o declínio do individualismo em suas práticas religiosas. A Comunidade manifesta sua religiosidade de forma aberta, o que possibilita a utilização do *rock* como elemento cultural na linguagem juvenil e das tribos urbanas. Também abre a possibilidade para práticas religiosas na pós-modernidade que rompe e extrapola com as ditas igrejas “tradicionais”. Com as “novas” formas ou práticas religiosas esses jovens podem sinalizar não para uma nova religião, mas para novas roupagens, leituras releituras e linguagens que sejam acessíveis para manifestar a sua religiosidade de forma aberta e contextualizada.

Esse ritual juvenil em torno da maneira peculiar com a qual manifestam sua religiosidade tornam os laços fortes e amalgamados na tribo. O rito, então é algo construído culturalmente pelo homem. Conforme Durkheim: “Enfim, os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas.” (Durkheim, 1989, p. 72). Aqui entra o aspecto ético do comportamento do grupo, ou seja, quais comportamentos que homem e mulheres devem utilizar em determinados cultos e práticas religiosas.

Ainda de acordo com Durkheim:

[...] uma religião não se fixa necessariamente em única e mesma ideia, não se reduz a princípio único que, mesmo diversificando-

se conforme as circunstâncias às quais se aplica, seria, no fundo, sempre idêntico a si mesmo: trata-se de um todo formado de partes distintas e relativamente individualizadas. (Durkheim, 1989, p. 72-73).

A Comunidade Caverna de Adulão em sua prática religiosa se diferencia pela utilização de elementos da cultura como o *rock*, embora seja uma igreja como muitas outras espalhadas por Belo Horizonte, desenvolve uma religiosidade que se amolda a linguagem e necessidade desses jovens. A alteridade e a responsabilidade dos membros da igreja para com os jovens e a sua sociabilidade é o que importa para as tribos que se aderem à Comunidade na atualidade.

Conforme descrito por Maffesoli:

Eis o que me parece estar em jogo para nossas tribos contemporâneas. Pouco lhes importa o objetivo a ser atingido, o projeto, econômico, político, social, a ser realizado. Elas preferem “entrar no” prazer de estar junto, “entrar na” intensidade do momento, “entrar no” gozo deste mundo tal como ele é. (MAFFESOLI, 2010, p. 07).

Para Durkheim (1989, p. 72-73), a religião é um todo, formada por partes distintas e relativamente individualizadas. Partindo desse princípio, consideramos que mesmo que as práticas religiosas da Comunidade Caverna de Adulão possam representar algum “perigo” para as igrejas tradicionais com sua forma diferente em comunicar a Palavra de Deus a grupos marginalizados, entre eles, para os jovens que estão nas tribos urbanas, essas práticas acabam garantindo seu lugar na sociedade atual. A Comunidade se apropria do *rock* como um elemento cultural e a religião aqui se estabelece como uma “parte” de um todo que forma também as outras igrejas evangélicas e protestantes.

Há a manifestação religiosa como centro organizacional com igrejas tradicionais, mas também há a manifestação periférica de Ministérios, Igrejas e Comunidades, “e não existe religião por mais unitária que possa ser que não reconheça pluralidade de coisas sagradas.” (DURKHEIM, 1989, p. 73).

Em paralelo com Durkheim, Brandini mostra que os jovens que estão inseridos na cultura *underground* utilizam elementos culturais para dar sentido às próprias

práticas do grupo. “A cultura underground é uma rede de significados que se manifesta pela produção simbólica, sobretudo canções e roupas.” (BRANDINI, 2004, p. 14).

Sendo assim o *underground* sedimenta-se no ritual, ou seja, na repetição que acaba ocorrendo tanto a sociabilidade como a segurança do grupo. “O rock produzido pelos membros das tribos juvenis tem início como lazer, cujo significado é a representação da vivência e dos valores que dão identidade à tribo.” (BRANDINI, 2004, p. 43).

Portanto, como podemos notar, tanto no *rock* como na religião como produção cultural, observa-se as construções que homens e mulheres estabelecem no mundo. Do mesmo modo que há uma sociabilidade em torno do *rock* entre os jovens que estão nas tribos urbanas, há também a sociabilidade na religião. Conforme relata Durkheim: “As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a determinada coletividade que faz a profissão de aderir e de praticar os ritos ligados a elas. Elas não são apenas admitidas a título individual, por todos os membros dessa coletividade; são coisas do grupo e constituem a sua unidade.” (DURKHEIM, 1989, p. 75).

Conclusão

Sabendo que a presente comunicação é parte do projeto de mestrado “O FENÔMENO RELIGIOSO ENTRE OS JOVENS NAS TRIBOS URBANAS: uma análise da relação cultura e religião na Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte”. Ela ajuda a entender como ocorre a construção cultural da religião e do *rock* entre os jovens que estão nas tribos urbanas.

O diálogo proposto com os teóricos Durkheim, Maffesoli e Brandini, apontaram para uma religião e para uma tribo juvenil que só podem fundamentar-se na coletividade, no partilhamento, no sentimento de estar-juntos, no sentimento de pertencimento, nas emoções e na cooperação para construção de significados. Esses sedimentos estabelecem as bases para a construção social, que fomentam as relações internas do grupo e a confiança mútua.

A apropriação da cultura para uma religiosidade contextualizada na Comunidade Caverna de Adulão ocorre devido ao *rock* e também a religião serem versáteis nas tribos urbanas. A possibilidade de reinvenção na pós-modernidade, assim como a várias

formas de linguagens, leituras e releituras, possibilitam tais construções e a apropriação de elementos culturais pela religião.

O *rock* e a religião têm o poder de transformar-se, amoldar-se as mais diversas culturas e costumes. Ambos renascem, ressurgem, ressuscitam a cada dia com novas formas, linguagens e misturas. Em garagens, pequenas lojas, galpões, estádios e para públicos de milhares de pessoas. No entanto, não é a grandeza que tais manifestações podem gerar que nos chamam a atenção, mas sim a construção de algo que até então era impensado, a saber, *rock* e religião.

O que essa compreensão sinaliza é que a pós-modernidade traz possibilidades para uma manifestação religiosa contextualizada para aqueles que a recebem. Assim o *rock*, as tribos urbanas, a cena alternativa e *underground* lembram em muitos aspectos a religião. Todas estas manifestações estão carregadas de paixão, devoção, têm grande caráter apologético para os seus participantes e é transmitida de geração para geração.

Referências

BRANDINI, Valéria. **Cenários do Rock:** mercado, produção e tendências no Brasil. São Paulo: Olho D'água, 2004.

DURKHEIN, Émile. **As formas elementares de vida religiosa.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico.** 11. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos:** o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4. ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.

RODRIGUES, Flávio Lages. **A Liberdade do Espírito na vida e no rock.** Rio de Janeiro: MK, 2007.

RODRIGUES, Flávio Lages. **O rock na evangelização.** Rio de Janeiro: MK, 2006.

O protagonismo das mulheres pastoras como líderes eclesiais

Graziela Rodrigues da Silva Chantal²⁸

Resumo: Observamos hoje que um novo fenômeno religioso vem promovendo mudanças no meio evangélico. Este fenômeno está relacionado com as igrejas lideradas por mulheres. O objetivo desta comunicação é pesquisar sobre a liderança das mulheres pastoras e questionar como se dá a liderança dessas pastoras em suas igrejas. Dentro desse universo plural que vem acontecendo, as novas organizações das experiências das pessoas como “indivíduos autônomos”, os fluxos, os novos agenciamentos, as lideranças eclesiais femininas têm ganhado espaço. Esse movimento plural da religião propicia novas pesquisas no campo das ciências da religião. A temática gênero e feminismo, por exemplo, são temas importantes da contemporaneidade.

Palavras-Chave: liderança, gênero, religião, contemporaneidade

Introdução

As mudanças religiosas ocorridas no século XX não são mais as mesmas que caracterizam a vivência religiosa hoje. Há evidentes transformações no campo político, social, econômico e também religioso. Esse último teve um crescimento e um fortalecimento institucional com o aparecimento de novos movimentos religiosos.

Muitas pesquisas têm sido realizadas no campo das Ciências da Religião e das relações de gênero e sua interface com a religião, como por exemplo, Anete Roese, Ana Ester Pádua Feire, Naira Pineiro dos Santos, Rosane Guglielmoni, Sandra Duarte Souza. Essas pesquisas apontam uma nova maneira com que as mulheres têm vivenciado a religião. É procurando identificar alguns traços dessa nova vivência, que essa comunicação vai tratar sobre a liderança eclesial da mulher. Vamos procurar analisar como se dá o rompimento com o modelo patriarcal imposto ao longo dos anos na história da religião, com enfoque nas igrejas evangélicas comandadas por pastoras. A nosso ver, a liderança das mulheres pastoras nas igrejas torna-se possível após o rompimento com a cultura patriarcal imposta ao longo da história na religião.

²⁸ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E Graduada em Psicologia pela PUC Minas.

Ao falar sobre as igrejas lideradas por mulheres, falamos dos sujeitos, isto é, das protagonistas que compõem as igrejas, como elas se organizam e como são suas relações de lideranças. O que se busca saber é como essas mulheres sujeitos definem suas experiências e o que elas fazem, que conceitos elas têm, quais as subjetividades formadas ali.

O objetivo que seguiremos nessa comunicação é o de procurar identificar e compreender como se dá a organização hierárquica no âmbito da liderança das mulheres pastoras.

O presente trabalho faz parte do conjunto geral de uma pesquisa que abrangerá outras questões, tais como a questão do poder exercido pelas mulheres pastoras, por exemplo. Nossa pesquisa de campo será realizada no bairro General Carneiro em Sabará-MG, por meio de pesquisa etnográfica, com estudo de caso e entrevistas semi-estruturadas em três igrejas. Todavia, nessa comunicação vamos abordar somente a questão da mulher como líder eclesiástica, ou seja, esse protagonismo da mulher dentro da religião. Para isso, vamos ressaltar sobre a questão de gênero e a relação dessa temática com a religião.

Referencial Teórico

1. A liderança das mulheres pastoras

Para iniciar nossa reflexão sobre as lideranças eclesiásticas das mulheres nas igrejas, ressaltamos o que Sônia Maluf (2011) afirma, ou seja, a necessidade de se verificar quais as apropriações que os sujeitos fazem a partir do estudo dos sujeitos e não das instituições, ou seja, das igrejas. Averiguar como são as lideranças das mulheres nas igrejas, significa observar como se faz essa nova liderança, como são as relações entre os membros da igreja e como elas funcionam.

Podemos notar que esses novos tipos de pertença não se identificam mais somente por meio de uma cultura androcêntrica, mas apresentam uma nova perspectiva. Podemos notar que a presença de igrejas evangélicas lideradas por mulheres, apresenta-se nos dias de hoje como um fenômeno religioso que abrange uma parte considerável da sociedade.

Segundo Anete Roese (2015), a crise da religião no Ocidente é a crise da religião patriarcal. Pela primeira vez na história do cristianismo, as mulheres usam do discurso divino, ou seja, elas afirmam que tem um “chamado de Deus” (GUGLIELMONI, 2015). Assim elas rompem com o discurso patriarcal, de que não há uma ordenação eclesiástica das mulheres e rompem com a ideia de que precisam de uma autorização masculina para ser uma liderança pastoral.

Roese (2015) ressalta isso, quando diz que as práticas opressoras das religiões dominantes devem ser rompidas, pois é uma maneira de também se romper com a colonialidade de gênero. Já que a modernidade ainda abarca conceitos não superados pela colonialidade na América Latina.

Para Schüssler Fiorenza (1992), as mulheres são oprimidas enquanto líderes e o seu poder é rechaçado pela opressão de dominação do patriarcalismo, justificado pelos textos bíblicos, principalmente no Novo Testamento, em que as mulheres são colocadas à margem da história bíblica. Por vezes, as mulheres são lembradas somente como algo negativo, assujeitadas em um lugar de submissão e servidão.

Ao falar sobre mulheres, devemos ressaltar sobre a questão de gênero e relacionar esse conceito com a religião, visto que a mulher já vem ganhando espaços na economia, na política, na sociedade e na religião não seria diferente. Para adentrarmos nesse assunto, vamos ver a seguir a relação entre gênero e religião.

Religião e Gênero

Antes de analisarmos a relação desses dois conceitos, vamos tentar conceituar o que é religião e o que é gênero.

Segundo Hans-Jürgen Greshat (2005), a palavra “*religião*” serve para muitas especificidades, mas nem sempre e nem em todos os lugares significa a mesma coisa. Muitas definições existem, e muitas outras estão surgindo. “O fato de não possuirmos uma definição universal de religião é um defeito, mas não uma catástrofe, uma vez que o objeto permanece e a qualidade de palavras inventadas ou a serem inventadas atinge o objeto apenas marginalmente”. (GRESCHAT p. 21).

Já para Claus Hock (2010) o psicólogo da religião James Leuba, reuniu aproximadamente cinquenta definições diversas para religião. “Com a Reforma, a “religião” se torna um termo que desempenha uma função crítica: contra “superstição” e

“magia”, mas também contra a atuação cútlica da Igreja Católica Romana em seus serviços divinos, que, aos olhos dos reformadores, era errada”. E no Iluminismo, o conceito de “Religião” aparece como um “todo” ideal que está presente nas religiões somente de forma truncada e insuficiente”. (HOCK, 2010, p. 19).

A religião abarca muitos temas como pluralismo religioso, globalização e gênero, entre outros.

O termo gênero começa a ser utilizado pelas feministas em 1970, mas foi com Simone de Beauvoir em 1949 no seu livro “*O Segundo Sexo*”, que começaram os estudos sobre gênero. Para Simone de Beauvoir (1949), o termo gênero abrange questões sociais, culturais e psicológicas do ser homem e ser mulher.

Joan Scott (1989), afirma que para se referirem à organização social da relação entre os sexos, as feministas começaram a utilizar o termo gênero. O termo é uma forma de não aceitar a determinação da biologia na utilização da palavra "sexo ou diferença sexual". Gênero foi um termo utilizado, inicialmente, pelas feministas americanas, que diziam que a pesquisa sobre mulheres modificaria os paradigmas disciplinares, não somente com novos temas, mas com estudos mais críticos do trabalho científico existente.

Nós estamos aprendendo, escreviam três historiadoras feministas, que inscrever as mulheres na história implica necessariamente a redefinição e o alargamento das noções tradicionais daquilo que é historicamente importante, para incluir tanto a experiência pessoal e subjetiva quanto as atividades públicas e políticas. (SCOTT 1995, p. 73)

Assim, o termo gênero serviu para indicar "construções culturais". Segundo Scott (1995), a definição "gênero" é uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. A autora não universaliza o conceito de gênero, diz de uma categoria que é relacional, ou seja, homem/mulher. “No uso descritivo, o termo gênero é relacionado ao estudo de coisas relativas às mulheres, o gênero é um novo tema, um novo domínio da pesquisa histórica, mas não tem poder analítico suficiente para questionar (e mudar) os paradigmas históricos existentes”. (SCOTT 1995, p.76)

Para Judith Butler (2003), gênero é algo complexo, que está em curso, pois se forma por identidades que não são fixas, podem ser abandonadas, [...] “tratar-se-á de

uma assembléia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definido”. (BUTLER, 2003, p. 37)

Segundo Sandra Duarte de Souza e Naira Pinheiro dos Santos (2015), a relação de gênero e estudos feministas possui pouca abrangência nos estudos sobre religião, em contrapartida a religião também não tem muito espaço de pesquisa dentro dos estudos feministas. “No âmbito dos estudos de religião, os Estudos Feministas permitiram o questionamento e a desconstrução dos discursos de verdade baseados nos na evocação de pressupostos religiosos para afirmar e perpetua desigualdades de gênero”. (SOUZA 2015 p. 15)

As feministas contemporâneas tentaram estabelecer através do termo Gênero uma definição para enfatizar que as teorias que existem para aplicar as persistentes desigualdades entre as mulheres e homens.

Como citamos anteriormente, diversas pesquisas têm sido realizadas no campo da ciência da religião e das relações gênero. Essas pesquisas apontam para reflexões sobre uma nova maneira como as mulheres têm vivenciado a religião e como elas buscam um protagonismo subjetivo ao que tange as relações de poder dentro do atual modelo patriarcal eclesiástico.

Considerações Finais

Visto que o patriarcado é um dado histórico e cultural, as mulheres pastoras ao assumirem lideranças em suas igrejas rompem com o lugar da imposição do masculino, ou seja, elas rompem com estruturas históricas demarcadas pela cultura patriarcal e, especialmente, com as estruturas criadas por nossa cultura ocidental cristã.

Nas igrejas lideradas por mulheres, para que não se repita se reinstale o mesmo tipo de liderança em suas igrejas, essas mulheres pastoras buscam uma liderança que produza novos sentidos que procuram operar de modo coletivo e heterogêneo. Elas não podem cessar de percorrer caminhos, que exigem modos de ser transformadores que se adaptam, que se criam e se reinventam.

Em nosso modo de entender, será preciso, para que seja possível romper efetivamente com as estruturas arraigadas do patriarcalismo religioso, o aprofundamento das pesquisas e dos estudos que abarcam as mulheres e o novo papel

que elas assumem na liderança pastoral. Somente assim poderíamos superar pouco a pouco as rígidas interpretações dos textos bíblicos marcadas pelo viés da cultura androcêntrica.

Referências

- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. 1º ED. São Paulo: Círculo do Livro, 1949.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão da identidade. 10ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- FIORENZA, Elisabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher**: uma nova hermenêutica. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Loyola, 2010. Cap1 e 2, p. 13-30.
- GUGLIELMONI, Rosane Aparecida de Souza. **Religião e gênero**: Igrejas evangélicas fundadas por mulheres na região industrial de Contagem, Minas Gerais, 2015. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós- graduação em Ciências da Religião- PUC Minas. Belo Horizonte, 2015.
- MALUF, Sônia Weidner. Além do tempo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. **Revista Antropologia em primeira mão**, Florianópolis, UFSC, v.124,5-14, 2011.
- ROESE, Anete. Religião e feminismo descolonial: Os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. **Revista Horizonte** PUC Minas, Belo Horizonte, v.13, n.39, p. 1534-1558, 2015.
- SCOTT, Joan W. **Gênero**: Uma categoria útil de análise histórica. São Paulo 1990.
- SOUZA, Sandra Duarte; SANTOS, Naira Pinheiro dos Santos. **Estudos Feministas e religião**: tendências e debates. In SOUZA, Sandra Duarte; SANTOS, Naira Pinheiro dos Santos. 1ed. – Curitiba: Primas, 2015, p. 7 e 15.

Convívio pacífico entre cidadãos religiosos e seculares

Lauro Eustáquio Guirlanda de Moura²⁹

Resumo: Em um tempo de extremismos, polarizações e violência relacionada à religião, refletir sobre as possibilidades de convívio pacífico entre cidadãos religiosos e seculares é de grande importância. Esse convívio se dará, inevitavelmente, pelo diálogo entre a razão e a religião. Essa comunicação visa estabelecer reflexões sobre essas possibilidades, pela perspectiva dos filósofos Jürgen Habermas e Giovanni Vattimo, do teólogo Joseph Ratzinger, e do antropólogo René Girard. A reflexão dessa comunicação focará na importância do estado secularizado e sua função de conter os extremismos, bem como na obrigação moral dos cidadãos do estado secularizado reconhecerem que foi o Cristianismo que em grande parte possibilitou o advento do estado secularizado, com liberdade de culto religioso (incluindo o ateísmo). Exemplos práticos baseados em fatos recentes do noticiário fazem uma reflexão sobre as relações entre estado secularizado, razão, religião, ódio e violência no âmbito religioso, propondo soluções para esses problemas que tanto atingem a contemporaneidade.

Palavras-chave: religião, razão, secularização, Cristianismo.

1 Introdução

O Iluminismo, e, particularmente, o Positivismo trouxeram consigo a oportunidade de se desprezar e até mesmo ridicularizar a religião. Freud, no seu livro “O futuro de uma ilusão” sentenciava a religião ao término próximo, pois seria substituída pela razão (e a psicanálise, criação sua, seria a sua contribuição para ajudar o ser humano a se “livrar” da religião). Com a ascensão do Nazismo, que já prenunciava o fracasso da razão, Freud se tornou mais cético quanto a ela, perspectiva que notamos no livro de 1930, “O mal estar na civilização.” O encantamento com a razão contaminou ciências diversas, como a antropologia e psiquiatria, que se afastaram da possibilidade da religião também trazer alguma contribuição para o seu campo de conhecimento,

29 Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

atribuindo-lhe certo grau de patologia. Reforço, naturalmente, que não há problema com a razão, o problema é o *encantamento* com ela, dando-lhe caráter numinoso³⁰.

No entanto, a bomba atômica de Hiroshima e de Nagasaki, em 1945, obrigou-nos a reconhecer que a *hybris* da razão era tão ou mais perigosa e ameaçadora que as patologias da religião (RATZINGER, 2007, p. 88).

Em 2001, três semanas após o ataque às Torres Gêmeas de Nova York, o filósofo Jürgen Habermas fez um

pedido urgente à sociedade secular para chegar a um novo entendimento a respeito das convicções religiosas, já que estas não podem ser encaradas simplesmente como resíduos de um passado terminado, constituindo-se antes num verdadeiro “desafio cognitivo” para a filosofia (SCHULLER, 2007, p.13).

Ele propõe, dessa forma, que razão e religião dialoguem, que cidadãos seculares e religiosos aprendam uns com os outros. Essa comunicação pretende analisar melhor quais ideias podem contribuir para essa convivência, e quais ideias podem prejudicá-la.

2 O Estado Liberal e Secularizado

As vantagens de um Estado liberal e secularizado são enormes, e sobre isso há pouca dúvida. Habermas começa essa discussão levantando uma instigante questão feita por Ernst Wolfgang Böckenförde na década de 60, que seria “será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não pode garantir?” (HABERMAS, 2007. p. 23). Como veremos mais adiante, a resposta a essa pergunta é “sim”.

E por quê? Porque o Estado em última análise depende de pressupostos ético-religiosos para existir e continuar existindo. Como Habermas chega a essa conclusão?

Para ele, o direito positivo é uma das bases de sustentação do Estado moderno. E em última análise, para o filósofo, “a pretensão de validade do direito positivo dependeria de uma fundamentação baseada nas *convicções morais e pré-políticas de comunidades religiosas* (itálico nosso) ou nacionais” (HABERMAS, 2007, p. 31). Dizendo em outras

30 O conceito de numinoso pertence a Rudolph Otto. Ele se refere a um encantamento irracional por algo, propriedade dos objetos e ideias sagradas.

palavras, as leis são baseadas numa moral que primordialmente era apenas religiosa. Com o tempo e a secularização da sociedade, essa ligação foi se perdendo. Para dar um exemplo, o artigo 121 do Código Penal Brasileiro, “matar alguém” é equivalente ao mandamento bíblico “não matarás.”

Outro argumento de Habermas para confirmar sua hipótese de que o Estado secularizado depende de pressupostos religiosos para continuar existindo é a existência da solidariedade entre os cidadãos. Os cidadãos não são *obrigados* a serem solidários entre si, mas eles são. Se eles se baseassem apenas na razão, não teriam motivos para serem solidários. Sobre isso, diz Habermas:

Apenas se pode desejar que os cidadãos de uma comunidade liberal tenham a disposição de empenhar-se eventualmente por concidadãos desconhecidos e anônimos e de aceitar sacrifícios em prol do interesse geral. Por isso, é essencial para a sobrevivência da democracia que as virtudes políticas sejam “cobradas”, mesmo que seja apenas em miúdos (HABERMAS, 2007, p. 35).

E de onde vem essa *motivação* para a solidariedade? Muitos políticos são corruptos, mas alguns não, por quê? Habermas então propõe que um fundo religioso contribuiu e contribui para o surgimento de uma solidariedade civil altamente abstrata (HABERMAS, 2007, p. 37).

3 Diálogos e conexões entre a secularização, razão e religião

3.1 A perspectiva de Habermas

Visto o que analisamos acima, que o Estado secularizado é uma grande vantagem para todos (inclusive para os religiosos, pois lhe dá liberdade de culto) e visto que a religião e seus pressupostos éticos possibilitaram o surgimento e a manutenção do Estado, Habermas propõe “que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites.” (HABERMAS, 2007, p. 25) Ele diz que a própria filosofia deve ter uma posição de aceitar aprender algo da religião, “por razões de conteúdo, lembrando os bem sucedidos processos de aprendizagem “hegelianos”. (HABERMAS, 2007, p. 49). O secularismo é a tese, a

religião a antítese, e a síntese é o diálogo entre as duas, que tem como um dos resultados a razão mais ética, e a religião mais racional. A mesma filosofia, também segundo o mesmo autor (2007, p. 49), se apropriou de conteúdos a princípio apenas cristãos.

Essa discussão ganha grande relevância devido aos acontecimentos dos últimos anos no mundo muçulmano. Podemos dizer que no caso do Estado Islâmico e toda a sua violência, não há razão moderna para moderar a religião, e no caso da França, há razão demais que insiste em uma certa “secularização forçada” da sociedade, como no caso da proibição do véu muçulmano e retirada dos símbolos religiosos das escolas.

Habermas então nos mostra uma série de argumentos para confirmar sua hipótese da importância da religião no Estado secularizado. Um deles é que para o Estado também interessa que todas as fontes culturais sejam usadas moderadamente, pois essas fontes preenchem o reservatório da consciência normativa e da solidariedade entre os cidadãos (HABERMAS, 2007, p. 51). Devemos idealmente, dessa forma, ter uma sociedade “pós-secular”. Segundo o mesmo autor citado acima, “a expressão ‘pós-secular’ tributa às comunidades religiosas não apenas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à reprodução de motivos e atitudes.” (HABERMAS, 2007, p.52). Se ambos lados estiverem dispostos a se levar a sério, terão mutuamente as contribuições para temas controversos (HABERMAS, 2007, p. 52).

Pelo lado da religião, sob pressão da secularização, ela se viu obrigada a abrir mão da exclusividade nas interpretações e visões de mundo (HABERMAS, 2007, p. 53). Porém, aos secularizados também se exige algo em troca, (HABERMAS, 2007, p. 55) afinal eles têm a liberdade religiosa como valor incondicional e típico do Estado secularizado que lhes permite até mesmo não ter nenhuma religião.

Ainda mais, a liberdade religiosa permite que as religiões sejam até mesmo ridicularizadas, e nesse momento nos defrontamos com uma questão polêmica e polarizante, que vimos de forma mais explícita quando no início de 2015 profissionais do jornal francês “Charlie Hebdo” foram assassinados por fundamentalistas islâmicos. A maioria dos líderes religiosos e políticos, bem como as pessoas comuns, nas conversas e redes sociais, naturalmente condenou os ataques, porém alguns acrescentavam ao final de suas colocações um MAS que podemos questionar, pois no fundo esse “mas” dava de certa forma “alguma razão” para os ataques. “Condeno os ataques, MAS devemos respeitar os símbolos religiosos”, “condeno os ataques MAS as charges eram ofensivas” eram frases comuns na época. Assim, fica uma inquietante

pergunta: em uma sociedade secularizada e livre, somos proibidos de ridicularizar símbolos e entes religiosos? Ao analisarmos o artigo 208 do Código Penal Brasileiro³¹ (de 1940), teremos que elaborar uma hermenêutica para dizer que fazer piadas com símbolos religiosos constitui crime.

Em outro caso um pouco anterior, o grupo humorístico “Porta dos Fundos” publicou um vídeo em sua página do Youtube chamado “Especial de Natal” (PORTA DOS FUNDOS, 2013), com conteúdo jocoso, utilizando-se de símbolos e entes religiosos cristãos, dentre eles Maria, Deus, o anjo Gabriel e José. O vídeo teve mais de 7 milhões de visualizações e mais de 24 mil comentários. O grupo foi processado pelo deputado federal Marco Feliciano, sob alegação de violação ao artigo 208 do Código Penal, que implica em “ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo” (BRASIL, 1940). O processo foi arquivado pela Procuradoria Regional da República da 2ª Região, e segundo relato da procuradora Maria Helena de Paula, “a liberdade de expressão só deve sofrer restrições em situações extremas, visando à proteção de outro direito fundamental. Como não há no vídeo incitação ao ódio nem ridicularização de fiéis, ele não caracteriza ofensa à dignidade dos cristãos” (JUSBRASIL, 2016). Assim, a Justiça brasileira entendeu que nesse caso não houve crime. A liberdade de expressão, para ela (a Justiça), é um valor maior.

É importante frisar que há um limite tênue entre o crime previsto no artigo 208 e a piada com a religião; esse limite é estabelecido pelo fato de que o crime se constitui de escárnio à *pessoa*, ao *sujeito* religioso, e a piada se dirige contra a religião, seus símbolos, seus personagens. Porém, o sujeito religioso se sente *ofendido*, escarnecido quando vê certas piadas feitas com a religião.

Assim, voltamos a Habermas, que diz que os seculares também tem que pagar um preço pela liberdade religiosa, e se espera dos seculares uma “exercitação no relacionamento auto-reflexivo com os limites do Iluminismo.” (HABERMAS, 2007, p. 55). Pois segundo o mesmo filósofo (2007, p.55), a tolerância entre os cidadãos de uma sociedade plural exige (tantos dos crentes, mas também dos descrentes) que ambos *suportem uma certa discordância*.

31 Art. 208 – Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso.

3.2 A perspectiva de Joseph Ratzinger

Joseph Ratzinger concorda com Habermas sobre a possibilidade de uma sociedade pós-secular, em que cidadãos seculares e religiosos aprendam uns com os outros e se autolimitem (RATZINGER, 2007, p. 87).

Para ele, a razão e a ciência têm muito o que aprender com a religião. Pois a ciência não consegue, simplesmente através de debates científicos, de elaborar um ethos, no sentido de uma consciência ética renovada (RATZINGER, 2007, p. 63). Segundo o mesmo autor, há valores intrínsecos ao ser humano, e por isso invioláveis em todos os sujeitos (RATZINGER, 2007, p. 68), dando origem ao discurso dos direitos humanos.

Assim, para o teólogo alemão, hoje papa emérito, “temos de admitir agora que se duvide da *confiabilidade da razão*.” (RATZINGER, 2007, p. 74). Dizendo em outras palavras, é uma postura cética quanto à razão. Além do exemplo da bomba atômica já citado acima, o autor cita também que a razão nos trouxe a possibilidade da reprodução assistida, e com ela “a tentação de querer construir o ser humano certo”, a possibilidade de experiências com pessoas, a possibilidade de se jogar pessoas no lixo (RATZINGER, 2007, p. 74).

Para ele, apesar da racionalidade predominar na cultura secular ocidental (e ser seu amálgama), a visão cristã de mundo continua presente, se relacionando com a laicidade de forma próxima, tensa, entre rejeições e aprendizagem mútuas (RATZINGER, 2007, p. 83).

Ratzinger (2007, p. 87) conclui que existem tanto patologias da religião, cujo remédio é a razão, e patologias da razão, que são muito mais difíceis de serem reconhecidas por quem as porta, e cujo remédio é uma razão com uma abertura a reconhecer os seus próprios limites e com abertura para aprender com as grandes tradições religiosas da humanidade. Ele cita Karl Hübner, que nega que a solução para as patologias da razão seja um retorno à fé, mas sim que haja “uma libertação da obcecação histórica de que a fé já não teria nada a dizer ao ser humano atual pelo simples fato de ela contradizer a ideia humanista da razão, do Iluminismo e da liberdade” (HÜBNER apud RATZINGER, 2007, p. 89).

4 O Cristianismo e suas contribuições

Em “Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?”, há prolíficos diálogos entre René Girard e Giovanni Vattimo. O prefácio do livro se constitui de interessantes reflexões sobre o diálogo entre os dois autores principais, tendo sido elaborado pelo filósofo Pierpaolo Antonello, que também intermedeia alguns diálogos.

O tema principal do diálogo é a tese de Girard que o Cristianismo revelou um fato perturbador: todas as religiões eram violentas e vitimárias (no sentido de exigirem sacrifícios). Deus, ao sacrificar a si mesmo na pessoa de Jesus, fez um sacrifício perfeito e aboliu toda a necessidade de violência sacrificial nas religiões. Deus esvaziou-se a si mesmo, possibilitando que se iniciasse uma saída da religião, culminando com a célebre frase de Nietzsche que “Deus está morto. Nós o matamos.”

O processo de saída da religião a que o Cristianismo deu início facilitou o surgimento da democracia, do livre mercado, dos direitos civis e das liberdades individuais, fato admitido até mesmo por um filósofo hostil à religião como Richard Rorty (ANTONELLO, 2010, p. 6). O Cristianismo também nos trouxe a consciência de que as vítimas devem ser socorridas e protegidas e que a separação entre Estado e Igreja é algo positivo para todos os sujeitos (ANTONELLO, 2010, p. 9), seculares e religiosos.

Vattimo aceita a tese de Girard que o Cristianismo significou o fim da violência sacrificial das religiões naturais, dizendo-se “convertido” por ele a essa tese (VATTIMO, 2010, p. 27). “Jesus Cristo veio ao mundo para revelar que a religiosidade não consiste nos sacrifícios, mas no amar a Deus e ao próximo” (VATTIMO, 2010, p. 29).

Para Antonello (2010, p. 8), o que liga as reflexões do filósofo italiano e do antropólogo francês é a conclusão de que o Cristianismo não é uma “religião” em sentido próprio, inserido como um “Cavalo de Troia” na cultura e nas outras religiões, levando à destruição dos aspectos arcaicos e violentos das outras religiões.

Nesse sentido, o maior medo do Islamismo fundamentalista não é a religião cristã em si, mas sim a “contaminação” do Islã pela cultura ocidental, sua secularização, seu potencial destrutivo dos radicalismos (ANTONELLO, 2010, p. 19). A violência dos extremistas já representa um sintoma do início da decadência desse modo de pensar (ANTONELLO, 2010, p. 19).

5 Conclusões

A convivência pacífica entre cidadãos seculares e religiosos se mostra nos dias atuais com uma importância cada vez maior. Os diálogos que foram usados para essa comunicação aconteceram ambos em 2004. Depois disso, vários ataques terroristas realizados por radicais islâmicos aconteceram no mundo. Em 2005, o metrô de Londres foi atacado, matando 52 pessoas. Em 2008, outro ataque a Mumbai, na Índia, ocasionando 166 mortes (JORNAL NACIONAL, 2015). Em 2015, três grandes ataques terroristas: um ataque ao jornal Charlie Hebdo, em Paris, um ataque a uma escola no Quênia, gerando 147 mortes, e por fim um ataque a uma casa noturna em Paris e vários lugares nas redondezas. Assistimos também ao surgimento do Estado Islâmico.

Os extremistas estão sendo muito incomodados com o ethos ocidental, com a secularização e com as liberdades individuais. Isso levou ao crescimento reativo do extremismo, mostrando que Girard estava certo quanto à previsão que a violência continuaria nos próximos tempos. E se Antonello estiver certo, a persistência da violência significará o início da decadência dos extremismos.

Nessa perspectiva positiva, o Ocidente é chamado a reocupar seu lugar e recuperar sua autoestima. Que o processo de “invasão cultural ocidental” das sociedades que ainda tem religiões violentas seja acelerado, pois elas só terão a ganhar com isso. Como o Ocidente realizará tarefa tão complicada, é uma pergunta em aberto, mas a internet já proporciona um bom começo.

Referências

ANTONELLO, P. Prefácio. In: VATTIMO, Giovanni; GIRARD, René. **Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?** Aparecida: Santuário, 2010.

BRASIL. **Código Penal (1940).** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm>. Acesso em: 8 jan. 2016. (Legislação brasileira).

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião.** 2 ed. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007.

JORNAL NACIONAL. **Relembre os ataques terroristas mais graves em países democráticos.** 14 de novembro de 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal->

nacional/noticia/2015/11/relembre-os-ataques-terroristas-mais-graves-em-paises-democraticos.html> Acesso em: 10 jan. 2016.

JUSBRASIL. Disponível em: <<http://mpf.jusbrasil.com.br/noticias/262102797/prr2-arquiva-inquerito-sobre-video-do-porta-dos-fundos>> Acesso em: 8 jan. 2016.

PORTA DOS FUNDOS. **Especial de Natal – Porta dos Fundos**. YouTube, 23 de dezembro de 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2VEI_tn090c>. Acesso em 8 jan. 2016.

SCHULLER, Florian. Prefácio. In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007. p. 7-19.

VATTIMO, Giovanni; GIRARD, René. **Cristianismo e relativismo**: verdade ou fé frágil? Aparecida: Santuário, 2010.

**COMUNICAÇÕES DA LINHA DE PESQUISA:
RELIGIÃO, POLÍTICA E EDUCAÇÃO**

O problema do objeto do Ensino Religioso

Paulo Agostinho N. Baptista - PUC Minas

Email: pagostin@gmail.com

RESUMO: O debate sobre o objeto do componente curricular Ensino Religioso - ER é historicamente longo, complexo e conflitivo. Postula-se desde a ideia de religião, a partir da concepção de um Ensino Religioso confessional, doutrinário, como uma catequese, passando ainda pelo transcendente, o imaginário, o sagrado e outras ideias. Há também as posições do FONAPER, desde 1997, que marcaram muito essa discussão, e os posicionamentos de diversos pesquisadores (SCHOCK, 2011; JUNQUEIRA, 2012, BRANDENBURG, 2013, RODRIGUES, 2015; PASSOS, 2015; HUFF JÚNIOR & PORTELLA, 2012), que se aproximam na defesa do “fenômeno religioso” e/ou o “conhecimento religioso”. O objetivo desta comunicação é apresentar os primeiros desenvolvimentos de pesquisa qualitativa, através da análise sistemática e hermenêutica de bibliográfica sobre essa questão, que pretende se transformar em artigo. Considera-se, a partir das formulações de Wolfgang Gruen (1978), que se inspirou em Paul Tillich (1970), a partir do catequeta alemão Hubertus Halbfas (1968), que o objeto do ER é mais amplo, expresso na categoria antropológica “religiosidade”, e supera uma concepção limitada de transposição didática das Ciências da Religião para esse ensino.

Palavras-chave: Ensino Religioso. Religiosidade. Objeto de ensino. Componente curricular. Transposição didática.

Introdução

A história do Ensino Religioso – ER é registro de conflitos e polêmicas, entrando nessa trama a Igreja Católica, o Estado, seja ele Colonial, Imperial ou Republicano, as famílias e seus filhos, também os professores, e mais recentemente as universidades, em seus Programas de Ciências da Religião/Teologia e suas linhas de pesquisa.

Muito já se escreveu sobre isso e é preciso avançar no debate, especialmente nos aspectos epistemológicos e pedagógicos. Dentre essas questões, esta Comunicação traz breves reflexões sobre o objeto do componente curricular Ensino Religioso – ER.

Também essa questão já tem uma razoável discussão, que é complexa e conflitiva. Postula-se desde o objeto religião, na perspectiva de um ensino catequético, confessional e doutrinário, passando por uma diversidade de outros: transcendente, imaginário, sagrado, e outros mais. Há também as posições do FONAPER, desde 1997, que marcaram muito essa discussão, e os posicionamentos de diversos pesquisadores como SCHOCK, 2011; JUNQUEIRA, 2012; BRANDENBURG, 2013; RODRIGUES, 2015; PASSOS, 2015; HUFF JÚNIOR & PORTELLA, 2012; que se aproximam na defesa do objeto “fenômeno religioso” e/ou o “conhecimento religioso”.

O objetivo desta comunicação é discutir, brevemente, essa questão do objeto. Considera-se que a posição de Wolfgang Gruen (1974)³², inspirada em Paul Tillich (1970) e no catequeta alemão Hubertus Halbfas (1968), ainda tem sua validade e fundamento, mas precisa ser mais matizada, aprofundada. A posição fundamental desta comunicação é defender que o objeto do ER é a “religiosidade” e as decorrências dessa concepção. Como categoria antropológica, religiosidade precisa ser entendida noutra compreensão da educação. Para isso, deve-se superar as atuais “unanimidades” que postulam que esse objeto seja o “fenômeno religioso” ou o “conhecimento religioso”, que fecham a perspectiva, na linha das demais disciplinas, e que acabam defendendo a concepção de que o ER seria a transposição didática das Ciências da Religião para esse ensino.

1 A inovação de Wolfgang Gruen

Wolfgang Gruen (1978) foi pioneiro em pensar a diferença entre ER e Catequese. Enquanto a catequese foi modelo, objetivo e até metodologia do ER tradicional e confessional, preocupado com a doutrinação e a educação da fé, especial e majoritariamente católica na história brasileira, Gruen começou no início dos anos de

³² A posição de Gruen foi escrita em 1974, na forma mimeografada, revisada e publicada em 1976 pelo Instituto Central de Filosofia e Teologia (ICFT) da Universidade Católica de Minas Gerais. Houve depois uma versão publicada na Revista Catequese n. 4, p. 49-58, 1978. O livro **O Ensino Religioso na escola** (1994) retoma e atualiza essa discussão duas décadas depois.

1970 a propor que o ER deveria educar a religiosidade, conceito que ele busca em Halbfas e Paul Tillich.

Partindo dos seus estudos sobre catequese – ele participou da Semana Internacional de Catequese na Colômbia, Medellín, entre 12 a 18 de agosto de 1968, a poucos dias da célebre Conferência de Medellín, entre 24 de agosto a 06 de setembro –, Gruen passou a dar mais atenção aos seus alunos em relação ao respeito, à pluralidade e à diversidade filosófica, cultural e religiosa e não religiosa (FIGUEIREDO, 2007, p. 140-141).

Daí nasce a distinção entre catequese e ER. A catequese deve ter seu foco na *educação da fé explícita* de determinada denominação religiosa e o ER a educação da religiosidade, ou seja, esta quer ensinar a “capacidade de ir além da superfície de coisas, acontecimentos, gestos, ritos, normas e formulações, para interpretar toda a realidade em profundidade crescente e atuar na sociedade de modo transformador, libertador” (GRUEN, 1994, p. 117). Essa categoria expressa a dimensão que abre o ser humano ao processo de refletir sobre o sentido da vida, buscando um sentido profundo (GRUEN, 1994) e evita tanto a banalização do religioso (HALBFAS *apud* GRUEN, 1994, p. 117) quanto o dualismo sagrado x profano.

2 Contexto das importantes mudanças do ER

Nenhuma mudança, ainda mais essa que transforma esse lugar de conflito histórico, que foi e ainda é o ER, acontece repentinamente. Há um contexto propício. A primeira grande transformação no campo religioso que atingiu o cristianismo, especialmente o católico, acontece no início dos anos de 1960 com o Concílio Vaticano II. Houve uma abertura ecumênica e de diálogo, retirando a Igreja Católica de seu feudo conservador e tradicional. Muda a liturgia, a pastoral, a concepção da estrutura da igreja, a partir da ideia de “povo de Deus”, e muitas outras que não caberia nesse espaço fazer referência.

A releitura do Vaticano II no contexto latino-americano surge com Medellín e daí nasce uma preocupação maior com as comunidades – as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), com a opção pelos pobres e a inserção nos ambientes excluídos. Tudo isso se reflete nas escolas católicas, na catequese, nos métodos. Muitos teólogos definem que Medellín é o *locus* de registo de outro movimento importante que é a

Teologia da Libertação, a qual tem como método o VER-JULGAR-AGIR, conhecido dos jovens que militavam na Ação Católica, especialmente JEC, JOC e JUC.

Tudo isso produz uma revitalização da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB e dos seus regionais. Em Santa Catarina nasce em 1972, sob direção de Dom Gregório Warmeling, o Conselho de Igrejas para a Educação Religiosa – CIER, que terá um papel fundamental na história do ER nesse estado (CARON, 2007). Em 1974, a CNBB realiza o 1º. Encontro Nacional de Ensino Religioso – ENER e fará outros 11 Encontros Nacionais, até 1998. Na década de 1990 organizará um setor específico (1995) para tratar desse ensino, que até então estava junto com a catequese.

A luta pela Constituinte produzirá a manutenção do ER no texto da Constituição de 1988. O Art. 210 diz “Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. § 1º O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.

Mais importante ainda será a participação e mobilização dos professores na discussão da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN/96, especialmente quanto ao art. 33. Sua primeira versão dizia que

O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplinas dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter:

- I - confessional, de acordo com a opção religiosa do outro aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou
- II - interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa.

(BRASIL, 1996).

Houve intensa participação para que houvesse a reformulação do art. 33, da lei 9.394/1996, sancionada pelo presidente Fernando Henrique Cardoso – FHC, o que provocou a retirada do “sem ônus para os cofres públicos”, além dos tipos confessional e interconfessional, acrescentando-se que ele “é parte integrante da formação básica do cidadão”, e que deve assegurar o respeito à diversidade, contra toda forma de proselitismo.

Concluindo esse contexto, no final da 29ª Reunião do CIER/SC, houve a criação do Fórum Nacional Permanente do ER – FONAPER, em 1995 – uma entidade civil

3 Das mudanças ao problema

A mudança no art. 33 foi muito importante e deu novo impulso ao ER, ainda mais que já havia sido criado o FONAPER, que participou ativamente da mobilização docente pelo país à fora.

O novo artigo teve a seguinte redação:

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso. (BRASIL, 1997).

Esse destaque para a formação do cidadão, ao lado da questão da diversidade e negação de qualquer forma de proselitismo, fez com que o FONAPER fizesse estudos e publicasse seus Parâmetros Curriculares Nacionais para o ER – PCNER (1997).

Um ano depois, o Conselho Nacional de Educação e a Câmara de Educação Básica fazem a Resolução n. 2 (1998) e colocam o ER como área de conhecimento (a décima), mas com o nome Educação Religiosa. Tal resolução foi modificada em 2010 (Res. CNE/CEB n. 7, 2010), e o ER continua, agora como nome da área de conhecimento, e como a quinta e última área.

E o objeto do ER, que permaneceu “religião” praticamente até a década de 1970, conheceu uma nova proposta com W. Gruen em 1974, através do objeto “religiosidade”. Com o FONAPER, através do PCNER, é definido como “transcendente” (1ª edição) e depois “fenômeno religioso”, na 9ª. edição de 2009.

Nos PCNERs, o FONAPER propõe esse objeto de estudo, objetivos, encaminhamentos didáticos e metodológicos, eixos de conteúdos e pressupostos para avaliação, buscando sustentação epistemológica e pedagógica para o ER. Os cinco eixos são:

- Culturas e Tradições Religiosas (filosofia da tradição religiosa; história da tradição religiosa; sociologia da tradição religiosa; psicologia da tradição religiosa);

- Escrituras Sagradas e/ou Tradições Orais (revelação; história das narrativas sagradas; contexto cultural; exegese);
- Teologias (divindades; verdades de fé; vida além da morte);
- Ritos (rituais; símbolos; espiritualidades);
- Ethos (alteridade; valores; limites).

Ao longo dos anos surgiram outras formulações, por exemplo: imaginário (SCHULTZ, 2009); sagrado (GIL FILHO, 2009), que também é defendido no Paraná pela ASSINTEC; e sentido da vida (CECCHETTI, 2009, FUCHS, 2009). Há certo consenso entre pesquisadores como Sérgio Junqueira e seu grupo de pesquisa GPER, parte dos pesquisadores da EST, como Remi Klein, os da PUC-SP († LIGÓRIO) como João Décio Passos, e também da UFJF, como Elisa Rodrigues, Arnaldo Huff Júnior e Rodrigo Portella, que também consideram que o objeto é o Fenômeno Religioso.

Na recente proposta da Base Nacional Comum Curricular (2ª. versão, 2016), que foi assessorada pelo FONAPER no componente ER, houve outra mudança de posição, pois agora aparece outra expressão para o objeto: o “Conhecimento Religioso”.

Na lógica de pensar o objeto do ER como “fenômeno religioso”, mas também “conhecimento religioso”, alguns pesquisadores como Junqueira (2015) e Passos (2015), defendem que o Ensino Religioso seja a transposição didática da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). Esse artigo de Passos (2015, p. 36) aborda a temática da epistemologia do ER e mostra que o ER caminhou na contramão das outras ciências e disciplinas: começou como disciplina, sem pesquisa, ciência, licenciatura e metodologia. O esquema correto seria: primeiramente existir o objeto da investigação, que produziria a pesquisa, depois a ciência como institucionalização da pesquisa, e daí viria a licenciatura/graduação, como formação, e depois a disciplina, com seu currículo e didática para a docência. Na crítica de Passos o esquema histórico foi DISCIPLINA ⇒ CONTEÚDO (antes catecismo e depois uma longa discussão) ⇒ PESQUISA ⇒ CIÊNCIA (CIÊNCIAS DA RELIGIÃO) ⇒ LICENCIATURA ⇒ BNCC.

Considero que o problema do objeto continua sendo um problema do ER. E essa indefinição ou diversidade é complicada, pois tem implicações nos objetivos pedagógicos e na metodologia. Por isso, é urgente que os pesquisadores e docentes do ER pensem numa agenda para que haja um aprofundamento e fundamentação teórica,

filosófica e pedagógica sobre as condições de possibilidade e exigências epistemológicas para se definir um objeto pedagógico de ensino.

4 Defendendo uma posição

Minha contribuição nesse momento é defender a importância de se recuperar a intuição de Gruen/Tillich sobre o objeto do ER e sobre seu objetivo como *educação da religiosidade*, enquanto dimensão humana não essencialista, a dimensão de profundidade. O objetivo educativo é a construção de um projeto de vida de qualidade (BAPTISTA, 2015).

Assim como existe a subjetividade, a sexualidade, a afetividade, a historicidade, existe a “religiosidade”, entre aspas para destacar sua diferença com a qualificação de algo relativo à religião.

Tal categoria, nessa perspectiva antropológica, significa que o ser humano é ser de sentido, que busca, constrói e precisa de “sentidos”, no plural. A religião e a espiritualidade, sejam religiosas ou não, são algumas formas de expressão de sentido. Há uma infinidade de sentidos. Pode-se classificá-los, hierarquizá-los, assim como se pode fazer isso com qualquer outra expressão cultural humana. Esse é um debate e ao mesmo tempo um campo que se abre a uma infinidade de conteúdos.

As Ciências da Religião são o melhor espaço de formação docente do Ensino Religioso por trabalhar de forma *interdisciplinar* o complexo fenômeno religioso, a religiosidade, o fato e o ato, as formas e as diversas experiências e expressões de crença ou não crença. E deve caminhar para a transdisciplinaridade.

Pela sua natureza metodológica, que ainda está em construção, não aborda o religioso de forma fechada e apodítica; busca enfrentar o desafio de pensar o seu objeto diante de uma concepção de ciência reducionista e positivista, inclusive revelando sua concepção aberta e dialógica em relação à diversidade cultural e religiosa e ao problema da intolerância e de toda forma de exclusão e preconceito.

Conclusão

O debate sobre a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), sua epistemologia multi e interdisciplinar está aberto. Houve a pouco tempo a definição da árvore do conhecimento da subárea Teologia e Ciências da Religião. Recentemente, essa subárea ganhou autonomia. Creio que é preciso que o FONAPER e Associação dos Programas de Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião – ANPTECRE se unam para discutir essa questão do objeto, mas também o desafio da graduação em Ciências da Religião e das diretrizes curriculares tanto para o bacharelado quanto a licenciatura, aproveitando ainda para contribuir também na discussão da metodologia.

Referências

- BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Ciências da Religião e Ensino Religioso: o desafio histórico da formação docente de uma área de conhecimento. **Rever**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 107-125, jul./dez. 2015.
- BRANDENBURG, Laude E. A epistemologia do Ensino Religioso, suas limitações e abrangências: a confluência da educação e da religião na escola. **Interações**, Belo Horizonte, v. 8, n. 14, p. 221-229, jul./dez 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-8478.2013v8n14p221/6241>>. Acesso em 12 ago. 2016.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Proposta Preliminar. Segunda Versão. Revista Abril| 2016. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/documentos/bncc-2versao.revista.pdf>>. Acesso em: 30 abril 2016.
- BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei número 9.394, 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/leis/L9394.htm>. Acesso em: 10 out. 2014.
- BRASIL. **Lei n. 9.475/97**. Lei número 9.475, 22 de julho de 1997. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9475.htm>. Acesso em: 10 out. 2014.
- BRASIL. Ministério da Educação - Conselho Nacional de Educação – Câmara de Educação Básica. **Resolução nº 2, de abril de 1998**. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rceb02_98.pdf>. Acesso em: 08 out. 2014.
- BRASIL. Ministério da Educação - Conselho Nacional de Educação – Câmara de Educação Básica. **Resolução nº 7, de dezembro de 2010**. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb007_10.pdf>. Acesso em: 08 out. 2014.

CARON, Lurdes. **Políticas e Práticas Curriculares: formação de professores de ensino religioso**. Tese de doutorado em Educação. PUCSP, São Paulo: 2007.

CECCHETTI, E. Cultura da escola e currículo escolar: limites e possibilidades para o (re)conhecimento da diversidade do fenômeno religioso. In: BRANDENBURG, L. E. (Org.). **Fenômeno religioso e metodologias: VI Simpósio de Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009. p. 31-45.

DEBRAY, Régis. **L'enseignement du fait religieux dans l'École laïque**. Paris: Odile Jacob, 2002.

FIGUEIREDO, A. **Fuentes Antropológicas y Sociológicas de la Educación Religiosa en el sistema escolar brasileño, en la perspectiva foucaultiana**. Una disciplina entre Religión y Área de Conocimiento. 2006. 955f. Tesis (Doctorado). Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía I - Metafísica y Teoría del Conocimiento, Madrid, 2007.

FONAPER. **Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso**. 9. Ed. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.

FUCHS, H. L. O fenômeno religioso no Ensino Religioso e o currículo escolar. In: BRANDENBURG, L. E. (Org.). **Fenômeno religioso e metodologias: VI Simpósio de Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009. p. 46-54

GIL FILHO, S. F. **O fenômeno religioso como experiência universal**. Disponível em: <http://www.gper.com.br/documentos/sagrado_como_foco_do_ensino_religioso.pdf>. Acesso em: 1 out. 2009.(CECCHETTI, 2009, FUCHS, 2009).

GRUEN, Wolfgang. O ensino religioso na escola. **Revista Catequese**, São Paulo, n. 4, p. 49-58, 1978.

GRUEN, Wolfgang. **O ensino religioso na escola**. Petrópolis: Vozes, 1994.

HALBFAS, H. **Fundamentalkatechetik: Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht**. Dusseldorf: Patmos, 1968.

HUFF JÚNIOR; PORTELLA. Ciência da Religião: uma proposta a caminho de consensos mínimos. **Numen**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 433-456, 2012. Disponível em <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/viewFile/1659/1454>>. Acesso em: 12 set. 2016.

JUNQUEIRA, Sérgio. O objeto do Ensino Religioso: uma identidade. **Rever**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 192-214, jan./jun. 2012. Disponível em: <<file:///C:/Users/Pagostin/Downloads/Dialnet-ObjetoDoEnsinoReligioso-5175266.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2016.

JUNQUEIRA, Sérgio. Uma ciência como referência: uma conquista para o Ensino Religioso, 2015. **Rever**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 10-25, jul./dez. 2015. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26181/18845>>. Acesso em 12 set. 2016.

PASSOS, João Décio. Epistemologia do Ensino Religioso: do Ensino à Ciência, da Ciência ao Ensino. **Rever**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 26-44, jul./dez.2015. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26182/18846>>. Acesso em: 12 set. 2016.

RODRIGUES, Elisa. Ciência da Religião e Ensino Religioso. Efeitos de definições e indefinições na construção dos campos. **Rever**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 55-66, jul./dez. 2015. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26184/18848>>. Acesso em: 12 set. 2016.

SCHOCK, Marlon. Objeto próprio do Ensino Religioso escolar: de Babel ao Mar vermelho. **Pistis & Práxis**, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 289-309, jan./jun. 2011. Disponível em: <<file:///C:/Users/Pagostin/Downloads/pistis-4578.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2016

SCHULTZ, A. Do fenômeno religioso para o imaginário religioso: teses para o diálogo no VI Simpósio de Ensino Religioso da EST. In: BRANDENBURG, L. E. (Org.). **Fenômeno religioso e metodologias**: VI Simpósio de Ensino Religioso. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009a. p. 11-19.

TILLICH, P. **La dimensión perdida**: indigência y esperanza de nuestro tiempo. Bilbao: Desclée, 1970. [Original Alemão: TILLICH, P. Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit. Hamburg: Furche-Verlag, 1962].

ERIC VOEGELIN (1901-1985): a influência da experiência dos totalitarismos em sua obra

Adelaide de Faria Pimenta*

RESUMO

Pretende-se, com este trabalho, apresentar o filósofo político alemão Eric Voegelin (1901-1985), radicado nos EUA a partir de 1938 como refugiado do então nascente movimento do nacional socialismo. Contribuiu com sua extensa obra, principalmente construída a partir de suas experiências com os totalitarismos, deixando um legado para os que desejam adentrar no tema das ideologias políticas modernas. Para esta comunicação, se dividirá o texto em quatro partes: a) uma pequena introdução; b) dados de sua biografia que influenciaram sua pesquisa sobre os totalitarismos; c) os temas iniciais de seus estudos sobre os totalitarismos, com a aplicação dos conceitos de *religião política* e *gnosticismo*, e d) as considerações finais. Utilizando-se de pesquisa bibliográfica, espera-se com este texto incentivar o interesse sobre as ideias deste autor, considerado por cientistas políticos como talvez um dos maiores e influentes filósofos e gênios criativos do século XX.

Palavras-chave: Eric Voegelin. Totalitarismos. Religião política. Gnosticismo. Modernidade.

Introdução

Diante de alguns desafios e legados da modernidade, em especial no que diz respeito à compreensão dos movimentos totalitários e ideologias políticas do século XX, ainda há muito que se pesquisar, por se tratar de tema complexo.

Profissionais de várias áreas, a partir de epistemologias e metodologias próprias, buscaram e ainda buscam respostas para tamanha prevalência do mal na história da humanidade – que se viu, talvez de forma inédita por sua proporção –, diante dos totalitarismos, principalmente o nacional-socialismo (1933 a 1945) na Alemanha e o socialismo stalinista (1924 a 1953) na Rússia. Dentre os pesquisadores, o filósofo e cientista político que trouxe volumosa e instigante contribuição ao tema das ideologias e fenômenos totalitários foi Eric Voegelin, ao qual se referirá em especial.

1 Sobre Eric Voegelin

Erich Hermann Wilhelm Vögelin, ou apenas Eric Voegelin, nasceu em 3 de janeiro de 1901, na cidade de Colônia, Alemanha, e faleceu aos 84 anos, em 19 de janeiro de 1985 em Stanford, Califórnia – EUA. Seu pai, Otto Stefan Voegelin, era alemão, “engenheiro civil de confissão luterana” e sua mãe, Elisabeth Ruehl Voegelin, vienense e católica. Teve apenas uma irmã.

Moraram na cidade de Colônia até por volta de seus 4 anos; em seguida, em duas cidades do distrito próximo, região oeste da Alemanha cortada pelo rio Reno. Em

* Mestranda em Ciências da Religião da PUC Minas. Bolsista CAPES – E-mail: adepimenta@gmail.com

seu livro *Anamnese*, Voegelin se refere às marcas que essa região do rio Reno, suas histórias, contos de fadas, e suas próprias experiências infantis exerceram em sua personalidade.

Sua família se mudou para Viena, Áustria, quando Voegelin estava com 10 anos de idade, e lá terminou o curso secundário, estudando “oito anos de latim, seis anos de inglês e, como matéria opcional, dois anos de italiano” (VOEGELIN, 2015, p. 27), além de ter aulas extracurriculares de francês elementar. Dessa época, cita em especial o professor Otto Kraus, jornalista e interessado na abordagem psicanalítica de Alfred Adler. Confessa que o marcou em especial “o estudo de Hamlet, durante um semestre, interpretado segundo a psicologia da *Geltung*³³ de Alfred Adler” (VOGELIN, 2015, p. 27), que tem como centro o sentimento de inferioridade e a luta pelo poder e autoestima como processos psíquicos principais a serem trabalhados na personalidade, com vista na melhora da relação consigo e com a sociedade.

Em 1919, cursou Ciência Política na Faculdade de Direito da Universidade de Viena, tendo como mentores: Othmar Spann (1878-1950), economista e sociólogo austríaco; e Hans Kelsen (1881-1973), jurista austríaco autor da constituição austríaca de 1920 e da Teoria Pura do Direito, de quem se tornou assistente. Sandoz (2010) ressalta a importância dessa dupla contribuição na formação de Voegelin, uma vez

[...] que as posições filosóficas de Kelsen e Spann eram tidas por incompatíveis. Os seminários de Spann introduziram Voegelin ao estudo sério da filosofia clássica de Platão e Aristóteles e aos sistemas idealistas alemães de Johann Gottlieb Fichte, Hegel e Schelling. (SANDOZ, 2010, p. 71-72).

Conseguiu uma bolsa de estudos em Oxford, nas férias entre 1921 e 1922, para aperfeiçoar seu inglês. Em 1922, formou-se na Universidade, apresentando a dissertação “intitulada “Influência Recíproca e Duplicação” [na qual] dá preciosas indicações sobre a tensão entre doutrinas individualistas e universalistas da sociedade e que aparecerá em futuras investigações.” (HENRIQUES, 2010, p. 33-34).

Oteve uma bolsa de pesquisa da Fundação Rockefeller para o período de 1924 a 1926, indo aos Estados Unidos estudar nas universidades de Colúmbia, Harvard e Wisconsin. Com a prorrogação da bolsa por mais um ano, foi à Paris, estudar na Sorbonne. Relata que essa experiência provocou uma “ruptura [... em sua] formação

³³ O médico austríaco Alfred Adler (1870-1937) foi participante do grupo psicanalítico, rompeu com a teoria freudiana e criou a teoria da Psicologia Individual.

intelectual” (VOEGELIN, 2015, p. 55), possibilitando abrir suas perspectivas para o mundo; aprendeu sobre a tradição do “senso comum” ou bom senso, dos ingleses, que tomou como filosofia de vida, percebendo sua importância “para a coesão de uma sociedade” (VOEGELIN, 2015, p. 56). Percebeu que essa tradição não estava presente em sua terra natal, e apenas em menor grau na França.

Outra diferença percebida foi estar em debates intelectuais nos quais não havia influência kantiana, à qual até então se acostumara; ali se levava em conta a tradição cristã e a cultura clássica, livre das influências de Heidegger. Sobre isso, comenta: “o fato de que pudesse existir tamanha pluralidade de mundos teve sobre mim um impacto devastador.” (VOEGELIN, 2015, p. 61).

No entanto, Voegelin confessa que lá sofreu “forte influência” (VOEGELIN, 2015, p. 59) do pensamento de George Santayana, filósofo, poeta e ensaísta espanhol: “era um homem de formação filosófica vastíssima e sensível aos problemas do espírito, sem que isso implicasse a aceitação de dogmas.” (VOEGELIN, 2015, p. 59).

Ao regressar a Viena, escreveu sobre as experiências americanas no livro “Sobre a forma do espírito americano”, de 1928. Henriques (2010) chama a atenção para a palavra “forma”, que mais tarde será usada como “ordem” em sua obra. Em 1929, se tornou Professor³⁴ de Teoria do Estado e de Sociologia na Universidade de Viena; em 1932, se casou com a vienense Elisabeth (Lissy) Onken, e se naturalizou “austriaco em 1934” (HENRIQUES, 2010, p. 52).

Dando prosseguimento à sua pesquisa, começou a escrever sobre a teoria do direito e a teoria do poder para desenvolver uma *Staatslehre – Teoria do Estado ou Ciência Política*³⁵, que deveria ter um capítulo sobre as ideias políticas. Conforme relata:

“Foi então que descobri que uma teoria política, sobretudo quando concebida para servir à análise das ideologias, precisava ter como base as filosofias clássica e cristã”. (VOEGELIN, 2015, p. 69-70).

Do material pesquisado, surgiram os livros *Rasse und Staat (Raça e Estado*, em dois volumes) e *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte: von Ray bis Carus (A História da Ideia de Raça: de Ray a Carus)*, ambos de 1933.

A proclamação de Hitler como chanceler em 30 de janeiro de 1933, seguida pela “Lei de Autorização” de março, que lhe concedeu plenos poderes legislativos, e a crise

³⁴ Professor que poderia dar cursos livres, recebendo apenas pela quantidade de alunos.

³⁵ “Doutrina ou teoria do Estado” [livre tradução]. Ou “Ciência Política” (DICTZONE, 2016).

política e guerra civil na Áustria em 1934 propiciaram seu livro *Die autoritäre staat* (*O Estado autoritário*) de 1936. Segundo Voegelin, “tratou-se de **minha primeira tentativa mais séria de estudar a fundo o papel das ideologias**, de direita e de esquerda, na situação contemporânea [...]” (VOEGELIN, 2015, p. 73, grifo nosso). Além dessas influências, foram decisivas para a construção de sua teoria política também a revolução russa, percebendo que o total dos acontecimentos precipitou sua pesquisa:

O estímulo para aprofundar meus estudos partiu de acontecimentos políticos. Quando se vive em uma época marcada pelo advento recente da revolução comunista na Rússia, é evidente que o marxismo – bem como sua origem, a obra de Marx – se torna um tema importante para um cientista político. Comecei a me interessar pelas ideologias. Naturalmente, o segundo grande estímulo foi a ascensão do fascismo e nacional-socialismo. (VOEGELIN, 2015, p. 49).

Henriques (2010) enfatiza que o livro de 1936 faz “uma análise histórico-jurídica da constituição austríaca” (HENRIQUES, 2010, p. 56), situando a diferença de um *Estado Autoritário* de Voegelin, em relação ao *Estado Democrático* proposto por seu mentor Kelsen (se tornando um divisor de águas entre os dois), e ao *Estado Neutro* ou *Total* de Carl Schmitt.

A seguir, lança o livro *As religiões políticas* e introduz a ideia de *gnosticismo*.

2 As religiões políticas e gnosticismo

Em 1938, Voegelin lança *As religiões políticas*. Ao introduzir o termo, aponta uma perspectiva religiosa nas ideologias políticas do seu tempo. Valendo-se de estudos sobre o simbolismo político, rastreia a mais antiga religião política da civilização – segundo o autor, o Egito e seu culto ao deus Sol –, principalmente o culto a Akhenaton, no qual o sol é adorado por ser “o princípio dispensador de vida enquanto tal” (VOEGELIN, 2002, p. 37) e como símbolo da emanção sagrada. Segue sua pesquisa pelo rompimento da concepção agostiniana da sociedade cristã pelo abade cisterciense Joaquim de Fiore (~ 1130 - 1202) - que aplica “o símbolo da Trindade ao curso da história” (VOEGELIN, 1987, p. 87) -, chegando até a modernidade.

Com a anexação da Áustria por Hitler – o *Anchluss* – Voegelin e seus livros se tornaram grande ameaça ao regime. Foi demitido da Universidade de Viena, e percebeu que seria preso. Por isso, preparou rapidamente sua imigração, passando primeiro pela Suíça; sua esposa foi encontrá-lo e seguiram para os Estados Unidos. Seus livros foram

destruídos pelos nazistas, mas felizmente suas cópias podem ser encontradas em suas obras completas. O livro *As religiões políticas* foi reeditado em 1939, em Estocolmo.

Federici (2011) comenta que para essa reedição, Voegelin escreveu um novo prefácio em que se dirigia a Thomas Mann, em resposta à acusação deste de que Voegelin não teria sido “suficientemente crítico dos nazistas”. Voegelin reafirmou sua “oposição ao coletivismo” argumentando que o debate ético, apenas, não daria todas as respostas ao problema mais profundo: “um mal mais profundo e muito mais perigoso está escondido por trás das ações eticamente condenáveis”; como se “a ruptura com o código moral convencional” é que fosse a questão central do mal. (FEDERICI, 2011, p. 39).

Em *As religiões políticas* (2002), Voegelin também se afasta da percepção agostiniana e afirma que se deveria observar o nacional-socialismo pelo prisma do *Mal*:

Uma consideração religiosa do nacional-socialismo deveria partir do pressuposto que possa existir o Mal no mundo; e não o Mal como um modo deficiente do ser, como um negativo, mas como uma verdadeira substância e uma força efectiva no mundo. Face a uma tal substância, não apenas moralmente má, mas também religiosamente maléfica, satânica, a oposição não pode ser conduzida senão a partir de uma força igualmente poderosa, mas religiosamente boa. Não se pode combater uma força satânica somente com moralidade e sentimentos de humanidade”. (VOEGELIN, 2002, p. 20).

Defende ainda que não é possível compreender a vida do homem na comunidade política sem incluir as dimensões corporais, espirituais e religiosas; da mesma forma, as “agitações da religiosidade sopram através da linguagem da política que se torna, assim, significativamente, na simbólica da penetração da experiência mundana pela experiência transcendente e divina.” (VOEGELIN, 2002, p. 83-84).

O *gnosticismo*, que ocupa papel central na análise de Voegelin a respeito da modernidade, apresenta seis características apontadas como primárias, conforme Federici (2011):

- a) “insatisfação com a situação corrente;
- b) crença em que os aspectos insatisfatórios da situação corrente são o resultado de o mundo ser mal organizado;
- c) crença em que a situação não é irremediável; ‘é possível a salvação do mal do Mundo’;
- d) crença em que, para ocorrer a salvação, a constituição do ser (i.e., a natureza humana e a estrutura da realidade) tem de ser transformada na história;
- e) crença em que a transformação da ordem do ser é possível através da ação humana, especialmente a ação política;
- f) porque a transformação da ordem do ser é possível e os seres humanos podem iniciá-la e dirigi-la, crença em que um plano ou fórmula para fazê-lo

tem de ser criada, baseada na gnose – o conhecimento secreto que desvenda o mistério da ordem do ser e permite aos líderes do movimento gnóstico reorganizar o mundo de uma maneira que transforme a ordem do ser. O resultado é a transformação da realidade existencial, social e política. O gnóstico faz o papel do profeta, que revela a fórmula ideológica para a salvação”. (FEDERICI, 2011, p. 90).

Voegelin (2008) supõe que aspectos simbólicos e transcendentais tenham influência nas atitudes e manifestações de massa, nas ideologias e movimentos totalitários. Propõe ser a falta da “experiência da transcendência que leva à desumanização”; e a tentativa de imanentização ser o que favorece a ideia de uma “humanidade *pneumopatológica*”, ou seja, uma doença do espírito em que “a ênfase é transferida para a experiência do mundo das coisas na existência espaço-temporal.” (VOEGELIN, 2008, p. 339).

Afirma que “quando os símbolos da religiosidade supramundana são banidos, são os novos símbolos, nascidos da linguagem científica intramundana, que tomam o seu lugar.” (VOEGELIN, 2010, p. 69). Como ilustração, um dos “símbolos sagrados mais importantes através dos quais se estabeleceu a ligação do domínio humano e político com o domínio divino” é o da *emanação sagrada*. Presente no mito solar egípcio surge na *Monarchie*, de Dante; em Luís XIV, que se denominou o ‘Rei Sol’, de modo semelhante ao deus; em Jean Bodin, jurista francês, adepto da teoria do direito divino dos reis.

Considerações finais

Autor conceituado nos ambientes acadêmicos internacionais, o pensamento de Eric Voegelin ainda é pouco explorado nos circuitos brasileiros. Sua extensa obra é fruto de uma vida inteira dedicada à pesquisa, abordando os aspectos políticos, filosóficos, transcendentais, em sua busca de combater as ideologias e regimes totalitários, propondo respostas aos desafios da modernidade.

Os fatos narrados em sua biografia apontam diretamente para a influência, sobre sua pesquisa, do momento histórico-político em que viveu, a respeito do tema dos movimentos totalitários modernos.

Sua pesquisa inicial teve foco no conceito de *religiões políticas*, trazendo reflexões sobre os aspectos da simbólica religiosa no intramundano. A tentativa de aplicação na modernidade, do simbolismo proposto por Joaquim de Fiore sobre o

Terceiro Reino, demonstra, segundo o autor, a ligação profunda entre os fenômenos da política e da religião.

O que faz o autor se questionar sobre “como uma civilização pode progredir e declinar ao mesmo tempo” (VOEGELIN, 1982, p. 98) o impulsionou na busca de respostas e da verdade ao longo de seus 84 anos de idade.

O tema do *gnosticismo* como fundamento da modernidade merece ser pesquisado, uma vez que aplicado aos totalitarismos, aponta, segundo Voegelin, para uma tentativa de “imanentização do *eschaton*”, ou seja, a tentativa salvacionista, por um líder que se percebe ungido, de produzir o paraíso na Terra.

Para Voegelin, o termo para expressar a “doença espiritual cujo sintoma principal é omitir arbitrariamente ‘um elemento da realidade a fim de criar a fantasia de um mundo novo’” (FEDERICI, p. 206) é *pneumopatologia*.

Esse é um dos desafios que a modernidade deixa como legado, e tal qual enigma da esfinge, espera ser revelado.

Referências

- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- COOPER, Barry. **Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science**. Missouri: University of Missouri Press, 1999.
- CUNHA, Martim Vasques da. Notas. In: **Reflexões autobiográficas**. Introdução e edição de texto de Ellis Sandoz; notas de Martins Vasques da Cunha. São Paulo: É Realizações, 2015. (Coleção filosofia atual).
- DICTZONE, German-English Dictionary. **Staatslehre**. 2016. Disponível em: <<http://dictzone.com/german-english-dictionary/staatslehre>>. Acesso em 23 ago. 2016.
- HENRIQUES, Mendo C.. **A filosofia civil de Eric Voegelin**. São Paulo: É Realizações, 2010.
- JUNG, Carl G.. **A vida simbólica**. 3. ed. OC, 18/1. Petrópolis: Vozes, 2007.
- JUNG, Carl G. **Ab-reação, análise de sonhos, transferência**. 3. ed. OC, 16/2. Petrópolis: Vozes, 2007.
- JUNG, Carl G. **Aspectos do drama contemporâneo**. 2. ed. OC, 10/2. Petrópolis: Vozes, 1990.
- RAMOS, Néstor Alejandro. **El fundamento del orden en Voegelin: una comparación con San Agustín y Santo Tomás**. Mar del Plata: Universidad Fasta Ediciones, 2010.
- SANDOZ, Ellis. **A revolução voegeliniana: uma introdução biográfica**. Com novo prefácio e epílogo de Ellis Sandoz. Nova introdução de Michael Henry. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2010. (Coleção filosofia atual).
- VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. 2. ed. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- VOEGELIN, Eric. **Anamnese: da teoria da história e da política**. Introdução e edição de texto de David Walsh. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009. (Coleção filosofia atual).
- VOEGELIN, Eric. **As religiões políticas**. Prefácio de Jacob Schmutz. Lisboa: Vega, 2002.
- VOEGELIN, Eric. **Reflexões autobiográficas**. Introdução e edição de texto de Ellis Sandoz; notas de Martins Vasques da Cunha. São Paulo: É Realizações, 2015. (Coleção filosofia atual).

Liberdade religiosa: direito e intolerância religiosa no Brasil

Ana Carolina Gomes – PUC Minas

Bolsista FAPEMIG

carolgomes.socio@yahoo.com.br

RESUMO: A Constituição Federal de 1988 alega, em seu artigo 5º, que se refere aos direitos e deveres fundamentais, inciso VI, que: é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Porém, mesmo garantidas constitucionalmente, essas liberdades nem sempre podem e são exercidas. Ao que se refere ao campo religioso brasileiro, reconhece-se a intolerância religiosa como um instrumento de cerceamento de tal direito. Esta intolerância é percebida desde o processo de colonização e, hoje, através dos inúmeros ataques às religiões afro-brasileiras, tanto em sua cosmovisão, quanto em suas práticas religiosas. Neste sentido, o presente trabalho, traz, à reflexão, possíveis aspectos relacionais entre a liberdade religiosa e a intolerância religiosa no campo religioso brasileiro, e, para tal, se fundamentará em pesquisa bibliográfica.

Palavras-chave: Liberdade religiosa, Intolerância religiosa, Umbanda.

Introdução

Esta reflexão se inicia a partir do artigo 18 dos Direitos Humanos:

Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.

O direito à liberdade de consciência e religiosa, assim como a sua manifestação e prática, promulgada em 1948, é um direito fundamental. Atualmente, a ONU (Organização das Nações Unidas) possui 193 Países-membros, dentre os quais, o Brasil,

que, somando-se a mais cinquenta, são reconhecidos como membros-fundadores. Neste sentido, o Brasil busca se alinhar aos direitos estabelecidos, assim como às orientações da ONU, resguardando seus princípios e promovendo a cidadania. Apresentando, assim, consolidadas, as leis que asseguram a dignidade humana a todas as pessoas que vivem em território brasileiro.

O princípio da liberdade religiosa encontra-se alicerçado no artigo 5º da Constituição Federal e garante a liberdade de crença, de culto e de organização religiosa. Entretanto, a que se refletir se o Estado brasileiro está possibilitando esta garantia.

Marcados profundamente, ao longo da sua história, encontram-se os casos de proibição de algumas práticas religiosas no Brasil. Esses casos de proibição e supressão da liberdade de crença, culto e organização religiosa maculam a história do nosso país. No entanto, a garantia constitucional deste direito, hoje, parece não ser a única via para o exercício do mesmo.

Apesar da sua diversidade cultural e religiosa e das liberdades individuais garantidas por lei, o campo religioso brasileiro apresenta inúmeros casos de intolerância religiosa. Neste sentido, propõe-se uma reflexão sobre a relação do direito à liberdade religiosa e a intolerância religiosa no Brasil hoje.

Do direito de consciência, de crença e a liberdade religiosa no Brasil

A Constituição Brasileira de 1988 traz, em conformidade com o artigo 18 da Declaração dos Direitos Humanos, acima citado, em seu artigo 5º, inciso VI: é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias, e, no inciso VIII assegura que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa fixada em lei”.

Domingos, 2010, ao analisar o referido artigo, apresenta a diferença entre a liberdade de crença e de consciência e a liberdade religiosa. Para a referida autora, a liberdade de consciência e a liberdade de crença apresentam um caráter amplo, para além da liberdade religiosa; esta última seria, neste sentido, um direito decorrente dessas

liberdades. Assim, ao indivíduo é assegurado o direito de não possuir uma crença religiosa e, aos que exercem o direito a uma crença, está resguardada sua livre escolha.

O direito à liberdade religiosa está intimamente ligado ao direito de crença, de culto e de se organizar para a prática da mesma. (BENEDETTI e TRINDADE, *apud*, CRETELLA JÚNIOR, 2009, p. 04). Assim, o direito à crença está direcionado ao pensamento do indivíduo; o direito ao culto, às suas práticas religiosas e o direito à organização, de se unir aos demais indivíduos que professam a mesma crença.

Já ao Estado, cabe assegurar o livre exercício desses direitos, bem como não prestigiar, beneficiar ou prejudicar os indivíduos segundo sua escolha, pois, conforme o artigo 19 da referida Constituição:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público [...].

A partir das questões legais acima levantadas, pode-se refletir sobre o exercício da cidadania fundamentado, aqui, nas referidas liberdades asseguradas por lei. No Brasil, há mesmo este livre pensar, se organizar e praticar a crença religiosa, e, mesmo, a não crença religiosa? A diversidade de crenças religiosas é vivenciada em meio pacífico e dialogal? Ao consultar sites governamentais e demais fontes midiáticas de informações, depara-se com um crescente número de crimes relacionados às crenças religiosas. Ou seja, há ações que limitam e/ou impossibilitam, de alguma forma, o exercício da liberdade religiosa. Neste sentido, trataremos, a seguir, sobre a intolerância religiosa, como uma dessas práticas.

Intolerância religiosa no Brasil

A intolerância religiosa é definida, pela Secretaria de Direitos Humanos do Brasil, da seguinte forma:

A intolerância religiosa é um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas, discriminatórias e de desrespeito às diferentes crenças

e práticas religiosas ou a quem não segue uma religião. Sendo como um crime de ódio que fere a liberdade, a dignidade humana e a própria democracia, a intolerância religiosa costuma ser caracterizada pela ofensa, discriminação, perseguição, ataques, desqualificação e destruição de locais e símbolos sagrados, roupas e objetos ritualísticos, imagens, divindades, hábitos e práticas religiosas. Em casos extremos, há atos de violência física e que atentam à vida de um determinado grupo que tem em comum determinada crença. A intolerância religiosa, com frequência está vinculada ao racismo, sendo um desrespeito aos Direitos Humanos. E é crime, previsto no Código Penal Brasileiro. (BRASIL, 2013).

A intolerância no campo religioso brasileiro está presente, desde os primórdios da colonização do país, a partir do contato dos portugueses cristãos com os indígenas e, posteriormente, com a vinda dos africanos, na condição de escravos, para o Brasil. A imposição do catolicismo e sua condição de religião oficial do país prevaleceram por séculos, inclusive, utilizando-se de argumentos religiosos para a legitimação do sistema escravocrata. (WACHHOLZ, 2011, p. 784-786).

Neste processo de imposição do catolicismo, o negro teve sua identidade religiosa e cultural desvalorizada, desqualificada, mal compreendida e desmontada, levando-o, assim, a um constante processo de construção identitária. (OLIVEIRA, 2010, p. 36). Apesar deste processo, muitos elementos culturais e religiosos africanos foram preservados e repassados, a partir de esforços dos mesmos, e, por vezes, de forma clandestina.

Em meados do século XX, já estabelecida legalmente a liberdade religiosa, as religiões afro-brasileiras, em especial a Umbanda e o Candomblé, voltam a sofrer as consequências da distorção da sua cosmovisão e práticas religiosas, bem como, investidas contra seus membros, agora, não mais por parte do Estado e seus agentes públicos e sim, por outras tradições religiosas.

Silva (2007) aponta a publicação do livro *Mãe-de-santo* (1968), pelo missionário Walter Robert McAlister, da Igreja Nova Vida, como um exemplo dessa investida contra as religiões de matriz africana. Na referida análise, Silva constata a identificação,

no livro, das divindades do panteão afro com o demônio, bem como, a ideia do real perigo que as mesmas oferecem ao povo brasileiro. (SILVA, 2007, p. 209-210).

Oro (2007) aponta que na Iurd- Igreja Universal do Reino de Deus, “o exorcismo e a demonização das entidades afro-brasileiras ocupam um lugar central no seu discurso e em sua ritualística cotidiana”. (p. 35). O mesmo apresenta, ainda, a concepção, por parte do fundador da referida igreja, que há uma “guerra espiritual”, e que, os demônios e seus territórios já estão identificados e há que se agir na ofensiva. (p. 43).

Mariano (2007) conclui que o combate aos cultos afro-brasileiros baseia-se nos ideários bíblico e idiossincrático, visa converter os adeptos das religiões rivais, dizimando a concorrência a partir do fechamento de centros, tendas e terreiros de Umbanda e Candomblé. (p. 137). O referido autor, reforça, também, o método do “confronto direto”, adotado pela Iurd como o que mais incomoda aos adeptos das religiões afro-brasileiras. (p. 145).

Investidas, desqualificações, distorções, ofensas, pedradas e intolerância, essas são práticas cada vez mais naturalizadas no cenário do campo religioso brasileiro. Apresentando, em cinco anos, mais de três mil por cento de aumento do número de denúncias referentes à intolerância religiosa, desde ofensas a membros de religiões de matriz africana até vandalismo como invasão e queima de terreiros. Esses números são da Secretaria de Direitos Humanos, que, desde o ano de 2011, através do Disque 100 e internet, recebe e encaminha denúncias desse tipo de crime.

A intolerância religiosa à brasileira está focada na demonização das religiões afro-brasileiras, numa visão distorcida da cosmovisão das mesmas, na desqualificação dos seus membros, na destruição dos templos, ou seja, na tentativa de “combate” a estes “demônios” e endemoniados.

Conclusão

As leis são normas criadas pelo Estado objetivando a regulamentação da vida em sociedade. A Constituição Federal Brasileira de 1988, a lei máxima do nosso país, alinha-se à Declaração Universal dos Direitos Humanos, alicerçando-se nos princípios universais que propõem o substancial entendimento acerca da dignidade humana e resguardando seus fundamentos em defesa da mesma.

Em um mundo onde os princípios da dignidade humana são ressaltados e os direitos humanos norteiam seus países signatários, o direito à expressão de ideologias e práticas religiosas é resguardado, porém, quem defende o direito do outro em não ser coagido, ser discriminado e exterminado em sua identidade religiosa e dignidade humana?

A intolerância religiosa no cenário brasileiro, desde o processo de colonização, até os dias atuais, apresenta sua face mais raivosa ao povo africano, ao afro-brasileiro e à sua ancestralidade viva, seja na sua cultura ou na sua religião.

Apesar da constituição e consolidação dos direitos e liberdades individuais, ainda assim, há o proselitismo, há a intolerância e o desrespeito. Neste sentido, em que medida todos os indivíduos exercem o direito à liberdade religiosa? O Estado, enquanto instituição responsável pela manutenção da ordem e por assegurar os direitos e deveres dos indivíduos, garantindo, assim, o exercício da cidadania, promove o cumprimento da lei e a conscientização das pessoas?

O presente texto buscou promover uma reflexão sobre a relação entre o direito e a intolerância religiosa, que aqui, mostra-se paradoxal, na medida em que uns são privados do exercício de crença, de culto e de organização religiosa. Neste sentido, fomenta-se esta reflexão e, também, em que medida as e quais ações governamentais e civis conseguirão minimizar esta situação e transformar este cenário, ceifando esta incongruência.

Referência

BENEDETTI, Andréa Regina de Moraes e TRINDADE, Fernanda. **Liberdade de culto: aspectos gerais e evolução histórica.** Disponível em: <http://www.unioeste.br/campi/cascavel/ccsa/VIIISeminario/PESQUISA/DIREITO/ARTIGO_28.pdf>. Acesso em: 08 set. 2016.

BRASIL. Constituição, 1988. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 09 set. 2016.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org). **Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp. 2007.

OLIVEIRA, Sidney. Psicanálise e Umbanda: a demonização do exu como interdição simbólica e intolerância religiosa. **Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH**, ano III, n. 8, set. 2010. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf7/03.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2016.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org). **Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp. 2007.

PIRES, Teresinha Inês Teles. Liberdade de consciência, liberdade de consciência e pluralismo político. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, a. 49 n. 195, jul./set. 2012. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496597/000966846.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 07 set. 2016.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afrobrasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, v.13 n.1 Rio de Janeiro apr. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000100008>. Acesso em: 19 jun. 2016.

WACHHOLZ, Wilhelm. Identidades Religiosas Brasileiras e seus exclusivismos. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 782-798, out./dez. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n23p782>>. Acesso em: 18 jun. 2016.

Referências de sites e notícias

<http://www12.senado.leg.br/jornal/edicoes/2013/04/16/intolerancia-religiosa-e-crime-de-odio-e-fere-a-dignidade>>. Acesso em: 21 jun. 2016.

<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 22 ago. 2016.

<http://www.brasil.gov.br/intolerancia-religiosa/textos/denuncias-de-intolerancia-religiosa-no-disque-100-crescem-3706-em-cinco-anos>. Acesso em: 23 set. 2016.

<http://www.cartacapital.com.br/politica/fundamentalismo-cristao-e-um-projeto-de-poder-9069.html>. Acesso em: 22 ago. 2016.

<http://www.escoladegoverno.org.br/artigos/115-direitos-humanos-declaracao-1948>.

Acesso em: 10 set. 2016.

<https://nacoesunidas.org/conheca/paises-membros/>. Acesso em: 22 ago. 2016.

http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf. Acesso em: 21 jun. 2016.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm. Acesso em: 25 ago. 2016.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 11 set. 2016.

<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/06/menina-iniciada-no-candomble-e-apedrejada-na-cabeça-por-evangelicos.html>. Acesso em: 26 ago. 2016.

<http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2015/05/no-brasil-intolerancia-religiosa-nega-cultura-mestica-4514.html>. Acesso em: 10 set. 2016

<http://www.revistaforum.com.br/2014/05/17/para-justica-federal-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes/>. Acesso em: 10 set. 2016.

Liberdade religiosa e laicidade: o ensino religioso em uma sociedade laica, livre e plural, à luz da legislação.

Jair Souza Leal – PUC Minas

Bolsista da Capes

jairsouzaleal@hotmail.com

Resumo: O objetivo desta comunicação é apresentar a investigação que faço, por meio de pesquisa bibliográfica, desde o ingresso no Mestrado em Ciências da Religião, acerca do ensino religioso no Brasil. Busco refletir os desafios e contradições de ser um Estado laico composto por cidadãos, que em sua maioria são religiosos. Como, à luz da legislação, busca-se conciliar a liberdade e o ensino religioso nesta sociedade plural. Tal liberdade religiosa, conquanto garantida no texto constitucional, sempre suscita acaloradas discussões na sociedade, e o ensino religioso está no epicentro das controvérsias. Deixar o pensamento religioso exclusivista que dominou o imaginário social por séculos, para um pensamento plural, é um processo delicado e complexo, porém necessário. A relevância deste estudo está em concluir que o ensino religioso deve fazer parte do processo educacional como conteúdo curricular indispensável à educação plena do cidadão. A comunicação terá a seguinte configuração: analisar as principais leis brasileiras que refletem a temática; pontuar as contradições e desafios à pacificação e plena aplicação do ensino religioso.

Palavras-chave

Laicidade. Liberdade Religiosa. Estado. Ensino Religioso. Legislação.

Introdução

Em 2014 ingressei no mestrado em Ciências da Religião. Minha proposta inicial era fazer um intercâmbio entre Legislação e Religião. Uma matéria que fiz foi Educação e Religião com o Prof. Paulo Agostinho. Despertei-me para falar um pouco acerca do Ensino Religioso, sobretudo à luz da legislação. Quanto à minha pesquisa do Mestrado, por motivos outros, acabou percorrendo um caminho diferente. Porém, continuo sempre atento ao tema “Legislação x Religião”, ou os desafios e contradições de ser um Estado

laico composto por cidadãos de maioria religiosa. Como, à luz da legislação, busca-se conciliar a liberdade e o ensino religioso nesta sociedade plural. Penso que percorrer a linha do tempo sobre o Ensino Religioso na Legislação brasileira será extremamente útil para averiguar sua evolução ou, como sempre foi tratado pelo Estado brasileiro.

Linha do tempo do Ensino Religioso na Legislação Brasileira

1890. O Decreto 119-A assinado pelo presidente Deodoro da Fonseca, proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa e consagra a plena liberdade de cultos.

1891. Começa a vigorar a primeira Constituição republicana que define a separação entre o Estado e quaisquer religiões ou cultos e estabelece que "será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos". Também se proclama que todas as religiões são aceitas no Brasil e podem praticar sua crença e seu culto livre e abertamente.

1931. Decreto de Getúlio Vargas reintroduz o Ensino Religioso nas escolas públicas de caráter facultativo. Em resposta, foi lançada a Coligação Nacional Pró-Estado Leigo, composta por representantes de todas as religiões, além de intelectuais.

1934. É promulgada uma nova Constituição, cujo artigo 153 define: "O Ensino Religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais".

1946. A Constituição que passa a valer em 18 de setembro diz: "O Ensino Religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável".

1961. A primeira Lei de Diretrizes e Bases (LDB 4024/61) propõe em seu artigo 97: "O Ensino Religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa, e será ministrado ***sem ônus para os poderes públicos***, de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável. § 1º A formação de classe para o Ensino Religioso independe de

número mínimo de alunos. § 2º O registro dos professores de Ensino Religioso será realizado perante a autoridade religiosa respectiva".

1967. A nova Constituição Federal diz: "O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas oficiais de grau primário e médio".

1969. A emenda constitucional número 1/1969 mantém a mesma redação da Constituição de 1967.

1971. Na segunda LDB (5692/71) consta em seu Art. 7º: "Será obrigatória a inclusão de Educação Moral e Cívica, Educação Física, Educação Artística e Programas de Saúde nos currículos plenos dos estabelecimentos de 1º e 2º graus, observado quanto à primeira o disposto no Decreto-Lei nº. 369, de 12 de setembro de 1969. **Parágrafo único.** O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais dos estabelecimentos oficiais de 1º e 2º graus".

1988. A nova Constituição diz no Art.210, parágrafo primeiro: "O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental". O Art. 5º define: "é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias".

1996. O texto da Lei de Diretrizes e Bases (LDB 9394/96), de dezembro de 1996, Art. 33, define: "O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, ***sem ônus para os cofres públicos***, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter: I-confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou, II-interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa".

1997. Em julho, passa a vigorar uma nova redação do artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases 9394/96, a lei 9475/97, que define: "*O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.* § 1º

Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores. § 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso". Neste caso, deve-se observar que uma mudança importante foi retirar o "sem ônus para os cofres públicos". Fator que permitiria aos professores serem contratados pelo Estado para ministração do Ensino Religioso, sendo que, anteriormente, as confissões religiosas é quem deveriam remunerar os professores, fato que impediria a liberdade religiosa na escola pois quais entidades teriam recursos para pagar professores para ministrar nas diversas escolas do país?

2009. Aprovação pelo Congresso Nacional do Acordo Brasil-Santa Sé, assinado pelo Executivo em novembro de 2008. "Art. 11 - A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do Ensino Religioso em vista da formação integral da pessoa. §1º. O Ensino Religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação".

Tendo percorrido de modo sintético a linha do tempo do Ensino Religioso na legislação republicana do país, passemos a vê-la de maneira um tanto mais detalhada.

O Ensino Religioso na Legislação de um Estado não Confessional

Em 1889 o Brasil proclama a República, e em 1891 promulga a sua nova Constituição. Nesta Constituição estabelece-se a separação entre Estado e Igreja. Rompe-se o monopólio de um credo religioso em termos legais. Fica instituído o caráter laico do ensino público.

Na segunda Constituição republicana de 1934 permanece assegurado a liberdade religiosa e a liberdade de organização para as igrejas. A Constituição de 1937 segue sem grandes avanços na questão da liberdade religiosa. Durou pouco, sendo suplantada pela Constituição de 1946, da chamada República Nova, que reafirma a separação Igreja e Estado.

Em seguida a este período veio o golpe militar de 1964. A Constituição de 1967, a quinta Constituição, centralizada no poder Executivo, manteve a liberdade religiosa assegurada até então. Após o golpe militar, o Brasil se redemocratiza. Convoca uma constituinte que culmina com a Constituição de 1988. Fica assegurada a separação Igreja e Estado, a liberdade de consciência, crença, culto, organização religiosa.

No que tange ao Ensino Religioso, a Constituição de 1988 o contempla em seu texto, no § 1º do art. 210 que reza: “O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”.

A importância do Ensino Religioso é tal que nenhuma outra área do saber humano foi previsto no texto constitucional. Tal previsão, porém, na prática, e em leis infraconstitucionais, tem sido mal gerida e por vezes tem sido de difícil aplicação.

A título de exemplo das dificuldades e contradições cito a Lei 3.459 de 14/09/2000, do Estado do Rio de Janeiro, que disponibiliza o Ensino Religioso na forma confessional (Art.1º). A Lei 138 de 11/04/2013, do Estado de Manaus, vinculou no Art. 8º, § único, como pré-requisito para a docência do Ensino Religioso, o credenciamento no Conselho Federal de Teologia.

A questão se agrava em 2008 com a assinatura de um acordo entre o Brasil e o Vaticano, que prevê em seu Art. 11, §1º: “O Ensino Religioso, **católico** e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação”. Este acordo, para ser aprovado no Congresso, requereu a contrapartida do que foi chamada “lei geral das religiões”, sobretudo pela pressão da Bancada Evangélica no Congresso.

Como se pode verificar, a questão da liberdade religiosa está garantida no texto constitucional, porém, não está ainda pacificada e sempre suscita acaloradas discussões na sociedade, e o Ensino Religioso está no epicentro das discussões e controvérsias.

A Lei 9.475, de Julho de 1997, que modificou o artigo 33 da atual Lei de Diretrizes e Bases (LDB), deu ao Ensino Religioso (ER) um lugar epistemológico e pedagógico no currículo do ensino fundamental, colocando-o como parte integrante da formação básica do cidadão e como disciplina dos horários normais do ensino fundamental.

Conclusão

Legalmente, o Ensino Religioso possui relevância pedagógica, é disciplina regular e de responsabilidade do Estado. Porém, o Ensino Religioso ficou na condição de exceção, pois as exigências legais para o exercício do magistério, em qualquer disciplina, estabelece a necessidade da formação em curso superior de licenciatura. E o Ensino Religioso ainda não tem uma graduação formal para seu exercício.

Na prática o Ensino Religioso permanece direta ou indiretamente refém das antigas referências confessionais, ou entregue aos professores de outras disciplinas, os quais não possuem formação específica para ministrar aulas nessa área de conhecimento.

A ausência de uma diretriz nacional explícita sobre a formação docente para o Ensino Religioso tem impedido o avanço de experiências concretas de cursos superiores nas universidades supervisionadas pelos órgãos gestores do Ministério da Educação.

O estudo da religião é caminho para a formação do cidadão mais crítico e responsável. A ignorância religiosa tem sido uma fonte fecunda de intolerâncias religiosas. Faz parte da formação do ser humano, e a escola deve preparar as pessoas para o convívio social.

Então, defendemos aqui que o Ensino Religioso deve fazer parte do processo educacional como um conteúdo curricular indispensável para a educação completa do cidadão.

Referências

ARTIGO: “As leis brasileiras e o ensino religioso na escola pública”. Disponível em: <<http://gestaoescolar.org.br/politicas-publicas/leis-brasileiras-ensino-religioso-escola-publica-religiao-legislacao-educacional-constituicao-brasileira-508948.shtml>>. Acesso em: 09 ago. 2016.

AZEVEDO, Cristiane A. de. A procura do conceito de *religio*: entre o *relegere* e o *religare*. **Revista Religare**, UFPB, v.7, n.1, p.90-96, mar. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/9773/5351>>. Acesso em: 09 ago. 2016.

CRUZ, Eduardo R. **Religião e ciência**. São Paulo: Paulinas, 2014.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira - católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 02, p. 238-258, mai./ago. 2011.

Disponível em:

<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/9647/6619>>.

Acesso em: 09 ago. 2016.

PASSOS, João Décio. **Ensino Religioso**: construção de uma proposta. São Paulo: Paulinas, 2007.

REIMER, Haroldo. **Liberdade Religiosa na História e nas Constituições do Brasil**. São Leopoldo: Oikos, 2013.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. **Religião & Educação**: da ciência da religião ao ensino religioso. São Paulo: Paulinas, 2010.

Catolicismo privatizado e midiático: considerações sobre a devoção aos santos no ambiente da web

Anderson Luciano da Cruz – PUC Minas

Email: andersonluciano713@hotmail.com

Resumo: A comunicação tem por objetivo refletir sobre a prática de devoção aos santos como ponto de interseção atual entre os catolicismos privatizado e midiático no Brasil. Ela divide-se em dois momentos. No primeiro, argumenta-se a respeito da diversidade presente no catolicismo brasileiro, importante dimensão a ser considerada pelo pesquisador, recuperando-se os conceitos de catolicismo privatizado e catolicismo midiático. No segundo momento, aborda-se a prática privada de devoção aos santos nas chamadas *novas mídias* como característica comum entre o catolicismo midiático e o catolicismo privatizado.

Palavras-chave: Catolicismo privatizado; catolicismo midiático; novas mídias; santos.

Introdução

Esta comunicação é parte da pesquisa de mestrado em Ciências da Religião que dedica-se à investigação da prática de devoção aos santos católicos no ambiente da web. Uma vez que se pode falar em vários tipos de catolicismo no Brasil, faz-se necessário apontar de qual catolicismo fala-se e especificar sua relação com as chamadas *novas mídias*, temas que serão abordados a seguir.

Os catolicismos brasileiros

O dado de que a maioria da população brasileira declara-se como católica, 64,9% de acordo com o Censo de 2010, não permite perceber que há no interior desse “ser católico” uma série de variações que precisam ser levadas em consideração, visto que

[...] a plasticidade dos modos de ser católico no Brasil é expressão de uma genuinidade brasileira, caracterizada pela grande ampliação das possibilidades de comunicação com o sagrado ou com o “outro mundo” (TEIXEIRA, 2005, p. 17).

Para o autor, no contexto brasileiro destacam-se um catolicismo “santorial”, um catolicismo “erudito ou oficial”, um catolicismo dos “reafiliados” e um “emergencial catolicismo midiático”. O *catolicismo santorial*, uma das formas mais tradicionais de catolicismo existente no país desde sua colonização, tem como elemento central a devoção aos santos. Nesse catolicismo eminentemente leigo,

[...] os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo, manifestando a presença de um “poder” especial e sobre-humano, que penetra nos diversos espaços da vida e favorece, numa estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida (TEIXEIRA, 2005, p. 17).

O processo de *romanização* significou a tentativa de Roma de exercer um controle maior sobre esse catolicismo do povo e implantar um “catolicismo universalista”, segundo Teixeira (2005). Tratava-se de substituir os fundamentos do catolicismo luso-brasileiro pelo catolicismo romano, pautado pela ênfase nos sacramentos. Em outras palavras, esse processo, iniciado no pontificado de Pio IX (1846-1878),

[...] desenvolvido pelos Bispos Reformadores, pelo clero por eles formado e pelas congregações religiosas que com eles colaboravam, visava trazer para toda a população católica brasileira o hábito da prática sacramental e um comportamento moral a ela adequado (OLIVEIRA, 1978, p. 25).

O *catolicismo oficial*, por seu turno, encontra-se em crise e declínio, segundo Teixeira (2005). Trata-se da crise que acompanha as instituições religiosas tradicionais nas sociedades “pós-tradicionais”, evidenciada pela “grande dificuldade de transmissão regular dos valores religiosos de uma geração para a outra” (TEIXEIRA, 2005, p. 18). Entretanto, ainda que os últimos censos evidenciem o declínio da figura do praticante católico, o êxodo de fiéis em especial para as denominações pentecostais e o desligamento de jovens que, em larga medida, engrossam as fileiras do “sem religião”, nesse bojo surgem também experiências pessoais de *refiliação religiosa*, segundo o autor, ou seja, experiências de re-adesão aos valores tradicionais do catolicismo e busca por certa sintonia com a igreja oficial. Como exemplo, Teixeira (2005) cita a Renovação Carismática Católica (RCC) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

O *catolicismo de reafiliados*, ilustrado pela RCC, apresenta certa ambivalência, segundo Teixeira (2005), na medida em que funciona como instrumento de “recatolização”, mas apresenta certa “dinâmica autonomista”, que pode ameaçar o modelo de catolicismo clerical. No caso da Renovação Carismática Católica, por exemplo, estudos etnográficos tem identificado “experiências pontuais de grupos ou membros da RCC que transitam por outras tradições religiosas, ou acessam fragmentos de outras tradições, recompondo o seu mapa religioso”. (TEIXEIRA, 2005, p. 20). Interessante notar como o *catolicismo de reafiliados* alinha-se à chamada *privatização da experiência religiosa*, apontada por Ribeiro (2013). A privatização dessa experiência caracteriza-se pelo

[...] indivíduo como sujeito autônomo da sua fé, capaz de escolher dentre as ofertas do mercado religioso os aspectos que lhe agradam e que contribuem para a recomposição de seu mundo e integrá-los em uma variada coloração religiosa (RIBEIRO, 2013, p. 61).

Relacionado largamente à RCC está o *catolicismo midiático*. Por meio do amplo uso dos meios de comunicação de massa, a RCC não apenas inaugurou uma nova forma de atuação pública na sociedade brasileira, como encontrou também espaço para combater a “destraditionalização” e seguir com o processo de “reinstitutionalização” católica, consoante Teixeira (2005).

Os santos nos catolicismos privatizado e midiático

O processo de romanização logrou êxito apenas parcialmente em seu propósito de implantar a forma romana entre os católicos brasileiros (Oliveira, 1988). No que tange à devoção aos santos, a estratégia foi a de substituir as devoções tradicionais, num processo em que

[...] santos tradicionais são relegados a segundo plano ou simplesmente esquecidos, enquanto devoções de origem europeia recente vão se introduzindo. Neste processo entram no Brasil as devoções ao Sagrado Coração de Jesus, à Nossa Senhora de aparição em sua condição celeste (em contraste com as devoções marianas tradicionais, que realçavam sua condição

terrena, como Nossa Senhora das Dores, da Conceição, de Nazaré...), e aos diversos santos das congregações europeias atuantes no Brasil (OLIVEIRA, 1988, p. 120).

Portanto, a devoção aos santos permaneceu como traço expressivo do “ser católico” no Brasil mesmo com a chegada dos chamados “novos santos”. A partir de então consolida-se o que Oliveira (1988) define como *catolicismo privatizado*, isto é, “uma mistura de práticas privadas de devoção aos santos (rezas, promessas, romarias, culto às imagens etc.) e uma frequência irregular e esporádica à missa e aos sacramentos” (OLIVEIRA, 1988, p. 121). Em outros termos, a relação direta entre o fiel e o santo permaneceu, mas sem tanta liberdade, haja vista que outra estratégia da romanização foi trazer as imagens dos santos das ermidas e oratórios particulares para os templos paroquiais porque “quem tem o controle da imagem tem o controle da festa e da devoção” (OLIVEIRA, 1978, p. 21). Mas que dizer então sobre os chamados “santuários virtuais”?

Hoje a simbologia dos santos está largamente presente na vertente do catolicismo midiático das chamadas *novas mídias*, nas quais se incluem a internet e as redes sociais. É o caso das *fan pages* no Facebook e sites do padre Marcelo Rossi (www.padremarcelorossi.com.br), da *Rede Canção Nova* (www.cancaonova.com), fundada pelo padre Jonas Abib, e da *Rede Evangelizar de Comunicação*, idealizada e coordenada pelo padre Reginaldo Manzotti (www.padrereginaldomanzotti.org.br), para citar apenas alguns dos grandes exemplos brasileiros. No Facebook, a *fan page* oficial do padre Reginaldo Manzotti conta atualmente com mais de seis milhões de curtidas, a do padre Marcelo Rossi apresenta mais de quatro milhões de curtidas e da Canção Nova pouco mais de um milhão. Os números dão a dimensão do público atingido pelo conteúdo religioso produzido por cada um dos citados. Nos sites o conteúdo de devoção aos santos está fortemente presente por meio das capelas, novenas e terços virtuais, além dos testemunhos, pedidos de bênçãos e informações sobre o “santo do dia”.

Conforme Vattimo (1992), a sociedade atual pode ser considerada como “sociedade da comunicação generalizada”, ou seja, aquela na qual os *mass media* assumem lugar preponderante. O que o autor postula citando *mídias tradicionais* (jornais impressos, rádio e televisão), torna-se ainda mais potencializado no caso das chamadas *novas mídias*. E se cabe à mídia religiosa, consoante Carranza (2013), oferecer aos crentes/telespectadores/ouvintes um “conjunto de elementos simbólicos,

bíblicos e teológicos” capazes de organizar suas certezas sobre a “dinâmica de convivência social”, muito mais isso ocorre no ambiente da web, onde o fiel encontra à sua disposição não apenas elementos simbólicos de sua religião, mas de outras tradições religiosas e pode lidar com eles conforme sua subjetividade, livre das amarras que o face a face poderiam impor-lhe. Nesse contexto, apresentam-se novas formas de se lidar com o conteúdo religioso, visto que, conforme Sbardelotto (2012), “as pessoas passam a encontrar uma oferta do sagrado não apenas nas igrejas de pedra, nos padres de carne e osso e nos rituais palpáveis, mas também na religiosidade existente e disponibilizada, midiaticamente, na internet” (SBARDELOTTO, 2012, p. 372). Em outras palavras, tem-se nas novas mídias um novo ambiente para prática do catolicismo privatizado e sua dimensão de devoção aos santos.

Referências

CARRANZA, Brenda. Linguagem midiática e religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

FERREIRA, Amauri Carlos; SENRA, Flávio. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. *Numen*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 249-269, dez 2012. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1729/1446>>. Acesso em: 25 jul. 2016.

GUERRIERO, Silas. .Antropologia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Adeus à sociologia da religião popular. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, Ano 2, n.18, p.43-62, 1997.

_____. Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo de hoje. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1230-1254, out./dez. 2012. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4398868>>, Acesso em: 13 out. 2015.

_____. **Religião e dominação de classe:** gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985. 357p.

_____. Religiões populares. In: SCHWANTES, Milton et al. (). **Curso de Verão:** ano II. São Paulo: Pia Sociedade Filhas de São Paulo: CESESP, 1988. 218p.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; VALLE, J. Edênio; ANTONIAZZI, Alberto. **Evangelização e comportamento religioso popular.** Petrópolis: Vozes, 1978. 102p.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 53-71, jul./dez. 2013. Disponível em: < <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/4434/3768>>. Acesso em: 09 set. 2016.

SBARDELOTTO, Moisés. Deus em bits e pixels: Rituais on-line e a experiência religiosa em tempos de internet. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DAS FACULDADES EST, 1., 2012. São Leopoldo. **Anais eletrônicos...** Rio Grande do Sul: EST, 2012. Disponível em: <<http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/17>>. Acesso em: 25 jul. 2016.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13452>>. Acesso em: 08 set. 2016.

VATTIMO, Gianni. **A Sociedade Transparente.** Tradução de Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

Espiritualidades e Ecologia no programa Gaia Education.

Danielle Gomes de Freitas - PUC Minas

dagomeslobo@gmail.com

Email: O presente texto tem como objetivo apresentar algumas reflexões sobre a espiritualidade não religiosa e a espiritualidade ecológica, como base para discussão sobre a espiritualidade na educação para a sustentabilidade no curso eco design em sustentabilidade do Programa Gaia Education, na ecovila Terra Una. Destacando as dimensões Ecológica e Visão de Mundo. Este programa foi criado em 2005 pela Rede de Educadores Globais de Ecovilas para uma Terra Sustentável, passando a ser considerado complemento padrão pela ONU para a “Década de Educação para o Desenvolvimento Sustentável 2005\2014”. Baseadas nas experiências comunitárias e nas relações que as ecovilas estabelecem com o ambiente, sendo rural ou urbano. O curso Eco Design em Sustentabilidade, é subdividido por módulos-temáticos: “Reconectar-se com a Natureza, Saúde Pessoal e Planetária, A Transformação da Consciência e Espiritualidade Socialmente engajada”. Dentro das dimensões social, econômica, ecológica e visão de Mundo. Sendo parte de um estudo em andamento, as reflexões realizadas contribuem para uma identificação preliminar. Para o entendimento do tipo de espiritualidade percebida no programa Gaia Education.

Palavras-Chaves: Espiritualidade, ecologia, educação, sustentabilidade, visão de mundo.

Introdução

O objetivo deste texto é refletir sobre a espiritualidade não religiosa e ecológica, tomando como base o programa Gaia Education com o curso Eco-Design em Sustentabilidade que se desenvolve a partir de módulos, na Ecovila Terra Una/MG. O objetivo deste programa é a promoção da qualidade de vida em harmonia com o meio ambiente. Para esta reflexão, daremos enfoque as dimensões ecológica e visão de mundo. Como pesquisa preliminar sobre o assunto, e para o entendimento da espiritualidade presente na educação para a sustentabilidade, desta forma trataremos a espiritualidade não religiosa e a ecológica, buscando estabelecer uma associação com alguns fundamentos do programa.

1. Programa Gaia Education

O Programa Gaia education, desenvolve os cursos EDE- Educação em Design de Ecovilas e o curso virtual e presencial GEDS- Gaia Education Design para a Sustentabilidade. O programa foi elaborado por educadores de várias ecovilas, após anos de registro de experiências desenvolvidos nestes espaços. Foram criados cursos que fazem parte das iniciativas da; “‘Década de Educação para o Desenvolvimento Sustentável- 2005-2014’ das Nações Unidas tem como objectivo mobilizar os recursos educacionais do mundo para criar um futuro mais sustentável.” (2015). O Programa se baseia na Pedagogia de Aprendizagem Vivencial, “É todo um estilo de aprendizagem do corpo – ao mesmo tempo em que se vive também se aprende.” (GEESE, 2012). O conteúdo destes cursos apresentam experiências nas quatro dimensões em que é organizada: social, econômica, ecológica e a visão de mundo e também as práticas comuns a cada ecovila; que podem ser adaptadas para escolas, empresas, cidades.

Dentre estas dimensões, a ecológica e a Visão de Mundo contemplam cinco módulos, cada uma, que conectam a ecologia e a espiritualidade ao conteúdo da EDE, realizando a ligação entre a natureza, o indivíduo e a espiritualidade. Da dimensão ecológica, são os módulos:

1 – Construção e Renovação Ecológicas começa mostrando como construir ou renovar de maneira mais saudável, mais ecológica, mais eficiente energeticamente, uma vez que respeita o estilo tradicional e próprio do lugar.

2– Alimentos Locais e Ciclo dos Nutrientes pretende-se conscientizar os participantes da necessidade de cultivar alimentos locais, tanto por motivos de saúde pessoal, como por suas repercussões no bem-estar do planeta.

3 – Água, Energia e Infraestrutura (tecnologia adequada) oferece uma visão geral das tecnologias mais avançadas com uma avaliação realista de sua eficiência.

4 – Restaurar a Natureza, Regeneração Urbana e Reconstruir após desastres descreve as diferentes maneiras através das quais é expressa uma das funções da ecovila - a de restaurar e regenerar a saúde do meio ambiente local. Um Design

Integrado de Ecovilas é a maneira mais eficiente de reconstruir um lugar afetado por catástrofes naturais ou humanas.

5 – Design Integrado é uma introdução reduzida e condensada do processo do mesmo design sistêmico holístico que integra a ecovila ou o projeto do Transition Towns (Cidades em Transição) ao seu ambiente local, criando assim um microcosmo em escala humana do macrocosmo, uma representação holográfica focalizada na totalidade cósmica. Este módulo é a culminação de todos os anteriores da EDE, tanto conceitualmente como na prática. A parte ecológica/Permacultura tem um tratamento especial.(EDE, 2012,p.78/79).

E da dimensão Visão de Mundo, os módulos:

1 – Visão de Mundo Holística que pretende articular a natureza da transição que vivemos atualmente, com o surgimento de uma nova visão do mundo que reintegra a ciência e a espiritualidade”.

2 – Reconectar-se com a Natureza é um guia para reconectar os seres humanos ao mundo natural como prática espiritual.

3– A Transformação da Consciência é um relato poético das consequências do compromisso com a viagem espiritual.

4 – Saúde Pessoal e Planetária nos lembra da unidade na relação estreita entre saúde planetária e pessoal

5 – Espiritualidade Socialmente engajada expõe a visão de que uma vida espiritual bem conduzida é uma vida de ativo serviço social, e que nos tempos de hoje ambos os aspectos são inseparáveis. (EDE, 2012, p.13)

2. Ecovilas: espaços de vida sustentável.

As Ecovilas, espaços em que o programa é realizado, são locais em que de acordo com a Rede global de Ecovilas (GEN- Global Ecovillage Network), ensinam a buscar e praticar experiências de vida sustentável baseadas em vida comunitária e quando

aplicam o programa Gaia Education se tornam incentivadores de mudanças significativas. Esta qualidade se deve a uma das características que as definem, seja rural, suburbana ou urbana; da integração das atividades humanas sem danos ao mundo natural. A estrutura de uma ecovila se pauta em valores:

Reconhecer e relacionar com os outros, o compartilhamento de recursos comuns e fornecendo ajuda mútua, enfatizar as práticas de saúde holísticas e preventivas, proporcionar um trabalho significativo e sustento a todos os membros, integração de grupos marginais, promover a educação sem fim, incentivar a unidade através do respeito pelas diferenças e promover a expressão cultural. (Terra Una, 2014).

A ecovila Terra UNA, situada no município de Liberdade/MG, promove o curso Gaia Education Design para a Sustentabilidade, desde 2003. O curso é realizado durante todo o ano em formato de módulos (10 dias cada). É um curso imersivo que promove a convivência com os moradores da ecovila, onde se realizam várias atividades inerentes ao curso e à vida de uma ecovila. Terra UNA também é uma Ong, que proporciona outras atividades como, residência artística, ponto de cultura, encontros biorregionais da Mantiqueira entre outras atividades.

Terra Una é uma ONG que desde 2003 trabalha para promover e apoiar ações transdisciplinares que visam à sustentabilidade ecológica, o redesenho social e o desenvolvimento integral do ser humano. Para tal, atua em MG, RJ e SP, em zonas urbanas e rurais, realizando eventos e projetos nas áreas socioambiental, econômica, artístico-cultural, terapêutica e educacional. (Terra Una, 2014).

Com este conteúdo e práticas inerentes a cada módulo, a ecovila, promove, e estreita contato com a comunidade do entorno, contribuindo para a manutenção do estilo de vida vigente nas regiões em que se localizam, fortalecendo organizações comunitárias, a educação e cultura. Assim, também como a economia local, com o uso de produtos desenvolvidos por fornecedores locais.

3. Qual espiritualidade ou espiritualidades no programa Gaia education?

Sendo o espaço de uma ecovila propícia para o desenvolvimento de práticas associadas ao meio ambiente e outras dimensões, a espiritualidade desenvolvida pode partir da interação com o ambiente encontrado (vegetação, clima) e de conhecimento e elementos aplicados (técnica, material, instrumentos). O conteúdo trabalhado no curso Eco-Design para a Sustentabilidade baseia-se em ensinamentos também de outras influências culturais e espirituais, com forte referência a tradições ocidentais (judaico, cristã) e orientais (budista e hindu) antigas.

A espiritualidade apresentada como meta no módulo visão de mundo denominada “espiritualidade socialmente engajada”, dão a ideia que a espiritualidade desenvolvida no programa faz referência a um tipo de espiritualidade não religiosa e ao mesmo tempo ecológica, a princípio, devido à natureza do curso voltada à sustentabilidade. Cujas atividades se realizam através de vivências que articulam interação de alguma prática espiritual com o ambiente. Como por exemplo, vivências e práticas meditativas junta a natureza, aulas e projetos que trabalhem contato com a terra, entre outros.

De acordo com Calvani, a espiritualidade não religiosa muitas vezes se refere a um tipo de espiritualidade não institucionalizada, ou seja, não possui ligação com instituições formais religiosas e também não possuem espaços formalizados. “É uma “espiritualidade parainstitucional” por se desenvolver às margens dos sistemas religiosos institucionalizados, embora alimentando-se de elementos selecionados desses mesmos sistemas.”(2014, p.671). E a espiritualidade ecológica, a partir de uma consciência ecológica trabalhada através de conteúdos que tratam o ambiente em várias frentes, o social, o econômico e o cultural. Tendo como base princípios da ecologia social, como destaca Boff, que procura cuidar do ambiente em sua totalidade “ com os sistemas sociais em interação com os ecossistemas”(2008, p.51).

Ações voltadas ao ambiente são realizadas no módulo ecológico, através de várias atividades, desde plantio de alimentos locais a construção e renovação de espaços, sendo o *Design Integrado* um dos temas que integra este módulo aos demais (social, econômico) e se conecta à visão de mundo. Esta meta procura articular as demais ações para que possam empreender a melhoria da qualidade de vida em todas as dimensões, principalmente ao que concerne ao ambiente. Como por exemplo, através de práticas da permacultura “ética, princípios, padrões e leis na Natureza, atitudes e sua importância

no design e implementação de sistemas de assentamentos humanos sustentáveis.”(EDE, 2012,p.91).

Considerações finais

Assim, os módulos *Ecológico* e *Visão de mundo*, buscam a sinergia, para a construção de processos sustentáveis aplicáveis, tanto no contexto rural quanto urbano a partir da conexão entre os módulos. Que variam entre o conteúdo e as práticas propostas em curso ou a ser desenvolvidas posteriormente, dependendo do contexto dos participantes do curso e seus objetivos. Apresentando alternativas de pensar e fazer, baseadas na e para a qualidade de vida ambiental, pensando de forma local e globalmente; propondo também nova forma de desenvolver a espiritualidade e/ou espiritualidades de acordo com o objetivo que o indivíduo busca. Sem colocar em evidência ou propor algum tipo de conversão ou desapego, da prática espiritual de cada um e sim a interação entre as várias dimensões em que o indivíduo pauta o seu desenvolvimento no mundo. Como pesquisa preliminar, estas reflexões representam a diversidade de questões a serem estudadas sobre a espiritualidade e ecologia no programa Gaia education. Por exemplo, questões referentes ao entendimento do que seja espiritualidade, religiosidade e a associação ao ambiente. E qual o impacto da resposta destas questões ao desenvolvimento de um contexto mais sustentável.

Referências

BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**. Ed.Record. RJ. SP. 2008.

AGENDA 21. **Sustentabilidade**. Disponível em:

<<http://www.agenda21local.com.br/sustentabilidade.php>> **Acesso em 22.09.15.**

CALVANI, Eduardo Brandão, **Espiritualidades não religiosas: desafios conceituais**.

<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p658>> Acesso em 16.06.16

GEESE- Educadores globais de Ecovilas para uma terra sustentável. **EDE-Educação para o Design de Ecovilas**. Gaia Education, 2012. Disponível em: <<http://gaia.education.net>> **Acesso em 23.09.15**

MOVIMENTO BRASILEIRO DE ECOVILAS. **Ecovila**. Disponível em:
<<https://mbecovilas.wordpress.com/ecovilas/>> Acesso em 23.09.15.

MOVIMENTO BRASILEIRO DE ECOVILAS. **Permacultura**. Disponível em:
<<https://mbecovilas.wordpress.com/permacultura-2/>> Acesso em 25.07.16

ONU. **Década de Educação para o Desenvolvimento Sustentável 2005\2014**.
Disponível em:<<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/ia/about-this-office/prizes-and-celebrations/2005-2014-the-united-nations-decade>> Acesso em 23.09.15

TERRA UNA. **Programa gaia education**. 2014. Disponível em:
<<http://www.terrauna.org.br>> Acesso em 22.09.15.

O Movimento Fé e Política e a Cultura do Bem-Viver no contexto da Laudato Si: um caminho para a transformação

Geraldo Agostinho Teixeira
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
geraboys@yahoo.com.br

Resumo

Este trabalho dedica-se ao estudo do Movimento Fé e Política e a cultura do Bem-Viver, juntos, no cuidado com a casa comum, e a importância de ambos no atual cenário histórico. Grupos de pessoas que, motivadas pela fé, atuavam em movimentos populares, partidos políticos, sindicatos e outros espaços de organização social, começaram a se reunir e organizar-se, em grupos de reflexão, celebração e aprofundamento para continuarem sua luta em favor da justiça social e dignidade para todos. Analisaremos também, à luz da Encíclica do Papa Francisco “Laudato Si”, de que modo fé e política e bem-viver colaboram para práticas éticas e cristãs na sociedade. Para o desenvolvimento da pesquisa, abordamos a investigação de material bibliográfico produzido pelo movimento, procurando esclarecer a relação entre essas duas questões com a referida encíclica.

Palavras-chave: Movimento Fé e Política, Bem-Viver, Laudato Si, conscientização

Introdução

Fé e Política são duas importantes realidades que têm originalidades e autonomias próprias e sempre se entrecruzaram no decorrer da história. Ambas são constituídas de amplitudes distintas e horizontes complexos. Procuramos destacar aqui a importância dessas duas grandezas, com destaque especial à cultura do Bem-Viver, sendo esta última, uma temática que aparece no ano de 2011, já indicando a busca por um projeto de transformação, ou seja, um novo caminho para a ação política, a questão ecológica e a preocupação pelo bem comum. No intuito de abrir caminhos para nossa reflexão, analisaremos também, como o referido Movimento e a cultura do Bem-Viver, ancoram seus ideais com a “encíclica verde” Laudato Si, no sentido de colaborar para a transformação das relações sociais em favor de uma cultura de justiça, ética, saúde e paz.

1. O Movimento Fé e Política e a cultura do Bem-Viver

O Movimento Fé e Política nasceu, oficialmente, de um seminário ocorrido nos dias 24 e 25 de junho de 1989, no Rio de Janeiro. É o resultado de três reuniões realizadas desde 1986, onde o foco central de preocupação era com os cristãos militantes e a política, sobretudo a política partidária e com a militância nos movimentos sociais. De acordo com o cientista político, Ivan Antônio de Almeida, (2000, p. 207), “assinam a apresentação do movimento, trinta membros, de dez estados diferentes”, entre os quais, destacamos aqui: Pedro Ribeiro de Oliveira, Frei Betto, Leonardo Boff.

Meses antes do confronto entre Lula e Collor, impulsionado por parlamentares constituintes eleitos em 1986, este grupo foi criado, composto por dirigentes partidários, teólogos, intelectuais e lideranças sociais que estavam nas CEBs, nas pastorais populares e nos movimentos sociais, vivendo e praticando a fé. Estas pessoas estavam envolvidas na luta objetivando continuar o debate que tinha se iniciado com a questão “como a fé libera para a dimensão política na sociedade e nos partidos”; de como a sociedade pode ser liberta “a partir das causas das maiorias oprimidas marginalizadas”. Foi discutido, neste primeiro encontro, a “fé”, as “comunidades eclesiais de origem e as próprias Igrejas institucionais”.³⁶

A espiritualidade vivenciada no Movimento Fé e Política, de acordo com o sociólogo Pedro Assis Ribeiro de Oliveira (2004), procura entender a pessoa humana numa dimensão íntegra, como um corpo vivo que se relaciona e se harmoniza em relação com outras pessoas, com a natureza e com a divindade. “A política, como busca do bem comum ou da libertação do povo, provém do mais íntimo da fé cristã” (OLIVEIRA, 2004, p.48). Quando falamos de política, estamos falando de nossa vida. Não podemos separar fé de política. Esta é expressão de nossa fé. Portanto, quando falamos de política, falamos de bem comum.

O movimento possui uma organização simples, onde todos os membros são voluntários, conforme o autor. Cabe à secretária-executiva produzir e publicar textos que ajudem a reflexão dos grupos, alimentar a página do Movimento na internet, bem como divulgar encontros e manter a articulação entre os grupos.

O Movimento Fé e Política (MF&P) luta por uma sociedade mais justa, que procura superar o capitalismo e estimula seus membros que, animados pelo Espírito

³⁶ Períodos entre aspas referem-se à coleção Cadernos Fé e Política, nº 1, 2ª ed., 1992, p. 2-6

Santo, sejam fiéis em sua missão. Desde sua fundação, o MF&P vem norteando suas ações, pela Carta de Princípios, que é a marca de sua identidade. São muitas as produções, desde sites na internet, livros, revistas e artigos. Todos os textos produzidos estão atentos à nova conjuntura política, social e eclesial. A questão de uma ativa participação dos cristãos nos partidos políticos está sempre em pauta na maioria das reflexões. Muitos textos refletem a crise econômica mundial e seus reflexos, o sistema capitalista, distribuição de renda, igualdade e muitas outras informações. O sociólogo Pedro Assis Ribeiro de Oliveira, um dos fundadores do Movimento Fé e Política, vê a necessidade do movimento continuar promovendo propostas em favor da vida. Para Oliveira, o Bem-Viver é uma alternativa interessante para continuar avançando.

Diante das dificuldades da crise atual que atinge a todos nós, o *Movimento Fé e Política* vem desenvolvendo as propostas políticas, econômicas e culturais que têm como eixo a utopia ou sabedoria do *Bem Viver*. A isso se dedicaram os *Grupos Temáticos* realizados no 10º Encontro durante toda a tarde de sábado, sendo um momento muito bem avaliado pelos participantes. Ali foi possível avaliar auto criticamente nossa participação enquanto movimentos sociais e pastorais na perda do horizonte utópico, mas também nossa contribuição para as conquistas hoje ameaçadas pelo *golpe*. Para ir mais longe nessa reflexão, pensamos desde já em realizar um seminário de aprofundamento sobre o tema já em 2017. Para concluir: percebemos que a crise atual é bem maior do que o *golpe do impeachment*. Nesta crise mundial de acumulação do capital, são os povos da periferia do sistema os que mais sofrem a opressão. Mas afirmamos que deles vem a proposta do *Bem-viver*, que poderá salvar a humanidade da catástrofe que se anuncia. (OLIVEIRA, 2016)

A questão da cultura do Bem-Viver surge em meados de 2011, apontando uma nova forma de vida e de ação política. Tal conceito deriva-se dos povos andinos, sobretudo dos povos indígenas Quíchua (que vivem hoje no Equador, e cuja expressão na língua materna é Sumak Kawsay) e dos povos indígenas Aimará (que hoje vivem na Bolívia e cuja expressão na sua língua nativa é Suma Oamaña). Sumak Kawsay significa viver em plenitude. Há duas compreensões que são centrais no conceito de bem-viver para os povos andinos, a saber: o sentido de pertença à natureza e o sentido de pertença à comunidade. Trata-se a rigor de uma cosmovisão, que tem como seu fundamento espiritual e religioso o entendimento de que toda a vida é sagrada e ligada ao transcendente, e que se expressa num sistema social que promove o equilíbrio, a reciprocidade e a convivência de forma colaborativa entre os membros da comunidade, e na relação com a natureza. De acordo com o sociólogo Ivo Lesbaupin,

nos últimos anos, diversos países latino-americanos, como Equador e Bolívia, vem incorporando nas suas constituições, o conceito do bem viver que nas línguas dos povos originários soa como Sumak Kawsay (quíchua), Suma Qamaña (aimará), Teko Porã (guarani). Para alguns sociólogos e

pesquisadores temos aí uma das grandes novidades no início do século XXI. (LESBAUPIN, 2011).

A expressão viver bem, própria dos povos indígenas da Bolívia, significa, em primeiro lugar, viver bem entre nós. É um modo de viver sendo e sentindo-se parte da comunidade, com sua proteção e em harmonia com a natureza, diferenciando-se do viver melhor ocidental que é individualista.

Conforme a jornalista Amélia Gonzalez (2016), “chama a atenção para algumas armadilhas, como o mercantilismo ambiental exacerbado há várias décadas e que não contribui para melhorar a situação”. Na visão do teólogo alemão Paulo Suess,

Na construção do “bem viver” não se trata da aplicação de terapias, de dietas light, de exercícios esportivos ou de práticas meditativas, que nos fazem funcionar melhor no interior do sistema, mas de uma ruptura sistêmica com o nosso estilo de vida. A estrutura do “bem viver” pode ser pensada somente no interior de uma cultura de suficiência (modéstia, sobriedade) e subsistência regionalizadas. A cultura de suficiência vai reduzir as nossas demandas do supérfluo ao necessário, e a cultura de subsistência vai recuperar a bricolagem de uma criatividade caseira, que pode substituir metade das nossas aquisições de novos objetos (desejos) pelos concertos que nós ou nossos vizinhos (em reciprocidade) são capazes de fazer. Em consequência disso, o “bem viver” não vai exigir que trabalhemos 40 horas por semana. Trabalho não será apenas trabalho salarial. Haverá, como nas aldeias indígenas, fronteiras líquidas entre trabalho e lazer. O trabalho pode ser prazeroso. (SUESS, 2014).

Ainda a respeito da cultura do bem-viver, escreve o sacerdote e educador espanhol, Gregório Iriarte:

O Bem-Viver é um antigo paradigma que nos mostra a sabedoria ancestral dos povos indígenas americanos, como também sua identidade. É uma mensagem universal esperançosa diante de um mundo que vai perdendo seus valores morais mais profundos e importantes. O Bem-Viver é apresentado como alternativa ao “viver melhor” com as entradas e ganhos pessoais, o consumo e as satisfações que nos oferece a tecnologia moderna. O Bem-Viver tem relação com a harmonia para com todos os nossos irmãos, com culturas diferentes, com Deus e com a natureza. (IRIARTE, 2012).

2. Unidos por uma eco-espiritualidade em favor do bem-comum

As contribuições da Encíclica *Laudato Si* estimularam a Igreja Católica e muitos movimentos populares a movimentaram-se numa perspectiva social-eco-libertadora; ou seja, uma nova espiritualidade que leva muitas pessoas a se organizarem e ir à busca de vida digna e saudável para todos. Conforme Matos (2015, p. 51-52), “espiritualidade é nossa abertura ao mistério da vida, incluindo toda atividade e comportamento para promovê-la e dignificá-la. ‘Energia’ que tudo move e que está presente em todos os

seres que compõem o universo”. Na eco-espiritualidade a presença de Deus é buscada na própria criação. Baptista (2011, p. 173), concorda que “a dimensão cósmica mostra que tudo o que é humano e divino também se relaciona com o mundo, entrando na dinâmica espaço temporal, fazendo relação com a matéria e a energia do mundo”.

O papa Francisco, também adepto dessa espiritualidade e preocupado com a questão ambiental em que o planeta está mergulhado, dirige seu apelo à humanidade para a urgente necessidade de cuidar do que ele chama “nossa casa comum”.

O urgente desafio de proteger nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum. (FRANCISCO, 2015, p.13).

O papa demonstra também sua preocupação com o futuro do planeta e lança um apelo à solidariedade universal.

Precisamos de nova solidariedade universal. Como disseram os bispos da África do Sul, “são necessários os talentos e o envolvimento de todos para reparar o dano causado pelos humanos sobre a criação de Deus”. Todos podemos colaborar, como instrumentos de Deus, no cuidado da criação, cada um a partir da sua cultura, experiência, iniciativas e capacidades. (FRANCISCO, 2015, p. 14).

Conclusão

Esta pesquisa teve como objetivo refletir nas perspectivas teológica/sociológica, o Movimento Fé e Política e a Cultura do Bem-Viver no contexto da encíclica Laudato Si. A temática apresentada procura mostrar elementos que interligam os ensinamentos da encíclica ao Movimento Fé e Política e a cultura do Bem-Viver, sobretudo quando se trata dos problemas sociais e ecológicos que envolvem as diversas formas de vida do planeta. Verificou-se que o MF&P, norteia suas ações em sintonia com muitos elementos contidos na proposta do bem-viver. Desde então, os militantes vêm sentindo a necessidade articular essas duas grandezas, suas cosmovisões e seus valores.

Referências

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. **Libertação e ecologia. A teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff**. São Paulo: Paulinas, 2011.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica ‘Laudato Si’**. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

GONZALEZ, Amélia. **‘Bem Viver’, o conceito que imagina outros mundos possíveis, já se espalha pelas nações**. 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/natureza/blog/nova-etica-social/post/bem-viver-o-conceito-que-imagina-outros-mundos-possiveis-ja-se-espalha-pelas-nacoes.html>. Acesso em: 05 set. 2016.

IRIARTE, Gregorio. **Bem Viver, o grande paradigma indígena**, 2012. Disponível em: <http://www.servicoskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=380>. Acesso em: 05 set. 2016.

LESBAUPIN, Ivo. **A sociedade do “bem viver”**, 2011. Disponível em: http://www.pucminas.br/documentos/ivo_les_pdf.pdf. Acesso em: 05 set. 2016.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Ecologia e Animais**. Ensaio a partir de uma indignação ética. Belo Horizonte: O Lutador, 2015.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro (Org.). **Fé e Política: fundamentos**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2004.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. **Um tempo fecundo de gestação**. Cadernos Fé & Política, n 1. Petrópolis, 1992.

SUESS, Paulo. **Sonhar uma nova realidade do bem viver**, 2014. Disponível em: <http://paulosuess.blogspot.com.br/2014/09/a-construcao-do-bem-viver-hoje.html>. Acesso em: 05 set. 2016.

A Sociedade São Vicente de Paulo e a busca da Cidadania

Itamar Ary Sacramento Santos - PUC MINAS
nicodary@hotmail.com

Resumo

O objetivo desta Comunicação é discutir e refletir sobre a contribuição da Sociedade São Vicente de Paulo – SSVP, na figura dos Vicentinos, a promoção libertária dos necessitados. Dentre as formas de demonstrar o compromisso com os pobres estão as visitas as casas dessas famílias e a oferta das Obras Unidas. O comparecimento semanal na casa dessas pessoas não tem um viés assistencialista. O objetivo dos Associados, além de levar o auxílio material e espiritual, é a promoção libertadora na vida dessas pessoas, fazendo com que saiam das margens da sociedade para caminhar em busca da cidadania plena. A outra maneira da SSVP oferecer a sociedade uma inclusão social disponibilizar as Obras Unidas(asilos, hospitais, educandários, creches etc.) essas casas tem a finalidade de prestar serviços caritativos aos necessitados.

Palavras-chave: justiça social; transformação social; Caridade, Cidadania

Introdução

Esta comunicação pretende apresentar algumas das contribuições da Sociedade de São Vicente de Paulo(SSVP) na construção da cidadania de parte da população brasileira, como também demonstrar que o objetivo principal da entidade vai além de um trabalho assistencialista, pois visa a promoção dos necessitados.

O texto inicia com a origem e o surgimento da SSVP na França e posteriormente no Brasil, prossegue com uma breve biografia dos dois principais expoentes da entidade, São Vicente de Paulo e Frederico Ozanam. Além disso, relata sobre a situação atual da SSVP no Brasil. Perpassa pelo conceito de Cidadania e finda apontado as maneiras de auxílio, contribuições e intervenções dos vicentinos na excluídos da sociedade, sempre com interesse de evangelizar, promover e incluir essas pessoas de uma forma libertadora.

1 A SSVP: origem e história

A Sociedade de São Vicente de Paulo (SSVP) surgiu em 1833 em Paris, França, onde hoje se localiza a sede mundial, o Conselho Geral Internacional. Seu fundador foi Antônio Frederico Ozanam juntamente com alguns amigos. O nome da entidade foi uma homenagem a São Vicente de Paulo por este ser o "patrono de todas as obras de caridade da Igreja Católica". (PAROQUIA SÃO VICENTE DE PAULO, 2015). É uma organização católica internacional de leigos, os integrantes da SSVP, chamados vicentinos, pautam suas ações em tentar diminuir o sofrimento dos mais necessitados, não só materialmente, como também espiritualmente. As mulheres são chamadas de consócias e os homens de confrades. Suas ações abarcam qualquer forma de auxílio, "tendo em vista aliviar o sofrimento ou a miséria e promover a dignidade e integridade do homem em todas as suas dimensões". (CONSELHO NACIONAL DO BRASIL DA SSVP, 2007, p. 16).

A SSVP chegou ao Brasil em 1872 no Rio de Janeiro, quando foi fundada a primeira conferência, a de São José. "As Conferências Vicentinas são grupos formados por homens e mulheres - e também por Crianças e Adolescentes. Quem faz adesão a SSVP é chamado de Vicentino." (SOCIEDADE SAO VICENTE DE PAULO BRASIL, 2015). Essas conferências realizam reuniões entre seus membros, com o intuito de planejar e colocar em prática durante a visita dos vicentinos na casa do necessitado um auxílio material e espiritual. Elas são subordinadas aos Conselhos Particulares, que se subordinam aos Conselhos Centrais, que são vinculados aos Conselhos Metropolitanos. Esses Conselhos se direcionam ao Conselho Nacional do Brasil, com sede no Rio de Janeiro. No topo da hierarquia, a instância mais importante da SSVP, fica o Conselho Geral Internacional, com sede em Paris, França.

Para entender a entidade é relevante conhecer, mesmo que de forma breve, a obra e a vida de dois personagens importantes na história da SSVP. A de seu fundador, Frederico Ozanam e daquele cujo o nome foi dado a entidade, São Vicente de Paulo. Este não só emprestou seu nome a sociedade como também teve uma de suas obras, as Confrarias de Caridade, como motivo de inspiração para que Ozanam e seus amigos criassem as conferências de caridade. (ZICO, 1971).

Vicente de Paulo nasceu em 24 de abril de 1580, na aldeia de Pouy, sul da França. Era o terceiro de seis irmãos, filhos de camponeses profundamente católicos. Desde jovem, Vicente demonstrava inteligência privilegiada e apreço pelos estudos. Aos 15 anos foi encaminhado para um colégio franciscano em Dax e depois ingressou na faculdade de Tolouse para cursar Teologia. Para cobrir as despesas, exercia a função de professor. Aos 19 anos, em setembro de 1600, foi ordenado. Até assumir a primeira paróquia de fato, a de Clichy, em 1612, Vicente passou por algumas dificuldades e provas. Em 1605, ao retornar de Marselha, onde havia ido receber uma herança, o navio onde estava foi capturado por piratas turcos. Ele foi levado para o norte da África onde foi feito escravo por três anos, de 1605 a 1607. Durante a vida, Vicente exerceu diversos cargos: preceptor dos filhos de um juiz chamado Comet; Capelão da rainha Margot; professor particular dos filhos de uma família nobre da França, os de Gondi; missionário dos camponeses nas terras dessa mesma família, eram cerca de 8.000 colonos; capelão-mor das Galés do Reino.

O padre Vicente de Paulo idealizou e realizou várias obras, tendo o amor ao próximo e a caridade como objetivos centrais. Entre elas, A Congregação da Missão, fundada com o objetivo de evangelizar os homens do campo. Esta acabou se espalhando por toda a França e posteriormente para outros países, também conhecida como os Lazaristas. Outra obra de grande envergadura de Vicente de Paulo foi a Confraria de Caridade ou Damas de Caridade, cujo o objetivo era o serviço aos pobres, tinha o intuito de organizar a caridade, ir ao pobre onde ele estivesse e fosse quem fosse. Hoje são conhecidas como AIC - Associação Internacional de Caridade. (ECAFO, 2011).

Mesmo idoso, Vicente não diminuiu o ritmo de trabalho, se dedicava com afinco a frente de suas obras. Contudo, aos oitenta anos "a morte, que veio silenciosa e lentamente, no dia 27 de setembro de 1660, às 04h45 da manhã, na casa de São Lázaro em Paris." (ECAFO, 2011, p. 20). Em 1729, no mês de agosto, o papa bento XIII o beatificou e em junho de 1737 foi canonizado pelo Papa Clemente XII. E por fim, em maio de 1885, o Papa Leão XIII o eleva a patrono de todas as Obras de Caridade da Igreja Católica. Seu corpo se encontra em Paris, na capela dos Lazaristas. (TEIXEIRA, 1979).

Antônio Frederico Ozanam, o maior agente na fundação da SSVP, nasceu em Milão no dia 23 de abril de 1813. Filho do médico João Antônio Ozanam e Maria

Ozanam. Na época, o casal possuía três filhos, Ozanam era o caçula. Já na cidade de Lion, a única irmã, Eliza, oito anos mais velha, exerceu um importante papel na educação de Frederico. Ao ingressar nos estudos secundários, com nove anos, Ozanam já possuía uma boa educação para a sua idade e na escola se destacou na aprendizagem, nutria paixão por filosofia e aos dezessete anos já se tornara poliglota. Em 1831, foi para Paris estudar Direito na Sorbone. Depois de um processo de adaptação na capital do país, Ozanam logo passou a freqüentar os ambientes intelectuais proporcionados pela universidade. Começou a escrever para jornais e revistas e se tornou um convincente orador e debatedor, sempre defendendo seu lado apologista da fé católica. Participava de grupos de debates e conferências, onde os assuntos versavam sobre fé, religião, filosofia e política.

Ozanam tinha predileção pelas conferências de história e havia se aproximado dos estudantes católicos. Eles se saíam bem nos debates, mas não conseguiam realizar muitas conversões entre os opositores, o verdadeiro intuito. Uma das principais contestações dos adversários era a falta de obras e ações dos católicos leigos. Durante um debate sobre fé atuante, no ano de 1833, Frederico Ozanam se vê acuado, diante dos argumentos de um opositor em relação a apatia dos leigos católicos, frente a miséria social da cidade. Questionamentos como: "A fé de vocês está nos livros, não nas obras; que fazem vocês para ajudar os Pobres e os deserdados?" (DES REVIÈRES, 1986 p. 38), Ozanam retrucou citando as obras de caridade realizadas nos bairros miseráveis da cidade, inclusive idealizadas pelo arcebispo de Paris. Mais uma vez o seu adversário retruca: "Mas trata-se de obras religiosas e o que faz os leigos e vocês estudantes para ajudar os pobres?" (DES REVIÈRES, 1986 p. 38).

Com isso, tais argumentos causam em Ozanam e em seus companheiros uma necessidade de ir aos pobres de uma forma mais atuante e organizada. Eles refletiram sobre o debate e concluíram que algo deveria ser feito para os mais necessitados, pelos leigos católicos. Depois de conversas, surge a idéia de criarem uma conferência de caridade com o intuito de aliviar o sofrimento daquelas pessoas abandonadas pela sociedade burguesa, até mesmo pela igreja. "Estavam ali, em torno da mesa, Le Taillandier, Félix Clavé, Devaux, Paulo Lamache, Francisco Lallier, Frederico e Emanuel Bailly." (DES REVIÈRES, 1986 p. 41 e 42). Desta forma, Ozanam e seus companheiros, no dia 23 de abril de 1833 dão início "a primeira Conferência da Caridade, que posteriormente foram chamadas de Conferências de São Vicente de

Paulo." (ECAFO, 2011). José E. Bailly, cedeu uma sala no jornal Tribuna Católica para os jovens se reunirem e foi convidado para presidir as reuniões da nova sociedade. Na verdade, Ozanam e seus companheiros ressurgiram de uma forma mais atualizada as Confrarias da Caridade, criadas por São Vicente de Paulo de quando era vigário em 1617, na cidade de Chatillon. (ZICO, 1971).

Anos mais tarde, Ozanam, recebeu o título de doutor em Direito e dois anos depois doutora-se também em Letras. Em 1840, foi nomeado professor auxiliar de literatura estrangeira na Universidade de Sorbone, em Paris, onde fixou residência, construindo uma sólida carreira acadêmica e jornalística. Casou-se em 1841 e teve uma única filha chamada Maria. Além do cuidado com a família, Ozanam continuou lecionando, cuidando das Conferências de São Vicente de Paulo, fundando outras pelas França e também em outros países da Europa. A morte chegou cedo para Ozanam, aos 40 anos, depois de lutar durante alguns anos contra uma doença nos rins, no dia 08 de setembro de 1853, em Marselha, faleceu aquele que pretendia criar uma grande rede de caridade.

Atualmente, a SSVP está presente em mais de 150 países pelo mundo, com mais de 750 mil membros espalhados pelo planeta. Os vicentinos continuam com o mesmo objetivo criado por Ozanam, oferecer ajuda material e espiritual aos que sofrem, isto é, evangelizar e promover esses cidadãos. O Brasil é o país com mais vicentinos do mundo, mais de 250.000 integrantes. A SSVP sobrevive com o auxílio dos próprios membros, da própria sociedade civil e de empresas, que contribuem com doações, alimentos, dinheiro, roupas, sapatos, imóveis, remédios, material escolar etc. (O SEGREDO DE ESTAR BEM, 2015).

Os vicentinos são pautados por uma Regra oficial, onde entre outras orientações aos membros, constam os princípios fundamentais da Sociedade de São Vicente de Paulo. O pedido supremo aos confrades e consócias é que não se afastem da regra, pois através dela está o caminho para o sucesso das conferências de caridade. O atual regulamento foi aprovado em assembléia pelo Conselho Geral Internacional. Nele contém a prerrogativa que dá autonomia para os Conselhos Nacionais para adaptarem o mesmo segundo os costumes e a cultura dos seus respectivos países, desde que não contraste com a essência da SSVP. No Brasil, a regra, aprovada em assembléia, é dividida em cinco partes: Regra da Confederação Internacional da SSVP; Estatutos da

Confederação Internacional da SSVP; Regulamento da SSVP no Brasil; Orientações Complementares, Anexos, Modelos, Informações, Orações e Hinos. (CONSELHO NACIONAL DO BRASIL DA SSVP, 2015).

2 SSVP e a busca da cidadania

O conceito de cidadania é histórico, complexo e amplo. Desde a Grécia antiga, o significado do termo vem sendo debatido e gerando diversos entendimentos. Estas interpretações fazem com que haja complexidade na definição, tornando-a vasta. O conceito de cidadania, hoje, mais difundido tem seus fundamentos alicerçados no contexto do advento da modernidade, na organização do Estado-nação. Após a modernidade o conceito de cidadania adquire duas categorias: formal e substantiva. A primeira, mais simples, tem a ver com a pertença de um indivíduo a uma nacionalidade. Já a categoria substantiva, mais ampla, é conceituada como a posse de direitos civis, políticos e sociais. Os direitos civis são os direitos fundamentais a vida, ou seja, liberdades individuais, de expressão e de pensamento; direitos políticos seria a participação no exercício do poder, votar e ser votado; direitos sociais são os relacionados ao bem estar econômico e social. Há um estudo clássico, de 1950, sobre o assunto, intitulado *Cidadania, Classe social e status* de T.H. Marshall. Nesta obra, o autor afirma que para ocorrer uma cidadania plena o cidadão deve estar imbuído desses três direitos citados. (CAMARGO, 2016).

Contudo, Carvalho (2002) observa que para adquirir a cidadania plena conforme apontou Marshall é praticamente inalcançável, pois como a cidadania envolve diversas dimensões é provável a existência de algumas, mas a ausência de outras, tornando assim um ideal de difícil alcance. No entanto, ele elogia esse critério de avaliar os três tipos de direitos dos cidadãos, porque tem auxiliado desenvolvimento da cidadania em cada país.

Sendo assim, mesmo considerando alguns avanços dos direitos sociais, políticos e civis dos brasileiros nos últimos anos, é notório o longo caminho ainda a se percorrer para a melhoria das condições de vida de grande parte da população. Afinal, a cidadania está em constante construção, sendo de fundamental importância, o trabalho, o apoio e o esforço de alguns segmentos da sociedade - leia-se entidades, fundações, associações, ONGs, obras religiosas etc - no intuito de oferecer melhores condições de vida para os excluídos visando implantar uma justiça social.

Com isso, uma das entidades presentes no Brasil que contribui para o resgate da cidadania de parte da população, sobretudo dos carentes, é a Sociedade de São Vicente de Paulo. É possível afirmar isso, pois conforme o artigo primeiro do Regulamento da Sociedade

de São Vicente de Paulo no Brasil, as atividades da entidade são: "à prática da caridade cristã, buscando, através da oração e ação, diminuir o sofrimento, restituir a dignidade humana e promover o resgate da cidadania, (...)."(CONSELHO NACIONAL DO BRASIL DA SSVP, 2015). Para que isso aconteça é imprescindível a presença do vicentino no lugar onde o necessitado se encontra. Não por acaso um dos deveres dos associados é visitar regularmente as famílias assistidas. O comparecimento semanal na residência dos necessitados é a principal ação dos membros de uma conferência vicentina. Esse momento de contato efetivo com a família, tem a primeiro momento, o propósito de cativar esses necessitados, através de amizade, simpatia e oração. São oportunidades para falar-lhes e principalmente de ouvi-los. Depois de estabelecida uma confiança entre as partes, dedica-se a promoção espiritual, social e econômica dessas pessoas.

Outra importante contribuição dos vicentinos na busca da cidadania plena e da dignidade humana para aqueles que dela necessitam são as Obras Unidas, que são: asilos, escolas, educandários, creches, abrigos, hospitais etc. Quando as necessidades de uma família vão além do alcance das conferências vicentinas, são oferecidas a essas pessoas, tais obras para que o trabalho se efetive de uma maneira mais completa e dinâmica.

Conclusão

Desde a fundação da Sociedade de São Vicente de Paulo que o objetivo da obra sempre foi amenizar o sofrimento dos pobres, de uma maneira inovadora, isto é, uma obra propagada por leigos, através de uma caridade organizada, libertadora, com fundamentos cristãos e que ainda vai de encontro ao necessitado. Esses instrumentos utilizados pelos vicentinos, tais como: visitas domiciliares aos assistidos, ofertas de obras unidas e a efetiva atuação das conferencias vicentinas tendem a contemplar o objetivo principal da entidade.

Desta forma, todo esse trabalho arduamente realizado junto a população carente, acaba por propiciar a esta parcela da população, chances reais de reunirem subsídios para lutarem pelos seus direitos políticos, civis e sociais, ou seja, aspirando a cidadania plena.

Referências

- CAMARGO, Orson. "**O que é cidadania?**"; *Brasil Escola*. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/sociologia/cidadania-ou-estadania.htm>>. Acesso em 16 de outubro de 2016.
- CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 3ª ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CONSELHO NACIONAL DO BRASIL. ECAFO - Escola de Capacitação Antônio Frederico Ozanam. Formação Básica. ed. Rio de Janeiro: CNB da SSVP, 2007.
- DES REVIÈRES, Madeleine. **Ozanam, Um sábio entre os Pobres**. Ed. Loyola, São Paulo, 1986.
- IBAÑEZ, José Maria. **Vicente de Paulo: A Fé comprovada no Amor**. São Paulo, Paulinas, 1997.
- O SEGREDO DE ESTAR BEM. **O que é ser um vicentino**. Disponível em : <<http://osegredodeestarbem.com.br/o-que-e-ser-um-vicentino/>> acesso em: 23 jul 2016.
- PARÓQUIA SÃO VICENTE DE PAULO. Disponível em <<http://paroquiasaovicentededepaulo.com/padroeiro>> Acesso em: 09 dez. 2015.
- SOCIEDADE SÃO VICENTE DE PAULO. Regra da Sociedade São Vicente de Paulo. 30. ed. Rio de Janeiro: CNB da SSVP, 2015.
- TEIXEIRA, Messias Gonçalves. **São Vicente de Paulo: o sacerdote exemplar**. Campinas [s.n.]. 1979.
- ZICO, Tobias C.M. **Ozanam e o leigo na igreja**. Belo Horizonte: Editora Instituto Dom João, 1971.

Breves considerações sobre a abordagem do Ensino Religioso em grupos de pesquisa no Brasil

Taciana Brasil dos Santos – PUC Minas
Bolsista CAPES
tacianabrasil@yahoo.com.br

Resumo: O progresso de qualquer área de pesquisa está profundamente ligado à construção do conhecimento. Pretende-se, nessa comunicação, analisar parte da construção do conhecimento sobre o Ensino Religioso enquanto disciplina escolar em nosso país, através de um levantamento dos grupos de pesquisa que abordam a temática. Para tal fim, serão consultados os dados disponíveis na página do Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, do CNPq. Será realizada, inicialmente, uma análise quantitativa dos grupos, Linhas de Pesquisa e Indicadores de RH. Tais resultados passarão por uma análise qualitativa, considerando as principais características da pesquisa sobre o tema no Brasil.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Pesquisa; Grupos de Pesquisas.

Introdução

No Brasil, a disciplina escolar Ensino Religioso integra o conjunto dos componentes que compõe a Base Nacional Comum Curricular. Ainda assim, há muita incerteza a seu respeito. Conforme descreve Schock (2011), existem variadas recomendações quanto ao objeto próprio da disciplina. A abordagem adotada também não é consenso: há autores que, como Rodrigues (2015), defendem que a Ciência da Religião em seu enfoque multidisciplinar é a que mais se aproxima do Ensino Religioso; mas há também os que, como Reblin (2009), defendem o pensamento teológico como fundamental para o debate sobre a disciplina.

Para Passos (2015), a instituição do Ensino Religioso no Brasil partiu de decisões políticas, que não lhe possibilitaram uma construção epistemológica adequada. Baptista (2015, p. 119, destaques originais) afirma que *a disciplina Ensino Religioso convive com o preconceito, começando pela interpretação do seu nome, especialmente do Religioso, que potencializa o debate, ainda mais quando alguns tendem a aproximá-lo de uma compreensão de educação da fé ou formação/doutrinação religiosa*. Para Cury (2004), o Ensino Religioso abriga uma dialética entre secularização e laicidade no contexto histórico e cultural de separação entre Estado e religião.

Para se resolver a situação do Ensino Religioso, torna-se premente a construção de conhecimento na área. Passos (2015, p 27) afirma que *Não há ciência se não for construída pelas pesquisas e não há ensino escolar instituído sem ciência*. Atualmente, existem muitas pesquisas sobre o Ensino Religioso escolar no Brasil. Este trabalho pretende realizar um breve levantamento dos grupos de pesquisa que têm se dedicado à temática.

Grupo de pesquisa é a denominação atribuída ao grupo constituído por pesquisadores e estudantes que trabalham em conjunto, através de uma organização hierárquica, com o objetivo de realizar pesquisa científica. Sua tarefa se organiza em torno de linhas comuns de pesquisa. Moreira, Vilan Filho e Mueller (2015) afirmam que a compreensão dos grupos de pesquisa de uma determinada área é importante para conhecer como essa área tem se comportado, e se tem havido crescimento.

No Brasil, os grupos de pesquisa de uma instituição de ensino superior podem ser registrados no Diretório de Grupos de Pesquisa (DGP – CNPq). É uma base de dados, que inventaria os grupos de pesquisa em atividade. Sua finalidade é permitir o intercâmbio e a troca de informações entre os grupos, além de preservar a memória das atividades de pesquisa e tecnológicas nacionais. Por ser uma ferramenta eficiente e rápida, tornou-se um instrumento hábil para a identificação e localização atualizadas de pesquisas e pesquisadores de determinada área ou tema.

O sítio na internet do Diretório de Grupos de Pesquisa³⁷ disponibiliza a possibilidade de Consulta Parametrizada, em que é possível identificar grupos de pesquisa a partir da inserção de um termo em um mecanismo de busca. Estão disponíveis várias opções para o refinamento da pesquisa, relacionadas aos campos dos formulários, localização e tempo de existência do grupo, área do conhecimento e setor de aplicação, formação acadêmica, produtividade em pesquisa e avaliação do programa de pós-graduação ao qual o docente está filiado.

Caracterização dos grupos de pesquisa sobre Ensino Religioso no Brasil

Ao acessar a Consulta Parametrizada do sítio do Diretório Geral de Pesquisas, foi selecionada a busca exata pela expressão “Ensino Religioso” nos campos: Nome do

³⁷ Página na internet: dgp.cnpq.br.

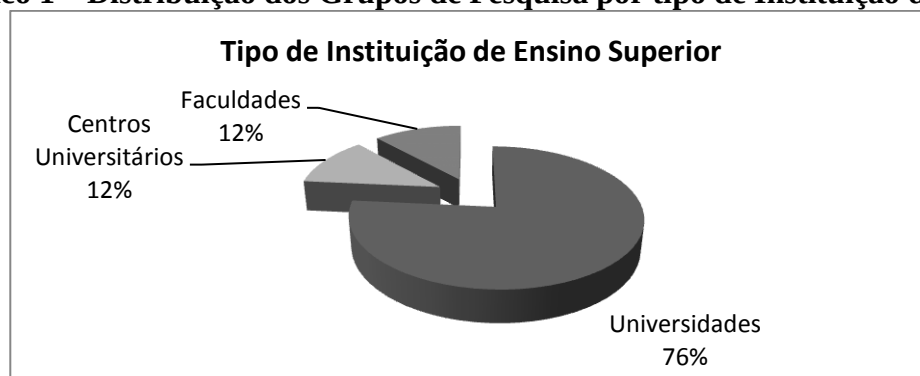
Grupo, Nome da Linha de Pesquisa e Palavra-Chave da Linha de Pesquisa. Foram considerados todos os grupos certificados, mesmo os não-atualizados. Obteve-se o resultado de 20 grupos de pesquisa, sediados em 17 Instituições de Ensino Superior diferentes.

Tabela 1 – Grupos de Pesquisa e Instituição

Grupo de Pesquisa	Instituição
CEPRES – Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade	Universidade Federal do Amapá
Discriminação, preconceito, estigma: minorias étnicas e religiosas, cultura e educação	Universidade de São Paulo
Educação e Religião	Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Educação Religiosa na Infância e Juventude	Escola Superior de Teologia
Educação, Cultura e Fenômeno Religioso	Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Espiritualidades Contemporâneas. Pluralidade Religiosa e Diálogo	Universidade Católica de Pernambuco
FIDELID: Formação, Identidade, Desenvolvimento e Liderança de Professores de Ensino Religioso	Universidade Federal da Paraíba
Grupo de Estudo e Pesquisa do Ensino Religioso – GEPER	Centro Universitário Adventista de São Paulo
Grupo de Estudos em Educação, Direitos Humanos e Inclusão - GEDHI	Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix
Grupo de Pesquisa sobre Política, Religião e Educação na Modernidade	Universidade Estadual de Maringá
Ilê Obá Òyó	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Libertação, diálogo e ecologia: desafios educacionais e geracionais, teológicos e religiosos	Pontifícia Universidade do Estado de Minas Gerais
Literatura Canônica e Reivindicação de Autoridade	Faculdade Unida de Vitória
NEPCS – Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ciências Sociais	Universidade Federal do Espírito Santo
Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião – Nupper	Universidade Federal do Paraná
Religião e Sociedade Latino-Americana	Faculdade Unida de Vitória
Religião, Política e Espaço Público	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Religiões, Identidades e Diálogos	Universidade Católica de Pernambuco
Teologia e Ciências da Religião: Processos Educacionais	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Teoria do Discurso e Educação	Universidade Federal de Pernambuco

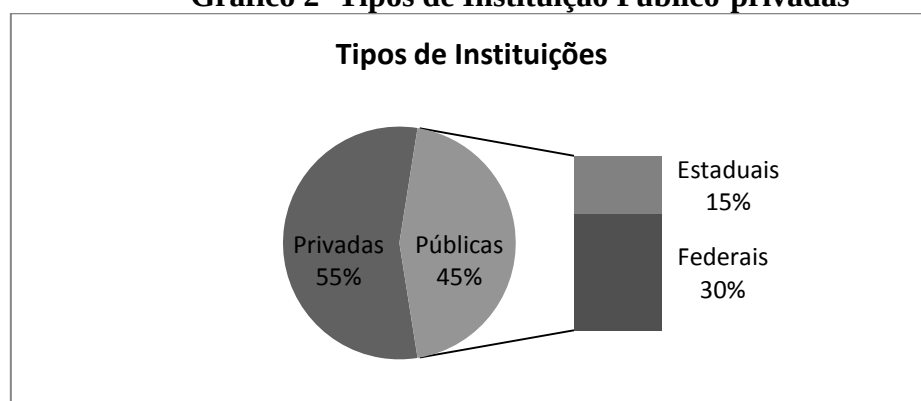
Fonte: Dados da pesquisa 2016

Percebe-se que 76% dos grupos estão inseridos em Universidades, enquanto que 12% estão sediados em Faculdades e 12% em Centros Universitários. A inserção da maior parte dos grupos de pesquisa em Universidades, caracterizadas pela pluridisciplinaridade, ou em Centros Universitários, possibilita que haja diálogo entre várias áreas na construção do conhecimento sobre Ensino Religioso.

Gráfico 1 – Distribuição dos Grupos de Pesquisa por tipo de Instituição de IES

Fonte: Dados da pesquisa 2012

Acerca das instituições que sediam os grupos de pesquisa, pôde-se observar que a maior parte dos grupos está em instituições privadas (55%), seguido pelas públicas (45%), das quais dois terços são federais e um terço é estadual. Todas as instituições privadas são sem fins lucrativos, e todas as públicas são universidades.

Gráfico 2- Tipos de Instituição Público-privadas

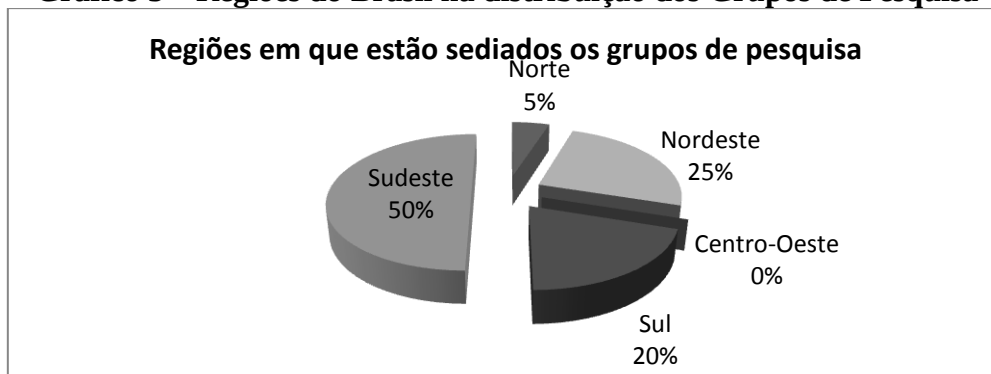
Fonte: Dados da pesquisa 2012

Há que se notar, acerca das 08 instituições privadas que compõe esta relação, apenas 02 não possuem referência a qualquer confissão religiosa em seu nome. Essa característica pode contribuir à manutenção do preconceito que sobrevém à disciplina escolar Ensino Religioso, conforme anteriormente descrito por Baptista (2015), uma vez que preconceituosos poderiam associar a origem confessional das instituições à construção de conhecimento sobre o conteúdo.

Os grupos encontram-se predominantemente em instituições da Região Sudeste (50%), seguido pela Região Nordeste (25%), Sul (20%) e Norte (5%). Não há grupos

cadastrados no Centro-Oeste. Com exceção desta última, os números são proporcionais à quantidade de programas de pós-graduação recomendados e reconhecidos pela Capes em cada região.

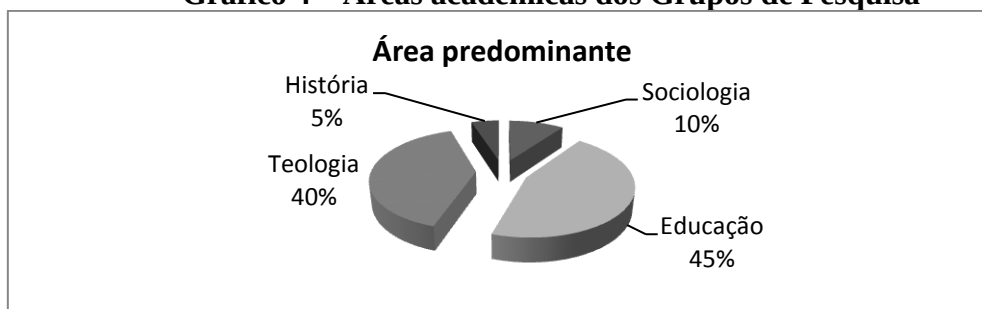
Gráfico 3 – Regiões do Brasil na distribuição dos Grupos de Pesquisa



Fonte: Dados da pesquisa 2012

A área predominante em 100% dos grupos é Ciências Humanas, sendo a maior parte relacionada à Educação (45%), seguida pela Teologia (40%), Sociologia (10%) e História (5%). Embora a maior parte dos grupos de pesquisa estejam sediados em Universidades e Centros Universitários, que criariam a possibilidade de um maior diálogo entre as variadas áreas do conhecimento, percebe-se que os estudos sobre o Ensino Religioso estão concentrados em poucas delas.

Gráfico 4 – Áreas acadêmicas dos Grupos de Pesquisa

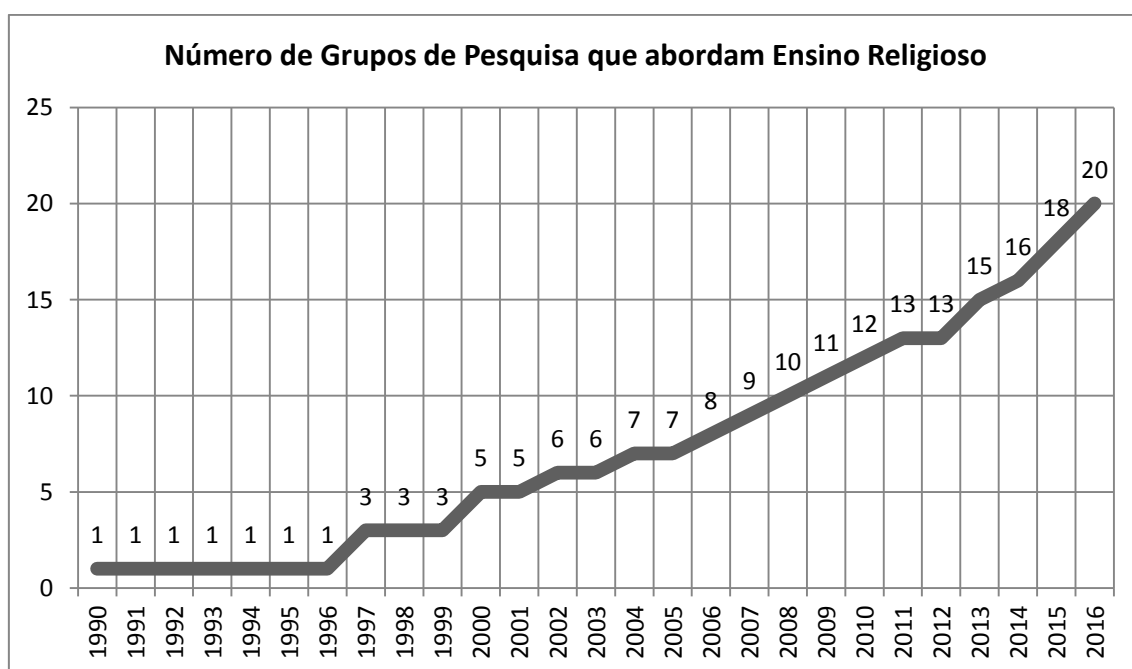


Fonte: Dados da pesquisa 2012

Outra importante característica é o crescimento numérico dos grupos de pesquisa que tratam sobre a temática. Nos últimos 20 anos, seu crescimento tem sido contínuo. É possível que o início desse movimento tenha sido causado pela promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (nº 9394/96). Na reformulação de seu artigo

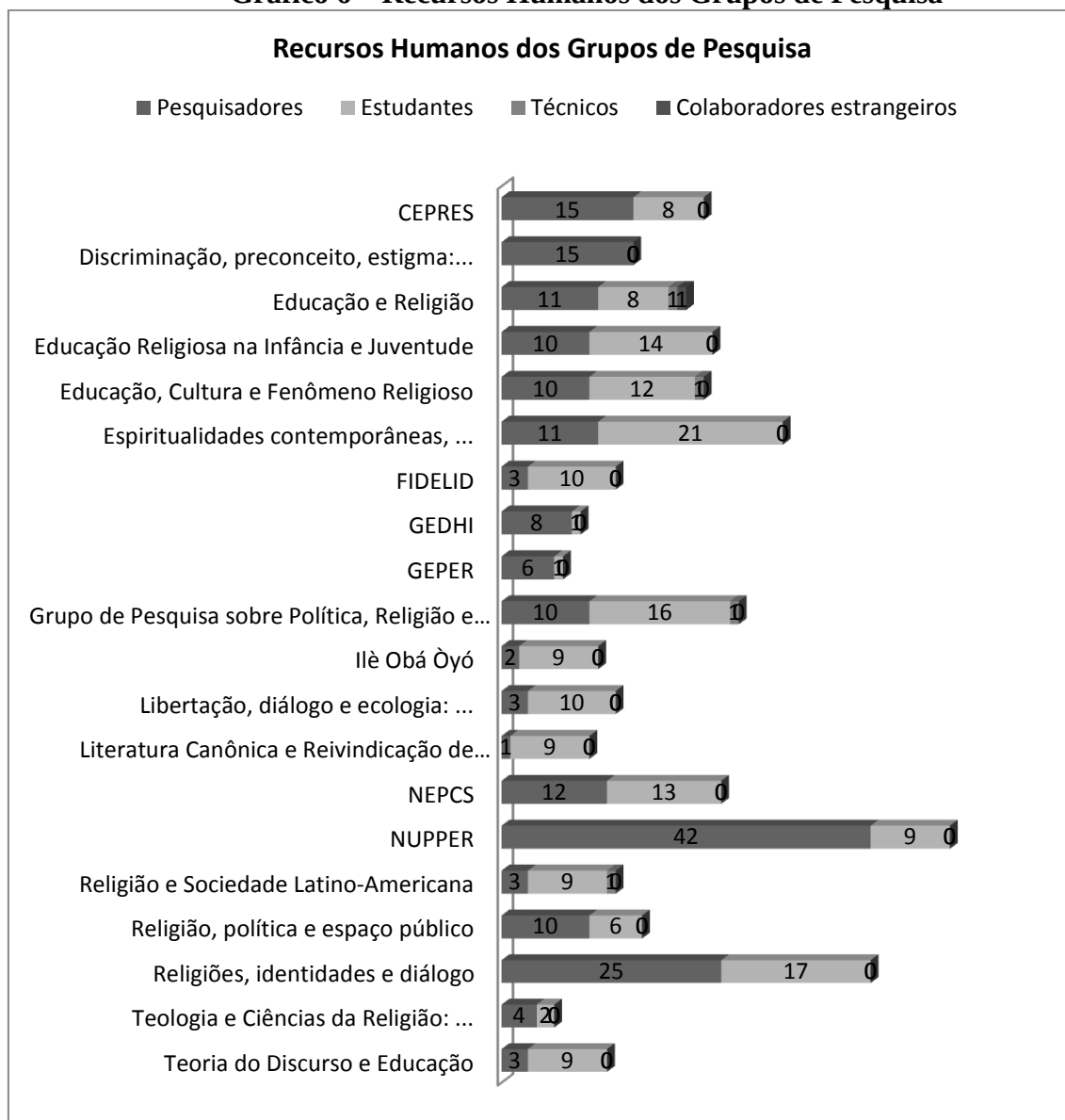
33 (Lei nº 9475/97), a LDBEN delegava aos sistemas de ensino regulamentar os conteúdos da disciplina e estabelecer normas para a contratação de professores. Isso gerou um número de regulamentações tão grande quanto o número de sistemas de ensino. É possível que os pesquisadores tenham se sentido motivados a se dedicar à temática pela possibilidade tanto de análise das propostas apresentadas, quanto pela possibilidade de colaborar na construção dessas propostas.

Gráfico 5 – Número de Grupos de Pesquisa sobre Ensino Religioso



Fonte: Dados da pesquisa 2012

Acerca dos recursos humanos envolvidos nos grupos de pesquisa, há que se notar certo equilíbrio entre o número de pesquisadores (52%) e estudantes (47%). Há um número muito pequeno de técnicos trabalhando nesses grupos, apenas 4 indivíduos, que equivalem a 1% do total. Há apenas um colaborador estrangeiro cadastrado, no grupo Educação e Religião da PUCPR.

Gráfico 6 – Recursos Humanos dos Grupos de Pesquisa

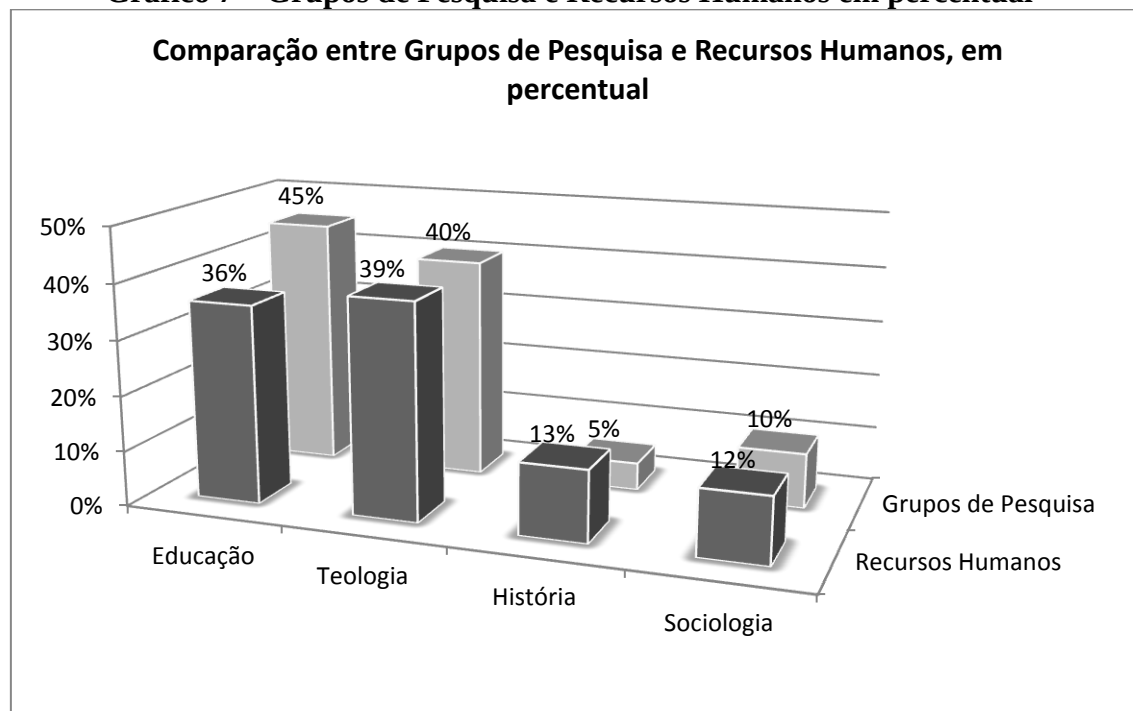
Fonte: Dados da pesquisa 2012

O número de participantes nos grupos é bastante variável. O grupo com maior número é o NUPPER, da UFPR, com 51 integrantes. Ele também é um dos grupos com maior proporção de pesquisadores em relação ao número de alunos, e é o único que apresenta História como sua área predominante. O menor grupo é o Teologia e Ciências da Religião: Processos Educacionais, da PUC/SP, com 06 integrantes.

Anteriormente, analisamos a área predominante considerando a quantidade de grupos de pesquisa. Considerando, porém os recursos humanos envolvidos, percebemos que a área mais expressiva é a Teologia, com 40% dos pesquisadores, seguida pela

Educação, com 35%, História com 13% e Sociologia, com 12%. Esse dado revela que os grupos da área da Educação possuem um menor número de participantes, enquanto que o grupo da área de História é o de maior número. Os grupos das áreas Teologia e Sociologia revelaram-se equilibrados.

Gráfico 7 – Grupos de Pesquisa e Recursos Humanos em percentual



Fonte: Dados da pesquisa 2012

Por fim, há que se salientar o registro incipiente da Rede de Pesquisa dos grupos estudados. Apenas dois grupos registraram esse dado: Educação e Religião (PUC PR) registrou sua ligação aos Grupos de Trabalho da ANPTECRE, SOTER e NUPPER, e Teoria do Discurso e Educação (UFPE) registrou sua ligação à Associação Brasileira de Currículo e Rede Latino-Americana de Teoria do Discurso.

Considerações Finais

A partir dos dados obtidos, foi possível realizar um breve diagnóstico dos grupos de pesquisa na área. Profundamente ligados à Teologia e à Educação, a quantidade de grupos têm crescido vertiginosamente. Uma explicação para tal acontecimento pode ser relacionada à demanda de regulamentação e construção epistemológica do Ensino Religioso.

Percebe-se, porém, que este crescimento tem sido deficitário na Região Centro-Oeste, que não abriga nenhum grupo sobre o tema. Também é notório o número de grupos sobre o assunto presentes em instituições que se originam de grupos confessionais. Seria interessante, na construção de conhecimento sobre o Ensino Religioso escolar, que houvesse grupos em todas as regiões do Brasil, e que aumentasse o número de estudos sobre o tema em instituições públicas de ensino, considerado o caráter laico do Estado.

Há ainda que se considerar o pequeno número de colaboradores estrangeiros nos grupos. A internacionalização também é uma meta a ser alcançada, uma vez que a experiência e as reflexões teóricas advindas de outras regiões podem colaborar ao enriquecimento do conhecimento sobre o tema.

Por fim, destaco a premente necessidade de atualização dos cadastros dos grupos de pesquisa. Há pouquíssimos relatórios sobre a Rede de Pesquisas. Além disso, muitos grupos não descrevem suas repercussões, dificultando a compreensão de seus trabalhos.

Referências

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Ciências da Religião e Ensino Religioso: o desafio histórico da formação docente de uma área de conhecimento. **Rever**, São Paulo, ano 15, n. 02, p. 108-125, jul./dez. 2015.

BRASIL. Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil. Lattes. Consulta parametrizada. Disponível em: <http://dgp.cnpq.br/dgp/faces/consulta/consulta_parametrizada.jsf>. Acesso em: 09 set. 2016, 09:00h.

BRASIL. LEI Nº 9.394, de 20 de Dezembro de 1996. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 12 set. 2016.

BRASIL. LEI Nº 9.475, de 22 de Julho de 1997. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 12 set. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação. Instituições de Ensino Superior e cursos cadastrados. Disponível em: <<http://emec.mec.gov.br>>. Acesso em: 12 set. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação. Qual é a diferença entre faculdades, centros universitários e universidades? Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br>>. Acesso em: 12 set. 2016.

COMO os dados são obtidos. Disponível em: lattes.cnpq.br. Acesso em 12 set. 2016.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso na escola pública:

o retorno de uma polêmica recorrente. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 27, p. 183-191, set./dez. 2004.

DADOS quantitativos de programas recomendados e reconhecidos. Disponível em: <<https://sucupira.capes.gov.br/>>. Acesso em: 12 set. 2016.

MOREIRA, Jonathan Rosa; VILAN FILHO, Jayme Leiro; MUELLER, Suzana Pinheiro Machado. Características e produção científica dos grupos de pesquisa do CNPq/DGP nas áreas de Ciência da Informação e Museologia (1992-2012). **Perspectiva em Ciência da Informação**, v. 20, n. 4, p. 93-106, out./dez. 2015.

PASSOS, João Décio. Epistemologia do Ensino Religioso: do ensino à ciência, da ciência ao ensino. **Rever**, São Paulo, ano 15, n. 02, p. 26-44, jul./dez. 2015.

REBLIN, Iuri Andréas. Ensino religioso na escola: problematizações teóricas em torno da (in)viabilidade de um componente curricular. **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 31, n. 2, p. 131-139, 2009.

RODRIGUES, Elisa. Ciência da Religião e Ensino Religioso. Efeitos de definições e indefinições na construção dos campos. **Rever**, São Paulo, ano 15, n. 02, p. 55-66, jul./dez. 2015.

SCHOCK, Marlon Leandro. Objeto próprio do Ensino Religioso escolar: de Babel ao Mar Vermelho. **Pistis Praxis**, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 289-309, jan./jun. 2011.

O lugar da religião na cultura surda³⁸

Jacqueline Crepaldi Souza – PUC Minas

jacquelinecrepaldi@yahoo.com.br

Resumo

A comunicação apresenta a cultura surda e sua relação com a religião. Ela nasceu de uma pesquisa realizada com 14 crianças surdas, estudantes de uma escola estadual em Belo Horizonte. Esta importante parte da pesquisa tem o objetivo de identificar o lugar da religião na cultura surda. A fenomenologia possibilitou perceber a originalidade da religião na alteridade e na relação solidária, no pensamento de Emmanuel Lévinas. Três momentos compõem este trabalho: o lugar da religião na cultura surda; a originalidade da religião na cultura surda e a alteridade e a surdez. Como conclusão afirma-se que a experiência de Deus vivida pela cultura surda é o encontro com o outro e a relação com o grande Outro. Na experiência da religião como concretude do mundo das experiências éticas, o humano se responsabiliza pelo humano.

Palavras-chave: Religião. Cultura surda. Alteridade. Lévinas.

1. Introdução

Movimentos contemporâneos apontam para a construção de uma história para a educação de surdos, que não seja a história da falta. Esses movimentos sugerem caminhos e mostram que recursos sociais e culturais podem tornar a surdez aquilo que ela realmente é: uma diferença a ser respeitada. As pessoas surdas não querem apenas histórias heroicas de superação, querem que seja colocada sua capacidade que não é menos nem mais do que a dos outros, mas é diferente.

Uma família que tem uma criança surda e tem acesso à aprendizagem da Língua de Sinais, junto com o seu bebê, não necessita recursos extraordinários para dar-lhe uma

³⁸ Esta comunicação tem como base a Dissertação de Mestrado da autora “Surdez e alteridade: expressões religiosas da criança surda”, realizada em 2016, na PUC Minas, sob orientação do Prof. Dr. Márcio Paiva, com financiamento pela CAPES. A pesquisa foi aprovada pelo CONEP – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CAAE nº: 37682814700005137).

boa educação. A lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002, reconhece a LIBRAS como meio legal de comunicação e expressão da pessoa surda. Em seu parágrafo único, a lei rege que:

Entende-se como Língua Brasileira de Sinais – Libras a forma de comunicação e expressão, em que o sistema linguístico de natureza visual-motora, com estrutura gramatical própria, constitui um sistema linguístico de transmissão de ideias e fatos, oriundos de comunidades de pessoas surdas do Brasil.

A lei prevê a orientação em relação à especificidade linguística dos surdos. Mas ainda falta organização e sensibilidade por parte da comunidade ouvinte. A Língua de Sinais precisa ser adquirida pelas famílias de bebês surdos. Se a família tem a Língua de Sinais, será mais fácil educar seu filho. O acolhimento da criança surda começa na família e na escola, partindo também para a religião com dois movimentos: da construção social de toda a sociedade, que entende e acolhe, e dos surdos, que participam da sociedade porque se sentem acolhidos.

Atualmente há um movimento da sociedade como responsabilidade social que implica prática constante no agir das pessoas e das instituições a partir de uma posição ética, uma posição em que a liberdade individual é posta em segundo plano a fim de que a justiça adote a primazia nas relações intersubjetivas. Partindo desse princípio assume-se, com Perlin e Quadros (2003), a ética como a possibilidade humana de dar prioridade ao outro, promovendo interação cultural e percebendo que os surdos têm uma cultura diferente. Para acontecer essa interação cultural, é necessário um novo movimento da sociedade: um tempo de alteridade.

2. O lugar da religião na cultura surda

Falar de religião, na cultura surda, é falar a partir de uma experiência divina e humana. Essa experiência é estruturante e geradora de sentido. Alteridade que ultrapassa o particular e vai ao encontro do Outro. A experiência de Deus, na cultura surda, responde às questões como o sentido da vida e da morte. Ouvir a criança surda é

experimental Deus³⁹. Experiência de alteridade que evoca a sede da transcendência. Diálogo de amor e união. Essa experiência não é simples busca de sensações, mas narração de relações solidárias da pessoa com Deus. Segundo Bingemer (1993, p. 83):

A verdadeira experiência do sagrado, portanto, não é uma experiência de possuir e ter domínio sobre o Transcendente e recorrer a Ele quando se necessita preencher as próprias carências afetivas ou “viajar” a outros mundos ou a outros “estados” psíquicos, ou de qualquer espécie. É, pelo contrário, experiência de estar possuído de ser vencido, subjugado e atraído – doce ou violentamente pouco importa. Por isso a palavra “sedução” se torna tão adequada para descrever semelhante experiência.

A criança surda seduz o outro com seu olhar. Ela desperta, no ouvinte, o sentimento de fraternidade como responsabilidade pelo Rosto. Nesse contexto, Ribeiro Júnior (2005, p. 105) vê a religião como relação com outrem:

A afirmação da ética como “religião”, nesse contexto, não é senão uma outra maneira de dizer que o antropológico atinge seu sentido teológico/metafísico somente quando o Mesmo assume a responsabilidade pelo Outro, quando a consciência é “consciência moral” [...] No movimento de responsabilizar-se pelo Outro torna possível referir-se ao movimento para o infinito do outro homem enquanto mistério, mas sugere também, por outro lado, o movimento para o Infinito de Deus

A cultura surda se insere na experiência da religião como concretude do mundo das experiências éticas. Deus está na relação ética em que o humano se responsabiliza pelo humano. Ser “luz no rosto” da criança surda é “ressuscitá-la” da morte da incomunicação. Nessa relação o lugar da religião é a relação com o outro. Religião em que é necessário saber-se responsável pelo outro desde o primeiro olhar. O olhar da pessoa ouvinte traduz para a criança surda seu sentimento. Oferecer olhar de preconceito é oferecer o vazio da solidão. Ao oferecer um olhar de hospitalidade à criança surda, se oferece alteridade. Eis aí o lugar da religião na cultura surda: alteridade.

3. A originalidade da religião

O discurso sobre Deus insere-se na história deste século marcado pelo ódio ou muito simplesmente pela indiferença para com a pessoa surda. No repensar o humano, surge a transcendência como alteridade – uma transcendência ética. Lévinas (2012, p. 208) diz que “a responsabilidade significa, de fato, uma desigualdade a si no sofrer da

³⁹ Nesta perspectiva é que se realizou a pesquisa com 14 crianças surdas, estudantes de uma escola estadual em Belo Horizonte, a escola Francisco Sales, que fica na Rua Guajajaras, 1887, Barro Preto

sensibilidade para além da sua capacidade de sofrer. Esta sensibilidade é uma vulnerabilidade que se faz em jeito do outro em mim – quer dizer, da própria inspiração”.

Lévinas (2010, p. 24) explica que quando fazemos algo que queremos fazemos mil coisas que não queremos. Nossos atos não são puros, deixam vestígios. Portanto, é assim que somos responsáveis para além de nossas intenções:

Temos um dedo preso na engrenagem, as coisas voltam-se contra nós. Isto significa que nossa consciência e nosso domínio da realidade pela consciência não esgotam nossa relação com ela, que nós estamos aí presentes com toda a espessura de nosso ser.

Os vestígios de Deus encontram-se na criança surda. Lévinas exemplifica o que são vestígios usando uma carta. Nela, temos a escritura, o estilo de quem a escreveu e a mensagem. Tudo isso que faz com que, na própria emissão da mensagem, a partir da linguagem e da sinceridade, alguém passe um sinal para nós. Mas o que na grafia e estilo da carta permanece vestígio, não revela nem esconde precisamente nada. Lévinas diz que o vestígio obriga em relação ao Infinito ao absolutamente Outro. Essa divindade é o vestígio de Deus porque “somente um ser que transcende o mundo – um ser absoluto – pode deixar um vestígio. O vestígio é a presença daquele que, falando propriamente, jamais esteve ali, daquele que é sempre passado” (LÉVINAS, 2010, p. 65).

Os vestígios de Deus podem ser vistos nos rostos das crianças surdas. Essa “eleidade”, conforme diz Lévinas, “é a origem da alteridade do ser”. Através dela tenta-se chegar à compreensão de Deus para a criança surda. Por isso, é urgente que se cuide do processo de formação religiosa das crianças surdas. Que teologia se fará para as crianças surdas? Como lhe falaremos de religião? A educação da religiosidade, formação religiosa e a religião necessitam ser meios de continuidade histórica para esse ser que apresenta fenômenos religiosos dentro de modelos da cultura surda. Isto porque a criança surda faz encontros com o outro e com O outro – o transcendente, de maneira individualizada.

O cuidadoso trabalho ao se ler Lévinas pode ajudar na tarefa da formação religiosa da criança surda. Isso porque há um desafio nessa leitura como um convite a ir

além do conceito e transcender rumo ao outro, ao Infinito. Na socialidade, Lévinas busca a saída do ser, que não seja pelo conhecimento. Essa socialidade revela a criança surda que, antes, foi deixada de lado e agora é colocada em destaque. O objetivo da socialidade é “buscar uma saída para o pensamento que não seja a totalização, a síntese, o domínio, mas o acolhimento da alteridade do outro, irredutível ao eu, nem mesmo quando este pratica a violência” (PAIVA, 2004, p. 64).

Quando as pessoas perguntam a que se aplica a ética da alteridade, responde-se que ela indica a saída da totalidade do conceito que violenta e assassina o outro, a redescoberta da perspectiva ética em novas bases que se dão não a partir do Eu, mas a partir do Infinito do Outro (PAIVA, 2004, p. 65). A relação entre ética e surdez faz sentido porque, como diz Márcio Paiva (2004, p. 65-66),

Ao provocar a separação entre o Mesmo e o Outro, a ideia de Infinito faz da relação humana uma relação ética, em que ambos se mantêm separados. Dessa maneira, a ética torna-se o eixo fundamental precisamente porque contém e revela a possibilidade e a realidade do além do ser e da identidade do mesmo como transcender para o outro numa relação responsável que Lévinas chama de alteridade. Sinteticamente poderíamos dizer que o rosto é “o modo como o outro se apresenta ultrapassando a ideia de Outro em mim” ou “o outro é tudo aquilo que não se reduz ao eu”.

No rosto da criança surda há abertura, encontro com o outro, além de sua aparência. Significação. Pessoas ouvintes vivem esta significação no diálogo com a pessoa surda. Márcio Paiva (2004, p. 66) observou que “o caráter vulnerável do rosto se impõe àquele que o observa. É na relação pessoal, do eu ao outro, que o ‘acontecimento’ ético conduz além ou eleva acima do ser”. Nessa visão, a liberdade do Eu não se confunde com arbítrio, que não o responsabiliza pelos atos do Outro, mas sim com uma responsabilidade infinita. Assim, vê-se que a relação com o outro une liberdade, responsabilidade e ética.

A ética se faz no tecido da realidade. Seu fio condutor é a relação do Eu e do Outro. A partir do rosto da criança surda é que vem à consciência a injustiça do Eu. Nesse desvelamento a ética da alteridade é reivindicada. A concepção de infinito se faz porque “o ser humano tende ao infinito, a ideia do infinito provoca um desejo no eu que o leva a se abrir e essa abertura do ser possibilita a relação de alteridade, que transcende para o outro de forma responsável, portanto ética” (PAIVA, 2004, p. 67). É sempre a partir do Rosto, da responsabilidade pelo outro, que aparece a justiça:

A justiça somente seria alcançada quando a sociedade íntima (entre mim e ti) fosse perturbada pelo terceiro, sendo a revelação deste terceiro apresentada através do rosto. Por este viés, Lévinas argumenta que, se não houvesse ordem de justiça, não haveria limite para minha responsabilidade. Mas a ordem de justiça dos indivíduos responsáveis uns pelos outros surge não para restabelecer esta reciprocidade entre o eu e seu outro, mas por causa do terceiro que, ao lado deste que me é um outro, é-lhe “também um outro”. Lévinas reconhece a estreita relação entre responsabilidade e justiça, uma vez que o eu deve tudo ao outro, antes de ser livre diante dele, é responsável por ele (PAIVA, 2004, p. 67).

É hora do grande encontro entre responsabilidade e justiça: pessoas surdas e pessoas ouvintes responsáveis umas pelas outras. É a ruptura do eu-tu, a descoberta da condição do vós, na proximidade do próximo. É nessa relação de justiça que o rosto da pessoa surda se desvela. Esse é o início de uma religião depois da religião. Religião da alteridade. Religião que é a força que liberta e promove a vida comunitária e é reconhecida nos direitos e deveres.

4. Alteridade e surdez: o desvelar do rosto do outro

Ser mãe surda de uma criança ouvinte é uma experiência de profunda alteridade. Shirley Vilhalva (2004, p. 53) conta suas experiências como mãe:

Ser mãe surda e ter uma filha ouvinte é como ser mãe ouvinte e ter filha surda. Enquanto não precisa usar a fala tudo bem, a partir do momento que a fala entra no meio da comunicação, tudo começa a ficar diferente, dando outro sentido para a vida no dia a dia. Minha adaptação com Natany Rebeca foi incrível, com um alarme de choro com luz, doado por um amigo surdo, eu acompanhava quando ela estava acordando ou chorando. Ao passar do tempo percebi que estava acontecendo algo diferente, ela começou a sair do berço, chegava até minha cama e me acordava, sinalizava leite ou água, fui percebendo que sozinha eu não conseguia saber o que ela queria se não sinalizasse. Lembro que algumas pessoas me perguntavam por que eu não entregava Natany Rebeca para minha família criar, pois “ela vai sofrer muito morando com você”.

Shirley Vilhalva (2004) narra que não abandonou a filha ouvinte. Nessa lição de pluralismo não há multiplicidade numérica, mas movimento de mim para o outro. Esse pluralismo supõe alteridade radical do outro que, segundo Lévinas (1980, p. 106) significa que

O pluralismo supõe uma alteridade radical do outro que eu não concebo simplesmente em relação a mim, mas que encaro a partir do meu egoísmo. A alteridade de Outrem está nele e não em relação a mim, revela-se, mas é a partir de mim e não por comparação do eu com o outro que eu lá chego. Tenho acesso à alteridade de Outrem a partir da sociedade que mantenho com ele e não abandonando essa relação para refletir sobre os seus termos.

E assim Lévinas nos ensina: “Outrem como mestre pode servir-nos também de exemplo de uma alteridade que não subsiste apenas em *relação* a mim, que, pertencendo embora à essência do Outro, só é, no entanto, visível a partir de um eu” (LÉVINAS, 1980, p. 106). Ao colocar a relação com Outrem como ética, dou-me conta de que Deus é o Outro. Essa é a transformação da ideia do infinito trazida pelo conhecimento, em Majestade abordada como rosto (LÉVINAS, 1980, p. 189-190). Nessa relação, tudo o que se passa aqui, “entre nós”, diz respeito a toda gente. Fraternidade e solidariedade são implantadas. Minha unicidade implica outras unicidades em torno de mim. No acolhimento do rosto instaura-se a igualdade. É por isso que diante da pessoa surda eu me desnucleio. Suas mãos nuas ao fazer sinais são brados dirigidos a Deus.

Assim, a pessoa que se sensibiliza perante “as mãos que falam” é aquela que se desnucleia. Separa-se de seu mundo ouvinte, toma outra direção. Busca a alteridade. Tornando-se responsável pelo outro, torna-se testemunha, ou vestígio, ou glória do Infinito. Desnuclear-se é dizer: “eis-me aqui” para a pessoa surda e assim levar a paz. Ouvir a criança surda é desnuclear-se, ser responsável por ela: “outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações” (LÉVINAS, 1980, p. 193). A palavra se instaura num mundo em que é preciso socorrer e dar. A essência do discurso é a ética. Quando se deseja o universal, a linguagem perde a significação social. Negar a particularidade é acabar com o discurso. “O individual e o pessoal são necessários para que o Infinito se possa produzir como infinito” (LÉVINAS, 1980, p. 195). “A passagem ao racional não é uma desindividuação precisamente porque é linguagem, isto é, resposta ao ser que lhe fala no rosto e que apenas tolera uma resposta pessoal, ou seja, um ato ético” (LÉVINAS, 1980, p. 196). Para além do rosto, entende-se, portanto, que o amor visa Outrem, visa-o na sua fraqueza. Amar é temer por outrem, levar ajuda à sua fraqueza (LÉVINAS, 1980, p. 235).

Para concluir, entende-se que “o homem enquanto Outrem chega-nos de fora, separado – ou santo – rosto. A sua exterioridade – quer dizer, o seu apelo a mim – é a sua verdade” (LÉVINAS, 1980, p. 271). Desnuclear-se é ficar frente a frente tornando possível o pluralismo da sociedade. Segundo Lévinas (1980, p. 160):

O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade; como responsável encontro-me reconduzido à minha realidade última. Esta atenção extrema não atualiza o que foi em potência, porque não é concebível sem o Outro. Estar atento significa um acréscimo de consciência que supõe o apelo do Outro. Estar atendo é reconhecer o domínio do Outro, receber a sua ordem ou, mais exatamente, receber dele a ordem de mandar. A minha existência como “coisa em si”, começa com a presença em mim da ideia do Infinito, quando me procuro na minha realidade última. Mas tal relação consiste já em servir Outrem.

Quando se aborda a criança surda, aborda-se a si mesmo. A linguagem é a única possibilidade de existir que é mais do que existência interior. Quando se oferece à criança surda esse existir, que é meu ser, sirvo-lhe. Expressar é ser bom (LÉVINAS, 1980, p. 161-164). Expressando interesse e responsabilidade pela criança surda, desnucleio-me e inicio meu caminho espiritual de bondade, primeiramente comigo, depois com o outro para chegar ao grande Outro. Neste percurso, o sagrado se revela na não-indiferença, alteridade que se dá na relação ética com a cultura surda.

Conclusão

Na concepção levinasiana, a religião desperta, no movimento das relações humanas, no acolhimento do outro, a transcendência presente na própria imanência e não num mundo distante. A religião vem da relação ética, do comprometimento com o outro, com a vida do outro. Religião que não deve se fundamentar na ontologia, mas na relação entre as pessoas. Assim, ética e religião se tornam originárias. A razão fica livre de suas amarras conceituais. Linguagem, moral e elementos que se acham presos pelas correntes racionais se libertam. A religião precisa se desvincular da ontologia e da própria teologia para despertar as pessoas para uma antropologia que considera o ser para além do *logos*. Resgata-se sua sensibilidade e afetividade numa compreensão que considere a ética precedente ao pensamento, pois o vê na sua alteridade infinita.

É pelo serviço ao outro enquanto responsabilidade que perpassa a relação ética que o eu pode encontrar-se com o infinitamente Outro. Somente quando o ouvinte se torna totalmente responsável pela criança surda pela sua vida, pelo bem-estar, pela existência dessa criança, sendo-lhe inclusive submisso, é que Deus se torna acessível. Na relação de serviço ao outro o eu vai em direção a Deus. *Deus é o outro*. Na relação ética o eu se vê face a face com o outro. É preciso colocar-se a serviço do outro desinteressadamente.

Esta é a condição para se estabelecer relações. Propõe-se, assim, o compromisso ético com a pessoa surda, alteridade que se torna o lugar da religião na cultura surda.

Referências

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Alteridade e vulnerabilidade**: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

BRASIL. Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002. **Lei de LIBRAS**, Governo Federal, 181º da Independência e 114º da República. Brasília, 24 de abril de 2002. Fernando Henrique Cardoso. Disponível em: <<http://www.feneismg.org.br/doc/Brasil%20-%20Leis%20%20Libras%20e%20Surdos.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser o más allá de la esencia**. Salamanca: Sígueme, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Portugal, Lisboa: Edições 70, 1980.

PAIVA, Márcio Antônio. **Justiça e Transcendência na ética da alteridade de E. Lévinas**. 2º Simpósio de Mostra de Pesquisas Integradas – Anais, Belo Horizonte, ICH – PUC Minas, 2004, 63-71.

PERLIN, Gladis; QUADROS, Ronice Muller de. **O ouvinte: o outro do outro surdo**. In: II SEMINÁRIO INTERNACIONAL EDUCAÇÃO INTERCULTURAL, GÊNERO E MOVIMENTOS SOCIAIS. Florianópolis: Fapeu, 2003. Disponível em: <<http://www.porsinal.pt/index.php?ps=artigos&idt=artc&cat=20&idart=150>>. Acesso em: 19 jun. 2014.

PERLIN, Gladis. **O ser e o estar sendo surdos**: alteridade, diferença e identidade. 2003. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Educação, Porto Alegre.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria de amar**: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

VILHALVA, Shirley. **Despertar do silêncio**. Petrópolis, RJ: Vozes/Arara Azul, 2004. (Cultura e diversidade). Disponível em: <<http://editora-arara-azul.com.br/site/ebook/detalhes/10>>. Acesso em: 20 set. 2015.

A Laudato Si e a teologia contemporânea: revide de uma eco-teologia ancestral

Harethon Silveira Domingos – PUC Minas
E-mail: harethon@hotmail.com

Resumo

Analisaremos a Carta Encíclica Laudato Si, de 24 de maio de 2015, na perspectiva do paradigma ecológico e refletiremos sobre como a encíclica corrigiu o nosso pretensão favoritismo na criação de Deus. Nesta senda buscaremos reconhecer uma ontologia condizente com a transcendência animista das religiões naturais, com especial atenção para a religiosidade africana. Nossa hipótese presume uma similitude ontológica entre a Laudato Si e as religiões animistas, já muito estudadas por pesquisadores da religião e etnólogos. Tal presunção se baseia na visão de mundo que considera a Terra como um ser vivente, capaz de sentir bem-estar e desprazer (paradigma ecológico) e não como um patrimônio inanimado herdado pelos humanos com o objetivo de ser explorado (paradigma antropológico). Nossa comunicação propõe, ao mesmo tempo, um rompimento paradigmático e uma intercessão teológica.

Palavras-chave: Laudato Si, paradigma ecológico, animismo, ecologia, cristianismo.

Introdução

O século XXI vem passando por mudanças de paradigmas e estes, vistos como padrões, estabelecem nossas relações com os seres e com as coisas do mundo, gerando sentidos para a nossa existência. Dentre estes paradigmas em transformação, o mais efervescente e incômodo, pois atinge o nosso status quo, talvez seja o ecológico, que vem ganhando vulto no Brasil e no mundo desde a Eco 92 e se consolidou com a Carta da Terra, de 2000, uma declaração de princípios fundamentais para a construção de uma sociedade ética, plural, sustentável e pacífica.

Este marco civilizatório exige de nós a implementação de um sistema socioambiental e economicamente viável, exige de nós um conjunto de ações solidárias que busquem inspirar um novo sentido de responsabilidade global. Este novo paradigma ecológico está voltado para o bem-estar da comunidade planetária presente e futura, definido por uma visão de interdependência dos seres vivos e esperança na ação humana. O cristianismo, como religião viva e dinâmica, não ficou imune a estes questionamentos. É certo que São Francisco de Assis nos atribuiu irmandade com o mundo e com os demais seres, lá nos idos do século XIII e, mais recentemente, o Papa

Francisco nos presenteou com sua encíclica *Laudato Si: Sobre o Cuidado da Casa Comum*, de 24 de maio de 2015.

1 Natureza e teologia ancestral

Sobre o modo como ver o mundo e sobre como se relacionar com a natureza, antiquíssimas crenças animistas já ensinavam que existe um sistema de relações entre os seres e os elementos naturais. A religião, fenômeno humano universal, pode ter tido seu início no que se convencionou chamar de *animismo*, ou seja, uma crença de que todas as coisas possuem alma. A palavra ANIMISMO tem origem etimológica no latim, *animus*, que significa "alma/vida". O termo foi criado pelo antropólogo inglês Edward B. Tylor, em 1871, na obra *Primitive Culture*, na qual Tylor designou de *Animismo* as manifestações religiosas imanentes a todos os elementos do cosmos, da natureza, seja nos seres vivos ou nos fenômenos naturais.

Tylor sugeriu que as forças da natureza foram, com o passar dos séculos e segundo a crença humana, se antropomorfizando em deuses dotados de forças elementares e de características do cotidiano humano, como as doenças e a cura, a guerra e a paz, a fortuna, a justiça, o amor, etc. Tylor fez seu trabalho antropológico seguindo o enfoque evolucionista e afirmou que, pouco a pouco, essa multiplicidade de divindades acabou se unificando, ficando mais potente, perfeita e onipresente. Segundo o autor, assim surgiu o monoteísmo. W. Piazza, sobre o fenômeno animista de Tylor, disse o seguinte:

o homem primitivo não vê na alma uma realidade que se opõe à matéria. O dualismo alma/espírito é fruto de uma especulação posterior. Mas se esse dualismo inexistia entre os povos animistas primitivos, nem por isso eles deixam de considerar a alma uma potência superior à matéria, concebida muitas vezes como emanção divina e outras vezes como criada diretamente por Deus e destinada a retornar a Deus. (JORGE, 1994, p.94).

Como já dito, nossa análise busca interface entre as crenças animistas com a leitura da Encíclica *Laudato Si*. Tal aproximação firma-se no paradigma ecológico, na visão holística de um sistema planetário estabelecido no modo como os seres humanos se relacionam consigo, com as demais criaturas e com as diversas culturas. Com relação a diversidade cultural, esta foi uma ação de vanguarda do Papa Francisco e demonstrou uma visão holística e fraternal do conjunto humano. A analogia que propomos entre

essas duas tradições de fé revela-se na vista da Terra como mãe, irmã, presença de forças sagradas e manifestação de Deus:

Louvado sejas, meu Senhor», cantava São Francisco de Assis. Neste gracioso cântico, recordava-nos que a nossa casa comum se pode comparar ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços. (FRANCISCO, 2015, p.1)

2 O magistério dos Franciscos

Com ênfase no catolicismo contemporâneo, especificamente no magistério do Papa Francisco em interface com a religiosidade em seu viés mais antigo, buscamos dois exemplos textuais para colocar em perspectiva a nossa hipótese. Em sua encíclica o Papa Francisco iniciou citando um cântico franciscano:

Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão vento pelo ar, pela nuvem, pelo sereno, e todo o tempo, com o qual, às tuas criaturas, dás o sustento. Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã água, que é tão útil e humilde, e preciosa e casta. Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão fogo, pelo qual iluminas a noite: ele é belo e alegre, vigoroso e forte. (FRANCISCO, 2015).

Em analogia com a Carta Encíclica *Laudato Si*, chamaremos atenção para o que escreveu Pierre Verger, no livro *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns*:

Esses cultos aos Orisa, conforme veremos, dirigem-se, em princípio, às forças da natureza, através dos ancestrais divinizados e constituem um vasto sistema que une os mortos e os vivos em um todo familiar, contínuo e solidário (VERGER, 2000, p.16).

[...]

Os cultos prestados a Orisa dirigem-se às forças da natureza. Na verdade a definição de Orisa é mais complexa. É verdade que ele representa as forças da natureza, mas isso não se dá sob sua forma desmedida e descontrolada. Ele é apenas parte dessa natureza, sensata, disciplinada, fixa, controlável, que forma uma cadeia nas relações dos homens com o desconhecido (VERGER, 2000, p.37).

A similaridade ontológica, ou seja, aquela que designa a qualidade geral destas teologias não faz desambiguação na relação entre o criador e as criaturas no mundo. Tal relação entre as criaturas, a divindade e o mundo, sendo exercida de maneira horizontal de modo a permitir que vejamos Deus na natureza e nos olhos do próximo, nos condiciona a uma existência holística no sentido de preservação planetária, assim como em nossos vínculos afetivos e nas trocas culturais e materiais. A proposição de São

Francisco de Assis e do Papa Francisco derivam do amor como premissa de ação; seja ação de fé, ação política, ação individual ou coletiva.

A correspondência ontológica entre as antigas crenças animistas com a perspectiva atualíssima da *Laudato Si*, proposta nesta comunicação, se firma no conceito oferecido por Christian Wolff, que definiu a ontologia como *philosophia prima*, *essência do ser e, desta forma, acreditamos que ambas as teologias citadas aderem ao paradigma ecológico. Esta concepção nos revela que a natureza é sagrada, seja devido a unicidade do Deus que criou o mundo, ou pela diversidade dos deuses que habitam na natureza. Os povos bantu, por exemplo, cultuam suas divindades de uma forma mais natural e o culto é dirigido aos elementos da natureza.*

O paradigma ecológico tem potencial para nortear nossos processos civilizatórios e para nos capacitar na geração de ambientes de bem-estar socioambiental, de alteridade inclusiva e de dialogia constante.

Conclusão

Cientes ao fato de que a teologia católica difere muito das teologias africanas, principalmente com relação a criação do mundo e com os modos de transcendência, nossa intenção foi dar um sentido existencial ao nosso cotidiano e apontar para o pluralismo religioso. A Ciência da Religião tem espaço privilegiado para tratar do pluralismo religioso, pois, decerto, a Ciência da Religião pode habitar as diversas teologias sem ter, obrigatoriamente, que professar nenhuma delas. No cristianismo contemporâneo visto pela lente da *Laudato Si*, a sacralidade do mundo é derivada do Deus único, que nos fez dotados de inteligência para que, conscientemente, atuássemos na criação e nos reconheçêssemos irmãos dos demais seres criados, sejam estes ou aqueles humanos, animais, vegetais, água e/ou clima. Tal noção obrigatoriamente reverbera nos modos de tratar o ambiente e de explorar os recursos naturais. A nós, humanos, cristãos ou não cristãos, cabe aderir enfaticamente a esse paradigma de diálogo altero com o mundo e que nos aponta para o que está gravado no Gênesis, sobre o qual podemos fazer uma interpretação da bênção do sétimo dia e percebê-la não só sobre o decisivo dia da criação, mas também sobre toda a vastidão do mundo criado: “E abençoou Deus o dia sétimo, e o santificou; porque nele descansou de toda a sua obra que Deus criara e fizera”. (Gn 2, 3).

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Bíblia online. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br>>. Acesso em: 05 set. 2016.

JORGE, J Simões. **Cultura Religiosa**: o homem e o fenômeno religioso. São Paulo, Loiola, 1994.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro; SOUZA, José Carlos Aguiar (org). **Consciência Planetária e Religião**: desafios para o século XXI., SP, Paulinas, 2009.

SOUTY, Jérôme. **Pierre Fatumbi Verger**: do olhar livre ao conhecimento iniciático, trad. Michel Colin. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

TATA KIRETUÃ. Diferenças entre os Minkisi (plural de NKisi) das Culturas e Tradições Bantu e os Orixás (Orisá) da Cultura e Tradição Nagô Yorubá. Disponível em:

<[http://tatakiretaua.webnode.com.br/materias/diferen%C3%A7as%20entre%20os%20minkisi%20\(plural%20de%20nkisi\)%20das%20culturas%20e%20tradi%C3%A7%C3%B5es%20bantu%20e%20os%20orixas%20\(orisa\)%20da%20cultura%20e%20tradi%C3%A7%C3%A3o%20nago%20yoruba-/-](http://tatakiretaua.webnode.com.br/materias/diferen%C3%A7as%20entre%20os%20minkisi%20(plural%20de%20nkisi)%20das%20culturas%20e%20tradi%C3%A7%C3%B5es%20bantu%20e%20os%20orixas%20(orisa)%20da%20cultura%20e%20tradi%C3%A7%C3%A3o%20nago%20yoruba-/)>. Acesso em: 10 set. 2016.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns**: na Bahia de Todos os Santos no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África. São Paulo: EDUSP, 2000.

A METAFÍSICA COMO INTRIGA DO ÉTICO E DO RELIGIOSO SEGUNDO LÉVINAS

Márcia Eliane Fernandes Tomé⁴⁰

RESUMO: Esta comunicação parte do contexto do fim da metafísica próprio do século XX, situando aí o filósofo Emmanuel Lévinas e sua contribuição. Propugnando a saída da ontologia, Lévinas situa a metafísica como anterioridade absoluta, demonstrando que a ideia de infinito sobrepuja a lógica formal e tem uma inteligibilidade para além do saber, uma inteligibilidade ética. Assim, articula-se o ético e o religioso como metafísica.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Metafísica. Religião.

1. Lévinas e o fim da Metafísica

O trabalho do pensamento ocidental na atualidade apoia-se na convicção do fim da metafísica, a ideia de fundamento tão essencial ao longo do saber filosófico desaparece. Há um consenso no meio intelectual de que não há uma fundação única, última, normativa. Nietzsche e Heidegger são considerados os percussores desse pensamento. No pensamento de Heidegger o fundamento é substituído pelo evento (*Ereignis*) e em Nietzsche a ideia de uma história como processo unitário se dissolve, ocasionando a debilitação do ser (TEIXEIRA, 2005, p. 7-8). A racionalidade atual opera através de rupturas e desconstruções. Primeiramente rompe-se com a metafísica, essa não é mais importante para a compreensão da pessoa humana, do mundo e de Deus. Conforme ensina Lévinas em *Transcendência e inteligibilidade* (1984, p.16) “o saber apoia-se em coisas dadas, num mundo dado, a famosa *Lebenswelt*, a que Husserl chamará o mundo da vida”.

Em segundo lugar, rompe-se com a normatividade heterônoma em favorecimento da autonomia do sujeito ético. A liberdade individual e coletiva funda a ética autônoma, subjetivista e individualista. Por fim, a ruptura entre razão e religião na modernidade instaura a crítica dos dogmas e das práticas religiosas. A pós-modernidade vai mais além da crítica, fazendo da negação da transcendência o seu mote principal (MELO, 2003, p. 28). Nega-se a tutela da religião e é afirmada a supremacia da razão, da política e do estado. “A projeção dos valores humanos é concebida a partir da existência imediata” (MELO, 2003, p.24).

⁴⁰ Mestra e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC MG. Bolsista da CAPES.

Em *Humanismo do outro Homem* encontra-se uma das críticas mais severas de Lévinas (1993, p.43-44) ao itinerário da filosofia, o qual, segundo ele, continua sendo aquele de Ulisses, cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no mesmo, um desconhecimento do outro. “O trabalho do pensamento leva o melhor sobre toda a alteridade das coisas e dos homens e é nisto que reside a própria racionalidade” (LÉVINAS, 1984, p.17). O que acaba por reduzir toda transcendência à imanência.

Lévinas substitui a consciência monadológica por uma consciência ética. Na obra *Transcendência e inteligibilidade* (1984, p.17), ele questiona se a noção de transcendência, de alteridade, se a noção de absoluto deixar-se-á ainda designar-se entre os inteligíveis. Basta manter esta inteligibilidade de uma maneira puramente negativa relativamente ao saber, à evidência e à presença? Segundo Lévinas (1984, p.18), é preciso que a inteligibilidade da alteridade do outro, da transcendência se direcione para outra fenomenologia, aquela que destrói a fenomenologia do aparecer e do saber.

Lévinas reconhece em *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, ainda que provisoriamente, que a diferença ontológica heideggeriana tem o mérito de mostrar a correlação necessária entre o ser e a inteligência do ser. Ela coloca em questão o pensamento do fundamento, ou da metafísica moderna, devolvendo à finitude o estatuto mesmo da transcendência (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 171). O olhar crítico de Lévinas visa, principalmente, o impacto que o esquecimento do antropológico exerce na maneira como Heidegger trata o fenômeno. Lévinas reflete,

Ponto essencial desta crítica que reencontra também, pelo menos, no seu espírito, a famosa proclamação por Heidegger do fim da metafísica, na medida em que ele a denuncia enquanto desconhecimento da diferença ontológica entre o ser e o ente e em que proscree uma especulação que pensa o ser a partir dos entes. Não consiste a verdadeira significação do fim da metafísica, de Kant a Heidegger, em afirmar que para lá do lado já não consegue levar à luz da presença ou à eternidade de um universo de seres ou de princípios secretos ou sagrados, escondidos no prolongamento daquilo que se dá e que a especulação metafísica teria de des-cobrir? (1984, p.18).

Lévinas quer pensar a metafísica, a transcendência, não segundo o saber, mas de um modo diverso. Ele sugere que no pensamento moderno, esta nova intriga se manifesta, sejam quais forem os seus retrocessos, sobretudo com Kant e Bergson. Bergson é uma fase essencial do movimento que põe em questão os quadros da espiritualidade derivada do saber e, conseqüentemente, da significação prioritária da presença, do ser e da ontologia (1984, p.19). Por isso, Lévinas problematiza o primado

da ontologia (2004, p.21). Se a ontologia fosse fundamental seria injusta, visto que o eu exerce um poder de se afirmar e de perseverar como princípio, em detrimento ao outro. Lévinas quer pensar a alteridade como anterioridade, como significação que antecede toda a compreensão. Assim, a metafísica pode se revelar como anterior à ontologia.

2. A metafísica é anterior à ontologia

Com o espírito imbuído das ideias de Rosenzweig e preocupado com o antisemitismo predominante, Lévinas recua, voltando-se para o que antecede todo o dito, para o que transcende e significa em si mesmo. Esse movimento pode ser chamado de evasão do ser, de peregrinação nômade ou inversão do sujeito. Nesse movimento de retorno ao ser originário, como anterioridade metafísica, torna-se possível perceber os movimentos que o levaram a sair da ontologia.

De l'évasion concretiza o primeiro movimento através do qual Lévinas opera a saída da ontologia em direção à ética. Nessa obra ele realiza o movimento inicial no qual o sujeito abandona a existência impessoal, o neutro de si mesmo e faz a descoberta de ser existente concreto. Se a essência do ser fosse a própria existência do ser enquanto ser, tudo ficaria resumido à própria finitude brutal, pesada e dominada pela coerência de ser. Lévinas indica outra direção: para o outro que excede a existência, ele é desejo insaciável, é poder sem poder. A concepção levinasiana do outro – que se separa do mundo – como transcendência, como excedência, é a possibilidade de evasão do conceito de ser (MELO, 2003, p.31).

O outro movimento que se refere à necessidade de saída do ser é o da evasão da ontologia como filosofia primeira para a relação ética. Para Fabri (1997, p.28) “a condição é o pivô de toda a filosofia heideggeriana [...] a condição de todo e qualquer conhecimento (*Verstehen*) é uma ontologia, entendida como compreensão do ser”. Opondo-se a Heidegger, Lévinas afirma outrem como anterioridade excede a compreensão.

A via filosófica levinasiana conduz a um pensamento que migra, que sai de sua comodidade e vai ao encontro do outro, que se encontra na outra margem das tradições racionalistas ocidentais. A alteridade interrompe a trama do ser e implanta a ética como filosofia primeira. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas escreve,

a metafísica, a transcendência, o acolhimento do outro pelo mesmo, de outrem por mim produz-se concretamente como a impugnação do mesmo pelo outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal

como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia. (1980, p.30).

Parece que o filósofo pretende superar o desgaste do discurso onto-teológico e assegurar a importância da ética como único testemunho capaz de indicar que só no amor ao outro se pode encontrar a significação de Deus. Deus emerge no rosto do outro e só reina por intermédio de uma ordem ética, aí onde precisamente um ser responde por outro. Segundo Charlier (1993, p.87)

[...] esta resposta passa pela moderação da alma, adormecida no seu bom direito a ser apesar do infortúnio. Ela provoca um despertar que extirpa o eu do invólucro egoísta no qual ele se encerra tão frequentemente para perseverar no seu ser.

Mas, como reflete Lévinas, quanto mais a alma se esforça para se aproximar de Deus, mais sente a distância que a separa. Só esta inquietude persistente dá o sentido da transcendência ou do Infinito. Deus não se ajusta à medida do homem; ao contrário, excede-o sempre. Deus não se deixa encerrar em nenhum Dito. É na saída da ontologia, e antes, em direção ao outro que se pode dizer Deus, um dizer que é sempre um des-dizer. Esse é o terceiro movimento da evasão que Lévinas realiza. O movimento de retorno à anterioridade da tematização de Deus só acontece numa relação ética⁴¹. Nas leituras talmúdicas e em *De Deus que vem à ideia*, Lévinas explicita sua concepção sobre Deus, instância última da ética e do infinito.

3. O transbordamento da ideia de infinito em nós

Em *Transcendência e Inteligibilidade* (1984, p.20), Lévinas reflete sobre um novo modo de inteligibilidade, contra a consciência englobante e organizadora do sistema através do saber, contra a tendência para igualar e reduzir.

Mas que outra coisa se pode procurar sob o pensamento além da consciência? Qual é afinal este pensamento procurado – nem assimilação do outro ao mesmo, nem integração do outro no mesmo – e que não reconduziria qualquer transcendente à imanência e não comprometeria a transcendência ao compreendê-la? (LÉVINAS, 1984, p.20).

Conforme Lévinas, teria que ser um pensamento que não fosse construído como relação: de pensante ao pensado, um pensamento não sujeito à rigorosa correspondência

⁴¹ Esses movimentos de evasão encontram-se em MELO, Nélcio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p.30-32

entre *noese* e *noema*, não limitado à adequação do visível que iguala o Visar a que ele teria de responder na intuição da verdade. Seria necessário um pensamento religioso em que deixaria de ser legítima a própria metáfora de visão e do visar.

Tal exigência seria impossível?! A não ser que a estas exigências corresponda o que Descartes chamava a ideia do infinito em nós (LÉVINAS, 1984, p.20). O que Lévinas retém da ideia do infinito, proveniente da filosofia cartesiana, constitui-se em uma estrutura formal, na qual o conteúdo extrapola a própria forma, contendo mais do que se pode conter, impossibilita a redução do outro ao Mesmo.

Dessa forma, o sentido da ética consiste no direcionamento do Mesmo rumo ao outro, devido ao desejo metafísico que não é apenas uma simples falta, um querer saciar uma necessidade. O desejo metafísico caracteriza-se como o desejo de algo que, de tão transbordante, se me escapa. Tal desejo nada mais é do que o desejo do absolutamente outro, para além da fome de que se satisfaz, da sede que se sacia e dos sentidos que se aplacam (LÉVINAS, 1967).

A ideia de infinito origina-se desde o exterior. Vem a mim, posta de fora por outro. Não fosse assim, seria ideia do ser, e seria impossível ter ideia de uma alteridade (ou de infinito), pois já seria uma propriedade minha, uma reminiscência (que seria afinal um mau infinito). Nela o movimento parte do pensado e não do pensador. A ideia do infinito se revela.

Segundo Pivato (1992, p.325-363), o infinito que não é nem objeto de tematização, nem de satisfação das necessidades, revela-se como rosto, possuindo uma significação ética. Na presença do rosto abre-se uma dimensão do infinito, despertando um desejo que, para se tornar ético, deve reconhecer o outro como absolutamente outro. Nesses termos, a relação metafísica é um movimento em direção ao Transcendente. É através do desejo que se abre a verdadeira possibilidade de acesso à transcendência, ao infinito, conduzindo o eu para uma relação totalmente diversa da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta.

A ideia de infinito em nós conserva para a reflexão o nó paradoxal que já se estabelece na revelação religiosa. Está ligada de improviso no seu caráter concreto a obrigações para com os humanos – ideia de Deus como amor ao próximo. Segundo Lévinas, é conhecimento de um Deus que, ao oferecer-se nesta “abertura”, permanecia também absolutamente distinto ou transcendente (1984, p.21).

A ideia de infinito, conforme Lévinas escreve em *Transcendência e Integibilidade* (1984, p.24), dirige-se para o Bem. Afetividade ou Desejo. Trata-se da

excelência do amor, da socialidade, do temor pelos outros e da responsabilidade pelos outros que não é a minha angústia pela minha morte, minha. A transcendência já não seria uma imanência fracassada. Teria na socialidade a excelência própria do espírito. Socialidade, que por oposição a todo saber e a toda imanência, é a relação com o outro enquanto tal. Nisso consiste a ideia de infinito em nós: que a relação com o outro não seja redução ao Mesmo, que a religião não seja um momento da “economia” no ser, que o amor não seja apenas um semideus. Eis aí a humanidade entendida como Teologia, a inteligibilidade do Transcendente.

4. A intriga ético-religiosa

Na obra *Difícil liberdade*, Lévinas (2004, p.35) pensa a relação ética como relação religiosa. Lévinas (1980) reflete sobre os desdobramentos do pensamento tradicional e considera arruinada a caminhada filosófico-ética do Ocidente. Sua proposta ética não tem como intenção a recuperação desta ou daquela filosofia. Ele parte de princípios que têm raiz nas tradições do judaísmo, embora faça uso da mesma linguagem filosófica ocidental. Se, por um lado, escolhe a filosofia, a língua grega, para fazer-se entender, por outro, seu lugar hermenêutico reclama o judaísmo e suas Sagradas Escrituras. Para ele, não se pode pensar o conceito filosófico sem a sabedoria grega, como não se pode pensar a questão ética sem considerar a sabedoria hebraica. Daí o motivo da escolha da hermenêutica talmúdica: o seu caráter-ético.

Aqui a questão moral, a questão da justiça, é fundamental. O quinto mandamento da lei mosaica: “tu não matarás” (LÉVINAS, 1980, p.177-180), torna-se no pensamento levinasiano um imperativo ético.

[...] a expressão original, é a primeira palavra: não cometerás assassinio. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez da abertura absoluta do transcendente (LÉVINAS, 1980, p.178).

A originalidade de Lévinas consiste em ter descoberto o *Talmude* como mestre. Nesse, o testemunho do a-Deus rompe todos as categorias conceituais e irrompe na imediatidade da vida: Deus é pensado pela via do Outro homem sem que o outro seja uma mediação, mas um modo de ser. O Talmude ofereceu ao pensamento de Lévinas

uma possibilidade de pensar a ética e, conseqüentemente, o humanismo do outro homem⁴².

No entanto, Lévinas é criterioso. Para ele, a busca do sentido do texto bíblico exige critérios de interpretação. A perspicácia da leitura, aliada à humildade de não querer esgotar e reduzir o texto a um sentido único impõe-se como condições importantes para descobrir a novidade da significação. Contudo, Lévinas faz isso não como teologia, sua intenção é filosofar a partir dos textos bíblicos que, para ele, são tão veneráveis quanto os textos gregos. Sua leitura do Talmude possui um caráter inovador, ele quer descobrir o espírito das letras, das palavras, fugindo do dogmatismo e de toda tentativa de aprisionamento do sentido. (MELO, 2003, p.168)

O sentido como orientação litúrgica se dirige à ordem do Bem. Lévinas acredita que existe em todo ser humano um fundo de bondade. Mas, ele não entende a “bondade” como uma simples vontade de querer-fazer-o-bem. Não se trata de caridade em pequenas doses à espera de um reconhecimento. Para ele, eu jamais sou bom o suficiente, uma vez que outrem continua sofrendo. A bondade não se traduz por ideias, mas por uma atitude de vida, uma preocupação permanente com o outro, experienciada no cotidiano, através de uma relação social plena, generosa, na qual o outro não é considerado meio, mas o fim em si de toda a positividade que se acha em mim, aquela diante da qual eu me apago (TOMÉ, 2010).

É preciso fundar a eticidade em uma nova base de inteligibilidade e dar a ela um novo sentido.

Segundo Lévinas, a sabedoria talmúdica ensina à filosofia a via da alteridade. Porém, anterior à filosofia, há a experiência ética, a novidade absoluta do outro na palavra e na face, na linguagem e na corporeidade, que desenfeitiça o mundo e o sistema do ser. A ética não se mede pela ontologia. É precisamente porque o outro é absolutamente outro que a relação ética é diferente de todas as conexões que se estabelecem no interior de um mundo no qual o pensamento como saber pensa à sua medida.

Lévinas (1998) não pensou a ética como fundamento nem como um princípio ou um conjunto de princípios. Ele a pensa como modo de relação. A ética tem na alteridade, em sua exterioridade, a origem transcendente. Uma tal relação é a própria

⁴² Cf. Minha dissertação de mestrado: Linguagem ético-religiosa e discurso onto-teológico em Emmanuel Lévinas, 2010, p.94. Disponível em: http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_TomeME_1.pdf.

metafísica. Lévinas considera prematuro o anúncio do fim da metafísica, mesmo porque a metafísica, relação com o ente que se realiza na ética, precede a compreensão do ser e sobrevive à ontologia. A recolocação da metafísica em pressupostos mais radicais que a ontologia heideggeriana não se contenta com a diferença ontológica. A relação ética, a metafísica, não se dá pelo conhecimento, mas através da socialidade, dentro do drama da existência humana. De fato, para Lévinas (1980, p.64), a ideia do infinito, a relação metafísica é o alvorecer de uma humanidade sem mitos.

De fato, “a intriga insólita que solicita o Eu e se tece para além do conhecimento e da revelação no Enigma é ética” (LÉVINAS, 1967, p. 263). A relação que se estabelece com o infinito não é conhecimento, mas proximidade. O infinito precede toda presença e excede toda contemporaneidade, é passado absoluto num tempo que não é duração humana, mas a anterioridade original de Deus em relação a um mundo que não pode exprimir-se em categorias do ser (LÉVINAS, 1967).

Essa significação ética, essa anterioridade à significância do saber, toma possível presumir o caráter teológico da filosofia levinasiana, ou seja, aquilo cujo sentido se articula na ética ou na obrigação pelo outro e faz pensar de outro modo o racional é possível já “graças a Deus”. Segundo Ribeiro Junior, as implicações da ideia de Deus em Nós, na intriga ética, reaparece a questão de Deus que Heidegger não solucionou porque não pôde sequer sustentá-lo para além de sua compreensão da diferença ôntico-ontológica. “A tese de Heidegger consistia em dizer que o ser é a origem de todo sentido” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p.63). Mas, essa tese reforça a ideia da impossibilidade de pensar Deus para além do ser.

Mas a infinitude do infinito, o desejo metafísico na filosofia levinasiana adquire no contexto da intriga ética a estrutura de um pensamento que pensa além daquilo que pensa esse pensamento não se fecha em si mesmo. Ele garante a imprevisibilidade do rosto do outro. Na relação que se estabelece com o Infinito não existe saber, somente Desejo (MELO, 2003, p. 116). Desejo que nunca será satisfeito, o dizer a – Deus. Dizer que não se esgota num Dito. Eis aí a metafísica como intriga do ético e do religioso no seu sentido mais originário.

Referências

- LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao Existente**. São Paulo: Papirus, 1998.
LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: VOZES, 2002.

- LÉVINAS, Emmanuel. **Difícil libertad**. Madrid: Caparrós Editores, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade**. Petrópolis: VOZES, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel. **De L'évasion**. Paris: Fata Morgana, 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Quatro Leituras Talmudicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Transcendência e Inteligibilidade**. Lisboa: Edições 70, 1984.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: VOZES, 1993.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrir a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.
- CHARLIER, Catherine. **Lévinas: a utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia: Subjetividade e sentido ético em Lévinas**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- KUIAVA, Evaldo Antônio. **Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão de outro em Kant e Lévinas**. Caxias do sul: Educs, 2003.
- MELO, Nélcio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- PIVATTO, Pergentino. A ética de Lévinas e o sentido do humano. **Veritas: Revista de Filosofia**. Porto Alegre, V. 37, n. 147, p. 325, set., 1992.
- RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria de amar**. São Paulo: Loyola, 2005.
- RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria da paz**. São Paulo: Loyola, 2008.
- TEIXEIRA, Erilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005.
- TOMÉ, Márcia Eliane Fernandes. **Linguagem ético-religiosa e discurso onto-teológico em Emmanuel Lévinas**. 2010. Disponível em:
http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_TomeME_1.pdf .

O PARADIGMA INCLUSIVISTA CRISTOCÊNTRICO NA TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO DE KARL RAHNER: SUA RELAÇÃO COM A INCULTURAÇÃO DA FÉ

Samuel João Bungueia*

Resumo

Sabe-se que a pós-modernidade, situa-se como uma época de um evidente pluralismo religioso e que o respeito à liberdade de escolha dos fiéis adeptos, de fazer parte ou não de uma determinada religião acentua-se como traço característico desses novos tempos. Nesse sentido, a presente comunicação pretende abordar a reflexão teológica em torno do desafio do pluralismo religioso, ao apontar valores, perspectivas e limites no processo da inculturação. A reflexão partirá de um pensamento, não mais limitado por um axioma fechado e exclusivista, mas aberto, no sentido de articular, o paradigma inclusivista na perspectiva de inculturação. Estabelecendo o paradigma inclusivista e o processo de inculturação da fé, como duas vertentes proféticas e interativas na efetivação e respeito ao pluralismo religioso e cultural no mundo atual. Para isso, a comunicação se propõe a tratar do paradigma inclusivista na perspectiva do pensamento do teólogo alemão Karl Rahner e sua relação com a inculturação da fé, a partir da obra do autor Faustino Teixeira.

Palavras chaves: Paradigma inclusivista, Exclusivista, Inculturação da fé.

Introdução

Como ponto de partida, para a melhor localização, entendimento e valorização do paradigma inclusivista, será feita uma breve abordagem da gênese do paradigma exclusivista.

Em seguida, entraremos no tema do inclusivismo segundo Rahner, teólogo católico Jesuíta que nasceu na Alemanha, Friburgo em Brisgóvia 1904 e morreu na Áustria em 1984. Ele participou ativamente como teólogo do Concílio Vaticano II (1962-1965).

Sublinharemos a importância que sua reflexão dá ao pluralismo religioso e à possibilidade da salvação aos adeptos de outras tradições religiosas. Mesmo reconhecendo os limites e ambiguidades que possam estar presentes nestas tradições religiosas, ele acredita e afirma que os caminhos que conduzem a Deus são vários, não importando que os viajantes estejam em momentos diferentes na caminhada.

*Mestrando em Ciências da Religião Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUCMinas).

Por fim, abordaremos a relação do paradigma inclusivista em Rahner com a inculturação da fé. Aqui destacaremos o quanto o paradigma inclusivista é importante para a inculturação. Pois, no processo da evangelização, não pode haver inculturação sem a inclusão e valorização de outras culturas. E como a cultura pressupõe a religião, a inculturação implica o diálogo inter-religioso. Neste ponto, destacaremos a situação da Igreja em África, de modo especial em Moçambique, em que se verifica que o alvorecer desta “inculturação” ainda está por acontecer.

1. O Paradigma Inclusivista em Karl Rahner

Durante quase vinte séculos a posição teológica hegemônica do cristianismo foi a do paradigma exclusivista⁴³.

A partir do século XX, o teólogo católico alemão Karl Rahner (1904-1984), contra todos os desafios da sua época, deu um salto significativo e qualitativo em direção à valorização do pluralismo religioso e da salvação mediada por outras tradições religiosas, inserindo o paradigma inclusivista.

A perspectiva do paradigma inclusivista é buscar superar a ideia do paradigma exclusivista, e para isso ajudou sobremaneira a expansão colonial que proporcionou o conhecimento do mundo e das novas tradições religiosas até então desconhecidas.

⁴³Desenvolvido ao longo da história da Igreja, este paradigma caracterizou-se na visão da própria Igreja Católica, a qual pensava-se como única depositária da verdade absoluta e da salvação. Detentora exclusiva e universal para todos os povos em todos os tempos. E àqueles que não pertencessem a ela, estariam no erro e na ignorância religiosa. Durante muitos séculos imperou no catolicismo uma perspectiva teológica exclusivista baseada no axioma *extra ecclesiam nullas salus* (fora da Igreja não há salvação), isso pressupunha que as condições imprescindíveis para se alcançar a salvação passavam pelo conhecimento explícito de Jesus Cristo e da vinculação ou da pertença à Igreja Católica.

Segundo Teixeira, a origem da expressão supra referenciada (*extra ecclesiam nulla salus*) data do século III e foi cunhada por Orígenes e Cipriano. Nessa altura em que ela foi cunhada, era usada para indicar a impossibilidade da *maternidade de graça* fora da Igreja que era tida como nova Eva. O objetivo dos formuladores deste axioma nunca foi de excluir ou condenar os não cristãos, mas sim exortativo: Orígenes pretendia apelar aos judeus a não se limitarem simplesmente ao Antigo Testamento e Cipriano estava preocupado em defender a unidade da Igreja ameaçada pela divisão (TEIXEIRA, 2012, p. 21-22). Este autor, nos recorda que foi com o passar do tempo, que este axioma começou a ser usado referindo-se aos judeus e pagãos no momento que o cristianismo passa a ser a religião oficial do Império Romano (380). Será com Agostinho (354-430) que ele passará a uma interpretação exclusivista, onde se restringia claramente a vontade salvífica universal de Deus (TEIXEIRA, 2012, p. 21-22).

O paradigma exclusivista imperou até século XX onde não encontramos só a Igreja Católica, mas também o protestantismo. Para os protestantes o paradigma exclusivista baseava-se em três princípios: *sola fide*, *sola gratia* e *sola scriptura* (só a fé, só a graça e só a Escritura), fora disso não havia salvação (VIGIL, 2006, p. 75).

Como assinala Teixeira o conhecimento do mundo e das novas realidades religiosas suscitou a preocupação pela superação do antigo modelo exclusivista e favoreceu a reflexão sobre a possibilidade da salvação dos membros de outras tradições religiosas (TEIXEIRA, 2012, p. 22). O que até então era praticamente impensável em razão da teologia exclusivista em vigor no catolicismo.

Segundo Rahner o paradigma inclusivista tem como característica a valorização de outras religiões e o reconhecimento delas como mediações salvíficas válidas para os seus integrantes (RAHNER, 1965, p. 533-572 apud TEIXEIRA, 2012, p. 29).

De acordo com Teixeira, Rahner nos seus primeiros trabalhos a respeito do cristianismo e das religiões venceu o desafio que o pluralismo religioso representa e mostrou o quanto a tomada da consciência do pluralismo religioso era fundamental para um *cristianismo aberto* em sintonia com os novos tempos. Não havia como o cristianismo católico se fechar mais diante da vizinhança com outras tradições religiosas. Portanto, Rahner acha que esta realidade deve ser levada a sério na concepção cristã da existência (RAHNER, 1965, p. 533-535 apud TEIXEIRA, 2012, p. 41).

Rahner é um teólogo com uma abertura impressionante à valorização das religiões, tendo em conta o seu contexto e os posicionamentos da Igreja em relação a esta questão. Seu objetivo como afirma Teixeira era encontrar uma resposta que fosse teologicamente plausível sobre o lugar das religiões no plano da salvação (TEIXEIRA, 2012, p.42). Ele não foi pela linha de outros teólogos que defendiam a teoria do acabamento, segundo a qual os valores positivos das religiões não cristãs seriam destinados a encontrar o seu acabamento no cristianismo, e estas religiões são tidas como naturais e expressão da aspiração humana e universal à união com o divino (TEIXEIRA, 2012, 42).

Nesse sentido, Rhaner dá um passo adiante, pois, ele não vê as religiões apenas como expressões *naturais* de busca humana, reconhece nelas uma dimensão sobrenatural, que para ele seria definida pela presença operante de Jesus Cristo em seu seio. Para este autor as religiões estariam envolvidas pela presença de Deus e situam-se positivamente em relação ao mistério da salvação. Mesmo reconhecendo as limitações nelas existente ele afirma que os caminhos que conduzem a Deus são vários, não

importa se os viajantes sem encontram em momentos diferentes da caminhada, o mesmo horizonte os aguarda no fim (TEIXEIRA, 2012, 43).

Porém, ele não deixa de reconhecer a existência de algumas ambiguidades e limitações e ainda assim ele afirma que nestas tradições encontram-se *traços sobrenaturais da graça* mesmo que não as reconheça como caminhos autônomos de salvação, já que a dinâmica de salvação para ele está vinculada ao evento Cristo (TEIXEIRA, 2012, p. 44)

Considerando o paradigma exclusivista e percorrendo a reflexão teológica de Rahner, a partir de Faustino Teixeira, fica evidente que ele, Rahner, deu um passo gigantesco na perspectiva do pluralismo religioso. Pois ele supera os teólogos que defendiam a teoria do acabamento, que julgavam as religiões não cristãs como simples expressões naturais. Rahner as reconhece em sua dimensão_sobrenatural, que a define como operante presença do mistério de Jesus em seu interior (TEIXEIRA, 2012, p. 42) . Certamente, ainda que o Concílio Vaticano II tenha acolhido muitas das suas intuições não deixa de ter sido um grande desafio para os seus contemporâneos e para a Igreja católica hoje.

Ainda que se fale do pluralismo e mesmo tendo no horizonte Rahner como o grande desbravador do inclusivismo, está-se aquém da valorização do pluralismo religioso, o que de certa forma vem dificultando o diálogo inter religioso. As intuições de Rahner continuam a ser muito atuais e desafiam a Igreja Católica a se abrir mais no quesito da valorização das outras tradições religiosas.

O desdobramento do paradigma inclusivista em Rahner é cristocêntrica, por isso, que ele fala do cristianismo anônimo, que envolveria todos os que tiverem aceito livremente a oferta da autocomunicação de Deus, pela fé, esperança e caridade ainda que do ponto de vista social e de sua consciência objetiva não tenham assumido o cristianismo. Para Rahner não basta ter consciência de ser cristão. Para obter a salvação é preciso viver o amor. E essa vivência pode acontecer entre os membros de outras religiões ou mesmo ateus (TEIXEIRA, 2012, p. 44 -45). Desse modo, a visão inclusivista vincula a salvação presente nas outras religiões à ação do Espírito de Cristo. Ou seja, estamos falando aqui, de um paradigma teológico inclusivista, porém, cristocêntrico.

Rahner foi criticado por causa da sua teoria de “cristianismo anônimo”. O teólogo Henri de Lubac diz que falar de cristianismo anônimo é cair em paralogismo, o que reduz o caráter novidadeiro da pregação dos apóstolos. Outros teólogos como, Hans Urs von Balthasar e Joseph Ratzinger acham que a tese torna supérfluo o ímpeto missionário (TEIXEIRA, 2012, p. 47).

2. A Inculturação da Fé e sua relação com o Paradigma “Inclusivista” na Teologia do Pluralismo Religioso de Karl Rahner

O termo inculturação é relativamente recente na linguagem teológico-missionária. Ele pressupõe duas realidades: a cultura e algo que deve ser introduzido nessa cultura. Seria a introdução do Evangelho na cultura, onde acontece uma compenetração que resulta na cultura evangelizada e no Evangelho inculturado (SIMBINE JÚNIOR, 2009, p. 13 e 17). Miranda define a inculturação da fé como acolhimento do gesto salvífico de Deus, manifesto em Jesus, no seio de uma cultura (MIRANDA, 2001, p.56).

Propomo-nos a falar da inculturação da fé porque sentimos que para a nossa realidade africana, com enfoque para Moçambique, a inculturação como prática ainda não é uma realidade. E a evangelização continua não levando em consideração as riquezas de diversas culturas. O que leva alguns cristãos a um hibridismo religioso, pois ao mesmo tempo que praticam a fé católica, recorrem a outras práticas consideradas incompatíveis com essa mesma fé como: o culto e sacrifícios aos ancestrais, recurso aos adivinhos... e isso em parte é resultante da falta de diálogo entre a cultura e o Evangelho. Essa falta de diálogo entre a cultura e o Evangelho, fez com que os valores locais simplesmente fossem ignorados e continuam a ser deixados de lado no processo de evangelização. Esta preocupação não é em relação aos que ainda podem vir a fazer parte do catolicismo em África, mas é sobretudo com os que já fazem parte da Igreja em África. De modo que, a Igreja tenha uma faceta africana, para que ser cristão não signifique renegar a própria identidade cultural. Reconhecendo todas as limitações inerentes a qualquer cultura, com discernimento deve-se assumir os valores, que alguns teólogos podiam chamar de “sementes do verbo” ou “valores cristãos” como chamaria Claude Geffré.

Por isso, sentimos que o paradigma do inclusivismo é fundamental para o tema da inculturação. Karl Rahner deu um passo importante no âmbito da teologia católica em direção à valorização do pluralismo religioso, enxergando a possibilidade de salvação dos membros de outras religiões por meio de suas religiões, ainda que dentro do âmbito do cristocentrismo.

Ao falarmos da inculturação estamos fazendo referência ao inclusivismo cultural, onde todas as culturas têm seus valores, mas ao mesmo tempo há que não descuidar que toda a cultura em África pressupõe a religião. Como nos alerta Marcello Azevedo, nas sociedades tradicionais a dimensão religiosa é muito importante, porque é ela que articula os vários aspectos socioculturais tais como: poder, família, propriedade, economia, linguagem, comunicação, rituais e lazer. A religião explica e justifica a índole de cada cultura. Daí que seria quase impossível estabelecer uma adequada relação entre fé e cultura prescindindo da dimensão religiosa da cultura. Para este autor o processo da evangelização implica uma relação dialógica entre as religiões (AZEVEDO, 2001, p.26).

E este diálogo só acontece quando há um reconhecimento da importância e do valor da diversidade religiosa. Da mesma maneira que a valorização da diversidade religiosa ainda é um desafio, sentimos que este desafio é também evidente quando se trata da inculturação, porque ainda prevalece a hegemonia de algumas culturas como a ocidental. Para embarcar neste desafio da inculturação, precisamos de manter as importantes conquistas da reflexão de Rahner em torno da valorização do pluralismo religioso. Devemos ter coragem de enxergar e apreciar as riquezas que as outras religiões e culturas apresentam.

Portanto, achamos que só olhando as culturas com positividade como fez Rahner em relação a outras tradições religiosas é possível embarcar na inculturação. E o processo da evangelização só será respeitoso e dialógico, a partir da altura que respeitar a identidade cultural de cada povo, de maneira que ser cristão não seja sinônimo da renúncia da própria identidade cultural. O que Rahner diz em relação às religiões, o afirmamos em relação às culturas, elas têm as suas limitações e ambiguidades, que são inerentes a todo o ser homem, daí a necessidade do discernimento.

O termo inculturação tem sido alvo de críticas porque soa a uma estratégia de conhecer as culturas de outros povos não para dialogar ou valorizá-las, mas para usá-las no processo da evangelização. O que julgamos que soaria melhor é “testemunhar” a fé. É importante ter em conta também a chamada de atenção do Queiruga sobre o maior perigo no processo da inculturação. Ele alerta que a força semântica da palavra inculturação pode insinuar que se respeite apenas a cultura, mas se suprima ou se passe por cima da religião. Este teólogo acha que este perigo foi real e ainda prevalece na mentalidade de muitos (QUEIRUGA, 2010, p. 367). O cristianismo no processo de inculturação não pode pretender suprimir ou combater as outras religiões como aconteceu no passado, mas anunciar e testemunhar a mensagem do Evangelho.

Sublinhamos que é importante o respeito e o diálogo que devem permear todo este processo. As igrejas locais (Dioceses), sobretudo as moçambicanas precisam de trilhar este caminho, pois como diz Miranda: “lutar pela inculturação da fé, é lutar para não deixar o evento de salvação que é Jesus Cristo ser reduzido a expressões verbais ou a afirmações simplesmente doutrinárias” (MIRANDA, 2001, p.75).

Conclusão

A comunicação destacou o paradigma inclusivista na perspectiva de Karl Rahner. Ele, numa altura em que o exclusivismo estava em voga: *extra ecclesiam nulla salus*, veio com uma reflexão sobre a valorização de outras tradições religiosas e a possibilidade de salvação dos seus membros impressionante. Supera os teólogos que defendiam a teoria do acabamento e que consideravam as outras religiões como naturais. Rahner reconhece noutras religiões a dimensão sobrenatural. Ainda que não reconheça nelas a autonomia da salvação. Não restam dúvidas que ele deu um passo enorme rumo à valorização doutras tradições religiosas. Contudo, sentimos o quanto ainda precisa-se de caminhar rumo à valorização de outras religiões se pretender-se que o diálogo inter-religioso seja efetivo.

E esta ousada abertura de Rahner em direção à valorização de outras tradições religiosas nos provocou a pensar que ela é necessária também para o campo da “inculturação” da fé. Porque a valorização de outras culturas no processo de evangelização requer sensibilidade e abertura. A Igreja em África e particularmente em Moçambique, tem que ousar se pretende enveredar pelo caminho da inculturação que

ainda não está acontecendo. Aliás, é impossível uma evangelização que toque profundamente a vida das pessoas sem ter em conta a sua vivência e experiência cultural. O caminho da inculturação, podemos dizer sem receio que é irreversível. E ele seria ilusório sem ousadia, abertura e sensibilidade a outras culturas. Este trabalho foi realizado tendo em vista a valorização deste paradigma inclusivista, que achamos fundamental, não só para a valorização de outras religiões, mas também das culturas no processo da evangelização.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. **Viver a Fé Cristã nas Diferentes Culturas**. São Paulo: Loyola, 2001.

MIRANDA, Mario de França. **Inculturação da fé**. São Paulo: Loyola, 2001.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré**. São Paulo: Paulinas, 2010.,

SIMBINE JÚNEOR, Rafael. **Inculturação: o que é, como fazer**. Maputo: Paulinas, 2009.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e pluralismo religioso**. São Bernardo do campo: Nhandute, 2012.

VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso: para uma leitura pluralista do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 2006.

RELIGIÃO, E ORDENAMENTO JURÍDICO: análise da laicidade e de princípios religiosos na legislação infra- constitucional brasileira.

Luiza Leão de Resende*

RESUMO

A presente comunicação objetiva analisar como a religiosidade está presente no ordenamento jurídico brasileiro, ainda que este esteja sob o manto da laicidade. Iniciaremos nosso estudo sobre o que é laicidade, como ela se apresentou na modernidade e veio para a contemporaneidade brasileira. A partir deste marco, apresentaremos contradições apresentadas por pesquisadores das áreas jurídicas e das ciências das religiões, que contraditam sobre se há de fato laicidade no Estado brasileiro. Ao percorrer os desafios encontrados, constata-se que, diante do cenário tão plural, o multiculturalismo que é símbolo do povo brasileiro também traz consigo um traço violento e intolerante que reflete no Estado através das políticas públicas, em razão da não aceitação do indivíduo. Ao adentrarmos neste campo, esbarramos na delicada questão da pluralidade religiosa onde a diversidade de crenças no país cria segregações, geradora de violências que interferem na própria gestão administrativa e legislativa do Estado. Esta vasta temática é o objeto que esta comunicação visa com singeleza abordar.

Palavras-chave: laicidade. legislação-infra-constitucional. princípios religiosos. violência religiosa.

Introdução

A laicidade se inicia na modernidade com a crise do absolutismo e a reforma protestante, que quebra a hegemonia católica, e traz consigo uma ruptura do modelo que a sociedade deveria seguir, ou seja, a religião do monarca, sob pena de traição. A laicidade vem separar Estado e religião, dando a cada qual sua função, separando em interesses e poderes distintos.

O ponto de partida para a compreensão da laicidade, portanto, é o reconhecimento de que a legitimidade do Estado passa a se fundamentar na concepção democrática, e não no sagrado. Nas palavras de Blancarte trata-se de 'um regime social de convivência cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular e já não mais por elementos religiosos. Ou seja, enquanto o poder do monarca funda-se de Deus nos Estados religiosos, o Estado laico tem a base de seu poder o poder do povo - modelo adotado nas democracias laicas contemporâneas (ZYLBERSZTAJN, p.38, 2012.).

* Mestranda em Ciências da Religião do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

A laicidade é uma forma de emancipar o povo dando a este autonomia, liberdade, respeito e a partir deste marco, começa a zelar pelos interesses sociais, iniciando a construção democrática, observando o poder e os interesses do povo.

No Brasil encontramos o princípio da laicidade desde a primeira constituição da República, em 1891. Na República, começa a laicidade no país, separando religião e Estado. A laicidade, assim como a democracia, é um processo construtivo, mas que ainda não está finalizada. O objetivo a ser alcançado com a laicidade é garantir direitos, integrar a diversidade e emancipar o Estado das religiões, até conseguir legislar sem a influencia de princípios religiosos de determinadas crenças.

É muito importante reconhecermos também que a valorização da moral, que a religião agrega ao individuo, repercute positivamente na construção das leis e não deve ser perdida. Porém, o que deve ser excluído são questões das doutrinas religiosas que acabam forçando a entrada na legislação, como o aborto, transfusão de sangue, ensino confessional nas escolas publicas, símbolos religiosos em espaços públicos, entre muitos outros, sob o argumento de representar certos segmentos da sociedade. Esse tem sido o embate no compo legislativo.

A moral cristã veio mudar a lógica ocidental ao apresentar diversos valores, de modo especial o mandato de amor. A teologia cristã contemporânea, na perspectiva da teologia do pluralismo religioso, defende que estes valores estão presentes em todas as espiritualidades e podem ser encontradas em todas as crenças.

Geffré busca dar uma resposta às tipologias ou paradigmas apresentados antes, referentes à teologia das religiões e ao dialogo inter-religioso. Ele critica o chamado paralelismo salvífico proposto por alguns pluralistas, aqueles que consideram que Jesus Cristo não é nem normativo nem constitutivo para a salvação (a não ser para o próprios cristãos), pois dessa maneira toda religião tem autonomia salvífica, ou seja, ela por si mesma possibilita o fiel a chega a Deus. Neste caso, quem medeia é a própria presença amorosa universal de Deus e também no caso o crente, o seu compromisso com as prescrições de sua tradição religiosa. Geffré não nega que o amor e, sobretudo, a sua pratica sejam de fundamental importância na vida e para a salvação. Entretanto, para ele, quem medeia a salvação é Cristo. Por isso, desenvolve a teoria da universalidade da presença de Cristo, através da presença dos valores crísticos nas tradições religiosas (PANASIEWICZ, 2007.).

O que ocorre aqui não é uma forma de imposição da teologia cristã de Geffré sobre todas as religiões, mas se percebe que, a visão cristã enxerga valores crísticos presentes na manifestação de todas as religiosidades e espiritualidades. Levando em consideração uma tendência crescente, não só no ultimo Censo religioso brasileiro em 2010, mas mundial, com o crescimento dos sem religião que têm espiritualidade,

notamos que estes valores crísticos de fato norteiam positivamente a sociedade e muitas tradições religiosas, agregando valores benéficos de solidariedade, fraternidade, união, amor e harmonia e que acabem produzindo reflexos no Estado. Porém quando acompanhados de postura impositiva das doutrinas religiosas, em se tratando de um país onde a marca histórica é a diversidade, o resultado é violência, como veremos a seguir.

Como havíamos dito, o Brasil sendo o país da diversidade conta com incontáveis crenças e, apenas para exemplificar, no Censo de 2000, segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) foram catalogados 15 mil nomes de religiões distintas, que foram reduzidas a 144 grupos. O método do formulário permite ao entrevistado não se ater às religiões descritas, o que ocasiona este vasto número de grupos religiosos. De fato, nem sempre foi assim. No primeiro Censo 1872, registrou-se 99,72% de católicos, posição que caiu gradativamente até atingir, em 2010, o número de 64,4% de declarantes. O que se tem observado é que há grande mobilidade religiosa no Brasil para o público neopentecostal, que vem crescendo expressivamente. “O Padre Thierry Linard, demógrafo que designado pela CNBB para comentar o Censo, admite que a estrutura da igreja é mais pesada e que a 'Assembleia de Deus' tem mais penetração na periferia. Onde surge uma comunidade, surge logo uma igrejainha.” (CAMURÇA, 2013.).

Percebemos, então, uma grande disputa entre as crenças existentes para persistirem no campo religioso, pois diante de tamanha oferta, adquirem um comportamento de “religiões de mercado”, que atuam em livre concorrência, lutando para sobreviver, algumas para crescer, o que não raramente gera a violência religiosa. O primeiro caso de condenação por violência religiosa no Brasil foi conhecido como “o caso do pastor Tuipirani”, amplamente divulgado pela mídia, não apenas com a repercussão do ocorrido, mas de todos os fatos decorrentes.

Alguns jovens da "Igreja Geração Império de Jesus" foram ao “Centro Espírita Cruz de Oxalá” em 2008, no bairro Catete no Rio de Janeiro, e tentaram convencer as pessoas de não entrarem nas consultas. Ao não conseguirem seu objetivo resolveram entrar e quebrar o centro, atacando as pessoas. Por serem denunciados e processados, resolveram divulgar um vídeo no *youtube* onde se apresentaram como “mártires de Jesus”. Foram presos, juntamente com o pastor da igreja a que pertenciam. Foi um dos primeiros casos de condenação de intolerância e de violência religiosa no país. Ao serem soltos, fundaram outra igreja, a “geração mártires de Jesus”, e montaram também o crescente movimento “constituição não! bíblia sim!”, que já conta com milhares de

adeptos e defende obedecer à lei da própria interpretação da bíblia e não a lei constitucional. Atualmente, criaram um feriado nacional para seus fieis, com passeatas, e voltaram a reunir "mártires" para destruir templos das religiões afro-brasileiras e difamar à IURD (Igreja Universal do Reino de Deus).

Observamos que, muito embora exista uma imensa variedade de religiosidades, o público cristão chega a mais de 89% dos brasileiros. Isso leva ao Congresso Nacional diversas bancadas representando essas religiosidades. Com isto, há uma disputa para incorporar ao ordenamento jurídico leis que tenham cunho religioso, mas isto compromete a laicidade do Estado. Embora o tema tenha raiz constitucional, cabe a nós apontar questões da legislação infra-constitucional sobre o tema.

Primeiramente, vamos conceituar o que é legislação infra-constitucional: é toda legislação que está abaixo da Constituição, porém incorporada ao ordenamento jurídico, ou seja, os códigos legais (civil, penal, tributário, CLT...), leis complementares, leis ordinárias e dispositivos legais.

Há um lado benéfico e outro maléfico quando princípios religiosos interferem nos textos legais. Primeiramente, analisemos o lado benéfico. Quando afirmamos que os valores religiosos mudaram toda a lógica social e estatal, desde a antiguidade, foi através deles que foram incorporados ao Estado vários dos direitos que temos hoje. Vejamos: se antes os impostos eram apenas para abastecer os luxos dos governantes, passaram a ser (ao menos em parte e em tese, e se houver boa gestão) destinados ao bem comum. Hoje se há um Estado assistencialista, que fornece pelos alguns benefícios sociais, mesmo escassos, ainda assim isso é melhor do que na antiguidade.

De alguma forma, os 10 mandamentos, em grande parte, estão inseridos nas leis brasileiras e de outros países. Vejamos o exemplo do herdeiro indigno, previsto no Código Civil, no livro das sucessões, previsto quando um filho atentar contra a vida do ascendente ou do cônjuge. Ele perde o direito à herança, e pode ser considerada a pena como uma forma de referência ao mandamento de honrar pai e mãe.

No código penal há a tipificação do crime de falso testemunho, que pode ser identificado com o próprio mandamento que condena o mesmo. Assim como o roubo, o assassinato, as formas que a bíblia prevê de preservar os mortos continuam sagradas em leis.

A Consolidação das Leis Trabalhistas concede ao trabalhador o direito misericordioso de descanso, que para católicos é o mandamento relativo ao domingo. Para adventistas é aos sábados. Até a pouca tempos, ainda era vigente o crime de

sedução, condizente ao mandamento de não desejar a mulher do próximo, fazendo repensar muitas traições matrimoniais.

Estado e religião se separaram por uma questão histórica de ordem e conquista de direitos. Lembremos que, na história da laicidade, a expansão para a liberdade religiosa foi uma conquista de direitos. Mas quando, por exemplo, a bancada evangélica quer implantar a cura gay no país, quando por questões doutrinárias se proíbe a discussão sobre a legalização do aborto, milhares de mulheres continuam a fazer aborto de forma ilegal, com sérios riscos de vida, causando danos maiores a sua saúde.

No início desta comunicação afirmamos que a laicidade, assim como a democracia, é um conceito em construção permanente, que não pode ser engessado, que não cabe aqui propor uma solução final para dirimir o conflito. A democracia não é e nem pode ser a representação da vontade da maioria. O direito deve representar a todos e, em um conceito laico, deve agregar ao ordenamento jurídico os valores básicos, como a fraternidade, e usa-los, excluindo toda e qualquer doutrina que queira ser impositiva, pois implica em vedar a liberdade, a liberdade religiosa, violar esta ou aquela crença, cercear o direito, inclusive de quem não tem e não quer seguir crença alguma.

O direito deve e precisa ser um grande emancipador de valores, princípios, conceitos e estar na vanguarda, transformando a sociedade, colocando todos em movimento na construção de de uma sociedade justa e fraterna, e nisto a própria religião tem função semelhante. Se no passado a união entre Religião e Estado foi extremamente negativa, que no futuro possamos agregar ao Estado, à administração pública e as nossas condutas o que Geffré chamou de valores crísticos. Estes podem e devem incorporar ao Estado e ao ordenamento jurídico na forma de solidariedade, a tolerância, o respeito e a emancipação.

REFERENCIAS

CAMURÇA, Marcelo A. **O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010**. in: TEIXEIRA F, MENEZES R, Organizadores. *Religiões em Movimento: o censo de 2010*. [livro online]. Petrópolis: Vozes; 2013.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo Religioso Contemporâneo: diálogo inter- religioso na teologia de Claude Geffré**. 1. ed. São Paulo: Paulinas/PucMinas, 2007.

ZYLBERSZTAJN, Joana. **O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988**. (Tese doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo; 2012.