

VI COLÓQUIO DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA

ANAIS DO VI COLÓQUIO DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA PPGCR PUC MINAS

Teorias da Religião

08 a 10 de agosto de 2018Belo Horizonte | Minas Gerais | Brasil

Realização Grupo de Pesquisa Religião e Cultura

Apoio







Fabiano Victor Campos
Davison Schaeffer de Oliveira
Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha
Claudia Danielle de Andrade Ritz
Denis Cotta Formiga
Eduardo Marcos Silva de Oliveira
Flávio Lages Rodrigues
Maurílio Ribeiro da Silva
(Org.).

ANAIS DOS COLÓQUIOS DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA PPGCR PUC MINAS

Teorias da Religião

08 a 10 de agosto de 2018 Belo Horizonte | Minas Gerais | Brasil

ANAIS DOS COLÓQUIOS DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA PPGCR PUC MINAS ISSN: 2447-7524

Tema: Teorias da Religião VI Colóquio do grupo de pesquisa Religião e Cultura

PUC Minas, 08 a 10 de agosto de 2018 Belo Horizonte - Minas Gerais - Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

FICHA CATALOGRÁFICA Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Anais dos VI Colóquios do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura (6. : 2018 : Belo Horizonte)

C719t Teorias da Religião / Fabiano Victor Campos (org.) ... [et al.]. Belo Horizonte : PUC-MG, 2018.

E-book (118 p.: il.)

ISSN: 2447-7524

1. Religião - Filosofia. 2. Espiritualidade. 3. Hermenêutica. 4. Pesquisadores - Pesquisa. 5. Experiência (Religião). 6. Antropologia teológica. I. Campos, Fabiano Victor. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 291

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Paim Brito - CRB 6/2999

Publicação eletrônica: Belo Horizonte, 2018.

ORGANIZAÇÃO

Grupo de Pesquisa Religião e Cultura

Av. Dom José Gaspar, 500 – Coração Eucarístico

PUC Minas, Prédio 4

Belo Horizonte - MG | CEP 30.535-901

Fone: (31) 3319 4333

COMISSÕES

Comissão Científica

Prof. Dr. Alex Villas Boas Oliveira Mariano (PUCPR)

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira (PUC Minas)

Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma (PUC-RJ)

Prof. Dr. Flávio Senra (PUC Minas)

Prof. Dr. Frank Usarski (PUC-SP)

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires (UFJF)

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão (UNICAP)

Prof. Dr. Joe Marçal Gonçalves dos Santos (UFS)

Prof. Dr. Luís Henrique Dreher (UFJF)

Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer (PUC-Rio)

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz (PUC Minas)

Comissão Organizadora

Presidente:

Prof. Dr. Fabiano Victor Campos – PUC Minas

Coordenador Executivo:

Prof. Dr. Davison Schaeffer de Oliveira – PNPD/CAPES – PUC Minas

Secretaria Executiva:

Ma. Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha – Unimontes

Bela. Claudia Danielle de Andrade Ritz – PUC Minas

Bel. Denis Cotta Formiga – PUC Minas

Me. Eduardo Marcos Silva de Oliveira - PUC Minas

Me. Flávio Lages Rodrigues - PUC Minas

Me. Maurílio Ribeiro da Silva - PUC Minas

Elaboração e revisão dos Anais:

Prof. Dr. Fabiano Victor Campos – PUC Minas

Prof. Dr. Davison Schaeffer de Oliveira – PNPD/CAPES – PUC Minas

Ma. Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha – Unimontes

Bela. Cláudia Danielle de Andrade Ritz - PUC Minas

Me. Eduardo Marcos Silva de Oliveira - PUC Minas

Ma. Raquel Ferreira de Souza – Feamig

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	. 05
GT: TEORIAS DA RELIGIÃO	
A perspectiva junguiana sobre as religiões	.13
Antropologia do imaginário: reflexões e possíveis interfaces com as teorias da religião	. 21
A noção de espiritualidade enquanto experiência ética: uma abordagem a partir da filosofia da religião	. 27
Religião como constructo social: a contemporaneidade da teoria de religião de Émile Durkheim, sua aplicabilidade para o estudo da religião espírita brasileira e possível contribuição para o diálogo inter-religioso	. 36
Discutindo o conceito de religião: semelhanças familiares, categorias de religião e cultura	. 45
Pierre Bourdieu e o conceito de campo religioso como contribuição para uma teoria da religião	. 53
O complexo de Telêmaco e a religião: um diálogo com a religião a partir da proposta de Massimo Recalcati	
Teoria da religião nas ciências da religião: possibilidades para interfaces com outras disciplinas	. 69
A demonologia de igrejas evangélicas como produção de uma identidade religiosa exclusivista e conflitiva	. 78
A questão de gênero na Carta Mandinga (1222) como elemento sagrado, à luz da sociologia da religião	. 86
O conceito de narratividade como convite à hermenêutica da e na religião Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek	. 95
Religião e educação: breve comparação entre duas instâncias organizadoras da sociedade	106
Contribuição da pneumatologia de Victor Codina para as teorias da religião a partir da América Latina	

APRESENTAÇÃO

Teorias da Religião foi o título do VI Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura que ocorreu entre os dias 08 e 10 de agosto de 2018 na PUC Minas, Campus Coração Eucarístico. Este evento promoveu reflexões sobre teorias da religião e recebeu contribuições das diversas disciplinas que compõem a área acadêmica de Ciências da Religião e Teologia, reunindo os principais pesquisadores sobre o assunto, tanto do Brasil quanto do exterior. O eixo central dos debates se concentrou em problemas de natureza metateórica, visando esclarecer o processo de formação de teorias, a relação entre teoria e dados e a constituição teóricometodológica do objeto formal das Ciências da Religião. Várias perspectivas distintas que compõem esta área acadêmica participaram deste diálogo, tais como teorias semânticas, hermenêuticas, literárias, interculturais e decoloniais.

Este colóquio tratou-se de mais uma realização do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, criado em 2005 e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, sob a coordenação dos Profs. Flávio A. Senra Ribeiro e Fabiano Victor de O. Campos. Desde a sua fundação, este grupo tem se dedicado às questões que emergem do caráter secular e plural das sociedades ocidentais contemporâneas, em que pese o estudo do senso religioso em transformação pelo niilismo e pelo processo de secularização, pela individualização da crença e pela desinstitucionalização da experiência religiosa, bem como o surgimento dos novos movimentos religiosos, grupos e indivíduos sem religião, espiritualidades laicas e espiritualidades alternativas.

Com efeito, este grupo tem por tarefa desenvolver atividades de pesquisa, ensino e extensão no âmbito de atuação de seus integrantes, com destaque especial para sua inserção social através do projeto de extensão *Religare – Conhecimento e Religião*, razão pela qual tem obtido, com frequência, apoio dos principais órgãos de fomento nacionais. Os frutos desta exitosa parceria podem ser verificados pela produção bibliográfica e técnica qualificada, dentre as quais fazem parte estes *Anais* que o leitor tem em mãos, resultante das comunicações de pesquisadores discentes e docentes.

Esta sexta edição do colóquio contou com a participação de renomados pesquisadores estrangeiros e brasileiros, a saber: o Prof. Dr. Steven Joseph Engler,

professor de Ciências da Religião na Mount Royal University, em Calgary (Canadá); o Prof. Dr. Geraldo de Mori, professor titular do Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE, Minas Gerais); o Prof. Dr. Eduardo Gross, professor titular do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF, Minas Gerais); a Profa. Dra. Dilaine Soares Sampaio, professora adjunta do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB); o Prof. Dr. Rudolf Von Sinner, professor livre-docente de teologia das Faculdades EST (Rio Grande do Sul); a Profa. Dra. Maria José Fontelas Rosado Nunes, professora assistente na área de Ciências Sociais e Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); a Profa. Dra. Ângela Cristina Borges, professora titular em Ciências da Religião pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes); a Profa. Cleusa Caldeira, pós-doutoranda pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR); o Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e atual coordenador da área de Ciências da Religião e Teologia na CAPES; o Prof. Fabiano Victor de Oliveira Campos, professor adjunto da PUC Minas; e o Prof. Davison Schaeffer de Oliveira, professor colaborador e pesquisador de pós-doutorado da PUC Minas.

No caso particular do debate sobre *teorias da religião*, os especialistas têm se ocupado especialmente da discussão sobre a *ciência* que investiga tal objeto, suas premissas e seus métodos¹. Trata-se do empenho de consolidar e padronizar um *ethos* para a atividade acadêmica conforme determinado *paradigma* de ciência, constituindo, para alguns autores, menos uma subdisciplina do que uma propedêutica para a área – ou seja, uma *metateoria* (GRESCHAT, 2005; USARSKI, 2006). Todavia, discussões sobre teorias da religião visam não só delinear o caráter científico da disciplina, mas cuidam dos problemas concernentes ao seu objeto formal de pesquisa, já que, após a apresentação completa da *teoria da teoria* (metateoria), dever-se-ia esperar que fôssemos informados, finalmente, sobre definições de religião.

Contudo, propostas de definição de religião se tornaram alvo constante de questionamentos sobre a legitimidade do uso da categoria – sobretudo, dada a sua

¹ Para uma discussão mais detalhada do que se segue, aqui apresentada apenas em suas linhas gerais, recomendamos um texto de nossa autoria, a saber: Oliveira (2018).

origem ocidental (etnocentrismo) — e suas pretensões de emprego universal e intercultural. Ademais, tanto em virtude de seu treinamento empírico de campo, quanto em face do receio de teorizações e generalizações, o cientista da religião não se sente confortável em definir religião, quando não manifesta, até mesmo, suspeita ou aversão (STAUSBERG, 2009). Ora, no trabalho do dia-a-dia, em virtude do fato de que os "cientistas da religião não se sentem muito motivados a criar teorias" (GRESCHAT, 2005, p. 122), fazemos uso frequente de teorias provenientes de outras disciplinas já epistemológica e academicamente consolidadas, tais como da sociologia, da psicologia e da teologia — haja vista que no Brasil a área de Ciências da Religião se constituiu a partir da e em diálogo com a teologia. Entretanto, se as Ciências da Religião se entendem como uma disciplina que reivindica para si autonomia epistêmica, o suporte bem-vindo de outras disciplinas jamais substitui a necessidade de que ela própria justifique e explicite os pressupostos e axiomas subjacentes à sua definição de religião, tendo em vista satisfazer justamente a especificidade de sua própria investigação.

O aprimoramento contemporâneo da discussão epistemológica internacional se intensificou, sobretudo, a partir do início da década de setenta do século passado. Conforme o entendimento dos *scholars* da época, tratava-se de uma resposta ao diagnóstico de crise das Ciências da Religião em virtude das incertezas acerca do próprio objeto da disciplina, do abismo crescente entre orientações históricas e sistemático-fenomenológicas, da ameaça de fragmentação do trabalho de história da religião pelas disciplinas particulares e do problema da relação entre Ciências da Religião, Filosofia da Religião e Teologia (RUDOLPH, 1992, p. 38).

As críticas supramencionadas eram incisivas e incômodas, dado que se comemorava, naquela altura, o centenário da institucionalização da disciplina², de tal modo que questões gnosiológicas fundamentais não deveriam ser ainda motivos de estorvo e embaraço. De lá pra cá, a solução que se buscou para as discussões teóricas da religião nas Ciências da Religião assumiu geralmente um caráter programático com duas linhas de frente: de um lado, propõem-se novos paradigmas científicos, especialmente de viés empírico; de outro, busca-se reiterar as críticas recorrentes contra a Fenomenologia da Religião. Porém, tornou-se cada vez mais exígua a tentativa de definir expressamente o que é religião.

_

² Institucionalmente, a primeira cátedra de *Histoire des Religions* surge na Suíça, em Genebra, no ano de 1873.

Na época em que se discutiam tais questões lá fora, as Ciências da Religião eram um projeto incipiente na academia brasileira, de modo que só mesmo sua prática regular e consolidação acadêmico-institucional haveria de oferecer as condições de possibilidade do aprofundamento metodológico e teórico, sobretudo a partir da década de noventa do século XX e com o avanço dos Programas de Pósgraduação no Brasil. O desdobramento do debate teórico-metodológico conduziu ao questionamento acerca da debilidade das delimitações subdisciplinares da própria área das Ciências da Religião, cuja discórdia se revela já no debate pelas preferências de nomenclatura da disciplina, as quais refletem o uso singular de Ciência da Religião, ou o uso plural de Ciências das Religiões, ou, ainda, suas variantes intermediárias de Ciência das Religiões e Ciências da Religião (FILORAMO; PRANDI, 2010; CAMURÇA, 2008).

Desde então surgiram importantes coletâneas brasileiras na primeira década deste século⁴. Neste particular, lugar de destaque ocupa, mais recentemente, o "Compêndio de Ciência da Religião", escrito a várias mãos e de grande envergadura, na qual os organizadores dedicaram uma seção inteira à discussão epistemológica, intitulada "Epistemologia da Ciência da Religião" (PASSOS; USARSKI, 2013, p. 33-183). Contudo, segundo Eduardo Cruz (2013, p. 38), autor que apresenta esta seção, trata-se de "como praticar uma Ciência da Religião adequada", mas sobre o conceito de religião apenas se diz que a categoria mal e mal se diferencia de outros aspectos da cultura.

Se consultarmos importantes manuais introdutórios das Ciências da Religião utilizados pela pesquisa nacional, verificamos o estado da arte deste debate, a saber: ou se defende uma autonomia relativa da religião, na qual religião é explicada em função de x, sendo x qualquer aspecto captado por uma ciência — psicológica, sociológica, etc. (FILORAMO; PRANDI, 2010) —; ou se adia programaticamente a definição de religião até os resultados da própria investigação, definindo-a como "constructo científico" (HOCK, 2010); ou, até mesmo, abandona-se de vez a

_

³ Por ora, tem-se firmado certo consenso sobre o uso de *Ciências da Religião*, que é utilizado pela Pós-graduação da *PUC Minas* e pela maioria das outras instituições, bem como por importantes comunidades acadêmicas, tais como a *Sociedade de Teologia e Ciências da Religião* (SOTER) e a *Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências da Religião* (ANPTECRE).

⁴ Por exemplo, respectivamente: Teixeira (2008); Usarski (2007) e Cruz (2011). Todavia, nestas três coletâneas, nenhuma seção especial é dedicada à questão da definição de religião, tratando-se de debate periférico. Sobre a discussão epistemológica da área, veja-se: Ferreira; Senra (2012) e Senra (2016).

definição e privilegiam-se expressões alternativas, como "discurso religioso", com base num pragmatismo linguístico (KIPPENBERG; STUCKRAD, 2003)⁵. Mas também em outras publicações de referência propõem-se definições reticentes e provisórias, tais como "campo religioso" (PYE, 2001), ou "totalidade viva" (GRESCHAT, 2005), evidenciando, portanto, um horizonte teoricamente volátil e de relativa indefinição para atender à mutabilidade que o conceito de religião sofre no tempo e no espaço.

Parece-nos um exemplo sintomático da não discussão explícita de definições objetivas de religião a obra "Uma teoria da religião", de Rodney Stark e William Sims Bainbridge: ela promete uma teoria geral da religião evadindo-se para "estruturas de explicação formal", das quais se espera deduzir, então, a religião de axiomas e proposições gerais. Mas, como os próprios autores alegam, "os axiomas da teoria não são afirmações sobre a religião [mas] (...) acerca do mundo e de como as pessoas se comportam e interagem" (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p. 20). Em outras palavras, não temos, a rigor, uma teoria da religião, mas uma teoria geral do homem e do mundo a partir da qual se deduz teoremas sobre a religião.

Nos manuais introdutórios, de um modo geral, o problema do conceito de religião acompanha basicamente um roteiro que consiste em exibir a polissemia da categoria, seu condicionamento histórico, sociocultural e linguístico, sua origem ocidental latina e não correspondência imediata com outras línguas, bem como os riscos de seu uso ideológico e apologético. Sobre a questão da definição, somos familiarizados com dois tipos clássicos, o substancialista – que advoga uma substância ou essência – e o funcional – que opera segundo papéis sociopsíquicos⁶. Salienta-se com razão a precariedade de ambos, em virtude da unilateralidade ora exclusivista, ora inclusivista.

Este procedimento argumentativo supracitado, com razão, desencoraja o(a) pesquisador(a) em face de tantas tentativas e fracassos. Não se admira, portanto, que surjam até propostas de conceitos alternativos. Por exemplo, tem-se atribuído à categoria espiritualidade uma função heurística privilegiada nas teorias contemporâneas da religião – e para evidenciar ainda mais a *troca* paradigmática,

⁶ Sobre o problema e os tipos de definição da religião, ver Filoramo; Prandi (2010, p. 253-284) e também Hock (2010, p. 17-30).

⁵ Essa obra não se encontra traduzida para o português, mas sua influência se pode rastrear em autores da área no Brasil.

diz-se até de "espiritualidades não religiosas", com o intuito de afastar interesses metafísico-institucionais⁷.

Em última análise, as questões ora levantadas apenas sinalizam para os contornos gerais da temática que foi objeto de escrutínio durante o VI Colóquio. Por sua vez, estes Anais constituem um testemunho significativo dos debates travados sobre o assunto e nos oferecem um excelente panorama acerca dos problemas e das propostas de soluções levadas a cabo durante as comunicações acadêmicas do evento. Desejo a todos(as) uma instrutiva e proveitosa leitura!

Prof. Dr. Davison Schaeffer de Oliveira Coordenador Executivo do VI Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura

REFERÊNCIAS

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Ciências sociais e ciências da religião**: polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.

CRUZ, Eduardo R. da; MORI, Geraldo de (Org.). **Teologia e Ciências da Religião**: a caminho da maioridade acadêmica no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2011.

CRUZ, Eduardo R. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 37-49.

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.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2010 [1 ed. 1999; 1 ed. original 1987].

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HORIZONTE. Belo Horizonte: PUC Minas, n. 35, 2 sem. de 2014.

-

⁷ Título temático de um dossiê da revista Horizonte (2014).

KIPPENBERG, Hans Gerhard; STUCKRAD, Kocku von. **Einführung in die Religionswissenschaft:** Gegenstände und Begriffe. München: Verlag C.H.Beck, 2003.

OLIVEIRA, Davison S. Teoria da Religião: questões epistêmicas e traços históricos. In: SANTOS, Joe Marçal G.; HUFF JÚNIOR, Arnaldo E. (Org.). **De Lutero a Otto**: o protestantismo e a ciência da religião. Sergipe: Editora UFS, 2018. p. 173-191.

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

PYE, Michael. Refletindo sobre a Pluralidade de Religiões. **Numen**, Juiz de Fora, n. 2, p. 11-31, 2 sem. 2001.

RUDOLPH, K. **Geschichte und Probleme der Religionswissenschat**. Leiden: E. J. Brill, 1992.

SENRA, Flávio. O teólogo e o cientista da religião. Religiografia acerca das interfaces entre Ciências da Religião ou Religiologia e Teologia no Brasil. **Rever**, São Paulo, ano 16, n. 1, p. 109-136, jan.-abr. 2016.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

STAUSBERG, Michael. There is life in the old dog yet: an introduction to contemporary theories of religion. In: STAUSBERG, Michael (Ed.). **Contemporary theories of religion**: a critical companion. London; New York: Routledge, 2009. p. 1-21.

TEIXEIRA, F. (Org.). **A(s) Ciências(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008 [1 ed. 2001].

USARSKI, Frank (Org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

Coordenadores

08 out. 2018 | Me. Flávio Lages Rodrigues - PPGCR PUC Minas

09 out. 2018 | Bela. Claudia Danielle de Andrade Ritz – PPGCR PUC Minas

10 out. 2018 | Dr. Luiz Henrique Lemos Silveira – PPGCR PUC Minas

Ementa

Este Grupo de Trabalho reuniu reflexões sobre teoria da religião a partir do vasto espectro subdisciplinar das Ciências da Religião, envolvendo discussões psicológicas, antropológicas, filosóficas, sociológicas, pedagógicas e hermenêuticas.

Palavras-chave: Epistemologia. Metateoria. Religião.

A perspectiva junguiana sobre as religiões

Alexandre Frank Silva Kaitel1

Resumo

A comunicação pretende, partindo de uma pesquisa bibliográfica, apresentar a perspectiva junguiana sobre as religiões. O psiquiatra e psicoterapeuta suíço C. G. Jung é um teórico clássico da psicologia da religião. Ele postula que as religiões são organizações humanas que oferecem a possibilidade de contato com símbolos religiosos, capazes de constelar energia inconsciente para o processo de função transcendente. A função transcendente estrutura o sujeito e resulta da união dos conteúdos conscientes e inconscientes. Ela possibilita a compensação das unilateralidades do ego e da cultura dominante. Possibilita também trazer mais vitalidade à vivência humana por meio da assimilação dos símbolos numinosos, e uma adequação dessa energia ao momento atual da vida do sujeito. O autor compreende que as incorporações de entidades nas religiões mediúnicas podem ser explicadas pela assimilação ou invasão do ego por complexos do inconsciente individual e arquétipos do inconsciente coletivo. Para Jung o objetivo da religião hoje é manter a saúde espiritual dos sujeitos, suprindo a carência de sentido presente na vivência contemporânea. Entretanto, por serem os símbolos religiosos carregados de energia, o contato com eles pode também fragmentar o ego. A assimilação da energia numinosa necessita de um continente, de uma situação ambiental e interna onde a confiança em seu próprio potencial e nos interlocutores permita um contato que não negue nem apresse a elaboração simbólica.

Palavras-chave: Religião. Psicologia analítica junguiana. Função transcendente. Religiões mediúnicas.

¹ Doutorando em Ciências da Religião no PPGCR da PUC Minas. Mestre em Psicologia. Psicólogo. Professor de Psicologia na PUC Minas. E-mail: afskaitel@gmail.com

Introdução

Um dos precursores da psicologia da religião foi o psiquiatra e psicoterapeuta suíço C. G. Jung. Nascido em família religiosa, Jung estudou medicina e trabalhou em hospital psiquiátrico, além de clinicar. Foi psicanalista e presidente da Associação Psicanalítica Internacional. Rompeu com Freud e construiu a própria teoria psicodinâmica, a Psicologia Analítica. A Psicologia Analítica é uma teoria muito utilizada na compreensão de fenômenos religiosos. Isto ocorre pela importância central do tema religião na obra de Jung e da valorização positiva do imaginário religioso, percebido como possibilidade de promoção de saúde, através da função transcendente da psique.

Jung, seguindo o espírito de sua época, era um universalista. No estudo do fenômeno religioso, estava interessado naquilo que a vivência religiosa humana tinha de universal; naquilo que se mantinha inalterado independente de qual religião era professada pelo sujeito. Nesta comunicação, além desse aspecto universal, enfocamos escritos do autor em que ele faz uma leitura específica sobre a crença em alma e espíritos, e alargaremos sua proposta de entendimento de maneira a incluir as religiões mediúnicas contemporâneas.

1. A estrutura psíquica

A Psicologia Analítica postula que a estrutura psíquica humana inclui o ego, o inconsciente individual e o inconsciente coletivo. O ego é a parte operacional e centro das escolhas; a maioria dos sujeitos identifica sua personalidade com seu ego. O inconsciente individual é depositário de todas as vivências ocorridas com o sujeito durante sua vida; ele é formado por complexos. Complexos são ideias carregadas de energia, que se diferenciam do ego, devido "a influências traumáticas ou a tendências incompatíveis" (JUNG, 2000, p. 57). O inconsciente coletivo é depositário de todas as vivências ocorridas com a espécie humana. O inconsciente coletivo é composto por arquétipos, marcas deixadas pela repetição de fenômenos universais de carga emocional significativa. Arquétipos são "esquemas de pensamentos coletivos da mente humana" (JUNG, 1977, p. 75), são predisposições

a reagir emocionalmente e a criar imagens similares quando expostos a situações similares.

Os arquétipos possuem autonomia frente aos aspectos egóicos do sujeito. Autonomia no sentido dos arquétipos e complexos psicológicos funcionam seguindo lógica diversa, muitas vezes percebida como exterior ao sujeito. "Os arquétipos são, assim, dotados de iniciativa própria e também de uma energia específica" (VON FRANZ, 1977, p. 75). Apesar de o inconsciente coletivo ser único, a influência que tem nos sujeitos não é idêntica, pelo fato da atuação dos arquétipos ser influenciada por conteúdos do inconsciente individual e do ego. "Cada novo conteúdo que vem do inconsciente é alterado na sua natureza básica ao ser parcialmente integrado à mente consciente do observador" (VON FRANZ, 1977, p. 308). Além disso, não acessamos os arquétipos diretamente e sim através das imagens simbólicas, essas influenciadas pela cultura onde o sujeito se insere.

2. Função transcendente

A função transcendente "resulta da união dos conteúdos conscientes e inconscientes" (JUNG, 2000, p. 1) e possibilita a compensação das unilateralidades do ego e da cultura dominante. Possibilita também trazer mais vitalidade à vivência humana, por meio da assimilação dos símbolos numinosos e uma adequação dessa energia ao momento atual da vida da pessoa. Como escreve Byington (1988, p. 14): "a grande função do símbolo é a intermediação da consciência e do inconsciente coletivo para estruturar o ego". Na vivência religiosa, os sujeitos entram em contato com vários símbolos e imagens religiosas e podem utilizá-las para melhor estruturar seu ego.

A teoria junguiana procura entender e explicar como a vivência simbólica constela energia inconsciente e como esta influência no viver e no desenvolvimento da subjetividade. Um símbolo é uma palavra ou imagem que "implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou imagem tem um aspecto inconsciente mais amplo..." (VON FRANZ, 1977, p. 20).

Símbolos religiosos são aqueles que possuem um papel específico ligado à construção de sentido vivencial. Para Jung (2003), o objetivo da religião hoje é

manter a saúde espiritual dos sujeitos suprindo a carência de sentido presente na vivência contemporânea.

Consideramos os complexos pessoais compensações de atitudes unilaterais ou censuráveis de nossa consciência; do mesmo modo, mitos de natureza religiosa podem ser interpretados como uma espécie de terapia mental generalizada para os males e ansiedades que afligem a humanidade. (VON FRANZ, 1977, p. 79).

3. Religiões mediúnicas

Na comunicação, utilizamos como conceito de mediunidade a capacidade de um ser humano, em estado não usual de consciência, de acessar informações e/ou capacidades que ele não reconhece ter no estado de vigília, junto com a crença, que estas informações e capacidades são oriundas do contato com algum ser extrafísico. Ressaltamos que essa definição trata a existência de seres extrafísicos como verdadeira para aquela pessoa e não como verdade intersubjetiva ou objetiva. Utilizamos também a caracterização proposta por James (1995), da mediunidade como uma experiência mística.

James (1995) propõe quatro características necessárias para configurar uma experiência como mística: inefabilidade, qualidade noética, transitoriedade e passividade. A inefabilidade diz da dificuldade em se traduzir em palavras a experiência mística, explicada em parte por ser esta experiência mais próxima de estados afetivos do que de estados intelectuais. A qualidade noética da experiência é a possibilidade de que ela traga aumento do conhecimento de si e do mundo. A transitoriedade diz sobre uma duração temporal reduzida. A passividade é a percepção de que os pensamentos, sentimentos e atos produzidos durante o transe mediúnico não foram produzidos pelo sujeito e sim por algo ou alguém exterior a ele.

Jung (1984) entende que o que chamamos de mediunidade é a invasão do ego ou assimilação pelo ego dos complexos do inconsciente pessoal e dos arquétipos do inconsciente coletivo. O autor (JUNG, 2000, p. 239-254) entende que os fundamentos na crença em espíritos e outras entidades são as percepções de imagens inconscientes e de sua autonomia frente ao ego.

Jung (2000, p. 239-254) correlaciona a alma com os complexos do inconsciente pessoal. A assimilação de um complexo provocaria, segundo o autor,

uma sensação de identidade e bem-estar. A vivência de assimilação de complexos seria, para ele, um correlato ao que se chama de recuperação da alma nas religiões arcaicas (Jung usa o termo religiões primitivas). Ele correlaciona os espíritos com arquétipos do inconsciente coletivo. A assimilação de arquétipos provocaria estranhamento, visto que o inconsciente coletivo não é da pessoa, é medo. A vivência da assimilação de arquétipos seria correlata à possessão por espíritos nas religiões arcaicas.

Esta comparação foi realizada a partir de religiões arcaicas nas quais os espíritos são temidos. Nas religiões mediúnicas modernas, como o Espiritismo Kardecista e a Umbanda, alguns espíritos são temidos (os kiumbas e espíritos pouco evoluídos) e alguns são venerados (espíritos evoluídos, guias, protetores). Propomos uma adaptação da leitura junguiana, onde os espíritos venerados seriam percebidos como exteriores aos sujeitos e autônomos, por serem imagens arquetípicas, mas sua assimilação seria facilitada, promovendo sentimentos de completude e bem-estar. Podemos supor que as memórias de incorporações e rituais vistas durante a vida do sujeito influenciaram na construção de complexos ligados às imagens culturalmente relacionadas às entidades, que filtrariam e dariam mais familiaridade às imagens arquetípicas, além de trazer um continente que indicaria uma maneira própria daquela entidade se portar durante a incorporação. Isto aconteceria devido à capacidade de assimilação dos conteúdos inconscientes ser facilitada pelos rituais e sua organização, bem como pelo entendimento da incorporação como tendo conotação positiva, como trabalho caritativo.

4. Incorporação: patologia ou saúde?

Uma discussão da psicologia da religião, central para nossa comunicação, é a diferenciação entre estados de consciência míticos e patológicos. Nas ciências da saúde, encontramos vários teóricos que aproximam fenômenos mediúnicos a patologias psíquicas. Zunino (2011, p. 101) afirma que "para a ciência médica, esse tipo de êxtases não é mais que um estado hipnótico induzido e imitado, que beira a superstição e que pode manifestar-se no corpo através da degeneração e da histeria" É possível perceber algumas semelhanças nas descrições de fenômenos mediúnicos com as descrições de dissociações histéricas e surtos esquizofrênicos.

Um primeiro entendimento nessa direção diz que os fenômenos mediúnicos são sintomas de dissociação. Almeida (2004) faz uma leitura de Janet (1889 *in* ALMEIDA, 2004) onde dissociação é a "perda da unidade de funcionamento da personalidade humana, com desprendimento de uma parcela autônoma que originaria diversos automatismos motores ou sensoriais fora de um controle consciente". Esta visão patologizante tem sido questionada por autores diversos, como Almeida (2004), Grof e Grof (1990) e Roese (2014), que afirmam que a dissociação e outras experiências míticas só são patológicas em alguns casos, em outros são fenômenos que podem estar a serviço de uma melhor estruturação do ego e não de uma perda de unidade.

Wapnick (1997) propõe três características que diferenciariam os fenômenos mediúnicos (místicos) dos fenômenos esquizofrênicos (patológicos). Primeiro, o fato d médium controlar a entrada e a saída do estado não usual de consciência (transe) enquanto o esquizofrênico não tem esse controle (no surto); segundo, a tendência do médium de se aproximar das outras pessoas e de melhor se adequar à vida em comunidade, enquanto o esquizofrênico tende ao afastamento e à inadequação; terceiro, a percepção subjetiva do médium de voltar do estado não usual de consciência melhor do que entrou enquanto o esquizofrênico percebe sequelas e sente culpa após voltar do surto.

Jung também apresenta diferenciações desse tipo, afirmando que nos estados patológicos, os contatos com os símbolos dos inconscientes fragmentam o ego, enquanto nos estados saudáveis, esses mesmos símbolos auxiliam e promovem saúde através da função transcendente da psique. Esta compensação ocorre quando o ego consegue acessar símbolos inconscientes dotados de numem, energia psíquica e se modifica através da assimilação desses símbolos. A assimilação da energia numinosa necessita de um continente, de uma situação ambiental e interna em que a confiança em seu próprio potencial e nos interlocutores permita um contato que não negue e nem apresse a elaboração simbólica. Nas religiões mediúnicas, os estados de transe religioso acabam por facilitar o contato com os inconscientes, à medida que rebaixam o funcionamento egoico.

Conclusão

A teoria junguiana tem sido comumente utilizada na compreensão de fenômenos religiosos, tanto pela importância do tema na teoria de Jung quanto por apresentar uma visão não maniqueísta das religiões. O autor percebe ligações da religião com saúde, mas também com patologia psíquica.

A possibilidade dos símbolos religiosos constelarem energias e promoverem a compensação de unilateralidades dos indivíduos e da cultura é importante ferramenta para pensar a manutenção da importância da religião entre os sujeitos inseridos em sociedades onde a cultura tecnocientífica prevalece, como acontece no ocidente.

Entretanto, para que essa compensação aconteça, é importante um ambiente externo e interno de confiança nos interlocutores e de uma organização das vivências, como acontece em rituais religiosos organizados, que auxilie na contenção das energias numinosas consteladas pelos símbolos religiosos.

Nas religiões mediúnicas, onde o contato com o inconsciente é facilitado pelo transe, os aspectos compensatórios ou desagregadores aparecem de forma ainda mais contundente.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alexander M. Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas. 2004. 163f. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paul, Departamento de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da USP, São Paulo, 2004.

BYINGTON, Carlos. **Dimensões simbólicas da personalidade.** São Paulo: Ática, 1988.

GROF, Stanislav; GROF, Christina. **A tempestuosa busca do ser.** São Paulo: Cultrix, 1990.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa:** um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1991.

JUNG, Carl G. A função transcendente. In: JUNG, Carl G. **A natureza da psique.** Petrópolis: Vozes, 2000. p. 1-23.

JUNG, Carl G. Determinantes psicológicas do comportamento humano. In: JUNG, Carl G. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 51-62.

JUNG, Carl G. Fundamentos de psicologia analítica. Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG, Carl G. O arquétipo no simbolismo do sonho. In: JUNG, Carl G. O homem e seus símbolos. Rio de Janeiro: Novas Fronteiras, 1977. p. 67-92.

JUNG, Carl G. Os fundamentos psicológicos da crença nos espíritos. In: JUNG, Carl G. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 239-254.

JUNG, Carl G. Psicologia e religião. Petrópolis: Vozes, 1984.

ROESE, Anete. À beira da loucura: doença mental ou dom espiritual? O limiar de um diagnóstico de uma experiência espiritual. **Interações**, Belo Horizonte, v. 9, n. 16, p. 203-309, jul./dez. 2014. Disponível em:

http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2014v9n16p293 Acesso em: 23 set. 2018.

VON FRANZ, Marie Louise. A ciência e o inconsciente. In: JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos.** Rio de Janeiro: Novas Fronteiras, 1977.

WAPNICK, K. Misticismo e Esquizofrenia. In: WHITE, J. **O mais elevado estado da consciência.** São Paulo: Cultrix; Pensamento, 1997.

ZUNINO, Pablo E. A. A experiência mística entre a psicologia e a metafísica. In: **Interações**, Belo Horizonte, v. 6, n. 10, p. 95-108, jul./dez. 2011. Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6203 Acesso em: 14 out. 2018.

Antropologia do imaginário: reflexões e possíveis interfaces com as teorias da religião

Alexandre Sugamosto e Silva¹

Resumo

A presente comunicação propõe-se a apresentar algumas reflexões sobre a Antropologia do Imaginário, conforme as linhas norteadoras do filósofo francês Gilbert Durand. Por meio de uma sistematização figurativa constelada em enxames de imagens, a antropologia durandiana apresenta diversos desafios teóricos e apontamentos paradigmáticos, que podem ser bastante úteis para se pensar o fenômeno religioso. Portanto, ainda que a antropologia do imaginário não seja exatamente uma teoria da religião, ela pode funcionar como uma espécie de metateoria que abarca diversas áreas do conhecimento humano: hermenêutica das religiões, psicanálise, mitologia e arte. Para cumprir a tarefa proposta, serão explicitadas as significações que Gilbert Durand dá aos termos schème, arquétipo, símbolo e mito e também será demonstrado o funcionamento das leis, bem como de suas contrarreações intelectuais, formativas explicitadas pelo pensador e filósofo francês em sua obra magna Estruturas Antropológicas do Imaginário. As reflexões apresentadas também levarão em conta os resultados provisórios de aplicação metodológica da antropologia do imaginário em pesquisas de ciências da religião e literatura.

Palavras-chave: Gilbert Durand. Teoria do imaginário. Símbolo. Mito. Linguagem religiosa.

sugamosto@gmail.com

¹ Mestrando em Ciências da Religião no PPGCR da PUC Minas. Bacharel em Filosofia. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Cf. Portaria n. 266 de 04 set. 2018. E-mail:

Introdução

O antropólogo e filósofo francês Gilbert Durand (1921-2012) foi um dos responsáveis por uma significativa mudança no espírito dos estudos em Ciências Humanas, durante o século XX. Em 1960, o filósofo publicou seu livro fundamental Les Structures Anthropologiques de L'Imaginaire, na tentativa de animar um novo espírito antropológico (DURAND, 2008) no estudo das imagens. Frequentador do Círculo de Eranos, Durand desenvolveu uma das linhas de trabalho da Hermenêutica Simbólica e fundou, em 1966, o primeiro Centro de Pesquisas do Imaginário (também conhecido como Escola de Grenobles).

Em seu importante estudo sobre os conhecimentos rejeitados pela academia tradicional, Wouter Hanegraaf (HANEGRAAF, 2013) menciona, ainda que de maneira crítica, a influência central de Eranos no desenvolvimento histórico de algumas novas disciplinas humanas. O próprio Gilbert Durand destaca que o contexto intelectual que possibilitou a construção teórica das estruturas antropológicas do imaginário deve-se, predominantemente, às contribuições da psicanálise de Freud, da antropologia cultural de Lévi-Strauss, da filosofia hermenêutica de Cassirer, da psicologia analítica de Jung e da fenomenologia do imaginário de Bachelard (DURAND, 2002).

Para estabelecer seu projeto antropológico, Durand delineou quatro princípios epistemológicos norteadores (DUTRA BAY, 2011): a não metricidade enfatiza os fatores qualitativos do conhecimento e aqueles elementos não passíveis de quantificação. A não causalidade é a ideia de que não há uma única objetividade, mas diversos níveis estratégicos para entender a realidade. Com isso, há também uma rejeição da ideia de tempo absoluto e linear. O não agnosticismo entendido como união entre fenômeno e númeno.

As ciências humanas, nesse caso, são privilegiadas e não prejudicadas, pois têm o homem como sujeito e objeto de suas pesquisas. A *não dualidade*, em contraposição ao princípio aristotélico do *tertio* excluso. Superar as contradições, mas mantê-las vivas por meio de um pluralismo coerente. Tais princípios são, de certa forma, herdados de Gaston Bachelard e seu *espírito do Não*, pois os enganos vitais podem ser mais verdadeiros e válidos do que as verdades mortais. Esses ordenadores também aproximam a filosofia durandiana de pensadores como

Lupasco e Nicolescu e suas teses sobre o terceiro incluído, revisão da lógica formal e transdisciplinariedade e pensamento complexo (DURAND, 2002).

Longe de ser um resíduo de um déficit programático, o imaginário apareceunos ao longo de estudo como a marca de uma vocação ontológica. Longe de ser o epifenômeno passivo, aniquilação ou vã contemplação de um passado terminado, o imaginário não só se manifestou como uma atividade que transforma o mundo, como imaginação criadora, mas sobretudo como transformação eufêmica do mundo, como *intellectus sanctus*, como ordenança do ser às ordens do melhor. (DURAND, 2002, p. 437).

1. Terminologia

Para Durand, a consciência humana tem duas formas básicas de apreender a realidade (DURAND, 1993): a primeira é a captura direta da realidade e a outra é a percepção indireta e *deformativa* que cria as imagens. Dessa forma, o pensador francês prefere falar em *imaginário* e não em simbolismo, pois para ele todo símbolo seria uma maneira de expressar o imaginário. Dado que esquemático e indireto, o povoamento do imaginário deve ser estudado por meio um estruturalismo figurativo ou arquetipologia geral da linguagem imagética.

Segundo Arneide Cemin (1998), Gilbert Durand compreende o Imaginário como "o conjunto das imagens e das relações de imagens que constituem o capital do homo sapiens. De sua coleta de imagens, ele retira uma série de conjuntos constituídos em torno de núcleos organizadores (constelações e arquétipos)".

Em seu estudo fulcral sobre a obra durandiana, Danielle Rocha Pitta (2005) apresenta um quadro esquemático da terminologia utilizada em *As Estruturas Antropológicas do Imaginário.* Para Durand, o *schème* é anterior à imagem e representa tendência geral dos gestos do homem e da natureza. Por exemplo: a verticalidade da postura humana (subida e divisão), os gestos de engolir, os de aconchego e intimidade. Os *schèmes*, por sua vez, estão organizados em dois regimes: Diurno e Noturno.

O Regime Diurno tem a ver com a dominante postural, a tecnologia das armas, a sociologia do soberano, mago e guerreiro, os rituais de elevação e de purificação; o Regime noturno subdivide-se nas dominantes digestivas e cíclicas, a primeira, subsumindo as técnicas do continente e do habitat, os valores alimentares e digestivos, a sociologia matriarcal e alimentadora, a segunda agrupando as técnicas do ciclo do calendário agrícola e da indústria têxtil, os símbolos naturais e artificiais do retorno, os mitos e os dramas astrobiológicos (DURAND, 1997, p. 58).

Já o arquétipo, usado em um sentido diferente daquele esquematizado por Jung, é a representação dos *schèmes* e um ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais (PITTA, 2005). O *símbolo* é um signo concreto que evoca algum aspecto preciso por meio de uma densidade semântica específica e o *mito* um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e *schèmes* que se apresenta na história. É, para Durand, o início da racionalização – relato fundante da cultura, fornecendo modelos de comportamento e atuação. Uma filha de Maria e uma filha de Iemanjá não tem a mesma visão nem o mesmo comportamento, participam, no entanto, da imagem arquetípica da Grande Mãe. Aqui já vislumbramos, portanto, um elo de ligação com a teoria religiosa. Desse modo, Durand começa a vislumbrar a necessidade de uma *metodologia*, um trabalho teórico e cientificamente orientado para lidar com as manifestações míticas na história.

Para a mitodologia de Durand, o imaginário é a referência última de toda a produção humana através de sua manifestação discursiva, o mito, e defende que o pensamento humano se move segundo quadros míticos. Ou seja, para este autor em todas as épocas ou sociedades existem mitos subjacentes que orientam e modelam a vida humana. O propósito do trabalho do cientista é justamente desvelar os grandes mitos diretivos, isto é, aqueles responsáveis pela dinâmica social ou pelas produções individuais representativas do imaginário cultural, no tempo e no espaço. (NEVES, 2001).

2. Literatura e religião

Em seus textos, Gilbert Durand esclarece que há uma espécie de guerra contínua contra as imagens e os poderes do imaginário. Segundo ele, a literatura foi responsável por estabelecer três importantíssimas barreiras na luta contra os iconoclastas: o romantismo, o simbolismo e o surrealismo (há, inclusive, uma epígrafe de André Breton no prefácio de *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*). Sendo assim, Durand propõe uma espécie de técnica para encontrar o núcleo mitológico que reanima o corpo imagético da humanidade.

A Mitocrítica é um método de crítica de texto literário, de estilo de um conjunto textual de uma época ou de um determinado autor que põe a descoberto um núcleo mítico, uma narrativa fundamentadora e o (s) mito (s) que atua por detrás dela. Ela desvela, um nível de compreensão maior que se alinha com os grandes mitos clássicos.

Durand estabelece três momentos para a identificação dos mitemas e do mito diretivo do *texto cultural*: 1º) um levantamento dos *elementos* que se repetem

de forma obsessiva e significativa na narrativa e que são as sincronias míticas ou alinhamentos da obra; 2º) Charles Mauron - um exame do contexto em que aparecem, das situações e da combinatória das situações, personagens e cenários, etc.; 3º) a apreensão das diferentes direções do mito (diacronia) e das correlações de uma tal direção de um tal mito com as de outros mitos de uma época ou um espaço cultural determinados. (NEVES, 2001, p. [?]).

Aí encontramos, mais uma vez, o nexo com os elementos da linguagem religiosa; afinal, de um modo geral as religiões se valem de um arcabouço imagético e mítico para estabelecer sua doutrina, seus credos e seus rituais. As epifanias cosmológicas, por exemplo, são percebidas e assimiladas dentro de grandes esquemas tipológicos- como, por exemplo, o da *coincidentia oppositorum*-que operam uma espécie de mediação entre o numeno e o fenômeno (ELIADE, 1998).

A poesia, a história, assim como a mitologia ou a religião, não escapam ao grande esquema cíclico da conciliação dos contrários. A repetição temporal, o exorcismo do tempo, tornou-se possível pela mediação dos contrários, e é o mesmo esquema mítico que subentende o otimismo romântico e o ritual lunar das divindades andróginas. (DURAND, 2002, p. 294).

Conclusão

Embora Gilbert Durand não tenha desenvolvido uma teoria específica da religião, o contato profícuo que teve com os pensadores de Eranos – Corbin, Eliade, Scholem, Jung – demonstra que sua concepção de imaginário e, sendo uma teoria de campo amplo, também pode ser aplicada no estudo das ciências da linguagem religiosa. Ademais, em sua obra principal, Durand se vale a todo momento de elementos extraído da história religiosa em seus aspectos iconográficos e esquemáticos.

A *mitolodogia durandiana*, por seu turno, propõe a pregnância mítica nos atos e criações humanas, pois "Orfeu continua a ser Orfeu, mesmo que Eurídice se transforme numa bicicleta" (DURAND, 2002).

A tensão dialética do imaginário, dos planos materiais e espirituais, pode ser encontrada em todas as religiões. O símbolo, na procura de uma dinâmica de sentido e mediação entre o eterno e o temporal, reconduz à transcendência e abrese como teofania.

REFERÊNCIAS

CEMIN, Arneide. Entre o cristal e a fumaça: afinal o que é imaginário? **Presença**: revista de cultura e meio ambiente, Porto Velho, v. 5, n. 14. dez. 1998.

DURAND, Gilbert. A imaginação simbólica. Lisboa: Edições,1993.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURAND, Gilbert. **Ciência do homem e tradição**: o novo espírito antropológico. Tradução: Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Triom, 2008.

DUTRA BAY, Dora Maria. **O sonho da razão**: imaginário e simbolização. Florianópolis: Bernúncia, 2011.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HANEGRAAFF, Wouter. Esotericism and the academy: rejected knowledge. In: **Western Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

NEVES, Josélia. **Ciência do imaginário**: reflexões e as contribuições de Durand. 2001. (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2001. Disponível em: https://www.cepetin.com.br/artigos/ciência-do-imaginário/. Acesso em: 12 set. 2018.

PITTA, D. P. R. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. São Paulo: Atlântica, 2005.

A noção de espiritualidade enquanto experiência ética: uma abordagem a partir da filosofia da religião

Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha¹

Resumo

Como tema de nossa comunicação, pretendemos apresentar parte de nossa pesquisa a qual estamos desenvolvendo em nosso curso de doutorado. A nossa proposta de pensar acerca do termo da espiritualidade, dá-se a partir de uma perspectiva filosófica da religião. A noção está relacionada à esfera religiosa. As ideias associadas ao termo nos dão um direcionamento sob o significado do mesmo. Nas pesquisas realizadas, percebemos que o termo, apesar de possuir forte ligação com a esfera do Cristianismo, não se apresenta em suas possibilidades de sentido. Assim, abordaremos o tema da espiritualidade, a partir da filosofia da religião. Nesse aspecto, a noção de espiritualidade deverá ser observada, enquanto uma realidade que existe para além do mundo e que está em comunhão e profundidade com a vida, com o mundo *sub specie aeterni* e com a experiência mística e ética. Para fundamentar nossa comunicação, nosso entendimento de ética dar-se-á a partir do pensamento de Ludwig Wittgenstein, em especial, dos escritos filosóficos da primeira fase. Ressaltamos que a abordagem ética será como via de sustentação para a noção de espiritualidade a qual entendemos ser viável. Nossos objetivos em relação ao texto serão: a) apresentar noções e critérios de classificação do termo espiritualidade; b) Aproximação da noção de espiritualidade enquanto experiência ética; c) Espiritualidade enquanto condição humana. Estes serão os elementos a serem apresentados.

Palavras-chave: Condição humana. Espiritualidade. Ética. Filosofia da religião. Wittgenstein.

¹ Doutoranda em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUC Minas. Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professora da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Cf. Portaria n. 266 de 04 set. 2018. E-mail: anaclaudia.archanjovrocha@gmail.com

Introdução

O tema que pretendemos abordar no desenvolvimento deste texto vem sendo pesquisado em nossa contemporaneidade, a questão da Espiritualidade. Este nos chama a atenção, tendo em vista as possibilidades por ser capaz de se relacionar com as questões mais profundas da humanidade. Seja pelo viés religioso ou enquanto uma característica essencial do humano.

No primeiro momento do nosso texto, tentaremos trazer algumas das compreensões do termo "espiritualidade". A saber, um breve histórico acerca do termo. Entendemos que esta abordagem nos auxiliará com maior precisão para o entendimento que temos do termo.

O segundo aspecto da nossa comunicação será a demonstração de que a noção de espiritualidade pode ser muito próxima de uma experiência ética. Assim, desenvolveremos a questão da ética. Para tanto, nessa trilha de pensamento, a qual entendemos ser possível, tentaremos trazer a perspectiva do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein.

O filósofo austríaco, considerado contemporâneo, aborda a questão da ética através do termo transcendental. Para melhor compreensão, será preciso recorrer aos textos do pensador para que possamos esclarecer em que sentido a ética é transcendental. Além desta perspectiva, o filósofo nos orientará para a compreensão da ética enquanto partícipe da esfera mística. Este será o terceiro ponto abordado em nosso texto.

1. Noções e critérios de classificação acerca do termo "espiritualidade"

A proposta deste trabalho não é elaborar ou elencar as inúmeras compreensões que constituem o fenômeno plural da espiritualidade. Assim, não temos a pretensão de alcançar uma definição para o mesmo, mas somente discorrer algumas considerações de cunho filosófico que nos auxiliam a pensar no respectivo fenômeno.

Sabemos que o termo possui em sua essência uma co-formação com o religioso. O vínculo estreita-se, sobretudo, quando há a associação com o Cristianismo e, sobretudo, com as ordens religiosas. Esta é uma via de

entendimento de importância relevante, no entanto, ressaltamos não ser a única e nem a que adotaremos.

Pelo Dicionário de Espiritualidade, no vocábulo do próprio termo, encontramos sete critérios de classificação, são eles: 1. Étnico-geográfico (oriental e ocidental, francesa, espanhola, etc.), 2. Doutrinal ou segundo as verdades de fé preferidas (trinitárias, pentecostal, etc.), 3. Acético prático ou segundo as virtudes preferidas ensinadas e praticadas particularmente (da caridade, humildade, pobreza, etc.), 4. Antropológico ou psicológico (intelectualista ou especulativa, afetiva ou prática), 5. Dos estados e das profissões (laical, prebisterial e religiosa; dos médicos, professores, literatos, etc.), 6. Histórico cronológico (paleocristã, medieval, moderna, renascentista, barroca, contemporânea), 7. Dos grandes fundadores de Ordens ou Congregações religiosas (brasiliana, agostiniana, beneditina, inaciana etc). (ANCILLI, 2012, p. 898).

Na mesma obra e no mesmo vocábulo, há sinônimos do termo, os quais entendemos ser os mais próximos da nossa compreensão e da forma que abordaremos a nossa compreensão: modo ou modalidade, orientação, mentalidade, rumo, atitude, forma ou norma de vida e experiência. (ANCILLI, 2012, p. 896).

Segundo Ancilli, a catalogação dos critérios de espiritualidade, embora possível, com exceção do sétimo e último critério¹, não é fácil de definir ou conceituar, haja vista a pluralidade de cada via. O aspecto de ser um fenômeno multifacetado é o elemento que acentua nossa busca pela compreensão. Assim, tendo em vista os critérios 3, 4 e 5, além dos termos que se aproximam, compreendemos que há um elemento que os perpasse e alinhave, este é a ética.

Nesse aspecto, observemos que as específicas espiritualidades correspondem à "razão de ser", sendo a metafísica próxima da vida e da história (ANCILLI, 2012, p. 899). Eis aqui, o embrião do ideal de perfeição ética, na noção de espiritualidade, que se alcança por caminhos diferentes. Esta é a vertente do fenômeno da espiritualidade, que entendemos ser possível de trabalhar.

Assim, a expressão "perfeição ética" deve ser assimilada com o ideal dos valores morais, os quais culminam na ideia do bem absoluto. Embora, esta forma de espiritualidade esteja relacionada ao aspecto mais profundo do humano, há resquícios – os quais não negamos e que os mesmos não 'destroem' a vertente de

² São os únicos documentáveis e catalogáveis.

espiritualidade a qual estamos nos propondo trabalhar – imbricados na essência do termo, da proposta do agir do Cristo ou de outros líderes que expressaram através de suas ações elevada consciência moral.

A consciência moral é em muitos aspectos, uma direção que nutre a qualidade mais profunda do humano, a que busca o sentido da vida e da experiência humana, a qual chamamos de espiritualidade.

Por esta via, a espiritualidade, enquanto relacionada ao ideal de consciência moral, pode ser perfeitamente compreendida como experiência ética.

Entendemos que o termo espiritualidade, por si, seria suficiente, no entanto o fenômeno plurifacetado exige-nos uma denominação mais adequada. Ainda em fase de pesquisa, mas utilizaremos a terminologia "espiritualidade laica". Nesta entendemos que a noção de espiritualidade está desvinculada de ordens ou doutrinas religiosas, enquanto instituições.

Mas, a exemplo do próprio agir moral do Cristo, sua denominação não se restringe a denominações religiosas. Assim, a própria noção de espiritualidade, ainda que relacionada a religiões ou que estabeleça uma conexão com a religiosidade não se restringe as mesmas. Destarte, podemos compreender como uma proposta ética. Isto porque, de certa forma, regula e orienta a ação humana, levando em consideração o cuidado para com a vida.

2. Espiritualidade, enquanto condição humana

Sobre a noção de espiritualidade enquanto condição humana, compreendemos o sentimento da espiritualidade sem adesão ou vínculo do sujeito com crença ou instituição religiosa. Aproximamos a referida expressão ao pensamento religioso desvinculado da atitude confessional.

Segundo Marià Corbí, autor da obra *Para uma espiritualidade leiga: sem crença, sem religiões, sem deuses*, a espiritualidade não tem por objetivo justificar os mistérios acerca da existência, da vida e da morte ou ainda explicar problemas metafísicos. Vejamos a seguinte afirmação do autor:

A espiritualidade é liberdade de toda forma e de toda fôrma... A experiência espiritual é liberdade completa, é o fim de qualquer submissão. O poder autêntico da espiritualidade vem de sua profundidade.... Tudo nasce de dentro e se apoia na própria interioridade e na própria autonomia, mas a

base da própria e total autonomia, da iniciativa, da criatividade e da liberdade radical é a experiência, em nós mesmos, da grande dimensão do existir. (CORBI, 2010, p. 169).

A compreensão de Corbi para a espiritualidade muito nos orienta, quando o autor apresenta que esta é a grande dimensão do existir. Salientamos que esta perspectiva do existir está na esfera do humano, proporcionando buscar o seu sentido da vida, entendendo que é nas próprias relações que a vida encontra seu valor, assim, acreditamos que talvez as dimensões das vivências cristãs se façam mais latentes no agir moral do que dos ensinamentos evangélicos institucionalizados.

Faustino Teixeira, pesquisador das Ciências da Religião, em seu capítulo de livro, intitulado "O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa", diz que:

A espiritualidade não é algo que ocorre para além da esfera do humano, mas algo que toca em profundidade sua vida e experiência. A espiritualidade traduz a força de uma presença que escapa à percepção do humano, mas ao mesmo tempo provoca no sujeito o exercício de percorrer e captar esse sentido onipresente. Daí se pode falar em experiência espiritual enquanto movimento e busca do sentido radical que habita a realidade. (TEIXEIRA, 2005, p. 15).

A reflexão de Teixeira nos faz observar que a noção de espiritualidade está contida na experiência do humano, nas ações e relacionamentos estabelecidos e simultaneamente em sua individualidade mais íntima e profunda. É uma experiência que realiza o movimento do si para si e, ao mesmo tempo, uma necessidade para experimentar um cuidado com o outro. Em ambos os casos, há um princípio de transcendência, que a nosso ver, não supera a imanência. Desse modo, permanece na dimensão mais profunda do ser humano. Uma imersão na dimensão do silêncio que expressa o sentido da vida.

Segundo Saroglou (2003), há dois pontos específicos, no que tange a questão da espiritualidade, que podemos identificar enquanto surgidos de uma dimensão humana e simultaneamente ética: 1. A espiritualidade enquanto busca de sentido; 2. Valores associados com a espiritualidade.

Para o primeiro aspecto, Saroglou destaca que há crença na "existência de um sentido e de uma finalidade da vida individual e do mundo". Este sentido está relacionado com um princípio de transcendência. Este, por sua vez, relaciona-se, a

nosso ver, com as questões éticas, as quais buscam o sentido da vida. E, nesse caminho, compreendemos o segundo ponto supracitado, ou seja, os valores. Assim, a perspectiva do cuidado, seja do indivíduo para consigo mesmo ou relacionado ao outro, faz-se presente como um modelo ético. Um cuidado com o outro que partilha da minha existência.

Tendo em vista tais colocações, podemos entender que a noção de espiritualidade estabelece em sua essência um vínculo necessário com as questões éticas.

3. Aproximação da noção de espiritualidade enquanto experiência ética

A noção de espiritualidade com a qual pretendemos trabalhar, conforme apresentamos anteriormente, está relacionada às seguintes características: uma transcendência que não supera a imanência, ética, dimensão profunda do ser humano, experiência mística, silêncio.

Buscando alinhavar as características mais marcantes da noção de espiritualidade, observamos que a experiência ética abrange todas as demais. Nesse aspecto, buscaremos o auxílio da filosofia do filósofo contemporâneo, austríaco, Ludwig Wittgenstein.

Nosso embasamento para a ética nos aproxima da compreensão deste filósofo, assim, entendemos ser pertinente demonstrar as características da mesma, haja vista não haver definição de ética nos escritos do filósofo.

Apontaremos as características de maneira breve, a partir do filósofo Wittgenstein. A ética está relacionada com dois aspectos fundamentais: o mundo sub specie aeterni e o sentido da vida. Ambos estão na esfera do que o filósofo denomina de transcendental². O primeiro aspecto, segundo Wittgenstein é: "A contemplação do mundo sub specie aeterni é a sua contemplação como um todo limitado. Místico é sentir o mundo como um todo limitado" (WITTGENSTEIN, 2008, aforismo 6.45). Vejamos que, perceber o mundo como um todo limitado (sub specie aeterni) é o que Wittgenstein entende por transcender o mundo para além dos fatos.

_

³ O termo transcendental, em Wittgenstein, possui uma vasta discussão entre os pesquisadores do filósofo. No entanto, não é nossa intenção levantar tais questionamentos nesta comunicação. Como forma de esclarecimento do termo e de onde retiramos nossa compreensão do mesmo, sugerimos a obra Iniciação ao Silêncio, de Paulo Roberto Margutti Pinto, vide referências bibliográficas.

Os fatos são os elementos que podem ser pensados e, portanto, ditos, porque possuem um conteúdo descritivo³. Acompanhando a compreensão do filósofo, o transcender não ultrapassa o limite do mundo, trata-se uma espécie de percepções que surgem dos elementos que se situam na esfera do místico. O âmbito do místico se refere àquilo que há de mais importante: o inefável que se mostra que, por conseguinte, é indizível. É justamente nesta esfera que a ética está situada. O sentido da vida é uma forma de experiência da própria vida que mostra ao indivíduo, aquilo lhe é mais importante, por isso, é uma experiência pessoal, intransferível e necessariamente indizível.

A esfera ética é parte constituinte do místico, ou seja, do sentimento do mundo como um todo limitado. A experiência ética, em Wittgenstein, somente pode acontecer através do que o filósofo chama de experiência mística. Esta é uma atividade que mostra ao indivíduo a contemplação do mundo em sua totalidade limitada, não na complexidade do todo, mas no vislumbrar de partes. Esta experiência, simplesmente acontece, queremos expressar que não é do domínio da vontade do indivíduo, mas de algo maior que transcende o mundo, porém limita-se a ele. Um verdadeiro paradigma no pensamento do filósofo.

O sujeito transcendental, chamado por Wittgenstein de eu metafísico, é a única parte do ser capaz de ver o mundo como totalidade limitada. O ponto de interseção entre o mundo e o místico é o sujeito transcendental. Neste caso não há transcendência, mas sim imanência.

Embora os fundamentos éticos não se esgotem de maneira tão sucinta, retomaremos o tema principal. E o ponto que entendemos facultar a aproximação da experiência ética com a espiritualidade; da forma como a concebemos é justamente a imanência da experiência ética.

Como a experiência ética relaciona-se à espiritualidade enquanto condição humana e de aspecto imanente? O sentimento da espiritualidade vai se mostrando como verdadeira experiência ética. É nessa forma de experiência que o sentido da vida se estabelece e se aproxima do autoconhecimento, por estar na dimensão profunda do indivíduo.

_

⁴ Atentemo-nos para o objeto norteador do pensamento de Wittgenstein, a saber, a linguagem.

O sentido da vida está em conexão direta com a espiritualidade do autoconhecimento. Vejamos a seguinte declaração do filósofo, datada de 11 junho de 1916:

Que sei eu acerca de Deus e da finalidade da vida?

Sei que o mundo existe.

Que estou nele como o meu olho no seu campo visual.

Que algo nele é problemático, a que chamamos o seu sentido.

Que este sentido não reside nele, mas fora dele.

Que a vida é o mundo.

Que a minha vontade penetra o mundo.

Que a minha vontade é boa ou má.

Que, portanto, o bem e o mal se conectam, de algum modo, com o sentido do mundo.

Ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus.

E a metáfora de Deus como pai está a isso ligada.

Orar é pensar no sentido da vida.

Não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente.

Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim, de certo modo, dominá-lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos. (WITTGENSTEIN, 1998, p. 108).

As proposições do filósofo partem de suas reflexões, não são confessionais ou ligadas a doutrinas religiosas. O que ele está buscando é o sentido da vida que está na esfera transcendental, portanto busca perceber o mundo como uma totalidade. Assim, afirma que "a vida é o mundo". A vida está na compreensão da totalidade do mundo. Nesta percepção, esta busca pelo sentido, que é a ética do filósofo, em nosso entendimento, fundamenta-se pela busca do sentido da existência na própria existência sem vínculo com o religioso, portanto fundamenta-se em uma espiritualidade não religiosa. É este fundamento que Wittgenstein utiliza em sua busca pelo sentido da vida, quando define a esfera mística como lugar do ético.

Conclusão

Em processo de análise da obra filosófica de Wittgenstein, especialmente no âmbito da ética, percebemos que a espiritualidade laica está relacionada ao místico. Assim, a espiritualidade não religiosa se constitui através dos termos considerados sem sentido, por não serem passiveis de descrição, já que não pertencem ao âmbito do discurso racional, deixando transparecer uma espiritualidade desvinculada da religiosidade.

Assim, a partir dos pensamentos de Wittgenstein, acreditamos ser possível traçar um caminho que demonstre a constituição de uma espiritualidade não religiosa, uma vez que, para o autor, a dimensão ética do sentido da vida somente pode ser alcançada após uma experiência mística. Esta pode acontecer das maneiras mais diversas, não estando estritamente relacionada ao institucionalmente configurado como religioso.

Assim, nossa consideração final transita pelo viés de que a espiritualidade laica é uma forma de experiência ética. Experiência profunda e vivificante do humano que se dá por meio de uma experiência mística.

REFERÊNCIAS

ANCILLI, E. (Org.). **Dicionário de espiritualidade**. Tradução de Orlando Soares Moreira, Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2012. 2 v.

MARGUTTI PINTO, P. R. **Iniciação ao silêncio:** análise do Tractatus de Wittgenstein. São Paulo: Loyola, 1998.

SAROGLOU, V. Spiritualité moderne: un regard de psychologie de la religion. **Revue Théologique de Louvain**, Louvain, v. 34, n. 4, p. 473-504, 2003.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus.** Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

Religião como constructo social: a contemporaneidade da teoria de religião de Émile Durkheim, sua aplicabilidade para o estudo da religião espírita brasileira e possível contribuição para o diálogo inter-religioso

Antônio Carlos Coelho¹

Resumo

As transformações pelas quais vem passando o campo religioso brasileiro nos conduz ao reconhecimento da extraordinária complexidade do universo na qual estão inseridas as crenças brasileiras. Dentro da cosmovisão religiosa brasileira, herdeira de uma babel étnico-cultural, entende-se ser a religião um produto cultural cuja evolução e origem podem ser contextualizadas pelo estudo histórico. O presente estudo visa inicialmente entender o discurso espírita brasileiro que o caracteriza como Religião e, posteriormente, como este entendimento pode contribuir para o diálogo inter-religioso. Alicerçada na Teoria das Religiões, este artigo aborda as questões teórico-metodológicas envolvidas na compreensão do fenômeno espírita a partir do caráter analítico-bibliográfico, revisitando a definição de Religião apresentada por Emile Durkheim, objetivando uma análise por meio da qual se possa definir a aplicação do conceito "Religião" para o Espiritismo Brasileiro. Como ato contínuo, é imperioso entender o lugar do Espiritismo dentro do pluralismo religioso brasileiro, baseado no seu discurso mediador, apresentando-se como um caminho que promove encontros entre indivíduos, tornando-se, deste modo, um elo de integração entre pessoas e religiões. Portanto, as contribuições advindas da Teoria da Religião permitem analisar o fenômeno espírita e seus desdobramentos dentro da cosmovisão religiosa brasileira.

Palavras-chave: Religião. Espiritismo. Diálogo.

Introdução

O estudo sobre religião, a partir da proposta de Émile Durkheim, nos possibilita analisar as relações sociais manifestadas pela humanidade e assim

¹ Mestre em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUC Minas. E-mail: coelhomil@hotmail.com

observar a religião e entender a natureza desse fenômeno e sua importância para a vida social. A fim de conseguir este êxito, o presente trabalho será divido em três tópicos em que se buscará entender a razão social como um produto da cultura humana; como este pensamento religioso possibilita a construção de uma ordem social e como este constructo social permite o surgimento no Brasil de uma religião espírita.

1. A razão social da religião para a humanidade: religião um produto cultural

Ao se pretender estudar religião, deve-se ter consciência de que este conteúdo também se insere em diferentes tempos e lugares, constituindo um conjunto coerente em que todos os elementos estão em estreita relação uns com os outros. Neste sentido, pode-se apreender que a religião e o seu fenômeno tem um vínculo com a cultura e à tradição de um povo. Dessa forma, o pesquisador que tem como objeto de estudo o pensamento religioso e suas derivações tem que considerar a relação direta entre social e a religião.

Religião, como afirma Hoch (2010, p. 30), é "mais do que apenas som e fumaça – é uma realidade social, um processo de comunicação específico que cria realidade e ganha forma real através de atos sociais", ela vai para além do encontro vivencial do Ser com a realidade sagrada. Neste sentido, a religião se insere aos bens culturais como uma parte estimada daquilo que a humanidade edificou na sua caminhada, sendo assim, antes de tudo, uma forma social da vida humana.

Nenhuma religião jamais foi totalmente independente da cultura dos povos e épocas à qual pertencia, como percebe Huizinga (2010), deste modo, a ação humana como práxis tem na religião, uma força que transforma a sua realidade vivida. Como aponta Marx (2010, p. 50), "[...]a religião não cria o homem, mas o homem que cria a religião". Neste processo em que a "religião não cria o homem, mas o homem que cria a religião" se vê uma transformação, uma reconfiguração ou mesmo a decomposição do sentido religioso, com o passar do tempo, estando em um processo constante de mudança, adaptando-se e assumindo contextos socioculturais em que se insere.

Para Durkheim (2003, p. 4), os seres humanos se sentiram obrigados a conceber uma noção de religião, pois as necessidades da existência [...] obrigam a todos, crentes e incrédulos, a representarem de alguma maneira as coisas do meio das quais vivem, sobre as quais, a todo o momento, emitem juízos e que precisam levar em conta em sua conduta.

Em suas análises Dukheim (1999) aponta que a religião é uma representação do social e que estas representações coletivas tem uma autoridade que atua sobre o indivíduo, impondo-lhe um conjunto de crenças, sentimentos comuns, formando um sistema ativo que funciona por si só.

E nesta perspectiva social de criar e/ou alicerçar vários indivíduos coletivamente a um determinado padrão, valor e crença incluso em uma consciência coletiva, valorizam uma orientação em que "[...] favorecem o estabelecimento de uma disciplina moral entre os indivíduos, constituindo a fonte de um tipo de coesão social". (MACHADO, 2003, p. 206).

Este fenômeno coletivo, interligado pela religião, é compreendido como um tipo psíquico da sociedade, que tem propriedades, categorias de existência e um sentido próprio de existir e de se desenvolver, deste modo, a "consciência coletiva é toda a consciência social, isto é, se estende tão longe quanto a vida psíquica da sociedade". (DURKHEIM, 1999, p. 50).

Portanto, se a consciência coletiva é a formadora de uma ampla consciência ao se tratar da questão religiosa, como elemento constituinte dessa, a religião é um fenômeno humano que também se manifesta em uma cultura e em uma sociedade. Assim, desaparece a contenda entre o "deus pagão e o cristão, pois diferença é apenas entre o homem ou o povo pagão e o cristão" que existe. (FEUERBACH, 2009, p. 29).

A racionalidade social da religião pela humanidade, tem na sua essência a representação coletiva de uma sociedade. Esta necessidade de representação é eterna, como se tem registrado no transcurso da história humana, em que o objeto representado é transformado, passando a existir, a partir da perspectiva social novas formas representativas e sagradas. Então, o fenômeno religioso se apresenta como ordenador às condutas sociais?

2. O pensamento religioso como um sistema solidário de ordem social

A religião como sistema de representação tem como propósito produzir sentimentos que são compartilhados por seus membros, regulando a conduta individual no ambiente social que os cerca. Salienta-se ainda que em sua atuação na esfera social, a religião lhe afiança não só um preceito de virtudes, mas torna-se uma fonte catalizadora de atuação moral.

Ao realçar esta questão sobre os aspectos cognitivos das representações, ao compreender Durkheim (2003), a ideia da sociedade é a alma da religião, a religião perde as suas características mágicas, não sendo mais observadas como invenções de uma reflexão incivilizada. Portanto, não se concebe, à luz dos textos de Durkheim, uma relação direta entre sagrado e profano e sobrenatural e natural, pois nem tudo que é sagrado é sobrenatural ou vice-versa.

A perda deste aspecto ilusionista, para Durkheim (2003), demonstra como são ultrapassados, ao longo do tempo, estes elementos do processo de classificação e de elaboração das representações sociais. Percebe-se então, que estas elaborações representativas compõem uma universalidade que produze um sentido e as forças que elas representam estão presentes nas mais variadas formações sociais.

Dentro destas representações não há que se afirmar a verdadeira ou falsa religião, pois, à sua maneira, "todas respondem, ainda que de maneiras diferentes, a determinadas condições da vida humana" (DURKHEIM, 1999, p. 31) e, neste sentido, as coisas sagradas são representações dessa vida social, representando um universo de símbolos externos em uma realidade pluridimensional.

Enfim, para Durkheim (2003), as coisas sagradas são aquelas cujas representações são elaboradas pelas sociedades, abarcando, deste modo, toda espécie de estados coletivos, de tradições e de emoções comuns, já as profanas, são aquelas que cada um de nós constrói com dados de seus sentimentos e de sua experiência pessoal.

Portanto, deve-se compreender o fenômeno religioso a partir do lugar de onde ele emana. Também pressupõe que essa compreensão deve ser sem um préjulgamento. Não o definindo, a partir de uma percepção cultural evolucionista como

sendo inferior ou superior, mas analisando segundo pretensões do fenômeno religioso de cada povo. E como se constituiu o fenômeno religioso espírita no Brasil?

3. Uma religião espírita no Brasil a partir da codificação espírita

O desenvolvimento da Codificação Espírita, originada nos fins do século XIX, computava, algo por perto de 30 centros espiritas, que abordavam separadamente as temáticas bases da Codificação: filosófica, cientifica e religiosa. Não havendo, deste modo, uma unanimidade dentro movimento espirita brasileiro.

Com o advento da República, as atividades desenvolvidas por estes centros passaram, de certo modo, à ilegalidade, marcando deste modo, um período de perseguição à prática espirita no Brasil, por meio dos artigos 156, 157 e 158, do Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890.

O referido Decreto, com objetivo de ordenação social, veio de encontro com as ações executadas pelos espíritas brasileiros que, sob a orientação da Federação Espírita do Brasil (FEB), a fim de salvaguardar a ação do espiritismo, dentro do território brasileiro, buscou o apanágio do Artigo no 72, da Constituição Republicana de 1891, evocando a liberdade de culto. Para sua legitimação como religião, o movimento espirita brasileiro, por meio da FEB, elabora um processo de sistematização e de estruturação do Espiritismo. Apoiados pelos seus intelectuais, "especialmente os espíritas religiosos, foram desenvolvendo e re-delimitando o seu espaço de atuação, demarcando assim as fronteiras e a identidade do espiritismo brasileiro". (ARRIBAS, 2011, p. 9). Coube a estes "espíritas religiosos" pensarem e articularem a religião espírita nas mais diversas dimensões de atuação no cenário brasileiro.

Não mais como um movimento isolado e disperso, mas constituído como uma religião unificada, pela ação do Dr. Adolfo Bezerra de Menezes, presidente da FEB, nasce, no Brasil, a Religião Espírita Brasileira. Movimento este, como afirma Arribas (2011), baseado em uma espécie de síntese entre a moral cristã, certas crenças católicas e a ciência positiva. Mas, sem dúvida, foram os aspectos morais e religiosos que mais lhe chamaram atenção, talvez pelo fato de ter concluído que somente enquanto religião, o Espiritismo poderia não apenas sobreviver, mas sobreviver de forma legal e legítima no Brasil.

O movimento espírita, conduzido pela FEB, a fim de uma maior legitimidade no cenário externo, busca fomentar um trabalho cada vez mais voltado para a religiosidade, assumindo de vez a característica de uma orientação religiosa, distinguindo deste modo da proposta da doutrina espírita, ao buscarem uma linguagem cada vez mais sacralizada em seus cultos.

Em seu discurso, segundo Arraias (2011, p. 11), o movimento espírita brasileiro buscou desenvolver a faceta do Espiritismo "que mais lhes agradava e pouco a pouco foi criando a partir dela uma doutrina sistematizada, um conjunto de regras e preceitos de ordem valorativa e moral; diríamos mesmo uma — doutrina espírita brasileira".

O discurso religioso do movimento espírita brasileiro traz em sua concepção um caráter moralizante e integrador. Neste ponto, ao analisar este discurso, a partir de Durkheim (2003), compreendemos o conceito de religião almejada. Uma religião em que no seu sistema de crenças esteja presente uma responsabilidade recíproca de interesse comum. Ainda, dentro do pensamento do autor, unindo, de modo moral, elementos que se identificam e se aderem.

O discurso espírita que fundamenta a religião traz nas suas crenças: a existência de Deus único; a existência de outros mundos habitados; a imortalidade do espírito; a reencarnação como forma de se aprimorar bem como a lei do carma, pela qual cada indivíduo está relacionado aos atos que pratica. Seus ensinamentos principais são o amor ao próximo e o amor a Deus, a caridade e a evolução do ser humano.

A ritualização da religião espírita brasileira, em seus templos, visa alcançar objetivos e manter uma sequência em suas mais diferentes reuniões. Mesmo que os Centros espíritas sejam alinhados aos procedimentos emanados pela FEB, não tem como a Federação uniformizar todos em um único procedimento padrão.

O movimento religioso espírita é heterogêneo e diverso no âmbito de suas instituições, demonstrando certo hibridismo e adaptação ao campo religioso brasileiro. Ao se falar de ritualização, apesar de não existir tal princípio na Codificação, estes Centros criaram procedimentos, mecanismos operacionais para a condução de seus trabalhos e ordenamento ritualísticos baseados em diversas abordagens: New Age, autoajuda, cristais, etc.

Segundo Durkheim (2003), estes ritos, nos fenômenos religiosos, são distinguidos para cada religião. Enfim, os ritos são regras de comportamento que determinam como o homem deve se comportar com as coisas sagradas.

O sagrado não é um estágio primitivo na evolução da consciência do homem, mas é intrínseco à estrutura da subjetividade humana, que pode traduzir-se em uma palavra, em uma experiência ou um objeto, incluindo a família e a própria vida. O sagrado mantém a chama do mistério: de um lado de exaltação e de outro sombrio.

O homem tem necessidade de crer em algo que dá sentido à vida, seja na personificação de um Deus, uma Igreja, uma Doutrina ou em um personagem. (ARAÚJO, 2010).

Por fim, outro aspecto importante a ser abordado é a questão do "sagrado". Allan Kardec nos apresenta uma Doutrina voltada para uma racionalidade, contendo uma teoria prática, princípios básicos e as orientações dos espíritos sobre o mundo espiritual e sua constante influência, com o intuito de criar uma nova ordem no relacionamento com as coisas sagradas, a fim de propiciar a humanidade uma nova abordagem do "sagrado", em que a sacralização ou o abastardamento se dá pela religiosidade das pessoas que ali se manifestam. Neste sentido, a Codificação propõe um caráter proativo do ser humano no seu processo de evolução, não delegando a solução de seus problemas a terceiros.

No entanto, o movimento religioso espírita brasileiro, ao optar por um caráter mais religioso, retira-se do paradigma racional da Codificação e se apresenta como "herdeiro da filosofia cristã, bem como um movimento profético de retorno às origens. Mais do que uma alternativa no mercado religioso, o propósito espírita é a revitalização da figura exemplar de Jesus de Nazaré, num revigoramento da ética do amor e da fé heroica das primeiras comunidades cristãs". (PEREIRA, 2007, p. 17).

Como religião nova no cenário brasileiro, o movimento religioso espírita ainda constrói suas bases e seu espaço dentro do campo religioso brasileiro. Por certo, a FEB reconhece esta extraordinária complexidade do universo na qual estão inseridas as crenças brasileiras. Dentro da cosmovisão religiosa brasileira, herdeira de uma babel étnico-cultural, a religião espírita, à luz da pesquisa, se abre pouco ao diálogo inter-religioso. A FEB reconhece a importância de se manter um livre diálogo entre as religiões, mas ainda não se percebe, à luz desta pesquisa atividades voltadas para este fim.

O lugar do Espiritismo dentro do pluralismo religioso brasileiro abre a seus Templos aos praticantes de outras religiões, mas não assume um papel mediador entre as demais religiões de forma institucional. Por certo, no âmbito relacional individual, sua capacidade de promover encontro entre indivíduos ainda se circunscreve em uma ação de encontro e diálogo entre o mundo físico e o espiritual.

Em sua edificação como religião, o movimento espírita se fixa como um conjunto de atividades que têm por objetivo estudar, divulgar e praticar a doutrina espírita brasileira, a partir da esfera religiosa, colocando-se ao alcance e a serviço de todos os seres humanos, mas tendo-a como condutora desta humanidade.

Conclusão

Ao percorremos os caminhos da diversidade religiosa brasileira, resultante da multiplicidade de vertentes religiosas que convivem entre si, compreendemos a religião como um produto cultural cuja evolução e origem são resultantes de um percurso social e histórico.

A relação entre o discurso espírita brasileiro por meio do aporte conceitual teórico- metodológico da Ciência da Religião e as contribuições de Émile Durkheim possibilitou o estudo e a apresentação de como uma religião conjectura a sua formação e a sua participação em um diálogo inter-religioso. Desta forma, o fenômeno religioso, que é comprovadamente uma realidade pluridimensional, incita que os espíritas evoquem a liberdade de culto não só para si mesmos, mas compreendendo que a delimitação de espaços de atuação torna-se uma prerrogativa extensiva às demais denominações religiosas.

Apesar de sua tenra idade, o movimento religioso espírita brasileiro, como um constructo social, possui capacidade de manobra suficiente para retornar à fonte fundadora e buscar pontes que possibilitem uma fecunda abertura dialogal com as suas coirmãs. Indo ao encontro ao que Durkheim (2003) nos afirma que a religião produz a essência da sociedade e por consequência "a ideia da sociedade é a alma da religião".

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Augusto César Dias de. Identidade e fronteiras do espiritismo na obra de Allan Kardec. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8. n. 16. p. 117-135, jan./mar. 2010.

ARRIBAS, Célia da Graça. A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo: ANPUH, 2011.

BRASIL. **Decreto 847**, de 11 de outubro de 1890. Disponível em: http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html. Acesso em: 15 jan. 2017.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social.** Tradução de Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 1999.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo.** Tradução de José da Silva Brandão. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião.** Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.

HUIZINGA, Johan. O outono da Idade Média. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

MACHADO, Maria das Dores Campos. História das ciências sociais da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

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

PEREIRA, André Andrade. O espiritismo e a tradição cristã. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 4, n.1, p. 17-35, 2007.

Discutindo o conceito de religião: semelhanças familiares, categorias de religião e cultura

Brasil Fernandes de Barros¹

Resumo

Identificar um conceito de religião não é uma tarefa fácil, principalmente quando falamos do mundo ocidental que tem uma tendência de confundir religião com o Cristianismo. Para o cientista da religião, o conceito adequado só poderá ser encontrado na precisão das palavras, pois a definição de um termo encontra-se na sua caracterização. E é neste ponto que está o problema, pois há uma tendência de que os indivíduos falem das coisas segundo o seu ponto de vista, tomando por referência somente aquilo que conhecem. Greschat diz que "quem conhece apenas uma religião só pode falar a respeito dela". O objetivo desta comunicação é de, por meio de uma pesquisa bibliográfica, entender os conceitos históricos de religião cristã tratada por Lactâncio como a verdadeira religião e estabelecer um diálogo entre o conceito de religião de Benson Saler, que se baseia nas semelhanças familiares de Wittgenstein com Clifford Geertz, que afirma que as questões de cultura definem as religiões de forma conclusiva.

Palavras-chave: Religião. Semelhanças familiares. Jogos de linguagem. Relegere. Religare.

Introdução

Identificar um conceito de religião não é uma tarefa fácil. Para o cientista da religião, um conceito não se apresenta como uma fórmula ou um cálculo e só poderá ser encontrado na precisão das palavras, ou seja, nos conceitos. E é neste ponto que está o problema, pois há uma tendência de que os indivíduos falem das coisas segundo o seu ponto de vista, tomando por referência aquilo que conhecem. Greschat diz que "quem conhece apenas uma religião só pode falar a respeito dela" (2005, p.18). Na busca por ouro e especiarias, há muito tempo, os Europeus

¹ Mestre em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUC Minas. E-mail: brasil@netinfor.com.br

descobriram a existência de diversas outras religiões e os Judeus, por sua vez, na Terra Santa, conviveram com os mulçumanos desde muito cedo. Essa diversidade de religiões não abalou os Europeus, que acreditavam como Lactâncio que, como veremos à frente, o "Cristianismo era a verdadeira religião" (LACTÂNCIO apud AZEVEDO, 2010, p. 93). Sobre a diversidade das religiões, Greschat faz uma comparação interessante:

É como no caso dos seres humanos: alguns conhecemos bem, outros apenas pelo nome, muitos só de vista. Indo além, os rostos transformam-se em massa anônima que acaba abstraída em humanidade. Chega-se a um último grau de abstração quando todos os homens e todas as mulheres, independentemente de sua raça e cultura, profissão interesses, são sintetizados como "espécie humana". Faz-se o mesmo com as religiões. (GRESCHAT, 2005, p. 18).

A generalização do que entendemos por religião feita acima é compatível com as discussões sobre jogos de linguagem feitas por Ludwig Wittgenstein (1889-1951), em seu livro *Investigações Filosóficas*, onde o mesmo faz afirmações desta ordem, quando fala em semelhanças de familiares, ao comparar características entre os seres humanos. Wittgenstein discute, quando fala de jogos de linguagem, da generalização das palavras para definir *coisas* e traça uma comparação dos conceitos que carregam as palavras como uma linha dessa de costura. Segundo o autor, a linha apresenta em si mesma uma unidade, embora seja composta por diversas "fibras de algodão que se unem e se sobrepõem uma à outra, assim como certos conceitos" (1994, p.52). De forma semelhante, o antropólogo Benson Saler se apoia nas considerações de Wittgenstein para falar de religião, da seguinte forma:

Como indica a literatura acadêmica sobre religião, não há critérios seguros, bem definidos e universalmente aceitos para diferenciar a religião da não religião. (Alguns acadêmicos, de fato, propuseram rótulos como "quasereligiões" ou "semi-religiões" para indicar que vários fenômenos complexos se assemelham às religiões de alguma forma, mas não o suficiente em seus aspectos para justificar o rótulo indefinido de "religião".). Além disso, algumas religiões apresentam um volume maior de características típicas às quais associamos no nosso modelo geral de religião do que outras, e talvez uma maior elaboração dessas características do que é o caso em outros lugares. Algumas religiões, por assim dizer, são "mais religiosas" do que outras. A religião, então, na minha abordagem, é uma categoria graduada cujas instanciações estão ligadas por semelhanças de família. Eu defendo ainda que nós reconhecemos explicitamente que para a maioria dos acadêmicos ocidentais, os exemplos mais claros da categoria religião, os exemplos mais prototípicos dela, são aquelas famílias de religiões que chamamos de "judaísmo", "cristianismo" e "islamismo". Essas famílias exibem os maiores agrupamentos de características típicas que associamos

à religião. E, claro, essas são as religiões que a maioria de nós, quando crianças, identificou pela primeira vez com o termo religião. [...] (SALER, 2000, p. XIV, tradução nossa).¹

Identificamos nas afirmações de Saler, quatro pontos extremamente relevantes: primeiro e o mais óbvio é que não há uma definição clara e universalmente aceita sobre o conceito de religião; segundo, que há fenômenos rotulados como religiões que podem apresentar características tão particulares e distintivas a ponto de se questionar, inclusive se as mesmas podem se enquadrar nesta categoria; terceiro, que Saler se utiliza das considerações de Wittgenstein de semelhança familiar para definir e categorizar o fenômeno religioso², assunto este que desdobraremos mais à frente; quarto, que o entendimento de religião está intimamente ligado a questões de cultura e formação do indivíduo.

1. Relegere ou religare?

Como já vimos no texto de Saler (2000, p. XIV), "não há critérios seguros, bem definidos e universalmente aceitos para diferenciar a religião da não religião". Não temos a intenção aqui de resolver esse problema, mas precisamos de um ponto de partida. O termo *religio*, antes de pertencer ao domínio específico do religioso, esteve presente no cotidiano de Roma e navegou entre duas etimologias possíveis, uma de origem cristã e outra romana; a pergunta é: como podem dois princípios tão diferentes terem designado coisas tão distintas? Dubuisson explica que a palavra *religio* "só podia ser o sentido primeiro e muito especializado de uma palavra latina antes ordinária e que permaneceu assim até que os primeiros pensadores cristãos

1

¹As the scholarly literature on religion indicates, there are no sure, sharp, and universally accepted criteria for marking off religion from not-religion. (Some scholars, indeed, have proposed such labels as "quasi-religions" or "semi-religions" to indicate that various complexes of phenomena resemble religions in some ways, but not sufficiently in other respects to justify the unqualified label "religion.") Further, some religions exhibit more of the typicality features that we associate with our general model of religion than do others, and perhaps greater elaboration of these features than is the case elsewhere. Some religions, in a manner of speaking, are "more religious" than others. Religion, then, in my approach, is a graded category the instantiations of which are linked by family resemblances. I further advocate that we acknowledge explicitly that for most Western scholars the clearest examples of the category religion, the most prototypical exemplars of it, are those families of religions that we call "Judaism," "Christianity," and "Islam." Those families exhibit the greatest clusterings of typicality features that we associate with religion. And, of course, those are the religions that most of us, as children, first identified with the term religion.

² Benson Saler (2000) deixa explícito este pensamento, que será desdobrado no decorrer deste trabalho.

se apoderaram dela e favoreceram seu excepcional destino." (DUBUISSON, 1998, p. 41).

O significado inicial romano de *religio* tinha um sentido de escrúpulo em relação ao culto, de um preciosismo em relação aos atos exteriores de adoração:

Quando Cícero fala da religião romana, o conceito de religio que utiliza tem como origem etimológica o termo relegere que deixa transparecer a "atenção escrupulosa, o respeito, a paciência, inclusive o pudor e ou a piedade". A prática religiosa romana está associada ao zelo, a uma relação respeitosa com os deuses que torna necessária a repetição precisa dos ritos. Com isso, a realização correta dos rituais ganha extrema importância já que é a maneira de estar em contato direto com a divindade. (AZEVEDO, 2010, p. 91).

Segundo esse conceito, é necessário que se empreenda uma escuta escrupulosa, tenaz e atenta ao que dizem os deuses, de forma que se escute aquilo que eles têm a dizer. Portanto, *negligere*, neste caso, era exatamente o contrário de *religio*, ou seja, não escutar o que os deuses diziam era negligenciar a divindade (AZEVEDO, 2010, p. 92). O significado de religião, com o sentido de *relegere*, ou seja, de escrúpulo em relação ao culto, passou por transformações e não se alinhou com o sentido com o qual o Cristianismo apresentava no século XIX. Segundo Bouillard, o significado de *religio* não poderia designar aquilo que foi tido como a verdadeira religião, pois que era necessário encontrar outro termo que pudesse corresponder à fé cristã. (AZEVEDO, 2010, p. 92).

Assim, uma nova compreensão para o termo surgiu através da imposição de diferenças e de exclusões. Segundo Dubuisson, a religião enquanto domínio radicalmente separado e diferente daquilo que a cerca é uma criação exclusiva e original dos primeiros pensadores cristãos de língua latina como Lactâncio, Tertuliano e Santo Agostinho. Ao se criar um domínio específico para a religião, surge também o espaço do não religioso, do profano: "a diferença e a superioridade que ela [religião] reivindicava para si mesma enquanto religião verdadeira reservada ao Deus verdadeiro [...] fazia apelo à necessidade do mundo profano". Nesse mesmo sentido, Benveniste afirma que só se poderia conceber claramente a religião a partir do momento em que ela é delimitada, quando ela ganha um domínio distinto, onde pode-se saber o que lhe pertence e o que lhe é estranho. (AZEVEDO, 2010, p. 92).

Diante disso, era necessário estabelecer uma origem etimológica própria para o *religio-relegere*, considerando que essa se referenciava às práticas exteriores e não à verdadeira religião que se dirigia ao verdadeiro Deus, a divindade única, já que o sentido era de estabelecer a ligação do ser humano com Deus, o *religare*

como propõe Lactâncio. No primeiro conceito, no *religio-relegere* de culto aos deuses, o indivíduo está separado dos mesmos, porque não busca a sabedoria e a moral, e sim apenas uma preocupação com o rito exterior. Para ele, só o Cristianismo seria a verdadeira filosofia: "a verdadeira sabedoria para os pensadores, a verdadeira religião para os ignorantes." (LACTÂNCIO apud AZEVEDO, 2010, p. 93). Dessa forma, a verdadeira religião consistiria no laço de piedade que nos une a Deus e aos homens cabe servir e obedecer ao Deus único e verdadeiro.

2. Semelhanças familiares e categorias de religião

As semelhanças familiares elaboradas por Wittgenstein são aplicadas por Saler para a(s) religião(ões), mas não foram criadas com essa finalidade e sim como considerações acerca do emprego da linguagem e definição de sentido para as coisas. A teoria tradicional endossada por estudiosos ocidentais, sustenta, diferentemente de Wittgenstein, que os membros de um grupo de pessoas ou de coisas são entendidos como tal porque compartilham características típicas ou uma conjunção dessas características em comum. Essas são chamadas de características definidoras ou diferenciadas e serão usadas para aceitar ou identificar os membros de um determinado conjunto, seja ele qual for. As coisas que chamamos de jogos, por exemplo, devem compartilhar algo em comum, pelo menos uma característica distintiva. Segundo Saler, Wittgenstein discorda desta postura tradicional afirmando que:

Embora ele reconheça que as instanciações de uma categoria possam compartilhar uma ou mais características em comum, não é necessário que elas façam isso para justificar serem mutuamente rotuladas pelo termo de categoria. É suficiente que eles estejam ligados por semelhanças por sobreposição de vários tipos, assim como os membros de uma família humana podem mostrar semelhanças que se sobrepõem - "semelhanças de família" - em características faciais, constituição do corpo, cor do cabelo e assim por diante, membros da família compartilhando os mesmos recursos. (SALER, 2000, p. xi, tradução nossa).³

_

³ While he acknowledges that the instantiations of a category might share one or more features in common, it is not necessary for them to do so in order to justify being mutually labeled by the category term. It is sufficient that they are linked together by overlapping similarities of various sorts, just as the members of a human family may show overlapping similarities -"family resemblances" -in facial features, body build, hair color, and so forth, without all the members of the family sharing the very same features.

No exemplo dos jogos, vamos ver que algumas de suas instancias⁴ não partilham entre si características discretas e, nem por isto deixam de ser jogos. Os jogos de bola e a paciência não possuem características diretamente relacionáveis, mas ainda sim são jogos. Numa análise detalhada veremos uma intrincada rede de semelhanças e relacionamentos se sobrepondo e cruzando: às vezes com semelhanças gerais, às vezes com semelhanças específicas. Da mesma forma que Wittgenstein afirma que o que chamamos de jogos estão ligados por semelhanças de família e as religiões podem ser analisadas desta forma, apesar de nem todas compartilharem necessariamente características em comum. Numa análise mais aprofundada, elas revelam coletivamente uma multiplicidade de semelhanças que se sobrepõem e se cruzam. (SALER, 2000, p. 160), da mesma forma que as fibras de algodão juntam-se para formar uma linha de costurar. (WITTGENSTEIN, 1994, p. 52).

Os exemplos mais prototípicos na cultura ocidental fazem com que reconheçamos no *Judaísmo*, *Cristianismo* e *Islamismo* como nossas maiores referências de religião. (SALER, 2000, p. XIV). Esta identificação está fortemente associada à questão de linguagem e de cultura, pois há um entrelaçamento vigoroso entre linguagem e significado. Segundo Jean-Marc Tétaz há uma "uma ancoragem pré-linguística em um contexto de interações práticas que resistem a qualquer redução na linguagem" (GISEL, 2002, p. 68), que a nosso ver está fortemente relacionado à cultura, pois que há um:

[...] entrelaçamento inseparável da linguagem no mundo e do o mundo na língua: ele destaca que qualquer teoria da referência, portanto, qualquer realismo linguístico é necessariamente aporético porque ele assume uma linguagem separada do mundo e um mundo livre de toda a mediação linguística. Este ponto será decisivo para esclarecer o status semântico dos símbolos religiosos. (GISEL, 2002, p. 68, tradução nossa⁵).

Portanto, a nosso ver, esta ancoragem linguística passa pela cultura, uma vez que nossa concepção de mundo implica na cultura que recebemos particularmente

⁵ [...] imbrication inextricable de la langue dans le monde et du monde dans la langue: elle met en évidence que toute théorie de la référence, donc tout réalisme linguistique, est nécessairement aporétique parce qu'elle suppose une langue déta-chée du monde et un monde franc de toute médiation linguistique. Ce point sera décisif pour clarifier le statut sémantique des symboles religieux.

⁴ Instâncias são, neste caso, tipos de jogos: jogos de tabuleiro, jogos de cartas, jogos de bola e assim por diante.

de nossos familiares e do ambiente onde somos criados. Desta forma, recebemos por herança as características prototípicas do que identificamos por religião, ou seja, esta transmissão é cultural. Como conceito de cultura, nos apoiamos em Geertz, que afirma que:

[...] o conceito de cultura [...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. [...] o conceito do significado, em todas as suas variedades, é o conceito filosófico dominante da nossa época. (GEERTZ, 1978, p. 66).

Esta transferência cultural traz em seu bojo a adoção de preceitos morais e estéticos implicados num mundo com uma estrutura particular, como simples senso comum transmitido muitas das vezes com os símbolos religiosos particulares. "Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica e, ao fazê-lo, sustenta cada uma delas com a autoridade emprestada do outro." (GEERTZ, 1978, p. 67). Podemos classificar estes símbolos como características definidoras ou diferenciadas na teoria tradicional de grupos, usadas segundo Geertz, para identificar determinados fenômenos como religiões, e aqueles que se afastam destas características não seriam religiões.

Onde houver seres humanos a religião estará por perto e cada grupamento vai encarar a religião segundo a sua cultura o em alguns casos, a sua cultura será construída pela própria religião. Não será difícil identificar a influência da cultura na religião e vice-versa.

Conclusão

Para Saler, diferentemente de Geertz, se tomadas as semelhanças familiares como base, as características definidoras ou diferenciadas herdadas ou não da cultura, não serão suficientes para classificar se um fenômeno é ou não, mais ou menos religioso. Pois um único símbolo religioso não pode ser considerado como uma característica definidora para comparar duas ou mais religiões. Levando-se em conta este ponto de vista, a comparação de conceitos com outros autores pode não se compatibilizar, como por exemplo a de Geertz, que diz que uma religião é:

[...] (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1978, p. 67).

A definição de Geertz, se confrontada com as propostas de Saler, apresenta logo em seu início, um problema, pois Geertz assume que uma religião precisa ter um sistema de símbolos ou deve estabelecer disposições e motivações nos homens. Isso seria a característica definidora que, segundo as semelhanças por famílias, poderia não estar necessariamente presentes em todas as religiões. Poderíamos estabelecer, segundo Saler, formulações de conceitos que não passassem pelo estabelecimento de símbolos ou que fossem revestidos necessariamente de uma aura de fatualidade.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Cristiane Almeida de. À procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. **Religare**, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 90-96, mar. 2010.

DUBUISSON, Daniel. L'occident et la religion: mythe, science et idéologie. Bruxelles: Éditions Complexe, 1998.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

GISEL, Pierre; TÉTAZ, Jean-Marc. **Théories de la religion.** Genève: Labor et Fides, 2002.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

SALER, Benson. **Conceptualizing religion:** immanent anthropologist, transcendent natives, and unbounded categories. New York: Berghahn Books, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. Petrópolis: Vozes, 1994.

Pierre Bourdieu e o conceito de campo religioso como contribuição para uma teoria da religião

Claudia Danielle de Andrade Ritz¹

Resumo

Essa comunicação versará sobre as contribuições de Pierre Bourdieu para uma teoria da religião a partir do conceito de campo religioso. Nosso objetivo será apresentar breves apontamentos do pensamento do francês Pierre Bourdieu, que, dentre outros temas, dedicou-se ao estudo das formas de dominação, relações de poder e *habitus* que se manifestam na sociedade. Nesse sentido, propõe conceitos como campo e capital, para pensar o espaço social. Como metodologia, utilizaremos referencial teórico a partir das obras de Pierre Bourdieu e de seus leitores críticos. Concluímos que, como sociólogo, antropólogo e filósofo, Pierre Bourdieu trouxe importante contribuição ao propor o conceito de campo religioso, bem como trabalho sobre a dissolução do campo religioso e o surgimento de uma nova religiosidade.

Palavras-chave: Pierre Bourdieu. Campo Religioso. Teoria da Religião. Nova Religiosidade.

Introdução

Pierre Félix Bourdieu (1930-2002) nasceu em Denguin, França, no dia 01 de agosto de 1930 e faleceu em Paris no dia 23 de janeiro de 2002. Foi filósofo, sociólogo e antropólogo. Ao servir o exército francês na Argélia, teve diante daquela cultura distinta sua motivação para migrar da Filosofia para a Antropologia e Sociologia. Sua vasta obra propiciou estudos de temas sociais diversos. Jens Schlamelcher (2013, p. 268) explica que Pierre Bourdieu "foi um grande crítico da

¹ Doutoranda em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUCM Minas. Mestra em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUCM Minas. Bacharel em Direito e Teologia. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Cf. Portaria n. 266 de 04 set. 2018. E-mail: adv.claudia@yahoo.com.br

teoria da escolha racional², e também se destacou por desenvolver uma abordagem econômica própria para explicar a dinâmica em diferentes áreas como arte, literatura, política e a religião".

No segundo capítulo do livro *Economia de trocas simbólicas - Gênese e estrutura do campo religioso* (2007), Pierre Bourdieu reflete, a partir de Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim, sobre as origens e a estrutura do campo religioso. Segundo Sérgio Miceli (2003), o autor conduz o texto para apresentar de forma mais sistemática o conceito de campo, sendo ainda caudatárias das teorias weberianas.

Assim, nosso foco nessa comunicação não será exaurir ou detalhar os ensinamentos e teorias de Pierre Bourdieu, mas apresentar breves apontamentos das contribuições deste autor para uma teoria da religião, a partir do conceito de campo religioso. Para tanto, traremos a seguinte estruturação com conceitos sintetizados: I – relação de poder, dominação e *habitus*; II – campo e capital; III – mago, sacerdote e profeta como concepções presentes no campo religioso. Nesse percurso utilizaremos obras do autor em apreço, além de artigos de leitores críticos de Pierre Bourdieu relativos ao tema.

1. Relação de poder, dominação e habitus

Para iniciarmos nossos estudos, precisamos pensar nas estruturações sociais, que para Pierre Bourdieu, são permeadas por relações de poder e dominação. Sobre poder simbólico, Pierre Bourdieu (2003) aduz que

um poder que aquele que lhe está sujeito dá àquele que o exerce, um crédito com que ele o credita, um fide³, uma auctoritas⁴, que lhe confia pondo nele a sua confiança. É um poder que existe porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe. (BOURDIEU, 2003, p. 177).

Notamos que o poder simbólico estaria nas estruturas das relações, mediante o qual o outro lhe concede a confiança. Essas relações de poder simbólico se

-

² A teoria da escolha racional preconiza que o comportamento humano pode, em várias medidas, ser estudado através do pressuposto de racionalidade para compreensão dos fenômenos sociais. Surgiu na Ciência Política através da Economia, como resultado dos trabalhos pioneiros de Anthony Downs, James Buchanam, Gordon Tullock, George Stigler e Mancur Olson.

³ Palavra em latim, "fé" (tradução nossa).

⁴ No direito romano, é definida por *auctoritas*, uma certa legitimação socialmente reconhecida, que procede de um saber e que se outorga a uma série de cidadãos.

emaranham, na medida em que aquele que exerce o poder exerce também certa dominação. Essa dominação é exercida, portanto, mediante alguma concessão. Para Bourdieu, essas estruturas estariam presentes no modo como pensamos e agimos, que seria o *habitus*, um conceito claro para o autor. Segundo Pierre Bourdieu (2005, p. 61), "[...] *habitus* indica a disposição incorporada, quase postural, disciplinando comportamentos, do que derivam campos estruturados e estruturantes".

Jens Schlamelcher (2013, p. 268) aduz que o *habitus* é o que está incutido sendo algo "psicológico, pois é um sistema gerador que estrutura nossos esquemas de percepção, pensamento e ação". O modelo de poder simbólico e dominação que compõe o *habitus* foi o que norteou as análises de Pierre Bourdieu também no campo religioso.

2. Capital e campo

Pierre Bourdieu (2007), embora leitor de Max Weber, inclui nomenclaturas e conceitos da economia, como por exemplo capital, em sua base teórica conceitual. Por capital, entende-se "aquilo que pode ser reinvestido para acumular mais, assim como o dinheiro", segundo Jens Schlamelcher (2013, p. 268). Conforme Pierre Bourdieu (2005), há um investimento no sentido de aumentar o capital, quer seja econômico, cultural e social, para melhorar a própria posição na sociedade. Sobre isso, Jens Schlamelcher apud Pierre Bourdieu (2013, p. 269) aduz que "Pierre Bourdieu entende que as diferenças sociais dependem da acumulação do capital econômico (rendimento financeiro), capital cultural (como títulos educacionais) e capital social (as redes de relações com os outros)." O capital se manifesta no campo.

Pierre Bourdieu (2007, p. 89) diz que "na sociedade há muitos campos sociais" e conceitua campo como "espaços estruturados de posições ou de postos, cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes, em parte determinadas por elas." Os campos são compostos por leis gerais, mas há objetos de disputas. Por isso, para Pierre Bourdieu (2007, p. 89), ao se falar em campo, "é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo,

dotadas de *habitu*s que impliquem no conhecimento e reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas etc.".

Destarte, elucida Célia Arribas (2012) que as noções de campo, *habitus* e capital atuam como conceitos críticos que estimulam uma sociologia do desvendamento e da desnaturalização das relações de poder e dominação.

Para Pierre Bourdieu (2007), há variedade de campos na sociedade e os campos podem ser, por exemplo⁵, campo de arte e da boa arte, da literatura e da boa linguagem, ou religioso como sua religião verdadeira. Assim, abordaremos as categorias magos/feiticeiros⁶, que nomearemos mago, sacerdote e profeta, como partes do campo religioso.

3. Mago, sacerdote e profeta presentes na concepção do campo religioso

Como qualquer outro campo, no campo religioso há um grupo que fornece os serviços por ser especialista e compete entre si, e, aqueles que consomem são os leigos. A competição entre os especialistas fornecedores é pelo poder e dominação no campo dos leigos e do capital envolvido. Tal ocorrência procede da divisão do trabalho, aqui denominada divisão do trabalho religioso, por se relacionar no campo religioso, como explica Pierre Bourdieu (2007, p. 37).

Dentre os especialistas do campo religioso, temos o mago, o sacerdote e o profeta. Nívia Ivette Núñez de la Paz e Rogério Sávio Link (2007, p. 61) assinalam que "a terminologia usada por ele [Bourdieu] para definir o campo religioso pertence ao mundo judaico-cristão e, portanto, é muito familiar para a teologia, a saber, sacerdotes, profetas, magos/feiticeiros e leigos, sendo categorias usadas primeiramente por Max Weber." Notadamente, tais categorias, em sede cristã, são predominantes no Antigo Testamento da Bíblia⁷.

Sobre os magos, Pedro A. Ribeiro Oliveira (2003, p. 177) esclarece "que o mago foca em atender interesses imediatos e utilitários de sua clientela." O mago é

⁶ Algumas traduções trazem magos e outros feiticeiros. Adotamos magos, por melhor se relacionar à magia e ao sentido do texto.

⁵ Pierre Bourdieu (2007, p. 31) faz referência aos sistemas simbólicos de poder: arte, linguagem e religião.

⁷ Aliás, o autor evidencia conhecimento das Escrituras Sagradas, como demonstrado na obra Economia das Trocas Simbólicas (2007), ao discutir a relação dos Levitas com o povo e a figura do sacerdote, dentre outras.

um pequeno negociante autônomo em busca de atender a demanda de determinada clientela, oferecendo serviços de natureza religiosa, preponderantemente para questões do corpo. Por oferecer serviços religiosos, o mago seria foco de perseguição pelo sacerdote. Pierre Bourdieu afirma (2007) que:

Toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como profanadora na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constituiu uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado, e, portanto, da legitimidade dos detentores desse monopólio. (BOURDIEU, 2007, p. 45).

A prática do mago seria quase profana, haja vista ser o sacerdote aquele que detém o poder, o domínio e o monopólio da gestão do sagrado. Sobre o sacerdote, Pierre Bourdieu (2007, p. 38) assim o descreve "o corpo de sacerdote tem haver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma, cuja validade e perpetuação ele garante. "Assim, o sacerdote ocupa o lugar que estabelece a verdadeira religião, com função também normativa. Partem de dentro do campo religioso e, a partir de atos, teologias e dogmas, estruturam e oficializam seu poder e domínio, aclarando o que seria a verdadeira religião, legitimando-a.

Todavia, no campo, há sempre alguém a requerer o poder e o domínio. Na teoria de Pierre Bourdieu (2001), são os profetas que disputam essa posição no campo religioso.

O profeta ou heresiarca, e sua seita, pela ambição que têm de satisfazer eles mesmo suas próprias necessidades religiosas sem a mediação ou a intercessão da Igreja, estão em condições de constatar a própria existência da Igreja colocando em questão o monopólio dos instrumentos de salvação, estando obrigados a realizar uma acumulação inicial de capital religiosos pela conquista e /ou pela reconquista incessante de uma autoridade sujeita às flutuações e às intermitências da relação conjuntural entre a oferta de serviço religioso e a demanda religiosa de uma categoria especial de leigos. (BOURDIEU, 2007, p. 59).

Notamos que o autor não trata do fim da religião, mas de uma reconfiguração, na qual o sacerdote está ameaçado na sua titularidade de manejo do capital religioso. Isso porque o profeta pode desafiar os sacerdotes e a religião legítima, como assinala Jens Schlamelcher (2013, p. 270). Para Pierre Bourdieu (2007), se os profetas e seus seguidores vencerem, o profeta se tornará sacerdote. Assim, agora

como sacerdote, o ex-profeta tentará se manter titular do capital religioso. Logo, há uma contínua busca pelo poder e o domínio, que seria também parte de um *habitus* que se opera no campo religioso.

Sintetizando a disputa pelo campo religioso e as figuras que o compõe, Pierre Bourdieu (2007) explica que:

o mago e profeta tem como traço comum a rejeição ao corpo sacerdotal, e ambos em funções independentes das instituições. Se diferem nas posições que ocupam na divisão do trabalho religioso, que exprimem origens sociais e formações diferentes. Enquanto o Profeta afirma sua pretensão ao exercício legitimo do poder religioso, entregando-se às práticas que o corpo sacerdotal alega ter especialidade e irredutibilidade de competência com monopólio, o mago responde pelas demandas parciais e imediatas lançando discurso como se fosse técnica de cura do corpo dentre outros, e não como um poder simbólico, de cura de almas. (BOURDIEU, 2007, p. 161).

A partir dessas concepções e pensando na contemporaneidade brasileira, surgem algumas perguntas. A figura do mago em determinadas tradições pode se fundir com o sacerdote na sede de práticas mágicas, na busca pela junção em um especialista da cura da alma e do corpo, com exercício do poder simbólico e manifesto? Os profetas poderiam ser pensados a partir dos não institucionalizados ou quem sabe dos sem religião com fé, conforme Censo Religioso (2010)?

Os profetas não institucionalizados seriam sacerdotes de si mesmos que rejeitam a instituição, mas se afirmam legítimos para gerir o capital religioso que professam e, por conseguinte, definem para si o trabalho religioso que lhes inspire? Os magos, sacerdotes e profetas estariam no cenário brasileiro disputando o capital religioso?

Tais indagações precisam ser maturadas, pois nos conduzem a uma reflexão acerca da religiosidade contemporânea brasileira, sobretudo no Cristianismo. Pierre Bourdieu (2007, p. 62) "afirma que a Europa Medieval foi a época de maior concentração de capital religioso por meio de monopólio das práticas numa hierarquia complexa, com linguagem quase desconhecida do povo, com monopólio aos instrumentos do culto, textos sagrados e sacramentos". A busca de concentração de poder e domínio que notamos no campo religioso brasileiro, sobretudo cristão, oscila entre a hierarquia que varia de complexa a outras aparentemente simples, porém, ambas nos parecem muito concentrada, com um poder centrípeto. A linguagem utilizada busca se aproximar das necessidades

emergentes dos leigos, como uma solução acessível, similar a um produto, cujo marketing define o escopo e público.

Nos parece que o auxílio da mídia de massa tem iniciado a oferta de ritos litúrgicos e sacramentos como serviços acessíveis em vários locais e horários, fidelizando o leigo que se pensa livre e autônomo. Os textos sagrados parecem que, além da revelação, estariam sendo usados pelos líderes e pelos leigos como forma de reforço da pertença e como validação dos atos religiosos, sociais e políticos, como visto há algum tempo na política brasileira.

Frente ao exposto, os conceitos de Pierre Bourdieu: poder, dominação, *habitus*, campo religioso, capital, mago, sacerdote e profeta, parecem oportunos de serem refletidos a partir do campo religioso e social contemporâneo brasileiro.

Conclusão

Para Pierre Bourdieu, a dinâmica do campo religioso parece não indicar que o campo religioso está minguando, mas sim, que há uma dissolução. Isso porque o campo religioso estaria na realidade se modificando como sendo uma nova religiosidade. Jens Schlamelcher (2013, p. 270). Pierre Bourdieu afirma (2007) que:

as crenças e práticas comumente designadas cristãs, sendo este nome a única coisa que têm em comum, devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que cumprem em favor dos grupos sucessivos que adotam. Assim, mesmas as religiões que mantém a invocação de uma mensagem original, única e permanente, devem sua difusão no espaço social ao fato de que recebem significações e funções radicalmente distintas por parte dos diversos grupos ou classes. (BOURDIEU, 2007, p. 52).

Nesse cenário, o campo religioso traz consigo o capital religioso. Cumpre salientar que o capital religioso não se limita ao campo religioso, afinal torna-se *habitus* religioso, para se estender ao *habitus* social. Nesse percurso, Pierre Bourdieu (2007) alerta que:

as instâncias religiosas lançam mão do capital religioso, na concorrência pela gestão o dos bens de salvação e na gestão do exercício legitimo do poder religioso, que incute nos leigos, um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa, do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma política do mundo social. (BOURDIEU, 2007, p. 57).

Parece-nos que na atual dinâmica religiosa brasileira, estamos experienciando uma modificação do capital religioso que alcança os leigos e estabelece um *habitus* religioso que delineia paulatinamente o *habitus* social brasileiro, alcançando sobremodo a política e a cultura. Desta forma, a gestão do sagrado continua sendo disputada. O enigma da persistência da religião permanece, como aduz Silas Guerreiro (2013, p. 254).

REFERÊNCIAS

ARRIBAS, Célia. Pode Bourdieu contribuir para os estudos em ciências da religião? **Numen:** revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 483-513, 2012. Disponível em< file:///C:/Users/claud/Downloads/1700-6508-1-PB.pdf.>. Acesso em 18 jul. 2018.

BOURDIEU, Pierre. A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. São Paulo: Zouk, 2002.

BOURDIEU, Pierre. Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BOURDIEU, Pierre. O senso prático. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

LA PAZ, Nivia Ivette Núñez; LINK, Sérgio Sávio. Bourdieu e o fazer teológico. **Protestantismo em revista**, São Leopoldo, v. 14, p. 67-73, set./dez. 2007.

MICELI, Sérgio. Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura. **Revista tempo social**, São Paulo, 2003. cap. 2, p. 63-67.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003. cap. 4, p. 177-197.

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

SCHLAMELCHER, Jens. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Teorias econômicas no estudo da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. cap. 3, p. 257-273.

SUAREZ, Hugo José. Pierre Bourdieu y la religion: una introducción necessária. **Relaciones Estudios de Historia y Sociedad**, Zamora, v. 27, n. 108, p. 19-27, 2006.

O complexo de Telêmaco e a religião: um diálogo com a religião a partir da proposta de Massimo Recalcati

Fabiano Veliq¹

Resumo

Na contemporaneidade, vemos o esvaziamento da figura paterna de forma que se formos pensar dentro da estrutura freudiana, o desaparecimento da religião deveria ser tomado como certo, no entanto, vemos que isso está muito longe na realidade atual onde se vê ressurgir diversos novos movimentos religiosos. O esvaziamento da figura paterna não levou ao desaparecimento da religião, mas proporcionou um reavivamento da questão, de forma bastante curiosa. O presente artigo tem como objetivo evidenciar a proposição de Complexo de Telêmaco proposta por Massimo Recalcati para evidenciar como que tal proposta é bastante útil para pensar a religião na contemporaneidade.

Palavras-chave: Complexo de Telêmaco. Religião. Deus. Contemporaneidade.

A contemporaneidade certamente traz inúmeros desafios para o homem e para a própria psicanálise. Dentre eles podemos destacar a questão religiosa como central. Dentro do seu tempo, Freud pensou tal questão de forma muito pertinente, embora às vezes de maneira bastante reducionista. No entanto, Freud fez um esforço de pensamento para tentar fazer dialogar a psicanálise e a religião

Já no final de sua vida, Freud escreve *O futuro de uma ilusão*, que é sem dúvida o principal texto de referência quando se pretende entender a religião no pensamento desse autor. Nesse brilhante texto, a razão deve imperar sobre o homem e as produções humanas devem ser submetidas ao tribunal por ela governado, inclusive a religião. Freud (1976, p. 40) afirma que "acima da razão não há tribunal a que apelar. Se a verdade das doutrinas religiosas depende de uma experiência interior que dá testemunho dessa verdade, o que se deve fazer com as muitas pessoas que não dispõem dessa rara experiência?"

¹ Pós-Doutor em Filosofia pela FAJE. Filósofo. Professor Adjunto I do departamento de Filosofia da PUC Minas. E-mail: veliqs@gmail.com

Religião e ciência² não se misturam; ou se adota o paradigma científico, ou o religioso. As funções da religião apontadas por Freud, tais como dar sentido à vida, controlar os impulsos e recompensar com a vida eterna os sofrimentos da vida presente, não a qualificam como algo que deva ser mantido para o homem. Como afirma Morano (2003, p. 71), "a religião, da perspectiva psicanalítica, deve ser considerada uma tentativa frustrada de dominar o mundo dos sentidos por meio de aspirações que se desenvolveram a partir de uma série de necessidades biológicas ou psicológicas".

Se à religião é negada o status de conhecimento sobre o mundo, Freud tentará mostrar que a razão é a única capaz de solucionar os problemas que a religião não conseguiu resolver:

Nosso Deus, *logos*, atenderá todos esses desejos que a natureza a nós externa permita, mas o fará de modo muito gradativo, somente num futuro imprevisível e para uma nova geração de homens. Não promete compensação para nós, que sofremos penosamente com a vida. No caminho para esse objetivo distante, suas doutrinas religiosas terão de ser postas de lado, por mais que as primeiras tentativas falhem ou os primeiros substitutos se mostrem insustentáveis. Você sabe por que: a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e a contradição que a religião oferece a ambas é palpável demais. Mesmo as ideias religiosas purificadas não podem escapar a esse destino, enquanto tentarem preservar algo da consolação da religião. Indubitavelmente, se confinarem à crença num ser espiritual superior, cujas qualidades sejam indefiníveis e cujos intuitos não possam ser discernidos, não só estarão à prova do desafio da ciência, como também perderão sua influência sobre o interesse humano. (FREUD, 1976, p. 68).

Ele deixa bem claro que a religião tem como destino ser superada à medida que o homem se torna um ser científico e nem mesmo as consolações advindas do discurso religioso serão suficientes para impedir tal fim. Algo interessante a se notar é que Freud substitui o deus da crença religiosa pela crença no deus *logos*. E se esse deus não passasse de uma ilusão, tal fato não traria tantos prejuízos aos homens, o que não acontece com o deus da crença religiosa.

A religião não passaria de uma ilusão, mas também poderia ser esclarecida pela relação entre pai e filho, em que este sente a necessidade da proteção paterna, mas ao mesmo tempo o odeia por separá-lo de sua mãe, com a qual mantinha uma relação fusional quando bebê. Esse sentimento infantil, para Freud, perdura por toda

-

² A relação entre ciência e religião é muito significativa na obra freudiana, mas não será desdobrada no trabalho dada a sua dimensão.

idade adulta e é nele que se funda a ideia de *Deus*. Este último nada mais é que a imagem idealizada do pai, na qual a criança, e agora o adulto, busca proteção para superar o seu desamparo. Essa criação de um pai onipotente e protetor seria uma projeção da figura paterna em uma instância superior. A fixação a essa imagem, na idade adulta, constitui, para Freud, uma ilusão. Isso não faz dessa fixação um erro ou um engano, mas sim uma produção psíquica fundada no desejo. É a força desse desejo que motiva a produção da ilusão e alimenta a crença em Deus. Segundo Freud

A psicanálise tornou conhecida a íntima conexão existente entre o complexo do pai e a crença em Deus. Fez ver que um Deus pessoal nada mais é, psicologicamente, do que uma exaltação do pai, e diariamente podemos observar jovens que abandonam suas crenças religiosas logo que a autoridade paterna se desmorona. (FREUD, 1976, p. 112).

Em Freud a religião se basearia na projeção da figura paterna em Deus, que seria a resposta ao desamparo humano frente à cultura e à natureza. Nesse sentido, a religião será superada à medida que o homem der mais valor à ciência. A projeção da figura paterna deverá ser abandonada no processo de amadurecimento do ser humano, levando consequentemente à "destruição" da religião.

A relação entre pai e filho está no cerne da questão freudiana da religião, de tal forma que Deus enquanto projeção do pai é o grande paradigma freudiano para se pensar a religião, no entanto será esta a única forma de pensar a relação do homem para com Deus, pensando apenas do ponto de vista da "disputa"? Freud deixa bem claro que o caráter com o pai é ambivalente, no sentido em que ao mesmo tempo em que o filho ama o pai, por ele oferecer proteção, ele também odeia o pai pelo fato dele o tirar a mãe que o alimenta. Esta ambivalência de sentimento em relação ao pai será também projetada em Deus de forma que o homem o temerá pelo fato de poder ser punido por Ele e também o amará pelo fato deste Deus o proteger e o livrar do mal.

No entanto, na contemporaneidade vemos o esvaziamento da figura paterna de forma que se formos pensar dentro da estrutura freudiana, o desaparecimento da religião deveria ser tomado como certo, no entanto vemos que isso está muito longe na realidade atual onde se vê ressurgir diversos novos movimentos religiosos. O

esvaziamento da figura paterna não levou ao desaparecimento da religião, mas proporcionou um reavivamento da questão de forma bastante curiosa.

Mássimo Recalcati, um psicanalista italiano procura trazer um diálogo interessante para pensar o papel do pai na contemporaneidade e para isso ele tentará mostrar que o Édipo não serve mais como paradigma para se pensar a questão do pai e propõe o que ele próprio chama de "complexo de Telêmaco". Em um artigo publicado no "La República" afirma que

a própria psicanálise que cunha o Édipo como paradigma, mas ao mesmo tempo faz rachar o mito do pai como centro da família, centro social e normativo uma espécie de Deus na Terra. Contribui de forma significativa para a desconstrução do mito do fundamento, mas ao mesmo tempo diz: é preciso ao menos fazer uso do pai.³ (RECALCATI, tradução nossa).

Dessa forma, Recalcati propõe repensar a questão do pai para a psicanálise, uma vez que o paradigma pós-moderno faz com que a figura paterna exerça uma nova função. Ao mesmo tempo que não se tem como abrir mão do pai enquanto instância castradora do gozo, não tem como retornar à figura do pai tirânico dos tempos idos. Um novo papel é preciso dar ao pai, e é pensando nesta relação que Recalcati propõe o que ele chamará de complexo de Telêmaco.

Telêmaco é o filho de Ulisses e Penélope na Odisseia de Homero. Enquanto Ulisses está na guerra de Tróia, Telêmaco e Penélope ficam em Ítaca, (cidade onde Ulisses governa) aguardando o retorno do pai e do marido. No entanto, à medida que Ulisses vai-se demorando a retornar a casa de Penélope e Telêmaco vai sendo invadida pelos pretendentes de Penélope que a querem desposar uma vez que Ulisses não retorna de Tróia. A casa passa então a ser habitada por 108 pretendentes que constantemente cortejam Penélope e consomem os alimentos da casa. Uma situação muito complicada que vai se alargando com o passar do tempo. A ausência da instancia normativa da casa gera todo este conturbado cenário a qual ficam submetidos Telêmaco e Penélope. Tudo que os dois aguardam é o retorno de Ulisses que poderá trazer de volta a lei para a cidade e para a própria casa, expulsando de vez os pretendentes e instaurando a ordem.

_

³ È la psicoanalisi che conia l'Edipo e intanto incrina il mito del padre come fulcro della famiglia, fulcro sociale e normativo, dio in terra. Contribuisce fortemente "alla decostruzione del mito del fondamento", però nel frattempo dice: per fare a meno del padre bisogna servirsene. RECALCATI, Massimo. Édipo é morto: Viva Édipo, malunga vida a Telemaco! Versão online disponível no endereço: http://www.atlantidezine.it/edipo-e-morto-viva-edipo-ma-lunga-vita-a-telemaco.html. Acesso em: 15 jun. 2013.

Quando Ulisses retorna de Tróia ele cumpre esta função e expulsa os pretendentes de sua casa com a ajuda de Telêmaco e restaura o seu governo em Ítaca. Para Recalcati, Telêmaco, de fato, é o "justo herdeiro" de um pai vulnerável que não se propõe como um modelo exemplar ou universal, mas pode representar "um testemunho ético, singular, sobre a possibilidade de estar no mundo com alguma paixão, sobre a capacidade de restaurar a confiança no futuro. Esta relação que Telêmaco estabelece com o pai não é uma relação de quem disputa algo (o amor da mãe), mas como alguém que invoca a lei para si. A figura do pai aparece não mais com tirânico, mas como um sujeito completamente humanizado. Dessa forma, tanto Telêmaco quanto Penélope aguardam o retorno de Ulisses que trará a lei para a casa que é dominada pelos pretendentes de Penélope.

Segundo Recalcati

Telemaco, ao invés, com seus olhos observa o mar, perscruta o horizonte. Espera que o navio de seu pai que nunca conheceu - retorne para relatar a Lei na sua ilha dominada pelos pretendentes que ocuparam a casa e que gozam impunemente e sem limitação de sua propriedade. Telêmaco se emancipa da violência parricida do Édipo; ele procura o pai, não como um rival com o qual se confronta, mas como um desejo, uma esperança, como a possibilidade de trazer a lei à sua própria terra. Se Édipo é a tragédia da transgressão da Lei, Telêmaco encarna a invocação da Lei, ele reza para que o pai retorne do mar e põe neste retorno a esperança de que ainda há esperança para Ítaca. (RECALCATI, 2013, p. 6, tradução nossa).

Telêmaco, portanto se coloca como modelo para se pensar a situação da juventude na contemporaneidade. Diante do caos que assola o mundo, a falta de referência em que se basear etc., o jovem se ver a espera de alguém que traga alguma lei para o mundo, mas não uma lei punitiva, mas uma lei que se funda na palavra, que exerce o seu caráter simbólico na relação do sujeito com o mundo.

O pai não é então algo a ser evitado, mas algo a ser buscado, esperado. Assim como Telêmaco olha para o mar e aguarda que o pai retorne para trazer a lei para a cidade, assim também o homem contemporâneo contempla o mundo aguardando que algo ou alguém traga alguma instancia normativa para a cidade.

-

⁴ Telemaco, invece, coi suoi occhi, guarda il mare, scruta l'orizzonte. Aspetta che la nave di suo padre- che non ha mai conosciuto - ritorni per riportare la Legge nella sua isola dominata dai Proci che gli hanno ccupato la casa e che godono impuemente e senza ritegno delle sue proprietà. Telemaco si emancipa dalla violenza parricida di Edipo; egli cerca il padre nom come un rivale con il quale battersi a morte, ma come um aururio, uns speranza, come la possibilità di rportare la Legge della parola sulla propria terra. Se Edipo incarna la tragedia della trasgressione della Legge, Telemaco incarna quella dell'invocazione della Legge; egli prega affinché il padre ritorni dal mare ponendo in questo ritorno la speranza che vi sia ancora una giustizia giusta per Itaca.

Telêmaco se coloca como paradigma para a contemporaneidade exatamente por isso. Telêmaco nos mostraria como podemos ser filhos sem precisar renunciar ao desejo e é esta a grande aposta de Recalcati a partir da formulação do complexo de Telêmaco.

O pai deixa de ser um rival contra quem lutar e passa a ocupar um lugar de exemplo, um pai que serve de testemunha para o filho. Este novo pai que retorna do mar poderá então ser um paradigma para o filho. No lugar do pai tirânico, um pai testemunho. Diante da pós-modernidade, Recalcati afirma que

O pai que hoje vem sendo invocado não pode mais ser o pai que tem a última palavra sobre a vida e sobre a morte, sobre o senso do bem e do mal, mas só uma pai radicalmente humanizado e vulnerável, incapaz de dizer qual é o senso último da vida mas capaz de mostrar através do testemunho da própria vida que a vida pode ter um sentido.⁵ (RECALCATI, 2013, p. 8, tradução nossa).

A partir desta nova perspectiva proposta por Recalcati a religião pode ser pensada a partir da psicanálise não mais como ilusão, ou projeção da figura paterna em Deus. O exemplo do Cristo nos remete ao pai testemunho que como tal serve ao homem como um norte para buscar um sentido para a vida. No entanto este sentido não poderá ser dito como uma espécie de revelação de Deus ao homem, mas deverá ser buscado a partir do testemunho do Cristo.

O Deus que se apresenta na contemporaneidade deve também ser um deus frágil, um deus vulnerável que tem apenas o testemunho como forma de se comunicar ao mundo. A fragilidade desse deus nos impele a agir em seu auxílio e nos abre para a dimensão do outro.

Na dinâmica contemporânea onde o mais-de-gozar adquire a primazia, onde cada vez mais o individualismo toma conta do modus operandi social, onde a palavra vai cada dia mais perdendo espaço para o ato puro e simples, o diálogo proposto por Recalcati pode trazer luz para pensarmos em que medida a religião pode contribuir para restituir a palavra ao sujeito. Para isso é preciso reformular o que se entende por religião, Deus, igreja, etc. A religião na contemporaneidade não deverá ser aquela que dita como as coisas devem ser feitas, mas deve ser principalmente

-

⁵ Il padre che oggi viene invocato non può essere il padre che ha l'ultima parola sulla vita e sulla morte, sul senso del bene e del male, ma solo un padre radicalmente umanizzato, vulenerabile, incapace di dire qual è il senso ultimo della vita ma capace di mostrare, attraverso la testimonianza della propria vita, che la vita può avere un senso.

aquela que oferece a palavra ao sujeito, aquela que o incita a falar sobre si, se coloca como ouvinte, como auxílio perante o mundo sendo capaz de funcionar como uma bússola ao sujeito "desbussolado" pela perda das referências ao Nome-do-Pai.

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. **Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância.** Rio de Janeiro: IMAGO ESB, 1976. v. 11.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão.** Rio de Janeiro: IMAGO ESB, 1976. v. 21.

MORANO, Carlos Dominguez. **Crer depois de Freud**. Tradução de Eduardo Dias Gontijo. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

RECALCATI, Massimo. **Complesso di Telêmaco.** Genitori e figli dopo tramonto Del padre. Giangiacomo Feltrineli: Editore Milano, 2013.

RECALCATI, Massimo. **Édipo é morto**: viva Édipo, malunga vida a Telemaco! Disponível em: http://www.atlantidezine.it/edipo-e-morto-viva-edipo-ma-lunga-vita-a-telemaco.html>. Acesso em: 15 jun. 2013.

Teoria da religião nas ciências da religião: possibilidades para interfaces com outras disciplinas

Flávio Lages Rodrigues¹

Resumo

A presente comunicação se propõe a discutir a teoria da religião nas Ciências da Religião. Esta, por ser aberta a outras áreas proporciona a interdisciplinaridade pelo uso de várias teorias e métodos. Essa liberdade possibilita ao pesquisador das Ciências da Religião fazer seu próprio percurso (método), com teóricos de outras áreas do conhecimento para compreender o problema ao realizar a sua pesquisa. Mesmo dentro de uma mesma área, como a antropologia e a sociologia, pesquisas recentes mostram que na etnografia, o contexto urbano pode igualmente ser objeto de estudo, assim como povos primitivos e distantes. O que nos faz pensar que mesmo dentro de disciplinas já estabelecidas, novas formas de pesquisar podem caminhar ou se estabelecer ao lado de formas tradicionais. A metodologia proposta para este trabalho é constituída por análise da referência bibliográfica para uma melhor clareza e entendimento quanto ao uso de teorias da religião. Esta pesquisa defende a hipótese de que mesmo em disciplinas como a socioantropologia urbana pode emergir análises do fenômeno religioso, com teorias da religião que acontecem a partir do olhar e da experiência que o pesquisador tem com seu objeto, nos mais diversos contextos das grandes cidades na contemporaneidade.

Palavras-chave: Teoria da religião. Ciências da Religião. Socioantropologia urbana. Religião e cultura. Religião e contemporaneidade.

Introdução

Notamos que a área das Ciências da Religião além de estar aberta a outras áreas de produção do conhecimento científico, possibilita ao pesquisador analisar os

¹ Mestre em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUC Minas. Bacharel em Teologia pela Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte (FATE-BH). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Cf. Portaria n. 266 de 04 set. 2018. E-mail: flavioposttrevor@yahoo.com.br

fatos religiosos e também os fenômenos religiosos que tangenciam ou estão intimamente relacionados à perspectiva teórica. Outro fator que podemos levar em consideração é que o cientista da religião tem a liberdade para fazer sua pesquisa com o olhar para sua área de formação, já que as Ciências da Religião admitem a interface com outras áreas de conhecimento.

Essa liberdade traz enriquecimento para a disciplina ao fomentar a interdisciplinaridade, pluralidade e diversidade. Somando-se a isso, o pesquisador pode utilizar a teoria da religião que melhor oriente seu percurso com métodos e objeto de análise bem fundamentados, o que possibilita a outros pesquisadores fazerem o mesmo percurso da pesquisa ou até mesmo observar outros problemas no mesmo fenômeno que podem ser analisados a partir de outras áreas, caminhos, espectros e teorias.

Assim, o que propomos nesta comunicação é que na virada das pesquisas socioantropológicas dos contextos familiares ao pesquisador, bem como das teorias da religião podem brotar outras teorias e a pesquisa etnográfica é captada atualmente não apenas de povos distantes e de fora do nosso convívio, mas com o que é bem próximo e familiar à nossa cultura.

1. Teoria da religião com a socioantropologia urbana

Nota-se que os estudos no âmbito religioso nas áreas já estabelecidas como a psicologia da religião, filosofia da religião, história da religião, geografia da religião, antropologia da religião, sociologia da religião e também as Ciências da Religião aplicadas a outras áreas de conhecimento nos sinalizam que as questões religiosas têm sido objeto de estudo de várias áreas do saber na contemporaneidade.

Nossa inquietação começou com a dissertação de mestrado em Ciências da Religião pela PUC Minas com o título: *O fenômeno religioso entre os jovens nas tribos urbanas: uma análise da relação cultura e religião na comunidade Caverna de Adulão*¹ em Belo Horizonte - MG.

70

¹ A comunidade começa suas atividades em 1992, com os pastores Fábio de Carvalho e Eduardo Lucas, que saíam pelas ruas e praças de Belo Horizonte, evangelizando jovens que estavam nas tribos urbanas *headbangers*, nas quais foi utilizado o *rock* como elemento socializador principal.

Dessa forma, na pesquisa utilizamos teóricos das Ciências Sociais com a perspectiva socioantropológica urbana, enfoque esse que somente foi possível com a criação da Escola de Chicago em 1920, nos Estados Unidos que, a partir de então, começou a estudar a cidade com os seus mais variados problemas proporcionados pelo crescimento desordenado e pelos problemas sociais que os mesmos causaram. A falta de emprego, moradia e alimentação, entre outros direitos, auxiliaram o aumento da violência, das drogas e de outros tipos de delinquência juvenil naquela época e assim, o estudo do contexto de dentro e de perto foi necessário como enfrentamento aos problemas do novo modo de vida citadino.

2. Teorias e etnografias que brotam a partir do cotidiano urbano

A antropologia data do início do século XIX como disciplina com o estudo do homem "primitivo" em lugares distantes, a partir de 1920, abriu suas pesquisas para os problemas sociais advindos do próprio contexto do pesquisador, que se viu obrigado a estuda-los. Isso já demonstra uma nova forma de fazer os estudos etnográficos atualmente, na qual a metodologia antropológica sai de sua teoria tradicional estruturada, para outras teorias que abarquem não apenas estudos de sociedades distantes, mas também o estudo da nossa sociedade e do que é familiar.

O crescimento das grandes cidades e os problemas causados pelo inchaço urbano possibilitaram os estudos etnográficos de grupos afins como os jovens que estão nas tribos urbanas *headbangers* com o *rock* nas metrópoles. O espaço físico e as interações sociais nas cidades revelam riquezas que ocorrem, mas que, muitas vezes, são imperceptíveis pela intensidade da vida citadina.

O sociólogo Michel Maffesoli (2010) trabalhou o conceito de "tribo" de forma metafórica na década de 1980, pelo qual demonstrou novas formas de sociabilidade, pertencimento, estar juntos, partilha e proximidade entre os jovens para observar as transformações do vínculo social. No entanto, esse tipo de observação só foi possível pela proposta da Escola de Chicago nos anos 1920, que passou a ver o cotidiano não apenas de povos "primitivos" e distantes, mas do próprio ponto de vista e contexto do antropólogo, na observação de perto com os guetos, migrações, interações dos grupos e também a segregação.

Os investigadores da Escola de Chicago, nos anos 1920 e 1930, produziram um conjunto de trabalhos empíricos e de instrumentos teóricos que fez com que fossem considerados o grupo "fundador" da investigação urbana nas ciências sociais e, principalmente, em antropologia. Esses investigadores (Robert Park, Robert Redfield, Louis Wirth, principalmente) atuaram num contexto que vale a pena recordar resumidamente, sob dois pontos de vista. Por um lado, como contexto sociológico, a cidade de Chicago tinha-se tornado, por volta de 1930, a segunda aglomeração dos Estados Unidos e a quinta do planeta, com mais de três milhões de habitantes. "Laboratório" para a experiência dos contatos interétnicos, Chicago era também lugar de emergência de problemas sociais inéditos. Segregação, delinquência, criminalidade, vagabundagem, desemprego, formação de bandos etc., impuseram-se como temas urgentes de investigação, tanto mais facilmente quanto vários pesquisadores dessa "escola" tinham sido, antes jornalistas, e peritos municipais encarregados de conhecer ou de tratar os problemas sociais urbanos. (AGIER, 2011, p. 62-63).

A emergência de problemas do próprio contexto do antropólogo e também de profissionais e pesquisadores de várias áreas do conhecimento tornou possível a investigação a partir de dentro e não apenas de fora como ocorreu anteriormente com a antropologia voltada para o estudo de "sociedades primitivas". Aqui há uma grande virada no modo de fazer pesquisas antropológicas. "Deste ponto de vista, não há nada a estranhar no fato de que desde a década de 1920 antropólogos com experiência de campo intensiva em sociedades primitivas tenham passado a se dedicar ao estudo das sociedades complexas." (GOLDMAN, 1999, p. 94).

De acordo com Park, ocorreu nesse momento uma grande abertura para a pesquisa antropológica. "Até o presente, a Antropologia, a ciência do homem, tem-se preocupado principalmente como estudo dos povos primitivos. Mas o homem civilizado é um objeto de investigação igualmente interessante, e ao mesmo tempo sua vida é mais aberta a investigação." (PARK, 1979, p. 28).

Desse modo, esses jovens que estão no contexto urbano e que fazem suas produções culturais e religiosas na cidade, igualmente como os povos primitivos e distantes, podem ser objeto do estudo antropológico. "A vida e a cultura urbanas são mais variadas, sutis e complicadas, mas os motivos fundamentais são os mesmos nos dois casos." (PARK, 1979, p. 28). Para Wirth, as variações da cidade sinalizam para a riqueza tanto do processo de interação como o de diferenciação dos indivíduos. "Além disso, quanto maior o número de indivíduos participando de um processo de interação, maior a diferenciação potencial entre eles." (WIRTH, 1979, p. 99).

Essa diferenciação no número de indivíduos e nos relacionamentos interpessoais produzidos nos contextos das cidades aponta para teorias e métodos que surgem a partir do que acontece na realidade em resposta às constantes transformações sociais. De acordo com Engler e Stausberg (2013, p. 64), "ao produzir parcialmente as realidades que ajudam a analisar, os métodos são performativos. Os métodos e os conceitos que os informam e os descrevem também têm uma história que se modifica através das gerações acadêmicas".

O pesquisador utilizará teorias que correspondem metodologicamente aos dados pesquisados em campo. Esse percurso teórico acontece de forma dialética, pois através do problema pesquisado com os dados, novas teorias podem surgir como resposta a determinados problemas.

De fato, a pesquisa é dirigida muitas vezes mais por constrangimentos externos, pela improvisação e pela bricolagem do que por um plano geral. Porém, enquanto há sempre algum grau de improvisação, esses procedimentos ou técnicas tipicamente seguem um plano, uma rotina ou um esquema. Esses não devem ser entendidos como leis imutáveis, mas como guias e exemplos das práticas ou padrões estabelecidos, porém dinâmicos. (ENGLER; STAUSBERG, 2013, p. 64).

Dessa forma, a abertura proporcionada pela Escola de Chicago com a antropologia urbana possibilitou o estudo etnográfico do homem nas grandes metrópoles. Neste caso, até mesmo dentro das "selvas de pedra" pode surgir modos de vida, interações e socializações que podem ser estranhas ou desconhecidas para as pessoas que vivem no mesmo contexto citadino.

3. A cidade como abertura à diversidade

Com as transformações, aberturas e possibilidades que a cidade traz aos seus moradores, a igreja, a escola e a família, têm se perdido na proximidade e nos relacionamentos mais estreitos. Esses grupos primários se enfraqueceram e a ordem moral se diluiu. Mesmo assim, para Christe (2010), o *rock* e seus subgêneros como o *heavy metal* foram ferramentas cruciais para as mudanças culturais e sociais, embora os poderes instituídos em suas mais diversas áreas não aceitassem qualquer mudança em seu *status quo*, este estilo musical sempre enfrentava os poderes instituídos.

À medida que a poderosa música e sua miríade de desdobramentos forçavam o caminho para a mudança cultural, eles geralmente precisavam duelar com facções da sociedade que os tivessem impedindo, tentando reverter a história, e negar em vez de abarcar as novas realidades do mundo moderno. (CHRISTE, 2010, p. 367-368).

As práticas religiosas tradicionais também entram nesse enfraquecimento, o que exige práticas religiosas e uma espiritualidade alternativa que atraiam os jovens e que não os alienem da vida em todos os seus contextos. "Por outro lado, a igreja, que tem perdido muito de sua influência desde que as páginas impressas vêm tão amplamente tomando o lugar do púlpito na interpretação da vida, parece estar presentemente em processo de reajustamento às novas condições." (PARK, 1979, p. 47-48).

A cidade é propícia para a formação das tribos urbanas, pela segregação dos mais diferentes grupos nos seus limites geográficos, o que aponta, por outro lado, para a sua potência. "Os processos de segregação estabelecem distâncias morais que fazem da cidade um mosaico de pequenos mundos que se tocam, mas não se interpenetram." (PARK, 1979, p. 62). O espaço físico revela-se como meio de interação entre os jovens que gostam da música no estilo *rock* e estão nas tribos urbanas *headbangers*. "Ao interagirem no espaço físico, os indivíduos se localizam e localizam aqueles que com eles se interagem no espaço interacional e social." (FREHSE, 2008, p. 162).

Como vimos, a Escola de Chicago contribuiu muito para a antropologia urbana com sua proposta de observar o que é familiar, ao estudar o comportamento humano e entender a cidade com suas mais variadas redes de relacionamentos sociais. "Talvez seja este fato, mais do que qualquer outro, que justifica a perspectiva que faz da cidade um laboratório ou clínica onde a natureza humana e os processos sociais podem ser estudados conveniente e proveitosamente." (PARK, 1979, p. 67).

A Comunidade Caverna de Adulão propicia aos jovens que a ela aderem uma possibilidade para realizarem suas práticas religiosas em linguagem própria. Na constituição da comunidade ocorreu a união de elementos como o *rock* e religião, que eram impensados há algumas décadas, atualmente podem ser utilizados pela

maior mobilidade e abertura que as cidades proporcionam aos que nela transitam e fazem parte do seu mosaico urbano.

A diversidade que há na cidade proporciona o estudo de vários fenômenos sociais que podem ser vistos na vida cotidiana com o simples olhar de perto. "A cidade tem sido, dessa forma, o cadinho das raças, povos e das culturas e o mais favorável campo de criação de novos híbridos biológicos e culturais." (WIRTH, 1979, p. 98).

Portanto, verificamos que a cidade com suas pluralidades culturais, diversidades e possibilidades para o encontro, torna-se um solo fértil para investigar a interação social, devido à liberdade que ela propõe aos seus usuários para se manifestarem. E mesmo no contexto religioso com várias igrejas evangélicas e comunidades como a Caverna de Adulão, não há uma uniformidade quanto aos costumes na pós-modernidade. O que proporciona ao membro fazer seu próprio percurso e escolher a igreja que melhor se adapta aos seus anseios. Isto gera novas formas de pesquisas do fenômeno religioso na atualidade, as quais outras áreas do conhecimento se dedicam cada vez mais ao estudo da religião.

Conclusão

Verificamos que a teoria da religião nas Ciências da Religião não está engessada devido a interface que a área proporciona aos pesquisadores de outras áreas do conhecimento. Outro fator que viabiliza essa abertura nas Ciências da Religião ocorre pelo estudo dos fatos ou dos fenômenos religiosos sem a preocupação de se comprovar ou defender tais fenômenos como verdadeiros ou não.

Percebemos que a pós-modernidade fomenta a pluralidade e a diversidade também no campo do conhecimento, assim, pode-se falar de teorias da religião nas Ciências da Religião, pois o tempo presente é marcado não mais por uma verdade absoluta, mas por verdades. Até mesmo o fenômeno religioso pós-moderno se apresenta de formas variadas, como observamos na Comunidade Caverna de Adulão.

O que é familiar pode nos causar espanto, como ocorreu com a Caverna de Adulão, no seu início, com os jovens que estavam nas tribos urbanas *headbangers*

com o *rock* que, com o passar dos anos, viram outros elementos de socialização entraram no lugar do *rock*. Isto comprova que há uma maior diversidade também nas práticas religiosas, com espiritualidades alternativas que são, cada vez mais, introduzidas ou reconfiguradas para atender a necessidade do membro da tradição religiosa.

Portanto, o que percebemos é que disciplinas como a socioantropologia urbana continuam a contribuir com as pesquisas, a partir do contexto urbano. A cidade e as suas mais variadas interações sociais podem fornecer, a partir da observação do fenômeno religioso, análises que abrem para teorias da religião, o que exigirá, cada vez mais, uma sensibilidade e experiência do pesquisador para os diversos contextos das grandes cidades e, em especial, para aqueles que estão diante de seus olhos todos os dias, uma vez que o fenômeno religioso ocorre antes de tudo nos relacionamentos sociais de determinados grupos religiosos com as mais diversas interações pessoais e interpessoais, como pode ser verificado no relacionamento entre o crente, a comunidade de fé e a divindade.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade:** lugares, situações, movimentos. São Paulo: NAU Editora Terceiro Nome, 2011.

CHRISTE, Ian. Heavy metal: a história completa. São Paulo: Benvirá, 2010.

ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michael. Metodologia em Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 63-73.

FREHSE, Fraya. Erving Goffman, um sociólogo do espaço. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 23, n. 68, out. 2008.

GOLDMAN, Marcio. Alguma antropologia. Rio de Janeiro: Relume; Dumará, 1999.

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

PARK, Robert. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio humano. In: VELHO, Otávio (Org.). **O fenômeno urbano.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

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.

RODRIGUES, Flávio Lages. Os desafios para a Igreja pregar o evangelho na pós-modernidade. Rio de Janeiro: MK, 2018.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio (Org.). **O** fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

A demonologia de igrejas evangélicas como produção de uma identidade religiosa exclusivista e conflitiva

Jaziel Guerreiro Martins¹

Resumo

O tema do trabalho é "A demonologia de igrejas evangélicas como produção de uma identidade religiosa exclusivista e conflitiva" e parte da teoria da Religião na perspectiva de Young, que apresenta o mito religioso como uma das mais importantes aquisições que dão ao homem segurança e força para não ser esmagado pela imensidão universo. Nessa perspectiva, esta busca por segurança seria uma das maiores motivações que levam o indivíduo a procurar as igrejas e religiões místicas. Tal necessidade seria aplacada pela construção de uma identidade forte, apta a fazer frente ao terror do caos que, em boa parte do Cristianismo, seria interpretado como o diabo e seu reino demoníaco. Esta vontade por um único caminho de salvação acaba gerando extrema intolerância, pois quando um povo se sente preferido pelos deuses, pode-se temer tudo dele. A crença no caráter excepcional do grupo pode levar a excluir com desprezo os fiéis de outras religiões ou a inclui-los à força nas próprias coordenadas religiosas; ou seja, quando as religiões somente bebem de seu próprio poço, sem atender à profecia estrangeira, podem acabar acreditando que não há mais verdade que a sua. Isso constitui um problema ainda pior em uma sociedade cada vez mais plural e globalizada como a nossa. Os estreitamentos de fronteiras causados pela grande visibilidade que as instituições possuem podem acirrar ainda mais as diferenças identitárias, dificultando sobremaneira o diálogo religioso tão necessário em nossa sociedade, na busca da paz, da harmonia e do equilíbrio. Os objetivos a serem trabalhados são: a) demonstrar que a exacerbação da demonologia vem causando uma religiosidade e uma espiritualidade exclusivista e conflitiva, a partir da teoria da religião Youngiana; b) como determinados grupos denominados cristãos, especialmente através do processo da bricolagem, foram assimilando a demonologia como um aspecto essencial de sua concepção religiosa, procurando a formação de uma identidade assaz conflitiva com o outro que pensa diferente. O método a ser

¹ Doutor em Ciências da Religião pela UMESP. Professor nas Faculdades Batista do Paraná. E-mail: diretor@fabaparcom.br

usado nesse trabalho é o histórico-teológico crítico, partindo-se da teoria da religião de Young e usando pensadores da sociologia, da teologia, da história e das ciências da religião. A conclusão a partir da análise feita é que a ênfase demonológica produz nas religiões um exacerbado exclusivismo, guetos de grupos extremistas, gerando enormes conflitos com outras crenças e até vilipêndio de imagens e objetos cúlticos.

Palavras-chave: Teoria da religião. Young. Exclusivismo. Conflito religioso.

O campo religioso brasileiro vem exibindo variações densas que são marcadas pela diversificação das opções, associada a um intenso trânsito religioso. Segundo Souza (2001), o trânsito religioso observado especialmente em solo brasileiro trata-se de um forte indicador da recomposição das relações entre a modernidade e a religião. Este elemento tem permitido a construção de sistemas simbólicos provisórios, acrescidos ou substituídos, em um trabalho de bricolagem contínua realizado pelo sujeito religioso. Sendo algo tão intenso, o trânsito religioso indica quão complexo é o campo religioso brasileiro na atualidade.

Essa pluralização do campo não ocorreu sempre de forma pacífica. A constituição da Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, implicou o vilipêndio de outras religiões como forma de legitimar o seu discurso. Ela buscou seu espaço por meio de uma beligerância iconoclasta, acima do nível permitido em qualquer situação de pluralidade religiosa (ALMEIDA, 2003, p. 321). O episódio que simbolizou esse processo conflituoso foi o "chute na santa" quando um pastor chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida no dia de sua celebração, em 1995 em um programa de televisão. O ataque fulminante contra os demais credos continua nos livros, jornais, revistas, pregações e nos rituais exorcísticos em que as demais religiões são demonizadas.

O "chute na santa" não foi o único na história da IURD.² O vilipêndio a outros cultos é característica sua; poder-se-ia dizer que é uma marca registrada do grupo. Desde sua fundação, ela tem como adversário simbólico a Umbanda e toda sorte de crenças que compõem o caldo religioso "católico-afro-kardecista" brasileiro, que é

_

¹ Ver Martins (2005), onde se têm diversos detalhes sobre o ocorrido.

² Ver Martins (2005), em que se trazem detalhes importantes sobre os vários momentos em que a IURD vilipendiou cultos, liturgias e bens sagrados de outros cultos religiosos.

povoado de santos, promessas, trabalhos, feitiços, mau-olhado e incorporação de espíritos. Hoje, a IURD não mudou sua proposta aguerrida; modificou sua estratégia.

O ritual de exorcismo realizado nos cultos da IURD pode ser considerado a síntese simbólica mais elaborada desse processo de troca conflituosa entre diferentes lógicas religiosas (ALMEIDA, 2003, p. 322). Na realidade, essa postura de combate e enfrentamento expressivo nos exorcismos acabou gerando uma curiosa relação dessa igreja com as religiões afro-brasileiras, especialmente a Umbanda. Ao construir sua identidade atacando as demais religiões, ela dependeu em grande parte delas para construir seu universo simbólico: ela na verdade se alimenta daquilo que propõe combater ou destruir.

A ideia é que vivemos em plena era do demonismo, como na época da colonização (MARTINS, 2015). A partir de uma afirmação como essa, é possível vislumbrar a visão que certos grupos cristãos têm do mundo e das outras religiões existentes e distintas: as outras religiões são geralmente relacionadas como manifestações demoníacas. Nessa crença o diabo está tentando tomar conta do mundo. E, ele usa as religiões, especialmente as afro-brasileiras para enganar, ludibriar e levar a cabo seus propósitos. Estabelece-se, portanto, uma estratégia de guerra: as igrejas têm a compulsão de invadir este mundo porque tem a missão de lutar e derrotar o diabo; elas devem tomar conta do mundo antes que o demônio e seus seguidores o façam. É aí que se estabelece o propósito fundamental dessa guerra santa: pôr em prática a obra da libertação de todos os demônios que existem (SOARES, 1990).

Isopentecostais e até igrejas históricas creem que existem religiões demoníacas (FERNANDES, 1996, p. 50). E a totalidade deles identifica como religiões demoníacas a Umbanda, Quimbanda, Candomblé e as demais religiões afro-brasileiras. Essa identificação é tão forte que a crença de "libertar" essas pessoas de tais religiões, e de Satanás, torna-se mais uma questão simbólica de que simplesmente numérica para os crentes. Isso se verifica também com a postura de invocar os "demônios" dentro de seus rituais de libertação, para exorcizá-los e ridicularizá-los (BIRMAN, 1996, p. 99). Contudo, quando trazem para dentro de sua liturgia as entidades vistas como demoníacas, esses grupos as legitima e as reconhece.

Na verdade, esse reconhecimento é uma ressignificação. As entidades, que

não são consideradas demoníacas pelas religiões afro-brasileiras passaram a ter uma conotação exclusivamente demoníaca e sem qualquer distinção. Isso ocorre porque a concepção dualista de entidades serem ou do bem ou do mal não se coaduna com sua identidade de origem africana, muito embora tenha ocorrido no Brasil uma certa mudança depois do contato com o catolicismo (BARROS, 1995, p. 134). O interessante é que nesse combate há a reafirmação constante dessas religiões, dando-se a elas uma enorme força diabólica e uma capacidade de interferir negativamente na vida das pessoas (BONFATTI, 2000, p. 88). Há, então, uma guerra manifesta em cada drama vivido pelo ser humano, com uma reafirmação e uma derrota da eficácia dos poderes inimigos. Para o fiel, a sua igreja sempre ganha a batalha contra o demônio. Não há, peremptoriamente, nenhuma possibilidade de revés ou de derrota.

Pode-se perceber com certa nitidez, portanto, que nesse discurso demonológico há sempre uma ligação ao combate e à demarcação de diferenciação em relação às outras religiões do campo brasileiro, especialmente as religiões afro. Devido a essa demonologia, a propensão é gerar intolerância com o que lhe é estranho ou difere. A coloração da diferença religiosa com tons demoníacos que se pinta faz com que a exclusividade da posse de Deus recaia sobre si mesma (JUNGBLUT, 1996).

A "libertação dos demônios" se dá através de uma ruptura com o passado religioso; o indivíduo veicula agora um a nova identidade e um novo estilo de vida. Tal inauguração se dá principalmente pela oposição. Toda identidade social possui caráter relacional e à adesão à nova crença religiosa não foge a esse padrão. O oposicionismo, então, se faz em relação ao passado individual, que é interpretado como "ser servo do Diabo, estar possesso, estar a serviço de Satanás". Já que a nova religião oferece todas as respostas que o novo crente procura, a própria comunidade exige exclusividade de participação, passando a existir a aversão a outros grupos religiosos (NOVAES, 1995, p. 47). Tal ruptura com o passado assume, no campo social, as características de guerra santa contra outros grupos sociais devido a esta exigência exclusivista. Diante das ameaças de um contexto social pluralizado, a "libertação" implica na construção de uma identidade "dura" e restritiva que faça frente ao terror do "caos", tendo o novo grupo a exclusividade da salvação como própria a seu grupo e, denominando-se portadores da verdade absoluta e do

único caminho para Deus (BARROS, 1995, p. 136). Assim, não se medem esforços no de se apresentar como uma identidade poderosíssima, capaz de resolver todos os problemas do fiel ameaçado pelas forças do mal. Daí toda a prepotência religiosa, exclusivismo e menosprezo para com as outras religiões. A demonização da diferença religiosa pode ser entendida como uma forma de afirmação da própria identidade no campo religioso pluralizado. Ao se eleger um inimigo encarnado num grupo religioso se ajuda a colocar ordem neste caleidoscópio social de instituições divergentes da sociedade pluralizada, fazendo frente à angústia da falta de sentido existencial. Dessa forma, a demonização da diferença religiosa presente no discurso sobre os cultos afro-brasileiros seria uma forma de afirmação da identidade religiosa no campo religioso brasileiro. Tal proposta contrasta-se de frente com um mundo policêntrico (SANCHIS, p. 53) no qual a alteridade religiosa é vista sempre como demoníaca, devendo ser combatida com veemência.

Na perpetuação desse dinamismo religioso de exclusão da alteridade identificam-se os inimigos de Deus³ como sendo os deuses do panteão afrobrasileiro e as encarnações do espiritismo em geral (CAMPOS, 1999, p. 338). A noção de libertação implica na demonização social da alteridade religiosa. Destarte, o combate aos cultos afro-brasileiros é um engajamento acirrado do crente em uma luta cósmica entre o Bem e o Mal (SOARES, 1990, p. 82). Ele se sente um ser privilegiado e em um lugar totalmente protegido: é um agente na realização dos desígnios divinos, um lutador ao lado do grande Bem do universo. A pessoa deixa de ser uma espectadora e vítima das grandes crises da vida para ser um propagador do reino de Deus. O diabo e seus demônios constituem o sentido de luta, o sentido da existência do projeto da igreja, sendo isso parte integrante e fundamental da identidade do fiel.

É impossível, portanto, não perceber a centralidade da demonologia na formação da identidade desses grupos, pois o diabo é a peça fundamental na teodiceia: ele compõe o papel do inimigo identificado, assume o lócus social da diferença e da oposição em um contexto de guerra santa em que o conteúdo paranoico persecutória figura na atitude fundamentalista em relação a outros segmentos religiosos. Torna-se uma forma de afirmação da identidade, pois a negação do outro se torna a afirmação do próprio eu. A identidade religiosa tende a

_

³ Do Deus cristão conforme interpretado e pregado por eles mesmos.

afirmar-se de uma forma bastante consistente e abrangente, procurando abarcar em seus limites a totalidade de sentidos da existência (BARROS, 1995, p. 129-130).

As interpretações sociológicas e antropológicas têm apontado o quanto essas crenças bebem de influências tanto dos cultos e da simbologia afro-brasileiros quanto do catolicismo popular que tanto condenam. Embora se considerem evangélicos, rompem com a pobre simbologia do protestantismo brasileiro histórico e tradicional; com isso, há a captação de determinadas influências de outras tradições religiosas que superpassa a referência à centralidade do livro sagrado do cristianismo, a Bíblia, inaugurando novos campos de manifestação do sagrado na vida do fiel, tais como o tato, a visão e os gestos (FRESTON, 1996, p. 67-159).

Com isso, os cultos são marcados fortemente por um gestual em que figuram coreografias muito parecidas com aquelas dos grupos musicais de grande sucesso no Brasil da atualidade (BARROS, 1955, p. 143). Mas, sem dúvida, é na demonização que se vê o exemplo maior, pois os demônios que são convocados nos cultos são nomeados com títulos que aparecem no Candomblé e na Umbanda tais como Exu, Caboclo, Preto Velho e Pomba-gira.

Essa demonização da diferença religiosa não escapa à *bricolagem* (SOUZA, 2001, p. 157-167). Na medida em que o diabo é nomeado afro, ele ocupa um papel importantíssimo na construção identitária do grupo. Os deuses e entidades do Candomblé, da Umbanda e do Espiritismo, apesar de toda a demonização que sofrem por parte dos pastores, são totalmente acatados e corporificados, manifestando-se concretamente nos cultos, mesmo que depois sejam exorcizados e expulsos. Os próprios exorcistas lhes dão todo crédito, pois são convocados a se manifestarem, darem o seu nome, conversarem com o pastor e a se exporem à plateia.

Assim, percebe-se que ao mesmo tempo em que o demônio é negado, excluído do plano divino de libertação, há uma afirmação e incorporação dele na identidade do grupo. Mesmo com o exclusivismo e a intolerância social e religiosa para com os cultos afro-brasileiros e seus seguidores, os elementos sincréticos que se interpenetram passam a sofrer uma redefinição simbólica, uma troca de sinais, gerando com isso uma relação de necessidade entre a prática social religiosa dessas e seus antagonistas, pois provavelmente não sobreviveriam no campo religioso sem os cultos afro-brasileiros.

Se considerarmos o fato de que, na perspectiva de Young, o mito religioso é uma das mais importantes aquisições que dão ao homem segurança e força para não ser esmagado pela imensidão universo (JUNG, 1989, p. 220), poderíamos dizer que esta busca por segurança seria uma das maiores motivações que levam o indivíduo a procurar essas igrejas. Tal necessidade seria aplacada pela construção de uma identidade forte, apta a fazer frente ao terror do caos que, nestas Isoigrejas, seria interpretado como o diabo e seu reino demoníaco. Esta vontade por um único caminho de salvação tem grandes chances de gerar intolerância, pois quando um povo se sente preferido por Deus, pode-se temer tudo dele, uma crença altamente demônica. A crença no caráter excepcional do grupo pode levar a excluir com desprezo os fiéis de outras religiões, ou a inclui-los à força nas próprias coordenadas religiosas; ou, quando as religiões somente bebem de seu próprio poço, sem atender à profecia estrangeira, podem acabar acreditando que não há mais verdade que a sua (FRAIJO, 1999, p. 161, 225). Isso constitui um problema ainda pior em uma sociedade cada vez mais plural e globalizada. Os estreitamentos de fronteiras causados pela grande visibilidade que as instituições possuem podem acirrar ainda mais as diferenças identitárias, dificultando sobremaneira o diálogo religioso tão necessário em nossa sociedade brasileira, promovendo um exclusivismo de que considero demônico, para usar uma linguagem Tillichiana, retrógrado, um hiperconservadorismo inepto, doentio, demônico e infame.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. A guerra das possessões. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (Org.). **A Igreja Universal do Reino de Deus:** os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

BARROS, Mônica do N. **A batalha do armagedom:** uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela igreja universal do reino de Deus. 203f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1995.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996.

BONFATTI, Paulo. **A expressão popular do sagrado**: uma análise psicoantropológica da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Paulinas, 2000.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado:** organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes, 1999.

FERNANDES, Rubem C. et al. **Novo nascimento:** os evangélicos em casa, na igreja e na política. Relatório de pesquisa. Rio de Janeiro: ISER, 1996.

FRAIJO, Manuel. Fragmentos de esperança. São Paulo: Paulinas, 1999.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. **Nem anjos, nem demônios:** interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p.67-159.

JUNG, Carl G. Símbolos de transformação. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

JUNGBLUT, Airton L. Deus e nós, o diabo e os outros: a construção da identidade religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus. **Cadernos de antropologia**, Porto Alegre, n. 9, p. 45-61, 1996.

MARTINS, Jaziel G. Biografia do diabo brasileiro. Curitiba: AD. Santos, 2015.

MARTINS, Jaziel G. **Sai Satanás:** uma análise histórico-teológica da demonopraxis e da demonologia como eixo central da igreja universal do reino de Deus. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.

NOVAES, Regina R. **Os escolhidos de Deus**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1995.

SOARES, Mariza de C. Guerra santa no país do sincretismo. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 75-104, 1990.

SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. **Estudos de religião**, São Bernardo do Campo, v. 15, n. 20, p. 157-167, jan.-jul. 2001.

A questão de gênero na Carta Mandinga (1222) como elemento sagrado, à luz da sociologia da religião

Raquel Ferreira de Souza¹

Resumo

A Carta Mandinga, documento datado de aproximadamente 1222 (séc. XIII), trata-se de um misto da lei, da religião, dos costumes e da cultura do povo Mandinga, proclamada pela Irmandade dos Caçadores, na posse de Sundiata Keita como imperador do Mali, é, pois, um espelho do ethos Mandinga. Os povos mais antigos, como o Mandinga, não setorizavam nem separavam os seus valores sociais e de vida da sua religião, como ocorre com os povos modernos e contemporâneos. Tal documento se trata de um conjunto de ensinamentos sagrados que organizam as tribos Mandinga e funcionam como preceitos de vida para tal povo. Mandinga um povo de cultura oral, a carta se propagou como juramento sagrado passado de geração a geração. O texto trata de questões como igualdade entre os povos, valor da vida humana, dignidade da pessoa humana, erradicação da fome e da miséria, liberdade, proibição à escravidão, respeito ao estrangeiro, preservação da natureza, gênero, entre outros temas tão debatidos e fruto de tanta divergência na atualidade, que já faziam parte da cultura e vida tribal africana há oito séculos. Esta comunicação tem por objetivo principal ofertar um debate, à luz da Sociologia da Religião, sobre a retratação da questão de gênero, mais especificamente o respeito e o desenvolvimento da mulher na comunidade/tribo Mandinga, resguardado e respeitado na referida comunidade por tal temática ter sido contemplada pela regra de vida e fé (Carta Mandinga) daquele povo, que representa e retrata tudo que o mesmo tem como sagrado. Busca-se analisar os artigos da referida Carta que retratam a questão de gênero, a fim de se construir uma reflexão de como a mulher foi resguardada socialmente e empoderada em meio à tribo/comunidade, por este texto possuir valor sagrado e inquestionável em meio àquele povo.

_

¹ Mestre em Filosofia. Especialista em Educação, Linguística e Administração. Graduada em Letras e em Direito. Docente do ensino superior (FEAMIG/ FASEH). Adjunta do Programa de Pesquisa, Produção e Divulgação Científica da FEAMIG. E-mail: raquel.ferreira@feamig.br

Palavras-chave: Carta Mandinga. Sociologia da religião. Gênero. Mulher. Desenvolvimento.

Introdução

Os povos antigos, em suas tradições, adotavam/herdavam como modo de vida (*ethos*) a reunião de elementos moldados pela fé, como religião, cultura, normas, organização social, tratando-se, pois, do que havia de mais sagrado para tais e caso fosse infringido, decorreria em punições previstas em suas normas.

Rosado (1996, p. 207-208) ressalta que Durkheim analisou a mudança entre a influência religiosa nas sociedades antigas, que possuíam organização simples, e as sociedades modernas, fragmentadas e heterogêneas, que para funcionarem exige certa solidariedade de suas partes (sociedade orgânica).

Como se sabe, o *ethos* de um povo se constrói tanto por meio da tradição como pela mudança. O *ethos*, enquanto esfera da vivência, oferece o conteúdo para a reflexão sobre o próprio viver. O seu conteúdo é formado pela realidade históricosocial de um determinado povo somada à regularidade das ações individuais e coletivas que formam essa realidade, suas motivações, razões e objetivos (LIMA VAZ, 1988, p. 19-22).

É fato que, para os membros das comunidades/tribos, o *ethos* oferece um jeito de se viver, uma espécie de estruturação da vida e do agir construído a partir do passado daquele povo, suas experiências e o presente vivido (LIMA VAZ, 1988, p.22).

No entanto, a construção do *ethos* dos povos antigos apresenta uma peculiaridade no que concerne às necessidades do presente, pois, sendo a tradição elemento sagrado para esses povos, não há que se falar em atualizações/mudanças comportamentais construídas no presente muito acentuadas. Na verdade, a mudança para esses povos é praticamente inexistente. É o que ocorreu com os Mandingas.

A Carta Mandinga documento datado de aproximadamente 1222 (séc. XIII), apesar de se encontrar, historicamente mundial, em meio ao período medieval, nada possui de características de tal, por se tratar de um texto sagrado de uma tribo africana, sem qualquer influência do cristianismo e de suas raízes, sendo, pois, uma

realidade à parte, fundada na tradição dos Mandinga, que sendo um povo numeroso, após conflitos tribais, se espalhou por toda África e parte do Oriente Médio, mas não abandonou seus preceitos sagrados, passados entre as gerações, por meio da tradição oral (MARTINS, 2014, p.111-112).

Esta comunicação tem por objetivo premera analisar a Carta Mandinga, documento sagrado do povo Mandinga, à luz da Sociologia da Religião, mais precisamente na tratativa da questão de gênero, presente em quatro dos quarenta e quatro artigos que compõem tal documento, que deixam claro e evidente o respeito e o desenvolvimento da mulher na tribo.

1. A estrutura da Carta Mandinga (1222 aproximadamente)

A Carta Mandinga, documento em análise, é organizada na forma de um Código Legal, por meio de artigos e incisos.

O documento traz quarenta e quatro artigos, alguns com incisos, com títulos organizadores dos temas a serem retratados e regulados. Sua transmissão ocorria via oralidade, sendo o ápice do aprendizado (sua promulgação) a realização do juramento acerca das normas trazidas pela Carta.

2. O pioneirismo da Carta Mandinga na abordagem da questão de gênero e respeito à mulher

A Carta Mandinga não se mostra pioneira apenas na tratativa da questão de gênero, a mesma trata de questões como igualdade entre os povos, valor da vida humana, dignidade da pessoa humana, erradicação da fome e da miséria, liberdade, proibição à escravidão, respeito ao estrangeiro, preservação da natureza, entre outros temas tão debatidos e fruto de tanta divergência na atualidade, que já faziam parte da cultura e vida tribal africana há oito séculos.

Importa ressaltar que essas temáticas não são meras citações na Carta, composta por quatro páginas e meia digitadas, são reflexões profundas e esclarecidas, que perpassam o respeito a todos esses temas, justificando os porquês das normas vigentes. É um texto não somente normativo, mas, sobretudo educativo, que transmite o *ethos*-tradição aos novos membros, justificando cada

comportamento sagrado para aquele povo, o que cria o sentimento de pertencimento e de identidade do povo com os seus elementos sagrados.

A história vivida por um povo não é aleatória ou involuntária, é intencional, na medida em que os costumes são transmitidos de indivíduo para indivíduo. Dessa forma, a história vivida por um povo é o que ele é, é sua identidade. Nesse sentido, a tradição constitui o fundamento do ethos de um grupo social. É um legado daquilo que é mais importante e precioso para aquela comunidade, e que deve ser transmitido de geração para geração. Nessa perspectiva, a palavra tradição é fiel à sua etimologia, na medida em que resulta a transmissão do ethos (traditio, tradere – transmitir) (LIMA VAZ, 1999, p.40).

Assim, os Mandingas encontram-se na contramão das organizações sociais comuns, pois, nelas, primeiramente, instituem-se normas e, posteriormente, seus membros aprendem a agir conforme as normas. Já os Mandingas normatizaram aquilo que eles eram enquanto povo, seus comportamentos sagrados já vivenciados por todos os seus membros e que querem que dure no tempo.

3. Análise dos artigos da carta que retratam a questão gênero e do respeito à mulher

Neste momento, passaremos a analisar cada artigo que retrata a questão de gênero na Carta Mandinga.

3.1 Título I – Da organização social – artigo 4

Art. 4 – A sociedade está dividida em "classes" de idade. Para representar cada uma delas será eleito um chefe. Fazem parte de cada classe de idade, pessoas (homens e mulheres) nascidas no período de três anos consecutivos. Os *kangbés* (jovens e velhos estrangeiros) devem ser convidados a participar na tomada de grandes decisões a respeito da sociedade. (CARTA MANDINGA, 1222+/-; grifos nossos).

O artigo em análise é o primeiro da Carta que retrata a igualdade de gêneros. Por estar no título da organização social e demonstrar a divisão dos poderes da sociedade Mandinga, demonstra que a mulher se encontra em lugar equiparado ao homem, não sendo furtada dela a oportunidade de ser parte integrante e igualitária na tomada de decisão da tribo.

Importa ressaltar que o uso da palavra "pessoas", antes da especificação dos gêneros, própria da Carta, também despe esse povo de qualquer distinção entre os gêneros, o que figura o respeito à pessoa humana, independente do gênero, colocando-a nos lugares políticos e de gestão da comunidade, das Assembleias.

O tratamento do ser humano como "pessoa" também se faz presente nas artes africanas.

A arte africana não representa um homem ou uma mulher, mas um ser humano completo, com uma parte física e uma parte espiritual. As peças de corpos múltiplos simbolizam a complementaridade dos dois gêneros na reprodução dos humanos e também a cooperação nas atividades humanas, como a agricultura, coleta, pesca ou caça. (MUSEU DA VIDA, s/a).¹

Como se vê, trata-se de uma forma de ver os gêneros como iguais, que cooperam entre si para a formação da comunidade.

3.2 Título I – Da organização social – artigo 14

O referido artigo apresenta a seguinte redação: "Não ofender **jamais** as mulheres, nossas mães" (CARTA MANDINGA, 1222+/-; grifo nosso).

Ao esculpir esse artigo, a tradição Mandinga fala sobre o respeito à mulher conjuntamente à visão existente sobre a mulher na maioria das tribos africanas, como mãe de todos, referenciando, pois, à fertilidade e ao poder de gerar uma vida, que coloca a mulher, para algumas tradições africanas, como uma espécie de divindade.

No entanto, o que merece mais atenção concernente ao respeito ao gênero é o uso da palavra "ofensa" que, diferente da conotação moderna e contemporânea, figura todo e qualquer tipo de lesão, seja física, moral, emocional, política, outros. Nos textos tradicionais, a palavra ofensa conota o erro, como ocorre, por exemplo, no cristianismo, na oração do Pai Nosso "Perdoai as nossas ofensas...". Logo, quando a Carta Mandinga ordena a não ofensa à mulher e reitera por meio do advérbio "jamais" diz sobre não lesar ou lesionar essa mulher, seus direitos

Ver: MUSEU DA VIDA. O corpo na arte africana. Disponível em: http://museudavida.fiocruz.br/index.php/o-corpo-na-arte-africana. Acesso em: 06 ago. 2018.

esculpidos na própria Carta, que são resguardados e, sendo de conteúdo deontológico, devem ser respeitados, sob pena de punição da tribo.

3.3 Título I - Da organização social - artigo 15

A redação do Artigo 15 é a seguinte: "Nunca colocar a mão sobre uma mulher casada, não sem antes, ainda que sem sucesso, ocorrer a intervenção do marido" (CARTA MANDINGA, 1222+/-).

Tal texto retrata a não violação do corpo da mulher, ainda que vinculado ao instituto do casamento, que assim como para a maioria das culturas, também para os Mandinga é sagrado.

Importa ressaltar que a expressão "colocar a mão" não se encontra no sentido utilizado hoje informalmente, é literal, de modo que, não é permitido ao homem Mandinga encostar em uma mulher casada. Dessa forma, não se trata apenas da violação sexual, como entendemos hoje, trata-se da violação do corpo, do toque, trata-se de uma proteção gradativa, do menor toque até a violação física e/ou sexual.

Certamente que para os parâmetros de defesa à categoria de gênero que temos hoje, a inclusão da ideia do marido garantir a integridade da mulher é retrograda e demonstra um limite do respeito que não deveria se esgotar apenas na presença do marido, mas, sobretudo, ser respeito completo à mulher enquanto pessoa, em sua dignidade. Ainda assim, para a época que a Carta foi escrita, é um avanço tal proibição com sanções para aqueles que desobedecerem, tendo em vista a ocorrência desenfreada de estupros, nas tribos africanas (OLIVA, 2007, p.188).

3.4 Título I – Da organização social – artigo 16

O texto do Artigo 16 diz que: "As mulheres, para além das suas ocupações cotidianas, devem estar associadas a todos os nossos governos" (CARTA MANDINGA, 1222+/-).

Novamente, há a tratativa da mulher nos lugares de tomada de decisão. Essa tratativa se mostra imprescindível no movimento de empoderamento da mulher

Mandinga, que faz parte de todas as áreas da sociedade, não estando em posição servil, mas, sobretudo, em posição de governo.

Na sociedade Mandinga, como é possível confirmar por meio do Artigo 1 da Carta, todos desempenham funções específicas na tribo. Às mulheres são direcionadas funções cotidianas, aos homens, a guerra e a caça. Essas seriam funções comuns, da esfera particular, que não retiram deles o direito de governar e decidir, na esfera pública, frente à tribo.

4. A sociologia da religião como fonte de análise da Carta Mandinga

No passado, "a religião fornecia aos indivíduos e grupos o conjunto de referências, normas, valores e símbolos que lhe permitem dar um sentido à vida e às suas experiências" (ROSADO, 1996, p.238). A tradição dos povos antigos era baseada nos ensinamentos religiosos, que continham o seu modo de vida e, sobretudo, tratavam os elementos que compunham esse modo de vida como sagrados.

Ao educar os novos membros da comunidade/tribo para esse *ethos*-tradição, o valor dos elementos sagrados também era transmitido, de modo que tal agir durava no tempo e no espaço. Trata-se de uma religião institucionalizada, que quase inexiste em grande parte do mundo, hoje, após o movimento de secularização das religiões, que passa a dar ao indivíduo o poder de optar ou não por ter uma religião.

No caso dos Mandinga, isso não ocorreu, pois não houve perdas em suas tradições. Talvez em função de pertencerem a tribos, cujo contato externo é diminuto, mas também porque não ensinam aos novos membros da tribo somente a se comportarem bem socialmente, ensinam o que há de mais valoroso e sagrado para o seu povo.

O peso do sagrado faz bastante diferença no ensino de grupos tribais, pois passa a figurar no indivíduo o sentimento de pertencimento, de identidade e a busca de durabilidade na corrosão histórica. Torna-se um dever da pessoa transmitir o repertório de conhecimentos e valores para os novos membros, pois todos são responsáveis pela educação das crianças ("Artigo 9: "A educação das crianças compete à comunidade. A paternidade é responsabilidade de todos").

Assim, o modo de viver Mandinga é sua religião e constrói seu existir na sociedade, não havendo distinção daquilo que vivem e pregam como regra de fé.

Conclusão

Em nossa comunicação, buscamos analisar a questão de gênero na Carta Mandinga, à luz da Sociologia da Religião.

Como caminho metodológico, optamos por apresentar um pouco sobre a Carta Mandinga, seu pioneirismo em pelo séc. XIII, os artigos que retratam a questão de gênero e o empoderamento da mulher em meio à tribo e, por fim, à luz da sociologia da Religião, a não distinção para os Mandingas entre religião e costumes, modo de viver e de se organizar socialmente e sua fé.

Não se trata de um texto completo no que concerne à defesa de igualdade dos gêneros, tendo em vista o tempo de sua produção, no entanto é de um pioneirismo, dada à época, impressionante.

Como se trata de um tema bastante fértil, este debate não se esgota aqui, podendo e devendo ser continuado por outros pesquisadores.

REFERÊNCIAS

MARTINS, Vitor. **Olhares sobre o contemporâneo**. São Paulo: Embu das Artes, 2014.

MUSEU DA VIDA. O corpo na arte africana. Disponível em:

http://museudavida.fiocruz.br/index.php/o-corpo-na-arte-africana. Acesso em: 06 ago. 2018.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **Lições sobre a África**. Tese (Doutorado). 415p. UNB, Distrito Federal, Brasília, 2007.

ROSADO, Maria José (Org.). **Ciências sociais da religião**. Rio de Janeiro: Garamond, 1996.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. **Escritos de filosofia II**: ética e cultura. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999.

O conceito de narratividade como convite à hermenêutica da e na religião

Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek1

Resumo

A presente comunicação procura apresentar a confluência presente no conceito de "Evento" entre Erich Auerbach e Paul Ricoeur como fator originário para a narratividade religiosa, bem como instrumento de auto interpretação desta. A narratividade, seja ela oral ou não, procura dar uma coerência ao discurso religioso já na sua gênese. É através dela que a teologia e, por conseguinte, a tradição de uma religião se estabelece. A importância do evento então, não está só no convite às múltiplas possibilidades hermenêuticas, bem como suas associações com outros ramos do saber, o que vemos em Ricoeur, não só na perspectiva do "evento primordial", mas também no convite à reinterpretação da própria tradição, como nos lembra Auerbach. O evento se torna, então, um fator de interpretação e estabelecimento de uma tradição, bem como um convite para sua releitura. É no evento que se encontra a fundação; é nos eventos subsequentes que advém uma história a ser contada por um narrador. Neste sentido, o narrador se torna o teórico e a narrativa, a teoria. A presente pesquisa levou em consideração principalmente as obras Pensando Biblicamente de Paul Ricoeur e André LaCoque e Mímesis de Auerbach.

Palavras-chave: Ricoeur. Auerbach. Evento. Narratividade. Hermenêutica.

Introdução

A inteligibilidade dos mitos (e de qualquer texto) só se revela às perguntas que lhes dirigimos. Como perguntar aos mitos? O que importa não é o que dizem, mas como dizem. Não são relatos de explicação, mas de expressão. E o que exprimem eles? O como do homem em relação ao seu mundo, uma interpretação em que o sujeito e o objeto se fundem. (ALVES, 2008, p. 65).

95

¹ Mestre (2015) e Doutorando em Ciência da Religião (UFJF). E-mail: sdusilek@gmail.com

A presente comunicação objetiva apresentar o conceito de narratividade como convite à hermenêutica da e na religião, através de uma sugestiva confluência em torno do conceito de "Evento" entre Erich Auerbach e Paul Ricoeur. Conquanto, ao que nos parece, Ricoeur não tenha se apropriado de Auerbach, há uma grande "nuvem de testemunhas" que mediam a conversa entre eles, desde Paul de Man, Hans Robert Jauss, Northrop Frye, a Hans Frei. Digna de nota é a base humanística que lhes é comum, assim como o trato de textos cristãos, especialmente a literatura bíblica, alvo da semiótica auerbachiana e da hermenêutica ricoeuriana. Ressalta-se também, nesse núcleo comum, um arcabouço filosófico-teológico comum, especialmente a partir das leituras de Martin Heidegger e Rudolf Bultmann, sem deixar de mencionar a influência de pensadores clássicos como Platão e Aristóteles. No caso de Ricoeur, há uma abertura da filosofia para a teologia por conta da questão do mal (HALL, 2007).

Como elemento demonstrativo e, porque não dizer, comum, faremos uso da literatura bíblica como exemplo de narratividade. A partir desse momento, então, procuraremos abordar o que é o evento, como se dá sua captura pela narratividade e o convite da narratividade à releitura (o que denominamos aqui de hermenêutica da religião). Por fim, sublinharemos a importância da narratividade para a hermenêutica da Religião e para a Teoria da Religião.

Como destaque último nessa introdução, importa dizer que essa comunicação em muito é lastreada pelas obras: *Mímesis* (2011) de Erich Auerbach; *Pensando Biblicamente* (2001) de André LaCocque e Paul Ricoeur, bem como pelo artigo deste último autor intitulado "*Towards the Hermeneutics of the Idea of Revelation*".

1. O que é o "evento"?

Talvez aqui resida a primeira e fundamental questão para a narratividade religiosa. Afinal, o que deve ser contado e encontrado num relato de cunho religioso? Todo fato histórico, em outras palavras, é resultado da providência divina?

A resposta é negativa e pode inicialmente ser ilustrada pelas perspectivas entre "weltgeschichte" e "heilsgeschichte" encontradas em Gerard Von Rad. Além disso, é preciso distinguir os eventos dos acontecimentos ordinários da vida. Em termos históricos, um evento tem a capacidade de produzir uma significativa

mudança, transformação social (WHITE in WOOD, 2003). Na literatura bíblica, por sua vez, evento é aquele que, por possuir ligação com a história da salvação, se faz presente no texto. Tal presença é acentuada no modelo de interpretação figural (AUERBACH, 1997, 2011), pelo qual Auerbach (1949), por exemplo, conecta a morte de Saul à crucificação de Jesus, numa clara tipologia do evento, similar à apresentada por André LaCocque (2001) ao comparar o sacrifício de Isaque presente em Gênesis 22 à crucificação de Jesus relatada nos quatro Evangelhos².

Buscando clarear ainda mais essa diferenciação e, ciente de que Auerbach não tenha marcado essa distinção de maneira deliberada (conquanto pudesse ter feito como sugerem DUSILEK; DREHER, 2018), podemos diferenciar acontecimento de evento. Embora a fé hebraica contemplasse evento e significado como coincidentes, naquilo que Hegel chamou de Religião Revelada Absoluta (RICOEUR, 1977), é possível estabelecer uma diferenciação entre acontecimento e evento. Nesse sentido, nem todo acontecimento histórico pode ser visto como evento, uma vez que nem todo fato tem ligação com o plano eterno. Aos que possuem essa conexão, Auerbach chamou de "fenômeno" (2011), apontando para seu arcabouço como resultado da Providência e inspirado na figura do Reino de Deus (AUERBACH, 1952). Nessa mesma perspectiva caminha Ricoeur (1977) para quem os eventos são qualificados por conta de seu caráter transcendente, o qual os diferencia do curso ordinário da história. O evento assume assim sua condição de revelação.

Nesse sentido é que o termo evento, para Ricoeur (1977), assume sua condição de primeira intencionalidade na narrativa confessante. O essencial nesse tipo de narratividade, ainda segundo Ricoeur, é realçar a marca do traço de Deus naquele ato, mesmo quando esse "traço" é "tracejado". Exemplo disso está na literatura de sabedoria, a qual "reconhece um Deus escondido que tem sua máscara nos anônimos e não humanos cursos dos eventos" (RICOEUR, 1977, p. 14). Nesse momento normalmente o autor some da narrativa, pois os eventos passam a falar por si mesmos (RICOEUR, 1977, p. 5).

Para encerrar este primeiro tópico, julgo importante destacar a noção de evento primordial para Ricoeur (2001). Em tal tipo de evento, ainda que não tenha o

² A dramaticidade do relato de Gênesis 22 pode ser percebida pela sua consideração ao longo da história. Sören Kierkgaard, em *Temor e Tremor*, aponta para o dilema existencial que o cumprimento da ordem divina traz ao ser humano. Já Melanchthon (2018, p. 301), sugestivamente caminha para o lado oposto ao do filósofo dinamarquês, ao afirmar que a experiência de fé de Isaque o fazia descansar no cumprimento da ordem pela certeza da misericórdia e providência divina.

caráter imprescindível no que se refere aos eventos de salvação, estes são importantes para explicar a origem, o que os torna, em parte³, pelo menos, especiais para a Hermenêutica da Religião. Se não têm o peso dos "eventos fundadores", possuem pelo menos a precedência.

No caso bíblico, tais eventos não podem ser historicizados, uma vez que não possuem conexão com o tempo da história. Ricoeur assim se expressa: "os eventos que ocorreram no tempo das origens têm um valor inaugural com respeito à história que, no plano literário da narração, segue-se os eventos primordiais" (RICOEUR, 2001, p. 51). Sua importância está no fato de que este tipo de evento inicia uma história (RICOEUR, 2001) e que se pretende ordenar uma multiplicidade de eventos posteriores, naquilo que Ricoeur assinalou, a partir de Claus Westermann do arco (Geschehensbogen) que dá unidade a todos eles.

2. A captura dos eventos: sua narratividade

Passemos então para esse momento de "captura" do evento, da Revelação, pela narratividade, ainda que reconheçamos com Harry Emerson Fosdick (1969) que todo registro representa uma forma de sua amputação. É o texto bíblico que perpetuará esse acesso à Revelação. Segundo Ricoeur: "Revelação é a característica do mundo bíblico proposto pelo texto" (RICOEUR, 1977, p. 26).

Antes, porém, é importante destacar pelo menos dois "fronts" da narratividade em Ricoeur: o primeiro, de cunho psicanalítico (a vida em busca de uma narração/narrador) e o outro de caráter historiográfico-literário. O que nos interessa de modo particular nessa comunicação é o segundo tipo, a narratividade, o enredo, o mito. Mito aqui deve ser entendido não como uma cópia platônica, mas no sentido aristotélico de "redescrição" (RICOEUR, 1977, p. 24), como eco a discursividade da ação, do caráter, dos pensamentos.

Para Ricoeur, "o traço fundamental do *mythos* é seu caráter de ordem, de organização, de disposição" (RICOEUR, 2015, p. 64). Em termos de literatura bíblica, essa organização passa pelas diferentes formas de gênero (hinos, salmos, proféticos), o que confere a narratividade uma variação (RICOEUR, 1977).

-

³ Digo aqui em parte porque os eventos fundadores são mais importantes do que os originais, primordiais.

O que está inserido no processo da narratividade segundo Ricoeur é a qualidade profética do narrador, na medida em que traz significação plena aos eventos pela linguagem (RICOEUR, 1977, p. 17). No caso dos eventos primordiais há um destaque importante, pois a revelação significa uma inspiração da 1ª pessoa para a 1ª pessoa, uma vez que o "evento é proclamado como tendo ocorrido" exatamente desse modo e não diferentemente, sem qualquer justificativa oferecida discussão" que fosse passível de (RICOEUR, 2001). Aqui autorreferencialidade, o caráter querigmático do discurso, o qual é autorizado por si mesmo (RICOEUR, 2001). Caráter querigmático este no qual o narrador e uma história se cruzam para representar um modelo ao qual Auerbach (2011) denominou de realismo criatural.

Interessante é que Auerbach (2011) destaca a narrativa bíblica como exercendo certa atração, magnetismo, devido, em parte, ao seu caráter realista. Contudo, tanto ele quanto Ricoeur (1977), assinalaram a perda da maleabilidade com consequente engessamento interpretativo. Para Auerbach, tal realidade era estranha à própria dinâmica do cristianismo.

Isso nos traz a um questionamento: o que explicaria, então, esse engessamento, ou ainda a perda da capacidade atrativa do texto bíblico?

Para Ricoeur (1977) essa perda estava atrelada aos processos enrijecidos de interpretação, pelos quais o dogma passava a subordinar o evento e não o evento o dogma. Tal procedimento podia ser visto naquilo que o filósofo francês chamou de opacização da noção de revelação pelo amalgamento de três níveis de linguagem, a saber: a) o nível da forma de confissão de fé; b) o nível do dogma eclesial estabelecido na tradição; c) o nível da imposição doutrinária e autoritária presentes nas regras ortodoxas do magistério (RICOEUR, 1977).

Ricoeur também aponta para o risco de tentar aprisionar o conceito de Revelação na narratividade, pela noção da "fala de um outro" (RICOEUR, 1977, p. 3). A verdade é que a revelação escapa a essas tentativas de confinamento, de aprisionamento, de enquadramento, ainda que se admita certo tipo de "retrato" da mesma configuração no mundo bíblico. Em outros termos, Deus "não tira selfie" (e aqui lembramos do episódio bíblico em que Moisés pede para ver a "Glória de Deus"). A impossibilidade dessa abordagem restritiva, emoldurada se dá porque

Deus é um termo pré-teológico, sendo uma expressão originária de fé (RICOEUR, 1977). Seu significado circula entre os modelos de discurso, mas escapa a eles.

Essa narratividade ganha novos contornos interpretativos especialmente quando pensamos no modelo figural proposto por Auerbach (1997; 2011), no qual uma intertextualidade é privilegiada através das relações figurais de profecia-cumprimento, anúncio-preenchimento, mediante o aspecto "polarizante". Ricoeur (2001), ao que nos parece, corrobora essa análise quando diz que os oráculos, antes mesmo do modelo judaico-cristão (por exemplo), já apontavam para um horizonte, para um cumprimento, o que se manteve na perspectiva da comunidade cristã. Esta, ao fazer uma interpretação tipológica — Auerbach (1997) desqualifica esses termos preferindo "Figura" —, apontou para o cumprimento. Segundo Ricoeur (2001), a análise tipológica junto do método histórico-crítico abre novos horizontes hermenêuticos, os quais também contribuirão para a Hermenêutica da Religião, na medida em que permite aprofundar sua própria compreensão no tocante àqueles elementos primordiais que a constituem, como é o caso daquilo que uma religião assume como conteúdo revelado.

3. Narratividade e releitura

Uma vez colocada a noção de revelação no nível fundamental do discurso, o que Ricoeur (1977) procura fazer visando salvaguardá-la diante da hermenêutica filosófica, sem cair em temas comuns como o da prova da existência de Deus, cabenos apresentar em rápidas linhas a relação entre a narratividade (bíblica, no nosso caso) e os processos de releitura que ela pode vir a sofrer.

Já mencionamos que tanto para Auerbach, quanto para Ricoeur, o autoritarismo do magistério seca a polissêmica literatura bíblica. Isso porque, segundo Ricoeur, a hermenêutica que enfatiza a intenção do autor torna o texto unívoco, sendo esta a veia de dominação e imposição religiosa. Contudo, a hermenêutica que se volta para a história da recepção, para como as comunidades leram e interpretaram o texto ao longo dos tempos, respeitará sua plurivocidade (RICOEUR, 2001).

Nesse sentido, a recepção do texto se torna "uma nova palavra falada referente ao texto e partindo do texto" (RICOEUR, 2001, p. 10), num caminho similar

às condições de interpretação reinterpretativa sugeridas por Auerbach (2011). No modo poético de Ricoeur se expressar, a "escritura cresce com seus leitores" (RICOEUR, 2001, p. 9), agora num outro tipo de "evento" que nada mais é que o encontro de refiguração promovido pelo mundo do texto com a comunidade dos leitores.

Dessa forma a narratividade possibilita não só a continuidade de uma tradição, mas também viabiliza a visitação a ela. Nesta visitação, a comunidade de leitores interpreta tanto as escrituras quanto a si mesma. Lembro aqui, a título de exemplo, a sugestão de Antônio Gouvêa Mendonça sobre os posicionamentos dentro do Cristianismo em relação ao seu mito fundante: os católicos ritualizam o mito; os pentecostais repetem o mito e os protestantes históricos reinterpretam o mito.

Para Ricoeur, a hermenêutica da revelação "deve priorizar aquelas modalidades do discurso que são mais originárias com a linguagem da comunidade de fé" (RICOEUR, 1977, p. 15), alcançando aquelas expressões pelas quais a comunidade primeiramente interpreta sua experiência para si mesma e para os outros. Ao fazê-lo, se abandona o fenômeno da escrita a uma fixação do discurso. A narratividade, ainda mais a bíblica por conta da revelação, é mais do que isso. E mesmo que não fosse, o texto ganha autonomia própria, saindo do horizonte intencional do autor (como asseverou Gadamer) e renovando também o horizonte finito da audiência original. No dizer de Ricoeur, "o mundo do texto pode estourar o mundo do autor" (RICOEUR, 1977, p. 22), no que complementaríamos: e transbordar sobre o horizonte dos leitores.

Nota-se que, em Ricoeur, mesmo nos mitos mais tradicionais há uma possibilidade de diferenciação, de desvio, que ocorre na revelação entre sedimentação e inovação da tradição (RICOEUR, 2009). Um sinal dessa possibilidade é a presença de termos que apontam para uma extravagância presente na linguagem bíblica (RICOEUR, 1981).

Cabe agora atrelar essa narratividade à consciência individual e à junção dos termos àquilo que se conhece como hermenêutica do testemunho, especialmente encontrada em Jean Nabert. Ao contrário de Descartes, Ricoeur não acha possível haver uma autoconsciência imediata. Para o filósofo francês, "toda reflexão é mediada" (RICOEUR, 1977, p. 28). O autoconhecimento do "EU" se dá

indiretamente pelo retorno dos signos culturais articulados⁴ com toda sorte de mediações (RICOEUR; In: WOOD, 2003) num processo auto interpretativo. A narrativa, até mesmo numa obra de ficção, possibilita a apropriação do personagem pelo leitor, numa perspectiva de preenchimento. É aqui que reside o sentido do relato: no processo de configuração, refiguração do mundo do leitor mediante o amálgama hermenêutico resultante da configuração interna da obra e a refiguração (externa) da vida (RICOEUR, 2009), do horizonte da experiência (leitor) com o da espera (texto).

A importância dessa inserção explicativa sobre a consciência é a passagem para a hermenêutica do testemunho que, em Ricoeur, equilibra revelação, narratividade, consciência, experiência e comunicação (testemunho). Não por outro motivo, Ricoeur (1977) assinala que os acontecimentos têm a capacidade de mudar o curso da nossa existência, mostrando o estado de dependência que temos dos "eventos-sinais" ou ainda dos "eventos-mestres" (RICOEUR, 1977, p. 35).

Por isso se torna importante, nessa dialética entre evento-significado que visa a apropriação do sentido (como ato crítico), a renúncia da consciência à sua soberania, a fim de que a hermenêutica do testemunho encontre reverberação (RICOEUR, 1977). O problema dos filósofos que trabalharam com a categoria do testemunho foi a perda do espaço da fé.

O que para Ricoeur soa um tanto quanto estranho, pois se a consciência é impossibilitada de fazer uma total mediação (ainda que simbólica) entre a experiência e a autoconsciência, concedendo à filosofia uma ideia de revelação, o domínio da fé não deveria ser obliterado, o que não significa sua fundamentação pela razão filosófica. Para Ricoeur, a hermenêutica do testemunho açambarca tanto a exegese do "EU", através de sua constituição por afirmações originárias que contém a ideia de como o ego se constitui, quanto a dos sinais externos, do evento, caminhando para o lado subjetivo da hermenêutica da revelação de modo similar à categoria poética. Segundo ele,

a experiência do testemunho só pode fornecer o horizonte específico para uma experiência religiosa e bíblica da revelação, sem nosso poder para

-

⁴ Segundo Ricoeur (2009), a ação se encontra mediada simbolicamente pois os símbolos são internos a ela. O resultado dessa perspectiva da vida como narração, do uso de símbolos literários e culturais, é que nasce um "EU" composto por eles.

derivar aquela experiência de uma pura categoria filosófica da verdade como manifestação e reflexão como testemunho. (RICOEUR, 1977, p. 37).

Conclusão

Ao finalizarmos a presente comunicação, queremos apontar para algumas contribuições, numa lista que não se esgota em si mesma, do conceito de narratividade para a teoria da religião.

Numa primeira dimensão, a narratividade mantém a tensão entre continuidade e mudança dentro de uma tradição religiosa. Isso porque tanto em sua expressão, como em sua recepção (comunitária ou individual), o mito, a narração, contém esse caráter dinâmico, ou essa abertura para uma maleabilidade.

Em sentido correlato, preserva, no caso da literatura bíblica, a revelação numa aproximação aberta, reconhecendo seu caráter polissêmico, sua plurivocidade e sua irredutibilidade a autoritarismos hermenêuticos de caráter unívoco, contribuindo assim para uma sadia hermenêutica da e na religião.

A narratividade fomenta uma apreensão do mundo do texto que rompe com os limites do mundo do autor e transborda sobre o mundo dos leitores, gerando novas possibilidades, configurações e refigurações. Em outras palavras, confere sentido.

A narratividade procura reunir, no caso da religião, o arco de eventos, incluindo os chamados precedentes, os "eventos primordiais" fornecendo uma percepção contínua e coerente (pelo menos até certo ponto) das origens das religiões. Entender como as religiões percebem sua "fundação", suas cosmogonias é importante para a epistemologia da religião. Tais conteúdos são preservados e estão acessíveis nas narrativas religiosas, nos mitos.

A narratividade fornece também uma mediação entre a consciência e os eventos que mudam o curso da vida, como as situações-limite de Karl Jaspers que engendram as expressões-limite de Paul Ricoeur. Seu caráter mediador tem influência sobre o aspecto individual, sinalizando para as expressões

individualizadas de fé, visíveis nas novas formas de organização cristã marcadas pela desinstitucionalização⁵.

A narratividade, ainda que possa ser apropriada pelo fundamentalismo, aponta para um conceito de revelação que mostra um Deus cujo termo é préteológico, por se tratar de um termo, de uma expressão originária de fé. Tal compreensão dificulta e denuncia o reducionismo fundamentalista.

A narratividade, inclusive a da obra literária (esta última de ficção ou não), contribui para três dimensões: a referencialidade (mediação entre o homem e o mundo); a comunicabilidade (mediação entre o homem e seu semelhante); e a autocompreensão, que é a mediação do homem consigo mesmo (RICOEUR, 2009).

Por fim, a narratividade se abre para a função poética do discurso. Para Ricoeur e seguindo o pensamento de Aristóteles, é através do enredo, do mythos que se alcança a mímesis, a redescrição (RICOEUR, 1977). Segundo ele, o conjunto de ficção e redescrição, de mythos e mímesis é que possui a função referencial de dimensão poética da linguagem. Isso porque na criação poética, o mythos é a mímesis. É a construção do enredo que é a mímesis, que não é cópia (em Aristóteles), mas sim uma referência inicial ao real que é inseparável da dimensão criadora (RICOEUR, 2015).

Nesse sentido é que a habitação num mundo que projete todas as minhas possibilidades, torna a função poética da linguagem um veículo de revelação. E não é a isso que, de certa forma, a literatura bíblica nos convida?

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. O enigma da religião. Campinas: Papirus, 2008.

AUERBACH, Erich. Figura. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.

AUERBACH, Erich. **Mimesis:** a representação da realidade na literatura ocidental. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011.

AUERBACH, Erich. Saul's Pride. **Modern language notes**, v. 64, n. 4, p. 267-269, apr. 1949. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2909570. Acesso em: 29 out. 2013.

⁵ No colóquio o Prof. Rudolf Sinner, em sua conferência, mencionou a possível relação entre institucionalização do credo e individualização da experiência religiosa, presentes na região da Alemanha Oriental onde floresceu primeiramente o luteranismo.

AUERBACH, Erich. Typological Symbolism in Medieval Literature. **Yale French Studies**, New Haven, n. 9, Symbol and Symbolism, p. 3-10, 1952.

DUSILEK, Sérgio Ricardo Gonçalves; DREHER, Luís Henrique. **Modernidade e Bíblia:** a contribuição de Erich Auerbach para sua recepção. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

FOSDICK, Harry Emerson. **The modern use of the Bible**. New York: The Macmillan Company, 1961.

HALL, David W. **Paul Ricoeur and the poetic imperative**: The Creative Tension between Love and Justice. Albany, NY: State University of New York Press, 2007.

MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici:** tópicos teológicos, de 1521. Editado e traduzido por Eduardo Gross. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

RICOEUR, Paul. La vida: un relato en busca de narrador. **Ágora:** papeles de filosofia, Santiago de Compostela, v. 25, n. 2, p. 9-22, 2006.

RICOEUR, Paul. Narrative identity. In: WOOD, David (Ed.). **On Paul Ricoeur:** narrative and interpretation. London; New York: Routledge, 2003. p. 188-200.

RICOEUR, Paul. The Bible and the Imagination. In: EBELING, Gerhard; BARR, James; RICOEUR, Paul. **The Bible as a document of the university.** Califórnia: Scholars Press, 1981. p. 49-75.

RICOEUR, Paul. Toward a hermeneutic of the idea of revelation. **The Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 70, n. 1/2., p. 1-37, jan./apr. 1977. Disponível em: http://www.Jstor.org/stable/1508979>. Acesso em: 21 nov. 2008.

RICOEUR, Paul; LACOCQUE, André. **Pensando biblicamente**. Tradução de Raul Fiker. Bauru: EDUSC, 2001.

WHITE, Hayden. The Metaphysics of Narrativity: Time and Simbol in Ricoeur's Philosophy of History. In: WOOD, David (Ed.). **Paul Ricoeur:** narrative and interpretation. London; New York: Routledge, 2003. p. 140-159.

Religião e educação: breve comparação entre duas instâncias organizadoras

da sociedade

Taciana Brasil dos Santos¹

Resumo

As definições funcionais da religião partem do princípio que a mesma é uma

construção social, que cumpre papéis específicos, que se manifestam tanto no

âmbito particular quanto no coletivo. Devido ao fato de fomentar uma única maneira

de pensar, sentir e agir entre seus seguidores, a religião promove a integração das

pessoas, garantindo o funcionamento harmônico da sociedade. A educação escolar,

por sua vez, também produz resultados semelhantes, uma vez que coopera no

processo de formação individual e social do educando, e propaga uma ideologia

específica que norteia todas as suas práticas. Este trabalho tem por objetivo fazer

uma análise comparativa e crítica entre a religião, a partir de suas definições

funcionais e a educação escolar. Através de revisão bibliográfica, serão

apresentadas características e peculiaridades de cada uma das áreas. Passar-se-á

a uma comparação entre objetivos e propósitos que lhes são comuns. Espera-se

que esta análise demonstre como a religião e a educação escolar cooperam para a

organização social e como eventualmente metodologias semelhantes são utilizadas

pelas duas instâncias.

Palavras-chave: Religião. Definições funcionais da religião. Educação. Ideologia.

Introdução

As práticas religiosas e educativas de cada sociedade são forjadas a partir de

princípios organizativos e filosóficos que correspondem ao escopo de valores de um

grupo determinado. Cada uma destas instâncias, no espaço que lhe é próprio, se

¹ Doutoranda em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUC Minas. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) de Financiamento 001. Cf. Código Portaria n. 266 de 04 set. 2018. E-mail:

tacianabrasil@yahoo.com.br

106

encarrega de transmitir uma interpretação específica do mundo, da vida e da realidade.

Este trabalho tem por objetivo demonstrar como a educação e a religião podem cooperar para um mesmo fim em uma sociedade, valendo-se, inclusive, de metodologias semelhantes em determinadas situações. Para alcançar tal propósito, serão apresentadas definições e características próprias da religião e da educação, prosseguindo em uma análise comparativa das práticas, princípios e objetivos das duas instâncias.

1. Definições e objetivos da religião

A definição de religião é uma tarefa árdua e complexa. Hock (2010) já demonstrou que a utilização do termo é sempre ampla ou estreita demais para abranger o que de comum há entre as variadas tradições religiosas e culturais. Desta forma, a definição de religião sempre considerará um aspecto ou um elemento dentro de toda a abrangência que este termo pode abarcar.

Para essa pesquisa, tomaremos as definições funcionais da religião. Estas consideram os feitos e funções cumpridos pela religião na sociedade. Partem do princípio de que a religião é uma reação a problemas humanos comuns e fundamentais que não encontram solução por ouras vias, tais como a necessidade de sentido ou as crises existenciais. A religião também possui um efeito integrador, promovendo a harmonia da sociedade (HOCK, 2010).

Ao analisar a função da religião na sociedade, Pierre Bourdieu (2011) compreende que a mesma exerce uma função de ratificadora da ordem social. Embora a religião sugira que todos são iguais perante seus princípios, suas práticas e representações, ela reproduz e reforça a hegemonia das classes dominantes e a aceitação da dominação por parte das classes dominadas.

Definições e objetivos da educação escolar

A compreensão do que significa o termo educação, em toda a sua abrangência, também é uma tarefa dificílima. Entre outras interpretações, podemos destacar sua compreensão a partir dos sentidos individual e social. Enquanto a

perspectiva individual, refere-se ao desenvolvimento das aptidões e potencialidades pessoais, a social alude à ação que as gerações mais maduras exercem sobre as mais jovens, com o principal objetivo de integrá-las à sociedade (HAYDT, 2006).

De acordo com Libâneo (1992), a educação pode ser considerada um fenômeno social e universal necessário à existência e ao funcionamento de todas as sociedades. Seu principal objetivo é preparar os indivíduos para a participação ativa e transformadora na vida social. A escola, conforme descreve Haydt (2006), assume um papel primordial na formação dos indivíduos, pois seleciona e organiza os conhecimentos que devem ser disponibilizados à nova geração, com a finalidade de prepará-la para exercer uma função específica na sociedade.

A perspectiva social da educação, sobretudo manifesta através das práticas escolares, assume especial importância neste trabalho. Charlot (2013) descreve a educação como uma experiência política, pois a mesma influencia a maneira que o indivíduo experimentará suas relações sociais. De acordo com o autor, a escola se propõe a ser um meio eficaz de difusão dos modelos e normas de comportamento, de transmissão dos fundamentos éticos para o controle das pulsões do indivíduo e de inculcação de um cabedal específico de ideias sócio-políticas, sempre em conformidade com a ideologia dominante.

3. Religião e educação unidas para organizar a sociedade

A partir das ponderações realizadas acerca da função social da religião e da educação, percebe-se que ambas são primordiais para a organização da sociedade e manutenção da ideologia dominante. De acordo com Bourdieu (2011), a religião promove a naturalização da ordem vigente através de argumentos que justificam a realidade natural através de elementos sobrenaturais. A educação, por sua vez, tem como principal objetivo produzir indivíduos que internalizaram um programa homogêneo de percepção, pensamento e ação.

Enquanto forças unificadoras da sociedade, educação e religião ajudam a manter a ordem social, legitimando e naturalizando o poder de determinados grupos sobre os demais. Embora se constituam como instituições independentes, concorrem em prol de objetivos comuns. Talvez justamente por isso seja tão comum verificar situações em que as referidas instâncias estabeleçam uma relação

simbiótica em busca de seus propósitos. Nos parágrafos a seguir discorreremos acerca de algumas dessas ocorrências.

Inicialmente, podemos perceber que a religião sempre necessitou de processos educativos para transmitir o conteúdo que lhe é próprio. Bourdieu (2011) descreve como os sistemas mítico-rituais, sustentados por argumentos e princípios próprios e característicos, são transmitidos através de educação explícita e implícita.

Já a educação, como ressalta Charlot (2013), utiliza metáforas religiosas para justificar suas práticas. O objetivo das práticas escolares, em geral, é formar o indivíduo de acordo com o modelo da perfeição filosófica. Esse ideal toma o modelo religioso do Absoluto como parâmetro da formação humana. A cultura é apresentada sob uma dimensão religiosa, como caminho para o Absoluto, que pode se apresentar como elemento laico ou religioso.

Ao longo de toda a história da educação, é possível perceber episódios em que a estrutura e o alcance da instituição religiosa foram utilizados para facilitar a propagação da escolarização. Pode-se citar como exemplos dessa prática o envio de ordens religiosas com finalidades educacionais para as Américas (SANGENIS, 2006) e também quando os protestantes procuravam se estabelecer em território brasileiro (MENDONÇA, 2008). Há, portanto, que se observar que, da mesma forma que a instituição religiosa pode ser utilizada como base para difusão da escolarização, a escola também pode ser utilizada para propagar ideias religiosas.

Religião e escola atendem igualmente aos interesses das classes dominantes, em prol da naturalização de um modelo político de sociedade. Porém, deve-se observar que a escola, nos últimos séculos, avançou sobre um território que outrora foi exclusivo da religião – a aculturação das novas gerações. Mas, conforme ressalta Brandão (2002), para determinadas pessoas, a escola perde o sentido no processo de busca pelo saber, ao reduzir as metáforas sociais à pura lógica e suas celebrações à rotina. A religião conserva o poder fascinante do mito, do rito, magia e milagre para explicar o que há de mais político e econômico em sua estrutura.

Conclusão

Conclui-se, portanto, que educação e religião concorrem como espaços de aculturação da sociedade. No passado, a religião era o meio mais abrangente.

Porém, com a modernidade e a universalização dos processos de escolarização, a educação escolar tornou-se o meio de maior influência.

Essa diferença, porém, não minimiza a função de nenhuma das instâncias como organizadoras da sociedade. Se, por um lado, a religião tem perdido espaço para a escola, por outro tem a possibilidade de alcançar pessoas que não estão diretamente sob a influência da escolarização, tais como as gerações mais antigas, os indivíduos oriundos da exclusão escolar, ou mesmo aqueles que sentem falta da mística presente no discurso religioso para construção de sua interpretação da realidade.

Ressalta-se, portanto, a importância da religião e da educação escolar na construção de um projeto de sociedade. Apesar das diferenças em sua forma de atuar e construir argumentos, ambas podem operar em prol da manutenção de um mesmo projeto de sociedade.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A educação como cultura. Campinas: Mercado

CHARLOT, Bernard. A mistificação pedagógica: realidades sociais e processos ideológicos na teoria da educação. São Paulo: Cortez, 2013.

HAYDT, Regina Célia Cazaux. Curso de didática geral. São Paulo: Ática, 2006.

HOCK, Klaus. Introdução à Ciência da Religião. São Paulo: Loyola, 2010.

LIBÂNEO, José Carlos. **Democratização da escola pública:** a pedagogia críticosocial dos conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir:** a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2008.

SANGENIS, Luiz Fernando Conde. **Gênese do pensamento único em educação:** franciscanismo e jesuitismo na história da educação brasileira. Petrópolis: Vozes, 2006.

Contribuição da pneumatologia de Victor Codina para as teorias da religião a partir da América Latina

Gilmar Ferreira da Silva¹

Resumo

Em suas concepções fundantes, os cristianismos reconhecem que no termo "Ruaḥ" e posteriormente "Espírito Santo" estão incorporados as percepções de "energia que cria e integra a vida como um todo" à "pessoa que ensina". O transcendente e o imanente. No entanto, no Ocidente, os cristianismos fazem prevalecer os excessivos enfoques "cristológicos" de suas teologias. Preponderantemente preocupa-se com questões dogmáticas e hierárquicas, sem, contudo, buscar o equilíbrio decorrente do pensamento dialógico que busque outras formas de compreensão que possam estabelecer relações possíveis entre as diferentes formas de vida no cosmos. Resultam duas lacunas: internamente a fragilidade de um estatuto teórico que fundamente própria experiência da diversidade e. externamente. "despreocupação" em buscar o diálogo com outras expressões de religiosidade. Esta comunicação é resultado de uma pesquisa qualitativa, e centra-se principalmente na obra de Victor Codina. Este pneumatólogo Latino Americano considera que, na medida que os cristianismos ocidentais recorrerem às concepções fundamentais acerca do "Espírito Santo", estarão melhor preparados para o diálogo com outras religiões. Quanto a natureza define-se como aplicada e, embora não apresente conteúdo inédito, pretende contribuir para o diálogo inter-religioso. Limitase à pesquisa bibliográfica. Quanto ao objetivo, a pesquisa é exploratória. A comunicação objetiva destacar a "Pneumatologia", no conjunto das teologias cristãs, como fator de respeito à diversidade; criatividade; expressão espiritualidades que emergem dos menos favorecidos ou excluídos da história ou das hierarquias; é denuncia profética; é memória de luta. É mística que desconstrói o dualismo "corpo e alma" e integra o homem ao "mundo". É fundamento da identidade e promotor do diálogo inter-religioso.

⁻

¹ Doutorando e Mestre em Teologia pela FAJE (BH). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Cf. Portaria n. 266 de 04 set. 2018. E-mail: gilmarfate@gmail.com

Palavras-chaves: Diálogo inter-religioso. Espírito Santo. Codina.

Introdução

Victor Codina é um teólogo jesuíta, de origem catalã e radicado na América

Latina – Bolívia – desde 1982. Codina se propõe a elaborar reflexões teológicas

atualizadas e a partir desse contexto. Seus estudos enfocam a importância de uma

reflexão contemporânea a respeito da pessoa e obra do Espírito Santo, isto é, uma

reflexão pneumatológica. Embora a obra desse autor seja de grande abrangência.

esta comunicação se deterá em apresentar duas teses fundamentais a partir das

quais é possível considerar a importância de sua reflexão teológica para formulação

de teorias do diálogo inter-religioso.

Em primeiro lugar, Codina adverte que os cristianismos ocidentais não

consideram adequadamente toda a riqueza de sentidos contidas no uso do termo

Ruah e, consequentemente em todo do desenvolvimento dessas teologias: a relação

com o feminino, a dimensão holística e o compromisso histórico com a justiça.

Em segundo lugar, está o fato de que, ao identificar-se com a cultura

ocidental, a religião cristã encontra dificuldade em dialogar com outras matrizes

religiosas. Decorre que o termo "Missão" passa a significar "conquista" e

"imposição", desaparecendo a dimensão de "diálogo" e "intercâmbio".

1. A riqueza de sentidos do termo Ruah

O termo Ruah foi cunhado em espaço e culturas que, em relação à história e

a experiência humana, são distintos da contemporaneidade. A riqueza de sentidos

dessa expressão permite compreender as bases de uma espiritualidade que

sacraliza a vida, contempla a feminilidade como dimensão do sagrado e se

comprometem com a justiça libertadora.

1.1 A Ruah: a sacralização da vida

O termo pneumatologia se refere a toda gama de reflexões da religião cristã

que busca compreender e integrar os temas relacionados ao "Espírito Santo",

112

pessoa da comunhão trinitária e integra também elementos fundamentais para o entendimento de outros temas como "espiritualidade" e "mística".

Um dos principais fundamentos para construção dessa pneumatologia são os textos do primeiro e do segundo testamento. Especificamente nos textos do primeiro testamento, Javé - o Deus de Israel, se faz conhecido historicamente porque atua no mundo através da sua *Ruaḥ*. O termo *Ruaḥ* é rico em sentidos. Segundo Codina (2015, p. 36) essa expressão se refere ao "vento criador" que desde os primórdios gera vida. Refere-se também a uma brisa, uma tempestade, energia e ânimo. A *Ruaḥ* designa também a respiração intensa da mulher que está para dar à luz. É "o Espírito divino que faz nascer a vida no mundo a partir do caos" (CODINA, 2015, p. 37). De forma geral, pode-se compreender que a *Ruaḥ* esteja relacionada com a vida. É a força vital de Deus que cria e vivifica todo o universo. É o fogo que traz calor, ilumina e purifica. É a água que purifica e mata a sede. É uma nuvem que cobre e traz sombra e até mesmo uma pomba, animal que é tomado como símbolo de esperança (CODINA, 2008).

Nestes casos, os seres humanos, para compreenderem sua relação com Javé, esse "Ser Supremo" (BATAILLE, 1993, p. 17), evocam elementos da natureza, as coisas e os animais. Refletir sobre "Deus" a partir do "mundo" é um mecanismo de construção da experiência religiosa que estabelece pontes de ligação com outras religiões.

1.2 A dimensão feminina do sagrado

A *Ruaḥ* é referenciada por elementos da natureza, coisas e animais, mas é prioritariamente uma expressão "feminina" (CODINA, 2015, p. 37). Além disso, merece destaque a percepção "materna" (CODINA, 2015, p. 23). É a "Sabedoria" que consola (CODINA, 2008, p. 164).

Rapidamente pode-se concluir que a compreensão histórica de Deus e de sua atuação no mundo e na história dos seres humanos não desconsidera a igualdade entre homens e mulheres.

_

² Bíblia Sagrada. Jr. 31,20; Os. 11, 1.4.8;13; Is. 49,15; 66,13 e Sl. 116,15.

A partir dessas constatações, Codina denuncia que, sem discernimento, corre-se o risco de não considerar que, historicamente, são as mulheres aquelas que são mais afetadas por todas as formas de desigualdades. A pobreza, segundo Codina, "tem rosto feminino" (CODINA, 2008, p. 200). Há sociedades nas quais as mulheres são tratadas como propriedade dos homens, sofrem com sentenças discriminatórias e, o próprio fato de ser mulher, entristece a família (CODINA, 2008).

A feminilidade é uma dimensão fundamental para o entendimento de "Deus" em várias religiões. Por exemplo, nas religiões de matriz africana ☐ (BERNARDO, 2005). Ao resgatar essa dimensão, Codina amplia as possibilidades da fé cristã dialogar com essas religiões. Mas, há uma dimensão que não pode ser desconsiderada, pois afeta a condição humana como um todo, homens e mulheres de todos os tempos e lugares: a justiça.

1.3 O compromisso com a justiça: a "salvação agora"

Nos relatos do primeiro Testamento, a *Ruaḥ* habilita pessoas à cumprirem a missão de salvação praticando o direito e a justiça (CODINA, 2015). Javé não se faz apático a realidade das pessoas. Pela *Ruaḥ*, Ele atua concretamente em favor da justiça entre os seres humanos (CODINA, 2015). Essa justiça é criadora de vida plena (CODINA, 2015). Isso não somente em relação aos seres humanos, pois, no "gemido" de toda a criação, há um apelo por justiça. A "*Ruaḥ* está presente nesse apelo." (CODINA, 2015, p. 40).

A *Ruaḥ* está sempre ligada à renovação da vida do povo através de uma nova vida e de um novo coração que se movem à prática da justiça, da não violência, do direito, e que busca restabelecer a harmonia da criação (CODINA, 2008). Isso define, por exemplo, o motivo pelo qual os governantes e todos os líderes religiosos são "empoderados" por Javé (CODINA, 2008, p. 108).

Todas as religiões se defrontam com os problemas decorrentes das injustiças e violências contra a humanidade e contra todo cosmos (CODINA, 2008). Ao resgatar o estabelecimento das relações entre a ação do Espírito, a justiça e a não violência, Codina amplia a possibilidade do diálogo com outras religiões.

Outra demanda pode ser proposta da seguinte forma: modo como todo ocidente cristão compreende a relação entre a religião e a cultura, influenciará o comportamento dos cristãos diante da possibilidade de dialogar com outras religiões.

2. A religião cristã e a cultura ocidental

Da relação de religião cristã com a cultura ocidental, depreendem-se duas consequências: internas e externas. Internamente o cristianismo ocidental se auto nomeia com a forma "correta" ou "a única forma da religião cristã". Externamente esse mesmo cristianismo se outorga a competência de "religião universal" ou mesmo "único lugar onde é possível encontrar salvação".

2.1 Questões internas

Codina compreende que, considerar o cristianismo ocidental como única forma de cristianismo é uma premissa teológica "inexata e falsa". Outras formas de cristianismo surgem na Ásia, África e na América Latina, com teologias que se distinguem das "clássicas ocidentais" (CODINA, 2008, p. 170). Destacam-se os cristianismos oriental e o latino americano.

Codina (2008, p. 208) enfatiza que, de maneira geral, os principais aspectos que distinguem as teologias cristãs orientais são: a centralização na experiência espiritual, uma teologia "apofática" na qual se valoriza a adoração e o silêncio, maior proximidade das fontes semíticas e ênfase à contemplação. São também enfaticamente ligadas à vida em todas as suas dimensões. O cristianismo oriental tem uma percepção que enfatiza os símbolos materiais, está mais ligada à terra, valoriza a corporeidade e é mais sensível a mulher (CODINA, 2008).

Além disso, no oriente cristão a relação entre antropologia teológica e a cristologia é formulada de maneira específica pois enfatiza, inclusive, "a divinização do ser humano". Isto é, a convicção de que o Filho se tenha feito homem para que os seres humanos pudessem se tornar "filhos de Deus" (CODINA, 2008, p. 172). Todas estas especificidades do cristianismo oriental se devem, principalmente ao fato de que, nesse ambiente, o Espírito Santo não é esquecido. É uma da "mão do

Pai", isto é, Ele é tratado como sendo Deus, na mesma condição do Filho (CODINA, 2008, p. 172).

Em relação ao cristianismo latino americano, Codina destaca que, embora oriundo da matriz ocidental, também é um modo específico da fé cristã. A religião cristã nesse contexto, luta por abrir um diálogo com as culturas dos povos locais (CODINA, 2008). É menos especulativa e mais ligada a realidade; mais simbólica, participativa e comunitária. Nasce ligada à realidade da pobreza e avalia todo seu conhecimento a luz dessa condição (CODINA, 2008).

2.2 - Questões externas

A pneumatologia cristã se depara com dois cenários provocativos: o da realidade da diversidade religiosa e demais consequências da racionalidade moderna. Em relação a diversidade religiosa, Codina considera que a religião "constitui a alma e o coração de todas as culturas, e que dá seu sentido último à vida e à morte" (CODINA, 2008, p. 209). Ao relacionar o Espírito à diversidade religiosa ele afirma que:

El Espíritu que es camino de salvación a través de todas las religiones es el mismo que impulsa a un diálogo religioso para que en elmundo reinen la paz y la justicia. Todas las religiones deben ocuparse, ante todo, de luchar por la justicia, pues los pobres son lo más universal en nuestro mundo. (CODINA, 2008, p. 215).

Recuperar a pneumatologia cristã implicaria, dentre outros aspectos, em fortalecer o interesse no diálogo com outras religiões (CODINA, 2008). Tal diálogo se baseia no fato de que o Espírito de Deus, em sua liberdade, "fala" através dos crentes de todas as religiões (CODINA, 2008). Nesse contexto de diálogo não será possível sustentar a afirmação de que fora da igreja não há nem salvação e nem o Espírito (CODINA, 2015).

Em relação às consequências dos encontros com a razão moderna, caracterizada como sendo "instrumental e lógica", Codina assume o conceito de "razão simbólica". Tal racionalidade se caracteriza por possuir "uma dimensão de integralidade e totalidade holística que supera toda dicotomia entre corpo e espírito..." (CODINA, 1997, p. 175). Que pertence ao mundo mítico, poético,

imaginativo...que abrange "as raízes últimas do ser humano de do povo". Que valoriza o pluralismo (CODINA, 1997, p. 177).

Outra consequência da racionalidade moderna é a distinção entre fé e religião. Esse dualismo é consequência, dentre outras, da separação entre a materialidade e a espiritualidade na experiência humana. Codina considera que se trata de um equívoco tal distinção (CODINA, 1997). Não se concentrar na pura racionalidade, mas valorizar também a "experiência espiritual" nos permite considerar o quanto de influência teológica recebemos de religiões não cristãs (CODINA, 2008, p. 25).

Deus se relaciona conosco de várias maneiras. O Espírito está presente e atuante em todas as religiões. Ele é livre para manifestar-se e relacionar-se com suas criaturas. É no contato com outras religiões e culturas que Israel vivencia Deus como sendo criador de toda natureza (CODINA, 2008).

Conclusão

A pneumatologia de Victor Codina contribui para o desenvolvimento das teorias das religiões na América Latina porque destaca pontos comuns entre religião cristã e outras religiões, dentre eles: a riqueza de imagens utilizadas para descrever a experiência religiosa do Deus que age na história dos seres humanos através da sua *Ruaḥ*; o destaque à presença da feminilidade no uso do termo *Ruaḥ*; a luta pela justiça como consequência da auto manifestação através da sua *Ruaḥ*.

Outra contribuição do pensamento de Victor Codina está no fato de chamar a atenção para as consequências negativas de se associar o cristianismo com algumas expressões da cultura ocidental. Em um contexto de rica diversidade cultural e religiosa como a América Latina esse posicionamento impede o diálogo entre diferentes tradições cristãs e entre essas mesmas tradições e outras religiões. Essa perspectiva ressalta a necessária percepção integral da realidade humana evitando as tendências dicotomizadoras que promovem a discriminação entre expressões culturais e religiosas, marcadas pela diferença.

Na América Latina, qualquer teoria da religião, diante da realidade da pobreza, deve promover o trabalho em conjunto e o diálogo entre as diversas

religiões que procuram expressar-se neste contexto, a fim de resgatar as condições humanas fundamentais (CODINA, 2008b).

REFERÊNCIAS

BATAILLE, G. Teoria da religião. São Paulo: Ática, 1993.

BERNARDO, T. O candomblé e o poder feminino. **Rever**: revista de estudos da religião, São Paulo, v. 2, p. 1-21, 2005. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf>. Acesso em: 02 set. 2018.

CODINA, V. Creio no Espírito Santo. São Paulo: Paulinas, 1997.

CODINA, V. Desocidentalizar o cristianismo. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 40, p. 163-175, 2008a.

CODINA, V. El Espíritu del Señor actúa desde abajo. Maliaño: Sal e Terra, 2015.

CODINA, V. **No extingáis el Espíritu (1Ts. 5,19):** una iniciación a la Pneumatología. Santander: Sal e Terra, 2008b.