



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

ANAIS DOS COLÓQUIOS DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA E GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO, PLURALISMO E DIÁLOGO – PPGCR PUC MINAS

[150+] Max Muller – Desafios e perspectivas para as Ciências da
Religião
VIII Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura e III Colóquio do
Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo

PUC Minas, 9 a 11 de novembro de 2020
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil



APOIO

ANA CAROLINA KERR NEPPEL HOT
DENNIS COTTA
FABIANO VICTOR CAMPOS
FLÁVIO SENRA
GLAYDSON DE OLIVEIRA SOUZA
JONATAN CRISTIAN DE LIMA VILA NOVA
JONATHAN FÉLIX DE SOUZA
LEANDRO CASTRO
(Organizadores)

ANAIS DOS COLÓQUIOS DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA E
GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO, PLURALISMO E DIÁLOGO
– PPGCR PUC MINAS

[150+] Max Muller – Desafios e perspectivas para as Ciências da
Religião
VIII Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura e III Colóquio do
Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo
PUC Minas, 9 a 11 de novembro de 2020
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Edição Digital / Textos Completos

GRUPOS DE PESQUISA “RELIGIÃO E CULTURA” E “RELIGIÃO,
PLURALISMO E DIÁLOGO”

ISSN: 2447-7524

Belo Horizonte

2021



**ANAIS VIII COLÓQUIO DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA E III
COLÓQUIO DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO, PLURALISMO E DIÁLOGO –
PPGCR PUC MINAS
ISSN: 2447-7524**

Tema: [150+] Max Muller – Desafios e perspectivas para as Ciências da Religião
Interdisciplinaridade em Ciências da Religião
VIII Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura e III Colóquio do Grupo de
Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo
PUC Minas, 9 a 11 de novembro de 2020
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

C719c Anais dos Colóquios do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura e Grupo de
Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo
[150+] Max Muller – Desafios e perspectivas para as Ciências da Religião
[recurso eletrônico] / coordenação: Flávio Senra, Fabiano Victor Campos,
Roberlei Panasiewicz ; organizadores: Ana Carolina Kerr Neppel Hot ... [et al.].
Belo Horizonte : PUC-Minas, 2021.
E-book (106 p. : il.)

ISSN: 2447-7524

Outros organizadores: Dennis Cotta, Fabiano Victor Campos, Flávio Senra,
Glaydson De Oliveira Souza, Jonatan Cristian De Lima Vila Nova,
Jonathan
Félix de Souza, Leandro Castro.

SIB PUC MINAS

1. Muller, F. Max, (FriedrichMax), 1823-1900. 2. Religião - Filosofia. 3. Espiritualidade. 4. Pesquisadores - Pesquisa. 5. Experiência (Religião). 6. Antropologia teológica. 7. Pluralismo religioso. 8. Liberdade religiosa. I. Senra, Flávio. II. Campos, Fabiano Victor. III. Panasiewicz, Roberlei. IV. Hot, Ana Carolina Kerr Neppel. V. Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura. VI. Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo. VII. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião. VIII. Título.

CDU: 291

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

Publicação eletrônica:
Belo Horizonte, 2021



ORGANIZAÇÃO

Grupo de Pesquisa Religião e Cultura
Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo
Av. Dom José Gaspar, 500 – Coração Eucarístico
PUC Minas, Prédio 4 | sala 204-B
Belo Horizonte – MG | CEP 30.535-901
Fone: (31) 3319 4333

COMISSÕES

Coordenação Docente

Prof. Dr. Flávio Senra – PUC Minas
Prof. Dr. Fabiano Victor Campos – PUC Minas
Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas

Coordenação Discente

Ma. Ana Carolina Kerr Neppel Hot – PUC Minas
Me. Jonathan Félix de Souza – PUC Minas

Comissão Científica

Cristina Borges (Unimontes)
Fabiano Vitor Campos (PUC Minas)
Fabio Stern (PUC-SP)
Irene Dias (PUC-GO)
Maria Lúcia Abaurre Gnerre (UFPB)
Roberlei Panasiewicz (PUC Minas)

Comissão Organizadora

Ma. Ana Carolina Kerr Neppel Hot – PUC Minas
Ma. Dennis Cotta – PUC Minas
Mestrando Glaydson de Oliveira Souza – PUC Minas
Mestrando Jonatan Cristian Lima Vila Nova – PUC Minas
Me. Jonathan Félix de Souza – PUC Minas
Me. Leandro Castro – PUC Minas

REALIZAÇÃO

Grupo de pesquisa Religião e Cultura e Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo – PPGCR PUC Minas



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	07
---------------------------	-----------

GT-1 | Pluralismo e Diálogo Inter-religioso

O SER HUMANO COMO PROTAGONISTA DE SUA EVOLUÇÃO NO PENSAMENTO DE TEILHARD DE CARDIN E DE JUAN LUÍS SEGUNDO	10
--	-----------

Vera Lúcia Moreira Alves Lucarelli

AS VIAGENS DE LAMPIÃO NOS ESPAÇOS DA IMENSIDÃO.....	18
--	-----------

Alair Naves

GT-2 | Religião e Cultura

“CENTELHAS DE VERDADE”: A PARTICIPAÇÃO DE MAX MULLER EM DEBATES VITORIANOS SOBRE O BUDISMO.....	27
--	-----------

Loyane Ferreira

MITOLOGIA E RELIGIÃO COMPARADA EM MAX MULLER: DIÁLOGOS E APROXIMAÇÕES DA LINGUAGEM DOS MITOS E RITOS NAS OBRAS DE SIR. JAMES FRAZES, E.EVANS PRITCHARD E VICTOR TURNER.....	36
--	-----------

Jonatan Vila Nova

DEIXA O CAMPO FALAR: A PESQUISA QUALITATIVA EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO.....	44
---	-----------

Jonathan Félix de Souza

Sandson Rotterdam

DISCIPLINARIDADE E INTERDISCIPLINARIDADE EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	50
---	-----------

Tatiane Almeida

OS ROQUEIROS SEM RELIGIÃO E A PROSSIBILIDADE DE UMA ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO.....	58
--	-----------

Flávio Lages Rodrigues

GT-3 | Pluralismo, Diálogo e Perspectivas

UM PANORAMA DA FILOSOFIA AFRICANA.....	67
Arthur Lamounier Mendonça Guaraci Maximiano dos Santos	
VODÚN SAKPATÁ: O DEUS DAS EPIDEMIAS.....	75
Rodrigo Nogueira Martins	
AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: ENTRE DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA.....	83
Zuleica do Carmo Garcia Barcelos	
MOTIVOS E MOTIVAÇÕES PARA SE TORNAR MÉDIUM UMBANDISTA.....	91
Alexandre Frank Silva Kaitel	
O UNIVERSALISMO EUROPEU COMO NEGAÇÃO DA ALTERIDADE EPISTÊMICA DAS TRADIÇÕES AFRO-BRASILEIRAS E SUAS INGERÊNCIAS NAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO.....	99
Glaydson de Oliveira Souza	

APRESENTAÇÃO

O VIII Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, nesta edição em parceria com o III Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo teve como tema [150+] Max Muller – Desafios e perspectivas para as Ciências da Religião. O evento foi realizado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas entre os dias 9 e 11 de novembro de 2020.

Vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/PPGCR da PUC Minas, o Grupo de Pesquisa Religião e Cultura foi criado em 2005 e tem por objetivo investigar as questões que emergem do caráter secular e plural das sociedades ocidentais contemporâneas. Este grupo dedica-se ao estudo do senso religioso em transformação, na perspectiva da crise cultural-religiosa no horizonte da contemporaneidade.

Criado em 2012, o Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo visa analisar a religião na sociedade contemporânea, perpassando temas que investiguem e estimulem o diálogo entre ambas. Procura compreender o pluralismo e as tendências de diálogo inter-religioso, bem como, a crise das instituições religiosas no mundo contemporâneo e a busca por novas espiritualidades. Analisa também a identidade religiosa e suas manifestações culturais e artísticas.

A presente edição dos Colóquios integrou os esforços desses dois grupos de pesquisa nas comemorações dos 150 anos das quatro palestras proferidas por Max Müller, proferidas na *Royal Institution* entre fevereiro e maio de 1870.

O evento reuniu pesquisadoras e pesquisadores da área e de áreas afins, congregados por acesso remoto com o fito de refletir criticamente o ambiente acadêmico e cultural do surgimento da disciplina Ciência da Religião na Europa. Abordagens sobre o perfil desta ciência e sobre o ambiente político-acadêmico foram considerados em perspectiva descolonial. Ao se pensar em desafios e perspectivas, os colóquios expressaram se voltaram para a realidade nacional da implantação e consolidação da disciplina que, majoritariamente, é conhecida no país como Ciências da Religião.

Uma riqueza de todo o trabalho havido naquelas sessões foi sem dúvida a participação discente, seja na coordenação, condução e atuação em mesa temática. Destaque-se, nessa perspectiva, o trabalho de tradução das

conferências de Max Müller sob o título Introdução à Ciência da Religião, a cargo de Brasil Fernandes de Barros, bolsista CAPES e doutorando do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. O trabalho, publicado pela Editora Senso, contou com a revisão de tradução do Prof. Carlos Caldas e com a introdução e notas críticas do Prof. Fabiano Victor de Oliveira Campos.

Temos a satisfação de apresentar, na sequência, as contribuições recebidas e discutidas nos três grupos de trabalho organizados por temas, a saber, GT Pluralismo e Diálogo Inter-religioso; GT Religião e Cultura; e GT Religião, Diálogo e Perspectivas.

A comissão

GT-1 | Pluralismo e Diálogo Inter-religioso

Mediadores:

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela – PUC Minas

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas

Ementa: Pesquisas que tematizem o pluralismo religioso contemporâneo ou dimensões específicas da literatura.

O SER HUMANO COMO PROTAGONISTA DE SUA EVOLUÇÃO NO PENSAMENTO DE TEILHARD DE CHARDIN E DE JUAN LUÍS SEGUNDO

Vera Lúcia Moreira Alves Lucarelli¹

RESUMO

No debate intelectual sobre o processo de evolução do ser humano, surge Pierre Teilhard de Chardin, um padre jesuíta que desejou unir ciência e fé como um entrelaçamento de Deus e do Universo. O texto propicia uma reflexão sobre seu pensamento e do também padre jesuíta, Juan Luís Segundo, considerado o maior expoente da Teologia da Libertação na América Latina, que se espelhou nas teorias de Teilhard de Chardin com a finalidade de elaborar uma rica Teologia que pudesse ser aceitável mediante a atual racionalidade humana. Enquanto Teilhard de Chardin considera o ser humano a essência da evolução e a ascendência do Universo, Juan Luís Segundo afirma o valor da vida humana ancorado na fé cristã. O objetivo deste trabalho é evidenciar esta analogia entre evolução humana e revelação divina, a qual leva à realização da socialização do ser humano em busca do ponto Ômega, isto é, do Cristo cósmico, independente da pessoa ter ou não uma religião. A análise de conteúdo desta revisão bibliográfica desperta a atenção sobre a ciência que se manifestou sobre o surgimento do Universo, onde a vida humana aparece na corrente evolutiva como a forma mais elevada da existência da matéria sobre o planeta terra. Para Teilhard de Chardin, o Cristianismo aparece como o supremo motivo do progresso humano, como um coroamento da Hominização, e para Juan Luís Segundo, o Cristianismo aparece somente na perspectiva do compromisso pela humanização, caso ele possa manter a novidade radical da Palavra de Deus face aos desafios históricos.

Palavras-chave: Teilhard de Chardin. Juan Luís Segundo. Humanização. Sinais dos tempos. Revelação.

INTRODUÇÃO

Pierre Teilhard de Chardin, um ser iluminado que durante suas reflexões a partir de suas pesquisas científicas, quanto teológicas, buscou aproximar ciência e religião, através de seus estudos de paleontologia, os quais o levou à descoberta da complexidade da consciência humana. Para ele, a evolução tem

¹ Doutoranda em Ciência da Religião no PEPG de Ciência da Religião da PUC-SP. E-mail: lucialucarelli@live.com.

um sentido tanto imanente como transcendente, pois além de cientista, teólogo e filósofo, ele foi também um observador da natureza humana e, por essa razão, ele considera o ser humano a flecha ascendente em direção ao “ponto Ômega”, isto é, o Cristo cósmico, foco de convergência de todo o processo evolutivo. Ele também coloca sobre a consciência humana o sentido de sua própria evolução, pois considera a humanidade atrelada ao conceito da evolução tanto da matéria, como do espírito, durante o processo histórico da hominização. O texto a seguir propicia uma reflexão sobre o pensamento de Teilhard de Chardin e de Juan Luís Segundo, também padre jesuíta, natural de Montevidéu, considerado o maior expoente da Teologia da Libertação da América Latina. Juan Luís Segundo sempre buscou dialogar com os cristãos e os não cristãos, a fim de construir um pensamento teológico em prol dos processos de humanização da sociedade. Teilhard de Chardin, por sua vez, também promovia a construção desse pensamento, dialogando também com outras ciências.

Enquanto Teilhard de Chardin considera o ser humano a essência da evolução e a ascendência do Universo, Juan Luís Segundo afirma o valor da vida humana ancorado na fé cristã. Ambos defendem que o esforço humano, considerado a “medula sagrada do Universo” por Teilhard de Chardin, está no pensamento humano com o objetivo de despertar sua inteligência durante sua trajetória sobre a face da terra, sustentando a afirmação da liberdade pessoal de Deus em relação à matéria e ao espírito do ser humano, no qual eles acreditam em sua capacidade em dirigir seu processo evolutivo. E por acreditar também que o Reino de Deus está dentro da pessoa, tanto Teilhard de Chardin como Juan Luís Segundo analisam a evolução humana e a revelação divina na realização da socialização humana.

1. O ser humano como protagonista de sua evolução

Pode-se dizer que o ser humano é visto como o centro de transcendência, ou seja, o centro de construção do Universo. Ele se situa completamente dentro da Humanidade, e a Humanidade dentro da vida humana, dentro do Universo. O Universo representa um sistema orgânico e dinâmico em via de interiorização psíquica, e a evolução, uma marcha em direção ao espírito. No sentido geral da evolução, observa-se que é no ser humano que se realiza o eixo terrestre

principal da Evolução: a socialização humana, a mais alta manifestação da encarnação do espírito. Para Teilhard de Chardin, o homem é “a chave do Universo”, enquanto o pensamento de Juan Luís Segundo se caracteriza por um claro e explícito "antropocentrismo", contextualmente oportuno e teologicamente coerente, afirmando positivamente o valor da vida do ser humano e está perfeitamente ancorado no horizonte da fé cristã. Na sua concepção, todos os seres humanos vivem uma só história e têm uma única vocação, que é sobrenatural. Para Teilhard de Chardin houve, na evolução do ser humano, um momento de eminente importância, ao qual ele deu o nome de hominização, querendo referir-se à transição do uso apenas do instinto para o uso da reflexão. Para ele, a passagem à reflexão é verdadeiramente uma importante transformação crítica, uma mutação que constituiu o pensamento humano. Esse esforço humano é a medula sagrada do universo, porque externamente, todos os seres possuem, de alguma maneira, consciência de que algo muda na atmosfera terrestre, no decorrer da História. O ser humano, alfa e ômega da criação, centro e reflexo do Universo é, pois, um ser em evolução e, por conseguinte, em constante mutação, que ocorre, basicamente, devido à sua acomodação histórico-cultural e ideológica: é a resultante da efervescência de suas múltiplas experiências que, após vivenciadas, o conduz, sucessiva e continuamente para novos horizontes. Para ele, a constante busca e a propensão de conquista são na sua essência, a inspiração da Evolução, e a História da hominização é a história do ser humano ao longo de sua imensa trajetória em direção a Cristo. Para Juan Luís Segundo a teologia da libertação é a história das aspirações e legitimações deste mesmo ser humano, na recapitulação de todas as coisas em Cristo.

2. O humanismo de Teilhard de Chardin

Pierre Teilhard de Chardin, um padre jesuíta, nasceu em Sarcenat, França, em 01 de maio de 1881. Sua experiência vivida durante suas pesquisas em diversos continentes, onde ele participou de escavações científicas, o levou a olhar a humanidade com coragem e alegria no coração. Assim ele definia a esperança, uma energia cósmica fundamental para a evolução humana. Porém, seu objetivo foi ilustrar a existência humana como um entrelaçamento de Deus

e do Universo. Para ele, existe uma harmonia entre a ordem natural e a sobrenatural, pois acreditava que o Universo se encontra em constante evolução e que o mesmo se realiza progressivamente no Cristo-Universal, uma síntese do Cristo e do Universo. Ele reverenciava, ao mesmo tempo, a fé e a razão, pois esta era sua visão da existência humana. Parecia-lhe evidente que o cristianismo, em sua mais íntima essência, deveria ser considerado como a consagração e a plenitude de toda a evolução cósmica, cujo Mistério se resume na Encarnação. Conforme seu pensamento, Cristo é o centro, o eixo e o misterioso caminho para o qual converge toda a criação, pois para ele, o Cristo Cósmico é, na sua essência, idêntico ao Cristo Telúrico, o Cristo Jesus que apareceu cerca de 2.000 anos sobre a terra. Portanto, a encarnação do Verbo marcou o fim da primeira etapa do Mundo, pois entende-se que há sobre a terra, a fortuna e o futuro do Mundo, um tempo antes e um depois de Jesus Cristo. Pode-se dizer que esta foi uma maneira de tentar a busca do conhecimento da essência das circunstâncias, a partir da posição central que o ser humano assume no Universo cósmico, pois o mistério da criação e a Evolução apresentam-se como expressões de uma mesma realidade. Por essa razão, Teilhard de Chardin o nomeia como flecha, chave e desfecho da Cosmogênese” (NOGARE, 1970, p. 178).

Portanto, o conceito de humanismo para Teilhard de Chardin está atrelado ao conceito de evolução da matéria e espírito, dois estados, dois aspectos de uma matéria cósmica, os quais definem o ser humano. Isto porque o espírito se manifesta através de uma transformação evolutiva na qual a matéria a interioriza até a autorreflexão, até a consciência. Dessa maneira, a luz da espiritualidade cristã reflete-se na matéria para espiritualizá-la do ponto de vista ascético ou até mesmo místico, e a torna o seio da humanidade onde o ser humano se encontra imerso rumo à plenitude, ao seu processo evolutivo em direção ao Ponto Ômega, o Cristo Cósmico (TEILHARD DE CHARDIN, 2014, p. 76). Para o autor, o objetivo primordial dos humanos seria avançar a Noogênese, o despertar profundo da inteligência, o processo do pensamento, pois, toda matéria contém uma parcela de Espírito ou Consciência, “pois o Reino de Deus está dentro do ser humano, e quando o Cristo aparecer sobre as nuvens, ele não fará senão manifestar uma transformação lentamente realizada, sob sua influência, no coração da massa humana” (TEILHARD DE CHARDIN, 2014, p. 104).

Conforme observou Teilhard de Chardin, o processo de evolução encontra nas etapas de passagem das origens para a vida e para a consciência humana, uma revolução, pois esse ser dotado de racionalidade empreende ações sólidas e indelévels, as quais convergem para o movimento da grande esfera da consciência (noosfera), colaborando assim no progresso, no conhecimento e no gesto de amar. Para Teilhard de Chardin, “o amor é a expressão suprema da energia humana, é a energia fundamental que move o Universo, é energia físico-moral de personalização onde se reduzem finalmente todas as atividades manifestadas pelo estofo do Universo” (FREI BETTO, 2011, p. 93).

No entanto, para Juan Luís Segundo, o ser humano é constituído de duas dimensões: fé e ideologia, independentemente de a pessoa ter ou não uma religião, pois, para ele a fé designa a dimensão antropológica do ser humano enquanto a ideologia designa sua experiência objetiva. Por isso, tanto a “fé” como as “ideologias” se comunicam entre uns e outros seres humanos, pois são igualmente necessárias à vida humana porque Deus jamais constitui a origem concreta dos valores que dominam uma existência humana. Para Juan Luís Segundo, o mundo religioso pode ser considerado essencialmente “ideológico”, visto que a ciência e a razão são atribuídas ao sistema de valores de cada existência (SEGUNDO, 1983, *passim*).

Quando Juan Luís Segundo exprime a ideia de que a essência humana como critério de sua realização ideal, constitui um dado transcendente por excelência e para alcançar a graça, “as razões do coração têm que estar integradas com as razões da razão” (SEGUNDO, 1983b, p. 267). Ele naturalmente se coaduna com as ideias de Teilhard de Chardin [...] que considera de suma importância para o crescimento humano em virtude de sua profunda intuição místico-metafísica, que o ser humano da noosfera de hoje vai, um dia, atingir as alturas da logosfera, incorporando a inteligência analítica na razão intuitiva (TEILHARD DE CHARDIN, 2001, p. 29).

3. Fé, revelação e sinais dos tempos

Juan Luis Segundo espelhou-se no pensamento de Teilhard de Chardin em busca dos fundamentos para a edificação de uma teologia aceitável em

termos racionais. Seu discernimento sobre o sentido da evolução, sua analogia universal, é um pressuposto do pensamento de Teilhard de Chardin assumido por ele que permite o trânsito interdisciplinar entre os vários ramos da ciência e da teologia, proporcionando assim, sua complexidade. Essa analogia, renomeada por Juan Luís Segundo de princípio universal, sustenta a compreensão de um Universo único, embora não exclua a possibilidade de seu desdobramento em certos segmentos conforme escolha da raça humana. Para Juan Luís Segundo, o homem somente compreende aquilo que o afeta, naquilo que acredita em poder torná-lo melhor. Isso significa então, que, no revelar de Deus, a fé não chega depois de algo ter sido revelado, ela é parte ativa, indispensável, constitutiva da própria revelação. Deus em nada mudou sua maneira de se revelar após a vinda de Jesus Cristo. A busca da verdade inerente à própria existência humana continua, mesmo depois da revelação de Deus em Jesus Cristo, pois, “a função reveladora do Espírito de Jesus continua acompanhando o processo de humanização de todos os homens” (SEGUNDO, 1983, p. 133).

Para Teilhard de Chardin, o processo evolutivo atua através da compreensão de uma força atrativa e Divina do Universo, a qual leva ao surgimento da humanidade, pois ele vê o processo evolutivo como uma divinização na qual a ação humana baseada no amor adquire significado escatológico. Para Juan Luís Segundo, Deus continua conduzindo os homens em direção à plenitude da verdade, pois sua meta é a libertação integral do ser humano (SEGUNDO, 2000, p. 395). Portanto, conforme o pensamento de Teilhard de Chardin e de Juan Luís Segundo, o cristão que ainda não possui discernimento sobre a verdade que Deus lhe comunica, deve convertê-la em revelação humanizadora dentro da história e unir-se aos demais (cristãos e não cristãos) para buscar a verdade pela própria natureza da revelação, para que todo homem seja melhor e possa viver de forma mais humana (SEGUNDO, 2000, p. 399). Para Juan Luís Segundo não há separação entre a revelação de Deus e a história dos homens. Para ele a revelação é a automanifestação de Deus à humanidade. Nesse sentido, sua ideia se aplica ao pensamento de Teilhard de Chardin: “a fonte do conhecimento e o amor que emerge no homem suscita o poder do criador, ou seja, Deus irradia no ápice da matéria” (MORTIER, 1981, p. 39).

Teilhard de Chardin possui um temperamento de pesquisador, às vezes de pesquisador científico e outras vezes de pesquisador de Deus, animado por um profundo desejo do absoluto, baseado no conceito que a teologia cristã formou à partir da célebre frase de São Paulo, que “Deus reinará completamente sobre tudo [Cor I, 15:28]” . Contudo, Juan Luís Segundo espelhou-se nos sinóticos, principalmente em Marcos: “porque seja Deus, seja o Satanás quem humaniza um homem, isso já é sinal de que “chegou o fim do Reino de Satanás [Mc, 3:26]”. Porém, Juan Luís Segundo observa Lucas [11:20]: logo começará o reinado de Deus (SEGUNDO, 1983, p. 410). Portanto, os dois autores solidificam a humanização através das lutas pelas transformações aparentemente radicais da convivência social (SEGUNDO 1983b, p. 257).

Considerações finais

O diálogo entre os dois autores aproxima a evolução e o cristianismo, principalmente nos assuntos propostos, como a Cristologia Libertadora de Juan Luís Segundo, trabalhada a partir dos sinóticos, e a perspectiva evolucionista de Teilhard de Chardin, o Ômega do Cristo Cósmico, um dos pilares da sua teoria evolucionista, chamado de “espírito cósmico”, ou ainda de “espírito santo”, pois ambas se direcionam para a humanização. Para Teilhard de Chardin, o Cristianismo aparece como o supremo motivo do progresso humano, como um coroamento da Hominização, e para Juan Luís Segundo, o Cristianismo aparece somente na perspectiva do compromisso pela humanização, caso ele possa manter a novidade radical da Palavra de Deus em face dos desafios históricos. Tanto Juan Luis Segundo quanto Teilhard de Chardin propõem o que se pode chamar de antropologia teológica, baseada na liberdade que caminha no amor – um amor cristão – que ama e crê no Deus Homem. Ainda que depois da revelação de Deus em Jesus Cristo, o ponto Ômega, a função reveladora do Cristo cósmico, o Cristo Universal, siga acompanhando o processo de humanização de todos os seres humanos, observa-se que a matéria e o espírito têm na sua essência, uma força propulsora que os unem, e, a isso, pode-se dar o nome de Energia Cósmica, a Essência Divina. Por outro lado, Deus, quando quis ser revelador, teve de falar ao homem “encarnado” exigindo sua fé para a compreensão de sua Palavra.

REFERÊNCIAS

BETTO, F. **Sinfonia universal**: a cosmovisão de Teilhard de Chardin. Petrópolis: Vozes, 2011.

MORTIER, J. M. **Pierre Teilhard de Chardin**: pensador universal. Tradução de José Luiz Archanjo. São Paulo: Editora Cultrix, 1981.

NOGARE, P. D. **Pessoa e amor segundo Teilhard de Chardin**. São Paulo: Herder, 1970.

SEGUNDO, J. L. **O dogma que liberta**: fé, revelação e magistério dogmático. Tradução de Magda Furtado de Queiroz. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

SEGUNDO, J. L. **Fé e ideologia I**: as dimensões do homem. Tradução de João Luiz Gaio. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

SEGUNDO, J. L. **Fé e ideologia II**: as dimensões do homem. Tradução de João Luiz Gaio. São Paulo: Edições Loyola, 1983b.

TEILHARD DE CHARDIN, P. **O meio divino**: ensaio de vida interior. Tradução de Celso Márcio Teixeira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

TEILHARD DE CHARDIN, P. **Vida e pensamentos**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

AS VIAGENS DE LAMPIÃO NOS ESPAÇOS DA IMENSIDÃO

Alair Matilde Naves*

RESUMO

As realidades espirituais do Céu e do Inferno, do Purgatório e do Paraíso se alternam no horizonte do imaginário cordelista e se configuram como espaços da Imensidão, por onde Lampião se tornou um lendário e mitológico justiceiro, personagem vivo no mundo dos mortos. Ele é o herói do cangaço que alcançou trânsito livre no mundo do além, percorrendo os quatro cantos e eternizando sua valentia no imaginário popular. Esta comunicação pretende mostrar como o cordel promove o encontro do leitor com o mundo fantástico do pós-morte, superando o medo do nada e transcendendo a própria existência. Com isso, propõe um ensaio teopoético, de aproximação entre literatura e teologia, para perceber como o imaginário popular transcende o tempo e o espaço e alcança a dimensão do além na trama dos versos do cordel. A metodologia se caracteriza pela leitura analítica dos folhetos selecionados e pela apresentação das viagens de Lampião nos espaços imaginários. Destacam-se a configuração destes espaços, a luta contra o mal, o contraponto do bem no paradoxo do cangaceiro herói e reflexões para uma possível compreensão teopoética. Com este empreendimento, espera-se valorizar a literatura de cordel como plataforma de um saber sábio, não erudito, permeado de crenças e de um imaginário que, ao mesmo tempo, sinaliza para horizontes de fé, manifesta protestos contra a maldade humana e aponta para sonhos de uma sociedade mais humana e justa.

Palavras-chave: Cordel. Imaginário. Literatura. Teologia. Teopoética.

INTRODUÇÃO

Virgulino Ferreira da Silva, falecido em 1935, se tornou um personagem vivo no mundo dos mortos: o lendário e mitológico Lampião. Ele é o herói do cangaço que promove um encontro do leitor com o mundo fantástico do pós-morte, superando o medo do nada, transcendendo o tempo e o espaço da própria existência. Lampião alcançou trânsito livre no mundo do além, nos ‘espaços’ da ‘amplidão’, vencendo o Diabo e seus anjos e eternizando sua valentia na imensidão e no imaginário popular.

Dentre os folhetos de cordel de Manoel D’Almeida Filho¹, despertou nossa atenção “A volta de Lampião ao Inferno”, já pelo título, uma vez que a volta

* Doutorando em Ciências da Religião no PPGCR da PUC Minas. Bolsista do SAAEMG. E-mail: professor.alairnaves@yahoo.com.br

¹ Manoel D’Almeida Filho é considerado o maior poeta cordelista de todos os tempos. Nasceu em 1914, no município de Alagoa Grande, próximo a Campina Grande (PB). Era filho de agricultores e, por volta dos oito anos de idade, foi levado pela primeira vez à cidade, onde se deu seu encontro decisivo com a literatura

remete a uma ida anterior. Se Lampião foi ao Inferno e o folheto de cordel sinaliza sua volta, algo acontece no imaginário cordelista que favorece o trânsito nos espaços do além. Então, nos perguntamos: por onde esteve Lampião entre a primeira ida ao Inferno e sua volta enredada por Manoel D’Almeida Filho?

Para responder a esta questão, fizemos um mergulho nos versos deste folheto e fomos remetidos as outras viagens do cangaceiro nos espaços da Imensidão. O autor faz referências às histórias contadas por outros cordelistas².

Nossa viagem perseguindo os passos de Lampião se estendeu pela imensidão do imaginário, alcançando cada um dos espaços relatados pelos cordelistas: o Céu, o Inferno, o Purgatório e o Paraíso. Tornou-se possível perceber que o real e o imaginário se misturam na trama dos versos, e o limite entre as duas dimensões é subtraído por meio do grotesco e do fantástico. As distâncias são encurtadas e a compreensão dos leitores é favorecida no desenrolar das narrativas.

Lampião é real, ele está entre nós, passando pela feira de Caruaru, fazendo um lanche e partindo para a Imensidão em suas viagens fantásticas. E onde fica a Imensidão? Fica no mundo da fantasia criativa do poeta, elevando nossos espíritos para uma viagem que transcende o tempo e o espaço. A Imensidão é por vezes chamada de amplidão, ou simplesmente espaço, e tem acesso ao Nordeste, a caatinga e à Feira de Caruaru. Nesse espaço celestial da Imensidão, Lampião leva seu matulão com tudo o que precisa para suas viagens.

1. A saga do Cangaceiro nos espaços da Imensidão

de cordel. Na década de 1950, tornou-se um dos mais respeitados autores do gênero. Escreveu romances de amor e aventuras passados no Nordeste, biografias de cangaceiros, histórias baseadas em produções diversas da cultura de massa, bem como contos de encantamento, de exemplo, de astúcia, de bravura e engraçados. Integram a coleção da Editora Luzeiro em torno de 200 títulos publicados. As informações sobre Manuel d’Almeida foram colhidas em depoimento do autor, gravado em vídeo em 1993, e em pesquisas realizadas nos acervos da Fundação Casa de Rui Barbosa, do Museu do Folclore e da Editora Luzeiro.

² Na sequência das andanças de Lampião apontada por Almeida Filho, embora não seguindo cronologicamente a composição dos versos, encontramos os seguintes folhetos: *A Chegada de Lampião no Inferno* – do poeta José Pacheco (1953); *A Chegada de Lampião no Céu* – do poeta Rodolfo Coelho Cavalcante (1959); *A Chegada de Lampião no Purgatório* – do poeta Luiz Gonzaga de Lima, reelaborado por Manoel D’Almeida filho (1981); *Lampião e Maria Bonita no Paraíso, tentados por Satanás* – do poeta João Antônio de Barros (1980); *Encontro de Lampião com Saturnino no Inferno* – do poeta Luiz Gonzaga de Lima, reelaborado por Manoel D’Almeida Filho (1987); *Lampião, Governo Geral do Inferno* – do poeta João Antônio de Barros (1980).

No imaginário popular nordestino, o justiceiro Virgulino Lampião é um herói defensor dos pobres e dos sofredores, que continua sua façanha de justiceiro até depois desta vida, num misto de imortalidade e heroísmo, espelho e exemplo para muita gente.

Manoel D’Almeida Filho ilustra nos primeiros versos de *A volta de Lampião ao Inferno* (1986) as aventuras do Rei do Cangaço caminhando pelos espaços do Inferno, Céu, Purgatório e Paraíso para purgar seus pecados: “Primeiro foi ao Inferno, onde não foi recebido, julgado como assassino, cangaceiro, vil, bandido, desonrador e ladrão, perverso, mau, atrevido” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 3).

No Inferno Lampião enfrenta o Diabo e em seguida vai para o Céu, mas lá também não tem sucesso: “Daí seguiu para o Céu, porém nada conseguiu, pois a entrada na porta São Pedro não consentiu; expulso e sem rumo certo, pelos espaços seguiu” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 4).

Saindo do Céu, o cangaceiro vai ao Purgatório, mas não encontra comida nem abrigo por lá: “Foi bater no Purgatório, cansado com sede e fome, pediu comida, porém, mesmo sem dizer seu nome, um anjo lhe respondeu: – Nesta casa não se come” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 4).

De lá, vai ao Paraíso pensando que poderia comer frutas para matar a fome, mas não teve direito a comer e saiu correndo de lá: “Lampião sem entender, saiu dali indeciso, porém procurar comida achava que era preciso; então partiu apressado e foi ter no Paraíso. [...] Apesar de muita fruta, nenhuma pode comer. Para lá não ficar preso, só teve um jeito: correr!” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 4).

Então passa pela terra e depois retorna ao Inferno, onde enfrenta uma guerra e luta com seus antigos inimigos. No Portão do Inferno, Lampião se encontrou com Saturnino, seu velho inimigo e assassino de sua família. Houve uma grande e tremenda luta: “Foi com José Saturnino, o seu desafeto antigo, que há anos o procurava como um feroz inimigo, para um ajuste de contas na aplicação de um castigo” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 5). Depois de lutar com Saturnino, Lampião pega sua bagagem, vai para a Feira de Caruaru e segue para a amplidão.

O cangaceiro está mais vivo do que nunca e atua na vida real do povo nordestino: “Lampião saltando não viu mais José Saturnino, pegou a sua bagagem e seguiu o seu destino; estava em poucos segundos já no solo

nordestino” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 5). Ele tem sentimentos e necessidades de um vivente, e como estava com fome, “[...] passou em Caruaru, comprou alimentação, seis garrafas de ‘Pitu’, depois para tira-gosto comprou assado de tatu”. (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 5). Passando pela terra, antes de viajar novamente para a Imensidão, “ainda comprou num bar quatro litros de alcatrão e mais dois de ‘Cavalinho’: pôs tudo no matulão. Depois colocou nas costas e voou para a amplidão”. (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 6).

Outra perspectiva interessante é a de que no Inferno tem um governo que se assemelha ao governo brasileiro com seus ministérios. O autor João Antônio de Barros coloca em seus versos Lampião assumindo o Governo do Inferno, conforme o folheto *Lampião, Governo Geral do Inferno* (s.d). Consta nos versos desta história que foi realizado um pleito eleitoral e pela maioria Lampião foi eleito.

Lampião recriou um novo Inferno em sua governança e quase transformou aquele espaço diabólico num paraíso (BARROS, 1980b, p. 32). Na realidade do imaginário, a fantasia do poeta reflete a realidade desejada pelo povo pobre no cotidiano de suas vidas. Com Lampião, o justiceiro, até o Inferno se torna um lugar bom de viver sem medo de ser feliz. Se não governou aqui, pode governar por lá. E quem governa o Inferno, pode governar qualquer lugar.

Lampião segue seu caminho de herói mitologizado nos versos do cordel com seu heroísmo para além do sertão nordestino, alcançando o mundo da fantasia. A realidade diabólica é relativizada no enfrentamento dos Diabos e no resultado alcançado pela destruição do Inferno e da morte de muitos Diabos. A quebra do chifre de Satanás sinaliza a perda de poder do mal. Tornar-se governador do Inferno foi o ápice da soberania eternizada do cangaceiro.

2. O reconhecimento dos ‘espaços’ da Imensidão

A Volta de Lampião ao Inferno data de 1986, segundo o folheto pesquisado (ALMEIDA, 1986). No entanto, a primeira chegada de Lampião à Corte das Trevas é posta no cordel em 1953, por José Pacheco (PACHECO, 1953). O herói do Nordeste passa pelo Céu cordelista em 1959, nos versos de Rodolfo Coelho Cavalcante (CAVALCANTE, 1959), e chega ao Purgatório em

1981, com o cordelista Luiz Gonzaga de Lima (LIMA, L., 1981). Com este mesmo autor, Lampião se encontra com o assassino de sua família, Saturnino, no Inferno em 1987 (LIMA, L., 1987). Mas, foi ainda em 1980, nos versos de João Antônio de Barros, que Virgulino e Maria Bonita foram tentados por Satanás no Paraíso, e naquele mesmo ano Lampião assumiu o Governo Geral do Inferno (BARROS, J., 1980).

Pela sequência dos folhetos podemos perceber as variações de abordagem de um mesmo tema por autores diferentes e em épocas diferentes. No imaginário, o antes pode narrar o depois e o depois pode narrar o antes, sem contrariedade dos fatos e sem contradições temporais.

Na *Chegada de Lampião no Céu* (CAVALCANTE, 1959), o poeta mostra que no Céu tem o gabinete de Jesus, salão e apartamentos. O Diabo frequenta o Céu por ocasião do Tribunal do Juízo, para o julgamento final de cada alma. Existe o Tribunal, em que Jesus é o Juiz supremo e Nossa Senhora é a advogada da defesa. A promotoria estava por conta do maioral Ferrabraz, Diabo advogado de acusação.

Segundo a narrativa da *Chegada de Lampião no Purgatório* (LIMA, L., 1981) consta que se pode avistar a mansão do Purgatório. A descrição do lugar é de exuberante beleza: “uma linda região com cravos, rosas e jasmims ornamentando os jardins de uma bonita mansão. [...] havia grande riqueza: era um edifício belo, bem pintado em amarelo com frisos de azul turquesa”. (LIMA, L., 1981, p. 3). O cangaceiro faminto apresenta sua intenção de encher a barriga, e ainda e seu cardápio desejado: “pensei numa refeição de arroz, feijão, carne assada, completamente regada de cachaça com limão”. (LIMA, L., 1981, p. 5). Diante da resistência, apelou para outro cardápio: “já não importa a comida: pode ser carne guisada, cuscuz de milho, arroz doce, peixe frito, feijoada, mocotó de boi, capão, rapadura, macarrão, leite, queijo ou carne assada”. (LIMA, L., 1981, p. 7). Mas, o Purgatório é apresentado como um lugar de oração e penitência onde se purga os pecados: só se recebe o pão espiritual.

Na *Chegada de Lampião no Inferno* (PACHECO, 1953), encontramos a o Inferno como um espaço saturado de gente ruim. No Inferno descrito por José Pacheco, os Diabos têm família, tem vida social e comercial. Lá tem o Gabinete do Centro, de onde Satanás governa tudo. Tem loja de ferragens e padaria, cozinha, mercado, armazém de algodão e loja de camisa. (PACHECO, 1953, p.

4-9). Satanás possui dinheiro e vinte mil contos em mercadorias. Os Diabos são chamados de negros, negras e negrada. Desde o início da narrativa fica declarado que Diabo morre!

Na *Volta de Lampião ao Inferno* (ALMEIDA FILHO, 1986), Virgulino é julgado, mas não é condenado ao Inferno, pois não tem mais vagas. Os Diabos são figuras mortais, apesar de serem do outro mundo. A narrativa dá a entender, depois da luta de Lampião com Saturnino, que há uma proximidade entre o Inferno e o solo nordestino: “Lampião saltando não viu mais José Saturnino, pegou a sua bagagem e seguiu o seu destino; estava em poucos segundos já em solo nordestino” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 5).

O ‘espaço’ e a ‘amplidão’ são atemporais e apenas o imaginário consegue estabelecer a ordem necessária à compreensão. Abrigam localidades mitológicas da ‘Imensidão’ em que circulam os personagens do cordel, o mundo imaginário dos heróis e dos bandidos, dos fantasmas, dos monstros e dos santos, dos anjos e dos demônios. Abriga o Inferno com seus Diabos, o Céu com Jesus e Nossa Senhora, o Purgatório com suas almas, o Paraíso com Adão e Eva e o Sertão, este insondável ‘*ser tão misterioso*’, com o mundo dos vivos e o mundo dos mortos atuantes no mesmo lugar.

Conclusão

A dimensão humana acompanha o cangaceiro após sua morte. Virgulino Lampião se torna “um de nós na eternidade”, grifo nosso. O herói mitologizado deixa para os leitores o sentido de superação da morte, do tempo e do nada. A morte não mata mais, pois o herói morto está vivo, come bebe, vence o Diabo e promove o bem até no governo do Inferno. O tempo ultrapassa os limites da própria temporalidade e tanto antes como depois da morte o rei do cangaço continua o mesmo justiceiro de sempre. O nada não é mais nada, pois o sentido da vida está na esperança de superação de qualquer tipo de sofrimento.

Esta perspectiva de leitura situa a literatura de cordel como plataforma de um saber sábio, não erudito, permeado de crenças e de um imaginário que abrange a realidade da morte na superação dos limites do tempo e do espaço. Nos horizontes de fé, a morte e a eternidade se relativizam, Lampião superou a morte e continua vivo. Seus enfrentamentos no além se tornam uma espécie de

protestos contra a maldade humana e apontam para sonhos de uma sociedade mais humana e justa.

Na saga de Lampião, o mal perde sua força e as gargalhadas dos leitores se tornam a melhor forma de exorcismo contra o diabo do medo, o diabo da morte, o diabo do tempo e o inferno do nada.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA FILHO, Manoel d'. **A volta de lampião ao inferno**. São Paulo. Editora Luzeiro Limitada, 1986.
- BARROS, João Antônio de. **Lampião e Maria Bonita no paraíso tentados por Satanás**. São Paulo. Editora Luzeiro Limitada, 1980a.
- BARROS, João Antônio de. **Lampião, governo geral do inferno**. São Paulo. Editora Luzeiro Limitada, 1980b.
- CAVALCANTE, Rodolfo Coelho. A chegada de Getúlio Vargas no céu e seu julgamento. In MEYER Marlyse: **Autores de cordel: literatura comentada**. São Paulo: Abril Educação. 1980.
- CAVALCANTE, Rodolfo Coelho. **A chegada de Lampião no céu**. São Paulo. Editora Luzeiro Limitada, 1959.
- FUNDAÇÃO CASA RUI BARBOSA. Disponível em: <http://www.casaruibarbosa.gov.br/cordel/acervo.html>. Acesso em: 25 out. 2020.
- LIMA, Luiz Gonzaga de. **A chegada de Lampião no purgatório**. São Paulo. Editora Luzeiro Limitada, 1981.
- LIMA, Luiz Gonzaga de. **O encontro de Lampião com Saturnino no Inferno**. São Paulo. Editora Luzeiro Limitada, 1987.
- MAGALHÃES, ACM.; BRANDÃO, E. **O diabo na arte e no imaginário ocidental**. In: MAGALHÃES, ACM., *et al.* (org.). *O demoníaco na literatura* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2012. p. 277-290. ISBN 978-85-7879-188-9. [E-book]. Acesso em: 31 out. 2020.
- MATOS, Edilene. **O imaginário na literatura de cordel**. Salvador: Edições Macunaíma, 1986.
- NAVES, Alair Matilde. **Representações do Diabo no cordel de Manoel D'Almeida Filho**. 2019. 214f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2019.

PACHECO, José. **A chegada de Lampião no inferno**. São Paulo. Editora Luzeiro Limitada, 1953.

RÓTULO da Cachaça Cavalinho. Disponível em:
<http://www.mapadacachaca.com.br/rotulodecachaca/cavalinho/>. Acesso em: 25 out. 2020.

GT-2 | Religião e Cultura

Mediadores:

Prof. Dr. Fabiano Vitor Campos – PUC Minas

Prof. Dr. Flávio Senra – PUC Minas

Ementa: Tem por objetivo investigar as questões que emergem do caráter secular e plural na contemporaneidade. Dedicar-se ao estudo do senso religioso em transformação pelo niilismo, pelo processo de secularização, pela individualização da crença e pela desinstitucionalização da experiência religiosa. Interessa ao grupo o estudo dos NMR, de grupos e indivíduos sem-religião, espiritualidades laicas e espiritualidades alternativas. Busca fundamentar sua atuação através da reflexão sobre a epistemologia das CR. Desenvolve atividades de pesquisa, ensino e extensão e tem obtido, com regularidade, bolsas e auxílios através de editais de fomento.

"CENTELHAS DE VERDADE": A PARTICIPAÇÃO DE MAX MÜLLER EM DEBATES VITORIANOS SOBRE O BUDISMO

Loyane Aline Pessato Ferreira³

RESUMO

No contexto vitoriano, Friedrich Max Müller atua na construção do campo das Ciências da religião e teve uma atuação destacada. Em conjunto com outros autores, ajudou a construir interpretações sobre o Budismo na tradução de textos e na circulação de seus conceitos, à luz dos interesses europeus em conhecer as religiões orientais. Seu trabalho se relaciona com questões políticas e intelectuais próprias do momento. Esta comunicação objetiva abordar este cenário e nele situar uma de suas contribuições, o texto "Buddhism" (*Edinburg Review*, 1862), para explicitar suas interpretações sobre o Budismo neste texto que foi muito divulgado. O material utilizado conjuntamente ao texto é bibliografia sobre o interesse inglês do século XIX no Budismo, e sobre o autor. O método é a discussão bibliográfica. Müller interpreta que no Budismo conteria uma centelha de verdade e por isso não deveria ser rechaçado. Nesta interpretação reside uma hierarquia e uma noção de superioridade: o Budismo valeria ser conhecido pelo que possuiria de uma centelha da verdade cristã, e não pelo seu próprio arcabouço de sentidos. Em cenário ativo de publicação de periódicos e movimentos em academias oitocentistas, tais interpretações reafirmam a noção geral de hierarquia civilizacional europeia, sob o ponto de vista intelectual e espiritual, endossando o projeto colonial britânico.

Palavras-chave: Max Müller. Budismo. Ciências das religiões.

Introdução

Para pesquisar as obras de um autor como Müller é necessário estar atento aos momentos de percepção sobre suas nuances e também de desafios pela extensão da sua produção, de suas contribuições, impactos e esferas de atuação, diálogo e debate. O presente texto procura comunicar a respeito da importância de conhecer e explicar sobre algumas de suas interlocuções com intelectuais e sociedades acadêmicas no tocante aos temas do Budismo. O

³ Mestra em História (Unicamp). Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Trabalho realizado com bolsa CAPES. E-mail: loyane.ferreira@gmail.com.

objetivo é propor um pequeno passo a mais para o entendimento de suas relações com um ambiente de produção de conhecimento, procurando notar quais são e como se dão algumas das implicações e desdobramentos intelectuais e políticos destas relações, e se há e quais são os seus impactos para sua interpretação acerca do Budismo.

Essa proposta se justifica pelo peso da importância do autor e justamente pela sua extensa e impactante obra na construção do campo dos estudos de História comparada das religiões e de linguagens comparadas, o campo da Filologia do século XIX, a que ele mesmo chamou de Ciências da Religião. Seu papel junto às religiões orientais se evidencia como tradutor de textos a partir do sânscrito em especial o texto indiano do Rig Veda. Essa parece ter sido uma significativa contribuição em sua vida, com impactos que inclusive chegaram à Índia. A tradução e edição foi financiada pela Companhia Britânica das Índias Orientais, seu texto chegaria às mãos de hindus.

1. A respeito de Max Müller

Müller pode ser considerado como uma figura dominante na História dos estudos de temas ligados à Índia na Europa, em especial a partir da segunda metade do século XIX (WELBON, 1965). Embora seus interesses fossem bem mais amplos do que o foco no Budismo, ele opera um papel decisivo em influenciar a visão de seus contemporâneos como um todo sobre religião e linguagem, e em conjunto com Rhys Davis – com quem partilha a edição das obras das *Sacred Books* – atua também no desenvolvimento das Ciências da Religião (EIBEN, 2017).

Ele atua no contexto dos empreendimentos coloniais, e sua obra é financiada pela Companhia das Índias (BOSCH, 2002). Mas cabe observar primeiramente que esse interesse no Oriente não foi exclusivo do empreendimento inglês colonial do século XIX. Tampouco pode-se dizer que havia da parte dos ingleses um interesse exclusivo nas questões do Oriente também. De fato, é necessário mencionar de acordo com John Davis e Angus Nicholls (2016) um movimento de interesse vitoriano na cultura germânica que envolvia o interesse em sua filosofia, literatura, filologia, ciências e também sobre seus pensamentos religiosos, tanto quanto economia e política – e em todas

essas áreas, pode-se dizer com os autores, que Müller esteve participando (DAVIS; NICHOLLS, 2016).

Nascido em Dessau, um dos trinta e oito Estados germânicos formados depois das guerras napoleônicas, Müller migrou para a Inglaterra, em um movimento que também mobilizou diversas pessoas de origem germânica. Desta forma, ele seria ao mesmo tempo um exemplo deste processo e um facilitador, devido à sua influência e pela atenção que atraiu (DAVIS; NICHOLS, 2016, p. 69).

De cidade pequena, mas nascido em família influente tanto política quanto intelectualmente, desde muito jovem esteve em contato com políticos e lideranças intelectuais na sua cidade e Estado (DAVIS; NICHOLS, 2016, p.70). Sua educação superior ocorreu em Leipzig, onde fez doutorado em Filologia, buscando traçar as raízes da linguagem, com base em estudos do grego e do latim, mas também utilizando aspectos culturais, linguísticos e filosóficos de textos da língua árabe, persa e o sânscrito – esta em particular atrairia mais sua atenção e cabe observar o cenário em que outros autores e pesquisadores se voltavam à Índia em pesquisas do território alemão. Müller leu Friedrich Schlegel, um dos fundadores do romantismo e linguista atuante também na Inglaterra e na França, sobre a língua e conhecimento da Índia, publicada em 1808 . Schlegel se relacionava com todo o círculo de indologistas destes países. Pode-se dizer que existia uma Indologia germânica - a qual tomou parte do interesse britânico no contexto colonial. Em Leipzig também residiam pesquisadores do sânscrito tais como J.G Hermann e Hermann Brockhaus – que aliás havia sido aluno de Schlegel. Outro exemplo do interesse germânico nas questões do sânscrito e da Índia foi a aquisição de um número considerável de textos nesta língua pelo rei da Prússia no mesmo período, e que após serem doados para a biblioteca da Universidade, atraíram o interesse de Müller, em sua ida a Berlim.

No que diz respeito especificamente aos ensinamentos de Buda, é possível datar diálogos com o budismo nos textos de filosofia alemã em séculos anteriores. Leibniz por exemplo já mencionava temas budistas tais como vacuidade e sofrimento e problemas de interpretação presentes em autores alemães tanto do século XVIII quanto no XIX levaram a consideração do Budismo como uma religião que nega o mundo, marcada por pessimismo e até um niilismo (BAUMANN, 1994). Por outro lado, há também interpretações de que

teria sido o interesse ocidental que deu inclusive origem ao termo Budismo, já na primeira metade do século XIX (ALMOND, 1988; COHEN, 2006). Neste período, o termo sânscrito *Buddha* começa a circular apresentando variações: *Buddoo*, *Bouddha*, *Boudhou* (ALMOND, 1988, p. 7). E por sua vez o termo *Buddhism* teria feito sua primeira aparição em periódicos acadêmicos como consequência dos interesses europeus no Oriente. Com efeito é esse processo que inclusive joga luz nas diversas relações anteriores entre Ocidente e budismo, ocorridas desde os tempos iniciais do Cristianismo, uma vez que a construção da ideia de Budismo havia já se desenvolvido, possibilitando um estudo retrospectivo destas relações.

Segundo Welbon (1965), os primeiros contatos de Müller com o Budismo ocorreram quando estudou Páli em Berlim, em 1844 – talvez sob influência de Bopp e Burnouf. Na grande coleção dos *Sacred Books*, com 49 livros sobre as religiões do Oriente, projeto que contou com autores europeus que traduziram textos de diferentes origens, Müller também foi tradutor de textos budistas, dos quais são exemplos o *Dhammapada*, o *Sukhāvati-vyūha Sūtra*, em 1883, e o *Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra*, em 1881.

2. Müller sobre Budismo

Em meados do século XIX a contribuição de Müller nos debates sobre temas budistas foram por meio de alguns textos como em 1857, *Buddhist Pilgrims* na *Times* (WELBON, 1965). No mesmo ano, escreveu sobre nirvāṇa, texto que participa da polêmica contemporânea sobre o termo. Ali ele ainda acreditava que o termo significaria aniquilação total, pelo que foi criticado, mas também seguido. Esse debate opôs diversos autores, que interpretaram equivocadamente o conceito ora como niilismo, ora como o termo budista para unir-se a Deus ou ainda, como chegou a interpretar Müller – que muda posteriormente sua opinião sobre o conceito –, como um estado de paz e descanso. Em 1862, publica *Buddhism* na revista *Edinburg* e, em 1869, perante a *Association of German Philologists*, em Kiel, apresenta uma palestra intitulada *Buddhistischer Nihilismus* – versando sobre o Niilismo Budista (WELBON, 1965).

Mesmo não sendo um especialista em Budismo, tampouco se afirmando como tal, seus textos sobre o tema foram muito lidos e divulgados. Sua noção

de decaimento a partir da chamada doença da linguagem (BOSCH, 2002) impactou diversos autores. A visão de degeneração que tomou corpo na análise do Budismo com ele, aparecem em outros autores também. Desta forma, estes textos estão envolvidos com uma discussão mais ampla que utiliza o conceito de decaimento para analisar as religiões orientais, e segundo a qual existiria um Budismo original e um Budismo degenerado, fazendo com que classificassem, por exemplo, o Budismo Hinayana ou Theravada (presente no Sri Lanka e Burma) como mais antigo, menos degenerado (ALMOND, 1988). Esse é um dos debates mais significativos, pois leva à descaracterização da chamada corrente Mahāyāna, presente na China e Tibete, Japão e Mongólia, dentre outros.

Uma compilação de seus textos foi publicada sob o título *Chips from a German Workshop* e teve grande divulgação. Ali, o texto *Buddhism*, de 1862, foi republicado. Reside nele, segundo Richard Cohen (2006), a adoção de certos termos para falar do Budismo, em especial a escolha por traduzir *bodhi* como iluminação, sendo que o termo significa *desperto*. Ele foi criticado pela escolha na época, que também aparece em uma de suas traduções (COHEN, 2006). A mudança no termo não seria um acidente, e denotaria algo sobre sua interpretação sobre as religiões, parte do processo de construção de sua visão sobre as Ciências da Religião também: para ele, características que aproximam Budismo e Cristianismo fazem parte do que a religião é, e isso seria algo que seria natural no ser humano – o que o move perante a percepção de sua finitude em buscar o infinito (MULLER, 1888). Nesse sentido, o Buda é iluminado – e isso pode vir de fora, e não de dentro dele, como o processo de um despertar.

Por um lado, ele argumentava para que fossem conhecidas as religiões orientais, e trabalhou muito para a tradução do Rig Veda e de outros textos – algo que nem todos os europeus estavam dispostos a fazer. De fato, o impulso para conhecê-las estava relacionada aos autores ingleses liberais e também reformadores anglicanos do movimento *Broad Church*, que buscaram fazer modificações inclusive no ensino das universidades de Cambridge e Oxford, e defendiam que a religião somente sobreviveria se fosse estudada cientificamente (DAVIS; NICHOLS, 2016).

Por outro lado, em sua definição geral sobre religião residia uma interpretação subalternizadora das religiões orientais. Em sua opinião possuiriam (apenas) uma centelha de verdade – expressão que ele utiliza. E a

noção de decaimento, combinada, endossava o projeto colonial que envolvia um projeto intelectual de Müller: o de fazer o renascimento das religiões orientais pelas mãos europeias, utilizando como meios os livros (DECAROLI, 2004). Alimentando-se com desejo missionário, almejava que os povos orientais vissem aquilo que ele considerava enganos religiosos ao conhecer seus próprios textos, vindos pelos europeus, e assim pudessem se aproximar mais do cristianismo, corrigindo-se (cf. MÜLLER, 1881).

Desta maneira, o lado da subalternização, que fundamenta o colonialismo, é sinalizado. No texto de 1857, Müller comentara que “poderia soar como uma degradação do próprio nome de religião aplicá-lo aos delírios selvagens dos yogis hindu” ou ainda “às blasfêmias dos budistas chineses” mas que conforme devagar e pacientemente “nós abrimos caminho através das sombrias prisões, nossos próprios olhos parecem se expandir” fazendo com que se perceba um brilho de luz, “onde tudo era escuridão” (MULLER, 1881, p.163). Afirmando a existência de falhas também no cristianismo, ele afirma que os protestantes requisitaram o direito de “recorrer aos Evangelhos como único teste pelo qual sua fé deveria ser julgada” e assim, esse mesmo benefício concedido aos budistas, aos muçulmanos e todas as religiões que tenham textos, os quais, segundo a própria crença deles, “possui uma autoridade escrita e revelada de sua própria fé” (MULLER, 1881, p.163). Tais noções fazem parte de um processo que construiu algo típico daquele contexto, a existência do Budismo como um objeto textual (DECAROLI, 2004).

Muller indicava que os motivos para fazer conhecer os textos seriam entre outros o de alimentar a valorização do próprio cristianismo, por ressaltar para europeus como seriam afortunados por ver comparativamente “o que outras nações tinham e ainda tem por religião” (MULLER, 1881, p.161). Esse fundo interpretativo não se mudaria ao longo das décadas e em 1888, em Glasgow, ainda defendia que conhecer as religiões dos territórios orientais deveria ter um fundo até mesmo missionário, de nelas encontrar sua centelha, sua “*spark of truth*”, e por meio dela estabelecer ensino e conversão de “raças irreligiosas”, trazê-las para o que ele considerava verdadeira, perfeita e não degenerada fé (MULLER, 1888, p. 87).

Considerações finais

Ao final do século XIX o processo de conhecimento e tradução terminou por dar ao Budismo grande prestígio entre elites, conhecendo um lugar diferenciado frente às outras religiões orientais, e mesmo Müller apesar da visão acima descrita, mais de uma vez elogiaria o fundamento da moral budista bem como a história do Buda. Isso foi visto em particular no seu texto *On the Migration of Fables* (1881), em que ele comenta, entre outros temas, sobre a história de dois santos católicos cuja hagiografia é na verdade a história do Buda. Sua valorização, cabe dizer, é a de alguém que quer enxergar naquela história algo que fale de sua própria: comenta que seria bom que a Igreja não se envergonhasse de ter entre seus santos a história do Buda pois se ela for verdadeira, a moral dele era válida – pois coincidia com a cristã (MULLER, 1881).

Quando Müller traduz os textos, permite conhecer, e dentre um cenário mais amplo de intolerância, colabora para valorizar diversos textos orientais, e para tornar conhecido algo sobre o Budismo. Mas para compreender o papel de Müller no processo do conhecimento e de tradução deve-se manter em cena as várias facetas de sua argumentação. Neste sentido, considerar sua obra no cenário geral do colonialismo é necessário, pois se esse fator for deixado de lado, incorre-se no risco de não compreender as palavras subalternizadoras presentes e crer que ele buscava apenas um diálogo inter-religioso neutro. Isso é afastá-lo do seu contexto, também.

Não se deve esquecer, destarte, as implicações do uso da expressão *centelhas de verdade*. E, ainda, mesmo que o Budismo tenha ganhado prestígio, é preciso notar que as interpretações oitocentistas, das quais participou Müller, podem ter participado de forma detratadora nas leituras sobre esta religião – como por exemplo na hierarquização de suas tradições, a partir da noção de degeneração. Conhecendo as nuances do cenário, tais traços ficam mais evidentes, colaborando para compreender melhor tanto sobre Müller quanto sobre o Budismo.

REFERÊNCIAS

ALMOND, Phillip C. **The british discovery of buddhism**. Cambridge University, 1988. Disponível em <https://books.google.com.br/books?id=Qj3zdleEVNIC&printsec=frontcover&dq=The+British+Discovery+of+Buddhism.&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwj5xLL1hsfvAhXiDrkGHXXcAXIQ6wEwAHoECAIQAQ#v=onepage&q=The%20British%20Discovery%20of%20Buddhism.&f=false> Acesso em: 23 mar. 2021.

BAUMANN, Martin. The Transplantation of Buddhism to Germany: Processive Modes and Strategies of Adaptation. **Method & theory in the study of religion**. Berlim, v. 6, n. 1, p. 35–61, 1994. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23549581> Acesso em: 20 out. 2020.

BOSCH, Lourens. Peter. **Friedrich Max Muller: a life devoted to the humanities**. Netherlands: E.J. Brill, 2002. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=bqSODwAAQBAJ&pg=PR4&dq=lourens+bosch&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwiYvbrDhsfvAhWpLLkGHe2pBelQ6wEwAHoECAUQAQ#v=onepage&q=lourens%20bosch&f=false>. Acesso em: 23 mar. 2021.

COHEN, R. **Beyond enlightenment: buddhism, religion, modernity**. London: Routledge, 2006.

DAVIS, Davis. NICHOLLS, Angus. Friedrich Max Müller: The Career and Intellectual Trajectory of a German Philologist in Victorian Britain. **Publications of the English Goethe Society**, v. 85, n. 2-3, p. 67-97, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224493>. Acesso em: 15 nov. 2020.

DECAROLI, Robert. **Haunting the Buddha: indian popular religions and the formation of buddhism**. New York: Oxford University Press, 2004. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=q_2XtkSRyTYC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 23 mar. 2021.

EIBEN, Emily. **Representing buddhism in British media and popular culture, 1875-1895**. Dissertação de Mestrado/LMU München: Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, 2017. Disponível em: https://edoc.ub.uni-muenchen.de/21718/1/Eiben_Emilys_Rose.pdf. Acesso em: 20 out. 2020.

MÜLLER, Max. Natural religion. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1888. Londres: Longsman Green and Co., 1899.

Disponível em: <https://archive.org/details/naturalreligion025012mbp>. Acesso em: 23 mar. 2021.

MÜLLER, Max. **Selected Essays on Language, Mithology and Religion**. London: Longsmans, Green and Co. 1881. 2 v. Disponível em: <https://archive.org/details/selectedessayso01mlgoog> Acesso em 23 mar. 2021.

WELBON, Guy Richard. Comments on Max Muller Interpretation of the Buddhist Nirvāṇa. **Numen**, Amsterdã, v.12, n. 3, set. 1965. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3269445>. Acesso em: 23 mar. 2021.

WIRTH, Lauri. Religião e epistemologias pós-coloniais”. *In*: PASSOS, João Décio; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

MITOLOGIA E RELIGIÃO COMPARADA EM MAX MÜLLER: DIÁLOGOS E APROXIMAÇÕES DA LINGUAGEM DOS MITOS COM JAMES FRAZER

Jonatan C. L. Vila Nova ⁴

RESUMO

Sabe-se que no século XIX a mitologia foi resgatada por estudiosos na ideia de se aprofundar na compreensão das religiões antigas e dar origem aos Estudos da Religião, ou Ciências da Religião (*religionswissenschaft*), terminologia elaborada por F. Max Müller (2008), inaugurando assim um novo campo do saber e uma nova abordagem sobre a religião. Essa comunicação propõe salientar a importância do estudo comparado através da linguagem e dos mitos, aproximar dessa maneira os autores Max Müller, conhecido como pai fundador da disciplina, e Sir James Frazer (1982), antropólogo britânico que reuniu uma série de dados sobre religiões, mitos e ritos de outros povos e outras épocas. A imersão comparativa dos autores permite entender a gênese e os interesses primeiros das Ciências da Religião, mitologia e linguagem comparada estão imbricados com o surgimento da disciplina. Destaca-se desse modo, que o imaginário linguístico-simbólico dos mitos e ritos, salientam em suas narrativas, experiências e aproximações com o sentimento de Sagrado. Com essa aproximação, espera-se ser possível destacar os elementos míticos, linguísticos e comparativos como unidades e ferramentas fundantes nos estudos da religião.

Palavras-chave: Linguagem. Mito. Símbolo. Ciências da Religião.

Introdução

O século XIX marcado pelo surgimento de novas ciências como a Antropologia, Arqueologia, as Ciências da Linguagem e a Ciências da Religião demonstram que os estudiosos dessas áreas se preocuparam com questões humanas como a linguagem simbólicas dos mitos e ritos, sejam eles nos processos de mumificação e narrativas míticas ou em pinturas do Paleolítico nas cavernas de Lascaux e Altamira⁵ na França e Espanha.

⁴ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, bolsista parcial PUC Minas. País de origem: Brasil. E-mail: jonatanclnova@gmail.com

⁵ Localizadas em Montignac na França e no município espanhol de Santillana del Mar, Cantábria, descobertas em 1940 e 1968 respectivamente, possuem desenhos datados a mais de 17 mil anos a.c., figuras e narrativas simbólicas em imagens e representações, época que se especula o início do pensamento mágico-religioso.

Embora as disciplinas estivessem num estágio embrionário do ponto de vista do método, da pesquisa e da análise, estava se estruturando, começaram as investigações com excelentes pressentimentos acerca da linguagem, do mito e das dinâmicas rituais. As diversas culturas religiosas do mundo possuem narrativas míticas acerca da gênese, do surgimento do homem, da natureza e de como há ritos de passagem que são, por excelência, exemplos de como a linguagem mítica funciona na sociabilidade, por exemplo, os rituais de passagem do nascimento, da morte e os de iniciação.

Deixar claro que o método escolhido é a *comparação/aproximação*, e a escolha dos autores foi pensada a partir das semelhanças, ou seja, interesses de pesquisa no campo da linguagem, dos mitos e narrativas religiosas. Considera-se ainda que ambos os autores são do século XIX, não por acaso passando em um momento ou outro por Cambridge, Universidade da Inglaterra que conduziu boa parte dos primeiros estudos sobre linguagem, linguística, religião e mitologia comparada.

A comunicação estrutura-se fazendo uma breve passagem por Müller e seus dizeres acerca da comparação e da postura no campo de estudo das religiões. Na segunda parte passa brevemente por James Frazer e suas contribuições, e finaliza a reflexão com a análise dessa aproximação metodológicas. Assim, espera-se ser possível fomentar a discussão sobre a análise metodológica comparativa, os campos profícuos da linguagem e do mito, ao 'convidar' Max Müller e James Frazer, para pensar como essas categorias são elementos essenciais nos estudos da religião.

1. Max Müller em contexto

O avanço no campo dos estudos míticos, linguísticos e investigações acerca da influência desses na vida cotidiana de um indivíduo que crê, participa e pratica uma dada religião, foi um interesse comum no âmago do surgimento de várias disciplinas no final do XIX. Sejam os aspectos psíquicos, as estruturas religiosas e suas funções sociais eram alvo de investigação de sociólogos à antropólogos.

No entanto, os estudos da linguagem comparada e das 'Ciências da Religião' ou 'Estudos da Religião' se atentavam não somente para esses

aspectos, mas para a religião como um conjunto desses elementos que davam sinais da conexão entre a humanidade e o 'sagrado'. Porque o interesse na linguagem, e como ela nos desvela a 'espiritualidade' contida nos dizeres míticos e narrativos? Müller diante de várias narrativas humanas sobre o universo sagrado e o mundo dos deuses, entende que a religiosidade tem sua base fundante na linguagem, como argumenta no trecho que segue:

Nas línguas da humanidade, em que tudo que é novo é velho e tudo que é velho é novo, uma mina inesgotável foi descoberta para pesquisas desse tipo. A linguagem ainda carrega a impressão dos primeiros pensamentos do homem [...]. O crescimento da linguagem é contínuo, e continuando nossas pesquisas do mais moderno aos mais estratos antigos, os próprios elementos e raízes da fala humana foram alcançados, e com eles os elementos e raízes do pensamento humano. [...] Homem significa o pensador e a primeira manifestação de pensamento é fala (MÜLLER, 2008. p.3. Tradução nossa⁶).

Nesse contexto, a comunicação revela seu interesse primordial, a linguagem como fonte de criação. Centenas de culturas ao longo do globo possuem suas narrativas únicas e 'essenciais' da criação do mundo, o surgimento das águas, rios mares, de catástrofes naturais como dilúvios e incêndios, outras possuem narrativas até mesmo como o conceito de 'tempo' passou a vigorar e dar ordem ao mundo.

Assim, algumas religiões sentem e vivenciam o tempo mítico, movimentos naturais que na sociedade contemporânea podem parecer comuns e até monótonos, como o dia e a noite, ou mesmo o nascer e o morrer, são vivenciados e experienciados de outra maneira graças à 'potência' da linguagem mítica que ecoa na sociabilidade cotidiana de diferentes povos.

Da mesma forma, o calendário greco-romano é ritualizado e celebrado ao longo do ano pelas grandes tradições do mundo como o Cristianismo e Judaísmo, ou seja, há elementos míticos na linguagem dessas religiões, pois os adeptos ritualizam e atualizam a 'fé' a cada ano, a cada celebração. Segue uma

⁶ In the languages of mankind, where everything new is old and everything old is new, an inexhaustible mine has been discovered for research of this kind. The language still carries the impression of man's first thoughts [...]. The growth of language is continuous, and continuing our research from the most modern to the most ancient strata, the very elements and roots of human speech have been achieved, and with them the elements and roots of human thought. [...] Man means the thinker and the first manifestation of thought is speech.

breve introdução aos estudos do antropólogo James Frazer e suas aproximações e contribuições para os estudos religiosos.

2. Sir James Frazer

O “Ramo de Ouro” (1982)⁷, obra do antropólogo escocês Sir James George Frazer (1854-1941), é um vasto painel de discussão sobre Rito, Magia e Religião, que se estende por doze grandes volumes na edição original. Atualmente, ocupa um lugar central na Teoria Antropológica, além de propiciar espaço para abordagens na linha da Mitologia Comparada, da História das Religiões e da Psicologia Analítica, principalmente, no que tange às noções de Arquétipo, Símbolo e na compreensão da potência do Mito para a manutenção social e religiosa.

No prefácio da versão no português do “*O Ramo de Ouro*”, o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro apresenta um breve panorama da obra frazeriana, com uma linguagem mais acessível e didática. Se nos concentrássemos nos exemplos de Frazer sobre Mitos, Ritos e Lendas, tanto a análise, quanto a leitura seriam demasiado extensas, tornando mais difícil a visualização dos fenômenos da linguagem, expressa em mitos e ritos, dificultando a compreensão da eficácia simbólica e da narrativa arquetípica e dos mitos.

Embora o recorte seja no prefácio, as ideias de Frazer não serão prejudicadas, destacando-as, pelo contrário, serão complementadas nos apontamentos de Darcy Ribeiro, levando-nos a crer que o campo da linguagem dos mitos e dos ritos são pesquisas vastas e profundas em constante amadurecimento. No prefácio, Darcy elenca a seguinte questão:

De fato, o que aumentou prodigiosamente depois de Frazer foi o acervo de nosso conhecimento etnológico sobre corpos concretos de crenças e práticas mágico-religiosas de povos específicos. [...] Esta é, talvez, a razão do nosso encantamento diante desta obra ambiciosa em que Frazer se debruça, assombrado, sobre o rio tumultuoso das manifestações do espírito humano, buscando nele um fio explicativo. O

⁷ Livro fruto do esforço enciclopédico de Frazer, na tentativa de elaborar uma compilação de mitos, folclore, lendas, contos e epopeias que tratassem de temas em comum: o Rito. Em muitas narrativas, o autor trabalha as construções morais em torno da ideia de sacrifício: o “Deus imolado”. Simbolicamente, o texto inteiro tem esse peso, demonstrando – ainda que não fosse a intenção do autor na época –, como muitos elementos simbólicos nos rituais aparecem de forma semelhante, seja em um rito sacrificial, no período helênico, ou em um rito de passagem, em que há circuncisões e imolações.

valor de O Ramo de Ouro está para mim — e para Frazer também, que o disse expressamente mais de uma vez — na sua qualidade artística. Ele conseguiu recriar literariamente o espírito humano em algumas de suas expressões mais dramáticas (RIBEIRO, 1982, p. 10).

Darcy Ribeiro, em consideração à potência e profundidade da obra de Frazer no que diz respeito às questões entre magia e religião e os plausíveis questionamentos e lacunas que este campo suscita – mormente, sobre as dimensões humanas que se encontram na interioridade –, discorre sobre a ideia de Magia e de como ela ‘acontece’ nas mais improváveis instâncias da expressão mágico-religiosa dos indivíduos. Ainda no prefácio, comenta:

Uma de suas ideias brilhantes é a concepção da magia, da religião e da ciência como uma sequência evolutiva em marcha. [...] Nesta concepção, a magia seria uma forma primeva da ciência que, fracassando por precoce e têmica, deu lugar ao desvario descabelado da conduta religiosa. [...] A solução final viria com a ascensão às concepções e às práticas fundadas na ciência. Na verdade, não há aqui sucessão evolutiva nenhuma. Ontem como hoje, é a conduta mágica que guia o selvagem australiano ou o feiticeiro londrino. Religião e magia, se é que são distinguíveis, coexistem desde sempre (RIBEIRO, 1982, p.19).

Sobre esse aspecto, Frazer nos mostra como a simples figura simbólica do cavalo pode ser alvo de tabu, de sacrifício e digno de adoração. Movendo e participando ativamente das transformações sociais, o cavalo, neste caso, não é somente um Símbolo, mas um Mito e um Arquétipo ‘vivo’, revelando que a ideia simbólica do cavalo aloca uma série de relações e correlações mágico-religiosas, ritualizadas no cotidiano, certamente na época helênica, como Frazer explicita:

[...] Posêidon, que possuía um antigo santuário na ilha coberta de bosques da baía de Trezena, cujas ruínas ainda podem ser vistas entre os pinheiros. Finalmente, afirma-se que o santuário de Hipólito em Trezena teria sido fundado por Diomedes, cuja ligação mítica com cavalos e lobos é comprovada. Assim, Hipólito estava associado ao cavalo de muitas maneiras, e tal associação pode ter sido usada para explicar outras características do ritual aricano, além da simples exclusão desse animal do bosque sagrado (FRAZER, 1982, p. 65).

Nota-se que templos, sacrifícios e rituais eram parte do cotidiano do contexto grego. A arquitetura, a sociabilidade e até questões políticas e diplomáticas podia ser consultada nos *oráculos*, ou seja, decisões influenciadas pelos ‘*deuses*’. Do ponto de vista da linguagem religiosa essa ‘narrativa’ mítica,

e aproximações do homem aos 'seres' ou mundo divino se estendeu ao longo da história, em cada época e lugar há uma conexão axiológica entre os mundos, divinos e humanos.

3. Análise e métodos

Compartilhamos aqui da importância de saber as limitações conceituais acerca dos estudos do *religious*, da mesma forma a percepção e a intencionalidade se aproxima da sugestão colocado por Müller no *Chips from a German Workshop (1867)* acerca das Ciências da Religião:

A Ciência da Religião, espero, produzirá uma mudança semelhante em nossas visões das formas bárbaras de fé e adoração; e os missionários, em vez de procurar apenas pontos de diferença, olharão mais ansiosamente para qualquer terreno comum[...]. (MÜLLER, 2008. p.7. Tradução nossa⁸)

Pensamos que ao adotar uma postura honesta do ponto de vista da pesquisa científica, métodos, análises e elaboração dos estudos, ou seja, não priorizar ou indicar que uma dada religião ou que ela possui a 'verdade', mas sim, se atentar para os estudos que realmente vão contribuir para pensar o significado da religião nas interações e manifestações humanas ao longo da história.

Trata-se de uma postura que soa mais honesta tanto para o pesquisador quanto para religião pesquisada, pois ao mesmo tempo que este conhece as limitações de conceitos – geralmente visões eurocêntricas – e saber que a religião do outro é o lar comum do fiel e de seus pares, o pesquisador que não está inserido naquela religião pode e deve respeitar ao máximo a dimensão da escrita, que está não tem a intencionalidade de encerrar a religião em campos de conceitos. Nesse sentido, Müller nos chama atenção de como podemos apreender as diferenças religiosas a partir de um exercício comparativo respeitoso, aponta:

⁸The Science of Religion, I hope, will produce a similar shift in our views of barbaric forms of faith and worship; and missionaries, instead of just looking for points of difference, will look more anxiously at any common ground [...].

E mesmo para nós em casa, uma visão mais ampla da vida religiosa do mundo pode nos ensinar muitas lições úteis. A diferença entre a nossa e todas as outras religiões do mundo é imensa - e poucos podem saber essa diferença se não examinaram honestamente os fundamentos de suas próprias religiões, bem como de outras religiões - a posição que crentes e não crentes ocupam em relação às várias formas de fé são quase iguais em todo o mundo (MÜLLER, 2008. p.7).

Encarar as distinções geográficas, culturais, históricas, políticas e sobretudo religiosas de outros povos e nações pode nos ensinar a lição de humildade que não se trata de buscar 'a verdade na nossa crença', talvez não seja sobre a verdade, mas sim a inquietante curiosidade do homem de compreender as dimensões do 'sagrado', do 'transcendente'.

Considerações finais

A análise destacada no artigo – considerando a contextualização dos autores nas décadas finais do século XIX e o surgimento de disciplinas e novas ciências – buscou orientar-se pelas reflexões de Max Müller e James Frazer acerca dos estudos da linguagem, dos mitos, da comparação e da importância dessas investigações para a Ciências da Religião, embora os estudos de James Frazer sejam mais antropológicos e enciclopédicos, não retira o mérito nem a abrangência de se compilar narrativas mítico-religiosas para estudar a 'espiritualidade humana'.

Dessa maneira, a presente comunicação não pretendeu dar uma resposta a nenhuma questão, o exercício proposto é pensar como a produção intelectual de dois autores numa época e lugares próximos e seus interesses, investigações e produções podem nos oferecer caminhos e novas possibilidades de reflexão, acrescentando no debate inserido no campo das Ciências da Religião acerca dos métodos comparativos, análises linguísticas e míticas no entendimento das relações humanas com a religiosidade.

É provável que um *Zeitgeist*⁹ do século XIX tenha influenciado os autores destacados nesse estudo a se interessar por temas semelhantes e próximo, da

⁹ Palavra alemã cuja tradução pode ser entendida como 'espírito da época' ou 'espírito do tempo'.

mesma forma, pode ser que um – espírito do tempo do mundo contemporâneo – nos inspire a pensar as novas ressignificações, readequações simbólicas e curiosas narrativas que sobrevivem nos exercícios e manifestações modernas de religiosidade.

O intuito está em contribuir e fomentar o debate científico acerca da linguagem e dos mitos dentro da sociabilidade religiosa. Conclui-se que apesar da comunicação estar focando nas semelhanças entre os autores e suas investigações, tem-se em mente que há diferenças, há essas outras possibilidades.

REFERÊNCIAS

FRAZER, Sir. J. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

MÜLLER, Friedrich Max. **Chips from a German Workshop**: essays on the Science of Religion. London: Longmans, Green, and Co., 1867. v. 1. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/24686/24686-h/24686-h.htm>. Acesso em: 11 dez. 2020.

MÜLLER, Friedrich Max. **First Lectures**. In: MÜLLER, Friedrich Max. Introduction to the Science of Religion: four lectures. Londres: Longmans, 1882. pp. 01-51. Primeira Palestra – tradução de Pedro Rodrigues Camelo. Disponível em: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i1a19>. Acesso em: 11 dez. 2020.

RIBEIRO, Darcy. Prefácio. In: FRAZER, Sir. J. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

DEIXAR O CAMPO FALAR: A PESQUISA QUALITATIVA EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO.

*Jonathan Félix de Souza*¹⁰

*Sandson Almeida Rotterdam*¹¹

RESUMO

A presente comunicação tem como objetivo delimitar a importância da pesquisa qualitativa nas ciências da religião como forma de investigar de que maneira a religião se manifesta no campo para, a partir daí ser possível ao cientista da religião a elaboração de teorias explicativas para o objeto pesquisado. Uma das maneiras de o cientista da religião acessar o campo se dá por meio das entrevistas, história oral, etnografias que oferecerão ao pesquisador elementos interpretativos para a compreensão do mesmo. Dessa forma, deixar o campo falar exige do cientista da religião a elaboração criteriosa de processos metodológicos para uma correta compreensão da religião nos diversos contextos. A metodologia consiste na apresentação do referencial bibliográfico levantado. O resultado dessa comunicação, faz parte do itinerário do projeto de pesquisa doutoral dos autores, que está em andamento, e tem como perspectiva possibilitar de forma progressiva a aproximação e compreensão do objeto de pesquisa em análise.

Palavras-chave: Pesquisa Qualitativa. Ciências da Religião. Campo.

A proposta desta comunicação surgiu das inquietações dos pesquisadores em dois projetos de pesquisa: “*À Igreja o armário: Estudo sobre o senso religioso de homens gays não afiliados*” e “*Espiritualidade nas organizações: análise a partir da Epistemologia Axiológica de Marià Corbi*”. Na comunicação, queremos contribuir para que as e os cientistas da religião, avancem cada vez mais para o campo, levantando dados reais para compreensão do fenômeno religioso, antes das formulações teóricas.

¹⁰ Doutorando e Mestre em Ciências pela Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, com bolsa de estudos pela CAPES. Editor-Chefe da Revista Senso e Editor na Revista Interações. E-mail: jonathanfelixadm@gmail.com

¹¹ Doutorando e Mestre em Ciências pela Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, com bolsa de estudos pela CAPES. Editor-Chefe da Revista Senso. E-mail: sandsonrotterdam@hotmail.com

Pode ser bastante comum às e aos pesquisadoras/es partirem de suas pre-compreensões sobre determinada tradição ou prática religiosa e, assim, construir teorias que, de alguma maneira, tentam explicar a religião vivida pelas pessoas sem, no entanto, ouvir o que o campo tem a dizer para, posteriormente a esta escuta, interpretar e teorizar sobre a religião vivida. De modo geral, pode parecer uma tentação para a/o pesquisador/a, construir caixas interpretativas a partir de teorias preconcebidas e tentar encaixar nessas categorias o que pretendem encontrar no campo. Deixar o campo falar é, primeiramente, dispor-se a ouvir, a não precategorizar o que se pretende encontrar na pesquisa sem ter, de fato, encontrado. Ouvir o campo requer humildade intelectual, perspicácia e um pouco de ousadia para enfrentar o desconhecido para fazê-lo conhecer.

Vale ressaltar que isso não significa que o/a pesquisador/a, não deva ter domínio das teorias para análise, pelo contrário, teoria sem campo é mera especulação, principalmente quando se trata do fenômeno religioso. Aqui podemos recordar a observação de Greschat, que afirma que a própria “palavra ‘religião’ é como um labirinto. Perder-se-á nele quem não trouxer um fio na mão para se orientar. Logo após a entrada encontramos ambiguidades” (2005, p.17). Ao afirmar que a opção metodológica dessas duas pesquisas é deixar o campo falar, estamos afirmamos que o nosso objetivo é ter “atenção ao que as pessoas fazem ao invés de ser totalmente determinada por construções teóricas” (HARVEY, 2017, p. 171).

As experiências humanas, e conseqüentemente, as sociedades estão em constante transformação, e isso inclui a religião. Greschat (2005) explica que a/o cientista da religião percebem o objeto “religião” como totalidade viva e em constante transformação. Essa totalidade apresenta-se de maneira quádrupla: “como comunidade, como sistema de atos, como conjunto de doutrinas ou como sedimentação de experiências” (p.25), e, para compreender essa totalidade é preciso ouvir como ela acontece nas práticas concretas das pessoas, grupos e organizações.

Partido desses pressupostos da pesquisa de campo, apresentaremos a entrevista oral como opção metodológica para acessar o campo, levantando dados para compreensão do mesmo, construção e confrontação teórica. Na

comunicação apresentamos a entrevista por profundidade, a etnográfica e a história oral, como opções de pesquisa qualitativa em ciência da religião.

A entrevista por profundidade tem como objetivo o aprofundamento e a análise da experiência vivenciada pelas pessoas, grupos ou organizações. Valdete Boni e Sílvia Jurema Quaresma (2005) explicam que as entrevistas podem ser realizadas com técnicas de entrevista estruturada, aberta ou semiestruturada. Na entrevista estruturada, toma-se o cuidado para não fugir das perguntas, sendo elas essenciais no processo de comparação e de formação das categorias de análise. Nesse modelo, pode-se também optar que o/a entrevista responda por formulários eletrônicos, tendo zelo por uma explicação do objetivo da pesquisa. Farias, Falqueto e Hoffmann (2018, p.42) explicam que “a saturação ocorre até a 12ª entrevista e, além disso, defendem que categorias centrais tendem a aparecer até a 6ª entrevista”.

Na entrevista aberta, Valdete Boni e Sílvia Jurema Quaresma (2005), explicam que o/a pesquisador/a introduz o tema e deixa o/a entrevistado/a com uma liberdade para discorrer sobre o tema em questão, as perguntas são realizadas dentro de um contexto informal, com uma interferência mínima do/a pesquisador/a. Já as entrevistas semi-estruturadas, realizam uma combinação entre perguntas fechadas e abertas, dando também a possibilidade do/a entrevistado/a discorrer sobre o tema. A diferença está em um questionário com questões pré-definidas, contudo, aplicado em um contexto semelhante ao de uma conversa informal.

A etnografia como uma possibilidade de escutar o campo tenta, conforme Zina O' Leary, sondar as complexidades culturais para compreender o mundo desde a perspectiva dos participantes de determinado grupo cultural estrangeiro ou marginalizado. Dessa forma, a etnografia, pode possibilitar ao pesquisador que, imerso no campo, suspendendo os seus julgamentos, possa compreender o modo como os pesquisados vivenciam a religião, desde os seus pontos de vista, fazendo emergir uma perspectiva que, em um primeiro momento, pode ser estranha ao pesquisador, devido ao fato de ele não pertencer ao grupo. A etnografia favorece, nesse aspecto, um olhar e um ouvir desde dentro do campo, como as pessoas vivenciam suas práticas religiosas, escapando, dessa forma, das abstrações e generalizações apressadas quanto ao modo como determinados grupos experienciam a religião.

A história oral permite ouvir as vozes das pessoas envolvidas no campo, ouvir as narrativas de suas experiências no que tange à religião, seus trânsitos religiosos, sua desfiliação religiosa, se for o caso, e as marcas que carregam seu senso religioso posteriormente a essa desfiliação. A pesquisa qualitativa, nesse caso, permitirá, ouvir o campo, a partir da maneira como os sujeitos narram suas relações com as religiões, como vivenciavam sua espiritualidade, possíveis práticas religiosas após sua desfiliação, possibilitando, dessa forma, compreender os vestígios de religião que porventura conservem em suas vivências.

É fundamental na pesquisa qualitativa em Ciências da Religião, “ir além do simples exame do que é e começar a estudar por que é” (cf. O’LEARY, 2019, p. 192). Para isso é preciso construir descrições densas do campo, das histórias de vida contadas pelos autores que são, concomitantemente, protagonistas das mesmas. Compreender a partir da perspectiva do respondente, encontrar consonâncias e dissonâncias nos relatos, identificar termos que se repetem. Assim se procederá a análise dos dados. Como instrumental para a compreensão do campo, é necessário confrontar seus dados com estudos semelhantes, com o que a academia tem construído acerca da temática.

Isso pode ser feito por meio de análise do discurso, afim de se compreender os sentidos que os interlocutores da pesquisa atribuem às suas experiências nos contextos nos quais estão inseridos. Para Maria do Carmo Galiazzi e Roque Moraes “a AD [análise do discurso] tem como preocupação primeira a interpretação, especialmente uma interpretação crítica, fundamentada em alguma “teoria forte” e assumida *a priori* como referencial interpretativo crítico”. (2016, p. 166).

Na análise do discurso se levará em consideração a construção do imaginário dos sujeitos a partir de suas relações, o contexto histórico e a materialidade do texto advinda da transcrição das entrevistas para se seguir para um momento interpretativo que possibilitará compreender o sentido que os interlocutores atribuem às suas relações com a religião. Dessa maneira, a religião deixa de ser uma abstração teórica, possibilitando que se interprete de que maneira, concretamente, as pessoas a vivem em seus cotidianos e, talvez, esse seja um dos interesses fundamentais das Ciências da Religião e sua contribuição para alguma compreensão das sociedades.

Além do campo é necessário a pesquisa bibliográfica para a construção de um referencial teórico robusto, no sentido de os resultados da pesquisa em campo ratificar ou retificar as construções teóricas construídas até então. Par Engler e Stausberg,

Além de ser um resultado de análise, (ou um conjunto de informações a serem testadas), a teoria está presente no processo de pesquisa de várias maneiras e em níveis distintos. De um lado o conhecimento científico muitas vezes se desenvolve dentro de horizontes teóricos gerais, macroteorias, ou Grandes Narrativas. Quase todos os fatos religiosos deste século e do passado, por exemplo, são interpretados reflexivamente como sintomas da modernidade ou da pós modernidade e muitas vezes são vinculados à teoria relacionada à secularização (ou a suas categorias como ressacralização). Esses horizontes são metateóricos porque eles podem ser explorados usando várias correntes teóricas (teoria crítica, pós estruturalismo, teoria de sistemas, etc), o que forma um nível distinto da teoria. Tais teorias fornecem um vocabulário teórico para o pesquisador, tornando possível a combinação de termos com vários legados teóricos nas suas redescrições de materiais empíricos. (2013, p.70)

As teorias oferecem, dessa forma, vocabulários que funcionam como lentes interpretativas para a sistematização dos dados coletados. Essa sistematização é feita confrontando os dados coletados no campo com os dados presentes no referencial teórico, visando entender de que maneira os a religião com seu *ethos* marca o modo de pesquisados viverem-na e manterem, ou não, suas práticas e valores. Isso permite que se evite essencializações no que tange às vivências religiosas das pessoas que podem não, simplesmente, se conformar com os cânones determinados pelas instituições religiosas ou com as ideias acerca das religiões advindas, por exemplo, das diversas filosofias da religião.

A título de desfecho para a presente comunicação, é necessário ressaltar a importância de, na pesquisa em Ciências da Religião, mais do que deixar o campo falar, porque ele fala nas vivências das pessoas, é necessário que o cientista da religião escute o campo mediante uma metodologia consistente e rigorosa, que permita uma coleta de dados segura, que, de fato, represente o modo como as pessoas vivenciam a religião. A isso é fundamental aliar uma também consistente perspectiva teórica que permita analisar os dados para que, comunicando-os haja a transmissão do conhecimento, fazendo progredir os

estudos da religião e contribuindo para a compreensão das complexas relações sociais nas quais as pessoas estão inseridas.

REFERÊNCIAS

BONI, Valdete; Quaresma, SÍLVIA Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, Santa Catarina, v. 2, n. 1, p. 68-80, jan./jul. 2005.

ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michael. **Metodologia em ciência da religião**. In: PASSOS, João Décio; Usarski (org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

FALQUETO, Júnia; FARIAS, Josivania; HOFFMANN, Valmir Emil. Saturação teórica em pesquisas qualitativas: relato de uma experiência de aplicação em estudo na área de administração. **Revista de Ciências da Administração**, Florianópolis, v. 20, n. 52, p. 40-53, dez. 2018.

GALIAZZI, Maria do Carmo; MORAES, Roque. **Análise textual discursiva**. 3. ed. Ijuí: Unijuí, 2016.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é a ciência da religião?** Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

HARVEY, Graham. Pesquisa de campo: observação participante. **Rever: revista de estudos da religião**, São Paulo, v. 17, n. 1, 2017.

O'LEARY, Zina. **Como fazer seu projeto de pesquisa**. Petrópolis: Vozes, 2019.

DISCIPLINARIDADE E INTERDISCIPLINARIDADE EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Tatiane Aparecida de Almeida¹²

RESUMO

O debate sobre o estatuto epistemológico da disciplina que, no Brasil, é majoritariamente conhecida como Ciências da Religião tem como objetivo delimitar o seu perfil teórico-metodológico. Partindo desse pressuposto, esta comunicação tem como objetivo apresentar, a partir de um estudo teórico, os conceitos de disciplinaridade e interdisciplinaridade no contexto da discussão epistemológica da disciplina Ciências da Religião. O que se pretende afirmar é que a disciplina Ciências da Religião é uma disciplina autônoma, dedicada à abordagem empírica e sistemática de fatos religiosos concretos, de perfil não normativo, mas que ademais é um lugar de intersecção de outras áreas com as suas disciplinas "... da religião". Desse modo, enfatizamos a compreensão das Ciências da Religião como disciplina autônoma cuja metodologia é de perfil interdisciplinar. Nesse sentido, entendemos que não somente pela diversidade de outras disciplinas se caracteriza a interdisciplinaridade. Ela está presente, sobretudo, no intercâmbio teórico metodológico entre as disciplinas, pois a interdisciplinaridade não está associada à ideia de uniformidade e homogeneidade. Trata-se de uma ação que não elimina as contribuições individuais da disciplina, mas que se integra a elas. O que se pretende afirmar é que não é possível que exista a interdisciplinaridade sem a peça chave que é a disciplinaridade.

Palavras-chave: Ciências da Religião. Disciplinaridade. Interdisciplinaridade. Epistemologia das Ciências da Religião

Introdução

É verdade que não se observa nas discussões epistemológicas relativas à fundamentação da disciplina necessária clareza no que se refere a essa problemática. Penso que o desafio da interdisciplinaridade nas Ciências da Religião esteja na autocompreensão que a disciplina tem sobre o método interdisciplinar, uma vez que, segundo Dreher (2001, p.166), "as dúvidas e a insegurança dos cientistas da religião concentram-se, isto sim, no problema no

¹² Mestre e doutoranda em Ciências da Religião, PUC Minas. Bolsista CAPES. E-mail: tatyanealmeida-10@hotmail.com.

método”. Partindo desse pressuposto, esta comunicação tem como objetivo apresentar, a partir de um estudo teórico, os conceitos de disciplinaridade e interdisciplinaridade no contexto da discussão epistemológica da disciplina Ciências da Religião.

1. O contexto disciplinar

A história da ciência moderna se constituiu como um empreendimento especializado. Nesse sentido o termo *disciplina* designa um ramo do saber, um componente curricular, uma singularidade. Desse modo, é compreendido que cada disciplina oferece uma imagem particular da realidade, isto é, daquela parte segundo o ângulo de seu objetivo.

Para Santomé (1998), as especialidades eram entendidas como uma espécie de conhecimento fragmentado e, nessa perspectiva, a disciplinaridade previa a formação intelectual por eixos temáticos classificados por disciplinas. Contudo, o autor salientava que as políticas e práticas educacionais sofreram fortes denúncias que alegavam que os resultados práticos da disciplinaridade contribuíram para impedir a reflexão crítica sobre a realidade e a participação na vida comunitária. A crítica enfatizava que o conhecimento fragmentado não se relacionava a nenhum outro tipo de saber, ou seja, não havia políticas integradoras que promovessem a articulação dos saberes, caracterizando-se num regime singular.

Sobre isso, o filósofo e epistemólogo Georges Gusdorf foi enfático ao dizer que “quanto mais se desenvolvem as disciplinas do conhecimento, diversificando-se, mais elas perdem o contato com a realidade humana”. (GUSDORF, 1976 p.14). Dessa forma, para o autor, quando as disciplinas são um fim em si mesmo, elas tendem a isolar-se e não se relacionam com a realidade humana. O conhecimento disciplinar rígido e inflexível pouco ou nada se comunicava com o mundo, e, nesse sentido, se restringia ao isolamento, o que Gusdorf denominou de *a ciência em migalhas*. (GUSDORF, 1976, p. 14). Gusdorf (2006) entendia que o método disciplinar regia o conhecimento a partir de recortes sobre o objeto de estudo, o que denominou de epistemologia da fragmentação. Nesse contexto, as técnicas e saberes foram se diferenciando progressivamente, caracterizando a fragmentação. Para Gusdorf, a

disciplinaridade e o seu saber não poderiam se dar de forma independente à atividade humana. Caso contrário, não seria possível que o profissional especialista relacionasse o seu conhecimento com a sociedade, pois não se permitia conhecê-la. Desse modo, o conhecimento não se aplicaria como se fosse possível reconhecer na disciplina um fim em si mesmo, pois, devido ao fato da especialização exacerbada, não havia limites evidentes demarcados nas disciplinas.

Nesse sentido, Gusdorf (1976, p. 26) propôs um modelo de se fazer ciência com consciência da humanidade e denominou de epistemologia da esperança e também de epistemologia da complementariedade e da convergência, que se referia ao método interdisciplinar.

O método, conhecido por interdisciplinar tem o objetivo de integrar o conhecimento disciplinar, tendo em vista que o ser humano, possuidor do conhecimento fragmentado, se torne possuidor da sua totalidade. Gusdorf (1976) entendia que a convergência deveria se dar no sentido de ir contra ao saber fragmentado e da alienação advinda do conhecimento imposto.

Para tanto, o autor e epistemólogo francês, identificou que era necessária a problematização do processo teórico e metodológico das disciplinas. Gusdorf (1976) ressaltou que pensar sobre a epistemologia disciplinar era um fator crucial para se realizar a convergência interdisciplinar. Desse modo, enfatizou que um projeto interdisciplinar deve compreender e respeitar a autonomia da identidade e da teoria disciplinar. Pois, esse é o primeiro ponto a se convergir, não a se sobrepor.

Gusdorf (1976) ressaltou que estava ciente de que construir uma área de conhecimento cujo método se orientasse pelo perfil interdisciplinar era indiscutivelmente difícil. Sobre isso, Japiassu (1976) corroborou apontando que essa tarefa perduraria até o futuro. Pois, segundo o autor, não era possível excluir as disciplinas, ainda que não fosse essa a proposta, mas sim criar condições consistentes para que se conectassem umas às outras.

2. O contexto interdisciplinar

A interdisciplinaridade apresenta-se desde os anos sessenta como uma importante metodologia crítica tanto dos limites do conhecimento fragmentado caracterizado na ciência moderna como disciplinar quanto da multiplicação exacerbada de disciplinas. Somado a isso, já a partir do século XIX houve o entendimento de que a ciência deveria ter uma destinação social, ou seja, a ciência era considerada como um meio imprescindível de serviço à sociedade. Desse modo, a interdisciplinaridade passou a ser reconhecida como um método capaz de explorar as fronteiras das disciplinas.

Nessa perspectiva, ressaltamos que na ocasião em que Gusdorf apresentou, em 1961, à UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), um projeto de pesquisa interdisciplinar para as ciências humanas, a ideia central do autor era reunir um grupo de cientistas de notório saber para executar um projeto de pesquisa cuja finalidade era orientar as ciências humanas para a convergência do trabalho pela unidade humana.

A reflexão se balizava a partir da cooperação entre as disciplinas que formam as ciências humanas, bem como da influência que uma exerce sobre a outra, do ponto de vista filosófico, histórico e político. Nesse sentido, Gusdorf defendia a interdisciplinaridade a partir de duas categorias. A primeira, da totalidade, e, a segunda, da integração. Não obstante, para o autor, a própria ciência moderna direcionou a organização do conhecimento para a interdisciplinaridade. E, dessa maneira, o método interdisciplinar era capaz de superar todos os obstáculos da fragmentação.

Enquanto o método da disciplinaridade se assentava na compreensão da fragmentação do conhecimento na perspectiva da construção de setores autônomos, o método da interdisciplinaridade compreendia o conhecimento como um todo, integrando as partes.

Anos após a apresentação do Projeto, no ano de 1968, a ideia foi retomada e o estudo publicado¹³ por um grupo patrocinado pela UNESCO¹⁴. Contudo, em outras diretrizes, no sentido de levantamento de questões para a construção das ciências do amanhã. De acordo com Ivani Fazenda essa atividade se referia a um levantamento sobre as tendências principais das pesquisas nas ciências humanas indicando em que consistiam seus métodos específicos, com o objetivo de permitir que conhecendo as estruturas sociais pudessem tomar conhecimento e assim pensar a partir de quais poderiam juntar-se as ditas *ciências do amanhã*. (FAZENDA, 2011, p. 53).

Ivani Fazenda (2011) apontou que nessa mesma ocasião, com a finalidade de esclarecer esses problemas de terminologia e abrir caminho a uma reflexão epistemológica, o francês Guy Michaud propôs uma distinção terminológica em quatro níveis: *multi, pluri, inter e transdisciplinar* a todos os presentes especialistas, o que resultou em predefinições. Assim sendo, Fazenda (2011, p. 54) divulgou a elucidação do significado de interdisciplinaridade proposto na ocasião.

Interdisciplina — Interação existente entre duas ou mais disciplinas. Essa interação pode ir da simples comunicação de ideias à integração mútua dos conceitos diretores da epistemologia, da terminologia, da metodologia, dos procedimentos, dos dados e da organização referentes ao ensino e à pesquisa. Um grupo interdisciplinar compõe-se de pessoas que receberam sua formação em diferentes domínios do conhecimento (disciplinas) com seus métodos, conceitos, dados e termos próprios.

A autora conclui a apresentação do termo evidenciando que ainda nos dias atuais não foi possível chegarmos a um consenso do conceito do conceito de interdisciplinaridade, que o tornasse cientificamente único e estável, mas que a compreensão do significado foi consolidada no objetivo de ação. Isso quer que embora haja distinções terminológicas inúmeras, o princípio delas é sempre o

¹³ O estudo foi realizado e publicado por Mouton/Unesco em francês e em inglês, intitulado *Les sciences sociales – problèmes et orientations*. (As Ciências sociais – problemas e orientações) por um grupo de pesquisadores e de pesquisadoras patrocinado pela UNESCO.

¹⁴ Segundo Fazenda (1994), concomitantemente aos estudos desenvolvidos pela UNESCO, a partir das contribuições de Gusdorf, em Louvain, no ano de 1967, havia encontrar registros de um colóquio cujo interesse era refletir sobre o estatuto epistemológico da teologia. No entanto, a necessidade de se pesquisar as relações ente Igreja/mundo indicou a dificuldade para o exercício da interdisciplinaridade nesse contexto.

mesmo: de compreender que a interdisciplinaridade se caracteriza pela intensidade das trocas entre os especialistas e pelo grau de integração real das disciplinas no interior de um mesmo projeto de pesquisa, como postulou Hilton Japiassu na obra *Interdisciplinaridade e patologia do saber*.¹⁵

Estudar as relações e interrelações entre as ciências, aspecto este proposto inicialmente por Georges Gusdorf, a nível europeu, foi também enfatizado por nossos estudiosos brasileiros, Hilton Japiassu e Ivani Fazenda, como crucial para o desenvolvimento do campo da metodologia interdisciplinar. Nesse sentido, cabe recordar que, para Ivani Fazenda (1994), a interdisciplinaridade não é apenas uma categoria do conhecimento, mas sim uma ação metodológica.

3. A disciplina ciências da religião

O debate sobre o estatuto epistemológico da disciplina que, no Brasil, é majoritariamente conhecida como Ciências da Religião tem como objetivo delimitar o seu perfil teórico-metodológico. Portanto, tal debate está intimamente ligado à teoria da ciência. Enquanto o método reflete em grande medida os constituintes da disciplina, fornece orientação na coleta de dados empíricos e auxilia no processo de teorização da disciplina.

A disciplina Ciências da Religião é uma disciplina autônoma, dedicada à abordagem empírica e sistemática de fatos religiosos concretos, de perfil não normativo, mas que ademais é um lugar de intersecção de outras áreas com as suas disciplinas "... da religião". Ressaltamos que não somente pela diversidade se caracteriza a interdisciplinaridade na disciplina Ciências da Religião, mas que, no caso da disciplina, a pluralidade de disciplinas favorece a compreensão dinâmica do seu objeto, o que precisa ser articulado em vista de uma visão global sobre os fenômenos estudados.

¹⁵ A discussão interdisciplinar chegou ao Brasil ao final de década de 1960, tendo sido suscitada por teólogos e fenomenólogos, que alegavam estar em busca de um modelo humanizado para a educação. No entanto, somente mais adiante, em 1970, a interdisciplinaridade passou pelo processo de estruturação conceitual exploratória de seu sentido, especialmente liderada por Hilton Japiassu que, em 1976, publicou o livro *Interdisciplinaridade e patologia do saber* e a Ivani Fazenda que se dedicou ao tema a partir da sua dissertação de mestrado, concluída em 1978.

As Ciências da Religião no Brasil surgiram no tempo da interdisciplinaridade. Nesse sentido, realçamos nossa convicção que desde o momento em que a disciplina foi concebida tratava-se de uma disciplina de perfil interdisciplinar. Ao passo que a interdisciplinaridade se desenvolvia e se estabelecia na educação brasileira, ocorreu também à implantação do primeiro curso em Ciências da Religião no Brasil.

A propósito, a interdisciplinaridade quando implementada foi entendida e sugerida aos educadores com uma grande aliada para conferir a evolução das universidades. Segundo Ivani Fazenda (2002), a interdisciplinaridade conferiu uma reflexão aprofundada e crítica sobre o funcionamento universitário no Brasil, cujo método lhe parecia oportunizar o almejado desenvolvimento da pesquisa e da inovação.

Considerações finais

O acolhimento do perfil interdisciplinar nas Ciências da Religião evoca a necessária e constante reflexão dos pressupostos epistemológicos da disciplina que devem estar interligados com a realidade humana. Desse modo, a situação demanda esforço e um exercício de autocompreensão contínuo, visto que a fragmentação das disciplinas ainda é um fato de nossa sociedade contemporânea.

É necessário ainda não perder de vista que é de suma importância fomentar a formação contínua dos profissionais no sentido da abertura a interdisciplinaridade, pois, o método da interdisciplinaridade não pode ser entendido nas propostas pedagógicas como suplementar ou condicionante ao currículo. Além da necessidade de integrar currículos é necessário integrar conhecimentos (conteúdos). Falar de interdisciplinaridade, de acordo com Ivani Fazenda (1995), é dizer que nela é fundamental o ser humano. É a partir das representações que os indivíduos fazem de sua realidade, que agem sobre ela e que se constroem. Como resultado, enriquecem o saber e aprendem.

REFERENCIAS

DREHER, Luiz Henrique. Ciência(s) da religião: teoria e pós-graduação no Brasil. *In*: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. **Interdisciplinaridade**: história, teoria e pesquisa. São Paulo: Papyrus, 2002.

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. **Interdisciplinaridade**: qual o sentido? São Paulo: Paulus, 2003.

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. **Interdisciplinaridade**: um projeto em parceria. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1995.

FERREIRA, Amauri Carlos; SENRA, Flávio. Tendência Interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. **Numen**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 249-269, dez. 2012. Disponível em: <http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1729/1446>. Acesso em: 13 out. 2016.

GUSDORF, Georges. **Les sciences de l'homme sont des sciences humaines**. Paris: Les Éditions Ophrys, 1967.

GUSDORF, Georges. *In*: JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 7-27.

GUSDORF, Georges. Conhecimento Interdisciplinar. *In*: POMBO, Olga. **Interdisciplinaridade e antologia**. Lisboa: Editora Campos das Letras, 2006.

JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. **Globalização e interdisciplinaridade**. Porto Alegre: Artmed, 1998.

**OS ROQUEIROS SEM RELIGIÃO E A POSSIBILIDADE DE UMA
ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO**

RESUMO

Esta comunicação procurou analisar o fenômeno religioso dos roqueiros sem religião que possivelmente desenvolvam um tipo de espiritualidade não religiosa em sua socialização nas tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte. A metodologia proposta para esse trabalho ocorreu com a análise da referência bibliográfica e utilizamos como teórico principal, o sociólogo francês Michel Maffesoli, bem como outros teóricos. Aliado à análise bibliográfica, utilizamos também a autoetnografia, a partir da nossa própria experiência e reflexão com o objeto pesquisado, entendendo como isso pode influenciar e impactar as nossas pesquisas. A conclusão que chegamos é que enquanto para Danièle Hervieu-Léger ocorria a força do individualismo com a figura do “peregrino” até poucas décadas atrás. Para Michel Maffesoli, o que está acontecendo atualmente é uma grande efervescência e vitalismo com o coletivismo, que tem suas bases nas inúmeras tribalizações nos mais variados contextos citadinos, que ocorrem de forma eletiva na sociabilidade com os mesmos gostos, sensações e prazeres. Também notamos esse coletivismo com a socialização dos roqueiros sem religião e sua possível espiritualidade não religiosa em torno da música *rock*.

Palavras-chave: Ciências da Religião. Sem religião. Espiritualidade não religiosa. Tribos urbanas *headbangers*. *Rock*.

Introdução

Percebemos no percurso dessa comunicação, que a autoetnografia¹⁶ teria um papel importante na sua vinculação à pesquisa, o que mostra que nossa vivência influencia no que pesquisamos. Sendo assim, o *rock*, o *heavy metal* e seus subgêneros, como as suas mais diversas possibilidades de manifestações, pode ser fruto de pesquisas nas mais variadas áreas do conhecimento, como tem influenciado a nossa pesquisa. Pesquisamos o *rock* no percurso religioso na graduação e no mestrado, mas atualmente, no doutorado, esse percurso ocorre com os roqueiros sem religião, que talvez, desenvolvam um tipo de

* Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas PPGCR, bolsista pela CAPES e membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura/CNPq desde 2015. Graduado em Bacharel em Teologia e especialista em Teologia Sistemática pela Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte - FATE-BH. E-mail: flavioposttrevor@yahoo.com.br

¹⁶ A autoetnografia ocorre como uma abordagem teórica, metodológica e textual, na experiência, reflexão e representação através da relação do eu com o meio cultural, contrastando a experiência individual com a experiência coletiva. Ao investigar estas relações, o método autoetnográfico funde a narrativa pessoal com a exploração sociocultural.

espiritualidade não religiosa na sociabilidade das tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte.

Refazer esse percurso dos roqueiros sem religião, me levou a uma reflexão pessoal que ocorreu na metade da década de 1980 até o final da década de 1990, no qual eu não estava mais filiado a nenhuma igreja ou instituição religiosa. Nessa época, eu tive a inserção nas tribos urbanas *headbangers* na cena alternativa e *underground* secular na capital mineira.

As construções de significados foram realizadas pela utilização das roupas pretas e camisas de bandas, cabelos longos, tatuagens e *piercing*, entre outros acessórios próprios dessa tribo. Havia uma peregrinação para ir aos *shows* de bandas de *rock* pesado, tanto em Belo Horizonte, quanto em outros estados do Brasil. Para esses roqueiros, o *rock* era algo “sagrado”, o simples fato do encontro para ouvir um disco, gerava um sentimento de pertencimento e socialização, com as posteriores peregrinações, deslocamentos e ocupações de vários lugares públicos da cidade.

1. Possibilidade para uma espiritualidade não religiosa no contexto atual

Notamos que o contexto brasileiro atual se apresenta com grandes mudanças em várias áreas como a social, política, econômica, cultural e principalmente a religiosa. Ao observarmos essas mudanças pelo espectro da religião, podemos entender o grupo dos roqueiros sem religião, que demonstram uma aversão e indiferença à religião. Como já mostrado no Censo do IBGE¹⁷ de 2010, com uma descrença às lideranças religiosas, bem como às suas respectivas instituições.

Nesse contexto de descrença do grupo dos sem religião¹⁸ é que temos a hipótese, que talvez, ocorra um tipo de espiritualidade não religiosa na sociabilidade com o *rock*, entre os adeptos das tribos urbanas *headbangers*. Isto,

¹⁷ O Censo do IBGE de 2010 registrou um aumento entre a população que se declarou sem religião. Em 2000 eram quase 12,5 milhões (7,3%), ultrapassando os 15 milhões em 2010 (8,0%).

¹⁸ Em pesquisas realizadas e outras em andamento com os sem religião, no Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, na linha de pesquisa Religião e Contemporaneidade (RCO), do PPGCR da PUC Minas, conceituamos a experiência de indivíduos que se intitulam na categoria de espiritualidade não religiosa. Ao nosso ver, esta categoria se dá com o grupo de indivíduos, que afirmam ter um certo tipo de espiritualidade, mas sem vínculo com alguma instituição religiosa.

possivelmente, ocorra pela facilidade dessas pessoas fazerem o seu próprio percurso religioso na atualidade. Há a possibilidade de contraposição e rejeição ao campo religioso, no qual, as pessoas podem fazer suas próprias escolhas, com os bens e serviços religiosos, sem a mediação de líderes e de suas instituições religiosas. Para o teólogo alemão Jürgen Moltmann, essa rejeição às instituições religiosas, ocorre devido à igreja enrijecer a ação do Espírito Santo no mundo, com os seus dogmas.

Por outro lado, a constante insistência do elo entre o Espírito de Deus e a Igreja, sua palavra e seus sacramentos, sua autoridade, suas instituições e ofícios, leva ao empobrecimento das comunidades, ao esvaziamento das igrejas e à migração do Espírito para os grupos espontâneos e para as experiências pessoais. (MOLTMANN, 1998, p. 14).

Essa valorização das experiências pessoais frente à imposição das instituições religiosas, também é mostrada pela socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, que aponta as mudanças no contexto religioso na França,

isto se deve ao fato de eles levarem às últimas consequências as tendências presentes igualmente nos movimentos de renovação postos em marcha pelas religiões históricas: procura por autenticidade pessoal, importância dada à experiência, recusa dos sistemas de sentido que se apresentam com todas as respostas prontas, concepção intramundana de uma salvação entendida como auto aperfeiçoamento individual, etc. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 145).

Hervieu-Léger, vê uma virada no contexto francês, no que diz respeito ao percurso religioso das novas gerações. Há uma autonomia cada vez maior para as pessoas fazerem seu próprio percurso, sem qualquer imposição institucional, inclusive no aspecto religioso. “Essas diferentes tendências demonstram com bastante precisão o fenômeno de absorção do individualismo religioso no individualismo moderno, sob o signo da valorização do mundo, por um lado, e da afirmação da autonomia do sujeito crente, por outro.” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 145).

Ao nosso ver, esse rompimento continua a ocorrer com o percurso não religioso na atualidade, em que, a pessoa pode não pertencer a nenhuma instituição religiosa, como não ter nenhuma prática religiosa ou ainda desenvolver uma espiritualidade não religiosa. Neste caso, talvez, o

individualismo analisado por Hervieu-Léger, esteja dando lugar a um tipo de coletivismo como proposto por Maffesoli com o tribalismo.

1.1 Socialização como abertura para uma espiritualidade não religiosa no cenário contemporâneo

Notamos que o crescimento das cidades, proporcionaram novos modos de vida, na ocupação e socialização desse tecido urbano. Para o sociólogo francês Michel Maffesoli, ocorreu um salto com as tribalizações, com uma transição do individualismo na modernidade, para o coletivismo na pós-modernidade. Lembramos que Maffesoli utiliza o termo tribo de forma pioneira, para mostrar essas formas de socialização que ocorrem nas tribos urbanas das grandes cidades do Brasil e do mundo. “Em uma época em que isso não era moda, propus a metáfora da ‘tribo’ para observar a metamorfose do vínculo social.” (MAFFESOLI, 2010, p. 04).

As mudanças no vínculo social pós-moderno, de acordo com Maffesoli, ocorrem com duas raízes essenciais. “De um lado, o que salienta os aspectos ao mesmo tempo ‘arcaicos’ e juvenis do tribalismo. De outro, o que salienta sua dimensão comunitária e a saturação do conceito de Indivíduo. Eis, parece-me, as duas raízes do tribalismo pós-moderno.” (MAFFESOLI, 2010, p. 05). O retorno dessas tribos urbanas ao arcaico, à busca por uma dimensão comunitária e a saturação do conceito de indivíduo, talvez, possa nos dar pistas com esse retorno às bases, ao chão da vida e à procura de como são estabelecidas às bases dos relacionamentos sociais.

Esta é a lição do “arcaísmo” pós-moderno: torna-se a representar, em todos os domínios, a *paixão comunitária*. Podemos nos defender dela, ofender-nos com ela, negá-la, proteger-nos dela, pouco importa; a tendência que nos empurra em direção ao outro, que nos incita a imitá-lo, está presente. (MAFFESOLI, 2010, p. 15).

O que Maffesoli chamou de “arcaico”, vemos entre os roqueiros sem religião que estão nas tribos urbanas *headbangers* na atualidade, com os movimentos que se estabelecem como contraculturais e com a cena alternativa e *underground*. Essas formas de socialização, também sinalizam para a fertilidade da vida comunitária e queda do individualismo. “Nesse sentido, antes

de ser político, econômico ou social, *o tribalismo é um fenômeno cultural.*” (MAFFESOLI, 2010, p. 06).

Na visão de Hervieu-Léger “o individualismo religioso moderno se caracteriza, como já dissemos, pela tônica que ele coloca na realização pessoal do indivíduo, mas igualmente pelo reconhecimento que dá às realidades do mundo no qual esse indivíduo se move de maneira autônoma.” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 145-146).

Embora, observemos que na visão de Hervieu-Léger, o individualismo religioso passe pela “realização pessoal do indivíduo”, “reconhecimento das realidades do mundo” e isso mova esse sujeito para uma ação mais “autônoma”. Pode estar ocorrendo uma outra dimensão nesse aspecto, que ultrapassa o individualismo diagnosticado por Hervieu-Léger. Neste caso, para Maffesoli, o coletivismo com a socialização desses indivíduos, pode ser verificado com as tribalizações ou neotribalizações dos grupos sociais nas grandes cidades do Brasil e do mundo, com o sentimento de pertencimento, de estar juntos, na partilha dos mesmos gostos e emoções.

1.2 A possibilidade para uma espiritualidade não religiosa entre os roqueiros sem religião com diferenças nos percursos com o individualismo e coletivismo contemporâneo.

Mostramos no percurso dessa comunicação com a autoetnografia, que o estudo dos sem religião de alguma forma perpassou também parte da minha adolescência e da vida adulta até o retorno à igreja em 1998. Naquela época, fazia mais sentido eu estar em uma tribo urbana *headbanger* com outros jovens, que em uma igreja evangélica com o meu pai e outras pessoas adultas de uma outra geração.

Embora, Moltmann desenhe o fenômeno religioso em nossos dias com esse enfraquecimento da religião institucional e tradicional, atentaremos em nossa análise para as diferenciações sociais entre Hervieu-Léger e Maffesoli. Veremos essas diferenciações, entre o individualismo como marca do “peregrino” segundo Hervieu-Léger e o coletivismo que fundamenta as tribalizações ou neotribalizações como novas formas de socialização de acordo com Maffesoli. Para entender o percurso feito por Hervieu-Léger com o

individualismo do “peregrino” no contexto social e religioso francês, antes é preciso compreender a figura do convertido ou o que a autora chamou de praticante regular.

O “praticante regular” – o fiel observante que conforma o ritmo de sua vida às obrigações culturais fixadas pela Igreja - permanece sendo a figura típica do mundo religioso que se inseriu na civilização paroquial: um mundo estável, em que a vida religiosa organizada em torno do toque do sino regulava os espaços e os tempos, em que o padre, inteiramente consagrado à gestão das coisas sagradas, exercia sozinho sua autoridade sobre os fiéis cuja submissão à instituição era medida de seu envolvimento espiritual. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 81).

Para Hervieu-Léger, este período estava centralizado pelo poder do catolicismo e de seus clérigos, de sua influência territorial e de todo o pertencimento que era gerado em torno da igreja e da vida em comunidade. Esse modelo social, estruturado na vida local, teve uma maior ruptura a partir da Primeira Guerra Mundial. A partir desse evento, o “praticante regular” se vê ao lado do “praticante irregular”, dentro do próprio contexto católico. Como também se deparara com os “sem religião” e praticantes de outras confissões religiosas. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 82). Esse esvaziamento do poder social e religioso, e a abertura para outras possibilidades de crenças, mostram os problemas enfrentados pela Igreja Católica. “A diminuição da prática religiosa – que continua a ser o indício mais patente e mais confiável da perda de influência do catolicismo na sociedade”. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 83).

Com a perda da influência da instituição religiosa sobre o indivíduo, aumenta ainda mais a possibilidade desse indivíduo fazer suas próprias escolhas. “[...] A própria figura do praticante tende a mudar de sentido: ao mesmo tempo em que ela toma distância em relação à noção de ‘obrigação’, fixada pela instituição, ela se organiza em termos de ‘imperativo interior’, de ‘necessidade’ e de ‘escolha pessoal’”. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 86). Para o peregrino essa influência de líderes e de instituições religiosas, não faz nenhum sentido em sua vida e em seu percurso individual, e a figura do peregrino ao que parece se torna cada vez mais crescente em nossos dias.

O praticante se conforma a disposições fixas, que têm, por isso, um caráter de obrigação para todos os fiéis. Mesmo quando a observância é solitária, ela conserva uma dimensão comunitária. A prática peregrina,

ao contrário, é uma prática voluntária e pessoal. Ela implica uma opção individual que mantém a primazia mesmo no caso em que a atividade assume uma forma coletiva. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 98).

Se por um lado Danièle Hervieu-Léger mostra a força do individualismo com a figura do “peregrino” poucas décadas atrás, Michel Maffesoli aponta para o coletivismo com as inúmeras tribalizações que ocorrem de forma eletiva e na sociabilidade com os mesmos gostos, sensações e prazeres. Nesse sentido, acredito que faça mais sentido a percepção do coletivismo com as tribalizações de Maffesoli, para pensar nos roqueiros sem religião que estão nas tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte.

As tribalizações também ajudaram na socialização nos grandes centros urbanos, com a partilha e com o sentimento de pertencimento entre os membros desses grupos. Essa coletividade participativa foi o que Maffesoli denominou como tribos urbanas: “Em face da anemia existencial suscitada por um social racionalizado demais, as tribos urbanas salientam a urgência de uma sociedade empática: partilha das emoções, partilha dos afetos.” (MAFFESOLI, 2010, p. 11).

Considerações finais

No percurso que fizemos aqui com a autoetnografia e a pesquisa de doutorado em andamento com os roqueiros sem religião, observei que podemos passar por outros tipos de experiências. Como foi o meu caso em revisitar minha história e ver que em algum momento da vida, a religião deixou de ter sentido ou primazia que norteasse minha existência.

Moltmann mostrou esse enfraquecimento e uma nova configuração da religião institucional nas sociedades atuais. Hervieu-Léger mostrou o enfraquecimento religioso institucional, com a figura do convertido ou praticante, que sofre essas mudanças, à princípio com o não praticante, ambos têm que conviver com os “sem religião” e com os praticantes de outras religiões. Em última análise, Hervieu-Léger mostrou a figura do peregrino, que não aceita a imposição ou influência de líderes ou de instituições religiosas em sua vida e assim, no seu percurso individual. Maffesoli mostrou as socializações com o tribalismo e a troca do individualismo para o coletivismo, que, ao nosso ver, é o que está ocorrendo com um tipo de espiritualidade não religiosa, entre os

roqueiros sem religião em Belo Horizonte. Nesse arcabouço, a Epistemologia das Ciências da Religião nos ajuda a compreender o fenômeno religioso atual, com a sua abertura e ampliação à outras áreas do conhecimento.

REFERÊNCIAS

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2010**: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>. Acesso em: 01 nov. 2019.

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

MOLTMANN, Jürgen. **O espírito da vida**: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1998.

RODRIGUES, Flávio Lages. O *rock* como possibilidade para uma espiritualidade não-religiosa. **Caminhos**, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 173-192, 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/issue/view/315>. Acesso em: 22 jul. 2019.

GT-3 | Pluralismo, Diálogo e Perspectivas

Mediadores:

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela – PUC Minas

Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza – PUC Minas

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas

Ementa: Pesquisas que analisem o pluralismo ou o diálogo inter-religioso em perspectiva de diálogo com a sociedade ou que promovam a cultura da paz.

UM PANORAMA DA FILOSOFIA AFRICANA

*Guaraci Maximiano dos Santos*¹⁹

¹⁹ Doutorando em Ciências da Religião da PUC – Minas / FAPEMIG.

RESUMO

Em face a necessidade de ampliarmos nossos conhecimentos sobre outras culturas e suas formas construir saberes sobre si e o mundo, a fim de melhorar nossas relações sociorreligiosas com a religiões de matrizes africanas, por meio novas formas de diálogo inter-religioso, este texto busca apresentar parte de nossos estudos sobre o campo filosófico africano. Neste sentido, no primeiro momento abordaremos a Corrente Cultural (Etnofilosofia, Filosofia da Sagacidade e Ensinaamentos Ancestrais); na sequência, a Corrente Ideológica (Pan-africanismo, Negritude, Anticolonialismo); em seguida, a Corrente Profissional (Críticos da Etnofilosofia, Críticos das Concepções Ocidentais de Filosofia e Ciência). Além disso, no decorrer deste trabalho, no campo de uma análise crítica, ressaltamos a ótica africana sobre suas formas de sapiência, mostrando como essas correntes se constituíram, política e socialmente a partir das realidades das terras africanas, a fim de ampliar nosso espectro sobre o tema das filosofias negras nas sociedades atuais. Salientamos, ainda, que a fundamentação metodológica para esse estudo se pautou numa revisão de literatura. Em síntese, concluimos que o campo proposto, o da filosofia africana, é um tema a ser pesquisado com mais profundidade, visto sua riqueza de detalhes, o que, por sua vez, autores africanos e diaspóricos afins ao tema o fazem, como vimos ao longo de nossa exposição. Ademais, que os conceitos filosóficos não são universais, nascem de contextos específicos, a partir de realidades singulares e, como tal, buscam responder às indagações próprias, por meio de significados inerentes a cada povo ou cultura.

Palavras-chave: Filosofia Africana. Sapiência. Diálogo Inter-religioso.

Introdução

Sendo o Brasil em sua maioria composto por pessoas negras e diante a falta de conhecimento acerca desses povos e suas formas de ser, se ver e entender o mundo, nós indagamos sobre esses saberes, especificamente os filosóficos. Com efeito e por meio do método de pesquisa bibliográfica, nosso objetivo é esboçar um panorama do cenário filosófico africano, a fim de que possamos ter ciência desse campo e sua intenção, contudo, sem ter a pretensão de esgotá-lo.

Nesse sentido, este texto se apresenta da seguinte forma: aborda a Filosofia africana diante à suas questões contemporâneas; a Filosofia africana frente à universalidade ocidental e um olhar africanizado sobre a filosofia.

²⁰ Graduando em Ciências Sociais da PUC - Minas.

Seguido do panorama das filosofias africanas e suas correntes e suas novas predisposições

Além disso, ressalta a óptica africana sobre suas formas de sapiência, mostrando como essas correntes se constituíram, política e socialmente a partir de suas realidades africanas. Isso a fim de ampliar nosso espectro sobre o tema da sapiência negra, diante da necessidade de conhecimento e diálogo com o diferente, nas sociedades atuais. Por fim, conclui que há muito ainda a ser pesquisado sobre o tema, mas, que, a intenção dos saberes africanos, em muito preza pela vida, tangível e intangível.

1. Um Panorama das Filosofias Africanas: sapiência (s)

Neste texto, nos propomos a dissertar sobre as formas de construção do conhecimento filosófico existente na África negra, na perspectiva de compreender o pensamento filosófico desses povos, como ele se constitui e se apresenta didaticamente organizado, claro sem a pretensão de abarcar uma totalidade sobre o tema proposto. Nessa intenção abordaremos neste item as questões contemporâneas e a pretensão de universalidade filosófica ocidental.

1.1 A filosofia africana diante à suas questões contemporâneas

A afirmação de um saber africano precisa antes de tudo de uma aglutinação dos valores espirituais, da cultura e da integração coexistencial entre o homem, a natureza e os antepassados. Os desafios perpassam pela mudança de uma filosofia (universal) que não legitima um conhecimento intuitivo ancestral, que desde os primórdios trabalha com a separação do homem da natureza. No qual a experiência do ser deu lugar ao ser pensante separado do cosmo; e a sapiência de vida dos antepassados é ignorada em vista de uma sabedoria sistematizada e racional.

A filosofia africana precisa romper com o etnocentrismo e com o epistemicídio, porque é através dele que a filosofia ocidental propõe sua universalidade e rejeita o conhecimento que foge da sua lógica e princípios. O rigor e os requisitos determinados pelas formas de construir conhecimento ocidental hierarquizam os outros saberes, que na maioria das vezes são dos povos colonizados.

Para o filósofo Almerindo J. Jamba (2014, p. 2), no que tange a importância da emergência da busca africana por uma nova perspectiva sobre suas formas de construir seus saberes, esse autor defende que:

[...] não existe terreno mais propício à eclosão a filosofia do que a África dilacerada, não existe tema mais estimulante do que o africano dividido entre a tradição e a modernidade, o qual se vê assim obrigado a trilhar um novo rumo, a forjar um novo destino.

Diante ao exposto acima entendemos que cabe aos pensadores decoloniais pensar conceitos e reflexões advindo dos saberes dos povos tradicionais para superar os paradigmas da sociedade moderna como a lógica neoliberal, a questão ecológica e as relações sociopolíticas, já que o sistema ocidental tem conduzido de forma agressiva e destrutiva o planeta. Pensar alternativas mais harmônicas da relação entre o homem e a natureza e buscar ideias mais viáveis em contraposição à universalidade da filosofia ocidental, como exposto a seguir.

1.2 Filosofia (s) africana (s) frente à universalidade ocidental

O pensamento eurocêntrico e sua doutrina imperialista, absolutista e monolítica destruiu a cultura e o estilo de vida do povo africano. Aniquilaram e restringiram espaços e a linguagem como manifestação autêntica de episteme tradicional. Pelo fato de ser considerado atrasado, exótico e inferior. Partindo-se desta ideia equivocada é necessário quebrar as regras e amarras do *ethos* ocidental sobre o *ethos* dos povos tradicionais. Só assim será possível reconstruir uma filosofia africana pautada na sua própria cultura e referência. Segundo o filósofo Nkolo Foé:

Desde cinco séculos, discursos deste tipo se expressam com nuances, mas, quanto a sua essência, eles não variam muito. Pois, bem instalada sobre o duplo trono da Grécia e de Roma, a Europa pretende encarnar o Universal, a Razão, a Ideia. Essa pretensão de um continente particular ao universal sempre colocou um enigma insondável aos povos oprimidos que contestam a dominação política, econômica e cultural do Ocidente.(FOÉ, N. 2013, p.180)

A filosofia ocidental europeia adentrou de tal forma no continente africano que ele passou a orientar a realidade e o pensamento dos homens, tentando

impor sua visão de mundo e modificando a identidade cultural coletiva. A consciência da comunidade, seus símbolos sagrados e crenças na intenção de cercear as formas africanas de saber tentando desqualificar o desenvolvimento pessoal e coletivo de ideias originárias da tradição deste povo. Diante a isso, os nativos e diaspóricos africanos buscam de forma contínua expor suas formas de conceber o mundo e tudo que nele existe a partir do olhar próprio de culturas. Diante a isso, nos perguntamos: como os povos africanos percebem o fazer filosófico? É o que tentaremos responder a seguir.

2. Um olhar africanizado sobre a filosofia

Na intenção de elucidar de que forma a ciência filosófica é concebida fora dos modelos hegemônicos ocidentais e, para sermos mais específicos, a partir de uma perspectiva africana, buscamos elencar alguns de seus teóricos nativos e diaspóricos expressivos, os quais têm se dedicado, ou ainda se dedicam, por meio de suas pesquisas, experiências e esforços, a esta temática. Para o filósofo Joseph I. Omoregbe:

A experiência humana é a fonte do conhecimento reflexivo entendido como filosofia. Esta experiência poderia ser do homem com ele mesmo (subjetividade) ou dele com o mundo (objetividade). Daí a filosofia pode partir de aspectos da subjetividade ou aspectos da objetividade. (OMOREGBE, J. 2020, p.1)

Aspectos esses que, em sua maioria, são compartilhados sob a forma de ensaios, livros e obras, assim como palestras, aulas e entrevistas, tal como buscará ser exposto ao longo do texto, sem a pretensão de abarcar a todas as pessoas.

2.1 Correntes filosóficas africanas

Na perspectiva de organizar didaticamente as formas de apresentação dos saberes africanos, Alfonse Elungu Pene Elungu com sua obra “O despertar filosófico em África” (1976) descreve esse universo filosófico considerando sua diversidade da seguinte forma:

i) As filosofias etnológicas: Inaugurada por Placide Tempels (1945) que por meio de um estudo de provérbios, lendas, adágios contos, canções populares do grupo etnolinguístico dos povos da etnia bantu, os Baluba, ele

afirmou que estes possuem uma ontologia, por conseguinte uma filosofia negra específica. (JAMBA, p. 2, 2014).

ii) As filosofias ideológicas: Esta corrente apresenta interesse e objetivos não apenas filosóficos, mas, também a busca por resposta as questões provindas da colonização, com a finalidade da independência africana, término da escravidão e da exploração dos africanos negros. Suas ramificações são: O Pan-africanismo: Nascido nas Antilhas e na América séc. XIX e XX divulgação dos objetivos dessa corrente, defesa da repatriação dos negros diaspóricos e a reabilitação da África. A Negritude: Ramificação que de movimento cultural e recusa de assimilação de outras expressões étnicas. Uma filosofia literária e poética que presa pela representação essencial dos negros africanos.

iii) Filosofias Críticas: Segundo Jamba (2014, p.3) essa corrente é composta pelo Socialismo Africano, o Socialismo Científico e o Nacionalismo Pragmático, os quais são considerados os representantes desta. Uma vez que ela se pauta na crítica às duas correntes anteriores defendendo que só existe filosofia onde há filósofos, rejeitam assim mitos, estereótipos e ideias pré-concebidas, a racionalidade e a crítica seus princípios.

3. Novas predisposições das filosofias africanas

Outra forma de apresentação das filosofias africanas, mais atual, considera as correntes citadas acima e acrescenta outras denominações filosóficas mais atuais como descritas na obra Filosofia e Consciência por Negra: desconstruindo o racismo (2018), organizada por Jesus; Negri; Cândido, publicada pela Universidade Federal do Mato Grosso, como exposto abaixo.

i) Corrente Cultural: A corrente cultural investiga fatores presentes nos fenômenos culturais, como religião, língua, visão de mundo, hábitos, e a partir deles estabelecer um pensamento coletivo que é transmitido mediante a oralidade, onde se localizam as ramificações: a) A Etnofilosofia: concebe o pensamento africano tradicional como filosófico e utiliza o método etnográfico em suas pesquisas. b) A Filosofia da Sagacidade: conhecida como filosofia dos sábios, valorização do conhecimento dos mais velhos de um povo, como um pensador crítico e racional. c) Ensinos Ancestrais: assemelha-se a etnofilosofia, contudo, com um carácter menos sistemático. Dessa forma, a

corrente cultural trata de afastar totalmente da episteme, do idioma, da lógica e da individualidade da filosofia ocidental e elaborar um saber comunitário acumulado e acrítico.

ii) Corrente Ideológica: A corrente ideológica tem um caráter político, voltada principalmente para problemas sociopolíticos que envolvem toda a população negra em África e no mundo, onde se encontram: a) O Pan-africanismo: movimento de contestação sobre a ideia doutrinária de inferioridade dos povos negros. b) Negritude: movimento literário e cultural que visa a valorização pessoal dos africanos. Essa corrente possui uma abertura maior para o diálogo com o mundo ocidental, já que seus pensadores têm um trabalho mais acadêmico e prático quando se trata de relações políticas.

iii) Corrente Profissional (Acadêmica): A corrente profissional segue um padrão da epistemologia da filosofia ocidental e com fortes influências dela. Os pensadores desta tendência possuem maior rigor metodológico e teórico em relação às outras correntes. Essa corrente é apresenta-se composta por: a) Os críticos da Etnofilosofia e da Corrente Ideológica: essa linha filosófica defende a ideia que a filosofia tem um caráter único, independente das culturas, marcada pela universalidade, argumentação e expressão escrita. b) Os críticos das concepções ocidentais de filosofia e ciência: corrente que sem desconsiderar o conhecimento universal, discutem as concepções de filosofia e ciência no que tange o colonialismo europeu. Segundo o filósofo Sul-africano Mogobe Ramose:

[...] a experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. (RAMOSE, M. 2011, p.9)

Buscam o diálogo das culturas africanas e os conhecimentos ocidentais no intuito de evidenciar aproximações sobre determinados temas. c) Anticolonialismo: reflexões de autores sobre o colonialismo e com influências do Pan-africanismo. 1. Críticos aos Movimentos da Negritude. 2. Valorização da cultura e educação como dispositivos libertadores para os povos africanos. Logo, existe a percepção de alguns críticos que a filosofia não pode ser separada por etnias, culturas.

Em virtude do exposto entendemos que a sapiência africana ou a filosofia africana está em constante construção. Que à medida em que seus teóricos afins buscam consolidar seus conhecimentos por meio da formalidade da escrita, esse movimento reforça sua competência sociocultural diante as demandas atuais de reconhecimento e valorização desses saberes.

No campo do diálogo inter-religioso entre os saberes tradicionais africanos e outras culturas esse reconhecimento a de contribuir para a visibilidade negada a essa filosofia historicamente. Principalmente em nosso país diante a sua vasta pluralidade afro-religiosa e a necessidade de reconhecermos a importância desses saberes para nossos povos etnicamente afro-descendentes, religiosos ou não.

Considerações finais

O panorama das filosofias africanas, é um tema a ser pesquisado com mais profundidade, visto sua riqueza de detalhes, o que, por sua vez, autores africanos e diaspóricos afins, o fazem com compromisso como vimos ao longo de nossa exposição diante a vasta gama de correntes apresentadas.

Entendemos que os conceitos filosóficos não são universais, nascem de contextos específicos, a partir de realidades singulares e, como tal, buscam responder às indagações próprias, por meio de significados inerentes a cada povo ou cultura mesmo em África. Já a abertura e a busca pela sapiência de outras tradições encurtando o distanciamento entre os campos do saber científico podem amenizar as várias formas de racismo, principalmente o epistêmico filosófico e diálogo inter-religioso, no campo das Ciências da Religião.

Por fim, que a totalidade do conhecimento acerca do tema sobre as filosofias africanas nos escapa, contudo, sua eficácia diante as aproximações entre as culturas, seu desejo e responsabilidade com a vida, não.

REFERÊNCIAS

ELUNGU, Alphonse Elungu Pene. **O despertar filosófico em África**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2014.

FOÉ, Nkolo. África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? "Compromisso de Atlanta" ou iniciativa histórica? **Educação em Revista**, Curitiba, n. 47, p. 175-228, mar. 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602013000100011&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 27 nov. 2020.

JAMBA, Jaka Almerindo. O despertar filosófico em África de Alphonse Elungu Pene Elungu: Uma referência permanente para o conhecimento do pensamento filosófico africano. **Mulemba**: revista angolana de ciências sociais, Luanda, v. 4, n. 8, p. 599-604, nov. 2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/mulemba/307>. Acesso em: 20 set. 2020.

NEGRI, Edson Cleber; CÂNDIDO, Juarid Rios; JESUS, Marcos de (org.). **Filosofia e consciência negra**: desconstruindo o racismo. Cuiabá: EdUFMT, 2018.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. **Revista Ensaios filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 06-23, out. 2011. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos4/RAMOSE_MB.pdf. Acesso em: 15 abr. 2019.

OMOREGBE, Joseph. **African philosophy**: yesterday and today in African philosophy: an anthology by Emmanuel Chukwudi Eze. Tradução Renato Nogueira. Massachusetts/Oxford: Blacwell Publishers, 1998.

TEMPELS, Placide Frans. **La philosophie bantoue**. Paris: Présence Africaine, 1945.

VODÚN SAKPATÁ: O DEUS DAS EPIDEMIAS

Rodrigo Nogueira Martins²¹

RESUMO

²¹ Mestrando em Ciências da Religião PPGCR-PUC MINAS, o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

A palavra *Vodún* pode significar tanto a própria religião quanto os espíritos cultuados nessa religião. É uma religião oriunda da antiga Costa dos Escravos, e ainda hoje guarda semelhanças com religiões resultantes da diáspora africana no Brasil, presente no *Candomblé Jeje*, que será o marco utilizado nesta comunicação. Tal proposta tem como objetivo apresentar a ritualística utilizada nos cultos relacionados à saúde praticados no Brasil em louvor a esta divindade. Tal motivação advém do momento pandêmico no qual estamos inseridos, e a reboque, a explosão de tais cultos direcionados a esta divindade pelos praticantes do *Candomblé* de maneira geral, e como eles relacionam esta epidemia de proporções mundiais ao *Vodún Sakpatá*. Com vistas a iniciar a compreensão da ritualística do “Deus das Epidemias” presente nos panteões *Fon* e *Yorubá*²² no Brasil, e como se dá o entrelaçamento entre essa diversidade, buscando analisar os rituais acerca de *Sakpatá*, e algumas de suas facetas: *Ṣoponná*, *Ọbalùàiyé*, *Ọmọlu* e *Jagun*, para que se possam interpretar os cultos praticados a esta divindade em solo tupiniquim. A metodologia ocorrerá através de revisão bibliográfica, apoiado em um estudo Antropológico através de entrevistas com Sacerdotes do *Candomblé* escolhidos aleatoriamente conforme interesse e disponibilidade de cada um, para enfim justificar o fato do *Vodún Sakpatá* ser reconhecido como divindade ligada às epidemias. Possivelmente para compreender o culto *Fon*, será necessário seguir de maneira perpendicular ao culto *Yorubá*, para compreensão mais abrangente acerca do entendimento desta divindade.

Palavras-chave: Vodun. Sakpatá. Ritual. *Candomblé Jeje*. Covid-19.

Introdução

A ideia sobre a hipótese de pesquisar tal divindade iniciou-se no início de 2019, e por obra simples do acaso se aprofundou com o momento pandêmico que a humanidade passa nos tempos atuais. Tal proposta tem como objetivo iniciar um estudo acerca da compreensão e da relação dos ritos ligados ao *Vodún Sakpatá* e o seu engendramento no que tange a questões ligadas à saúde, tanto de seus adeptos e praticantes, quanto da humanidade.

Tais cultos começaram a chamar atenção devido ao aumento das práticas ritualísticas dos *Candomblés* em louvor a esta divindade identificados através de postagens e convites no *facebook*, onde se fazia correlação à divindade com a nova e crescente epidemia de *Coronavírus*²³, que acomete a população mundial desde o início de 2020.

²² Neste presente artigo será adotado a grafia *yorubá*, com “y”, bem como nas palavras derivadas deste termo.

²³ *Coronavírus* é uma família de vírus causadores de infecções de vias aéreas e respiratórias. Atualmente o nome desta família de vírus está generalizado devido a sua associação com a pandemia de um novo

Esta pesquisa, de caráter ainda que inicial, adotou a revisão bibliográfica como uma das metodologias a serem empregadas, tendo como fontes primárias de consulta as obras de *Herskovits*, *Hérissé*, *Verger*, *Bastide*, *Maupoil*. E outras que acabaram surgindo durante o processo. Um estudo antropológico inicial, no qual ficou muito limitado devido às questões de isolamento social, pautou-se no culturalismo e a importância da cultura como uma força organizadora nos assuntos humanos, o que acabou sendo um norte para este estudo inicial. Também foram realizadas entrevistas semiestruturadas com três prestigiosos Sacerdotes de Candomblé no estado do Rio de Janeiro, abarcados aleatoriamente neste estudo conforme suas disponibilidades de receber este autor em tempos de isolamento social. No qual os denominaremos de *Alfa*, *Beta* e *Gama*, com vistas à preservação das fontes. O número de entrevistados tornou-se reduzido, devido ao desconhecimento e dificuldade que os Sacerdotes, em sua maioria sexagenários, têm no que tange a utilização das ferramentas digitais. Porém, como estudo inicial, que certamente a de se desdobrar e se aprofundar conforme a continuidade deste estudo por parte do autor ou por outros que se sensibilizarem ao tema, demonstrou-se extremamente esclarecedor e promissor.

1. O *Vodún*

O termo *Vodún* (pronunciado *Vodú*, ou seja, com um “u” nasalado em tom alto) é o termo *Gbè* utilizado por um conglomerado regional, ou seja, uma determinada faixa territorial na África que vai da Nigéria até a Costa do Marfim, passando pelo Benin, Gana e Togo. Abrangendo cerca de 20 línguas sendo destas as mais faladas às línguas *Ewe* e *Fon*. O vocábulo *Vodún*²⁴ pode ser empregado com dois significados: o primeiro nomeando a própria religião, quanto ao segundo, como forma de abordar as divindades cultuadas nesta religião.

coronavírus identificado e nomeado pelas autoridades médicas internacionais de SARS-CoV-2, que causa a doença COVID-19.

²⁴ Será utilizado neste estudo o termo em português *Vodún*, o emprego das diversas grafias utilizadas mundialmente, tais como: *Vodou*, *Voodoo*, *Hoodoo*, *Voodu*, entre outras, e suas consequentes diferenciações não serão abordadas neste estudo.

Pierre Fatumbi Verger em: *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints*, apropria-se de Bernard Maupoil em *La Geomancie a L'ancienne Côte des Esclaves*, com o intuito de ilustrar a importância do *Vodún*:

“Um laço de solidariedade une o *Vodún* e os homens; eles se completam e não poderiam passar uns sem os outros. Mediante suas orações e seus sacrifícios os homens “dão força” aos *Voduns*. Quanto mais numerosas e magníficas as oferendas, mais as divindades têm força, melhores são suas intenções”. (VERGER,1999, p.38 *apud* MAUPOIL,1943, p.57, tradução nossa)²⁵.

Verger deixa clara a perfeita simbiose entre as divindades e os humanos e a interdependência que comungam, ou seja, os humanos realizam as ofertas com intuito de fortalecer e agradar as divindades, em troca de que esse fortalecimento e/ou satisfação sejam suficientes para que seus desejos sejam atendidos pelas divindades.

1.2. Omolú, Obalúaiyé, Sànpònná, Sakpatá

De fato, este estudo demonstrou que para compreender o culto ao *Vodún Sakpatá* – divindade integrante do panteão *Fon*, ou seja, cultuados de forma nativa nos *Candomblés Jejes* -, foi necessário seguir de maneira perpendicular ao culto Yorubano dos Orixás, para a compreensão mais abrangente acerca do entendimento desta divindade, no qual acabou sendo absorvida no Brasil por povos yorubanos. Possivelmente o intercâmbio cultural-religioso ocorrido entre os escravos, quando compartilharam suas culturas de maneira livre nos quilombos promoveram não apenas esta, como provavelmente muitas outras apropriações culturais.

Pierre Fatumbi Verger em *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo* introduz conceitos esclarecedores acerca dos diversos nomes no qual o *Vodún Sakpatá* é conhecido: “*Obalúaiyé* ou *Omolú* são nomes geralmente dados

²⁵ «Um lien de solidarité unit Vodún et les hommes; ils se complètent et ne peuvent se passer l'un de l'autre. Par leurs prières et leurs sacrifices, les hommes «donnent de la force» aux Voduns. Plus les offrandes sont nombreuses et magnifiques, plus les divinités ont de la force, meilleures sont leurs intentions.»

a *Sànpònná*, Deus da varíola e das doenças contagiosas, cujo nome é perigoso de ser pronunciado” (VERGER, 1981, p. 218).

Conforme as entrevistas iniciais realizadas para este estudo, tal nome não pronunciado em questão por Verger, até mesmo por respeito e adesão de Verger à religiosidade²⁶, figurou de maneira unânime entre os entrevistados (*Alfa, Beta e Gama*), onde estes verbalizaram, e sim grafaram em papel sulfite o vocábulo: *Sakpatá*, como nome original dos muitos epítetos desta divindade.

Bernard Maupoil em *La Geomancia L'ancienne Côte des Esclaves*, traz luz sobre a etimologia do termo *Sakpatá*: «SA, signifie ami...KPATA, évoque l'idée d'une action menée jusqu'au bout. L'ensemble resterait: l'ami de tous, qui pourtant tue tout le monde». (MAUPOIL, 1943, p. 92).

“SA, significa amigo...KPATÁ, evoca a ideia de uma ação realizada até o fim. O conjunto ficaria: O amigo de todo mundo, que no entanto mata todo mundo.” (MAUPOIL, 1943, p.92, tradução nossa).

Percebe-se então o motivo de grande respeito e reverência a esta divindade por parte dos adeptos de matrizes africanas, com vistas a não aborrecer a divindade pronunciando seu nome em vão, com vistas a não sofrerem sua ira, justificando o uso de epítetos, títulos e outros termos para identificar esta divindade.

Volney J. Berkenbrock em: *A Experiência dos Orixás*, também acena para a ligação do *Vodún Sakpatá* e as epidemias: “As doenças estão sob o domínio de Omolú²⁷, especialmente a varíola, as doenças de pele e as epidemias.” (BERKENBROCK, 2012, p.242).

Através de Berkenbrock, pode-se ratificar o argumento de Verger sobre a ligação desta divindade com as epidemias, esclarecendo o porquê do aumento dos cultos dos Candomblés a esta divindade em período de pandemia. O autor deixa claro a estreita ligação desta divindade com as epidemias e consequentes doenças infectocontagiosas.

²⁶ Em 1946 no Brasil, especificamente na cidade de Salvador-Bahia, Pierre Verger descobriu o Candomblé, tornando-se a partir de então um estudioso das divindades africanas, o que acabou por lhe render uma bolsa de estudos a fim de estudar os rituais aos Orixás, partindo então para a África em 1948. Sendo lá iniciado ao culto de *Ifá*, experienciando o seu renascimento, tornando-se Babalawo, - uma espécie de adivinho através do jogo de *Ifá* -, sendo intitulado por *Fatumbi*, "nascido de novo graças ao *Ifá*", em 1953, o que lhe rendeu acesso às tradições orais e aos segredos da religião dos yorubás.

²⁷ Um dos epítetos do *Vodún Sakpatá*.

1.3. Ritualísticas de Sakpatá e sua relação com a saúde

Após as entrevistas semiestruturadas realizadas com os Sacerdotes²⁸ *Alfa*, *Beta* e *Gama*, sendo dois destes de culto de matriz africana de origem *Fon*, ou seja, *Candomblé Jeje* e um de culto de matriz africana de origem Yorubana, ou seja, *Candomblé Ketu*. Após este autor realizar oferendas recomendadas por estes Sacerdotes em seus referidos templos religiosos, a fim de resguardar a saúde de ambos e respeitando todos os protocolos de distanciamento social, os encontros forneceram informações síncronas, precisas e substanciais para este estudo inicial.

Entre os dois Sacerdotes de origem *Fon*, *Beta* indicou que inclusive realiza uma cerimônia denominada de *Andeyi* (pronunciado *Andêí*, ou seja, com “e” nasalado e o “i” alto), em louvor ao *Vodum Sakpatà*, devido à origem ancestral de seu templo estar ligada a cidade de *Savalou*²⁹, no qual tal cerimônia agrada tal divindade com vistas a evitar o encontro do *Vodum Sakpatà*, “a Variola” com *Vodum Djò*, “o furacão”, que seria o fio condutor por através da força dos ventos por espalhar os vírus por todo o planeta satisfazendo o desejo do *Vodun Sakpatá* em punir a humanidade por atitudes e condutas tidas pela divindade como reprováveis.

O outro Sacerdote de culto *Fon*, no qual fora denominado de *Alfa*, sinalizou conhecer o culto *Fon* do *Andeyi*, pertencente a vertente *Jeje Savalou*, porém, declarou não conhecer os segredos de tal cerimônia, por ser adepto do *Candomblé Jeje* de vertente *Mahin*, no qual não realizam cerimônias específicas ao *Vodun Sakpatá*, além disto, declarou da mesma forma conhecer a cerimônia chamada *Olugbajé*³⁰ (pronunciado *Olubadjé*, ou seja, com “b” mudo, com “j” com som de “dj”, “u” alto e “e” alto e aberto), realizada em alguns templos *Mahin*, mesmo se tratando de uma cerimônia de origem Yorubana. Porém, declarou que também não a realiza.

²⁸ A pesquisa não se propôs a abordar o culto de matriz Bantu, ou seja, o *Candomblé* de Angola, nem a divindade *Nsumbu*, que é associada ao *Vodum Sakpatá*, nem mesmo o culto a esta divindade, denominado nesta vertente de *Kukuana Hia Nsumbu*.

²⁹ *Savalou* é uma cidade localizada no Departamento de *Collines* na atual República do Benin. Esta cidade é relatada por *Alfa* e *Beta*, ambos os Sacerdotes de origem *Fon*, como o reino do *Vodum Sakpatá*.

³⁰ Segundo *Gama*, *Olugbajé* é uma cerimônia específica dos *Candomblés Keto*, de origem yorubana em louvor ao Orixá *Obaluayê*, indispensável e obrigatória nos terreiros desta origem.

O Sacerdote *Gama*, de origem yorubana, praticante do *Candomble Ketu*, declarou conhecer vagamente “a grande cerimônia *Fon do Andeyi*”, mas que não tem informações relevantes a declarar sobre esta por se tratar de uma vertente “*absolutamente diferente da qual pratica*”.

Também declarou que realiza anualmente no mês de Agosto de maneira fidedigna a cerimônia do *Olugbajé*, “o *banquete do Rei*”, em louvor ao Orixá *Obaluayê*, municiando com uma descrição sucinta e bem objetiva que tal rito tem de prolongar da vida e promoção da saúde ao Sacerdote, bem como para a comunidade do terreiro e demais adeptos. Fato contínuo ainda declarou que o desdobramento desta cerimônia é feito com o oferecimento de no mínimo nove³¹ pratos típicos da culinária africana, no qual são depositadas sob uma esteira no qual se encontra sentado “em seu trono”, o Orixá *Obaluayê*, onde são realizados cânticos em louvor a este, que normalmente em algum momento dança e posteriormente determina que tais comidas sejam servidas para todos os presentes. Tal partilha simboliza a promoção da vida e saúde, onde um punhado de cada comida é depositada em uma folha que servirá como prato chamada “*Ewe Llara*”, também disse “a folha do Rei”, conhecida popularmente como mamona assassina, possuidora de um veneno mortal, que simboliza a morte ou o Orixá *Ikú*³².

Considerações finais

Fica perceptível o envolvimento direto do *Vodún Sakpatá* quanto às questões relacionadas a saúde nas religiões de matrizes africanas. Conseguiu-se identificar duas cerimônias ligadas a esta divindade, tanto de origem *Fon*, o *Andeyi*, quanto de origem yorubana *Olugbajè*, no qual ambas são destinadas a esta divindade tendo como objetivo principal o prolongamento da vida e a promoção da saúde.

A ritualística principalmente de origem *Fon*, é muito mais fechada e envolta em mistérios, o pesquisador/entrevistador tem que ter um jogo de cintura

³¹ Segundo *Beta* o numero de pratos inicia com nove e varia conforme as condições da comunidade oferecerem um numero maior de iguarias.

³² Ainda segundo *Gama*, *Ikú* é Orixá portador da Morte. É ele a divindade que fora por Olodumarè “o criador, assim disse” para finalizar o ciclo da criação, vindo diariamente ao Aiyè “terra, assim disse” buscar os seres humanos, independente de sexo ou idade, porém que já de alguma forma tenham cumprido a missão pelo qual fora acordado, retirando o Emi “sopro da vida, assim disse”, sendo este o principal elemento para a renovação da existência e conduzindo-os ao Orum “céu, assim disse”, para que mais tarde Olodumarè possa decidir sobre seus destinos novamente.

bem apurado a fim de obter informações que inicialmente a fonte não pretende passar. Os Sacerdotes de culto yorubano são mais abertos e suas cerimônias já são abordadas pela academia já há algumas décadas.

O momento pandêmico também dificultou a aquisição de informações mais profundas devido ao encontro único com cada fonte, porém, as informações colhidas certamente contribuirão para a continuidade dos estudos em momento oportuno.

É notório a importância da abordagem das duas cerimônias por parte dos cientistas da religião, por sua ligação direta com a questão relacionada à saúde, bem como consequentemente um estudo comparado entre ambas, com vistas a correlacioná-las e preenchendo lacunas sobre a cerimônia mais importante do *Candomblé Jeje* de vertente *Savalou* e uma das mais importantes do *Candomblé Ketu*.

REFERÊNCIAS

BERKENBROCK, Volney. **A experiência dos Orixás**. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HERSKOVITS, M.J. and Hersovits, F.S. Dahomey: **An Ancient West African Kingdom**. Evanston, IL: Northwestern University. Wisconsin: The American Anthropological Association, 1938.

HERSKOVITS, M.J.; HERSOVITS, F.S. **Outline of Dahomean religious belief**. Wisconsin: The American Anthropological Association, 1933.

MAUPOIL, Bernard. **La geomancie l'ancienne des esclaves**. Paris: L'université de Paris, 1943.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses lorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 1981.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns**. São Paulo: EDUSP, 1999.

**AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: ENTRE DIÁLOGO INTER-
RELIGIOSO E A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA**

Zuleica do Carmo Garcia de Barcelos³³

RESUMO

³³ Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), bolsista parcial no programa de bolsa interna da PUC – Minas. E-mail: zuleicacgbarcelos@gmail.com

O Diálogo Inter-religioso está na contemporaneidade e é alvo de grandes reflexões, sendo tema recorrente por parte das Ciências da Religião. O mesmo instaura a comunicação e o relacionamento entre fiéis de tradições religiosas diferentes, envolvendo partilha de vida, experiência e conhecimento. O respeito à identidade do outro e à sua religiosidade é o elemento mais importante durante o processo. Entretanto, o que se pode observar por parte de alguns grupos religiosos no Brasil, é a resistência para a escuta e a afirmação de posições de hostilidade contra denominações que não comungam de seus conceitos e crenças. No Brasil, as religiões de matriz africana são as que mais sofrem intolerância religiosa através de grupos pentecostais e neopentecostais. Baseada no pré-conceito daquilo que não se conhece, a intolerância gera ações discriminatórias não somente contra a instituição religiosa, nesse caso, as de matriz afro, como a seus fiéis. Baseando-se nessa intolerância ainda sofrida pelas religiões afro-brasileiras, o objetivo dessa comunicação será analisar O Diálogo Inter-religioso como solução as questões de enfrentamento existentes às religiões afro-brasileiras. A comunicação terá contribuições de Cecília Mariz, Michel Foucault, Vagner Gonçalves da Silva, Roberlei Panasiewicz entre outros.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Diálogo Inter-religioso. Intolerância

Introdução

O Diálogo Inter-religioso é visto nos dias atuais como um grande desafio para as tradições religiosas, principalmente para as afro-brasileiras. As tradições de matriz afro sofrem grande resistência por uma parte considerável da população que as enxergam como religião demoníaca, que não compartilham de uma fé absoluta e cultuam diversos deuses. A falta de conhecimento sobre a verdadeira história dessas tradições acaba por gerar conflitos e práticas intolerantes.

Os meios de comunicação social divulgam constantemente, vários ataques e violências sofridos pelos adeptos e pelas casas de tradições afro-brasileira. Seus fiéis precisam aprender a lidar com a intolerância religiosa, bem como, o preconceito e os pré-conceitos de uma sociedade que julga, ataca, apedreja, queima e destrói em “nome de Jesus”. Entretanto, esse povo marginalizado persiste na luta por sua sobrevivência, como a de sua tradição mesmo apresentando marcas profundas de um fundamentalismo cristão que condena sem conhecer. O respeito entre as religiões seria fator imprescindível para a paz mundial. Infelizmente, esse horizonte ainda encontra-se distante da

realidade do cenário atual, já que esse demonstra embates e conflitos dolorosos revelando a violência em meio ao sagrado.

O Diálogo Inter-religioso propõe que, as tradições religiosas possam conhecer-se mais, ampliar a sua percepção de Deus e compreender que o mistério divino é algo inconcebível. Além de oportunizar a humanidade à progressão na construção da paz, no respeito pelo outro e pela vida.

Para a construção deste trabalho recorre-se a pesquisa bibliográfica que permite a leitura, análise e interpretação de livros, periódicos, documentos, manuscritos, etc. Dessa forma, o estudo terá contribuições de Cecília Mariz, Michel Foucault, Vagner Gonçalves da Silva, Roberlei Panasiewicz entre outros. O objetivo do texto será analisar o Diálogo Inter-religioso como solução as questões de enfrentamento existentes às religiões afro-brasileiras. Para tanto, o texto será estruturado de forma que permita a compreensão do conceito de Diálogo Inter-religioso e seus níveis, bem como, esclarece o posicionamento dos grupos pentecostais e neopentecostais frente as religiões de matriz africana.

1. O Diálogo Inter-religioso

O Diálogo Inter-religioso (DIR) pelo então Secretariado para os Não Cristãos, no documento Diálogo e Missão, trata-se de um “conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento” (DM 3).

De acordo com Roberlei Panasiewicz (2003, p.41), o documento Diálogo e Missão (28-35) sinaliza quatro formas do Diálogo Inter-religioso, que também podem ser encontradas no documento Diálogo e Anúncio (42). Tais documentos foram emitidos pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Religioso (antigo Secretariado para os não cristãos). O primeiro documento seria o Diálogo e Missão (1984), e o segundo, Diálogo e Anúncio (1991). Dessa forma, os quatro níveis de encontro relacionados ao Diálogo que o catolicismo e mais amplamente, o cristianismo tem buscado concretizar são classificados pelo autor como:

- a) nível existencial: presença e testemunho;
- b) nível místico: oração e contemplação;

- c) nível ético: libertação e promoção do ser humano;
- d) nível teológico: enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos (PANASIEWICZ, 2003, p.41).

Os níveis citados, podem ser vividos separados ou de forma conjunta de acordo com o objetivo que as tradições se propõem ao Diálogo. Dessa forma, o nível existencial permite o encontro interpessoal. A vivência espontânea e a internalização dos valores de uma tradição provocam satisfação a ponto de o bem despertar interesse em outras pessoas de tradições diferentes. Já o nível místico apontaria o compartilhamento das experiências de oração, de fé, compromisso e pela busca dos caminhos do Absoluto. O nível ético é considerado o nível do Diálogo, da abertura ao outro para o encontro da paz. Por último, o nível teológico compete aos especialistas, com o objetivo de promover o encontro com as mais diversas tradições compartilhando conquistas e descobertas e direcionando a aplicabilidade desse Diálogo.

Panasiewicz (2003, p.10), afirma que o Diálogo Inter-religioso apresenta-se como desafio e possibilidade às tradições religiosas. Desafio porque questiona as certezas das tradições religiosas e possibilidade porque leva as mesmas (re)avaliarem seus posicionamentos. O DIR não trata-se de um diálogo de conversão, mas, de escuta, respeito e a descoberta de Deus mais presente em sua história de vida. Entretanto, existem dificuldades que obstaculizam ou impedem que o Diálogo Inter-religioso possa acontecer como deveria. A afirmação de superioridade de algumas tradições religiosas, a arrogância identitária e a pretensão da verdade, acabam por provocar a violência, a exclusão e o conflito inter-religioso.

Baseando-se em Michel Foucault (1979, p.12), toda relação social é permeada por uma relação de poder. Ou seja, sujeitos atuando sobre outros sujeitos. Assim, no Diálogo Inter-religioso, estaria sempre presente uma negociação de poder, mesmo que implícita.

2. A intolerância religiosa entre os pentecostais e neopentecostais

No Brasil encontram-se as mais diferentes religiões, embora a grande maioria da sua população se defina cristã, ou seja, católica ou protestante. O

pentecostalismo no Brasil se dividiu em três períodos ou três ondas. A primeira onda ocorre com a chegada da Congregação Cristã no período de 1910 a 1911 com a chegada da Assembleia de Deus. A segunda começa na década de 50 e início da década de 60, com a Igreja do Evangelho Quadrangular que surge em 1951, a Igreja Brasil para Cristo, em 1955 e em 1962, a Igreja Deus é Amor. A terceira onda é definida por Vagner Gonçalves da Silva (2007, 214), o surgimento do neopentecostalismo que abrange várias igrejas do movimento de renovação cristã. O autor afirma que em outros países, igrejas dessas vertentes do neopentecostalismo, são chamadas de carismáticas já que tem como fundamento o pentecostalismo carismático norte-americano. No Brasil, o termo carismático é destinado a um movimento da Igreja Católica. Para que houvesse a distinção das igrejas, foi na década de 1970 que começaram a utilizar o termo neopentecostalismo, utilizando doutrinas e práticas das igrejas pentecostais e do movimento carismático.

Os fiéis neopentecostais acreditam na palavra pós-bíblica dos dons do Espírito Santo, incluindo glossolalia (falar em línguas), cura (que seria realizada a partir da prática de imposição de mãos buscando a atuação do Espírito Santo) e realização de profecias. Essas igrejas também pregam ensinamentos que são comuns em igrejas pentecostais, como a batalha espiritual (confronto espiritual diretamente contra os demônios e outras forças malignas), a realização de maldições hereditárias, possessão maligna de corpos. Esse é inclusive o foco que as igrejas neopentecostais empregam a esses ensinamentos e dons que as levam a ser fortemente criticadas pelos demais movimentos protestantes. (SILVA, 2007, p.214)

Para Cecília Loreto Mariz (2013, p.39), os grupos pentecostais e neopentecostais apresentam postura antiecumênica e de isolamento o que dificulta o Diálogo não somente com as religiões afro-brasileiras. A autora ainda relata que, os grupos pentecostais e neopentecostais são os maiores antagonistas das religiões afro e não desacreditam no poder de seus rituais reconhecendo-os como interlocutores competentes, mas, “malignos” ou “diabólicos”.

Silva (2007, p.207) relata que o neopentecostalismo seguindo a crença da necessidade de exterminar a presença e a ação do demônio no mundo, classifica as outras denominações religiosas como pouco engajadas ou como espaço que privilegiam ações demoníacas apontando suas divindades cultuadas, como um disfarce para o mal.

Para o DIR não há demarcação de qual grupo religioso sofreu mais perseguições religiosas dentro do processo histórico de construção do Brasil, porém busca novas formas de acabar com a intolerância existente. Utilizar o debate Inter-religioso como estratégia de combate a intolerância implica ações que obriguem lideranças a tomar consciência do papel que exercem junto a suas comunidades e aplicá-los. Para tanto, é fundamental que essas estejam abertas para a acolhida do outro, já que a violência religiosa não faz parte da essência da religião.

Os casos de intolerância sofridos pelas religiões afro-brasileiras antes sem grande repercussão, ganham na atualidade dimensões mais visíveis através dos meios de comunicação registrados em vários pontos do Brasil. Segundo Silva (2007, p.10), para entender melhor a extensão e natureza dos casos de intolerância foram recolhidas informações na literatura acadêmica dos últimos tempos e nas publicações da imprensa. Após serem sintetizadas e classificadas por critérios, o autor as enumerou como: 1) ataques feitos em meio aos cultos das igrejas, em seus meios de comunicação e proselitismo; 2) agressões físicas *in loco* contra os terreiros e seus membros; 3) ataques às religiões afro-brasileiras em locais públicos e aos símbolos existentes nos espaços; 4) ataques a outros símbolos que tenham referência a herança africana no Brasil; 5) ataques que decorrem da aliança das igrejas com políticos evangélicos; 6) as reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras. A Intolerância religiosa sofrida pelas religiões de matriz africana torna-se clara nas classificações realizadas pelo autor.

Na primeira classificação, os fiéis das igrejas devem dar continuidade a obra de Jesus Cristo de combate aos demônios. Dentro das igrejas ocorre as sessões de exorcismo das entidades que são chamadas a incorporar para serem desqualificadas e expulsas para a libertação espiritual do fiel. Dos púlpitos os ataques partem para os programas religiosos como rádio, televisão, sites e até jornais impressos devido a vasta rede de comunicação dessas igrejas. Já na segunda, os fiéis neopentecostais muitas vezes invadem os terreiros para destruir os altares, fazem denúncias falsas, realizam passeatas contra os terreiros entre outros tantos. Na terceira classificação dada pelo autor, as festividades religiosas ficam mais expostas em espaços públicos podendo ser acometidos de ataques verbais, destruição das oferendas e das imagens, a

intolerância também chega aos transportes coletivos muitas vezes. Na quarta, símbolos da herança africana mesmo que não sejam exatamente religiosos, mas, que façam alusão a tradição afro são estigmatizados e combatidos. Enveredando pela quinta classificação, aproveitando o poder político aliado as tais igrejas, os políticos evangélicos vem articulando ações antagônicas ao desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. Sexta e última classificação, nos últimos treze anos alguns movimentos de defesa das religiões afro-brasileiras tem aparecido no âmbito jurídico, e ações legais tem sido acionadas pelos babalorixás e ialorixás contra pastores e/ou igrejas.

Conclusão

A incitação à intolerância religiosa, principalmente em relação às religiões de matrizes africanas, parte de discursos proferidos por líderes religiosos cristãos e até de autoridades políticas. As principais causas de perseguição e das atitudes de intolerância não vêm isoladas, estão sempre acompanhadas de etnocentrismo, racismo, questões econômicas e manutenção do status.

É histórica a luta das religiões afro-brasileiras contra a intolerância, a discriminação e o preconceito. O desrespeito, a demonização de suas divindades cultuadas, agressões físicas e verbais, além dos atentados ao espaço físico dos terreiros são apenas algumas das atitudes de intolerância sofrida.

O Diálogo Inter-religioso envolve partilha de vida, conhecimento e experiência propiciando aos fiéis de tradições religiosas distintas, o aprendizado com o outro. Entretanto, no atual cenário os embates e conflitos contemporâneos tem dificultado a realização do mesmo. Enquanto houver sentimentos carregados de ódio, agressão, hostilidade e superioridade, além da pretensão de exclusividade da verdade qualquer exercício que possibilite conhecer o diferente será impossível.

A presente comunicação pretende manter-se aberta para possíveis posicionamentos que possam enriquecer o tema abordado dando continuidade as reflexões, principalmente ao DIR e as tradições de matriz africanas.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

KAITEL, Alexandre Frank S.; SANTOS, Guaraci M. O Diálogo Inter-religioso na perspectiva umbandista. **Último andar**: cadernos de pesquisa em ciência da religião, São Paulo, n. 32, p. 2-17, dez. 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ultimoandar/article/view/38908>. Acesso em: 18 nov. 2020.

MARIZ, Cecília. **Instituições tradicionais e movimentos emergentes**. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus: Paulinas, 2013.

MARIZ, Cecília Loreto. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 3, n. 13, p. 37-52, dez. 1995. Disponível em: <https://ken.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14222/12122>. Acesso em: 30 nov. 2020.

PANASIEWICZ, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. **Revista Horizonte**: revista de estudos de teologia e ciências da religião, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 39-54, 2 sem. 2003. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/307645360_Os_niveis_ou_formas_de_diálogo_inter-religioso_uma_leitura_a_partir_da_teatologia_crista. Acesso em: 18 nov. 2020.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **Diálogo e anúncio**. Petrópolis: Vozes, 1991. (Documentos Pontifícios n. 242).

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. **A Igreja e as outras religiões**. São Paulo: Paulinas, 2001. (Documento Diálogo e Missão).

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 10-24.

MOTIVOS E MOTIVAÇÕES PARA SE TORNAR MÉDIUM UMBANDISTA.

Alexandre Frank Silva Kaitel³⁴

RESUMO

A comunicação apresenta os motivos e motivações para se tornar médium umbandista. A construção do texto partiu de uma pesquisa empírica realizada em quatro Centros de Umbanda da cidade de Belo Horizonte (MG). A coleta de dados ocorreu através de vinte entrevistas e observação participante de noventa rituais. Foram entrevistados doze médiuns desenvolventes e oito sacerdotes, para um total de dezesseis horas e doze minutos de entrevistas. Os motivos apresentados pelos sujeitos de pesquisa como os principais para sua conversão apontam para o encantamento com a religião, para a vivência de fenômenos místicos, para o fato da família de origem ser umbandista, para o vínculo emocional com pessoas já pertencentes à religião e para a cura de enfermidades e resolução de problemas a partir do auxílio recebido na Umbanda. As motivações apresentadas apontam para a possibilidade de se desenvolver e se

³⁴ Doutor em Ciências da Religião, professor de Psicologia da PUC Minas. Email: afskaitel@gmail.com

tornar um ser humano melhor, e para a possibilidade de receber auxílio para questões cotidianas.

Palavras-chave: Desenvolvimento mediúnico. Umbanda. Motivos. Motivações. Pesquisa empírica.

Introdução

O que leva uma pessoa a buscar desenvolver-se mediunicamente dentro da Umbanda mesmo em um contexto de acirramento dos preconceitos e discursos de ódio contra religiões de matrizes africanas, como visto na sociedade brasileira contemporânea? Para responder a essa questão realizamos uma pesquisa empírica em quatro centros de Umbanda da cidade de Belo Horizonte (MG).

Na pesquisa entrevistamos doze médiuns desenvolventes, definidos para fins de pesquisa como aqueles médiuns que ainda não atendiam incorporados com suas entidades, ou que faziam isso a menos de um ano. Entrevistamos também o sacerdote principal e um sacerdote auxiliar em cada um dos centros pesquisados. O outro método de coleta de dados utilizado foi a observação participante de noventa rituais dos quais participaram os médiuns em seu processo de desenvolvimento.

Mediunidade na Umbanda é a capacidade de mediar a “comunicação entre os dois planos da vida: o espiritual e o material” (SARACENI, 2010a, p.30), a capacidade de servir de instrumento para espíritos, encantados e Orixás se comunicarem e auxiliarem os seres humanos encarnados (vivos). Na pesquisa utilizamos como conceito de mediunidade a capacidade de um ser humano, em estado não usual de consciência (como o transe, a incorporação, a experiência mística), 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.

1. Umbanda

A Umbanda é uma religião brasileira, surgida no contexto de crescente urbanização e aumento da educação formal ocorrido na primeira metade do século XX. É marcada pelo sincretismo religioso; sofrendo influências do Espiritismo kardecista, dos Candomblés, da Pajelança, do Catolicismo popular e de práticas orientais (LAGES, 2007; LAGES, 2003; SARACENI, 2010). Engler (2020) aponta que a principal característica da Umbanda é sua capacidade criativa de sincretizar elementos sociais, culturais, históricos e geográficos. Assim, a Umbanda acaba por se tornar muitas, pois cada Centro faz um sincretismo não só de outras religiões, mas também de costumes históricos e geográficos do lugar onde existe.

A Umbanda é reencarnacionista. Afirma que os seres humanos (espíritos) se desenvolvem através de um processo contínuo que inclui múltiplas encarnações e tempo passado no mundo invisível entre as encarnações. É também mediúnica, pois fundamenta sua prática na crença nas inter-relações entre os mundos visível e invisível, e na possibilidade dos espíritos desencarnados incorporarem nos médiuns e auxiliarem os seres humanos vivos. Ao fazerem isso, tanto os médiuns quanto os espíritos desencarnados estariam acelerando seu processo de desenvolvimento. Fundamenta também na crença das inter-relações entre seres humanos e Orixás, seres divinos associados à natureza.

A Umbanda se autodenomina cristã, no sentido dos espíritos que lá trabalham o fazerem norteando-se pelos evangelhos de Cristo; e religião da natureza, pois considera a natureza sacra e o corpo tão importante quanto a alma. É religião da natureza também por cultuar os Orixás como forças da natureza.

Negrão (1993) aponta como características da religião mesclar raízes negras, com leitura encantada do mundo, e ética cristã, com dicotomia marcada entre bem e mal, além de princípios pragmáticos ligados à caridade, de inspiração kardecista. Ortiz (1976) aponta que a Umbanda realizou uma releitura de elementos religiosos negros, brancos e índios; a partir de uma percepção marcadamente influenciada pelos costumes da classe média urbana da época. De acordo com o autor, a Umbanda surge em um contexto social de crescente industrialização e escolarização da população.

Agora, tendo feita essa breve caracterização da religião, passaremos a apresentar nossos resultados de campo.

2. Dados e informações do campo

É um discurso comum dizer que as pessoas procuram a Umbanda pelo amor ou pela dor. A partir disso utilizamos essa nomenclatura para falar dos motivos para se tornar médium de Umbanda.

2.1. Motivos

Podemos agrupar os motivos apresentados em cinco categorias de sentido: 1) amor à religião, 2) amor à família, 3) amor a uma pessoa, 4) amor à experiência mística e 5) dor.

Amor à religião é quando um frequentador, encantado com as belezas da religião e/ou com sua ideologia, resolve ingressar em seus quadros mediúnicos.

O atabaque me chama, a liberdade, a simplicidade da Umbanda me chamam mais do que tudo. Mais do que tudo é a simplicidade.

(E) Que legal.

E o que me faz abraçar a umbanda na verdade, foi a frase do caboclo 7 Encruzilhadas que na umbanda aprenderemos com quem sabe mais, ensinaremos a quem sabe menos e a ninguém daremos as costas. E aí, eu falo, eu completo com minha própria frase: sejam eles encarnados ou desencarnados. Então, eu acho que isso para mim é um princípio para toda vida. E que me abrandou, me fez abraçar a Umbanda, sabe?! É, aí, eu estou desenvolvendo. (Pombagira Maria Navalha)

Amor à família é quando a pessoa vem de uma família onde há médiuns umbandistas, e acaba se tornando médium. Entre os quatro sacerdotes principais de cada um dos quatro Centros pesquisados, três deles vinham de famílias umbandistas. Se focarmos nos vinte entrevistados, encontramos que oito deles vem de famílias umbandistas, e que outros quatro frequentavam esporadicamente sessões de Umbanda na infância junto com seus familiares.

Amor a uma pessoa é quando um amor (dual) ou amigo inspira a pessoa em seu processo de desenvolvimento.

Culminou de a uns oito anos, sete ano atrás, eu começar a namorar uma mulher que tava exatamente ao mesmo tempo sendo médium de um centro Kardecista e de um centro de Umbanda e ela tava na época tentando decidir para qual dos dois ela ia. Eu acabei até botando uma pilha para ser Umbanda e comecei a frequentar com ela e tinha uma certa vontade que aquela experiência com a Umbanda se tornasse a minha religião mesmo, que eu freqüentasse, o que seria antes o Kardecismo. No primeiro dia que eu fui com ela no centro de Umbanda onde ela era médium e é até hoje eu também sou médium desse centro. (Exu Capa Preta)

Amor à experiência mística ocorre quando o encantamento se deve a uma experiência fora da comum, percebida pelo sujeito como explicável apenas pela intervenção de algum ser extra-físico. Nas vinte entrevistas analisadas encontramos sessenta e três relatos de experiências místicas outras que não a incorporação. Dezoito dos vinte entrevistados elencaram vivências místicas. Vejamos um exemplo de fenômenos místicos como motivação para se tornar umbandista:

1) Pombagira7 Encruzilhadas, como começou a sua história com a umbanda?

Tá, foi no falecimento do meu avô. Eh, quando ele vem pelo sonho, né? Naquele sonho que ele falece então meia noite, eu tenho o sonho meia noite ai eu acordo informo para L.(esposa) que estava assustada que ele tinha chegado me avisando que ele tinha ido embora e estava me agradecendo, todo vestido de branco com uma rosa, entregando uma rosa branca na mão e falando que me agradecia por tudo que eu tinha feito por ele, mas que agora ele iria seguir o caminho dele. E aí eu acordo meio assustada porque parecia um defunto. E ai eu fico meio assustada com a ideia, falo com a Luiza chorando meio desesperada, ela ainda diz: “que coisa esquisita, volta a dormir”. Eu até tentei dormir novamente, mas o telefone tocou e era minha mãe avisando que meu avô tinha falecido naquele momento. Tanto que a certidão de óbito dele também marcava meia noite. E o pior que eu cheguei olhar a horas e era 00:00 e eu consigo lembrar dos detalhes assim. (Pombagira7 Encruzilhadas)

A médium relata que foi depois desse sonho premonitório que decidiu ser umbandista, apesar do preconceito que a religião sofria em sua família.

A procura pela dor acontece quando a pessoa, ao passar por uma dificuldade vivencial, procura a Umbanda e lá recebe auxílio e se recupera. A cabocla lara nos esclarece sobre esse processo.

Quando chegou no meu trabalho comecei a me sentir mal, muito angustiada, com muita vontade de chorar, uma coisa muito incontrolável. Aí eu pedi ajuda a duas amigas que trabalhavam comigo lá que também eram espíritas, uma era umbandista. E elas foram comigo para o banheiro e lá teve uma manifestação de um espírito sofredor e tudo mais e se tornou uma manifestação muito difícil porque tava dentro do meu local de trabalho e acabou que esta minha amiga que era umbandista de certa forma me socorreu e a gente foi rezando e ela teve que chamar uma entidade dela pra ajudar a fazer o transporte dessa entidade que estava comigo para que eu pudesse né, voltar a mim e aí nesse dia ela conversou comigo e falou comigo: “olha, estou acompanhando este processo seu já tem um tempo e acho que você devia recorrer a outro lugar, porque lá onde você está eu só estou vendo cada vez mais angustiada e manifestando várias coisas e estou vendo que você não está conseguindo uma forma de trabalhar com isso”. E me convidou para ir ao centro onde ela trabalhava que era o centro da tia do marido dela, ela trabalhava lá já algum tempo e eu fui com ela, passaram assim um dois dias e eu fui com ela. (Cabocla Iara)

2.2. Motivações

As motivações dizem respeito às modificações pretendidas ou já realizadas depois da inserção no grupo de médiuns de um Terreiro de Umbanda.

Fui direto e falei desesperado, oh, me ajuda, eu não sei o que está acontecendo tem umas coisas travadas no meu caminho. Estou sentindo que meu caminho está travado aqui e eu acho que é em outro lugar, mas eu não sei o que que é. E ele me tranquilizou, não, nós estamos juntos é aqui mesmo. Falando assim, né, mas eu vou te ajudar. Eu e o Tranca Rua que eu trabalho com ele vamos te ajudar, nós vamos para cima, nós vamos ver o que que vai acontecer. (Exu Tiriri)

Para esse desenvolvimento a expectativa de resolução de um problema que afligia sua vida foi o grande responsável pela conversão. Além desse aspecto de consecução de objetivos práticos, outros fatores motivadores para a conversão em médium umbandista foram modificações subjetivas conseguidas pelas pessoas.

Três das entrevistadas afirmaram terem se tornado pessoas mais calmas e tranquilas com o início de seu desenvolvimento mediúnico. Outras duas relataram ter parado de beber, e se tornado mais responsáveis com suas vidas e com a vida dos outros. Um entrevistado afirmou ter perdido o medo da morte, e se tornado uma pessoa com mais fé e menos ansiedade. Outra entrevistada, que na adolescência sofreu com crises existenciais, encontrou um sentido após começar a desenvolver sua mediunidade.

Deixar de falar mal dos outros e de fazer fofoca, além de conseguir perdoar pessoas que haviam sido magoadas e de terem se tornado mais caridosas foram também mudanças relatadas.

Resumindo, podemos dizer que os médiuns relatam prioritariamente mudanças positivas provocadas pelo desenvolvimento mediúnico, e que essas mudanças os influenciaram para se converter e se manter na religião. Serenidade e calma são as mudanças positivas mais citadas. Um aumento da preocupação com os outros e uma maior restrição a hábitos antigos foram citados também.

Considerações finais

Iniciamos o texto apresentando nossa pergunta de pesquisa. Depois dissemos do conceito de mediunidade, falamos brevemente da metodologia de pesquisa utilizada e caracterizamos a Umbanda.

Começamos a abordar então a pesquisa empírica. Os resultados da pesquisa de campo apontam que a conversão em médium umbandista é influenciada por motivos, ligados às vivências passadas, e motivações, ligadas às vivências atuais e às expectativas futuras.

Os motivos elencados pelos sujeitos de pesquisa dizem da influência familiar; do contato com pessoas pertencentes à religião, amigos e amores; de um encantamento com a religião após conhecê-la, ligado tanto aos rituais quanto à ideologia umbandista; e da vivência de experiências místicas dentro da religião. Dizem também da cura de enfermidades e da resolução de questões complicadas através do auxílio recebido na Umbanda gerando a vontade de se desenvolver mediunicamente na religião.

As motivações elencadas apontam expectativas de receber ajuda em questões específicas após ingressar na religião, e principalmente da possibilidade das pessoas se melhorarem como seres humanos a partir de uma vivência religiosa mais intensa. Os participantes da pesquisa disseram de importantes modificações subjetivas a partir de seu desenvolvimento mediúnico, e da expectativa que esse processo continuaria a ocorrer.

Fechando nossas considerações finais gostaríamos de apontar que nossa pesquisa não pretende esgotar a questão. Umbandas são várias, e diferentes

entre si. Nossa pesquisa mostra como o fenômeno se descortinou nos quatro Centros pesquisados. São necessárias pesquisas futuras que ratificarão e/ou retificarão nossos achados com dados e informações colhidas em outras Casas de Umbanda. O entendimento de que somos influenciados por nosso ambiente sugere que modificações nos locais onde o desenvolvimento mediúnico acontece modificam, pelo menos parcialmente, o processo. Pesquisas posteriores poderão oferecer melhor entendimento sobre este aspecto. A pesquisa abre também a possibilidade de pesquisar como o processo de desenvolvimento mediúnico acontece em outras religiões de incorporação, e de comparar esses novos dados com os achados de nossa pesquisa.

REFERÊNCIAS

- ENGLER, Steven. Umbanda: africana or esoteric? **Open Library of Humanities**, v. 6, n. 1, p. 1–36, 2020. Disponível em: <https://olh.openlibhums.org/articles/10.16995/olh.469/>. Acesso em: 13 set. 2020.
- LAGES, Sonia R. C. Entre Iracema e a Pomba-gira Maria Padilha - a trajetória criativa da psyche. **Revista Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 1, p. 1-7, 2007.
- LAGES, Sonia R. C.. **Exu - Luz e sombras**: um estudo psico-junguiano da linha de Exu na Umbanda. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Umbanda**: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**: revista de sociologia da USP, v. 5, p. 113-122, 1993.
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. **Cadernos CERU**, v. 9, p. 119- 125, 1976.
- SARACENI, Rubens. **Código de umbanda**. São Paulo: Madras, 2010.
- SARACENI, Rubens. **Doutrina e teologia de umbanda sagrada**. São Paulo: Madras, 2010a.

O UNIVERSALISMO EUROPEU COMO NEGAÇÃO DA ALTERIDADE EPISTÊMICA DAS TRADIÇÕES AFRO-BRASILEIRAS E SUAS INGERÊNCIAS NAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

*Glaysdon de Oliveira Souza**

RESUMO

Em sua constituição no século XIX, as Ciências da Religião foram impregnadas não apenas pela teologia cristã, mas também pela suposta supremacia do conhecimento científico. Essa retórica do poder colocou a ciência como centro e como referência principal de uma imaginária escala de valores, criando um regime de autorização discursiva que impediu que outras vozes fossem ouvidas, encobrendo saberes, tradições e experiências. Este trabalho, dividido em três partes, pretende: (I) aventar como o problema da negação da alteridade epistêmica se acentua nos estudos das tradições de matriz africana no Brasil, na medida em que não foram criados conceitos nem categorias epistemológicas adequadas para discutir tais realidades; (II) demonstrar como a ausência de

* Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bolsista CAPES.

discussões acerca do processo de escravização - que destituiu os sujeitos colonizados de suas subjetividades - naturalizou a marginalização e a demonização das tradições afro-brasileiras, na medida em que não se percebe a teologia cristã e ciência européia como responsáveis pelas colonialidades do ser e do saber, nem suas ingerências nas Ciências da Religião; e (III) apresentar a decolonialidade como proposta de superação do epistemicídio, pois se funda na lógica da diversidade, possibilitando o estudo das tradições afro-brasileiras dentro das realidades em que estão inseridas.

Palavras-chave: Universalismo. Epistemicídio. Decolonialidade.

Introdução

As Ciências da Religião no Brasil estão em consonância com a realidade que as permeiam? Se sim, então qual a razão do seu estatuto epistemológico eliminar da reflexão o contexto político e cultural da produção e reprodução do conhecimento, limitando-se a resgatar e repetir pressupostos da sua fundação européia, no século XIX?

Este texto pretende demonstrar a inexistência de neutralidade no conhecimento tido como “universal” e como a natureza política das Ciências da Religião - disciplina criada para conceber um suposto estudo de todo e qualquer fenômeno religioso - nega a alteridade epistêmica das tradições afro-brasileiras.

1. O universalismo europeu como negação da diversidade

Todo conhecimento encerra uma relação de poder, portanto, nenhum conhecimento pode ser considerado neutro. Dos pilares que sustentam a modernidade, o Direito, a ciência e a religião ocupam posições de destaque enquanto componentes da superestrutura ideológica capaz de reproduzir relações de poder, servindo, pois, como instrumentos de controle social.

Segundo Boaventura de Sousa Santos “*o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal*”. (SANTOS, 2010, p. 31). Isso implica que a modernidade se funda, basicamente, em três grandes linhas de sustentação, a saber: o colonialismo, o capitalismo e o patriarcado. Nesse sentido, o Direito, a ciência e a religião estariam a serviço da manutenção desse pensamento abissal. Para o autor:

No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O caráter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas de verdade. (SANTOS, 2010, p. 33).

Maurice Immanuel Wallerstein matizou essa retórica do poder de “universalismo europeu”, haja vista que tal concepção se originou dos processos de expansão e colonização por parte dos povos e estados europeus de territórios e povos alheios (América e África) a partir do final séc. XV. Ele explica que:

O argumento mais comum é que tal expansão disseminou algo invariavelmente chamado de civilização, crescimento e desenvolvimento econômico ou progresso. Todas essas palavras foram interpretadas como expressão de valores universais, incrustados no que se costuma chamar de lei natural. Por isso, afirmou-se que essa expansão não só foi benéfica para a humanidade como também historicamente inevitável. A linguagem utilizada para descrever essa atividade ora foi teológica, ora derivou de uma perspectiva filosófica secular. (WALLERSTEIN, 2007, p. 31).

No mesmo sentido, Enrique Dussel (1993) refuta a falácia civilizatória da expansão colonial, compreendendo esse processo não como o ‘descobrimto’ e sim como ‘encobrimento’ de todas as culturas, saberes, experiências e conhecimentos de informação não eurocêntrica. O universalismo europeu serviu, notadamente, para desarticular e deslegitimar qualquer possibilidade de reconhecimento e validação dos conhecimentos dos povos invadidos. Isso se aplica ainda a nova fase de dominação expansionista havida no século XIX, a que se denomina neocolonialismo.

As Ciências da Religião – disciplina concebida no período neocolonial pelo esforço intelectual de Max Muller em compreender a religião do “outro”, leia-se do não europeu, do colonizado - foram permeadas pela ideia da supremacia do conhecimento científico e saturadas pela teologia cristã, formadora de todos os interessados nesse campo de estudo naquele período.

A disciplina chega ao Brasil abraçando a teologia cristã e em que pese a garantia constitucional de um país laico, a abstração da lei não se faz suficiente para impingir um caráter de neutralidade religiosa ao Estado capaz de evitar a

prevalência de vantagens e prerrogativas ao cristianismo (em todas as suas vertentes), ainda considerado de certo modo como religião “oficial”.

Nesse diapasão, quase todos os conceitos e categorias que fundamentam a disciplina partem dessa teologia, criando uma ciência altamente dependente e epistemologicamente incipiente, para não dizer acrítica. Isso se dá na medida em que a teologia deixou de ser considerada ciência, não sendo crível a uma disciplina que se pretenda autônoma se respaldar com pressupostos de uma não ciência.

Ao afundar seu estatuto epistemológico na teologia em sentido estrito, as Ciências da Religião negam a alteridade epistêmica de todas as demais tradições não cristãs, corroborando com o apagamento delas. Esse problema se reflete na realidade do complexo campo religioso brasileiro, ao qual a disciplina não consegue alcançar exatamente por não ter porosidade epistemológica, porquanto limitada a dogmatismos e essencialismos conceituais.

2. O epistemicídio das tradições afro-brasileiras como retórica do poder

O problema da negação da alteridade epistêmica se acentua nos estudos das tradições de matriz africana no Brasil uma vez não foram criadas categorias epistemológicas suficientes e adequadas para a discussão de tais realidades. Não é possível analisar fenômenos espirituais, de transe, de incorporação, nem orixás, guias, deuses, energias e toda sorte de experiências com base num pressuposto firmado na realidade européia e para sujeitos inseridos naquela realidade no final do século XIX; o mesmo também não é possível com aporte em livros sagrados, pois tais tradições se pautam na oralitura³⁵ para repassar seus conhecimentos.

Outrossim, há na academia uma certa tendência à “folclorização”, uma tentativa de desvincular dessas tradições seu caráter religioso essencial, investigando-as apenas como cultura, o que as esvazia de significado.

Mas o mais importante se dá quando se olvida a discussão acerca das conseqüências do colonialismo e da subalternização dos sujeitos colonizados. Vejamos: a lógica colonial apoiada em dois eixos principais (ciência e teologia

³⁵ Segundo Leda Maria Martins a “oralitura” é um privilégio de certos povos, entendida como “alteração significativa, rasura da linguagem constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas (MARTINS, 1997, p. 83).

cristã) constituiu cientificamente uma raça inferior (denominando-a de “negros”), destituindo esses sujeitos de suas subjetividades, forçando-lhes uma conversão salvífica a um deus único e supostamente universal (por acaso imagem e semelhança do próprio colonizador), ao mesmo tempo em que ocorria a naturalização da marginalização e a demonização das tradições desses povos.

Ao destituir o sujeito negro da sua fé, da sua linguagem e da sua cultura, o colonizador (ou invasor) impingiu a esse sujeito uma noção negativa, de inferioridade, alçando-o a categoria de mercadoria, de coisa, de objeto, pois em tese, ele não teria alma. O sujeito negro colonizado, portanto, longe da experiência universal eurocêntrica, não detinha (e não detém) o privilégio epistêmico, motivo pelo qual toda sua cultura, fé e saberes foram associados à negatividade e ao mal. Portanto, como podemos estudar as tradições afro-brasileiras utilizando categorias eurocêntricas ou ainda muito vinculadas à teologia cristã, sendo esta última a responsável pela colonialidade do ser e do saber?

Um estudo pautado nessas categorias alimenta a marginalização e provoca um sistemático apagamento dessas tradições, ao que podemos chamar de “epistemicídio” segundo Boaventura de Sousa Santos (SANTOS, 1999, p. 9), de “racismo epistêmico” na perspectiva de Nelson Maldonado-Torres (MALDONADO-TORRES, 2004, p. 30), e até mesmo “negação da alteridade epistêmica”, de acordo com Santiago Castro-Gómez (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 17).

Aníbal Quijano (2005) entende que o epistemicídio é um dos elementos ideológicos fundantes da colonialidade do poder, que compreende a intrincada estrutura de dominação a que se submeteu a África, a América Latina e a Ásia a partir das grandes navegações. Nesse sentido, não se fala de conquista, mas de saque, de invasão, de roubo e de repressão de todo modo de vida diferente do europeu. O autor propõe “*repensar historicamente a noção de raça*” (QUIJANO, 2005, p. 228) uma vez que a referência racial se constitui numa abstração que não se relaciona com a questão biológica.

Portanto, a questão racial se torna indissociável do estudo das tradições de matriz africana no Brasil, devendo as Ciências de Religião atentarem-se quanto ao fato da existência dessa linha abissal que atravessa todas as outras supramencionadas. Perceber o racismo como estrutura social implica em

reconhecer o atravessamento das opressões que atingem os afro-brasileiros e, por consequência, suas tradições, que resistem às colonialidades. Implica, ainda, num esforço contínuo para reconhecer e validar uma epistemologia cujo instrumental alcance essa realidade.

3. A perspectiva decolonial: as Ciências da Religião no paradigma ecológico

Ao denotar a incongruência na recorrente utilização de conceitos e categorias não afetos às tradições afro-brasileiras quando nos estudos de religião - fato que leva ao epistemicídio das mesmas – devemos compreender que as cosmovisões dessas tradições rompem com a estrutura moderna vigente - já que precedem a ela - estando sob a égide do que denominamos paradigma ecológico. Para Paulo Agostinho Nogueira Baptista:

O paradigma ecológico, assim como as críticas colonialistas – pós-coloniais, estudos subalternos, pensamento decolonial e pós-colonial – nasce como crítica ao paradigma moderno, que prevaleceu até o início do século XX, o qual se produziu como reação ao dogmatismo clássico e medieval e ao essencialismo. (BAPTISTA, 2020, p.153-154)

O paradigma ecológico pode ainda ser compreendido como um pensamento pós-abissal e se condensa como ecologia “*porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos*” (SANTOS, 2010, p. 53). Nas sociedades colonizadas, o paradigma ecológico está invariavelmente coligado a crítica decolonial e no Brasil é de grande relevância nos estudos das tradições de matriz africana. Vejamos.

Enquanto o pensamento colonial coloca a Europa como centro e como referência principal de uma imaginária escala de valores, o pensamento decolonial implica numa horizontalidade com outras formas de pensar, de sentir, de viver de conhecer, dando espaço para as outras formas existirem, colocando-as dentro da mesma categoria na escala de valores. “*O paradigma decolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que põe em evidência uma visão silenciada dos acontecimentos*” (MIGNOLO, 2007, p.57)

Nesse sentido, a Europa (ou o norte geopolítico) não seria o único destino necessário, mas apenas mais um, com diferentes formas de pensar e de viver,

ou seja, uma possibilidade e não uma regra, apontando para uma epistemologia que figura como alternativa ao pensamento hegemônico ocidental.

A título exemplificativo, enquanto a categoria 'pluralismo religioso' é uma acepção eurocêntrica e ainda voltada basicamente a conceitos da teologia cristã e ocidental, a decolonialidade possibilita o estudo das tradições afro-brasileiras dentro das realidades em que estão inseridas, respeitando os saberes e o lugar de fala dos detentores daqueles conhecimentos ancestrais, em sua maioria, produzidos de forma oral e assim transmitidos.

A abordagem decolonial pretende, pois, buscar a construção de epistemologias capazes de superar a lógica excludente do universalismo europeu para fundamentar uma ecologia capaz de legitimar propostas de diálogo para as tradições afro-brasileiras e até mesmo validar e reconhecer os saberes já produzidos mais acimados pelo epistemicídio.

Conclusão

Ao demonstrar como o universalismo europeu negou a diversidade e encobriu conhecimentos e saberes, este texto pretendeu informar como a ausência de discussões sobre as linhas abissais - que sustentam, na modernidade, a ideia da supremacia científica e da imposição da fé cristã - provocam o epistemicídio das tradições afro-brasileiras, pois inseridas em outro paradigma. Nesse sentido, propôs-se uma abordagem ecológica nos estudos de religião como forma de superação do epistemicídio. Ao se fundar na lógica da diversidade, a abordagem decolonial possibilita o estudo das tradições afro-brasileiras dentro das suas realidades, reconhecendo e validando seu rico e ilimitado arcabouço epistemológico.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Desafios das epistemologias decoloniais e do paradigma ecológico para os estudos de religião. *In*: SENRA, Flávio; CAMPOS, Fabiano Victor; ALMEIDA, Tatiane (org.). **A epistemologia das ciências da religião: pressupostos, questões e desafios**. Curitiba: CRV, 2020. p. 149-168.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". *In*: LANDER, Edgardo (Org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas Latino-Americanas**,

Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624102434/9_CastroGomez.pdf. Acesso em 12 abr. 2021.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. **Decoloniadade e pensamento afrodiaspórico.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt.** Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis. Vozes. 1993.

MALDONADO-TORRES, Nelson. The topology of being and the geopolitics of knowledge: modernity, empire and coloniality. **City**, v. 8, n. 1, p. 29-56, 2004. Disponível em <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1360481042000199787>. Acesso em: 9 de nov. de 2020.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória.** O Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina.** La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.** Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-277.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pósmodernidade.** 7. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *In*: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010b. p. 31-83.

WALLERSTEIN, Maurice Immanuel. **O universalismo europeu: a retórica do poder.** Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.