

ISSN 22366296

NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 23, n. 1, jan./jun. 2020



Numen	Juiz de Fora	v. 23	n. 1	p. 1-106	jan./jun.	2020
-------	--------------	-------	------	----------	-----------	------

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO/ICH
CAMPUS UNIVERSITÁRIO - MARTELOS - JUIZ DE FORA - MG
CEP 36036-900 TELEFAX (0xx32) 2102-3116 E-mail: ppgcir.ich@uff.edu.br - www.uff.br/ppcir



UNIVERSIDADE
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITOR
Marcus Vinicius David

VICE-REITORA
Girlene Alves da Silva

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião
Universidade Federal de Juiz de Fora
v. 23, n. 1 (jan./jun. 2020)
Juiz de Fora: PPCIR / UFJF
106 p.
Semestral
ISSN: 2236696

1 Religião - Periódicos

CDU – 2

Indexadores:

Latindex
Sumários.org
Periódicos Capes
Ebsco
LivRe
Google Acadêmico

Esta revista obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa,
promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitor

Marcus Vinicius David

Vice-Reitora

Girleene Alves da Silva

Pró-Reitora de Pesquisa

Mônica Ribeiro de Oliveira

Pró-Reitora de Cultura

Valéria de Faria Cristofaro

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Robert Daibert Júnior

Chefe do Departamento de Ciência da Religião

Clodomir Barros de Andrade

Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Rodrigo Portella

NUMEN

Órgão Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião (NEPREL)

Departamento de Ciência da Religião/ICH

Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Diretor Responsável

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Conselho de Redação

Faustino Luiz C. Teixeira

Volney Berkenbrock

Luís H. Dreher

Jimmy Sudário Cabral

Frederico Pieper Pires

Dilip Loundo

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Conselho Editorial

Luís H. Dreher (UFJF)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFJF)

Vitória Peres de Oliveira (UFJF)

Faustino Luiz C. Teixeira (UFJF)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Zwinglio Mota Dias (UFJF)

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)

Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)

Clodovis Boff (ISER-Assessoria)

Pierre Sanchis (UFMG)

Riolando Azzi (UFRJ)

Regina Novaes (UFRJ)

Otávio Velho (Museu Nacional)

Ivo Lesbaupin (UFRJ)

Walter Altmann (EST)

Wanda Deifelt (EST)

Carlos A. Steil (UFRGS)

Martin N. Dreher (UNISINOS)

Beatriz Domingues (UFJF)

Leila Amaral Luz (UFJF)

Ary Pedro Oro (UFRGS)

Alejandro Frigerio (Universidad Católica, Buenos Aires)

Heidi Hadsell do Nascimento (Hartford Theological Seminary, Hartford, USA)

Vítor Westhelle (Lutheran School of Theology at Chicago, USA)

Danièle Hervieu-Léger (École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris)

Revisão e Editoração

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Sumário

Editorial 6-7

Artigos

A experiência mística e o sagrado na obra de Marina Abramović
Daniela Cordovil
8-20

Religião, Decolonialidade e o Princípio Pluralista
Claudio de Oliveira Ribeiro
21-40

Dionísio, Trickster, Exu e Diadorim como representação mítica-arquetípica-
religiosa-poética
Clayton Soares dos Santos
Fabiano Veliq
Luiz Henrique Lemos Silveira
Sebastião Geraldo Silva Brito
41-55

Artigos elaborados para eventos promovidos pelo PPCIR-UFJF

A Teologia Protestante de Rubem Alves: Proto-História da Teologia da
Libertação
Ronaldo de Paula Cavalcante
56-70

Apontamentos sobre a dinâmica da religiosidade do Povo Indígena Xakriabá a
partir da Relação Afroindígena
Heiberle Hirsberg Horácio
71-86

Religião, gênero e violência na política e no espaço público
André Sidnei Musskopf
87-99

Resenhas

Volney José Berkenbrock. *O mundo religioso*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019, 172p. ISBN: 978-85-326-6010-7.

Matheus Landau de Carvalho
100-102.

Simone Riske-Koch, Lílian Blanck de Oliveira e Adecir Pozzer [Orgs.]
Formação inicial em ensino religioso: experiências em cursos de Ciência(s)
da(s) Religião(ões) no Brasil. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2017. 256p.
[Ebook]

Julio Cesar Tavares Dias
103-106

Editorial

O ano de 2020 tem sido bastante atribulado por conta da pandemia de Covid-19, evento que tem afetado todas as esferas de ação humana em todo o planeta. Neste panorama que a humanidade ainda está experienciando, a vida acadêmica obviamente foi muitíssimo afetada. A súbita interrupção das atividades regulares, como aulas presenciais e trabalhos de campo, e os esforços para a implementação de medidas emergenciais para o prosseguimento, na medida do possível, do trabalho acadêmico fizeram-se sentir por toda a comunidade universitária.

Ainda assim, o trabalho na seara da Ciência da Religião tem prosseguido de várias formas apesar das dificuldades. A produção de textos que são resultado de pesquisas realizadas nesta área continua, mostrando que a atividade de pesquisadores em nosso campo não dá sinais de perda de entusiasmo. É com esse espírito de resistência e tenacidade que continuamos a divulgar trabalhos de qualidade que vêm sendo submetidos a esta revista. O presente número da *Numen* apresenta, na primeira seção, três artigos sobre temas diversos de estudos de religião.

O primeiro artigo, *A experiência mística e o sagrado na obra de Marina Abramović*, de autoria de Daniela Cordovil, aborda as relações entre arte e religião a partir de um exame do trabalho dessa famosa artista que propõe uma transposição da experiência mística para obras de arte, muitas delas performáticas, com singular aproximação dos temas da corporeidade e da cura, tão ligados às mais diversas perspectivas sobre a religiosidade.

O segundo artigo, de Cláudio de Oliveira Ribeiro, é intitulado *Religião, Decolonialidade e o Princípio Pluralista*, no qual o autor trabalha com a questão do pensamento decolonial em suas várias formas que, não obstante sua grande variedade, apresentam pontos comuns. No exame de propostas de sínteses do pensamento decolonial em suas relações com os estudos de religião, o autor nos mostra os problemas ligados a tendências centralizadoras e rígidas que são desnudadas no contraste com perspectivas decoloniais.

O terceiro artigo, de Clayton Soares dos Santos, Fabiano Veliq, Luiz Henrique Lemos Silveira e Sebastião Geraldo Silva Brito, é *Dionísio, Trickster, Exu e Diadorim como representação mítica-arquetípica-religiosa-poética*. Os autores mostram como as personagens do título, presentes na cultura religiosa de povos diferentes, apresentam semelhanças instigantes e inspiradoras para os estudos de mitos e arquetipos, e das experiências relacionadas a eles.

A seção seguinte apresenta artigos que foram elaborados originalmente para serem apresentados em eventos promovidos pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). Nosso Programa tem promovido ao longo dos anos eventos na área da Ciência da Religião que se revelam sempre bem sucedidos, atraindo pesquisadores de várias partes do Brasil e do mundo.

Um desses eventos, em 2019, marcou a fundação da Sociedade Internacional Rubem Alves, SIRA. O evento *Repensando o sagrado – Rubem Alves e a teologia da libertação* contou

com a presença de importantes pesquisadores da obra desse grande pensador brasileiro, e a Numen tem aqui o prazer de apresentar um artigo que será seguramente referência para o tema da Teologia da Libertação: A Teologia Protestante de Rubem Alves: Proto-História da Teologia da Libertação, de Ronaldo de Paula Cavalcante.

Outro importante evento promovido pelo PPCIR-UFJF foi a Conferência Internacional e Interdisciplinar Religiões Africanas e Afrodiaspóricas Globais, realizada em outubro de 2018, que reuniu pesquisadores e estudantes de diversos países. Nesse evento, Heiberle Hirsberg Horácio apresentou um relevante trabalho de pesquisa etnográfica intitulado Apontamentos sobre a dinâmica da religiosidade do Povo Indígena Xakriabá a partir da Relação Afroindígena, texto que será seguramente referência para quaisquer estudos subsequentes sobre esse povo que habita o norte de Minas Gerais.

O Conacir - Congresso Nacional de Graduações e Pós-Graduações em Ciência(s) da(s) Religião(ões), teve sua quarta edição realizada em outubro do ano passado, mas já é uma referência de evento na área da Ciência da Religião no Brasil. O artigo Religião, gênero e violência na política e no espaço público, de André Sidnei Musskopf, é exemplo da importância da produção intelectual apresentada no Conacir, e traz ao leitor uma discussão sobre o cenário político brasileiro atual, mostrando como a violência de matriz heteropatriarcal e heterossexista é a mesma violência presente em discursos e práticas religiosas e se manifesta na linguagem, campo no qual também atua a resistência a essa violência.

Encerrando este número há uma seção de resenhas de obras publicadas na área da Ciência da Religião. Matheus Landau de Carvalho expõe sua leitura do livro O mundo religioso, de Volney Berkenbrock, e Julio Cesar Tavares Dias expõe sua leitura da obra Formação inicial em ensino religioso: experiências em cursos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil, de vários autores e organizada por Simone Riske-Koch, Lílian Blanck de Oliveira e Adecir Pozzer.

Com votos de saúde e esperança aos nossos leitores neste ano tão difícil, desejamos a todos uma boa leitura,

Prof. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza (Editor da revista)

A experiência mística e o sagrado na obra de Marina Abramović

Mystical experience and the sacred in the work of Marina Abramović

Daniela Cordovil

RESUMO

O artigo pretende analisar as condições de transposição da experiência mística para a obra de arte a partir da análise da obra de Marina Abramović. A principal hipótese desta pesquisa é que as noções de sagrado e de espiritualidade são um elemento chave para compreender como se dá a passagem das performances que tematizam o corpo que sofre, para performances cuja ênfase está no corpo que se cura. Para apoiar a análise, serão utilizados imagens e informações apresentados no filme “Espaço Além. Marina Abramović e o Brasil” (2016), assim como testemunhos, vídeos, websites e entrevistas da artista. A partir da análise das obras e da trajetória da artista será feita uma reflexão sobre o lugar do sagrado na arte contemporânea.

Palavras-chave: sagrado, arte contemporânea, xamanismo, performance, cura

ABSTRACT

The article analyzes the transposition of mystical experience to the work of art in Marina Abramović. The main hypothesis of this research is that the notions of sacred and spirituality are a key element to understand the passage from performances that thematizes the body that suffers, for performances whose emphasis is on the body that is cured. To support the analysis, will be used images and information presented in the film “In between. Marina Abramović and Brazil” (2016), as well as testimonies, videos, websites and interviews of the artist. The analysis of the artist works and trajectory will support a reflection on the place of the sacred in contemporary art.

Keywords: sacred, contemporary art, shamanism, performance, healing.

¹ Professora de Antropologia da Universidade do Estado do Pará. Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília. Realizou pós-doutorado no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Contato: daniela.cordovil@gmail.com. Submetido em 27/12/2018; aceito em 03/05/2019.

Introdução

Marina Abramović foi uma das pioneiras na arte da performance, tendo iniciado sua carreira nos anos 70. A partir dos anos 2000, a artista tornou-se uma das maiores referências mundiais neste gênero artístico, conhecida por realizar performances que tematizaram os limites do corpo, a violência e a dor. Nas últimas décadas, o trabalho de Abramović tem se direcionado para performances onde são propostas experiências mediadas, utilizando-se de objetos materiais, como rochas e cristais (Demaria, 2004). Nestas performances, a questão da cura, do eu e do outro, tornou-se um tema preponderante. Esta virada compreensiva do papel da performance enquanto mediadora de transformações humanas tem sido tema de palestras e de reflexões recentes da artista, que pretende criar um Instituto, onde porá em prática suas concepções sobre performance.

Este texto irá problematizar a passagem destes dois momentos na carreira da artista, através de um debate a respeito do lugar do sagrado e da experiência mística no trabalho de Marina Abramović. A principal hipótese desta pesquisa é que as noções de sagrado e de espiritualidade são um elemento chave para compreender como se dá a passagem das performances que tematizam o corpo que sofre, para performances cuja ênfase está no corpo que se cura.

Para o teólogo Rudolf Otto (1985), o sagrado é o elemento não-racional da fé, apreendido pelo sujeito que crê como experiência incomensurável e indescritível. Otto defende que a experiência do sagrado é inapreensível pelo sujeito não-crente e funciona como um *a priori* da mente humana. Devido a este caráter inapreensível do sagrado, abordagens sociológicas da religião preferem concentrar-se nos efeitos da crença na sacralidade de certos objetos ou seres para a organização da vida social. Para a sociologia da religião, o sagrado confunde-se com a própria sociedade (Durkheim, 1989).

O sagrado é vivenciado pelos indivíduos por meio da experiência mística. Com o processo de secularização do Ocidente, a experiência do sagrado passou a ser cada vez mais relegada a uma esfera individual e extraordinária, tornando o misticismo e a experiência mística algo apartado do cotidiano e dos dogmas religiosos (Certeau, 1992: 14).

De todos os aspectos da experiência mística, um parece estar particularmente próximo da arte, o do rito de passagem ou de iniciação. Trata-se de um conjunto de processos destinados a transformar o sujeito de um estado para o outro (Van Gennep, 1978). Os ritos de passagem estão presentes em todas as culturas e são realizados com diversas finalidades, tais como mudanças de fases da vida, de estado civil e de condição religiosa (Turner, 1974). O rito de passagem de cunho iniciático ou religioso tem como finalidade proporcionar ao sujeito uma transformação pessoal após um contato privilegiado com o sagrado.

A arte da performance é um gênero artístico que se fundamenta na vivência de experiências transformadoras, mediadas pela interação do artista com o público. Turner e Schechner (1987) chamam a atenção do caráter de rito de passagem presente na performance, tendo desenvolvido estudos no sentido de aproximar a performance arte das experiências rituais.

Diante destas colocações, este artigo pretende analisar as condições de transposição da experiência mística para a obra de arte no trabalho de Marina Abramović. Para apoiar a análise, serão utilizados imagens e informações apresentados no filme “Espaço Além. Marina Abramović e o Brasil” (2016), assim como testemunhos, vídeos, websites e entrevistas da artista. O documentário “Espaço Além” (2016), dirigido por Marco del Fiori, é um importante testemunho

da influência de questões espirituais na compreensão de Marina Abramović sobre a performance. Ao mostrar o itinerário de Abramović por lugares sagrados no Brasil, o diretor apreende alguns elementos que servem como inspiração para suas mais recentes performances, especialmente para o trabalho *Terra Comunal*, exposto em São Paulo em 2015.

Performance como a Arte da Dor

Marina Abramović divide sua carreira em três etapas, trabalhos de juventude, trabalhos com Ulay, e trabalhos solo². Os trabalhos de juventude de Marina Abramović tiveram quase sempre como tema a questão da violência e da dor. Aos 23 anos, Marina encenou *Rhythm 0*, onde dispôs 72 objetos que poderiam ser utilizados pelo público em seu corpo durante seis horas. Nesta performance, a artista recebeu ferimentos em diversas partes do corpo, teve suas roupas arrancadas e uma arma carregada foi apontada para a sua face.

Neste período, também foram realizadas as performances *Rhythm 10*, *2 e 5*, nas quais Marina experimenta drogas psiquiátricas diante do público, corta suas mãos com uma faca e deita-se no interior de uma instalação em chamas, que a faz desmaiar. Como destaca Cristina Demaria “Enfrentar a dor, o sangue, os limites mentais e físicos do corpo, são elementos constantes das atuações de Abramović durante esses anos³” (Demaria, 2004: 297).

O resultado da interação do público nestas performances desvelou a violência e a violação do corpo feminino. Como relata Abramović, sobre *Rhythm 0*, o público tornou-se agressivo diante da sua passividade, colocando-a em três papéis: o da madona, o da mãe e o da prostituta. Marina também ressaltou que as mulheres não agiram contra ela, apenas diziam aos homens o que fazer. Segundo Demaria:

Um evento como *Rhythm 0*, baseado em uma aparentemente simples inversão de papéis (o artista é passivo e o público é ativo), e nas possíveis relações e efeitos causados pelos objetos, cria um espaço ritual no qual o corpo oferecido é imediatamente vestido com típicas imagens e papéis de gênero (madona, mãe, prostituta) para que estas sejam enfrentadas, para que se possa estabelecer com elas algum tipo de relação, ou mesmo para que elas sejam contempladas na sua presença silenciosa⁴. (Demaria, 2004:300).



Rhythm 0 (1974)

² Fonte www.marinaabramovic.com

³ Tradução livre do original em inglês.

⁴ Tradução livre.

Em 1975, Marina conheceu Ulay com quem dividiu a sua vida e seu trabalho criativo por 12 anos, até separarem-se definitivamente em 1988, em uma performance onde caminharam por 90 dias, partindo de lados opostos da Muralha da China, até encontrarem-se para dizer adeus. Com Ulay, Marina realizou performances que abordaram a relação entre dois seres humanos em suas diversas possibilidades. Na performance *Rest Energy*, Ulay aponta uma flecha em direção ao coração de Marina, enquanto um microfone permite ao público escutar a aceleração de seus batimentos cardíacos. Nestes trabalhos, não deixa de estar presente a questão da violência, como na performance *AAA-AAA* em que ambos gritam um contra o outro até ficarem exaustos, ou em *Ligth and Dark*, onde desferem tapas no rosto um do outro.

É também com Ulay que Marina começa a explorar o conceito de energia, termo utilizado por ela para discorrer sobre os seus trabalhos. Na performance *Relation in Time* ela e Ulay passam 16 horas sentados com os cabelos amarrados um ao outro, após este tempo, o público circula por entre os dois por mais uma hora. Para Marina, ao circular por entre os dois, o público ainda poderia sentir a “energia” produzida durante as 16 horas anteriores. O conceito de energia é uma noção cara ao misticismo, onde ela é compreendida como uma força imaterial e sagrada.

Durante a relação com Ulay, Marina passou oito anos sem realizar performances. Após a separação, retoma a carreira e constrói os trabalhos que caracteriza como Trabalhos Solo. Nestes trabalhos, o tema da dor e da violência ainda se manteve presente, como na instalação *Balkan Baroque*, de 1997, onde a artista limpou uma pilha de ossos de animais durante três dias, numa referência à guerra da Iugoslávia.

Por outro lado, na performance *House with the Ocean View*, de 2002, já transparece uma mudança nas questões que interessam à artista. Nesta performance, ela se propõe a investigar se há possibilidade de mudar a si mesma a partir do silêncio e da disciplina. “Esta performance vem do meu desejo de ver se é possível utilizar a disciplina diária simples, regras e restrições, para purificar a mim mesma”, descreve Abramović⁵.

House with the Ocean View (2002)



⁵ Fonte www.marinaabramovic.com. Tradução livre do inglês.

A questão da purificação por meio da disciplina é recorrente em diversos universos religiosos e também em técnicas orientais milenares, como a meditação. O título deste trabalho também é bastante sugestivo, pois remete a possibilidade de ver para além das aparências ou dos objetos físicos, ou seja, a uma “vista oceânica” que se descortina a partir de um mergulho interior. O termo *Oceanic Felling* foi cunhado por Romand Rolland, em uma carta escrita para Sigmund Freud para referir-se ao sentimento de tornar-se uno com o universo e perder a consciência dos limites do eu, sendo um dos pilares da experiência mística (Saarinen, 2015).

Na construção habitada por Marina durante a performance, a vista que ela possuía era do público, que também a observava enquanto ela dormia, tomava banho, permanecia horas sentada e bebia apenas água. Neste período, Marina já havia visitado o Tibet e começou a incorporar referências orientais em suas práticas de performances, como no caso do uso do silêncio, que remete à mente meditativa. Foi também após visitar o Tibet que Abramović passou a utilizar objetos transitórios para obter certos resultados desejados no público. Segundo Marina, a ideia de utilizar estes objetos em seus trabalhos surgiu após a performance na Muralha da China:

Eu construí uma série de objetos transitórios com a ideia de que o público poderia participar ativamente. A estrutura básica era sentar, ficar de pé e deitar-se. Enquanto construía estes objetos, prestei muita atenção aos materiais que usei. Limitei-me a materiais como cobre, ferro, madeira e minerais. Eu acredito que esses materiais contêm certas energias. Eu não considero essas obras como esculturas, mas como objetos transitórios, utilizados para desencadear experiências físicas ou mentais entre o público através da interação direta. Quando a experiência é alcançada, os objetos podem ser removidos⁶.



Crystal Cinema (1991)

O uso de cristais para promover mudanças no corpo humano é uma técnica presente em diversas culturas, como no budismo e no esoterismo. Seu uso também é parte importante da medicina New Age, um conjunto de práticas que buscam promover a saúde e o bem-estar humano (Nolan, Schneider, 2011). Nos objetos transitórios, vemos novamente no trabalho de Marina a apropriação de uma técnica utilizada pelo esoterismo, o uso de minerais com a intenção de obter mudanças no campo energético dos seres humanos, especialmente os cristais, reconhecidos pela sua capacidade de limpeza e purificação energética.

Apesar das referências à espiritualidade e a universos sagrados de diversas culturas estarem presentes nas obras de Abramović desde o início de sua carreira, é a partir dos anos

⁶ Fonte www.marinaabramovic.com. Texto original em inglês, tradução livre.

2010 que vemos as questões ligadas a espiritualidade tematizadas de forma cada vez mais explícita no trabalho da artista, como veremos no próximo tópico.

Performance como Arte da Cura

Em 2010, o Museu de Arte Moderna de Nova York (MoMA) realizou uma retrospectiva da carreira de Abramović, a exposição *The Artist is Present*. Por três meses, o tempo que durou a exposição, Marina realizou uma performance que consistiu em sentar-se diante do público e olhar os visitantes nos olhos. A performance durou 716 horas e foi visitada por mais de 750 mil pessoas que enfrentaram longas filas apenas para sentarem-se diante dela.

Foi durante esta performance que Marina diz ter tido a ideia de criar o Instituto Marina Abramovic (MAI, na sigla em inglês). Segundo a artista, o instituto pretende ser um espaço de colaboração e pesquisa sobre a arte da performance, assim como promover o diálogo interdisciplinar entre os campos da arte, filosofia e ciência. O instituto atualmente existe de maneira virtual e itinerante⁷, mas tem como projeto possuir uma sede física.

Uma das realizações de Marina Abramović e do MAI foi a exposição *Terra Comunal*, que ficou em cartaz em São Paulo em 2015, no SESC Pompeia. Esta exposição apresenta o Método Abramović, que consiste em levar o público a um estado de silêncio e quietude, por meio do uso dos objetos transitórios. A proposta do método Abramović e do próprio Instituto consiste em construir espaços onde o público possa experimentar o exercício de olhar para dentro de si mesmo. Como destaca a própria artista:

Vivemos num mundo de constantes distrações. Os exercícios do Método permitem que as pessoas experimentem o tempo de estar com elas mesmas, a quietude e a ausência de necessidades. Isto possibilita ao participante absorver e apreciar melhor as performances de longa duração.⁸

O contato com cristais e o silêncio, proporcionado por aparelhos auditivos utilizados pelos participantes, é parte importante do método.

No atual trabalho da artista, a proposta de suas performances consiste em fazer o público experimentar condições que não estão ligadas ao despertar de possíveis reações violentas, como o que aconteceu em *Rhythm 0*. Pelo contrário, estas performances desenvolvem uma série de condições para que o público experimente um estado de pacificação.

Em *Rhythm 0* diversos objetos foram oferecidos ao público, dos quais as armas e demais elementos que ofertavam perigo e dor foram os mais utilizados contra Marina, enquanto a artista permanecia em estado de passividade e sem interação. Após o encerramento do tempo da performance, o público que participou ativamente retirou-se do local, de modo que não encararam e nem interagiram com a artista quando esta saiu de sua posição passiva. Em *The Artist is Present* a ideia é o contrário, ao invés de utilizar o corpo da *performer* como um objeto, o público é convidado a encarar Marina como um ser humano, e pelo exercício de olhá-la nos olhos é estimulado a encarar sua própria humanidade. Nesta proposta, Marina oferta a possibilidade do olhar, sem compromisso ou cobranças, tendo em vista que o público não é arbitrariamente sugestionado a nenhuma outra mensagem que não seja a do exercício da liberdade do olhar o outro e a si mesmo, sem precisar chegar a um determinado fim ou expor alguma conclusão. Isto remete à noção do “direito de olhar”, defendida por Mirorzeff, que

⁷ Fonte <https://mai.art/>

⁸ Fonte <http://www.premiopipa.com/2015/03/marina-abramovic-realiza-mostra-no-brasil-com-a-participacao-de-ayrson-heraclito-mauricio-ianes-e-do-grupo-empresa/>

aborda um olhar que clama por uma autonomia para além da simples visualidade controlada pelos dispositivos de poder.

O direito de olhar não é apenas ver. Começa em um nível pessoal com o olhar nos olhos de outra pessoa para expressar amizade, solidariedade ou amor. Esse olhar deve ser mútuo, cada um inventando o outro, ou ele falha. Como tal, ele é irrepresentável (Mirzoeff, 2011: 473).



The Artist is Present (2010)

Nesta perspectiva, o olhar não é possível de representar, pode ser apenas experienciado. O olhar invocado por Abramović é um olhar para dentro de si mesmo, semelhante ao que buscam os místicos por meio da meditação, do transe e da oração. Um olhar que reconhece a fragilidade do humano e busca transcende-la por meio do autoconhecimento.

Esta mudança de orientação no trabalho de Abramović, da representação da dor para um processo ritual de cura, é destacada por Demaria:

Do excesso de um corpo em sofrimento, seu trabalho parece ter se movido para - nas próprias palavras do artista - a “simples e direta transmissão de energia” dentro de uma performance ritualizada e sincrética em que símbolos e objetos de diferentes culturas são ativados pelas relações que ocorrem, visando uma mudança na qualidade da experiência vivida (Demaria, 2004: 304).

Demaria relaciona o trabalho de Abramović neste tipo de performance, com a promoção de eficácia simbólica, termo cunhado por Levi-Strauss (1975) para caracterizar os resultados de cura obtidos por xamãs em seus rituais. Por se tratar de curas espirituais, Levi-Strauss atribuiu a modificação do estado emocional e físico dos pacientes atendidos pelos xamãs à maneira como as ações dos xamãs dramatizam e simbolizam por meio do ritual os processos de adoecimento experimentados pelo doente.

Neste sentido, a arte de Abramović pode ser caracterizada como uma arte xamânica, da maneira que defende Denita Benishek; “Ao tentar curar as divisões, unir os opostos e relembrar a sociedade, os xamãs e os artistas fornecem serviços à comunidade” (Benishek, 2015: 58). Para Denita Benishek, artistas e xamãs podem curar a sociedade, pois, possuem a capacidade de ver além dos sentidos ordinários e de significar processos sociais.

Para aprofundar o estudo da relação entre a arte de Marina Abramović e o xamanismo contemporâneo, será feita uma análise de alguns elementos do seu processo criativo a partir de

dados apresentados no documentário *Espaço Além*, sobre a viagem espiritual e mística da artista ao Brasil.

Este exercício reconhece as limitações dos dados apresentados pelo documentário para descrever o trabalho artístico de Marina Abramović, já que se trata de um diálogo interartes, onde um processo criativo referente à performance arte é documentado por meio do cinema. Neste sentido, é importante destacar o caráter de *auto mise-en-scène* do documentário, onde a pessoa filmada, produz-se a si mesma, fornecendo uma imagem intencional de si para as câmeras (Comolli, 2008: 56). Será com esta compreensão, que os dados apresentados em *Espaço Além*, serão utilizados com o objetivo de analisar conteúdos referentes a espiritualidade no trabalho da artista.

A artista como Xamã e Etnógrafa

Na primeira cena do documentário *Espaço Além*, vemos Abramović caminhando no interior de uma gruta e ouvimos ao fundo sua voz, onde ela afirma “*I like to be in between*”. A expressão “*in between*” cuja tradução literal para o português seria “entre”, e que dá o título original ao filme, pode referir-se neste contexto ao “entremundos”, um espaço entre as diferentes dimensões do universo. Sistemas cosmológicos de diversas culturas acreditam na existência destes lugares, que não podem ser apreendidos pela experiência sensível, mas que podem ser visitados por pessoas especialmente preparadas. Em algumas culturas estas pessoas são chamadas de xamãs.

Nas sociedades indígenas americanas, o xamã é aquele que possui a habilidade de transitar por diversos mundos e também possui a capacidade de “ver” o mundo da maneira como ele é “visto” por outros seres, animais, vegetais ou espirituais. Neste sentido, o xamã possui a capacidade de apreender a realidade sob diversos pontos de vista (Viveiros de Castro, 2002).

Além do título do documentário, a referência ao xamanismo está presente, de maneira explícita ou não, em outros momentos do filme. A caverna, ou gruta, é considerada como um portal onde o xamã deve entrar para encontrar os animais de poder, ou aliados místicos, que o auxiliarão em suas jornadas de cura e de busca por conhecimento (Harner, 1989). A cena de Marina Abramović caminhando por uma gruta surge tanto no início quanto no final do filme.



Espaço Além (2016)

O documentário narra as diversas peregrinações de Marina por lugares sagrados no Brasil como o Vale do Amanhecer⁹, as curas do médium João de Deus de Abadiânia¹⁰ e os terreiros de Candomblé em Salvador¹¹. No diálogo de Marina com os sacerdotes que aparecem no filme, a artista se coloca como uma ouvinte e observadora de suas práticas. Muitas vezes é convidada a tomar parte nas atividades, e a artista negocia com os sacerdotes sua participação, como quando é apresentada a João de Deus e este lhe pede que fique mais de um dia em seu templo.

Este tipo de arranjo é comum nas práticas de pesquisa etnográfica, onde o antropólogo precisa negociar com o grupo pesquisado até onde lhe permitido ver e conhecer daquele universo cultural. Este diálogo é retomado no momento em que o antropólogo deve transpor os resultados do seu trabalho para o texto (Clifford, 2002). Segundo James Clifford, o desafio da antropologia contemporânea é tornar o texto o mais dialógico possível, onde a escrita do antropólogo reflita de forma heterogênea as diversas vozes e universos culturais presentes em uma pesquisa.

No caso do filme *Espaço Além*, também vemos um produto resultante de diversas dialogias: a voz de Marina em diálogo com o diretor e a equipe de produtores, e também a voz dos sujeitos com quem a equipe interage durante sua viagem. No interior desta negociação, torna-se possível desvelar alguns aspectos do lugar do outro e do lugar do sagrado no processo criativo da artista.

Nas cenas iniciais do filme, o olhar de Abramović confunde-se com um mero fascínio pelo exótico, revivendo a crítica de Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* (1995) a uma exaltação da diferença, que começa a morrer no exato momento em que fascina o olhar colonizador. Conforme avança nas peregrinações, vemos Abramović experimentar mais ativamente o sagrado apresentado a ela pelas populações com quem convive. Após visitar vários médiuns e curadores, Abramović submete-se ela própria a uma sessão de xamanismo, onde tem seu corpo coberto de argila e ervas para possibilitar um processo de cura pessoal. Marina também é mostrada ao ingerir duas vezes a ayahuasca, bebida enteógena¹² utilizadas no xamanismo amazônico e cujo uso ritualizado deu origem à religião Santo Daime.

Nos terreiros de Salvador, Abramović fascina-se com a obra do francês Pierre Verger (1902-1996), fotógrafo convertido ao Candomblé durante suas viagens entre o Brasil e a África. Porém, diferente de Verger, Abramović não se iniciou nem se converteu a algum dos sistemas religiosos que experimentou no Brasil.

⁹ Comunidade religiosa fundada por Neiva Chaves Zelaya, conhecida como Tia Neiva, em 1969 em Planaltina, Distrito Federal. Sua filosofia religiosa agrega elementos de diversas correntes como o espiritismo, esoterismo, teosofia e doutrinas orientais. Atualmente o Vale do Amanhecer pois filiais em diversas regiões do Brasil e ao redor do mundo (Oliveira, 2009).

¹⁰ João de Deus realiza curas por meio de tratamentos e cirurgias espirituais (realizadas enquanto o médium encontra-se incorporado por espíritos) em seu templo situado nos arredores de Brasília, intitulado Casa Dom Inácio de Loyola, onde recebe milhares de visitantes, na sua maioria estrangeiros. (Rocha, 2009).

¹¹ O Candomblé é uma religião afro-brasileira fundada em Salvador no século XIX, por escravos provenientes da região da Nigéria e Benim (Bastide, 2001). Atualmente existem centenas de terreiros (templos) de Candomblé em funcionamento em Salvador. Pela sua antiguidade e tradição alguns deles foram tombados como patrimônio histórico e tornaram-se também atrações turísticas.

¹² O termo enteógeno foi proposto pelos próprios usuários da bebida e significa Deus dentro, para substituir a noção de alucinógeno, que significaria em última instância que as experiências obtidas por meio da bebida não são reais.



Espaço Além (2016)

“Eu sou uma espécie de nômade moderno”, declara a artista. E é como este sujeito nômade que Abramović experimenta as espiritualidades brasileiras, recolhe elementos que lhe interessam em cada uma delas e os recorta de acordo com a conveniência para ela, sem iniciar-se ou filiar-se a nenhum deles. Esta atitude é típica da espiritualidade contemporânea, que não se prende a instituições e dogmas religiosos, e passa a ser uma livre construção individual do sujeito (Hervieu-Léger, 2008). Nesta forma não institucionalizada de experimentar o sagrado, a única iniciação do sujeito é com ele mesmo. E é esta iniciação que propõe Abramović, por meio de suas performances e instalações.

Resta por resolver a questão da autenticidade desta conversão do sujeito, que transita por universos religiosos e culturais diversos. Seria ele capaz de ir para além das aparências que lhe são mostradas e imergir no universo sagrado de uma outra cultura? Esta é a mesma questão que se coloca diante da observação da postura de Marina no documentário, estaria a artista indo além da *auto mise-en-scène* diante das câmeras?

Em seu diálogo com a alteridade, Abramović aproxima-se de um paradigma importante para a arte da segunda metade do século XX, o do artista etnógrafo. Este paradigma inicialmente revelou-se em um certo fascínio pela diferença e pelo exótico. Atualmente o paradigma etnográfico na arte tem sido buscado de maneira mais crítica. A crítica pós-moderna na antropologia e as propostas de etnografias dialógicas e polifônicas são tentativas de minimizar a relação de poder, ao buscar colocar narrador e o sujeito em uma relação mais horizontal, reconhecendo o produto da etnografia como um texto, que não pretende fornecer uma verdade única sobre o objeto (Clifford, 2005). Segundo Foster, o paradigma do artista-etnógrafo enfrenta o mesmo desafio, o de encontrar um lugar para representar o outro, sem anulá-lo e sem que o artista se identifique com esta alteridade de maneira acrítica.

Na arte, o reconhecimento destas relações de poder leva à passagem de uma representação do outro como exótico e primitivo, em movimentos como o surrealismo ou o expressionismo, à busca da colaboração com o outro e o engajamento politizado com suas temáticas, como na arte *site specific* tratada por Foster (2005). Esta busca pode redundar cada vez mais em projetos artísticos e/ou antropológicos onde se elimina a posição do autor ou do artista criador, conferindo autoridade a sujeitos coletivos.

Estes projetos se coadunam com o contexto da anunciada “morte do autor”, como coloca Roland Barthes (1989) em seu clássico ensaio. Para Barthes, o autor enquanto “gênio” merecedor de admiração é uma criação moderna. O trabalho da crítica pós-moderna passa a ser a desconstrução deste sujeito onipresente e racional, tornando o texto ou a obra de arte

suscetível de múltiplos olhares e interpretações. Assim, a morte do autor é também o nascimento do leitor ou do intérprete como cerne para compreensão da obra.

Nos trabalhos mais recentes de Marina Abramović, o público é o responsável pela obra. Na exposição *Terra Comunal*, proposta em São Paulo, o público experimenta o contato com os cristais e o silêncio. A transformação, característica do rito de passagem, deve ser vivenciada por cada pessoa que experimenta a obra e não pode ser mediada nem mesmo pela artista, que não está mais presente, como na exposição do MoMA.

A artista não tem controle do processo, ele está nas mãos do público. A emergência do público como principal responsável pela obra deixa também transparecer o lugar de fala dos diversos sujeitos e culturas com os quais Marina dialoga durante o seu processo criativo. Suas experiências pessoais tornam-se completamente inacessíveis, elas não podem ser transpostas, nem para o filme documentário, nem para as obras, e não é possível sequer ter certeza se elas de fato ocorreram. Esta é a principal característica da experiência mística, ela é incomensurável e intransponível, assim como intransmissível para o não-crente (Otto, 1985). Diante destas questões, a problemática da autenticidade da representação desta experiência deixa de ser pertinente, já que ela foge ao alcance do que pode ser narrado ou descrito sobre uma obra de arte que a evoca.

Neste sentido, torna-se mais produtivo retomar a definição sociológica do sagrado, onde a experiência mística é pertinente pelos efeitos que ela produz no sujeito, e estes efeitos são gerados por aquilo que ele é capaz de acreditar, trata-se de sua eficácia simbólica (Lévi-Strauss, 1975).

Considerações Finais

Procurei demonstrar neste trabalho como as questões ligadas ao sagrado e à espiritualidade são importantes fontes de referência para o trabalho de Marina Abramović. A análise da trajetória da artista mostrou como os símbolos mobilizados nas suas performances transitaram da temática do sofrimento, da violação e da dor, para uma evocação da cura do ser humano e da sociedade.

Também foi possível demonstrar que os elementos mobilizados pela artista nas suas performances têm origem em diversos sistemas religiosos de países que teve oportunidade de visitar ao longo da sua carreira. A análise centrou-se particularmente nas referências encontradas no Brasil e tornadas públicas por meio do documentário *Espaço Além* (2016).

A análise destas referências permite situá-las no universo de espiritualidade contemporâneas com influências da New Age, do budismo e do xamanismo. Desta forma, é possível encontrar no trabalho da artista um reflexo da maneira pós-secular de lidar com o sagrado e a espiritualidade, onde este é retirado de contextos institucionais e vivenciado por meio de experiências pessoais.

Neste contexto, encontramos também a problemática do rito de passagem, onde a artista, tendo vivenciado uma experiência de iniciação pretende transmiti-la para o público, utilizando-se dos objetos transitórios como principal meio para oferecer esta experiência ao outro. O que nos remete a questão da arte da performance como uma arte que se aproxima o ritual, pois permite também, ao menos em hipótese, promover uma transformação naquele que a experimenta. No processo de proporcionar ao público uma experiência que podem resultar em cura, a artista atua como xamã, especialista reconhecido em diversas culturas como capaz de restaurar a saúde de seus pacientes por fornecer a eles instrumentos para reorganizar seus mapas cognitivos, atribuindo novos significados a suas experiências.

Referências:

BARTHES, Roland. "The Death of the Author" in *The Rustle of Language*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989.

BASTIDE, Roger. *Os Candomblés da Bahia. Rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENISHEK, Denita. "The Contemporary Artist as Shaman". *Revision*, vol 32, n. 2 & 3, Winter, 2015.

CERTEAU, Michel; BRAMMER Marsanne. "Mysticism". In *Diacritics*, Vol. 22, No. 2 (Summer, 1992), pp. 11-25.

CLIFFORD, James, "Sobre a autoridade etnográfica", in Manuela Ribeiro Sanches (ed.), *Deslocalizar a Europa. Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*, Lisboa: Cotovia, 2005.

COMOLLI, Jean Louis. *Ver e Poder. A inocência perdida: cinema, televisão, ficção e documentário*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

DEMARIA, Cristina. "The Performative Body of Marina Abramovic, Rerelating (in) Time and Space". *European Journal of Women's Studies*. Vol. 11, n. 3. 2004. Pp. 295–307.

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

FOSTER, Hal, "O Artista como Etnógrafo", in Manuela Ribeiro Sanches (org.) *Deslocalizar a Europa. Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*, Lisboa, Cotovia, 2005, pp.259-296.

FOUCAULT, Michel, "What is an Author?", *Aesthetics, Method and Epistemology*, ed. James D. Faubion, The New York Press, New York, 1998, pp. 205-222.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

HARNER, Michael. *O Caminho do Xamã: Um Guia de Poder e Cura*. São Paulo: Cultrix, 1989.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MIRZOEFF, Nicolas. "The Right to Look". In: *Critical Inquiry*. Vol 37, n. 3, 2011, pp. 473-496.

NOLAN, Justin M., SCHNEIDER Mary Jo. "Medical Tourism in the Backcountry: Alternative Health and Healing in the Arkansas Ozarks." *Signs*, vol. 36, no. 2, 2011, pp. 319–326.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. (tradução: Prócoro Velasquez Filho). São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. "Nova Era à brasileira: a new age popular do Vale do Amanhecer". *Interações: cultura e comunidade*, 2009, volume 4, n. 5. Pp. 31-50.

POSSAMAI, Addam. "Post-secularism in multiple modernities". *Journal of Sociology* 2017, Vol. 53, n. 4, pp. 822–835.

ROCHA, Cristina. "A Globalização Do Espiritismo: Fluxos Do Movimento Religioso De João De Deus Entre a Austrália e o Brasil." *Revista De Antropologia*, vol. 52, no. 2, 2009, pp. 571–603.

SAARINEN, Jussi A. *A Conceptual Analysis of the Oceanic Feeling – With a Special Note on Painterly Aesthetics*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2015.

TURNER, Victor Witter, SCHECHNER, Richard. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1987.

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosaf Naif, 2002.

Religião, Decolonialidade e o *Princípio Pluralista*

Religion, Decoloniality and the Pluralist Principle

Claudio de Oliveira Ribeiro¹

RESUMO

O texto apresenta os resultados da pesquisa cujo objetivo é analisar a relação entre o pensamento decolonial, os estudos de religião e o *princípio pluralista*. Metodologicamente, a pesquisa está centrada na formulação de sínteses relativas ao pensamento decolonial, com o recurso de fontes diversificadas, mas com determinado recorte teórico comum, especialmente a noção de “entre-lugar” e de fronteiras, associada às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências de identidades e às críticas às formas de colonialidade do poder, do saber e do ser. Tais fontes correspondem também a algumas das principais bases conceituais do *princípio pluralista*. Neste sentido, há uma circularidade na apresentação destas duas perspectivas, mediada pela preocupação com as implicações da visão decolonial para os estudos de religião. Entre os resultados da pesquisa estão as descrições de algumas tarefas decoloniais: (i) a crítica à visão de um pensamento único, (ii) a revisão da perspectiva de “centrocentrismo”, (iii) o questionamento da visão de universalismo das ciências e da ética, (iv) a análise crítica da supremacia da racionalidade formal técnico-científica moderna e uma avaliação criteriosa da forma meramente conceitual da produção do conhecimento, (v) a revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo, e (vi) o exame da ideologia das identidades rígidas e fixas.

Palavras-chave: Decolonialidade. *Princípio Pluralista*. Entre-lugares. Identidades.

ABSTRACT

The text presents the results of the research whose objective is to analyze the relationship between decolonial thought, religious studies and the pluralist principle. Methodologically, the research is centered on the formulation of syntheses related to decolonial thinking, with the use of diversified sources, but with a certain theoretical framework, especially the notion of “between-place” and of borders, associated with the tensions between the sociologies of absences and the emergence of identities and criticisms of the forms of coloniality of power, of knowledge and being. Such sources also correspond to some of the main conceptual bases of the pluralist principle. In this sense, there is a circularity in the presentation of these two perspectives, mediated by the concern with the implications of the decolonial vision for religious studies. Among the results of the research are

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com estágio de pesquisa de Pós-doutorado na Southern Methodist University, Dallas-EUA. Contato: cdeoliveiraribeiro@gmail.com. Submetido em 31/06/2020; aceito em 05/10/2020.

the descriptions of some decolonial tasks: (i) the criticism of the vision of a single thought, (ii) the revision of the perspective of “centrocentrism”, (iii) the questioning of the vision of universalism in the sciences and ethics, (iv) the critical analysis of the supremacy of modern technical-scientific formal rationality and a careful assessment of the merely conceptual form of knowledge production, (v) the review of the notion of the individual devoid of interaction with the community, the history, nature and the cosmos, and (vi) the examining the ideology of rigid and fixed identities.

Keywords: Decoloniality. Pluralist Principle. Between places. Identities.

Introdução

A privatização da existência é um arremedo que para se alçar como promessa precisa destruir o outro como expressão da diversidade. A coexistência não é um caminho possível para aqueles que cultivam a tara do narcisismo colonial. (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 12).

O objetivo desta análise é apresentar a relação entre o pensamento decolonial, os estudos de religião e o *princípio pluralista*. O pensamento decolonial, como se sabe, é um conjunto de perspectivas teóricas, transdisciplinares, advindas de diferentes contextos, que tem interpelado quase todas as áreas do conhecimento, especialmente das humanidades. Os estudos de religião não poderiam ser exceção.

Uma das premissas básicas do pensamento decolonial é que a colonialidade não é algo histórico e político como o colonialismo, mas, é uma estrutura de pensar e agir culturalmente, presente nas diferentes formas de organização social, imaginários e mentalidades, que reforça lógicas de dominação e de centralismos excludentes (WALSH, 2009). A visão colonial remonta aos processos de dominação sociocultural e política vividos pela humanidade em diferentes épocas e culturas, mas tem suas bases mais nítidas no processo de formação do que se denominou ‘modernidade’ (HALL, 1992).

Luis Antônio Simas e Luis Rufino, em *Encantamento: sobre política de vida* (2020), mostram que

A colonização (pensamos a colonização como fenômeno de longa duração, que está até hoje aí lançando seus venenos), gera “sobras viventes”, seres descartáveis, que não se enquadram na lógica hipermercantilizada e normativa do sistema, onde o consumo e a escassez atuam como irmãos siameses; um depende do outro. Algumas “sobras viventes” conseguem virar sobreviventes. Outras, nem isso. Os sobreviventes podem virar “supraviventes”: aqueles capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além, armando a vida como uma política de construção de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 8)

Não há uma única “escola” de pensamento desta perspectiva teórica. Há grupos oriundos de diferentes contextos e ênfases, articulados ou não, o que realça a sua riqueza e diversidade temática e metodológica. Destacam-se as reflexões dos pensamentos e epistemologias ecofeministas, africanas e ameríndias. Nesta pesquisa, há um recorte plural, que será indicado ao longo do texto.

No tocante ao *princípio pluralista*, noção resultante da produção do autor deste trabalho, há uma preocupação interdisciplinar, que articula, pelo menos, dois polos: (i) a perspectiva decolonial dos estudos culturais, especialmente a noção de “entre-lugar” e de fronteiras, associada às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências das identidades e às críticas às

formas de colonialidade do poder, do saber e do ser, e (ii) a visão teológica de alteridade ecumênica, com variados desdobramentos inspirados em diferentes setores das teologias pluralistas e com destaque para a noção de polidoxia, considerando os diferenciais de poder na sociedade que demarcam as relações inter-religiosas e interculturais. O *princípio pluralista* se assenta sobre esses dois pilares conceituais e se propõe a ser um elemento de cooperação na tarefa de melhor compreensão da pluralidade religiosa e de outros aspectos antropológicos que se destacam no cenário atual (RIBEIRO, 2017a).

Boa parte das análises tem sido desenvolvida com a consciência de que há limites nos discursos relativos ao pluralismo religioso, incluindo aqueles construídos nas práticas de defesa dos direitos humanos e na valorização dos processos de humanização e cidadania. Muitas vezes tais discursos são cooptados pela força imperial do sistema capitalista e podem conviver com ela em certa harmonia e assimilação mútua (RIEGER, 2008). Há, por vezes, uma ausência de crítica à força do sistema econômico, responsável pelas violações fundamentais dos direitos, causando assim formas de cooptação, assimilação e harmonização com visões oriundas da democracia liberal formal (HINKELAMMERT, 2014).

Tendo em vista este quadro, a pesquisa, metodologicamente, se centrou na formulação de sínteses relativas ao pensamento decolonial, com o recurso de fontes com determinado recorte teórico. Tais fontes correspondem também a algumas das principais bases conceituais do *princípio pluralista*. Neste sentido, há uma circularidade na apresentação destas duas perspectivas, mediada pela preocupação com as implicações das tarefas decoloniais para os estudos de religião.

1. A delimitação das fontes

Como referido, o pensamento decolonial tem contribuições advindas de variados contextos e diversas ênfases temáticas e metodológicas. Para essa pesquisa, o recorte foi feito a partir de seis blocos de fontes que têm também orientado e/ou inspirado a formulação do *princípio pluralista*.

O primeiro deles se refere aos estudos culturais do jamaicano-britânico Stuart Hall (1932-2014), que enfatiza o surgimento da modernidade como ato de violência, e que gerou consequências brutais intrínsecas que prosseguem até hoje. O autor mostra, sobretudo na obra *Formations of Modernity* (1992), que a noção de “moderno” (associado ao “ocidental”) é uma forma ideológica de se estabelecer um diferencial de poder e um padrão de conhecimento para inferiorizar culturas e povos a partir da dominação econômica. Neste contexto, ocorre um duplo processo. A noção de Ocidente é ao mesmo tempo um produto dos meios históricos de domínio, bem como uma ferramenta/paradigma para exercer este mesmo domínio.

O segundo está associado aos estudos culturais do indiano-britânico Homi Bhabha, que realça a importância da visibilidade e do empoderamento dos grupos subalternos a partir das negociações de poder e de saber que fazem nos entre-lugares da cultura. O autor, na sua obra *O local da cultura* (2001), detalha o conceito de entre-lugar e mostra como ele está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento. Tais posicionamentos geram entre-lugares, especialmente experimentados nas malhas do cotidiano, em que aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político. A posição de fronteira permite maior visibilidade das estruturas de poder e de saber, o que pode ajudar na apreensão das subjetividades de povos subalternos.

O terceiro bloco se baseia na visão sociológica do português Boaventura de Souza Santos, com as análises históricas do epistemicídio dos povos do Sul, resultante de uma “sociologia das ausências” relativa à produção do conhecimento, e com a valorização de uma “ecologia de saberes” que pode surgir com o empoderamento destes mesmos povos nas fronteiras culturais. O autor, em sua *Gramática do Tempo* (2010b), mostra que a sensibilidade com as distintas expressões culturais ou religiosas, majoritárias ou minoritárias, fronteiriças ou não, contribui para uma

"sociologia das emergências" de novos rostos, variados perfis religiosos, multiplicidades de olhares, perspectivas e formas plurais de atuação.

Outro bloco são as análises sociais latino-americanas que tratam do "giro decolonial" como as do semiólogo argentino Walter Mignollo, além das do sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928-2018), da educadora estadunidense radicada no Equador Catherine Walsh e as do filósofo argentino Enrique Dussel. Em linhas gerais, elas enfatizam os processos de encobrimento, silenciamento das culturas historicamente marginalizadas e a necessidade de se ressaltar o valor destas culturas para a produção do conhecimento. A perspectiva ou giro decolonial possui um sentido estratégico que revela interpelações políticas e epistemológicas de reconstrução de culturas, instituições e relações sociais, tendo em perspectiva o empoderamento de grupos subalternos e construções críticas alternativas e plurais. As proposições conceituais dos estudos culturais decoloniais visam realçar a decolonialidade do poder, do saber e do ser.

Os dois últimos blocos são de natureza teológica. O primeiro, a partir das contribuições da teóloga oriental Kwok Pui-Lan e do teólogo alemão Joerg Rieger. Deles vêm a contribuição sobre a importância de se explicitar e tratar dos diferenciais de poder nas relações sociais, interculturais e inter-religiosas. Kwok Pui-Lan, em *Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé* (2015), trata dos temas feministas, dos diálogos entre as diferentes fés e a noção de polidoxia, que realça a importância (i) da multiplicidade (e a consequente crítica aos exclusivismos), (ii) da postura de "não-saber" (não como mera negação apofática, mas como reconhecimento de que nada é plenamente descrito e nenhuma cultura é completa, o que dá vazão positiva às incertezas, às interseccionalidades culturais e ao diálogo justo), e (iii) da relacionalidade (que redimensiona os níveis mais profundos da humanidade, a conexão objetiva e subjetiva entre as pessoas e delas com a terra e o cosmo).

O segundo bloco teológico advém das teologias latino-americanas, em especial as de Leonardo Boff, Ivone Gebara e Marcella Althaus-Reid. Ainda que não formal ou usualmente identificadas como decoloniais, tais visões teológicas enfatizam perspectivas comuns ao decolonialismo como o empoderamento dos pobres, das mulheres, dos negros, dos indígenas e da população LGBT+, as relações de justiça de gênero, racial e étnica, a consideração fundamental do ecossistema para a sustentação da vida, e a importância política e teológica do cotidiano, da gratuidade, da sexualidade e das formas despojadas de vida.

2. O que é preciso decolonizar?

Em função da triplíce demanda oriunda das tarefas de decolonizar o poder, o saber e o ser, nas quais o *princípio pluralista* está assentado, as análises sociais, incluídos aí os estudos de religião, têm buscado destacar variados aspectos e desafios teórico-práticos.

Entre tais desafios, é possível indicar: (i) a crítica à visão de um pensamento único, (ii) a revisão da perspectiva de "centrocentrismos", (iii) o questionamento da visão de universalismo das ciências e da ética, (iv) a análise crítica da supremacia da racionalidade formal técnico-científica moderna e uma avaliação criteriosa da forma meramente conceitual da produção do conhecimento, (v) a revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo, e (vi) o exame da ideologia das identidades rígidas e fixas.

2.1. A crítica à visão de um pensamento único

O primeiro aspecto, e talvez um dos mais relevantes no que diz respeito às tarefas decoloniais, é a análise, o questionamento e o desmascaramento da visão de um pensamento único, seja no campo global das relações políticas, econômicas e socioculturais que marcam a dominação

Norte-Sul ou seja no âmbito das relações institucionais, socioculturais, coletivas, de governo, entre outras, que regem a vida social.

As concepções marcadas pela lógica de pensamento único têm raízes históricas nas visões geopolíticas de Império, e se dão igualmente na dinâmica da globalização econômica e cultural que marca a formação social vigente no século 20 e nas primeiras décadas do 21 (RIEGER; MIGUEZ; MO SUNG, 2012). Immanuel Wallerstein, especialmente em sua obra *World-Systems Analysis: An Introduction* (2004), afirma que, a partir do conceito *sistema mundial*, a globalização seria o motor do capitalismo, engendrada na noção de pensamento único. Em contraposição a esta ideologia, “o paradigma decolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que põe em evidência uma visão silenciada dos acontecimentos” e, ao mesmo tempo, revela “os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira e única interpretação” (MIGNOLO, 2007, p. 485).

Catherine Walsh (2007) mostra que há no sistema econômico um interesse em abrigar diferenças culturais que possam o legimitar. No entanto, trata-se de estratégias de dissimulação dos reais fatores que reforçam a lógica excludente e verticalista deste mesmo sistema. Elas

... fornecem uma estrutura para entender que a atual política multicultural sugere muito mais que reconhecimento da diversidade. É uma estratégia política funcional para o sistema mundial moderno e ainda colonial. Seu objetivo é ‘incluir’ aqueles previamente excluídos em um modelo globalizado de sociedade governado não pelas pessoas, mas pelos interesses do mercado. Tal estratégia e política não busca nem se interessa em transformar estruturas sociais racializadas; ao contrário, seu objetivo é gerenciar a diversidade diante do que é visto como o perigo da radicalização das imagens e ações étnicas. Ao posicionar a razão neoliberal - naturalmente moderna, ocidental e (re) colonial - como a única razão, ele nos faz pensar que seu projeto e interesse sustentam toda a sociedade e uma vida melhor. Portanto, permanece sem mais questionamentos (WALSH, 2007, p. 8, tradução livre).

E outro aspecto que não se pode esquecer é que...

... enquanto a dupla modernidade-colonialidade funcionou historicamente a partir de padrões de poder fundados na exclusão, negação, subordinação e controle dentro do sistema mundial capitalista, hoje se esconde atrás de um discurso multiculturalista (neo) liberal. Isso faz pensar que, com o reconhecimento da diversidade e a promoção de sua inclusão, o projeto hegemônico do passado se dissolve. Porém, mais do que desaparecendo, a colonialidade do poder nos últimos anos tem estado em processo de re colocação nos projetos globais ligados a projetos de neoliberalização e às necessidades do mercado; existe uma ‘recolonialidade’ (WALSH, 2007, p. 4, tradução livre).

Tal condicionamento colonial, que reforça a noção de pensamento único, está presente em todas as esferas da vida social, incluindo as estruturas políticas e as formas de produção do conhecimento.

No tocante aos estudos de religião, são muitos os desafios que emergem da crítica ao pensamento único. Um deles é que as metodologias precisam identificar, com maior profundidade, como a lógica de “recolonialidade” está presente nas experiências religiosas e em outros aspectos da vida. Ou mesmo, como esta lógica determina, em certos sentidos, os focos de pesquisa e de análise. Entre diferentes possibilidades de superação destes limites, além das noções de alteridade, advinda no campo da antropologia, e de ecumenicidade, do campo da hermenêutica teológica, os estudos de religião podem ser favorecidos pela conexão com outra noção igualmente destacada, que é a de polidoxia (PUI-LAN, 2015). Ela possui importância uma vez que inibe perspectivas hierárquicas, interpretações e ações bipolares (do tipo ortodoxia versus heterodoxia, ou mesmo verdade versus heresia). Ela, constituída por intermédio da crítica e do desmascaramento do

pensamento único, e compreendida no contexto de multiplicidade, de reposicionamento dos saberes e de relacionalidade das concepções religiosas e humanas, pode oferecer novas perspectivas conceituais marcadamente plurais para os estudos de religião.

Dentro dessa lógica, o *princípio pluralista*, realça elementos-chave da vivência religiosa e humana como: (i) a alteridade conjuntiva que engloba as relações interpessoais, coletivas, subjetivas, corpóreas e cósmicas, (ii) o respeito e a afirmação da diferença e (iii) o diálogo e cooperação prática e ética em torno da busca da justiça em relação a grupos empobrecidos e subjugados pelas mais diferentes formas de dominação. A aproximação, o diálogo e a cooperação entre grupos de expressões religiosas distintas cooperam para que elas possam reconstruir seus princípios fundantes e identidades. Daí a ênfase na pluralidade e no diálogo justo como condição imprescindível para se construir identidades autênticas e plurais e rever suas contribuições para o mundo, dentro dos critérios da justiça, da paz e da sustentabilidade da vida, levando em conta os diferenciais de poder entre cada expressão religiosa.

O *princípio pluralista*, em função de seu caráter relativizador, portanto, crítico ao pensamento único, contribui para os processos de recuperação do sentido da liberdade e da gratuidade, que leva à indicação da presença – e, ao mesmo tempo, a necessidade – de espiritualidades que possam corresponder aos processos sociopolíticos decoloniais de aprofundamento democrático, de consolidação de direitos, de crítica às mais variadas formas de dominação, e à busca de alternativas à lógica imperial econômica. Tais visões de espiritualidade se expressam em aspectos práticos e concretos da vida social e política, como os processos de defesa da justiça social e econômica, dos direitos humanos e da terra, da cidadania e da dignidade dos pobres. Elas reforçam, não obstante suas limitações e ambiguidades, espaços de consciência social, coexistencialidade, alteridade, humanização, multiplicidade, cordialidade e integração cósmica (RIBEIRO, 2017b).

2.2. A revisão da perspectiva de “centrocentrismos”

Associada ao questionamento à ideologia do pensamento único, coloca-se também como tarefa decolonial a revisão das formas de “centrocentrismo”, como se referiu Boaventura de Souza Santos (2010a). Trata-se de visões centralistas, verticalistas e elitistas articuladas com formas de racismos, machismos, xenofobia e homofobia que inibem processos de contextualização e de recontextualização de identidades culturais e se colocam como monopólio regulador das consciências e das práticas sociais, dispensando a intervenção transformadora dos contextos, das negociações culturais e dos diálogos.

Para desmontar a perspectiva centrocentrista, o pensamento decolonial indica a necessidade de desobediência epistemológica sem a qual “não será possível o desencadeamento epistêmico e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases” (MIGNOLO, 2008, p.288). A visão centrada e reduzida ao racionalismo moderno ocidental redundou na desvalorização dos universos simbólicos das culturas, que, especialmente no campo popular, não comportam esta rigidez e reducionismo. Tal visão redundou também em eurocentrismos, norte-americanos e ocidentalismos diversos, e na visão de religião somente como o resultado de escolhas individuais e racionais, de certo recorte institucionalizado e com uma organização sistematizada e formal, desvalorizando formas holísticas constituintes de diversas expressões religiosas e espiritualidades.

A tarefa decolonial consiste em construir a vida a partir de outras categorias de pensamento que possuem características próprias e estão para além dos pensamentos ocidentais dominadores e hegemônicos. Trata-se de uma postura, método e atitudes permanentes de transgressão e de intervenção social no campo político e cultural, protagonizadas pelas pessoas e grupos cujas culturas

são historicamente subalternizadas e invisibilizadas. Na vivência destes grupos se pode identificar, visibilizar e incentivar lugares de exterioridade e de construções críticas alternativas e plurais (MIGNOLO, 2007).

Em relação aos estudos de religião, a tarefa de se questionar os centrismos percorre o caminho de várias demandas. Entre elas estão: (i) a variação dos focos e objetos das pesquisas, não se reduzindo aos cristianismos, (ii) a busca de metodologias que atendam outras formas de expressão, como as narrativas, as simbólicas, as artísticas, não se restringindo às visões cartesianas e lineares, (iii) conteúdos de pesquisa que revelem a diversidade sociocultural vivenciada nas margens sociais e as experiências do cotidiano vividas nos entre-lugares da cultura, (iv) as fontes que incluam a multiplicidade de conhecimentos, em especial de povos e grupos invisibilizados, privilegiando as contribuições de mulheres, negros, indígenas, (v) a relação entre teoria e prática, em especial que incida em dinâmicas que empoderem grupos subalternos. Todos estes elementos favorecem os esforços críticos dos variados “centrismos” que marcam a vida social.

Para o aprofundamento do *princípio pluralista* esta crítica é importante, uma vez que, nesta perspectiva, as diversidades religiosas e a afirmação e valorização delas podem ser, não somente *percebidas* e terem suas tendências identificadas nas análises, mas, elas podem ser sobretudo *construídas*. É obvio que isto se trata de tarefa dos próprios grupos religiosos e da interação deles na sociedade, mas os estudos de religião podem cooperar oferecendo análises cujas bases sejam sólidas e ao mesmo tempo criativas e indicadoras de novos e diversificados caminhos (RIBEIRO, 2017a).

2.3. *O questionamento da ideia de universalismo, sobretudo das ciências e da ética*

O giro decolonial também questiona a noção de universalismo das ciências e da ética, uma vez que ela dissimula a particularidade que a produção de conhecimento e os processos de normatização de valores na sociedade possuem. A lógica de universalismo, em geral, é marcadamente masculina, branca e atrelada aos interesses das elites econômicas, e, quase sempre, encobre saberes locais e particulares. A perspectiva decolonial “parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis. Daí, o interesse desta perspectiva pela geopolítica do conhecimento, ou seja, por problematizar quem produz o conhecimento, em que contexto o produz e para quem o produz” (SANTOS, 2010b, 28-29).

Em contraposição propositiva à noção de universalismo do pensamento científico se delineia um projeto de emancipação epistêmica. Ele se estrutura na premissa de ser fundamental a coexistência de diferentes epistemes ou formas de produção de conhecimento, tanto nos espaços acadêmicos, quanto nas articulações e movimentos sociais, que evidenciem as questões da geopolítica do conhecimento pelas quais a modernidade europeia afirmou suas teorias, conhecimentos e paradigmas como sendo verdades universais e invisibilizou e silenciou as demais culturas que produzem conhecimento fora do seu eixo ou de sua perspectiva (CANDAU; OLIVEIRA, 2010).

Entre diferentes possibilidades de se pensar a emancipação sistêmica está a noção de interculturalidade. A interculturalidade é uma dimensão criativa das interações socioculturais que permite diálogos justos e propositivos entre os diferentes grupos sociais, considerando as diversidades culturais e os diferenciais de poder que os permeia. A interculturalidade

pressupõe processos de comunicação e diálogo e a interação entre etnias, culturas, religiosidades e modos de organização social, que estabelecem relações em um mesmo espaço de convivência. Ela não se resume a culturas que se integram ou se misturam, mas remete a uma organização sociocultural em que os diversos grupos sociais se reconhecem no direito à diferença e buscam formas de superação de preconceitos, intolerâncias e desigualdades sociais (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 8).

Catherine Walsh, ao refletir sobre a interculturalidade, propõe que se agudize uma dimensão crítica, diferenciando-a de uma face “funcional” adaptada ao sistema econômico dominante, no qual as diversidades culturais são harmonicamente cooptadas. A interculturalidade crítica, ao contrário, é “concebida como projeto político de decolonização, transformação e criação” (WALSH, 2001, p. 1). A autora mostra que a visão decolonial deve centrar-se no “problema da ‘ciência’ em si; isto é, a maneira através da qual a ciência, como um dos fundamentos centrais do projeto modernidade/colonialidade, contribuiu de forma vital ao estabelecimento e manutenção da ordem hierárquica racial, histórica e atual, na qual os brancos e especialmente os homens brancos europeus permanecem como superiores”. (WALSH, 2007, p. 12, tradução livre).

Para Catherine Walsh (2009), a interculturalidade crítica possui vários aspectos interligados e interdependentes, que contribuem para o desmascaramento da neutralidade contida na ideia de universalismo. Não se trata de partir das questões relativas meramente à diversidade ou mesmo das diferenças, mas, sim, de oferecer alternativas aos problemas estruturais oriundos da colonialidade. A interculturalidade crítica significa um processo dinâmico e permanente de relações, comunicação e aprendizagem entre culturas em condições de respeito, legitimidade mútua, simetria e igualdade, considerado e explicitados os diferenciais de poder existentes entre elas. Trata-se de um intercâmbio firmado em perspectivas de justiça que se constrói entre pessoas, conhecimentos, saberes e práticas culturalmente diferentes, buscando desenvolver um novo sentido entre elas na sua diferença e subalternidade.

A interculturalidade crítica requer um espaço de negociação e de tradução onde as desigualdades sociais, econômicas e políticas, e as relações e os conflitos de poder da sociedade não são mantidos ocultos e, sim, reconhecidos e confrontados. É o reconhecimento de que a diferença é construída dentro de uma estrutura colonial e de matriz de poder patriarcal, racial e hierárquico, com homens brancos e pessoas “branqueadas” no topo da estrutura social e povos indígenas, afrodescendentes e subalternizados em geral nos degraus inferiores. É uma tarefa social e política, entendida como uma meta a ser alcançada, que interpela o conjunto da sociedade, mas, que parte de práticas e ações sociais concretas e conscientes dos setores pobres e subalternizados, a fim de criar modos de conhecimento, responsabilidade e solidariedade.

Neste sentido, a interculturalidade crítica é uma construção de e a partir das pessoas e grupos que sofreram e sofrem os efeitos das experiências históricas de submissão e de subalternização. Uma proposta e um projeto político que também pode se expandir e integrar alianças com outros setores sociais que também buscam construir alternativas à globalização econômica e cultural neoliberal e à racionalidade ocidental patriarcal e excludente, e que lutam tanto pela transformação social como pela criação de condições de poder, de saber e de ser muito diferentes da lógica colonial (WALSH, 2009).

A interculturalidade crítica, fruto do aprofundamento do giro decolonial, se revela, não somente no valor das diferenças, mas, sobretudo no protagonismo popular nos projetos, processos e lutas sociais que integram as forças e os movimentos de contestação à lógica excludente do sistema econômico e das estruturas políticas e sociais. Estas, em geral, reproduzem a visão do patriarcado, da supremacia branca, eurocêntrica e heteronormativa. Os movimentos insurgentes na América Latina das últimas décadas são diversos e variam de acordo com os contextos dos diferentes países e épocas. Há articulações variadas de grupos afro e indígenas, mulheres, grupos LGBTQ+ e de juventude que retomam a diferença em termos relacionais, com seus vínculos histórico-político-sociais e de poder, para construir e afirmar processos e práticas alternativas às lógicas coloniais, não somente no plano sociopolítico, mas também no epistêmico.

No tocante aos estudos de religião, esta concepção crítica aponta para várias necessidades. Uma delas é a revisão do conceito moderno de religião, atentando para as suas limitações, uma vez que ele concebe as experiências religiosas dentro de uma estrutura rígida de racionalidade,

oferecendo a elas apenas um "escaninho" ou um campo restrito e institucionalizado de existência, sem levar em conta as experiências totalizantes, que moldam estilos de vida, culturas e formas de agir. Esta visão, como se sabe, foi amalgamada com o desenvolvimento político e filosófico do que se convencionou chamar de "Ocidente", em geral adaptado aos cristianismos tradicionais (HALL, 1992).

A crítica ao conceito moderno de religião revela que, por ele ser compartimentalizado e não valorizar a complexidade e integralidade da vida, não favorece as compreensões mais orgânicas e integradoras dos espaços cotidianos, como é o caso de expressões religiosas afro-brasileiras e orientais, entre outras. Embora a cultura moderna tenha se autoafirmado a partir de um discurso pretensamente secular e secularizante – ao buscar uma delimitação do espaço específico da religião – o que as análises têm mostrado é um deslocamento do religioso para fora de suas esferas tradicionais, podendo ser identificado nas práticas econômicas, nas formas de entretenimento e outras dimensões da vida secular e das culturas (GIUMBELLI, 2014). O concretamente experimentado acontece nos entre-lugares das culturas, o que abarca o cotidiano e as fronteiras das diferentes dimensões da vida.

Para o aprofundamento do *princípio pluralista* esta crítica é importante por vários e diferentes motivos. Um deles é que, na medida em que se fortalecem, nos diferentes continentes, formas de aproximação e cooperação inter-religiosa entre vários grupos religiosos e espiritualidades, em geral, mergulhadas em culturas subalternas, os elementos que marcam os diferenciais de poder entre elas precisam ser identificados, assumidos nos processos dialogais e equacionados de forma pertinente. Caso tal processo de identificação e equacionamento não seja feito, podem-se gerar formas artificiais de relacionamento entre os grupos, podendo inclusive ocultar novas formas de domínio (RIBEIRO, 2017c).

2.4. *Análise crítica da supremacia da racionalidade formal técnico-científica e da forma meramente conceitual da produção do conhecimento*

Outra tarefa decolonial importante é a análise crítica da supremacia restritiva da racionalidade formal técnico-científica em relação às formas de subjetividade, de vivências holísticas e integradoras e de valorização do corpo. Esta crítica, quase sempre, se desdobra em uma avaliação da forma meramente conceitual da produção do conhecimento em detrimento das perspectivas narrativas, enredadas no cotidiano e nas expressões da corporeidade, complexas e em conexão com saberes alternativos e de grupos subalternos.

Tais análises responderiam ao postulado do pensamento decolonial de que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não apenas derivada. Ou seja, a produção do conhecimento moderno atende às demandas coloniais e se guia por elas. "Graças à colonialidade, a Europa pode produzir as ciências humanas como modelo único, universal e objetivo na produção de conhecimentos, além de deserdar todas as epistemologias da periferia do ocidente" (CANDAU; OLIVEIRA, 2010, p. 17). Boaventura de Souza Santos (2010b) se refere a este processo como "epistemicídio". Luis Antônio Simas e Luis Rufino ressaltam que

O projeto de normatização [...], para que seja bem-sucedido, precisou de estratégias de desencantamento do mundo e aprofundamento da colonização dos corpos. O corpo, afinal, pode ameaçar, mais do que as palavras, de forma mais contundente o projeto colonizador fundamentado na catequese, no trabalho forçado, na submissão ostensiva da mulher e na preparação dos homens para a virilidade expressa na cultura da curra: o corpo convertido, o corpo escravizado, o corpo feito objeto e o corpo como arma letal (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 18).

Não são simples as visualizações e proposições alternativas a este processo colonial. Do ponto de vista teórico, é importante reforçar a já referida noção de interculturalidade crítica.

A interculturalidade não é compreendida somente como um conceito ou termo novo para referir-se ao simples contato entre o ocidente e outras civilizações, mas como algo inserido numa configuração conceitual que propõe um giro epistêmico capaz de produzir novos conhecimentos e outra compreensão simbólica do mundo, sem perder de vista a colonialidade do poder, do saber e do ser. A interculturalidade concebida nessa perspectiva representa a construção de um novo espaço epistemológico que inclui os conhecimentos subalternizados e os ocidentais, numa relação tensa, crítica e mais igualitária (CANDAUI; OLIVEIRA, 2010, p. 27)

Outra contribuição para este processo de revisão do racionalismo técnico cientificista são os pensamentos articulados, direta ou indiretamente, às teorias da complexidade. O pensamento complexo busca questionar e expandir de maneira crítica as visões simplistas e simplificadoras, partindo da não completude do conhecimento e da aceitação da diversidade dos saberes e percepções acerca do mundo e da vida. A realidade é vista como um tecido de múltiplos fios interligados e em permanente processo de construção e reconstrução. O pensamento complexo critica os três pilares da ciência moderna, sem, contudo, negar a eficácia deles: a ordem, a separabilidade e as lógicas indutiva e dedutiva (MORIN, 2010). Como para ele tudo está em intrínseca relação, assim, se teria a relativização das concepções simplificadoras, dando lugar a concepções complexas, inter cruzadas e pluridimensionais da realidade. O objetivo do método transdisciplinar, por exemplo, parece constituir a meta ideal de todo saber que pretende corresponder às exigências fundamentais da evolução na direção do conhecimento humano.

Um terceiro aspecto é a valorização das dimensões concretas das realidades. O racionalismo técnico-científico moderno, sobretudo associado às formas meramente conceituais da produção do conhecimento, determina e configura as análises científicas mais gerais, especialmente as ciências humanas, que, não obstante aos avanços na compreensão da complexidade da vida, ainda se perpetuam em concepções abstratas. A perspectiva decolonial, ao se fundamentar a partir de epistemologias feministas, afro-indígenas e de saberes não especulativos, realça as dimensões concretas da vida. Além disso, como já visto, os discursos científicos, por estarem marcados pela lógica masculina e branca, arvoram uma falsa universalidade, uma vez que dissimulam a particularidade que possuem.

As perspectivas feministas, por exemplo, realçam que a vida é marcada por relações sociais concretas entre homens e mulheres, historicamente situados. "É justamente a partir desse lugar plural e complexo que as ciências humanas ignoraram, de certa forma, até a segunda metade do século 20 a condição de gênero, ou melhor, ignoraram um gênero e afirmaram o outro. Refletiram a partir do humano masculino e nele incluíram o feminino como realidade subalterna ou inteiramente dependente do masculino" (GEBARA, 2010, p. 19).

Nesse sentido, o conhecimento humano, a partir das críticas feministas, precisaria (i) assumir o questionamento ao universalismo das ciências, (ii) superar o idealismo masculino presentes nas elaborações filosóficas e teológicas que relegam a mulher à natureza e o homem à cultura, (iii) introduzir o relativismo cultural que afirma existir diferentes formas de interpretar o mundo, (iv) criar uma ética plural em que as próprias pessoas reflitam sobre suas realidades, (v) valorizar a diversidade, a diferença, as expressões de subjetividade e o cotidiano na esfera científica, (vi) dar atenção às narrativas que apresentam não de forma linear e sistematizada diferentes aspectos da realidade, e (vii) pressupor, dentro de uma interculturalidade crítica, a interdependência entre todos os seres, a transdisciplinaridade e a complexidade das ciências (GEBARA, 2017).

No tocante aos estudos de religião, vários aspectos decorrentes destas críticas podem ser ressaltados. Um deles é o destaque necessário para a multiplicação e a maior visibilidade de grupos

e expressões religiosas não-cristãs e o crescimento vertiginoso das experiências pentecostais no campo popular, que têm motivado pesquisas e mobilizado a opinião pública, uma vez que incidem diretamente no comportamento econômico, social e cultural da população brasileira e ao mesmo tempo são resultados da dinâmica econômica e das negociações culturais. Para o tempo presente, maiores esforços de compreensão e análise precisam ser realizados. As lógicas plurais para a realização desses empreendimentos precisam ser privilegiadas para que os esquemas dicotômicos e bipolares, usuais em décadas anteriores, não ocultem a complexidade da realidade e para que a diversidade dos grupos religiosos e das formas de espiritualidade, expressas no cotidiano, possam ser visibilizadas e devidamente consideradas nas análises.

Outro aspecto de grande relevância para as tarefas decoloniais nos estudos de religião, é a valorização da corporeidade. Dilaine Sampaio ressalta que

Pensar as religiões ou ainda as espiritualidades a partir dos corpos, mesmo que de Mauss para cá tenhamos avançado, implica em ter que lidar com a herança de controle, de confinamento dos corpos que ainda se faz presente em nossa sociedade. Implica também em lembrar que as distintas religiões possuem modos diferentes de lidar com os corpos e muitas delas irão funcionar, em maior ou menor grau, como mais um mecanismo de controle dos corpos (SAMPAIO, 2020, p.s.i).

Além disso, as fontes da epistemologia ecofeminista incluem emoções, afetos e formas plurais de subjetividade e reconhece que a razão tem lugar importante no processo de produção do conhecimento, mas não tem autonomia absoluta, especialmente no “corpo que somos”. Da mesma forma, a dimensão da racionalidade não pode ser completamente isolada de outras dimensões do ser. Este conjunto de dimensões humanas se corporifica no cotidiano (GEBARA, 2007). Tais postulados se aplicam tanto aos estudos de religião quanto à outras áreas do conhecimento científico.

A formulação do *princípio pluralista* é devedora destas perspectivas e a sua aplicação exige atenção a estes pontos. Este princípio procura realçar a reflexão teológica sobre corporeidade, sexualidade e prazer que possui o seu histórico na contribuição singular e efetiva das teologias feministas e *queer*, sobretudo as formuladas no contexto latino-americano. Toda e qualquer reflexão teológica em torno destes aspectos deve se iniciar com um tributo ao salto qualitativo e crítico dado por estas teologias, sempre acompanhadas de indicações políticas concretas feitas pelos movimentos feministas e LGBT+.

Tais perspectivas enfatizam a concepção de que as definições acerca do corpo e das práticas sexuais, explícitas ou não, vivenciadas num contexto libertador de prazer, autenticidade e afeto ou em formas sublimadas, repressivas e violentas, são materiais constituintes e definidores da realidade e da conexão dela com a vida em geral, em seus aspectos políticos, antropológicos e cósmicos. Para Ivone Gebara,

O movimento feminista na sua diversidade foi e é um movimento de “direitos humanos” e se pauta fundamentalmente por uma agenda de direitos a partir do **corpo** como realidade singular e plural em busca de liberdade. Dizer corpo significa dizer, nos feminismos, direito dos corpos. Todas nós vivemos, nos movemos, trabalhamos e amamos como corpos. O feminismo é um olhar específico a partir do corpo e para o corpo das mulheres, um olhar crítico em relação aos lugares que ocupamos, às obrigações que nos impuseram e aos sonhos que nutrimos. Por isso, questões relativas à sexualidade, à maternidade voluntária, à luta contra a violência doméstica e à liberdade de opção sexual são reivindicações culturais, políticas e sociais que vislumbram outro tratamento e outra compreensão filosófica de nossos corpos (GEBARA, 2017, p. 10).

Algo similar deve ser dito no tocante à *Teologia Queer*, que tem na teóloga argentina Marcella Althaus-Reid (1952-2009) e, mais recentemente no Brasil, em André Musskopf, uma original e significativa contribuição. *Queer* é uma categoria inclusiva de todas as sexualidades não

heterossexuais. A teoria *queer* relaciona vários aspectos da vida social, inclusive setores não pensados como sexualizados, como, por exemplo, a economia e a política. Althaus-Reid e Musskopf falam a partir de lugares específicos, no caso a diversidade sexual, mas também a partir de outras vivências de superação da subalternidade, o que lhes confere legitimidade e autenticidade à reflexão efetuada. As reflexões que fazem realçam como a Teologia é um espaço ocupado predominantemente pela rigidez do patriarcado e da heteronormatividade e que pouca ou nenhuma visibilidade tem sido dada às mulheres, às pessoas do grupo LGBTQ+ e à maneira como ambos vivenciam as experiências religiosas.

Marcella Althaus-Reid utiliza o método da suspeita sexual, instrumento interpretativo pelo qual a autora aplica a linguagem sexual através de metáforas criando uma ruptura epistemológica visando uma nova forma de se pensar teologicamente. O método requer a “capacidade de subverter os códigos teológicos, religiosos a partir do resgate da imagem de Deus – desde os códigos sexuais, do pulsar da vida, dos desejos e da naturalidade do cotidiano” (BOEHLER, 2013, p. 128). “As teologias sexuais são o oposto dos processos idealistas. São teologias materialistas com ponto de partida nas ações humanas ou nos atos sexuais, sem deduzir o social do simbólico. É desde a sexualidade humana que a teologia começa a buscar e compreender o sagrado, não o contrário” (ALTHAUS-REID, 2000, p. 193, tradução livre).

O círculo hermenêutico da suspeita sexual articula-se em dois eixos fundamentais: o da sexualidade e do erotismo.

A teologias sexuais indecentes não necessitam de teleologia nem de sistemas, mas podem ser efetivas enquanto representam a ressurreição do excessivo nos nossos contextos e uma paixão por organizar as transgressões luxuriosas do pensamento teológico e político. O excesso de nossas famélicas vidas: nossa fome de comida, de contato com outros corpos, de amor e de Deus; uma multidão de fomes jamais satisfeitas que crescem e se estendem, e nos colocam em desafios e situações de riscos (...), de opções hermenêuticas re-torcidas no caminho de pensar teologia, política e gênero a partir de nossas experiências sexuais e de nossas identidades (ALTHAUS-REID, 2000, p. 200, tradução livre).

A proposição da autora é a indecentização da teologia. Ou, no dizer de André Musskopf, trata-se de sexualizar “uma teologia dessexualizada, cujo pressuposto fundador é de que toda teologia é, consciente ou inconscientemente, uma práxis sexual, organizando economicamente as relações amorosas” (MUSSKOPF, 2012, p. 293).

Portanto, para se cumprir a tarefa decolonial da análise crítica da supremacia restritiva da racionalidade técnico-científica moderna em relação às formas de subjetividade, de vivências holísticas e integradoras e do reconhecimento e valorização do corpo, é importante que se acentue nas análises a preocupação com a interdisciplinaridade, a complexidade e a concretude dos elementos que compõem a realidade. As avaliações críticas decorrentes deste processo, quase sempre, interpelam as formas meramente conceituais da produção do conhecimento. Estas, em geral, se colocam em detrimento das perspectivas narrativas, que emergem do cotidiano, das diversidades, das expressões da corporeidade e dos comportamentos não-normativos e transgressores, e revelam, assim, a profundidade e potencialidade dos saberes alternativos e de grupos subalternos.

2.5. *A revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo*

A tarefa decolonial de se revisar a noção reducionista de indivíduo refém da lógica ocidental é uma das mais desafiadoras e complexas, dada o amálgama que foi constituído entre ela e a cultura e a organização da vida social. Por vezes, os discursos sociais, políticos e científicos nem mesmo se

dão conta do seu uso. Da mesma forma, não são fáceis os caminhos em se pensar os mesmos dados de realidade a partir de outra visão que não seja a que hegemonicamente se configurou nas culturas ocidentais.

Maria Cecília Simões chama a atenção para o fato de que

É pressuposto na ontologia ocidental que o ser humano tem um estatuto duplo, considerando que somos parte de um mesmo *continuum* material, físico-químico, que atravessa o universo, mas que possuímos ainda uma qualidade suplementar que nos distingue dos demais seres, um fator humanidade. Esta ambiguidade oferece ao ser humano um estatuto de excentricidade e diferença em relação a todo o resto do mundo - ou dos mundos - refletindo a clássica descontinuidade qualitativa de um dos binômios que sustenta o pensamento moderno: natureza-cultura. Por outro lado, provocando um jogo de contrastes, temos que nos mundos ameríndios o humano não se difere dos outros seres, a não ser pela diferença intrínseca a cada grupo. Ou seja, o fator de excentricidade humana é substituído por um princípio animico, onde o substrato de todos os seres vivos não é a materialidade, mas o fator humanidade. O conhecimento de mundo ameríndio presta subjetividade ao que para o pensamento ocidental está o âmbito do objeto (SIMÕES, 2020, p.s.i).

Tal perspectiva desafia as análises científicas em variados campos. Catherine Walsh, por exemplo, mostra que uma dimensão de colonialidade é a

cosmogônica ou mãe natureza que tem a ver com a força vital-mágica-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e indígenas, cada uma com suas particularidades históricas. É a que focaliza a distinção binária cartesiana entre homem/natureza, categorizando como não-modernas, 'primitivas' e 'pagãs' as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos acima e abaixo com a terra e com os ancestrais como seres vivo. Assim, [a lógica colonial] visa minar visões de mundo, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizacional das comunidades indígenas e da diáspora africana" (WALSH, 2007, p. 3, tradução livre).

Luis Antônio Simas e Luis Rufino propõem que se realce a noção de encantamento. Ela traz...

... o princípio da integração entre todos as formas que habitam a biosfera, a integração entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade). Dessa maneira, o encantado e a prática do encantamento nada mais são que uma inscrição que comunga desses princípios. Para nós, é muito importante tratar a problemática colonial na interlocução com essa orientação. Entendemos que a matriz colonial é uma das chaves para pensarmos a guerra de dominação que se instaura entre mundos diferentes. Se de um lado temos a integração dos sistemas vivos, a conexão entre as dimensões materiais e imateriais e a ética ancestral, do outro lado está a separação e a hierarquização Deus/Estado, humanos/herdeiros de Deus e natureza/recursos a serem transformados em prol do desenvolvimento humano (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 9). O encantamento dribla e enfeitiça as lógicas que querem apreender a vida em um único modelo, quase sempre ligado a um senso produtivista e utilitário. Daí o encante ser uma pulsação que rasga o humano para lhe transformar em bicho, vento, olho d'água, pedra de rio e grão de areia. O encante pluraliza o ser, o descentraliza, o evidenciando como algo que jamais será total, mas sim ecológico e inacabado (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 10)

As implicações para os estudos de religião parecem nítidas. Mesmo porque o conceito moderno de religião, como já visto, foi estruturado a partir da visão restrita de indivíduo. Ao mesmo tempo, em uma profícua circularidade, esta noção reduzida de indivíduo foi um componente

decisivo para a visão religiosa moderna. Quebrar essa circularidade e realçar formas mais integradas de compreender a vida humana é uma tarefa que implica tanto nas metodologias quanto nos conteúdos dos estudos de religião.

Nesta direção, há a contribuição do *princípio pluralista*. A crítica à visão reducionista de indivíduo é importante, uma vez que uma das bases conceituais deste princípio, a teologia ecofeminista, prioriza outra concepção antropológica. Nessa perspectiva, a relação "pessoa e comunidade" adquire uma nova consciência. Trata-se de uma ética ecofeminista que em seu interior delinea uma espiritualidade. Acentuam-se nesse caminho espiritual novas visões sobre democracia, relações interpessoais e coletivas, processos de aprendizagem e formas ecumênicas de ver a vida. Nesse sentido, Ivone Gebara destaca, entre outros, quatro aspectos relevantes. O primeiro é que

O compromisso com a minha felicidade pessoal implica em uma busca da felicidade coletiva. Por isso, as discussões entre diferentes grupos, a escuta de suas prioridades e sonhos tornam-se cada vez mais necessária. Entretanto, ouvir e abrir o diálogo não significa que é preciso chegar à aceitação das ordens ou das propostas de um único grupo. A discussão faz crescer o consenso comum sobre os caminhos mais viáveis para se manter a vida íntegra de todos e todas. Aprendemos em conjunto um novo jeito de viver em conjunto, reconhecendo as dificuldades e as ambiguidades de nossos passos. (GEBARA, 2010, p. 32).

Um segundo aspecto diz respeito a uma ecoespiritualidade, fruto da percepção de que houve um esquecimento da cosmologia em seu sentido amplo e da visão holística que dava ao ser humano uma compreensão mais apropriada de si mesmo, especialmente nas relações de interdependência e de cooperação vital. Nessa lacuna, acentuou-se o androcentrismo, perderam-se o valor das origens humanas, da concepção de alteridade e interdependência e da dependência de outros sistemas de vida para a manutenção dela mesma. Ao mesmo tempo, acentuou-se também certa forma beligerante de ver a vida e a sociedade, onde cada qual está sempre em luta contra outros para se afirmar o direito à existência. Para Ivone Gebara,

Nossa percepção do mundo e de nós mesmas se condicionou a uma forma de crença na sobrevivência a partir da concorrência contra os outros. O princípio da cooperação, princípio presente nas formas mais primitivas da vida desde as mais originárias expressões, parece ter sido esquecido. E sabemos que devemos a este princípio inerente à vida todas as conquistas em amor, solidariedade e cuidado que desenvolvemos. (GEBARA, 2010, p. 95).

O terceiro aspecto está relacionado às questões que envolvem a vida e as formas de conhecimento técnico e científico. A pressuposição é que

... não se pode separar ciência de espiritualidade no sentido amplo, não se pode separar pesquisa de felicidade para cada vida humana e em comunhão com as outras formas de vida. À medida que esvaziamos nossa busca científica e nossas invenções tecnológicas de um sentido sagrado de serviço, de respeito aos processos vitais, estaremos caminhando para uma destruição maior. Se tratarmos mecanicamente as pessoas e tudo o que as rodeia, as respostas serão também mecânicas. Se as tratamos com respeito a sua integridade e à sua formação pessoal, teremos respostas igualmente mais respeitadas (GEBARA, 2010, p. 102).

O quarto aspecto articula espiritualidade e corporeidade. Não somente a valorização do corpo como fonte de prazer, mas também a crítica ao controle dos corpos femininos. Aqui reside uma dupla crítica. A primeira, aos elementos ideológicos, sociais e religiosos que anteriormente demarcavam o controle dos corpos femininos, e que em boa medida se mantém hoje, especialmente

nas estruturas eclesásticas. Ao lado disso, está presente uma segunda e atual visão, como afirma a autora:

Agora a mesma ideologia transforma-se em tecnologia, dando-nos uma forte sensação de liberdade, sobretudo para as mulheres de classe média, e envolvendo-nos em novas malhas de submissão. Em outros termos, parece que a sociedade nos liberta de muitos incômodos e embaraços próprios da condição feminina, e a propaganda anuncia a chegada de nossa libertação. Mas, cada vez mais nos damos conta de que a forma anterior e a nova são irmãs nascidas do mesmo projeto mecanicista e dualista, nutrido pelo capitalismo. As conquistas positivas continuam, [porém] ameaçadas por essa espécie de reducionismo da vida humana ao lucro e ao consumo (GEBARA, 2010, p. 92-93).

A revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo e a proposição de uma visão antropocósmica integradora tem tido por parte das hermenêuticas teológicas um certo destaque. Em geral, esta tarefa se dá com as reflexões no campo da espiritualidade. Ela é o empoderamento da vida, não somente humana, mas em todas as suas mais diversas formas de manifestação. (BOFF & HATHAWAY, 2012).

Também é necessário compreender que a espiritualidade, como dimensão da vida humana, está intimamente ligada à busca pela transcendência e superação das limitações e ambiguidades da própria vida. Nesse sentido, a espiritualidade seria o processo de desenvolvimento onde o ser humano se realiza na busca por essa transcendência e superação de seus próprios limites. Pensando em termos religiosos mais globais, se espera que cada tradição espiritual procure no interior e nos fundamentos delas mesmas os discernimentos que possam levá-las ao reverenciamento da vida, ao direcionamento de uma ética de compartilhamento e cuidado da vida em suas dimensões humana e cósmica, ao despertar para a visão de que o sagrado está presente na história e no cosmo. “Se fizermos assim, teremos acesso a uma fonte de inspiração duradoura e profunda, a qual pode servir para o estouro de uma revolução espiritual a qual pode realmente salvar a Terra e enriquecer a qualidade da vida humana” (BOFF & HATHAWAY, 2012, p. 462).

Nesta perspectiva, se destaca a visão, imprescindível para o futuro da humanidade, de uma espiritualidade que seja valorizadora da vida, sensível ao cuidado com a natureza e com os pobres, que diga respeito ao todo, aberta aos mistérios do universo e atenta aos principais desafios sociais e políticos que hoje se apresentam ao mundo. O que foi sinalizado revela uma abertura à sensibilidade com os outros e à cooperação e respeito à vida humana e à natureza. Com isso, pode se perceber o mundo natural, material e humano como fontes vivas de energia e caminhar em direção à resposta ao chamado à comunhão entre eles. A contribuição das diferentes féis à ecoespiritualidade é fundamental para as dimensões de integração pessoal, comunitária e ecológica, assim como é vital para a sobrevivência da biosfera (RIBEIRO, 2018).

2.6. *O exame da ideologia das identidades fixas*

A pressuposição da crítica às identidades fixas é que elas, diferentemente de como se apresentam, e se analisadas detidamente, são, de fato, híbridas, algumas vezes fluidas, e permanentemente criadas e recriadas nos mais diferentes processos de fronteirização das experiências da vida e nos entre-lugares das culturas. Dentro do quadro das perspectivas decoloniais, Boaventura de Souza Santos afirma que elas:

... não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante

processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidade são, pois, identificações em curso (SANTOS, 2010a, p. 135).

A não compreensão desta dinâmica se dá, em certo sentido, pela promiscuidade entre o projeto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo. Aí está o embrião da descontextualização das identidades que em geral atendem mais aos aspectos da regulação social do que da emancipação social. Ou seja, as dimensões do individual e do abstrato se sobrepõem as do coletivo e do concreto. As energias emancipatórias são absorvidas pelos processos de regulação social e entrem em colapso. Aí se revelam as contradições do paradigma da modernidade, não obstante as suas potencialidades. Para o autor:

Este riquíssimo processo histórico de contextualização e de recontextualização de identidades culturais é interrompido violentamente por um acto de pilhagem política e religiosa que impõe uma ordem que, por se arrogar o monopólio regulador das consciências e das práticas, dispensa a intervenção transformadora dos contextos, da negociação e do diálogo. Assim, se instaura uma nova era de fanatismo, de racismo e de centrocentrismo (SANTOS, 2010a, p. 138-139).

As perspectivas decoloniais, portanto, reinscrevem ou "traduzem" o imaginário social moderno ou da metrópole a partir das condições fronteiriças. Tais condições são marcadas pelo hibridismo cultural e possibilitam novas formas de compreensão da vida e das relações de poder na sociedade e novas identidades. Trata-se de imagens complexas, intertextuais, localizadas no tempo e no espaço, que não obstante a isso são permeadas e transpassadas por outros discursos também localizados historicamente. Com isso, a prática discursiva híbrida, como prática significatória, anula a possibilidade de binarismos maniqueístas, ou seja, as análises das representações são complexas e rejeitam formas de reducionismo.

A noção de hibridismo revela, por assim dizer, o conceito de entre-lugar. Este se constitui como espaço intersticial, onde significantes e significados se encontram e produzem novos sentidos e identidades. Entre-lugar, portanto, é acima de tudo um espaço produtivo, onde ocorrem as diversas formas de hibridismos e recriação de identidades culturais (BHABHA, 2001).

No tocante aos estudos de religião, são diversas as implicações e as possibilidades de se encontrar aportes teóricos mais adequados. Um deles é o recurso à noção de hibridismo. Kwok Pui-Lan afirma que

[...] a compreensão de identidade híbrida aponta para a formação da identidade como um processo dinâmico e fluido, de tal modo que as pessoas podem mudar ao longo do tempo como resultado da interação com outros. No diálogo interfé, às vezes há o receio de que perderemos nosso compromisso religioso se formos abertos a outras tradições. Esse temor, no entanto, baseia-se em uma compreensão estática do eu. Se compreendermos o eu como uma rede de relações a interagir constantemente com outras, seremos mais abertos à transformação e à mudança (PUI-LAN, 2015, p. 64).

Para o aprofundamento do *princípio pluralista* esta crítica é importante, uma vez que ele possui uma antropologia aberta, marcada por identidades em construção. Tal perspectiva realça a vivência comunitária e está associada a um dos importantes postulados da teologia que é o sentimento de pertença gerado pela livre adesão à fé. A ela estão integradas diferentes dimensões. Uma delas é a da comunhão, base da fé e alternativa social tendo em vista as lógicas individualistas, consumistas e de insensibilidade que marcam a cultura capitalista nos dias de hoje. Também a dimensão da gratuidade, fonte igualmente transparente nos princípios teológicos, sobretudo protestantes, e que relativiza os esforços humanos e os mecanismos de autossalvação. Com o *princípio pluralista* se advoga a recriação e o fortalecimento de vida comunitária devido ao seu potencial utópico. Com isso, se atenuam as formas de imediatismos e de absolutismos e se criam

condições para expressões criativas de participação, de representação lúdica e de manifestação da graça.

○ *princípio pluralista*, na dimensão antropológica, indica a necessidade de uma nova linguagem teológica, facilitadora da criação e recriação de novas identidades, forjada nas expressões da corporeidade, da sexualidade e dos desejos humanos, associadas às dimensões místicas de formas de vida marcadas pela alteridade, pela afirmação da diferença, pela poesia e pelo empoderamento de grupos subalternizados como os de homossexuais, indígenas, trabalhadores e trabalhadores rurais, grupos de base especialmente de mulheres, de negros e de jovens.

Tal visão gera formas de espiritualidades centradas na realidade corporificada no cotidiano, tanto nas dimensões de prazer como nas de dor, incluindo as mudanças e os processos do corpo, da vida pessoal, da autoafirmação e, ao mesmo tempo conectada ao compromisso social e atividade política. Dessa espiritualidade surgem as possibilidades de afirmação do corpo, tanto em seu poder erótico como em seu poder criativo de dar a vida e de ser fonte de cura, e de reconstrução de identidades.

○ esforço teológico em buscar novas imagens do sagrado está centrado nas identidades e expressões de fé que estejam preocupadas com as situações de opressão e de violência que marcam a vida de parcelas consideráveis da população, especialmente mulheres, negros e grupos LGBTQ+. Tal expressão do sagrado, despida de androcentrismos e as consequentes formas de patriarcalismos, sexismos e heteronormatividades, promove a cura, valoriza o corpo, a sexualidade, o cuidado e a proteção da natureza com uma consequente responsabilidade ética pela criação. Tal perspectiva possui lugar de destaque nas religiões indígenas e africanas, uma vez que elas possuem imagens divinas que habitam ou se revelam no meio da comunidade, baseiam-se em uma interrelacionalidade, solidariedade e maior respeito às pessoas e à natureza (RIBEIRO, 2017a).

Considerações finais

Considerando a tríplice demanda oriunda das tarefas de decolonizar o poder, o saber e o ser, nas quais o *princípio pluralista* está assentado, as análises sociais procuram realçar vários aspectos e desafios teórico-práticos, os quais também interpelam os estudos de religião. O pensamento plural, associado às referidas tarefas, requer a visibilidade e o empoderamento das pessoas e grupos que foram historicamente silenciados, inviabilizados e subalternizados e se mantém na tensão dos mecanismos excludentes da sociedade. Isso torna complexos os processos. Não se trata de excluir vozes (a não ser as violentas e totalitárias), mas redimensioná-las diatopicamente a partir dos entre-lugares da cultura. Neste sentido, conjugar, articular, mesclar, diversificar e similares são palavras-chave tanto dos processos de produção de conhecimento quanto das ações sociais e políticas, tendo sempre em conta os diferenciais de poder que marcam toda e qualquer "mistura".

Especificamente na esfera religiosa há uma série de desafios práticos. Entre eles está o cultivo de espiritualidades ecumênicas em função da valorização do pluralismo religioso crescente hoje na sociedade; o de espiritualidades inclusivas, em especial movidas pelo lugar e pelo valor da sexualidade humana no processo político e teológico por ser elemento estrutural da vida; o de espiritualidades ecológicas devido à crise de sustentabilidade da vida; e o de espiritualidades comunitárias nas quais a vivência em comunidade valorize o pensamento ameríndio e realce a gratuidade, a liberdade e autenticidade humana como contraponto às formas de violência, de individualismo, de consumismo, de insensibilidade humana e de segregação. Nas próximas décadas, a não ser que haja processos repressivos que comprometam o livre exercício democrático, será bem provável que estas visões religiosas tendam a se fortalecer, mesmo em convivência simultânea e tensa com formas religiosas de caráter mais sectário, fundamentalista ou piedoso.

Para seguir nesta direção, uma das pressuposições importantes é a compreensão de que toda e qualquer ação ou reflexão sobre democracia e/ou direitos humanos, típicas da visão decolonial, requer análises mais consistentes e posicionamentos mais nítidos acerca das questões que lhe são mais diretamente relacionadas. A lista não é pequena, mas se destacam o combate aos racismos, ao sexismo, ao homofobismo e a crítica ao sistema capitalista como produtor de desigualdades sociais, violência e pobreza. Não se trata de questões paralelas ou justapostas, mas, sim, de um amálgama e entrelaçamento sociocultural que necessita de permanente e profunda crítica ao sistema econômico, com foco na reflexão e ação sobre as causas das divisões que acontecem na sociedade. No caso das religiões no Brasil, tanto pelas históricas dificuldades no tratamento de tais questões quanto pela riqueza teológica de vários grupos que reagiram aos processos dominantes e se colocaram francamente a favor do aprofundamento da democracia e dos direitos, esse processo avaliativo, reflexivo e propositivo torna-se cada vez mais imperativo.

Considerando as limitações das fontes e bases bibliográficas utilizadas nesta pesquisa, foi possível identificar, em síntese, na análise feita as seguintes tarefas decoloniais:

- (i) a crítica à visão de um pensamento único, seja no campo global das relações políticas, econômicas e socioculturais que marcam a dominação Norte-Sul ou no campo das relações institucionais, socioculturais, coletivas, de governo, entre outras, que regem a vida social;
- (ii) a revisão da perspectiva de um “centrocentrismo”, associado às formas de racismos, machismos, xenofobia e homofobia que inibem processos de contextualização e de recontextualização de identidades culturais e se colocam como monopólio regulador das consciências e das práticas sociais, em geral patriarcais, dispensando a intervenção transformadora dos contextos, das negociações culturais e dos diálogos;
- (iii) o questionamento da visão de universalismo das ciências e da ética, uma vez que ela dissimula a particularidade que a produção de conhecimento e a normatização de valores possuem, em geral marcadamente masculina, branca e das elites econômicas, e encobre saberes locais e particulares, em especial os ameríndios e dos agrupamentos pobres e subalternos na sociedade;
- (iv) a análise crítica da supremacia da racionalidade formal técnico-científica em relação às formas de subjetividade, aos conhecimentos vivenciais, holísticos e integradores e ao corpo como fonte de expressão e sabedoria e uma avaliação criteriosa da forma meramente conceitual da produção do conhecimento em detrimento das perspectivas narrativas, enredadas no cotidiano, nos entre-lugares da cultura e nas expressões da corporeidade, e em conexão com saberes alternativos e de grupos subalternos;
- (v) a revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo;
- (vi) o exame da ideologia das identidades fixas, uma vez que as análises antropológicas mais apuradas mostram que as identidades são fluidas, híbridas e permanentemente criadas e recriadas nos mais diferentes processos de fronteirização das experiências da vida.

Referências

ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent theology: theological perversions in sex, gender and politics*. Londres: Routledge, 2000.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BOEHLER, Genilma. *Quando elas se beijam, o mundo se transforma: o erótico em Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid*. Rio de Janeiro: Metanóia Editora, 2013.

BOFF, Leonardo & HATHAWAY, Marc. *O Tao da Libertação: explorando a ecologia da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2012.

CANDAU, Vera; OLIVEIRA, Luis Fernando de. "Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil". *Educação em Revista*, v. 26, n. 1, Belo Horizonte, abril 2010, p. 15-40.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade: Críticas, Diálogo e Perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

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

GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

GEBARA, Ivone. *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*. São Paulo: Terceira Via, 2017.

GIUMBELLI, Emerson Giumbelli. "O campo religioso em suas configurações". In: SENA, Emerson & SOFIATI, Flávio. *Novas Leituras do Campo Religioso Brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

HALL, Stuart. *Formations of Modernity*. Oxford, UK, Blackwell Publishers Ltd., 1992.

HINKELAMMERT, Franz. *Mercado versus direitos humanos*. São Paulo: Paulus, 2014.

MIGNOLO, Walter. Delinking. The rethoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural studies*, Abingdon-on-Thames, Routledge, vols 2 and 3, n. 21, March/May 2007, p. 449-514.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade*, Niterói, n° 34, 2008, p. 287-324.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

MUSSKOPF, André Sidney. *Via[da]gens teológicas: itinerários para uma Teologia Queer no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé*. São Paulo: Paulus, 2015.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. "O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação". *Revista de Cultura Teológica*, v. 25, p. 234-254, 2017a.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. "O princípio pluralista". *Cadernos de Teologia Pública – IHU*, v. 14, n. 128, 2017b.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. As noções de ploidoxia e de diferenciais de poder no contexto da relação entre imaginários e diálogos inter-religiosos. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 40-67, jan./mar. 2017c.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. “Espiritualidade integral e ecológica e o *princípio pluralista*”. *Perspectiva Teológica*, v. 50, n. 3, 473-489, set./dez, 2018.

RIEGER, Joerg. “Libertando o discurso sobre Deus: pós-colonialismo e o desafio das margens”. *Estudos de Religião*, v. 32, n. 34, p. 84-104, jan./jun. 2008.

RIEGER, Joerg; MIGUEZ, Nestor; MO SUNG, Jung. *Para além do espírito do Império: novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.

SAMPAIO, Dilaine. “Corporeidade e religiões”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020 [no prelo].

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2010a.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010b.

SIMAS, Luis Antônio; RUFINO, Luis. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SIMÕES, Maria Cecília. “Povos indígenas no Brasil”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020 [no prelo].

WALSH, Catherine. *La Educación Intercultural en la Educación*. Peru: Ministerio de Educación. (documento de trabalho), 2001.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad Crítica/Pedagogia decolonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir*. In: *Memórias del Seminario Internacional "Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad"*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional 17-19 de abril de 2007.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad*. Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala, 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham & London: Duke University Press, 2004.

Dionísio, Trickster, Exu e Diadorim como representação mítica-arquetípica-religiosa-poética

Dionysus, Trickster, Exu and Diadorim as mythical-archetypal-religious-poetic representation

Clayton Soares dos Santos¹

Fabiano Veliq²

Luiz Henrique Lemos Silveira³

Sebastião Geraldo Silva Brito⁴

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar uma discussão sobre a experiência mítica-arquetípica-religiosa e poética das figuras de Dionísio (na cultura grega), Trickster (na cultura ameríndia), Exu (na cosmovisão ioruba) e Diadorim (na arte ou no imaginário brasileiros). Estes personagens apresentam características semelhantes, a partir de uma representação mítica-arquetípica presente em todos os tempos e lugares, como da fecundidade, da alegria e do teatro, do palhaço, do brincalhão astuto ou tolo, pregador de peças, trapaceiro. Não são vistos como heróis ou deuses da ordem, pelo contrário, são reconhecidos como anti-heróis e deuses da desordem, contudo, representam a mudança, a possibilidade do novo, da transformação.

Palavras-chave: Experiência mítica-arquetípica-religiosa-poética. Dionísio. Trickster. Exu. Diadorim.

¹ Especialização em Gramática- UFMG e Graduado em Letras- Universidade Estadual da Bahia. Contato: claytonsoares.consult@gmail.com

² Pós-doutorado em Psicologia PUC-MG, Pós-doutorado em Filosofia FAJE, Doutor em Psicologia PUC-MG, mestre em Filosofia UFMG e graduado em Filosofia FAJE. Professor Filosofia- PUC-MG. Contato: veliqs@gmail.com

³ Pós-doutorado em Ensino - PUC-MG, Pós-doutorado em Ciências da religião- PUC-MG, Doutor em Psicologia – PUC-MG, Mestre em Ciências da Religião PUC-MG, Pós-graduação em Psicologia junguiana – IBMR, Pós-graduação em psicanálise- Dom Alberto, Pós-graduação em psicologia fenomenológica-existencial-humanista- Dom Alberto, Graduação em Filosofia- Uninter e Graduação em Psicologia CES-JF. Contato: luizhls@yahoo.com.br

⁴ Especialização em Docência do Ensino Superior- UNIME, Graduação em Pedagogia UFES e Graduando em Psicologia Faculdade Pitágoras- Teixeira de Freitas- Ba. Contato: shoah7779@gmail.com. Submetido em 08/08/2020; aceito em 06/10/2020.

ABSTRACT

This article aims to present the discussion about the mythical-archetypal-religious and poetic experience of the figures of Dionysus in Greek culture, Trickster in Amerindian culture, Exu in the Yoruba worldview and Diadorim, in Brazilian art or imagination. These characters have similar characteristics from a mythical-archetypal representation, present in all times and places, such as fertility, joy and theater, clown, clever or foolish prankster, prankster, cheater. They are not seen as heroes or gods of order, on the contrary, they are recognized as anti-heroes and gods of disorder, yet it represents change, the possibility of the new, of transformation.

Keywords: Mythical-archetypal-religious-poetic experience. Dionysus. Trickster. Exu. Diadorim.

Introdução

É fato conhecido que a religião e a arte são tentativas de colocar o homem diante do sagrado em uma possibilidade de dar um sentido para a sua existência e para a existência do próprio mundo que o rodeia. Dessa forma, as construções e narrativas arquetípicas, míticas, poéticas e religiosas são elaboradas e, a partir daí, um novo mundo é criado, o qual visa a ser conforme aos anseios e aos desejos de uma determinada comunidade. No entanto, sabemos que a construção de um mundo não é algo simples, que nessa elaboração várias questões aparecerão, por exemplo, a questão da vida e da morte, a questão da hierarquia social na qual aquela narrativa está sendo escrita, a questão do bem e do mal, os valores da comunidade, e todas essas coisas serão cruciais na hora de colocar ou retirar personagens dessas narrativas.

Dessa forma percebemos que a criação de uma narrativa tem em um primeiro momento a tentativa de dar sentido, mas em um momento subsequente tem a tentativa de organizar o próprio meio social no qual ela é formada. Assim observaremos como a representação mítica-arquetípica se apresentam em diversas culturas, na religião e na arte. Nesta perspectiva as figuras de Dionísio na cultura grega, Trickster na cultura ameríndia, Exu na cosmovisão ioruba e Diadorim, na arte ou no imaginário brasileira, apresentam características semelhantes a partir de uma representação mítica-arquetípica, presente em todos os tempos e lugares, como da fecundidade, da alegria e do teatro, palhaço, brincalhão astuto ou tolo, pregador de peças, trapaceiro. Não são vistos como heróis ou deuses da ordem, pelo contrário, são reconhecidos como anti-heróis e deuses da desordem, contudo representa a mudança, a possibilidade do novo, da transformação.

Dionísio

São provenientes da imaginação do homem, as imagens míticas que descrevem, em linguagem poética, as experiências fundamentais do ser humano. Faz-se necessário que permitamos senti-las, imaginá-las antes, para que entremos em contato com Dionísio, pois, a nossa razão não dará conta de nos guiar pelos caminhos da sabedoria dionisíaca. Dionísio possui grande sabedoria, porém não é a

sabedoria racional do conhecimento científico, nem a fácil sabedoria das redes, mas uma antiga sabedoria que nos traz importantes contribuições; mas que, infelizmente, foi posta de lado.

A Sabedoria era chamada *Hokhmah* na Bíblia hebraica. Ela era uma deusa feminina, invisível e transcendente. Sua origem retrocede ao início dos tempos, antes da Terra existir. Sabedoria representa a ordem oculta do mundo, princípio espiritual e força transcendental, a qual é mediadora entre Deus e o mundo. O seu surgimento confirma a sua origem e natureza feminina e coparticipante no processo de criação. Ela representa a Lei da Vida, assim traz para a humanidade tanto a alegria, quanto o sofrimento (CROWLEY, 2000).

Dionísio nos proporciona uma sabedoria divina e que está dentro de nosso ser. Trata-se de uma sabedoria intuitiva que possuímos e nos esquecemos de seu valor. Uma sabedoria do coração que nos ensina sobre a morte, a vida, as emoções e sobre os diversos aspectos que fogem a nossa razão. Dionísio é realmente um deus misterioso, complexo, múltiplo e paradoxal. Quanto mais se estuda sobre ele, mais há a de se descobrir e estudar, num paralelo com seus mistérios sobre a morte e renascimento, sobre a vida que sempre se renova.

[...] os deuses em sua providência lhe reservaram ao coração um socorro: o pulmão, exangue e mole, cheio de buracos como uma esponja sobre a qual o coração pode a vontade saltar e acalmar-se (DETIENNE, 1988, p.104).

Dionísio é fruto do amor entre Zeus e Perséfone. Uma das versões da história nos relata que Deméter escondeu a filha Perséfone em uma caverna onde duas serpentes a guardavam. Zeus aproximou-se dela também em forma de serpente e gerou aquele que seria o quinto soberano do mundo. Hera, após o nascimento da criança, foi tomada por ciúmes e instigou os Titãs a matar a criança. Dionísio, então, foi atacado pelos Titãs, cortado em pedaços e, para depois, ser cozido em um caldeirão. Zeus, ao tomar conhecimento do acontecido, fulmina os Titãs (BRANDÃO, 1988).

Um membro do deus foi salvo da fúria dos Titãs: o coração de Dionísio foi pego e escondido por Atena em uma cesta, para que Zeus o apanhasse. Assim, a partir do seu coração, foi possível que Dionísio renascesse. Segundo a lenda, Sêmele engoliu o coração de Dionísio ou o próprio Zeus teria preparado uma poção do coração e dado a Sêmele para beber, gerando sua gravidez. Mais uma vez, Hera descobriu a gravidez de Sêmele e tentou impedir o nascimento do rebento. Usando o disfarce como ama, Hera instiga Sêmele a pedir para Zeus que aparecesse a ela da mesma forma que aparecia para Hera. Quando o imortal apareceu na forma de um humano, Sêmele pediu que lhe concedesse um desejo. Zeus, então, consentiu e Sêmele revelou sua vontade. Zeus ainda tentou fazer com que a jovem mudasse de ideia, pois os humanos sucumbiam ao ver diretamente um deus. Sem conseguir fazer com que Sêmele desistisse e tendo prometido conceder-lhe um pedido, o Imortal apareceu com seus raios e trovões, fulminando-a. Para salvar o filho, Zeus retirou Dionísio do ventre de Sêmele e o colocou em sua própria coxa para finalizar sua concepção. Com isso, Dionísio tornou-se, entre os deuses do panteão grego, o único que nasceu e “morreu”, para novamente renascer. Sendo que a finalização de sua gestação, na coxa de Zeus, foi fundamental para lhe garantir a imortalidade:

No mito grego é de regra que a união de deuses e de mulheres mortais gere normalmente um varão, dotado de qualidades extraordinárias, de areté e timé, mas partícipe da natureza humana, donde um mero ser mortal. Salvo por Zeus e completada a gestação na coxa divina, Dioniso será uma emanção direta do pai, donde um imortal (BRANDÃO, 1988, p. 121-22).

Dionísio quando passou pela Frigia, a deusa Reia (sua avó), instruiu-lhe em seus ritos religiosos. Com ela, ele aprendeu suas próprias cerimônias, suas teletai (Cerimônia de iniciação nos Mistérios de Dionísio), recebeu suas vestimentas (traje bacante), *stolé* (espécie de estola sacerdotal). Esta vestimenta consiste no tirso, a hera, a veste longa e, por cima da vestimenta, a nebride (pele de um animal esfolado, que é pendurada num pau que está inserido num recipiente). As cerimônias de iniciação de Dionísio necessitavam de certos ruídos, sons e música, assim como as iniciações de outros deuses. Nas de Dionísio eram utilizadas flautas, tambores, crepundias (argolas de marfim ou pequenos chocalhos), além dos gritos, cantos e palavras entoadas pelas mênades. (BRANDÃO, 1990).

Dionísio atravessou a Ásia ensinando a arte da viticultura, sendo ele o primeiro a plantar e a cultivar as parreiras. A partir disso, ele passou a ser cultuado como sendo o deus do vinho. Dionísio era também cultuado como deus da fertilidade. Daí, ser ele andrógino e, mais tarde, considerado um dos patronos das artes. As árvores, a ele consagradas, são: a videira, a figueira, a hera e os pinheiros. Seus animais consagrados são: o touro, o bode, a pantera, a corça, o leão, o leopardo, o tigre, o asno, o golfinho e a serpente (LOPEZ-PEDRAZA, 2002).

Dionísio se tornou um dos deuses mais importantes na vida diária e foi associado a vários conceitos-chave. Um deles é o renascimento após a morte; seu desmembramento pelos Titãs e seu retorno à vida foram simbólicos e ecoaram na viticultura, na qual as videiras devem ser podadas para brotarem com força e, então, tornam-se dormentes no inverno para, depois, darem frutos. Outro conceito é que, sob a influência do vinho, pode-se sentir possuído por uma maior potência. Ele, Dionísio, tinha uma natureza dupla; por um lado, ele traria alegria e êxtase divino; por outro, traria raiva brutal e cega, refletindo, assim, a dupla natureza de vinho (BULFINCH, 2002).

Como arquetipo, Dionísio está ligado à operação alquímica, uma vez que ele representa a intensidade emocional capaz de dissolver os limites do ego. Por isso, ele é um mobilizador de fortes emoções, desde as mais elevadas até as mais vis. Segundo Nietzsche, o princípio dionisíaco simboliza a ruptura de todo o controle consciente, inibições desfeitas, forças imparáveis do inconsciente, a emergirem do nosso mais profundo eu (BULFINCH, 2002).

Dionísio possuía diversos epítetos: Agrios (o selvagem), Iakchos (gritador, invocador), Katharsios (o que libera, o que alivia), Brômios (ruidoso, vociferante), Euanthes (justo/belo florescer), Euios (do choro/grito ritual), Sannion (o brincalhão), Zagreu (caçador). O mesmo deus pode ser “caçador”, “gentil” e “brincalhão”; deus do “choro e do grito”, bem como do “belo florescer”. Muitos desses epítetos não deixam de remeterem para imagens arquetípicas. A concepção de Dionísio, como força arquetípica, está presente na psique humana desde a antiguidade até aos nossos dias (BRANDÃO, 1990).

O coração é, no Ocidente, o símbolo da emoção. Dionísio é o deus das emoções. Emoção é o que dá fogo, o que dá intensidade aos sentimentos humanos. O coração palpita pela influência do fogo. A emoção é o que faz nosso coração palpitar de felicidade ou de medo e faz-nos sentir um aperto no coração ou um calor que o alastra (BRANDÃO, 1990).

O êxtase dionisíaco significava a superação da condição humana, a descoberta da libertação total, o acesso a uma liberdade e a uma espontaneidade inacessíveis aos mortais. Isso tudo, até então, privilégios dos deuses. Dionísio é o deus do vinho, transgressor da ordem, das emoções descontroladas, dos mistérios recônditos, da fusão do divino e do profano, dos excessos, das orgias. Ele é o deus das metamorfoses.

Antes de Dionísio, costumava dizer-se que havia dois mundos: o mundo dos homens e o inacessível mundo dos deuses. A metamorphosis - a transformação permitida pelos

rituais dionisíacos - foi exatamente a escada que permitiu ao homem penetrar no mundo dos deuses (BRANDÃO, 1991, p. 81).

Dionísio, o deus das metamorfoses (interna e externa), da falta de medidas e formas, da dor, da música, do sexo, da realidade tal como ela é, um deus que está sempre em movimento. Ele penetra em todos os lugares, em todas as terras, em todos os povos, em todos os meios religiosos, sempre pronto para fazer associações com as mais diversas divindades, até mesmo aquelas que são antagônicas. Dionísio é, certamente, o único deus grego, que, revelando-se sob os mais variados aspectos, deslumbra e atrai tanto camponeses, quanto os mais altos intelectuais (LOPEZ-PEDRAZA, 2002). Dionísio é mais do que o deus sofredor, é o deus trágico como nenhum outro. Seus ritos religiosos garantiam que a morte não é o fim de tudo, pois o fato de morrer e renascer levava seus fiéis seguidores a crerem que a alma vive para sempre. Dionísio representa aquele que venceu a morte e, em sua ressurreição, ele simboliza a encarnação da vida e, por isso, tornou-se o centro da crença na imortalidade. Dionísio é, portanto, a criança divina também, símbolo da juventude e da renovação (LOPEZ-PEDRAZA, 2002).

Trickster

Uma das figuras arquetípicas comuns em diversos cenários religiosos é a figura do Trickster. O termo “Trickster” é do inglês e pode ser traduzido como um “pregador de peças”, alguém que está o tempo todo fazendo brincadeiras, propondo novas coisas, etc. Se em um primeiro momento a figura do Trickster pode parecer meramente anedótica, um olhar um pouco mais próximo dessa figura nos evidenciará algo interessante.

O Trickster representa, em um primeiro olhar mais atento, uma espécie de anti-*establishment* devido ao fato de que ele, geralmente, é representado como alguém que se coloca contra as convenções sociais, no intuito de adquirir aquilo que deseja. É uma figura muito comum em diversas culturas, tanto as nórdicas (na figura de Loki), a brasileira (Saci-pererê), as africanas (a figura de Exu), ou seja, em diversas culturas e religiões, o Trickster aparece e sempre com as mesmas características, o que nos permite pensar que, talvez isso, remeta a uma estrutura que merece uma análise. Como expressa Babcock-Abrahams (1975 p. 148), “His beneficente, though central, result from the breaking of rules and the violating of taboos.”⁵ Dessa forma o Trickster aponta para uma estrutura provavelmente mais arcaica do que a princípio indica. Ou ainda segundo Hansen (2001, p. 15) “Tricksters are associated with destructuring, boundary crossing, and blurring distinctions.”

O Trickster, entendido como um ser cuja centralidade está na quebra das regras e de tabus, veicula consigo uma crítica embutida na própria estrutura religiosa, evidenciando, para nós, um paradoxo no núcleo duro da narrativa religiosa e que, sem dúvida, remete ao sonho antigo de “reinventar o *status quo*”, ser capaz de criar algo novo para além do estabelecido. Essa noção que está no cerne da experiência religiosa, evidencia-se no Trickster de maneira extremamente curiosa. Para além de evidenciar o paradoxo da experiência religiosa, podemos perceber que o Trickster evidencia o

⁵ Em seu maravilhoso artigo, Babcock-Abrahams dá uma ênfase especial à figura de “marginalidade” para caracterizar o Trickster. Ele seria uma espécie de não-lugar na esfera religiosa, uma vez que traz consigo elementos humanos e divinos sempre na tentativa de romper o establishment. Para afirmar isso, evidenciam diversos estudos sociológicos e antropológicos em que a figura do Trickster aparece e empenha-se a delimitar bastante a noção de “marginalidade” não como banditismo, mas como a possibilidade de uma nova relação com as regras, evidenciando os diversos usos da noção de “marginalidade”.

paradoxo do sujeito com a própria sociedade, a difícil equação entre os desejos individuais e os desejos coletivos.⁶ Nesta mesma linha de raciocínio, Lages (2003, p.68) afirma que:

Os aspectos tidos como inferiores da personalidade, que foram considerados como primitivos e que transparecem na figura do “trickster” são na verdade uma estrutura arquetípica que sempre existe dentro de cada ser humano e que nunca desapareceu como quis o desenvolvimento moderno e científico.

A figura do Trickster traz consigo algumas características marcantes como o fato de geralmente habitar espaços públicos, florestas; ele possui uma relação diferente com o tempo e o com o espaço, não respeitando seus limites. Geralmente, a figura do Trickster carrega alguma anormalidade física (especialmente o exagero em alguma característica de cunho sexual); apresenta uma espécie de ambiguidade entre a vida e a morte, como alguém que transita pelos dois reinos de maneira extremamente fluida.

Em diversas mitologias, a figura do Trickster se mistura com a figura do “herói-civilizador”, como exemplo, consideramos a própria figura de Prometeu, a qual entrega o fogo dos deuses aos homens. Essas características são bem visíveis na maioria dos relatos em que o Trickster aparece. Outros Tricksters conhecidos são: Mercúrio (na mitologia romana), Hermes (na mitologia grega), Exu (na mitologia ioruba) e Wakdjunga (na mitologia Winnebago). Nesta mesma direção, Lages (2003, p.68), afirma:

Nos estudos sobre a psicologia da figura do “trickster” Jung se refere a uma figura mítica, paradoxal, com dupla natureza animal-divina, com tendência a travessuras malignas, presente seja na figura dos deuses Mércurio-Hermes, seja no carnaval da Idade Média, seja ainda nos traços demoníacos de Javé no Antigo Testamento, “quando se encontra alguns sinais de sua imprevisibilidade, da inútil mania de destruição e do sofrimento auto-infligido do “trickster”, juntamente com o desenvolvimento gradual rumo ao salvador e sua humanização.” A figura do trisckster é portanto, para Jung, uma estrutura psíquica que está presente em todos os tempos e lugares.

Para além do caráter crítico (geralmente não visível) do Trickster, algo que é marca dessa figura é o seu caráter cômico. O Trickster é sempre um brincalhão, alguém que porta consigo a alegria e uma espécie de amor pela vida e pelo agora. Ele também prima pelo imediato em razão do sofrimento (que marca diversas experiências religiosas). Ao fazer a aparição dessa forma, o Trickster flerta sempre com o caos, evidenciando a sua possibilidade e visando ao estabelecimento de tal caos para além do discurso dominante. Esse trânsito entre o brincalhão, o caos e a ordem traz consigo a possibilidade de outra face para a experiência religiosa. Essa face, um pouco menos rígida e menos séria, faz-se necessária, uma vez que a institucionalização religiosa acaba, geralmente, eliminando esse aspecto do humor.

Algo a reparar é que o Trickster é típico de religiões politeístas ou animistas e não é encontrado no monoteísmo. Aqui, há um ponto importante dessa figura. Na medida em que as religiões avançam do animismo ao monoteísmo, segundo a tese de Feuerbach (1989), o caráter ambíguo da experiência religiosa vai ficando para trás, de forma que não resta muito lugar para o Trickster no cenário

⁶ Esse tema foi um objeto de análise do próprio Freud em *O mal-estar da civilização*, de 1930.

monoteísta. O Trickster passa a ser “demonizado”, ou transformado em uma figura menor, que não tem o *status* de um deus e, em várias situações, é colocado como alguém abaixo dos homens.⁷ Nesta mesma linha de raciocínio de demonizar, a figura de Jung (2000, p.261) entende que “o Trickster deve a sua permanência principalmente ao interesse que a consciência demonstra por ele”. [...] isto é, da assimilação da figura primitiva dotada de certa autonomia, enquanto *daeminiunum* originário de uma capacidade que pode provocar um estado de possessão.

Essa relação do monoteísmo com a figura do Trickster marca, a nosso ver, a dificuldade do monoteísmo lidar com as ambiguidades envolvidas na experiência religiosa. Se Freud evidenciou muito bem o caráter projetivo da experiência religiosa, ele mesmo não foi capaz de perceber as ambiguidades envolvidas ali, tentando, assim, reduzir toda a experiência religiosa à noção de totem, projeção, ilusão, desamparo.⁸ O Trickster aparece aqui, nesse cenário, como esse algo que escapa ao monoteísmo, que é o caráter ambíguo, humorístico, satírico que a narrativa religiosa possui. Assim, Jung apresenta a importância do Trickster na questão da civilização, aparecendo principalmente nas culturas que enfatizam o politeísmo. Conforme o autor:

Segundo Paul Radin, o processo civilizatório inicia-se com o ciclo do ‘trickster’, o que indica a superação nítida do estado originário. Os sinais da mais profunda inconsciência vão desaparecendo; em lugar de manifestar-se de modo brutal, cruel, bobo e insensato, o ‘trickster’ começa a fazer coisas úteis e sensatas ao findar o ciclo.” (JUNG, 2000, p.261).

Dessa forma, Trickster vem para enriquecer a narrativa religiosa, tornando-a mais próxima da experiência humana. Esta narrativa apresenta a figura de Trickster como importante na criação e no desenvolvimento das civilizações humanas. O fato de sermos capazes de encontrar o Trickster em diversas narrativas aponta, para nós, a sua versatilidade, o seu caráter simbólico e arquetípico, e isso não é pouca coisa em se tratando de religião.

Exu

Semelhante à figura de Trickster, podemos identificar Exu como sendo também uma figura psíquica-mítica-arquetípica presente em todos os tempos e lugares. Exu, muitas vezes, é comparado ao Trickster.

Na África Exu é um tipo de Mercurio-africano, o deus-guia, o intermediário entre dois mundos, o mensageiro das orações dos homens, uma divindade de orientação. Exu é também relacionado com o “trickster”, um ser malicioso, brincalhão, que se compraz em pregar nas pessoas e nos orixás. Ele é fruto do ventre incestuoso de Iemanjá, o

⁷ Para ilustrar o nosso ponto, basta salientar a forma como o cristianismo evangélico lida com as religiões de matriz africana, a partir da demonização de suas entidades.

⁸ Para uma análise pormenorizada dessa questão, permita-nos remeter o leitor ao nosso texto. VELIQ, Fabiano. O totem e o desamparo. Duas chaves de leitura para a religião no pensamento freudiano. Revista Analytica | São João del-Rei | v. 6 | n. 10 | Janeiro/Junho de 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/analytica/v6n10/O4.pdf> Acessado em: 06/04/2020. Se a Freud falta esse caráter mais cômico da experiência religiosa, algo que fica extremamente mais marcante é a ausência do feminino na análise freudiana. Ao concentrar toda a experiência religiosa na noção de “Pai” escapa a Freud o papel da Mãe na formação religiosa. Algo que nos assombra, dada a perspicácia de Freud em diversos assuntos. Esse ponto cego freudiano se mostra talvez mais grave (dada a sua obviedade não vista) do que a não abordagem do caráter cômico da religião.

filho mais novo, o mais jovem de todos. [...] África Exu é uma divindade do fogo, dizendo mesmo o mito que foi ele quem trouxe o Sol (LAGES, 2003, p.68).

Observamos que Exu exerce representações mítica e arquetípicas importantes tanto na/para cultura Yorubá, na africana, quanto na diaspórica brasileira. Sua representação é tamanha que ele participa gênese do mundo na tradição Yorubá. Conforme Verger (1997), Olodumaré, Deus Supremo, resolveu criar o mundo, e atribuiu a cada orixá a responsabilidade de reinar em cada instância. Assim, Olodumaré designou ao seu filho, Obatalá, a criação do mundo. A ele foi dado o saco da criação, no qual tinha o poder de criar o mundo. Dita a lenda, que antes da criação do mundo, Obatalá consultou Orunmilá, o destino, para saber como proceder na criação; este lhe ordenou que fizesse uma oferenda entre o mundo espiritual (Orum) e o mundo material (Aye). Contudo, Obatalá, com sua teimosia não fez a oferenda e Exu reclamou junto a Oludumaré, que concede a criação do mundo a Oduduá, e a Obatalá a criação dos seres, inclusive os seres humanos.

Neste mito da criação, podemos identificar a figura de Olodumaré como o Deus Supremo, Oduduá como a criadora do mundo, Obatalá como criador dos seres e Exu, também participante da criação do mundo, como representante da lei que rege o universo, o guardião do céu e da terra.

Há outro mito da origem do mundo nas religiões africanas yorubanas, no qual Olorun seria o Deus Supremo, ou o Mestre do Céu e, a partir dele, surge o princípio da origem do mundo através das figuras de Obatalá e de Oduduá, princípios masculino e feminino. Desta união surge a figura de Exu como o princípio da mediação entre o masculino e o feminino.

Exu é o primeiro elemento a surgir a partir de Obatalá e Oduduá princípios masculino e feminino derivados de Olorum, e seria a imagem simbólica da força gravitacional que une os átomos, possibilitando a diferenciação da matéria. É considerado o grande transformador comunicador e intermediador entre as pessoas e as divindades e entre estas, é o Supremo (ZACHARIAS, 2010, p.93).

Exu, muitas vezes, é visto como um orixá da desordem, pois apresenta uma nova forma, logo diferente, da ordem demarcada. Ele é também considerado agregador quando é visto como flexível e dinâmico, apresentando a possibilidade do novo.

Exu, o Orixá, é um poder e é em si um mistério do nosso Divino Criador Olorum. Seu mito muito bem descrito na mitologia Nagô e lá ele é cultuado em separado, como cada um dos outros Orixás. Suas lendas descrevem-no como mensageiro dos outros Orixás, sendo que é pela boca dele que todos falam. Além dessa sua atribuição, ele é o primeiro que deve ser oferecido para que todos os espíritos perturbados sejam afastados. Muitos o descrevem como o primeiro Orixá a ser criado por Olorum, fato esse que o torna o primogênito na Teogonia Nagô (SARACENI, 2007, p.123).

Exu possui características dúbias, ora apresentando-se como aquele ordenador, sábio e agregador; como um Orixá importante na ordem cósmica, ora representa o oposto disto, como desordenador, jovial, brincalhão, prega peças, malandro, desagregador e um demônio. Exu passa a ser “demonizado”, ou transformado em uma figura menor, que não possui o *status* de um Orixá e, em várias situações, é colocado como alguém abaixo dos homens. “O puer é o Herói, a Criança Divina, o Filho do Rei, o Filho da Grande Mãe, o Messias ou o Trickster. O puer, como diz Hillman, é o portador do espírito eterno, ele é primordialmente perfeito (o senex ganha a perfeição através do tempo)”. (LAGES, 2003, p.44).

Assim, Hillman (1999) entende Exu como um ser que possui dualidade que ora representa a figura do Senex, do velho e do sábio, bem como é aquele que aponta os caminhos, é o mensageiro e o ordenador, outrora se apresenta como brincalhão, trapaceiro, jovial, desordeiro e desordenador. Essas características diferentes de Exu são presentes, principalmente, nas narrativas dos rituais das diversas tradições religiosas africanas.

No Brasil, permaneceu a idéia de Exu como o deus-guia no Candomblé, o intermediário entre dois mundos, o mensageiro das orações dos homens, oferecendo-lhe em primeiro lugar os sacrifícios. É também uma divindade de orientação, uma vez que abre e fecha caminhos, mas é também o manhoso que gosta de brincar, pregar peças, irritar os amigos. Dando-lhe de comer em primeiro lugar, antes mesmo de qualquer outro orixá, Exu se torna amigo e ajuda as pessoas. No entanto, Bastide aponta que apesar desses traços permanecerem no Brasil, outros aspectos de Exu ficaram mais evidentes, aqueles de caráter sinistro. Isto ocorreu, segundo o autor, por causa da escravidão. Exu foi usado pelos negros em sua luta contra os brancos, se tornando o patrono da feitiçaria. O deus africano brincalhão se tornou o deus cruel que mata e envenena, demonstrando assim sua amizade e seu caráter de salvador para com o povo negro. Esse caráter de Exu vai depender da natureza dos grupos ao qual pertence. E é nos grupos de origem banto que o elemento demoníaco irá permanecer, triunfando na macumba carioca. Na Umbanda, então, por sua influência kardecista, serão preservadas as representações do mal e do bem, ocupando Exu a linha da esquerda, ou Quimbanda, onde habitam os espíritos atrasados ou demoníacos (LAGES, 2003, p.26).

Na Umbanda, religião brasileira influenciada tanto pelos candomblés, quanto pelo cristianismo e pelo espiritismo cristão, Exu se apresenta com aspectos morais de inclinação cristã, porém, matizados pela compreensão africana, mais aberta à integração de dicotomias. Assim, às vezes, apresenta-se como Orixá, principalmente pelo Candomblé, outras vezes como uma entidade, um espírito (ser humano desencarnado) que ainda está em evolução.

A Umbanda é uma religião na qual, a maior parte dos rituais, acontece a participação de falanges espirituais, de espíritos de seres humanos, os quais trabalham juntos na consecução de trabalhos específicos. Há linhas de trabalhos denominadas de “direita”, constituídas a partir de espíritos que estão sob regência de um Orixá e a linha da “esquerda”, que são entidades que não possuem regência por nenhum Orixá, para alguns religiosos, ou que são regidas por Ogum, orixá da guerra e da tecnologia, para outros. Conforme Lages:

No universo sagrado da Umbanda, os orixás, guardiões das legiões e falanges, fixam seus domínios no terreno da luz, se diferenciando dos espíritos portadores das trevas. Existem entidades que pertencem à linha da “direita” e outros à linha da “esquerda”. Direita e esquerda são categorias carregadas de valor. Ambas estão presentes na maioria dos terreiros, não prescindem uma da outra. A esquerda é vista como necessária, sem ela as entidades da linha da “direita” se tornam fracas e vulneráveis contra as “demandas”. A virtude sem a força da “esquerda” se torna inoperante, e vice-versa. A “direita” é o lugar que ocupam os orixás sincretizados com os santos católicos, é identificada com as virtudes do sagrado, é o lugar correto das entidades e espíritos benignos. Já a “esquerda” é identificada com a contravirtude. É o lugar dos espíritos das trevas, povoado pelos Exus e Pombagiras (LAGES, 2003,18-19).

Assim como ocorre dicotomias no entendimento de Exu, por vezes visto como um Orixá, e outras como uma entidade, Exu também apresenta polaridade masculina e feminina. Alguns umbandistas entendem que a Pombagira seria um Exu feminino e, enquanto tal, traria características de um Exu. Outras leituras umbandistas, como as de Kaitel e Santos (2017), apontam que os Exus e Pombagiras da Umbanda seriam aplicadores da lei divina e protetores das pessoas e dos templos. Teriam, portanto, um aspecto de agressividade, mas uma agressividade direcionada ao trabalho do bem. Esta segunda concepção, mais positiva, traz também uma contraparte polar de apresentar Exus e Pombagiras como os espíritos umbandistas mais parecidos com os seres humanos encarnados, com suas falhas e desejos do corpo.

Ele é auto-suficiente, contém em si todas as possibilidades, inclusive as polaridades do feminino e do masculino, ele é um hermafrodita. A vida para o puer é uma aventura, ele deseja demais, se move depressa demais, vai longe demais em tudo, “não somente por causa de sua fome oral e das fantasias infantis de onipotência, mas arquetipicamente porque o mundo não pode nunca fazer as demandas do espírito ou igualar sua beleza (LAGES, 2003, p.44-45).

Deste modo, a Pombagira, como uma linha da esquerda na Umbanda, é extremamente importante, pois a esquerda auxilia e protege os trabalhos (rituais) do terreiro. Conforme Saraceni (2007, p. 134), “por não conhecerem os mistérios dos Exus e das Pombagiras, lhes atribuíram as condições de espíritos de ex-bandidos e ex-prostitutas”. Entretanto, tanto os Exus quanto às Pombagiras são especiais aos rituais da Umbanda. Tal fato é que, no início dos trabalhos realizados nos terreiros, as primeiras saudações são feitas para Exus e Pombagiras, pedindo a proteção e benção aos trabalhos.

Assim, identificamos que a Umbanda integra, no plano das divindades, mais especificamente de espíritos a serem reverenciados, a figura de Exu. Exus e Pombagiras têm características positivas, e são indispensáveis aos trabalhos e rituais religiosos. Conforme Lages, esta integração de aspectos positivos de Exu, pode ocorrer pelas diversidades de Exu presentes.

Na Umbanda, [...] há muitas entidades sob a denominação de Exu, só que algumas são definidas como Exu Pagão, o marginal da espiritualidade, sem luz e conhecimento da evolução, trabalhando na magia do mal e para o mal. Já o Exu Batizado é sensibilizado para o bem, trilhando o caminho da evolução (LAGES, 2003, p.27).

Nesta direção, Exu torna-se uma representação religiosa que possui ambiguidade de características. É essa ambiguidade que faz dele uma figura mítica-arquetípica, por possuir importância na cultura africana.

Exu o intermediário entre dois mundos, o mensageiro das orações dos homens, oferecendo-lhe em primeiro lugar os sacrifícios. É também uma divindade de orientação, uma vez que abre e fecha caminhos, mas é também o manhoso que gosta de brincar, pregar peças, irritar os amigos. Dando-lhe de comer em primeiro lugar, antes mesmo de qualquer outro orixá, Exu se torna amigo e ajuda as pessoas (LAGES, 2003, p.26).

Portanto, Exu é uma figura mítica arquetípica importante na gênese do mundo. Ele é ordenador, mensageiro, sábio e Senex. Contudo, também é astuto, brincalhão, satírico e irreverente, desordenador, um típico Puer e Trickster. Entretanto, mesmo que observemos esta polaridade de Exu, muitas vezes,

a ele são atribuídas características negativas, principalmente, por permear o imaginário coletivo das religiões politeístas e não monoteístas (semelhante ao Trickster) e, enquanto tal, é vista com preconceito pela tradição cristã, que demarcou a cultura ocidental. “Exu é visto pela ideologia dominante como um perigo sempre latente de oposição à ordem, pois a sua prática nos tempos atuais desperta na memória coletiva a reprodução do passado escravocrata.” (ZACHARIAS, 2010, p.58).

Diadorim

A figura de Diadorim, de *Grande sertão: veredas*, permeia o imaginário coletivo da cultura brasileira e, enquanto figura mítica arquetípica, apresenta uma narrativa poética semelhante a Dionísio, Trickster e Exu. A personagem de Guimarães Rosa pode ser percebida como uma criatura dinâmica, de paradoxos, de trânsitos e de movimentos (im)previsíveis, aproximando das marcas que identificam as três figuras em questão. São veredas que fazem de Diadorim um próprio conceito/ícone tanto para cultura brasileira, quanto além desta, de rupturas de convencionalismos, conferindo a personagem modernista o *redondamento*, pois é permanentemente uma janela aberta para a observação do ser humano e de suas complexidades (BRAIT, 1985).

O personagem avatar de Guimarães Rosa, Diadorim é, em essência, dialético, pois os vai e vens, a binariedade, a ambiguidade e a dualidade o fazem uma criatura distanciada das convenções humanas, das tradições e encontram na instabilidade do ser, a particularidade de sua caracterização. Nessa linha de pensamento, a tessitura do romance dá relevo a tal percepção, quando Riobaldo considera que:

[...] E eu mesmo não entendia então o que aquilo era? Sei que sim. Mas não. E eu mesmo entender não queria. Acho que. Aquela meiguice, desigual que ele sabia chegar todo próximo, quase uma ânsia de sentir o cheiro do corpo dele, dos braços [...] (ROSA, 2001, 162-163).

Essa passagem é interessante para a discussão, que ora se realiza neste trabalho. Riobaldo possibilita reflexões sobre a encruzilhada (entendida na figura Diadorim), sendo ela mesma o simbólico a/de Exu. Diadorim é ponto de entrecruzamentos de metáforas, arquétipos, realidades (transgressões, rupturas, dicotomias, paradoxos, dialéticas, psiquismos humanos, esferas políticas, questões de gênero, etc). As matizes com que Guimarães Rosa pinta Diadorim são plurais, pelas múltiplas leituras e significações; inconstantes, pois as marcas físicas e psicológicas apresentam descontinuidades e desdobramentos do ser que figureia as veredas dos sertões grandes do Guimarães; e inovadoras, uma vez que a criatura roseana, ainda que dialogue com arquétipos e simbologias universais, reinventam e inauguram um personagem moderno, cujas rupturas do que é tradição, comum, normalizado e convencionalizado fazem a realização e afirmação do projeto do Modernismo.

Assim como Exu é confundido ou aproximado à figura do Diabo, Diadorim também pode, de modo que “entre o Diabo e Diadorim, sustentamos que há um fio comum” (LIMA, 2018-2019, p. 429), além de assumir o lugar de encruzilhadas, ser aproximado ao Diabo. Diadorim e Exu são lugares comuns em *Grande sertão: veredas*. Guimarães Rosa faz com que seu personagem, ora ou outra, esteja passeando pelas veredas do Exu, de modo que fica, ao leitor, a sugestão de fazer/perceber (ou não) as dicotomias entre os dois seres míticos, arquetípicos e poéticos, pois “Diadorim, duro sério, tão bonito no relume das brasas” (ROSA, 2001, p. 45).

O nome dado às multiplicidades de um mesmo ser, sendo o signo Diadorim a confluência das mais distintas formas psíquicas do ser (e de ser), é, por Guimarães Rosa, a construção de possibilidades

de a personagem ir se fazendo e refazendo na trama, em conformidade com os enredos da vida mítica e real. Contribuindo para que pensemos isso, Ana Maria Machado, que desenvolveu um trabalho rico acerca do uso dos nomes na obra de Guimarães Rosa, considera que:

O Nome é um signo, polissêmico e hipersêmico, que oferece várias camadas de semas e cuja leitura varia à medida que a narrativa se desenvolve e se desenrola. Não há mais um sentido único de leitura, mas uma decifração e recriação permanentes, feitas de dedução e de intuição, de sensibilidade e de exploração das diferentes possibilidades de atualização daquilo que é dito potencialmente pelo Nome. O nome próprio num texto como o de Proust ou de Guimarães Rosa é, portanto, uma palavra poética, um signo espesso e rico que escapa sempre aos limites de cada sintagma, enviando ao conjunto do texto, e mesmo para além do texto. (MACHADO, 2013, p. 43).

Considerando essas palavras de Machado (2013), entendemos que a personagem é modelada e constituída a partir dos fatores ambientais, da vida e, também, de suas interferências enérgicas nas relações e nos espaços do sertão de Guimarães Rosa, resultando no complexo Diadorim. É relação de Diadorim para o mundo e do mundo para Diadorim. Além do aspecto semântico, considerando a morfologia da palavra, o radical do nome Diadorim é o mesmo que em Diabo (dia-). Foneticamente, Diadorim também tem proximidade com o Diabo, pois o emprego do fonema [-d] em “Diado”(rim) é o que permite não ser, Diadorim, o Diaborim. Silva (2008) aborda também a relação morfológica Diadorim-Diabo, com base em Campos (s/d, p. 60), tecendo:

além dessa relação com o Dia... Diadorim, ‘o Dia + adora + im = Diá (diabo) + dor’, que carrega esses elementos de confusão entre o bem e o mal, entre aquilo que é bom e aquilo que é mau no próprio nome, existem também outras relações de ambiguidade que podem ser analisadas a partir do texto [...] (SILVA, 2008, s/p.).

Diadorim, além de Diabo masculino, pois

[...] explico ao senhor: o diabo vive dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum. Nenhum! – é o que digo [...] Bem, o diabo regula seu estado preto, nas criaturas, nas mulheres, nos homens. Até: nas crianças – eu digo [...] (ROSA, 2001, p. 26).

Diadorim também é Diabo feminino, segundo Silva (2007). Tanto Silva (2007), quanto nós nesta discussão, consideramos o mito de Lilith, sendo a primeira manifestação do Diabo feminino, cuja primeira tentação é voltada a Adão. Lilith, Adão e Eva são imagens do primeiro triângulo amoroso do imaginário humano. Podemos fazer relação desse triângulo amoroso, fruto da tentação, com o triângulo amoroso entre Diadorim, a Lilith sertaneja e irresistível, Riobaldo e Otacília.

Para Silva (2007, p. 47), Diadorim é um ser de impureza, a qual

fica mais visível pelos excessos do mundo da jagunçagem e até nas conversas reservadas que tem com o amigo. São diálogos que mostram a ousadia de um jagunço na pele de mulher, mas que age como homem valente, bom de briga e exigente de valentia dos demais companheiros (SILVA, 2007, p. 47).

As impurezas de Diadorim consistem naquilo que é rompido, quer na esfera política, cultural, social e psicológica. Assumir o masculino é desfazer do contrato social para, então, estabelecer um contrato entre o biológico feminino e o social masculino criado da e pela personagem dicotômica roseana. Além disso, é desvincular-se do que é convicto para apostar nos meandros das (in)certezas. Decorrem daí, os desvios das normalidades sociais que tanto constituem as narrativas de Riobaldo sobre o amigo(a)-amado(a) Diadorim, bem como as condições basilares da apartação dele com o normativo, com o socialmente correto, aceitável e, claro, puro. (SILVA, 2007)

Diadorim, figura inexata e não-linear, envereda-se por descaminhos, por assim dizer, quando comparamos seus caminhos dissonantes dos lugares comuns, dos padrões, dos comportamentos e posicionamentos ideais, do que é conservador. Isso tudo faz da personagem de Guimarães Rosa distante do que os *religares* de maior expressividade no Brasil considera aceitável, de bem e do bom. No curso do romance, a religiosidade está próxima de Diadorim, apenas, manifestada por Riobaldo. É este que reflete, questiona, entende, posiciona-se e expressa suas práticas religiosas. Diadorim nos parece distante dessas ocupações, dessa cultura, desse processo humanizatório, pois, afinal, ele é ocupado e envolto na sua missão de limpar os sertões, por desígnio de seu pai, e isso requer desfazer das crenças cristalizadas, das práticas dominantes, dos engendramentos políticos/religiosos. Sendo assim, uma mulher travestir-se de homem, e assumir papéis sociais a serem desempenhados pelo homem, torna-se possível e necessário, a fim de conquistar a justiça. (ROSA, 2001).

Consideramos, portanto, Diadorim como figura transgressora, pois, enquanto figura do Modernismo brasileiro, é uma personagem que desestabiliza e gera caos na tradição, no contínuo. O novo, afinal, torna-se possível quando se rompe com o limite, com o habitual, com sentidos comuns de uma época e de um espaço. Como o Cordeiro de Deus, Diadorim – o Cordeiro do pai sertanejo triunfa, após derramar seu sangue, para libertar os sertões de Minas, por meio da jagunçagem efêmera.

Conclusão

Identificamos que esta discussão se torna importante para sociedade para esclarecer e elucidar aos leitores que a representação mítica-arquetípica está presente em todos os tempos e lugares. Dessa forma, percebemos que a criação de uma narrativa tem, em um primeiro momento, a tentativa de dar sentido. Todavia, em um momento subsequente àquele primeiro, tem a tentativa de organizar o próprio meio social no qual ela é formada. Assim, observamos como a representação mítica-arquetípica se apresenta em diversas culturas, na religião e na arte. Nesta perspectiva, as figuras de Dionísio (na cultura grega), Trickster (na cultura ameríndia), Exu (na cosmovisão ioruba) e Diadorim (na arte ou no imaginário brasileiros) apresentam características semelhantes, a partir de uma representação mítica-arquetípica, presente em todos os tempos e lugares, como o da fecundidade, da alegria e do teatro, palhaço, brincalhão astuto ou tolo, pregador de peças, trapaceiro. Não são vistos como heróis ou deuses da ordem, pelo contrário, são reconhecidos como anti-heróis e deuses da desordem, contudo representa a mudança, a possibilidade do novo, da transformação.

Referências

BABCOCK-ABRAHAMS, Barbara. "A Tolerated Margin of Mess": *The Trickster and His Tales Reconsidered*. *Journal of the Folklore Institute*. Vol. 11, No. 3 (Mar., 1975), pp. 147-186 (40 pages) disponível em https://www.jstor.org/stable/3813932?readnow=1&seq=40#page_scan_tab_contents acessado em 06/04/2020.

BRAIT, Beth. *A personagem*. Série Princípios. São Paulo: Ática, 1985.

BRANDAO, Junito. *Mitologia Grega* – vol. II. Petrópolis: Vozes, 1991.

BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia: Histórias de Deuses e Heróis*. 27a ed. Rio de Janeiro: Editora Ediouro: 2002.

CAMPOS, Augusto de. Um lance de “dês” do Grande Sertão. In: CAMPOS, Augusto de, CAMPOS, Haroldo de e XISTO, Pedro. *Guimarães Rosa em três dimensões*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura; Comissão de Literatura, s/d. pp. 41-70. [Coleção Ensaio].

CROWLEY, Viviane. *Cabala - um enfoque feminino: Cabala para o Século XXI*. Tradução: Carlos Al Salum; Ana Lucia Franco. São Paulo: Editora Pensamento, 2000.

DETIENNE, Marcel. *Dioniso a céu aberto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1989.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar da civilização*. ESB Vol. 21. 2006 (originalmente publicado em 1930)

HANSEN, George. *The Trickster and the paranormal*. 2001. E-Book. EUA.

HILLMAN, James. *O Livro do Puer. Ensaio Sobre o Arquétipo do Puer Aeternus*. São Paulo: Paulus, 1999.

JUNG, Carl.Gusta. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. *Exu - Lux e Sombras. Uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda*. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

LIMA, Vinicius Moreira. *Entre o Diabo e Diadorim: psicanálise e gênero em Grande sertão: veredas*. Periódicus. Salvador, v. 1, n.10. Nov. de 2018/ Abr. 2019. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/22948>>. Acessado em: 04 junho de 2020.

LOPEZ-PEDRAZA, Rafael. *Dioniso no exílio: sobre a repressão da emoção e do corpo*. São Paulo: Paulus, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia*. Tradução Joaquim Jose de Faria. São Paulo: Centauro editora, 2008.

NIKASIOS. *Dionísio e seu renascimento*. Acesso em: 3 mai. 2010.

Disponível em: <<http://sites.google.com/site/dionysonbr/poesias-e-hinos/hinos-orficos>>.

MACHADO, Ana Maria. *Recado do nome: leitura de Guimarães Rosa à luz do Nome de seus personagens*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ROSA, Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SEABRA, Zelita. *Tempo de camélia: o espaço do mito*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

SILVA, Carlos. *Diadorim como diabo feminino em Grande sertão: veredas*. Revista Linguagens: revista de Letras, Artes e Comunicação. v. 1. n. 1. Janeiro/Abril de 2007. Disponível em: <<https://proxy.furb.br/ojs/index.php/linguagens/article/viewFile/173/137>>. Acessado em: 27 mai. 2020.

SILVA, Clademilson Fernandes Paulino da. *Inoperância e inexistência: Deus e o diabo lidos no "Grande Sertão: Veredas" de João Guimarães Rosa*. In: XI Congresso Internacional da ABRALIC: tessituras, interações, convergências, 2008, São Paulo. Disponível em: Acessado em: 17/06/2020.

VELIQ, Fabiano. *O totem e o desamparo. Duas chaves de leitura para a religião no pensamento freudiano*. Revista Analytica. São João del-Rei, v. 6. n. 10. Janeiro/Junho de 2017. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/analytica/v6n10/04.pdf> acessado em 06/04/2020.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. *O Compadre: um análise psicológica possível de Exu*. São Paulo: Vetor, 2010.

A Teologia Protestante de Rubem Alves: Proto-História da Teologia da Libertação

The Protestant Theology of Rubem Alves: Proto-History of the Theology of Liberation

La Teología Protestante de Rubem Alves: Protohistoria de la Teología de la Liberación

Ronaldo de Paula Cavalcante¹

RESUMO

Precisamente neste ano de 2019, que nós celebramos o jubileu da publicação da obra *A Theology of Human Hope* de Rubem Alves (1933-2014), fruto de uma tese de doutoramento defendida no ano anterior por ele no Princeton Theological Seminary. Seu título original era *Towards a Theology of Liberation*, que foi mudado por questões editoriais. Pouco conhecido, entretanto, foi seu primeiro trabalho acadêmico – dissertação de mestrado defendida em 1964 no *Union Theological Seminary* (New York) – *A Theological Interpretation of the Meaning of the Revolution in Brazil*. Rubem Alves, muito influenciado por Richard Shaull, e indiretamente por teólogos como: Barth, Rauschenbush, Bonhoeffer, Niebuhr, Cox, pelo testemunho missionário de Albert Schweitzer e pelas reflexões de Paulo Freire e da ISAL, como também pelos resultados da Conferência do Nordeste (1962) conseguiu amalgamar esta nova teologia protestante, sendo o pioneiro protestante a utilizar as expressões “revolução” (1963) e “libertação” (1968) em trabalhos acadêmicos de cunho religioso, alterando permanentemente a vocação da teologia no Brasil. Para além dessa celebração, a pesquisa de mestrado de Rubem Alves indicava a emergência de um novo movimento na Teologia latino-americana, muito embora ele não possa ser nomeado como um teólogo da libertação *stricto sensu*, suas ideias teológicas sobre a revolução foram um tipo de preâmbulo ao que viria na sequência.

Palavras-chave: Rubem Alves, Protestantismo, Teologia, Teologia da Libertação, Revolução.

ABSTRACT

It is precisely in this year 2019 that we celebrate the jubilee of the publication of Rubem Alves' *The Theology of Human Hope* (1969) the result of a doctoral thesis defended a year before by

¹ Doutor em Teologia Dogmática - Universidad Pontificia de Salamanca, Espanha. Realizou Pós-Doutorado no Princeton Theological Seminary, Estados Unidos da América. Contato: ronaldo@faculdadeunida.com.br. Submetido em 30/11/2019; aceito em 05/05/2020.

him at *Princeton Theological Seminary* (New Jersey). *Its original title was Towards a Theology of Liberation, which was changed for editorial matters. Little known, however,* was his first scholarly work - a master's thesis presented in 1964 at *Union Theological Seminary* (New York) - *A Theological Interpretation of the Meaning of the Revolution in Brazil*. Rubem Alves, highly affected by Richard Shaull, and also by the theologians like: Barth, Rauschenbush, Bonhoeffer, Niebuhr, Cox, the missionary testimony of Albert Schweitzer and the reflections of Paulo Freire and ISAL, as well as the results of the Conference of the Northeast (1962) was able to amalgamate this new Protestant theology, being the Protestant pioneer to use the expressions "revolution" (1963) and "liberation" (1968) in academic works of a religious nature, permanently altering the vocation of theology in Brazil. Beyond this celebration, Rubem Alves's masters research indicated the emergence of a new movement in Latin American theology, although he could not be named as a liberation theologian *stricto sensu*, his theological ideas about revolution had been a kind of preamble to what would follow.

Keywords: Rubem Alves, Protestantism, Theology, Theology of Liberation, Revolution.

RESUMEN

Precisamente en este año 2019, se celebra el jubileo de la publicación de la obra *A Theology of Human Hope* de Rubem Alves (1933-2014), de hecho, fue el texto de su tesis doctoral presentada en el año anterior por el en el *Princeton Theological Seminary* (Nueva Jersey). Su título original era *Towards a Theology of liberation*, que, en su momento, fue cambiado por razones editoriales. Muy poco conocido, sin embargo, fue su primer trabajo académico – su tesina de maestría presentada em 1964 en el *Union Theological Seminary* (Nueva York) – *A Theological Interpretation of the Meaning of the Revolution in Brazil*. Rubem Alves, deveras influenciado por Richard Shaull, pero también en el fondo por teólogos como Barth, Rauschenbush, Bonhoeffer, Niebuhr, Cox, además del testimonio misionero de Albert Schweitzer y aún por las reflexiones de Paulo Freire, por ISAL y los resultados de la Conferencia del Nordeste (1962), há logrado amalgamar esa nueva teología protestante, utilizando las expresiones como “revolución” (1963) y “liberación” (1968) en investigación académica de naturaleza religiosa, cambiando de forma permanente la vocación de la teología en Brazil. Más allá de esta celebración, la investigación de maestría de Rubem Alves indicó la aparición de un nuevo movimiento en la teología latinoamericana, aunque no puede ser nombrado como teólogo de la liberación *stricto sensu*, sus ideas teológicas sobre la revolución habían sido una especie de preámbulo de lo que seguiría.

Palabras-claves: Rubem Alves, Protestantismo, Teología, Teología de la Liberación, Revolución.

Introdução

Precisamente neste ano de 2019, celebra-se o jubileu da publicação da obra *A Theology of Human Hope* de Rubem Alves (1933-2014), fruto de uma tese de doutoramento defendida por ele em 1968 no PTS – Princeton Theological Seminary. Seu título original era *Towards a Theology of Liberation*, que foi mudado por questões editoriais. Pouco conhecido, entretanto, foi o seu primeiro trabalho acadêmico (obviamente com exceção das monografias na graduação), me refiro à sua dissertação de mestrado apresentada em abril de 1964 no *Union Theological Seminary* (New York) – *A Theological Interpretation of the Meaning of the revolution in Brazil*. Nesse mesmo ano, Alves volta ao Brasil como pastor da Igreja Presbiteriana na cidade de Lavras-MG. Politicamente era o início do período ditatorial militar brasileiro, governo exceção, tempo sombrio para as liberdades em geral, tempo de prisões arbitrárias, tortura e morte aos inimigos do regime. Período oneroso aos artífices do pensamento, em especial nas Ciências Humanas, nas Artes, na Imprensa, na Política em geral.

Paralelamente, foi surgindo uma nova reflexão teológica sobre a preocupante situação política da América Latina, em especial a do Brasil e que, oportunamente seria denominada de *Teologia da Libertação* (TdL). Ela tornou-se o produto teológico mais relevante do cristianismo latino-americano a partir do final da década de 1960. Sintetizou, junto à atmosfera de renovação criada pelo Vaticano II, os esforços acadêmicos e pastorais de uma série de personalidades, ministérios e movimentos católicos que desde os anos 1950 e inícios da década de 1960 vinham interpretando o Evangelho em termos de um compromisso social da igreja, como por exemplo, as CEBs – Comunidades Eclesiais de Base. Teólogos como Gustavo Gutierrez, Juan Luiz Segundo etc.

Como mencionado acima, o protestantismo apregoado por John Mackay, Richard Shaull, Rubem Alves, Julio de Santa Ana, Sergio Arce, Jether Ramalho, João Dias de Araújo, George Pixley, José M. Bonino, Waldo César, Orlando Costas e tantos outros na América Latina, desempenhou notável papel crítico ao reler as Escrituras e a história sob novos olhares. Tendência que teve grande impulso na Conferência do Nordeste em 1962². A centralidade de Rubem Alves nesse processo está em que ele amalgamou esta nova teologia protestante que surgia, influenciado diretamente por Shaull, foi pioneiro no campo protestante, juntamente com Sergio Arce em Cuba, a se utilizar das expressões “revolução” e posteriormente “libertação” em contexto religioso, alterando permanentemente a vocação da teologia no Brasil.

1. O Impacto da Teologia de Richard Shaull em Rubem Alves

Richard Shaull (1919-2002)³, Norte-Americano da Pensilvânia, viveu no Brasil durante onze anos incompletos (1952-1962). Teve uma sólida formação reformada no Seminário em Princeton. Conheceu a teologia crítica que ali fora ensinada na corrente da neo-ortodoxia de autores como K. Barth, D. Bonhoeffer, R. Bultmann, M. Niemöller, E. Brunner, F. Gogarten, P. Tillich, J. Mackay. Conheceu alguns deles e foi orientado por Paul Lehmann, percebeu, nessa crítica, a superficialidade do pragmatismo norte-americano, sua esterilidade analítica diante dos problemas

² A Conferência do Nordeste realizou-se no Recife, foi uma consulta patrocinada pela CEB – Confederação Evangélica do Brasil, por meio de sua Comissão de Igreja e Sociedade, posteriormente transformada em Setor de Responsabilidade Social da Igreja cujo tema central foi “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”.

³ Sobre Richard Shaull, vida e obra, ver sobretudo: Eduardo G. Faria. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002, com exaustiva bibliografia de Richard Shaull em ordem cronológica. Igualmente: Arnaldo Huff. *Richard Shaull. Uma teologia para a revolução*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

sociais de seu país. Sua produção teológica é imensa, aqui indico apenas alguns textos⁴ mais diretamente ligados à nossa temática e que impactaram Rubem Alves.

Shaull, após sua experiência missionária na Colômbia (1942-1949), retornou aos Estados Unidos e foi ao *Union Seminary* de Nova Iorque em 1951-52, onde estudou com Reinhold Niebuhr; um desejo antigo. Após isso inicia o período dos estudos doutorais (1950-1952) sob orientação de Lehmann. E em seguida viaja ao Brasil para um Congresso, mas permanece por aqui até 1960, onde ministrou aulas de História da Igreja em Campinas, atuando na CEB – Confederação Evangélica Brasileira e como conferencista em vários eventos. De 1960 a 1980 esteve em Princeton como professor de *Ecumenismo* no *Princeton Theological Seminary*. Assim resume seu período no Brasil:

Em julho de 1952 fui ao Brasil para passar duas semanas como participante da Primeira Conferência de Estudos Latino-Americanos, promovida pela Federação Mundial Cristã de Estudantes. Acabei ficando dez anos... Havia chegado a uma consciência muito clara sobre a paixão dominante de minha vida e encontrara também a forma para sua articulação. A fé cristã havia se tornado, para mim, não apenas a fonte de uma vida rica e significativa, mas também de uma vida cada vez mais ampla de um mundo novo. Estava convencido de que uma comunidade viva de fé transmitiria essa vida e essa visão a todos que se mostrassem abertos a ela⁵.

Voltou ao Brasil nos anos 80, como professor de Teologia e Ciências da Religião. Foi, de fato, um teólogo de vanguarda, *avant la lettre*, isto é, com sua “teologia da revolução”, estava lançando no Brasil as sementes e as bases do que veio a ser a Teologia da Libertação. Rubem Alves foi seu aluno e discípulo mais notável⁶. Os contatos iniciais com Shaull, deram-se durante sua graduação em teologia no Seminário Presbiteriano de Campinas-SP (1953-1957). A importância de Richard Shaull para Rubem Alves, fica manifesta nas palavras deste:

O Shaull nos ensinou que teologia era, antes de mais nada, falar sobre a permissão para viver... Eu era calouro e estava cheio de certezas. O Shaull era professor e vinha cheio de perguntas. Claro que eu não suspeitava que em breve minhas certezas cairiam por terra, senão eu teria fugido [...] O Shaull era uma presença mansa. Dizia suas coisas de forma apaixonada, mas tranquila. Nunca o vi tentando convencer ninguém. Acho que ele sabia que isso era impossível.⁷

Shaull teve uma oportunidade rara de estar no Brasil em um período ainda alvissareiro e propício de sua história política, de utopias alcançáveis, um momento pré-ditatorial no qual,

⁴ Richard Shaull. *O Cristianismo e a Revolução social*. São Paulo: UCEB, 1953; Richard Shaull. ‘La Iglesia y la Situación Político-ideológica de América Latina’. In *La Naturaleza de la Iglesia y su misión en Latinoamérica*. Bogotá: CCPAL, 1964. (Datilografado); Richard Shaull. ‘Ideologia, Fe y Revolución Social’. In: *Testimonium*. São Paulo: 10/2/1964;

⁵ Richard Shaull. ‘Entre Jesus e Marx: Reflexões sobre os anos que passei no Brasil’. In Richard Shaull. *De dentro do furacão*. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: Ed. Sagarana; CEDI; CLAI; Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985, p. 183. Texto originalmente publicado em *Religião e Sociedade*, n. 9, Rio de Janeiro, jun. 1983, p. 47-58.

⁶ Semelhante ao caso de Shaull, duas obras são fundamentais: Leopoldo Cervantes-Ortiz. *La teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves*. México: Centro Basilea de Investigación y apoyo, 2003, e Iuri A. Reblin. *Outros cheiros, outros sabores...: o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2009, fruto de sua Dissertação de Mestrado.

⁷ Rubem Alves. ‘O Deus do Furacão’, In Richard Shaull. *De dentro do furacão*. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: Ed. Sagarana; CEDI; CLAI; Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985, p. 20-21.

não obstante seus graves e eternos problemas de desigualdade social, corrupção e injustiça nas esferas governamentais e tudo o que isso acarreta na educação e saúde, principalmente, e que ele foi conhecendo aos poucos, ainda se podia expor e veicular com liberdade as ideias. Podemos imaginar hoje, que em 1960, ele pudesse assumir o posto de Vice-presidente do Instituto Mackenzie? E mais, no mesmo ano, ter representado o Brasil na Conferência Mundial de Teologia em Estrasburgo? Ademais, foi bem ativo na ISAL e na CEB tendo atuação inspirativa e concreta na organização na Conferência do Nordeste em 1962, tanto ele como Rubem Alves participaram com textos e na preparação desse grande acontecimento no protestantismo brasileiro, mas, segundo Zwinglio Mota Dias, presente lá, não puderam ir por viagens já agendadas.

Assim, Shaull, trouxe consigo um mundo novo de ideias teológicas, estranhas ao *modus vivendi* do protestantismo brasileiro e de uma *praxis* militante, em especial no campo do ecumenismo. As ideias neo-ortodoxas de Barth e de seus amigos de primeira hora da teologia dialética na Europa, refazendo a leitura de Lutero e Calvino, caíram em um solo fértil, em um coração abrasado pela experiência missionária na América Latina. Não apenas isso, por meio de sua teologia, especialmente em Alves, surgiram no horizonte da teologia, filósofos como Kierkegaard, Marx, Feuerbach, Nietzsche, Camus Unamuno e tantos mais. Porém, mais complexa que a realidade brasileira, Shaull teria agora um desafio bem maior como professor de teologia ao enfrentar um estilo protestante encravado aqui por missionários norte-americanos, desde meados do século XIX que em sua evangelização, basicamente se interessavam na “salvação das almas”, o boicote cultural era explícito. A complexidade interminável era fruto de uma legitimação divina *a priori*. Uma espécie de “consciência de eleição” para a salvação do mundo inteiro, de uma verdade que nunca antes havia sido repartida a ninguém.

A instituição eclesíastica no Brasil, segundo a percepção de Shaull, também em seu país, naquele momento (e hoje), imbricava-se ideológica e espiritualmente com Israel na antiguidade e com a Igreja no medievo; ela discursava com chancela autoritativa em nome de Deus, possuía um *munus* doutrinário intocável, assenhorou-se da *exousia* de Jesus Cristo e representava-o no mundo. Sua palavra era *sermo de Deo*. Shaull, ao contrário, fazia uma teologia do diálogo, do encontro de alma e corpo, rompia tanto o isolamento pietista de separação do profano, quanto a domesticação teológica dos velhos manuais de teologia sistemática conservadores que dissecavam o caráter e a obra de Deus, eliminando-lhe o mistério e, portanto, sua imprevisibilidade. O “sagrado selvagem”, face manifesta do Jesus de Nazaré revelada no Evangelho, fora limado, superado na leitura redutora e racionalista que fazia o protestantismo. Diante disso, a teologia de Shaull passava a ser um tema tipicamente mundano. Impossível não lembrar de Barth:

Entre todas as ciências a teologia é a mais bela, a que mais profundamente mexe no coração e na cabeça, a que mais se aproxima da realidade humana e que proporciona a mais clara visão da verdade procurada por todas as ciências [...] Pobres teólogos e pobres épocas da teologia que porventura ainda não o perceberam! – Mas entre todas as ciências a teologia também é a mais difícil e perigosa, aquela que mais facilmente leva ao desespero ou, o que é quase pior, à petulância; aquela que dentre todas as ciências, esvoaçante ou senão esclerosada, pode acabar virando a pior caricatura de si mesma⁸.

O pensamento teológico de Shaull, exposto a Rubem Alves e a diversos alunos, significava, aquilo que considero como sendo uma nova *Pia conspiratio*, uma reversão na

⁸ Karl Barth. ‘Revelação, Igreja, Teologia’. In *Dádiva e louvor: artigos selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 193.

concepção protestante de vida cristã. O discurso, a prática ecumênica e social de Shaull fizeram romper a redoma ilusória e o casulo, aliás, a metáfora da “lagarta virando borboleta” acompanharia Alves em todo seu percurso pós-Shaull, como também a metáfora da “gaiola”, referindo-se a uma teologia domesticada que se liberta. Reblin capta bem esta influência de Shaull, diz ele que, “A teologia da Richard Shaull evidenciava a lacuna existente entre a herança pietista e a realidade latino-americana... e era ‘lá fora’, que o Evangelho deveria ser anunciado”⁹. Dessa forma, a teologia das certezas encasteladas foi sendo extraída de sua ‘zona de conforto’ e posta fora do claustro sagrado. Acerca disso, Cervantes-Ortiz, agrega que, “O contato com a teologia de Shaull foi impactante. Por meio dela foi-se descobrindo o mundo como o lugar de desenvolvimento e aplicação das verdades de fé e não como uma série de abstrações...”¹⁰ E não é assim mesmo que deve ser e atuar a teologia, descobrindo e abrindo portas? Shaull, apesar de sua mansidão, como já dito, foi como um “furacão”, movimentando as “águas estagnadas” do protestantismo histórico brasileiro, revolvendo suas entranhas. P. Pierson, explica que “na teologia de Shaull acerca da igreja e sua missão, [era] completamente diferente daquela que a maioria dos presbiterianos brasileiros lutava para defender como depósito da fé verdadeira”¹¹. Sucedeu, pois um choque de visões acerca da eclesiologia e da missão, que não tardou em revelar-se e entrar em atrito.

A experiência de Shaull na sua graduação em Princeton, depois na pós-graduação no *Union* de Nova Iorque e novamente em Princeton no doutorado, trouxe-lhe o contato, não apenas com os clássicos já mencionados, mas também com teólogos de orientação Marxista como R. Niebuhr, J. Bennet, P. Lehmann, J. Hromadka, H. Gollwitzer, sobretudo, o teólogo ortodoxo russo Nicolau Berdiyaev¹². A bem da verdade, após a intensa experiência missionária na Colômbia em meio a um ambiente revolucionário¹³, ele e vários outros missionários foram convidados a estudar sobre o fenômeno mundial do marxismo e do comunismo. As aulas de Lehmann foram decisivas para que ele fosse para Princeton terminar sua formação acadêmica no *PTS – Princeton Theological Seminary*. Por isso, apesar da grande influência de Niebuhr, Shaull seguiu a linha de P. Lehmann, que também era barthiano, além de ter sido amigo de Bonhoeffer, o que para Shaull, fora muito inspirador em sua reflexão sobre revolução. Fica evidente que a erupção de uma teologia encarnada em Shaull, era igual e profundamente devedora das assertivas de Bonhoeffer acerca da secularização, imagino que também de Gogarten. Cervantes-Ortiz, novamente nos aclara essa questão, citando Alves:

○ primeiro espanto que nos causou Shaull foi exatamente este, que ele simplesmente nos perguntou se nós tínhamos ideia de que o sagrado não podia crescer em jardins

⁹ Iuri A. Reblin. *Outros cheiros, outros sabores...* p. 30. Ver ainda Reblin acerca da “Lagarta e Borboleta”, Comunicação em homenagem a Rubem Alves em *Tempo e Presença* http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=573&cod_boletim=30&tipo=Artigo

¹⁰ Leopoldo Cervantes-Ortiz. *La teología ludo-erótica-poética* de Rubem Alves. p.47.

¹¹ Paul Pierson. *A younger church in search of maturity – Presbyterianism in Brazil from 1910-1959*. San Antonio: Texas. Trinity University Press, 1974, *Apud* Eduardo Galasso Faria, *op cit.*, p. 146-147. Galasso Faria descreve a avaliação de alguns alunos e amigos de Shaull acerca de sua inserção na teologia do Brasil.

¹² Um belíssimo texto de Shaull sobre a relação entre cristianismo e revolução nesse pensador foi publicado em 1966 na *Revista Paz e Terra*. Rio de Janeiro e inserido em Richard Shaull. ‘Nicolau Berdiyaev: perspectiva cristã da revolução social’. In *De dentro do furacão...* p. 87-100.

¹³ Acerca de sua presença na Colômbia, recomendo, ver: Victorino Pérez PRIETO. ‘Los Orígenes de la Teología de la Liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, “Golconda”, Sacerdotes para América Latina, Cristianos por el Socialismo y Comunidades Eclesiales de Base. In *Cuestiones Teológicas*, Medellín-Colombia. Vol. 43, No. 99, Enero-junio • 2016 p. 73-108. de Base (UCEB), por su reflexión creativa sobre una teología de la revolución, y como profesor del teólogo brasileiro Rubén Alves, uno de los reconocidos “padres” de la TdeL.

interiores e protegidos, senão que é selvagem e indomável, um vento que sai pelos desertos ressuscitando mortos e, pelas cidades, açoitando nos mercados, nas escolas, nos quartéis, nos palácios, nos bancos [...] Repentinamente o mundo secular e o religioso se sobrepuseram: a vida cotidiana se transformou em uma enorme liturgia cósmica. Nós pensávamos em converter o mundo à Igreja. Shaull dizia que era preciso o contrário, que a Igreja se convertesse ao mundo: sair do jardim interior, protegido, e cavalgar sobre o vento...¹⁴

Nas influências que recebeu, Shaull migrou de Rauschenbush e da teologia liberal, para Barth, deste para Niebuhr e, ainda para Lehmann; trouxe com ele sempre o testemunho reflexivo e inspirador de Bonhoeffer e a erupção da leitura marxista da realidade que fizeram-no contextualizar sua teologia; nesse percurso encontrou Rubem Alves, Jovelino Ramos, Waldo César, Julio de Santa Ana e muitos mais. Desde 1953, logo depois de sua experiência na Colômbia, após sua chegada ao Brasil, e durante toda aquela década, com destaque para a sua obra fundante: *O cristianismo e a revolução social*, originalmente em Português e traduzida em seguida ao Espanhol e Inglês, e na seguinte, Shaull veio falando reiteradamente e escrevendo sobre a relação do espírito revolucionário com o cristianismo, tendo inclusive publicado um artigo sobre o Golpe no Brasil de 1964¹⁵. Todo esse entendimento “novo” da teologia e do Evangelho foi sendo veiculado na década de 1950 e início dos anos 60, de várias formas durante sua presença no Brasil. O que culminaria, segundo entendo em dois acontecimentos: primeiramente na Conferência do Nordeste, conforme vimos e em seguida na apresentação da tese de Mestrado em Teologia em Nova Iorque de Rubem Alves, da qual falaremos a seguir.

2. O Trabalho de Mestrado no *Union Theological Seminary* (NY)

Rubem Alves apresentou seu trabalho de mestrado em abril de 1964 no *Union Theological Seminary* de Nova Iorque, seu título foi: *A Theological Interpretation of the Meaning of the Revolution in Brazil*. É, com certeza, um dos textos mais desconhecidos dele. Isto se deve ao fato de que sua tese de doutoramento defendida em 1968 e publicada um ano depois, açambarcou as atenções do mundo teológico, pela temática que desenvolvia, em diálogo, eu diria, fortemente crítico com a *Teologia da Esperança* (*Theologie der Hoffnung*) de Jürgen Moltmann, publicada em livro na Alemanha em 1965, já com fortes repercussões na América Latina¹⁶. Também, porque, o trabalho de mestrado nos EUA, por não ser submetido a uma defesa pública com banca de avaliação, mas apenas ao orientador, não goza do mesmo prestígio do doutorado, o que é compreensível, apesar de ser chamada de *thesis* naquele país, ele, de fato, é apenas um “degrau” para os estudos de doutoramento. O desconhecimento desse texto, deve-se ainda ao fato de

¹⁴ R. ALVES. In Richard Shaull. *De dentro do furacão...* p. 22. *Apud* Leopoldo Cervantes-Ortiz, *op. cit.*, p. 48. I. Reblin. *Op. cit.*, p. 32, cita a mesma fonte que Cervantes-Ortiz e comenta que a graduação de Rubem se deu em “um entrelaçamento profundo entre teologia e cotidiano”. Dezenas de anos depois, escreveria um pequeno livreto, delicioso: *Teologia do cotidiano*: meditações sobre o momento e a eternidade. São Paulo: Olho D’água, 1994. Como que dizendo: “a teologia não sai de mim, mas ela tem outro formato, ela fala da Barbie, do frescoball etc.”.

¹⁵ Richard Shaull. ‘Military Coup in Brazil’. In *Christianity and Crisis*, 27/04/1964.

¹⁶ À guisa de informação, apenas, J. Moltmann, L. Boff, e R. Alves, se encontraram no Rio de Janeiro em 2008 em um evento memorável, promovido pelo Instituto Mysterium. Com lançamento do livro: Jürgen Moltmann. *Vida, esperança e justiça*. São Bernardo do Campo-SP: Editeo, 2008, onde narra suas relações com a América Latina. Mais informações sobre o debate de Moltmann na década de 1960, com teólogos da libertação, envolvendo R. Alves, Hugo Assmann e José M. Bonimo, ver ainda: Jürgen Moltmann. *Experiências de reflexão teológica*: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 184-187.

que tardou 40 anos para ser traduzido para o Português¹⁷, ainda assim, continua sendo um “ilustre desconhecido”, apesar de citado alhures.

O texto em Português, que ora abordamos, está precedido por uma bela e insólita *Apresentação* escrita por Alves em 2003. Nela, o autor, comenta que “Trata-se de um texto de juventude. Agora seu valor é apenas histórico, como documento de um momento histórico que ficou para trás”¹⁸. Segundo Rubem Alves, esse texto, contudo, tem um valor biográfico, ele é válido para se imaginar o percurso intelectual e teológico feito por ele. No final dessa *Apresentação*, Rubem agradece a amizade do prof. Vidal por ter “desenterrado” um texto esquecido. Obviamente, quando faz tal declaração, contempla um passado distante que lhe é estranho e rememora a imagem do seu primeiro rosto acadêmico-teológico, rosto marcado pelo espanto, misto de desconforto e fascínio, ao ser impactado e devastado pelo “furação” chamado Richard Shaull.

Seu trabalho de mestrado, portanto, traz a marca de Shaull, e sua “Teologia da Revolução”, porém, em 2003, ele estava já em outro ambiente, fizera um caminho sem retorno àquele mundo das utopias teológicas, ainda que sempre, em entrevistas e conversas amigas e informais recordava com certa nostalgia seu passado protestante. Posteriormente, nos anos 70, conviveria com as agruras em uma instituição eclesiástica, o desencanto e a conseqüente ruptura. Seu “acerto de contas” institucional – *Protestantismo e Repressão*¹⁹, não parece ter sido suficiente para elaborar uma catarse de magnitude considerável, a ponto de “trazê-lo de volta”, e, na verdade, nem seria conveniente, pois ele encontrara outros caminhos para expressar sua fé – ipês, caquis, jabuticabas goiabas, morangos, rios, montanhas, a imaginação do mundo infantil, poetas e poesias, a “Valsinha” do Chico. Isso lhe bastava! Nesta última obra citada logo acima, Rubem Alves em “Nota Preliminar”, resume o que aconteceu naquele instante em relação a ele, e ao protestantismo em geral, segundo ele entendia:

Ao nível externo, há indícios de que o Protestantismo, no momento de seu estabelecimento no Brasil, se apresentava como uma força renovadora [...] No entanto, a partir de meados da década de 50, quando surgiram tentativas para se repensar o Protestantismo, nos seus aspectos teológicos, institucionais e sociais, foram deflagrados mecanismos de controle e repressão que terminaram por eliminar totalmente as novas tendências²⁰.

E que tendências eram estas, tão perigosas que ensejaram sua interrupção de forma tão peremptória? O grande pavor, além das questões tipicamente teológicas, como, por exemplo, o liberalismo, por meio da exegese histórico-crítica, que “desmontava” os textos sagrados; era a “assombração” comunista, uma vez que desde o movimento *Social Gospel*, desencadeado por

¹⁷ Felizmente já o temos em língua portuguesa: Rubem Alves. *Teologia da libertação em suas origens*. Revista Capixaba de Filosofia e Teologia. Ano I, n. Especial, [fevereiro 2004]. Vitória: IFTAV/Unisales, 2004. Os esforços para tanto foram envidados pelo professor Antônio Vidal Nunes que participou na tradução com Carlos Felipe Tavares e também, na elaboração do Prefácio. Versão que aqui utilizamos, juntamente com os originais em Inglês [fotocópia em espiral]. Vidal se tornou um grande amigo tardio de Rubem. Sua tese de doutoramento: “Rubem Alves e a educação dos sentidos: um estudo de seus pressupostos filosóficos e pedagógicos”, o qualificou como um dos principais especialistas na pedagogia de Alves com diversas outras produções.

¹⁸ Rubem Alves. *Teologia da libertação...* [Apresentação, primeiro parágrafo], 2003. Quando o Escreveu, em 1963, Rubem estava com exatos trinta anos de idade. 2003, foi também o ano em que celebramos em minha casa em São Paulo, seus 70 anos, com a presença de dezenas de amigos, alunos, companheiros de magistério e de pastorado.

¹⁹ Rubem A. Alves. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, [1ª edição, 2ª impressão], 1982.

²⁰ *Ibid.*, *op cit.*, p. 11-12.

Walter Rauschenbush, teólogos protestantes, mencionados acima, já empreendiam o instrumental marxista para a leitura da realidade, e interpretavam e aplicavam as escrituras de maneira contextual, cada vez mais falando mais do “aqui” e do “agora” e menos do porvir, no “novo céu e nova terra”.

Como é sabido, Rubem Alves tinha uma predileção especial por Rauschenbush²¹, contudo, parece ser que, aqui, orientou-se pela postura de P. Lehmann²² e, principalmente, de R. Niebuhr²³, de um *realismo cristão*, ambos ligados ao *Union*. Para Niebuhr, Rauschenbush não havia percebido a radicalidade de uma ética social cristã, ficando mais preso à sua função individual quando abordou a ética de Jesus de Nazaré²⁴. De fato, para ele a ética de Jesus era mais na perspectiva individual, no contato com pessoas e não na mudança de estruturas, e ele (Niebuhr), estava bem interessado nisto, por isso mesmo se envolveu no mundo da política norte-americana. Dado relevante, é que Rubem Alves, nesse trabalho, não se utiliza de Rauschenbusch e em contrapartida, Niebuhr é o segundo autor mais utilizado, juntamente com Bonhoeffer e Cullman que, como se sabe, defendiam uma participação maior do cristão na sociedade com base na ação de Deus na História, guindando-a a uma história da salvação – *Heilsgechichte*, o caso de Bonhoeffer é o mais trágico, pois pagou com a vida por se posicionar contra o nazismo na Alemanha.

Nada obstante, percebe-se que Alves se utiliza muito de Barth, o mais citado de todos. A influência de Barth nesse período era quase unânime, mesmo no catolicismo²⁵. Marx e o marxismo são igualmente explorados por Alves. Tal detalhe está estampado na opção do título escolhido pelos tradutores na versão ao Português para o trabalho de Alves, que nessa seção abordamos²⁶. Ademais, o prof. Vidal, posteriormente, escreve um artigo, como que resumindo essa publicação²⁷. Vidal esclarece de início a ligação de Alves e Shaul e o marxismo:

Não resta dúvidas de que o contato com a obra de Marx lhe foi propiciada pelo seu professor e mestre Richard Shaul, com o qual estudou na década de 1950, no seminário Presbiteriano de Campinas, em São Paulo. O intelectual americano chegou ao Brasil após ser perseguido na Colômbia por causa de suas idéias e trabalho pastoral. Shaul desenvolveu a teoria que ficou conhecida como Teologia da Revolução. Era uma pessoa muito sensível à realidade latino-americana, ao sofrimento

²¹ Foi o principal divulgador das orações de Rauschenbusch, tendo lançado um Audiolivro, com suas preces: Rubem Alves. *Orações por um mundo melhor* (AUDIOBOOK). Curitiba, 2007. Alves selecionou algumas preces emprestando sua voz.

²² Paul L. Lehmann. *Ideology and Incarnation*. Geneva-Switzerland: John Knox Association, 1962.

²³ Reinhold Niebuhr. *Faith and History*. New York: C. Scribner's Sons, 1949; *Moral Man and Immoral Society*. New York/London: C. Scribner's Sons, 1932; *The children of light and the children of darkness*. New York: C. Scribner's Sons, 1944; *The nature and destiny of man*. New York: C. Scribner's Sons, 1941.

²⁴ Ver Walter Rauschenbush. *The social principles of Jesus*. New York/London: Association Press, 1916.

²⁵ Em especial, nos anos 40 e 50, isso foi bem notório. Em 1955, por exemplo, o jesuíta, Henri Buillard defendeu sua Tese na Sorbonne sobre Barth, estando este, presente no auditório levado por seu grande amigo católico suíço Hans Urs von Baltazar e em 1957, Hans Küng defende sua tese sobre a Justificação em Barth concluindo que entre Trento e Barth não havia discordâncias essenciais. Ademais, em recente entrevista ao Jornalista alemão Seewald, o ex-papa, Joseph Ratzinger reconhece que nesse período ele era barthiano, Ver Peter Seewald. *O último testamento*. São Paulo: Planeta, 2017, p. 184-185.

²⁶ Percebo que nesta atitude está sendo corrigido o equívoco já conhecido de muitos sobre a mudança de nome na publicação em livro da tese de doutoramento (1969), retirando o termo “libertação” para “Esperança”. Aqui, no mestrado vertido para a nossa língua, teve-se a liberdade de alteração absoluta do título, ficando, como vimos: “Teologia da libertação em suas origens”

²⁷ Antonio Vidal. “A presença de Marx no pensamento de Rubem Alves”. In <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/424/482>

e a exploração imposta ao povo deste continente. A ele, Alves será eternamente grato²⁸.

Alves, nas duas primeiras partes (capítulos) de sua tese [“Reflexive Life: A Category for Understanding of Brazilian Reality”, pp. 1-25 e “The Actuality of Revolution”, pp. 27-46]²⁹, faz um retrato da sociedade brasileira, para tanto, inicialmente, cria um instrumento de leitura, quase uma tipologia, extraído da biologia para analisar a situação da sociedade brasileira. Com isso, descreve criticamente a condição atual do Brasil, como de uma “atitude reflexa” e não reflexiva, quer dizer, de um país vilipendiado em sua identidade, sem altivez de povo livre, subjugado, como uma nação dominada, na economia, na política e na ideologia. Como ele diz: “A fase pré-revolucionária de nossa história mostra a persistência desta “vida Reflexa”. O Brasil não tem um plano para si mesmo. O centro e os beneficiários da vida nacional não eram os incluídos nela, mas, ao contrário, os poderes externos”³⁰. Para esta crítica da situação social no Brasil, Alves se utiliza de importantes especialistas naquele momento, como Nelson Werneck Sodré, Osni Duarte Ferreira, Celso Furtado, Josué de Castro e Álvaro Vieira Pinto. Rubem avalia esta condição de subserviência, e pontua que “O melhor escravo é aquele que obedece aos estímulos de fora sem qualquer resistência, sem um plano de vida para ele. E essa é a essência da mentalidade colonial.”³¹. Contudo, Alves se mostra otimista, por entender que, uma vez que tal situação está sendo exposta e analisada como uma agressão aos interesses da nação, em algum momento, acontecerá uma reviravolta e o Brasil tomará consciência de sua soberania. Esperançoso, ele afirma:

Esta nova consciência da importância da defesa da ideologia do *status quo* indica que uma nova realidade está emergindo. A massa está se tornando povo, com capacidade para resistência. A passividade da massa está dando lugar à determinação do povo. É este o fato que está forçando a camada governante a empreender esta cruzada pela defesa da alienação ideológica [...] Esta justificação ideológica é uma forma de uso da força, porque o objetivo da resistência do povo é levar a vida nacional a autodescobrir-se e elaborar um plano de vida para si³².

Com o tema da *revolução* em tela, Alves agrega outros especialistas, como Guerreira Ramos, Karl Marx, Bolívar Costa, Karl Mannheim, Franklin de Oliveira. Para ele, a revolução tem uma só base: o povo. “O povo emergiu e está consolidando sua existência. Esta realidade é a realidade revolucionária por excelência. Essa emergência do povo indica que uma força qualitativamente diferente está em operação dentro da realidade nacional”³³. E juntamente com o povo, Alves destaca a importância da intelectualidade, do campesinato, do próprio exército, que, se por um lado seus comandantes mantinham aplacados os sentimentos revolucionários, por outro, um grande número de oficiais nutriam “tendência democrática”, além disso, a transformação que já se operava nas “estruturas ideológicas”, percebeu-se que a história é construída pelo homem e não o contrário, como se sua vida fosse regida por um determinismo histórico, dado de antemão. Tal mudança, produzira, segundo Alves, uma “lucidez ideológica”³⁴ e que, por sua vez, significou o surgimento de uma nova realidade de *objetividade* (o solo concreto da vida), de *consciência crítica* (alteração do mundo), de *racionalidade* (envolvimento do homem no processo histórico), de *totalidade* (as particularidades de nossa percepção indicam

²⁸ *Ibid.*, op. cit., p.1.

²⁹ Na versão em Português, que aqui utilizamos, ver pp. 25-53.

³⁰ Rubem ALVES. *Teologia da libertação...*, p. 25.

³¹ *Ibid.* op. cit., p. 37.

³² *Ibid.*, p. 38.

³³ *Ibid.*, p. 41.

³⁴ Ver *Ibid.*, pp. 47-50.

o todo a que pertencem), *atividade* (qualidade da presença no processo histórico), *liberdade* (consciência do poder humano para mudar a qualidade de sua presença na história). O resultado desse caminho esclareceu sobre a condição de desumanização da sociedade brasileira em sua maioria. Para Alves, reverberando Shaull, Marx e outros, “a desumanização é uma consequência da privação do homem do natural, a humanização deve inseri-lo de novo nele”³⁵.

Sua preocupação seguinte é, no terceiro capítulo, (“The Theological Basis for the Analysis of Revolution”, pp. 47-83)³⁶ e após a descrição do processo por que passa a sociedade no Brasil, questionar, sobre que papel poderia ter a igreja nessas condições e, “como avaliar teologicamente a revolução?”³⁷, pergunta Vidal, tentando captar o pensamento de Alves. Se a igreja vive no mundo e faz parte dele como um fenômeno cultural, sua agenda deve ser mundana, porém confrontar a esfera profana e sua busca de sentido junto ao âmbito da eternidade e transcendência. Seu objetivo aqui, portanto, é o de juntar a busca de sentido humana que é proveniente da transcendência com a tarefa humana de humanização por meio da revolução experimentada nas situações de crise. Busca, pois, a articulação entre a busca de sentido com a estrutura política. Como, porém, fazer imbricar estas duas realidades? Alves pontua: ou pela lei natural, *analogia entis* (tradicional posição católica e também de E. Brunner) ou pela *analogia fidei*, segundo expôs Barth. Ele reconhece em Barth um avanço, no entanto, não lhe convence que o Estado seja apenas uma alegoria do Reino de Deus. Para Alves,

Os conceitos de lei natural e relação alegórica não constituem uma resposta adequada para a busca de sentido. A falta, em ambos, de um critério de discriminação torna a resposta difusa e ambígua. Além disso, em ambos se perde [...] A revelação abre novas possibilidades que transcendem estas duas posições. Aqui a busca de significado é respondida de tal forma que transcende a razão tanto como o terreno de ser, como lei natural, ou como simples método epistemológico, como é usado no método analógico dedutivo de Barth. A revelação na perspectiva bíblica é um milagre. É um milagre porque transcende a soma de todas as possibilidades de ordem histórica³⁸.

Um milagre, estabelece um *modus operandi* paradoxal da parte de Deus. Há uma revelação, mas em descontinuidade, sua iluminação continua sendo *mysterium*. Isso está em contraste com a realidade fenomenológica, uma vez que essa não consegue responder à questão da busca de sentido, e nesse particular está limitada ao fenômeno em si. Por outro lado, a revelação, como está entendida na tradição bíblica, segundo Alves, reafirma que “Cada acontecimento é uma ocasião para a visitação de Deus. Em outras palavras: cada acontecimento tem a dimensão oculta da eternidade”³⁹. Aqui temos um pensamento com resquícios de Barth de um encontro de qualidade quando a tangente de ação transcendente toca o círculo da história humana, mas não se esgota nela, mas, já recebendo a influência de Cullmann, sobre o significado salvífico da história. Estas duas dimensões: divina e humana se encontram nas pessoas de Jesus de Nazaré – nascido de Maria, porém, concebido pelo Espírito Santo. Como esclarece Alves,

A busca de sentido, na vida de Jesus Cristo, é respondida em termos de aceitação do natural como uma dádiva, penúltimo, ao mesmo tempo aberto para o transcendente último. Este é o conteúdo positivo de sua vida. Este é o seu *sim*. Por

³⁵ *Ibid.*, p. 53.

³⁶ Na versão em Português, ver pp. 55-78.

³⁷ Antônio Vidal. *Op. cit.*, p. 3.

³⁸ R. Alves. *Teologia da libertação...*, p. 61-62.

³⁹ *Ibid.*, p. 63.

outro lado, ele diz um decisivo *não* a todas as formas de idolatria que neguem ou absolutizem o natural [...] Esta é a origem da desumanização. Os homens são desumanizados porque crucificaram Jesus [...] Para estas forças desumanizadoras Jesus Cristo é julgamento, ele é *não*.

Diante disso, qual a solução? Como superar a desumanização? Para Alves, “o caminho do *não* para o *sim* é o caminho da revolução. Deus irrompe no nosso mundo como uma exceção, como uma força de fora. E ele destrói os falsos deuses e seus poderes. Assim fazendo, reafirma o natural como uma dádiva, como um penúltimo, aberto para a graça do último”⁴⁰.

O significado imediato disso é que o juízo de Deus sobre os ídolos desse mundo, inclusive o Estado, possui um sentido de coerência, pelo fato de Deus agir na história e abre a possibilidade de recuperação daquele sentido último que fora descartado. E para que revolução também não se transforme na idolatria, ela deve estar submetida pela igreja, do contrário, “De um poder libertador torna-se um poder desumanizador [...] transforma-se facilmente de símbolo em ídolo”⁴¹. Me parece, que quando Alves menciona a igreja com um papel tão importante, não esteja pensando no caráter institucional da mesma, mas naquele sentido descrito por Tillich acerca do “princípio protestante” que denuncia qualquer tipo de idolatria.

Nos capítulos quarto [“Concrete Focus in The Brazilian Revolution: Christian Faith and Political Structures”, pp. 84-90], quinto [“Concrete Focus in the Brazilian Revolution: The Church and Marxism”, pp. 91-101] e o sexto [“Concrete Focus in The Brazilian Revolution: Church and Revolution”, pp. 102-115]⁴². Alves apresenta a questão da ideologia, que para ser lúcida não deve arvorar-se em caráter de absolutização, deve seguir sendo um instrumento do homem, portanto, sem poderes de finalização, ela não é uma instância última! Por isso mesmo, o Estado não deve pretender igualar-se ao Reino de Deus. Alves recupera as reflexões de Bonhoeffer e Niebuhr sobre a questão do Estado nazista e também de Cullmann sobre o Estado romano, como exemplos de idolatria passíveis de rejeição, de um *não*. Diz ele que, O Estado demoníaco é o Estado que crucifica Jesus Cristo [...] Este Estado é a “besta”, o ser demoníaco, o inimigo do propósito de Deus em Jesus Cristo, deve ser repellido”⁴³. Em seguida, Rubem Alves expõe algumas conclusões teológicas, que aqui resumimos:

1. As estruturas políticas, no Brasil, foram centrífugas no seu caráter. Têm sido controladas por poderes econômicos que não estão integrados a um plano voltado *para o povo* brasileiro...
2. Suas tentativas de autojustificação ideológica [...] denunciam sua pretensão de valor último, isto é, idolatria [...] Um Estado que usurpa de Deus o que é dele, sofre seu julgamento e será derrubado.
3. ... a emergência de uma nova realidade, o povo, como dissemos antes, está em radical descontinuidade com as estruturas atuais de poder político. [...] indica uma mudança de relações verticais para horizontais, uma nova consciência ideológica [...] a humanização depende desta inserção no natural...
4. Esta nova realidade coloca-se como o *não* que Deus pronuncia contra o Estado. É a destruição dos ídolos [...] A presença da realidade revolucionária é a crise nas estruturas políticas...⁴⁴

⁴⁰ *Ibid.*, p. 77-78.

⁴¹ *Ibid.*, p. 97.

⁴² Na versão em Português, ver pp. 81-102.

⁴³ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 84.

Alves, na sequência, articula de forma bem objetiva *razão* e *ideologia* como elementos essenciais da ordem natural para o seu ordenamento, e, nesse sentido o instrumental marxista de leitura da realidade se apresentou como o mais eficaz, descortinando a trama ideológica de alienação e opressão. Não obstante, deixa claro que “A contribuição marxista não se deu na criação da revolução, mas sim no seu papel de catalisar esse processo para a humanização. Na realidade, a ideologia marxista derrubou os mitos que justificavam o *status quo*”⁴⁵. Mas, ao mesmo tempo, corre o risco de se tornar um sistema de metafísica, acima do bem e do mal. Enquanto tal ideologia segue no propósito de humanizar deve ser considerada e instrumentalizada, se não, pode ser rejeitada, pois pertence a esfera natural como todas as demais e a corrupção de seus ideais é uma tentação constante. Para que a igreja entenda a utilidade da ideologia marxista, a centralidade de Jesus Cristo deve ser considerada de início, pois, é ele quem outorga as dádivas do natural. Uma grande dificuldade aqui é precisamente a crítica marxista da religião, mas se deve entender que tal crítica se faz “ao nível fenomenológico. Nesse nível a religião é penúltima, ambígua tendendo para o pecado e para a idolatria”⁴⁶. Entretanto, uma vez que o marxismo pautou-se por uma agenda de humanização, a igreja deveria levar isso em conta, ainda que o considere apenas como um símbolo, não podendo este transformar-se em ídolo.

A morte de Jesus, como julgamento, revela que o último tornou-se penúltimo, assumiu a carne humana e seu pecado. “Quando ele diz *não* ao ídolo – penúltimo –, ele diz *sim* ao penúltimo. Esse é o significado da vida de Jesus. E sua vida, então, dá-nos liberdade completa para lidar com o penúltimo, em toda a sua transitoriedade”⁴⁷. Para Alves, a ideologia não deveria amedrontar a igreja, uma vez que ela é um “fato provisório”, isso inclui o marxismo. O sofrimento da cruz traz a ambiguidade e ambivalência da condição humana que são expostas na Revolução. Por isso, Richard Shaull tanto insistiu no caráter revolucionário da teologia produzida por uma igreja que não se abstém evadindo-se para um lugar acético.

Assim, a revolução rompe com qualquer pretensão idolátrica dos homens e dos sistemas ideológicos, ela “destrói o monopólio que exercem os poderes “idolátricos” sobre o natural [...] O natural é uma dádiva de Deus e a revolução afirma esta dádiva”⁴⁸. A igreja brasileira, por nutrir uma espiritualidade docética (desencarnada), alimenta-se de um dualismo grego que nega ao natural sua sacramentalidade, gerando apatia e conformismo, e finalmente uma postura de alienação. Nada mais distante do Evangelho de Jesus Cristo. A revolução de veria contar com o auxílio da Igreja para devolver ao natural novamente o seu caráter de dádiva, e cooperar no processo de humanização.

Conclusão

Rubem Alves não foi um teólogo da libertação, pelo menos não o foi *stricto sensu*, que dizer, no sentido daquela militância que marcou a trajetória acadêmica e pastoral dos principais epígonos desse movimento teológico. A sua produção acadêmica testifica isso. Nos anos 80 ele se magoou por ter tido seu nome vetado por Frei Betto em um importante encontro de teólogos da libertação em São Paulo, uma vez que vinha dando contribuições bem interessantes na temática libertacionista em vários encontros latino-americanos. Então, se levarmos em conta que toda história possui uma pré-história, aí sim devemos concordar que suas ideias de igreja e da fé cristã e a conexão com o espírito revolucionário, anteciparam em alguns anos várias afirmações

⁴⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁶ *Ibid.*, p.92.

⁴⁷ *Ibid.*, p.93.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 97.

que vieram a lume na TdL. Por isso, seu pensamento, poderia ser posto como proto, anterior e que, num primeiro momento serviu como protótipo, modelo. Isto está claro tanto em relação à influência perene de Richard Shaull em sua teologia, como em sua tese de doutoramento de 1968 em Princeton e especialmente na sua pesquisa de mestrado no *Union Seminary* de Nova York em 1964. Assim, algo como uma proto-história da Teologia da Libertação, poderá, com certeza, ser divisada em seus primeiros escritos dedicados à teologia.

Referências

ALVES, Rubem. 'O Deus do Furacão', In Richard Shaull. *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Ed. Sagarana; CEDI; CLAI; Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985.

_____. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1982.

_____. *A theological interpretation of the meaning of the revolution in Brazil*. A thesis presented to the Union Theological Seminary. New York, 1964.

_____. *Teologia da libertação em suas origens*. Revista Capixaba de Filosofia e Teologia. Ano I, n. Especial, (fevereiro 2004). Vitória: IFTAV/Unisaes, 2004.

BARTH, Karl. 'Revelação, Igreja, Teologia'. In *Dádiva e louvor: artigos selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *La teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves*. México: Centro Basilea de Investigación y Apoyo, s/d.

CÉSAR, Waldo & SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1999.

FARIA, Eduardo G. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002.

HUFF, Arnaldo. *Richard Shaull. Uma teologia para a revolução*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

REBLIN, Iuri A. *Outros cheiros, outros sabores...; o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos, 2009.

SHAULL, Richard. *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da libertação*. São Paulo: Sagarana/CEDI/CLAI/Prog. de Pós-Grad. em Ciências da Religião, 1985.

_____. *O cristianismo e a revolução social*. São UCEB, 1953.

_____. *A reforma protestante e a teologia da libertação*. São Paulo: Pendão Real, 1993.

_____. *Surpreendido pela graça*. memórias de um teólogo. Rio de Janeiro: Record, 2003.

VIDAL, Antonio. “A presença de Marx no pensamento de Rubem Alves”. In <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/424/482>

Apontamentos sobre a dinâmica da religiosidade do Povo Indígena Xakriabá a partir da Relação Afroindígena

Notes about the dynamics of the religiosity of the Xakriabá Indigenous People from the Afroindigenous Relation

Heiberle Hirsberg Horácio

RESUMO

Neste trabalho busco, primeiramente, apresentar a noção de “relação afroindígena”, através de diferentes autoras e experiências de análises que envolvem essa noção, dando ênfase aos trabalhos, delimitações e “leituras” realizadas pelo afro-brasileirista Marcio Goldman. Busco, também, apresentar, amparado em alguns autores e autoras que estiveram com o Povo Indígena Xakriabá, a viabilidade da articulação da noção supracitada ao processo recente de produção da vida coletiva, e das narrativas, Xakriabá. Por fim, elenco apontamentos, oriundos de etnografias por mim realizadas e trabalhos específicos em desenvolvimento, relacionados à “relação afroindígena” e ao que eu chamo, em outros artigos, de religiosidade Xakriabá (HORÁCIO, 2018; 2019), que inclui a dinâmica da cosmologia e das narrativas, e dos rituais relacionados a elas, do/no multiverso dos Xakriabá.

Palavras-chave: Xakriabá, relação afroindígena, religiosidade.

ABSTRACT

This paper aims to present, first, the notion of “afroindigenous relation”, through different authors and analysis experiences that involve this notion, emphasizing the works, delimitations and “readings” performed by the afro-brazilianist Marcio Goldman. It also aim to present, supported by some authors who were with the Xakriabá Indigenous People, the viability of articulating the above-mentioned notion to the recent process of collective life’s production , and the narratives, Xakriabá. Finally, I list notes from my ethnographies and specifics researches in development related to the “afroindigenous relation” and what I call, in other works, the Xakriabá religiosity (HORÁCIO, 2018; 2019), which includes the dynamics of cosmology and related narratives and rituals of/in the Xakriabá multiverse.

Keywords: Xakriabá; afroindigenous relation; religiosity.

¹ Realizou Pós-Doutorado em Ciências Sociais-UFJF; Doutor em Ciência da Religião - UFJF; Graduado em Filosofia (UFSJ). Professor do Depto de Filosofia, do curso de CRE, e do PPGE da Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES. heiberle@hotmail.com. Submetido em 30/11/2019; aceito em 05/05/2020.

Sou filho de Rosalino
E testifico a você
Que o meu pai nos dizia
Que um dia iria morrer
Mas ia deixar livre a terra
Para o seu povo viver.
(Cacique Domingos, filho do Cacique Rosalino que foi morto
no genocídio de 1987 contra os Xakriabá).

Negociar nosso território é negociar nossas vidas. É um genocídio, porque nos mata coletivamente pela negação do nosso direito territorial. (Célia Mindã Nynthê Xakriabá em audiência pública no Senado Federal, 2019).

Apresentação

Este artigo, parte inicial de um trabalho em desenvolvimento, surgiu a partir da minha intuição nascida após os anos de convivência com Xakriabá, bem como de leituras de autoras e autores que estiveram com esse povo indígena ou que mobilizam, de algum modo, a noção de “relação afroindígena”, que norteou as reflexões aqui presentes.

Nele, busco, primeiramente, apresentar a “relação afroindígena” através de diferentes autoras e experiências de análises que envolvem essa noção, dando ênfase aos estudos, delimitações e “leituras” realizados pelo afro-brasileirista Marcio Goldman. Após essa primeira parte, apresento, amparado em alguns autores e autoras que estiveram com o Povo Indígena Xakriabá, a viabilidade da articulação da noção supracitada ao processo recente de produção da vida coletiva, e das narrativas, Xakriabá. Por fim, teço apontamentos, oriundos de trabalhos específicos que ainda estou desenvolvendo, relacionados à “relação afroindígena” e ao que eu chamo, em outros artigos, de religiosidade² Xakriabá (HORÁCIO, 2018; 2019), que inclui a dinâmica da cosmologia e das narrativas, e dos rituais relacionados a elas no/do multiverso dos Xakriabá.

A relação afroindígena

A chamada “relação afroindígena” é uma noção oriunda da intuição antropológica³ presente na produção do pesquisador Marcio Goldman e, também, de algum modo, das pesquisadoras Cecília Campello, Júlia Sauma, Marina Vanzolini, Helen Ubinger, do pesquisador Rafael B. Costa e Santos, entre outras e outros.

² Quero aqui trazer uma observação que já realizei em outros trabalhos, onde destaco “que tenho a compreensão da problematização que deve ser feita antes da utilização da categoria religião, ao tratar de povos indígenas, uma vez que essa categoria, por exemplo, pode não ser adequada para traduzir determinados regimes de conhecimento de variados povos indígenas. Portanto, se utilizo a expressão religiosidade para me referir ao povo Xakriabá é porque, tendo a compreensão da importância de se levar em consideração as especificidades das experiências das diferentes etnias, tomo a ordem dos discursos dos Xakriabá como referente”. (HORÁCIO, 2018).

³ Aqui se faz a distinção, já mencionada pelo autor, de que há o termo elaborado pelos próprios envolvidos, e há a tentativa de pensamento da noção pelo antropólogo após ter se relacionado com o termo através dos envolvidos.

A respeito da intuição da “relação afroindígena” por Márcio Goldman, vale destacar que ele foi inspirado pela operação denominada de “minoração” do filósofo Gilles Deleuze (1979), em que “a subtração da variável majoritária dominante de uma trama faz com que esta possa se desenvolver de um modo completamente diferente, atualizando as virtualidades bloqueadas pela variável dominante e permitindo reescrever a trama⁴”. (GOLDMAN, 2014). Não só isso, segundo o autor, trata-se de:

pensar essa relação aplicando a ela o que Bruno Latour denominou princípio de irredução: não reduzi-la de antemão a uma pura questão identitária; e, ao mesmo tempo, não negar a priori que a identidade possa ser uma dimensão do fenômeno. Trata-se, basicamente, de pensar a relação afroindígena de um modo que não a reduza a simples reação à dominação branca, nem à mera oposição entre duas identidades — não importa se tidas como “primordiais” ou como constituídas por “contraste”. Ao contrário, trata-se de pensar essa relação a partir das alteridades imanentes que cada coletivo comporta e que devem ser relacionadas com as alteridades imanentes de outros coletivos, traçando espaços de interseção em que as chamadas relações interétnicas não são redutíveis nem à ignorância recíproca, nem à violência aberta, e nem à fusão homogeneizadora (ver Losonczy 1997). (GOLDMAN, 2015).

Goldman, pesquisador e professor do Museu Nacional-UFRJ, em conferência proferida em 2015, para seu concurso de professor titular nesta instituição, explora a “relação afroindígena” como “termo usado para designar os agenciamentos entre afrodescendentes e indígenas no continente americano” (2015). Ademais, vale destacar que, em texto anterior ao da conferência de 2015, Goldman já mencionara que,

a subtração do hífen visa assinalar, como sugerem os amigos de Cecília em Caravelas⁵, que se trata de um processo de variação contínua, oscilando entre os limites puramente teóricos da oposição e identificação. Ao mesmo tempo, sugere que os campos disciplinares especializados no tratamento de cada um dos termos separados pelo hífen teriam muito o que aprender com isso. (GOLDMAN, 2014).

Importa dizer que, embora Goldman tenha sistematizado e amadurecido, na conferência supracitada de 2015, reflexões sobre a “relação afroindígena”, tal noção já fora tratada por ele e pelas pesquisadoras Marina Vanzolini e Julia Sauma em uma mesa redonda realizada no ano de 2014.

Inclusive, há uma publicação específica que traz os desdobramentos da mesa e do evento⁶, com artigos do próprio Goldman, de Marina Vanzolini e Julia Sauma, Rafael Barbi Costa e Santos e, também, da pesquisadora Cecília Campello do Amaral Mello.

⁴ Sobre esse ponto, as palavras de Goldman são esclarecedoras: o “afroindígena pode aparecer, assim, como uma espécie de perspectiva. Perspectiva que não é tanto a da oposição simples entre afroindígena, de um lado, e brancos, de outro — o que reconduziria inevitavelmente a uma captura pela forma-identidade — mas sim uma perspectiva estabelecida a partir da oposição mesmo entre afro e indígena, oposição que, evidentemente, é de natureza muito distinta daquela entre afro e/ou indígena, de um lado, e branco, de outro”. (GOLDMAN, 2015).

⁵ Goldman destaca o termo afroindígena, sem hífen, porque este termo foi elaborado por pessoas que gostam de pensar a si mesmo como afroindígenas, como é o caso do Coletivo de Caravelas na Bahia, que foi acompanhado pela pesquisadora Cecília de Mello (2003).

⁶ A publicação a que me referi é a Revista Cadernos de Campo, 2014. A atividade, conforme apresentação da revista no site, é “um desdobramento do evento ‘Sexta do mês’, intitulado ‘Olhares cruzados: ensaios de antropologia afro-indígena’, realizado pelos alunos do PPGAS/USP, em maio de 2014, na FFLCH/USP”. Ver: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/issue/view/6148>

Cecília Campello do Amaral Mello, que “frequentou” a noção de afroindígena em sua dissertação (2003) e em sua tese de doutoramento (2010), em seu trabalho que tem como base etnográfica um movimento cultural que se autodenomina afroindígena - situado no extremo sul baiano, na cidade de Caravelas -, procurou pensar a noção “tal como concebida pelo grupo”. De acordo com ela, pessoas que gostam de se denominarem afroindígenas:

Para o grupo, o conceito de afroindígena não seria um modelo, a partir do qual seria possível identificar uma etnia ou reconhecer um grupo em uma base natural de identificação. Afroindígena não é tampouco algo da ordem da identidade, nem mesmo do pertencimento. O conceito de afroindígena seria da ordem do devir, funcionando, por um lado, como um meio, um intercessor por onde passam ideias, ações políticas, obras de arte e seres do cosmos, e, por outro lado, como um produto inacabado ou efeito provisório de encontros singulares que envolveriam fluxos de “história” e “memória”; pessoas e técnicas; uma relação de aliança entre antepassados africanos e indígenas e a criação de esculturas, aqui entendida como um processo automodelador de subjetividades. (MELLO, 2014).

Segundo o trabalho da autora, afroindígena quer dizer diferentes coisas, como “uma origem mítica, um modo de descendência e uma forma de expressão artística”, mas que não significa “justaposição de duas influências ou formas de expressão”, que seriam diferentes e irreduzíveis, mas “uma terceira forma, com características próprias”, mas não em termos de identidade, e sim como forma de expressão ou linguagem. (MELLO, 2014). Diz Cecília Campello:

Afroindígena é uma espécie de reatualização por bricolagem dos fluxos de acontecimentos molares e moleculares que definem a trajetória do grupo, articulados ao processo de dupla-captura (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 17) entre índios e negros, produzido a partir de um encontro entendido como atemporal entre povos que lograram traçar linhas de fuga no processo de enfrentamento à espoliação a que foram – e são – submetidos. (MELLO, 2013).

A pesquisadora supramencionada Marina Vanzolini também mobiliza a noção afroindígena, tendo como base de suas reflexões “uma comparação entre modos de fazer e pensar feitiçaria num contexto ameríndio e em algumas casas de religião de matriz africana no Brasil”. (VANZOLINI, 2014). Como ponto de partida do seu trabalho, a autora realizou uma etnografia entre os Aweri, grupo Tupi do alto Xingu. Vanzolini abre a possibilidade de pensarmos esses diferentes universos pelas suas concepções do conhecimento e não porque tenham uma natureza comum, mas, como algo comum em contraste com o regime de pensamento tido como ocidental.

Márcio Goldman - que foi supervisor de Vanzolini e orientador de Cecília Campello -, na conferência já citada, estabelece uma articulação com a produção de Cecília Campello e seu trabalho com o movimento da cidade de Caravelas, e também com a pesquisa de Helen Ubinger (2012) e seu trabalho sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro⁷. De acordo com Goldman,

A história dos Tupinambá dessa região se parece muito com a de inúmeros grupos indígenas do nordeste brasileiro — e hoje também de outras regiões. Grosso modo, essa história é por eles dividida entre um grande período que vai do século XVI ao XIX (marcado por sua redução em missões jesuítas em

⁷“Indígenas que lutam há mais de duas décadas pela criação de sua terra”. (GOLDMAN, 2015).

conjunto com outros grupos indígenas e, depois, pela ocupação de certos territórios), seguido, a partir do início do século XX, por períodos mais curtos de invasão, expulsão, revolta, dispersão, submersão e retomada. [...]. Basta observar que os Tupinambá não supõem que tenham deixado de existir enquanto indígenas em nenhum momento, e que pensam as alianças e a submersão a que se viram obrigados a praticar como meios de luta para garantir a sua existência. Desse modo, não veem nenhum problema em reconhecer que são “misturados”. (GOLDMAN, 2015).

Goldman utiliza - a partir das falas presentes nas etnografias feitas com esses grupos, ao que ele teve acesso por meio dos trabalhos mencionados -, das reflexões dos diretamente envolvidos nas duas experiências supracitadas. O antropólogo articula as duas diferentes experiências, de Caravelas e dos Tupinambá de Serra do Padeiro, justamente na operação de reconhecer o modo como elas elaboram a relação afroindígena, sobretudo por serem experiências distintas, uma vez que o primeiro grupo, de Caravelas, “se pensa decididamente como afroindígena; e o segundo, os Tupinambá da Serra do Padeiro [...] se define resolutamente como indígena” (GOLDMAN, 2015) e que mesmo que esse grupo não veja problema em reconhecer que são “misturados”, “a expressão afroindígena parece não fazer muito sentido na Serra do Padeiro, uma vez que a mistura não anula o fato de que são, sempre foram e pretendem permanecer indígenas”. (GOLDMAN, 2015).

Goldman, que reconhece três operações possíveis⁸ envolvendo a noção afroindígena, observa que as experiências mobilizadas nos trabalhos supracitados representam apenas um tipo de elaboração possível, em que os próprios coletivos se autodefinem como afroindígenas, ou quando “um grupo classificado, e mesmo autot classificado, como indígena traça uma conexão e incorpora de modo particular uma série de práticas muito reais em geral tidas como ‘afro’, rearticulando de alguma forma as fronteiras entre o ‘afro’ e o indígena”. (GOLDMAN, 2015).

O pesquisador Márcio Goldman, em uma leitura de um trabalho sobre o Povo Indígena Xakriabá, realizado por Rafael Barbi Costa e Santos, vê que a situação desse povo talvez se aproxime do caso em que um grupo classificado como indígena incorpora elementos tidos como afro, embora sem reconhecê-los como tal, isso de acordo com o próprio Rafael Barbi (2010).

Negras, negros, elementos de matriz africana com/entre o Povo Indígena Xakriabá e a relação afroindígena

O Povo Indígena Xakriabá habita a microrregião do Vale do Peruaçu, São João das Missões - MG, no Alto Médio São Francisco, vivendo na margem esquerda do rio, entre os biomas da caatinga e do cerrado, com uma população estimada de 11 mil indígenas, que vivem em uma área aproximada de 54 mil hectares, demarcada e homologada. (XAKRIABÁ, 2016). Sendo que a Terra Indígena Xakriabá foi “homologada como tal em 1987, depois de muita luta realizada por esse povo indígena, luta que teve no genocídio sofrido pelos Xakriabá em 12 de

⁸ As outras duas operações possíveis são “as situações em que coletivos autodefinidos como ameríndios e coletivos autodefinidos como afro-americanos se encontram e interagem efetivamente – mesmo que, como costuma acontecer frequentemente, esses encontros e interações possam ser tão codificados que correm o risco de passar despercebidos. Este é, parece-me, o caso apresentado por Julia Sauma (ver também SAUMA, 2013 — além de Félix, 2011), e as situações em que é o analista que se faz, de diferentes maneiras, afroindígena, promovendo, e mesmo forçando, passagens entre materiais tradicionalmente destinados à incomunicabilidade, devidamente fechados em seus nichos acadêmicos de proteção.” (GOLDMAN, 2015). Como os trabalhos de Marina Vanzolini, acima mencionado, e também de Edgar Rodrigues B. Neto (2012), Valéria Macedo (2007) e Renato Sztutman (2012).

fevereiro de 1987, um dos seus momentos mais marcantes e trágicos, quando houve a execução dos indígenas José Santana, Manuel Fiúza e Rosalino Gomes de Oliveira”. (HORÁCIO, 2018).

Em parte do processo de produção da vida coletiva do Povo Indígena Xakriabá, pelo menos desde o século XVIII, há a presença de africanos e afrodescendentes, mesmo que de diferentes modos e agenciamentos. Desde o processo recente de ocupação do território - a partir da segunda metade do século XVIII (ALMEIDA, 2006) -, há a presença dos negros e das negras - alguns e algumas que haviam sido escravizados e escravizadas e depois se libertaram - entre os Xakriabá, como podemos ver na seguinte citação, de 1817, do viajante francês Saint-Hilaire, quando ele percorreu a região do Norte de Minas ao longo do rio São Francisco.

Atualmente não se vêem mais índios nos arredores do Capão. Os descendentes daqueles que antigamente habitavam essas terras retiravam-se para outros lugares, mas sempre às margens do Rio [São Francisco], e edificaram uma aldeia que tem o nome de São João dos Índios. Esses índios fundiram-se com negros e mestiços; todavia, por ocasião de minha viagem, reclamavam do Rei o privilégio de serem julgados por um dentre eles, regalia que a lei não concede, creio, senão aos índios puros. (SAINT-HILAIRE, apud ALMEIDA, 2006).

Se a produção da história recente (a partir da primeira metade do século XVIII) dos Xakriabá passa diretamente pelo processo de ocupação do território onde atualmente é parte da Terra Indígena Xakriabá - local que já fora conhecido como Terreno dos Caboclos do Sr. São João, e São João dos Índios - essa história recente conta com elementos que possibilitam que exista essa noção de índios misturados, uma vez que, desde os séculos passados, retirantes nordestinos, “brancos pobres e negros ‘forros’ ou ‘fugidos’ vieram viver na região mencionada e conviveram com os Xakriabá, ‘em termos de alianças e casamentos interétnicos’. Muitos destes nordestinos receberam a permissão dos chefes indígenas para fazer roças e casas dentro do ‘terreno dos caboclos’”. (ALMEIDA, 2006).

Essa dinâmica também pode ser observada, respeitando as significativas diferenças dos dois processos, na primeira metade do século XX, em que pessoas vindas do Nordeste, principalmente da Bahia, e que estavam tentando se distanciar, ainda que por tempo limitado, das severas secas desse período, procuraram habitar, em alguns casos com a autorização dos indígenas, o território onde atualmente é São João das Missões, inclusive, parte da Terra Indígena Xakriabá. Nas palavras da pesquisadora Ana Flávia Moreira Santos, que se relacionou com esse povo indígena,

A chegada de novos moradores é sempre referida a um movimento migratório oriundo do Nordeste - mais especificamente da Bahia - , provocado pelas recorrentes secas do sertão. [...], que é ilustrada pela fala do indígena José Fiúza, referindo-se a aldeia Brejo Mata Fome “É porque eu tenho dois avô que é baiano. (...) Mas naquela época foi uma época muito triste, de uma fome na Bahia. Aí esses baianos vieram de lá, e esse brejo não tinha nome. Aí chegaram esses baianos, tudo morrendo de fome, e aí tinha mamão, banana, taioba, tudo nativo da terra. Aí os baiano conseguiu sobreviver. E casar um baiano, um negro, com uma índia. Aí, depois da sobrevivência dos baianos colocou: Brejo do Mata Fome”. (José Fiúza. Itapecuru, 1995, apud SANTOS, 1997).

A pesquisadora Ana Flávia Moreira Santos menciona, ainda, que a chegada dos “baianos” foi também vista como algo intrusivo e como um elemento que iniciava a perda dos

direitos⁹. Desse modo, essa chegada “descrita como um processo contínuo, é apresentada, não raro, como um movimento capilar e quase imperceptível, metaforizado na imagem dos laços de amizade e parentesco¹⁰ estabelecidos com aqueles que, de início fracos e inofensivos, se tornariam os usurpadores da terra, uma vez adquirida força numérica e econômica”. (SANTOS, 1997). Ana Flávia, inclusive, traz em seu trabalho a fala de uma importante liderança Xakriabá, que nos ajuda a compreender a sua consideração:

É, ia chegando, né. Porque eles fazia era assim: uns chegava pedia né, um arranco, aí o outro vinha. Aí vinha o parente daquele outro, vinha e encostava no outro. Aí foi aonde foi tomando aqui ao redor todo dessa maneira. E eles, é... ia ficando por aí, né... ficando por aí, e ficando por aí... e eles foi fazer uma roça, pediram um lugarzinho na roça, e ia aumentando. Assim que eles começou a tomar a terra. Dessa maneira”. (Emílio. Embaúba, 1995 Apud: SANTOS, 1997).

Os modos de produção da vida (INGOLD, 1996; 2002. WAGNER, 1981) e relações entre os indígenas e entre os não indígenas, e africanos e afrodescendentes supracitados, primeiramente, e, depois, os nordestinos e indígenas, vão construindo diferentes dinâmicas e distintas concepções, que estão presentes entre os Xakriabá e que permeiam narrativas - como aquelas que são espécies de mito de fundação -, e aparecem em categorias atuais mobilizadas pelos Xakriabá, como as de Caboclos e Baianos.

De acordo com Rafael B. Costa e Santos, essas categorias, Caboclos e Baianos, existentes entre os Xakriabá, são capazes de produzir noções Xakriabá como a de índios misturados, noção “que emerge da composição dos Xakriabá contemporâneos”. (COSTA e SANTOS, 2014). Uma narrativa mítica “atual” Xakriabá, de algum modo, possibilita pensar esse agenciamento:

Quando D. Pedro II chegou aqui, só existia os índios, nós. Aí os índios, vendo aquele homem diferente — que nunca tinha visto o branco — resolveu matar ele. Chegou pra D. Pedro e falou: nós vamos te matar. Aí, tinha uma ave, muito grande, que colocava medo nos índios, pegava as crianças. Quando ela vinha, os índios escondiam as crianças debaixo de um balaio. Aí D. Pedro, reparando isso, virou pros índios e falou: vamos fazer um trato. Se eu acabar com esse pássaro, então vocês não me matam. Ele tinha um trabuco. Os índios não conheciam. Quando o pássaro voltou, D. Pedro deu um tiro, Pam! Foi igual um barulho de trovão. Os índios ficaram agradecidos e resolveram dar para ele a índia mais bonita que tinha. Era a Princesa Isabel. Aí D. Pedro ficou dono desta terra. Ele virou para os índios e falou: então vocês ficam aí, tomando conta desta terra, que eu vou fazer uma viagem. Os índios não sabiam trabalhar. Viviam só caçando e

⁹ De acordo com Ana Flávia, dentro dessa dinâmica, “o processo recente de ocupação do território se insere na sustentação desta liberdade negociada: incorporam-se os baianos – egressos da fome ou do cativoiro, negros e/ou nordestinos que são – na medida em que estes absorvem e explicitam a lógica da terra (feita “por Jesus” para ser usada e esfruída), respeitando a autonomia dos herdeiros na disposição de seu patrimônio; recusam-se os fazendeiros, portadores de uma outra lógica, ameaçadora da terra como valor de uso e como patrimônio indiviso. As ambigüidades que cercam as relações estabelecidas com uns e outros – baianos e fazendeiros, não só amigos, não só inimigos – trazem à tona os riscos implícitos nas negociações e estratégias acionadas na produção e reprodução do grupo.” (SANTOS, 1997).

¹⁰ “A ideia de sangue também é um dos códigos que orientam o parentesco Xakriabá. Dizer que outras pessoas são do mesmo sangue é implicar parentesco, e ser um sangue sozinho é o fundamento da ideia de ser um povo sozinho. O sangue está relacionado às origens e aos tipos dos quais os Xakriabá se compõem onde, por exemplo, dizer que tem sangue africante implica ter um ancestral negro, como no trecho dessa entrevista registrada por Santos (1997): - Moça, lá, o mais que é caboco legítimo.... Lá tem uns caboquinho!...Mas esses tem um sanguezim, de negro africante. Tem um sanguezim de negro africano, também! Misturou. [...] ”. (COSTA E SANTOS, 2010).

pescando. Então D. Pedro foi pra África e falou com os africanos: eu tenho uma terra, mas não tenho ninguém pra trabalhar. Vocês querem ir trabalhar lá? E trouxe eles pra cá. Aí foi que começou a misturar, por que as índias só queria casar com eles. Por que os índios não gostavam de trabalhar, e os pretos trabalhavam muito, então já podiam comprar uma coisinha, um vestidinho pra dar pra mulher. Assim que começou esta mistura. Então hoje, aqui, todo mundo trabalha. Eles falam que não trabalha, mas trabalha sim. E não é igual japonês, que só quer saber desse negócio de industrinha, não... Trabalha mesmo.... (Laurindo. Olho D'Água, 1992, apud SANTOS, 1997).

A respeito dessas categorias, Rafael Barbi Costa e Santos menciona outras pesquisadoras (MARIZ, 1982; PARAÍSO, 1987; SANTOS, 1997) que “falam a respeito de uma divisão interna dos Xakriabá” (COSTA e SANTOS, 2014), expressa nessas categorias de Caboclos e Baianos. Nela, como foi supracitado, “em linhas gerais, caboclo designa um Xakriabá cuja ancestralidade remete aos habitantes mais antigos do Terreno dos Caboclos. Baiano, por outro lado, indica aqueles descendentes de famílias que chegaram ao Terreno desde o final do século XIX e foram incorporadas mediante regimes de casamento e compadrio”. (COSTA e SANTOS, 2014).

Rafael Barbi destaca que as autoras Mariz e Paraíso compreendem essa “diferenciação” “nos termos de identidades contrastivas”, em que a primeira observa uma divisão do grupo, enquanto a segunda observa, por exemplo, que os baianos não compartilham determinados elementos, como o culto ao encantado¹¹ Onça Cabocla laiá. (COSTA e SANTOS, 2014). Já Ana Flávia Moreira Santos não entende essas categorias como opostas, uma vez que ambas seriam “de dentro”, mas as considera nos termos de “englobamento de contrários”, em que a categoria Caboclo englobaria a de Baiano. (COSTA e SANTOS, 2014).

Para o próprio Rafael Barbi, essas categorias não operariam por oposição, nem são “cristalizadas ou bem delimitadas”, uma vez que ele pensa essas categorias em “termos relacional”. Ele chama atenção para o fato de que, por exemplo, não há distinção “no tocante às relações com os encantados. Ao contrário, os Xakriabá parecem unidos em torno de seus pressupostos cosmológicos e o que neles está implicado”. (COSTA e SANTOS, 2014).

É justamente a percepção das mobilizações dessas categorias pelos Xakriabá que fez com que Rafael Barbi pudesse sugerir, de algum modo, e em trabalho específico (2014), a reflexão sobre a relação afroindígena entre esse povo.

No entanto, foi o próprio pesquisador Rafael Barbi, em trabalho anterior àquele em que menciona a relação afroindígena para os Xakriabá, que ao escrever sobre a cosmologia desse povo fez a seguinte advertência: “opto por escrever sobre esse tema sem abordar questões de ‘sincretismo’ ou buscar uma separação de diferentes ‘origens’ para esses aspectos, ainda que se possa reconhecer que há uma série de influências que poderiam ser descritas como afro-brasileiras”. (2010). Isso porque, de acordo com ele, “esse recurso só seria válido se os próprios Xakriabá operassem essa separação e, no entanto, eles não o fazem”. (COSTA e SANTOS, 2010).

É também Rafael Barbi, no artigo supracitado, que reconhece que “aspectos da vida dos Xakriabá poderiam ser pensados de maneira diversa: sua religião e cosmologia poderiam ser analisadas, por exemplo, mediante a literatura das religiões afro-brasileiras” (2010).

No trabalho que realizo, e que de algum modo trago sintetizado em apontamentos introdutórios nas considerações finais deste artigo, penso a possibilidade de entendimento do que chamo de religiosidade Xakriabá - a cosmologia, narrativas e rituais que a compõe - na

¹¹ Segundo Arruti, os “encantados são seres históricos, cuja gênese está no ‘encantamento’ de algum índio de valor”. (ARRUTI, 2006, p.7). No decorrer do artigo trago mais informações sobre o encantado Onça Cabocla laiá.

relação com a noção afroindígena, na esteira da observação supracitada do pesquisador Rafael Barbi. No entanto, opero com algumas diferenciações da sua sugestão, uma vez que não analiso a cosmologia Xakriabá mediante a literatura das regiões afro-brasileiras¹², mas, mobilizo-a em relação à noção afroindígena.

Considerações finais com apontamentos iniciais

Tenho me proposto a pensar a relação afroindígena dentro da dinâmica do que chamei de religiosidade¹³Xakriabá. Religiosidade em que há uma parte significativa e majoritária do Povo Indígena Xakriabá que se autodeclara¹⁴católica e executa a “liturgia católica”, uma parte menor que se autodeclara evangélica, há Xakriabá que executam práticas como as ‘benzeções’ e que mobilizam componentes, “oriundos das práticas de ‘levantamento da cultura’¹⁵, acionando, para isso, elementos dos ‘trancos antigos’, da ‘sacralidade’ da terra de origem e dos indígenas de outros povos ‘irmãos’, além de realizarem o Toré.” (HORÁCIO, 2018).

O Toré é um conjunto ritual secreto, durante o qual se faz uso do tabaco e ingestão da jurema, executado no terreiro que é arrumado pelo “cozinheiro”, que também prepara a jurema. Ele é um ritual para a comunicação com os encantados¹⁶, no caso com a Onça Cabocla laiá, “e a relação com eles pode proporcionar conhecimentos que apenas esses seres ‘extrahumanos’ possuem¹⁷”. (HORÁCIO, 2018).

A Onça Cabocla laiá é considerada a protetora da Terra Indígena Xakriabá, um antigo que se encantou, a avó de todos os Xakriabá. Ela “era uma indígena que se transformou em

¹² Embora eu frequente significativa literatura sobre as religiões de matriz africana para a compreensão desse processo.

¹³ Sigo aqui na esteira do pesquisador Rafael Barbi, que considera que os Xakriabá “esse plural construído através da convivência e de uma história conjunta, do compartilhamento da terra, dos laços de parentesco e dos elementos cosmológicos implicados nesse conjunto”, são “tão similares entre si quanto são diversos, algo que eles têm consciência e a que se referem com frequência [grifo meu]. (COSTA E SANTOS, 2010). Considero também que é importante evidenciar a complexidade de se tratar da religiosidade desse povo indígena, que, com relação também a ela, “são tão similares quanto são diversos”, sobretudo no que tange às diferentes combinações possíveis, determinados e significativos pontos comuns. (HORÁCIO, 2018).

¹⁴ Os dados do IBGE de 2010 indicam para São João das Missões que 6.793 pessoas que declaram cor ou raça indígenas se autodeclararam católicos, enquanto 1.527 se autodeclararam evangélicos (incluindo todas as categorias de evangélicos). Há pelo menos três igrejas pentecostais na Terra Indígena Xakriabá. Para uma importante abordagem “em torno da ‘religião’ informada por aqueles que se autodeclararam indígenas” ver: PISSOLATO, 2013.

¹⁵ Costa e Santos observa que o que ele também chamou de “levantamento da cultura” é “uma das atividades declaradas dos Xakriabá e pode ser vista nas seguintes atividades, entre outras: a recuperação do mexer com barro, aulas de arte e cultura, inclusive algumas dadas pelo pajé, e por lideranças e professores de cultura”. (COSTA e SANTOS, 2010).

¹⁶ Há o encantado João do Campo ou Preto Velho, segundo Rafael Barbi, “alguns dizem que trata-se do próprio Caipora, e que não há diferença entre ambos, outros falam que o Caipora governa apenas os porcos e que cabe ao João do Campo o cuidado com os demais bichos.[...] A denominação de Preto Velho está mais relacionada à maneira como esses encantados se apresentam do que a uma identificação com a entidade da umbanda. No São Francisco, o Caboclo d’Água é representado como um homem negro e pequeno. O Currupira (sic.) amazônico, é descrito como “pequenas criaturas de pele muito escura” que “gostam imensamente de fumo e de pinga” (Galvão, 1954, p.99). (COSTA e SANTOS, 2010).

¹⁷ “Aqui sigo a leitura de Costa e Santos que indica que “Andrade (2008) utiliza a expressão “extrahumanos” porque julga a atribuição de “não humanos” inadequada aos Encantados, uma vez que os últimos podem ser pessoas que se encantaram, cujas humanidade pode ser percebida pelos mestres do Toré (idem: 29). Uma vez que alguns encantados entre os Xakriabá são gente encantada, não julgo correto afirmar que tratariam de “não-humanos” – uma vez que os próprios índios lhe atribuem humanidade”. (COSTA E SANTOS, 2010, p.156). Para uma leitura divergente, ver o trabalho de SOUZA (2015). (HORÁCIO, 2018).

onça e que, ao procurar ser transformada novamente em indígena, não foi reconhecida pela indígena responsável por reverter a transformação [o encantamento]. Por isso, ela permaneceu onça e vive desde então e desde sempre na Terra Xakriabá”. (HORÁCIO, 2019). Existem diferentes versões para a narrativa de origem da Onça Cabocla laiá, sendo que essa trazida acima reúne traços semelhantes presentes em todas que ouvi¹⁸.

A respeito do catolicismo, algumas das aldeias possuem atividades como a catequese, e solicitam e são assistidas pelo trabalho do padre para a realização de rituais como casamentos e batizados, por exemplo. O padre está presente em diferentes celebrações e atividades do povo Xakriabá. Nota-se a presença do catolicismo nas festas religiosas e nas rezas coletivas dos Xakriabá, bem como na relação de muitos deles com a Canção Nova. Há, na Terra Indígena Xakriabá, edificações de igrejas católicas – seis – mas, também há igrejas pentecostais, como a Congregação Cristã do Brasil, Igreja Pentecostal Aliança com Deus, e Igreja Mundial do Poder de Deus. (ARAÚJO, 2019).

Como supramencionei, convivem com essas práticas e expressões cristãs, atividades como a feitiçaria¹⁹, as benzeções²⁰ e, ainda, atividades como o trabalho de mesa, que como menciona o pesquisador Rafael Barbi,

que é como os Xakriabá se referem a eventos nos quais os pajés ou curadores invocam ou incorporam entidades, às vezes chamadas de ordens. Estas podem ser acessadas quando os pajés entram em corrente, como são chamados os estados de incorporação (FERNANDES, 2008). As Ordens podem ser encantados (como a Onça Cabocla), antigos ou entidades associadas à cultos afro-brasileiros, tais como pretos-velhos ou caboclos. A aptidão para o trabalho de mesa é considerada de nascença, mas o aprendizado para se tornar pajé exige a tutoria de alguém mais experiente, de modo a minimizar o risco de se entrar na corrente e não voltar mais. (COSTA e SANTOS, 2010).

No entanto, como disse o mesmo Rafael Barbi, os Xakriabá talvez não façam distinção - quando mobilizam os encantados ou entidades, ou realizam incorporações na sua vivência religiosa – que sejam essas práticas, e alguns desses elementos, de religiões de matriz-africana ou afro. Assim como Rafael Barbi, eu também não observei²¹ essa distinção de reconhecimento, mesmo estando presente, em diferentes manifestações recentes, por exemplo, quando, durante uma celebração, um galho de árvore se quebrou e essa quebra foi atribuída

¹⁸ Para um artigo específico sobre esse encantado ver: HORACIO, H. H. . As narrativas do povo indígena Xakriabá sobre o encantado Onça Cabocla laiá. Revista Relicário - v. 5, 2019.

¹⁹ Embora eu não tenha ouvido falar de feitiçaria dos Xakriabá com que me relacionei – a pesquisadora Jully Araújo também informa em seu trabalho que para ela também não fizeram menção sobre tal assunto (ARAÚJO, 2019), a pesquisadora Sônia Marcato fez a seguinte consideração: “existiu e existe a figura do curandeiro ou raizeiro ou feitiçeiro. Temem o feitiço. Há uns anos atrás achavam que a doença era devida aos maus espíritos, que deviam ser afastados através de rezas e fumigações. Certos feitiços eram de tal maneira violento, que podiam levar à morte. (MARCATO, 1978, p.410). Vale destacar que o fato de não termos ouvido falar sobre o feitiço pode estar relacionado à “lógica do segredo”, operação existente entre os povos e sobre determinados rituais, como o Toré, por exemplo.

²⁰ De acordo com Costa e Santos, “A ideia de benzer entre os Xakriabá carrega uma conotação muito ampla, indicando a capacidade de fazer bem através de algum ato sobrenatural, o que varia desde performar uma cura a identificar um feitiçeiro. O feitiço é a contraparte do benzimento e indica um ato deliberado de fazer mal por meios sobrenaturais. Os atos de benzer ou fazer feitiço são referidos como cruzar o ramo, e os Xakriabá indicam que seu processo é o mesmo, o que acaba por tornar todo benzedor/curador num feitiçeiro em potencial. (2010, p.170).

²¹ O fato de eu não ter percebido ou ouvido menção direta ou indireta a isso, não quer dizer que não aconteça, por isso o caráter assumidamente introdutório desse trabalho, de pesquisa ainda em desenvolvimento.

ao falecido Cacique Rosalino, conforme eu ouvi do Cacique Domingos, filho do Cacique Rosalino, em uma celebração no ano de 2017. (HORÁCIO, 2018).

Além dessa experiência narrada, há uma presenciada por mim em 2018, durante o conjunto ritual de Celebração em Memória dos 31 anos dos Mártires da Terra Indígena Xakriabá, em que no momento do referido conjunto ritual em que acontecia uma “folia”, tal qual denominada por eles, ao lado do cruzeiro que demarca o local em que foi enterrado o Cacique Rosalino, um banco de madeira que estava a cerca de 50 metros do local, e no qual havia algumas pessoas sentadas, se quebrou. Uma liderança, ao observar a quebra do banco, indicara que era a presença do Cacique Rosalino. Nesse momento, todos se dirigiram a este local e passaram a cantar a “folia” próximo ao banco quebrado. (HORÁCIO, 2019). Houve também a ocasião, dentro desse mesmo conjunto ritual/celebração supracitado, em que testemunhei uma indígena se manifestar, durante uma reunião para falas e rezas, como Onça Cabocla laiá, dizendo ela que os Xakriabá deveriam valorizar a sua cultura, se pintar, cuidar da terra e do meio ambiente, entre outras coisas. Ademais, na esteira dessas descrições, há ainda a experiência relatada pela pesquisadora Ana Flávia Moreira Santos que,

Durante a festa do Dia do Índio de 1995, quando se distribuía o almoço para o grande número de pessoas presentes, Rosalino seria incorporado por uma senhora que se postara próxima a D. Ercina, no exato momento em que eu batia uma foto da multidão em frente à Casa de Farinha. Depois de cumprimentar sua mãe, Rosalino se voltaria para mim, entrevistando-me a respeito dos meus objetivos ali. Concordando com minha presença, fez um rápido discurso dirigido aos presentes, enaltecendo a festa e reafirmando sua disposição de cuidar de seu povo, para só então se despedir, visto a necessidade de retornar ao lugar que Deus lhe havia separado no Céu. A ‘presença’ viva de Rosalino na principal festa do calendário cívico indígena atesta e comprova sua incorporação a um contexto mágico-religioso bastante significativo para a interpretação que os Xakriabá fazem, hoje, da história da luta da terra”. (SANTOS, 1997, p.238).

Esses diferentes elementos religiosos supracitados, bem como essas experiências, em agenciamentos, produzem um modo de efetivação de produção de vivência religiosa capaz de construir arranjos criativos talvez sem, e esse é um dos pontos da pesquisa, necessariamente serem identificáveis/delimitados em elementos afro e não afro, ou mesmo, tendo que ser vistos como tais, uma vez que os Xakriabá se reconhecem e se dizem indígenas e, mesmo com a presença das categorias Caboclos e Baianos, não relativizam isso.

Considero, assim, que a experiência Xakriabá guarda semelhanças e diferenças com a experiência Tupinambá supracitada, a título de exemplo. O importante trabalho da pesquisadora Helen Ubinger (2012) mobilizado por Goldman, que baseado nele expos um relato de como os Tupinambá da Serra dos Padeiro narram “os começos de seu culto aos encantados”, embora longo, é muito significativo para pensarmos essas semelhanças e diferenças com a experiência Xakriabá.

Um migrante do sertão baiano acaba parando na Serra e se casando com uma nativa. Um de seus filhos experimenta crises de dor ou mesmo de “loucura”. Seu pai decide levá-lo para a mais famosa mãe de santo da Bahia, Mãe Menininha do Gantois, sua parente distante. Em Salvador, a poderosa mãe de santo se dá conta de que não pode curá-lo porque ele já possui o poder da cura. E que a única solução é “cumprir sua sentença”, ou seja, voltar para a Serra e começar a curar as pessoas. De volta, o primeiro pajé tupinambá contemporâneo cura primeiro a si mesmo e em seguida outras pessoas. Em seus sonhos, descobre pessoas com o mesmo dom, capazes de acolher os encantados, e dá início a seu culto. Começa a acolher um encantado específico, o Caboclo Tupinambá, que avisa que “essa terra

vai voltar a ser uma aldeia indígena", e anuncia a missão de retomada do território indígena. Nessa retomada, humanos e encantados são parceiros: os segundos seguem sempre na frente das ocupações territoriais e conduzem os primeiros na retomada da cultura. (GOLDMAN, 2015).

A semelhança entre a experiência Xakriabá e a experiência Tupinambá da Serra do Padeiro está para além do fato de que esses grupos incorporam elementos tidos como afro, e que fazem isso sem se autointitular afroindígenas, e sem relativizarem sua indianidade, pois são inquestionavelmente apenas Xakriabá e Tupinambá, como, no caso desse segundo, já citado, em que "a mistura não anula o fato de que são, sempre foram e pretendem permanecer indígenas". (GOLDMAN, 2015).

A diferença talvez se dê no fato de que se os Tupinambá da Serra do Padeiro reconhecem que há algumas práticas deles que são de origem africana – pois, como diz a indígena Célia Tupinambá, "o candomblé é bom pra gente usar" – já os Xakriabá com quem me relatei talvez não cheguem a reconhecer essa separação/delimitação²², ou o façam ritualisticamente ou em segredo²³, ou talvez não verbalizem que parte das suas práticas possuem essa origem, mesmo quando eles operam com as categorias Caboclos e Baianos. (COSTA e SANTOS, 2010).

Considero, também, que há outras possibilidades de reflexão sobre esses diferentes elementos supracitados na experiência da religiosidade Xakriabá, ou seja, é possível pensá-la inserida dentro da dinâmica de uma suposta matriz simbólica de uso comum existente no Brasil, em que cada segmento religioso sobre tal matriz "faz seu próprio recorte e combina seu repertório de crenças" (BRANDÃO apud CUNHA, 2007), pois existem algumas características comuns em todas as elas, que, entre outros elementos, como sugeriu Lísias Negrão, há "a crença nos espíritos dos mortos e na possibilidade de comunicação e contato com eles", a observação de que "Deus aparece sempre em segundo plano, substituído pelos santos, orixás, guias, mestres etc. ou mesmo pelas outras figuras da Trindade, Jesus Cristo e o Espírito Santo", bem como "o caráter protetor da religiosidade brasileira contra os males do mundo". (GUERRIERO, 2003).

Há, ainda, uma possibilidade - e essa tem sido rigorosamente considerada no desenvolvimento do trabalho vinculado a esse artigo - que diz respeito ao "fazer epistemológico de autoria Xakriabá" (XAKRIABÁ, 2018), conforme menciona Célia Xakriabá. Ou seja, considerando como "epistemologia nativa", (XAKRIABÁ, 2018), o conjunto de elementos supracitados que compõe Regime de Conhecimento Xakriabá²⁴.

Por fim, espero ter feito o que me propus inicialmente, ou seja, apresentar a noção afroindígena e suas possibilidades de operações e experiências relacionadas a elas, apresentar como uma dessas possibilidades de operações pode ser relacionada ao processo de produção coletiva recente do Povo Indígena Xakriabá a partir do século XVIII, e tecer apontamentos iniciais sobre a religiosidade Xakriabá e a relação afroindígena, sendo que, esses apontamentos

²² Aqui eu gostaria de destacar novamente a fala de Rafael Barbi, de que os Xakriabá, maior etnia indígena de Minas Gerais, com aproximadamente 11 mil indígenas, "são tão similares entre si, quanto são diversos" (COSTA e SANTOS, 2010), o que faz com que tenhamos total cuidado para afirmações de cunha generalizante.

²³ Lembrando que há vários aspectos, elementos e rituais entre os Xakriabá que são mantidos em segredo, por exemplo, o ritual secreto Toré, "pois sua condição de segredo se relaciona tanto com uma pesada história de repressão à religiosidade Xakriabá quanto a elementos que são intrínsecos à relação com os encantados". (IDEM, 2010).

²⁴ Para um artigo relacionado especificamente a perspectiva do Regime de Conhecimento Xakriabá ver: HORÁCIO, Heiberle. Narrativas e Regime de Conhecimento do povo Xakriabá no Sertão das Gerais, e atravessamentos entre "Educação Territorializada", alternativas epistemológicas, ecologias de saberes e ecologia política.

têm sido trabalhados na pesquisa e na relação que tenho tido com esse povo indígena potente, como os demais, e que entre as suas lutas, indissociadas da sua cosmologia e narrativas, possui aquela relacionada à retomada da Terra original desse povo, conforme a fala de uma liderança jovem Xakriabá: “nossa luta, que é muito justa, é para chegar ao São Francisco. Para ficarmos juntos aos nossos antepassados²⁵”.

Referências

ALMEIDA, Rita Heloísa de. Xakriabá – cultura, história, demandas e planos. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.3, n.1/2, p.9-39, jul./dez. 2006.

ARAÚJO, Jully Alves. A educação escolar indígena Xakriabá e a Festa de Santa Cruz, articuladas pela disciplina Cultura. Trabalho de Conclusão de curso de Ciências da Religião, Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES, CCH, 2019.

ARRUTI, José Maurício. A Produção da Alteridade: O Toré e as conversões Missionárias e Indígenas. In: MONTEIRO, Paula (Org.). O Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

BARBOSA NETO, Edgar R. A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. Tese de Doutorado – Museu Nacional, UFRJ, RJ, 2012.

COSTA E SANTOS, Rafael Barbi. A Cultura, O Segredo e o Índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG. MG, 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Minas Gerais.

COSTA E SANTOS, Rafael Barbi. Sobre cultura e segredo entre os Xakriabá de São João das Missões/MG. Cadernos de Campo, São Paulo, n.23, 2014.

DELEUZE, Gilles; BENE, Carmelo. Superpositions. Paris: Minuit, 1979.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

FERNANDES, Isabela Naves. O uso de plantas medicinais e os processos rituais de cura entre os Xakriabá da aldeia Caatinginha, São João das Missões. MG, 2010. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais), FFCH- UFMG, 2008.

GOLDMAN, Márcio. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. Mana, 21 (3): 641-659, 2015.

_____. A relação afroindígena. Cadernos de Campo, São Paulo, n.23, 2014.

GUERRIERO, Silas. A diversidade religiosa no Brasil: a Nebulosa do esoterismo e da Nova Era. Revista Eletrônica Correlatio, n.3, abril de 2003.

²⁵ Fala de uma liderança indígena Xakriabá no dia de comemoração dos 12 anos de ocupação de uma aldeia Xakriabá que ainda não foi demarcada.

HORÁCIO, Heiberle H. Aspectos da religiosidade do povo indígena Xakriabá. Revista Mundaú do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAL, Alagoas, n.4, p.3051, 2018.

_____. Narrativas e Regime de Conhecimento do povo Xakriabá no Sertão das Gerais, e atravessamentos entre “Educação Territoralizada”, alternativas epistemológicas, ecologias de saberes e ecologia política. In: DUARTE, Sandra; LUCAS, Flávia C. A. Religião e Ecologia: UEPA: EDUEPA (no prelo).

_____. O genocídio contra o Povo Indígena Xakriabá e o Cacique Rosalino que “morreu para ser adubo da justiça da fulô”. In: Anais RBA - ABA – 31ª Reunião Brasileira de Antropologia - Associação Brasileira de Antropologia, 2018, Brasília.

_____. As narrativas do povo indígena Xakriabá sobre o encantado Onça Cabocla Iaiá. Revista Relicário - v. 5, 2019.

_____. Jacques Derrida, a desconstrução e a não identificação entre o direito e a justiça. Revista Poiesis de Filosofia, v. 1, p. 30-44, 2018.

INGOLD, Tim. Human worlds are culturally constructed: against the motion (I). In: INGOLD, Tim. (Ed.) Key debates in anthropology. London: Routledge, 1996.

_____. Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. In: INGOLD, T. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. RJ: Tempo Brasileiro, 2003.

MARCATO, Sônia de A. Remanescentes Xakriabá em Minas Gerais. In: Arquivos do Museu de História Natural, volume III, BH: UFMG, 1977.

MELLO, Cecília C. do A. Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia. Dissertação de Mestrado – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.

_____. Política, meio ambiente e arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia (2002-2009). Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

_____. Devir-afroindígena: “então vamos fazer o que a gente é”. Cadernos de Campo, São Paulo, n.23, 2014.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. Política e Políticos Indígenas: a experiência Xakriabá. Brasília, 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

PARAÍSO, Maria Hilda. Memória, sentimento e religião entre os Xakriabá do Norte de Minas Gerais. In: MONTENEGRO, A T. REZENDE, A. P. História, cultura e sentimentos: outras histórias do Brasil. MT: Ed.UFMT. Ed.Universitária UFPE, 2008.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. Tradições indígenas nos censos brasileiros – questões em torno do reconhecimento indígena e da relação entre indígenas e religião. In: TEIXEIRA, F. MENEZES, R. (Orgs). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

SANTOS, Ana Flávia M. Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras. Brasília, 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

SAUMA, Júlia. Entrosar-se, uma reflexão etnográfica afroindígena. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.23, 2014.

SILVA, Cássio Alexandre da. A natureza de um território no sertão do Norte de Minas: a ação territorial dos Xakriabá. Uberlândia, 2014. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pósgraduação em Geografia, Universidade Federal de Uberlândia.

SILVA, Rogério Correa da. Circulando com os meninos: infância, participação e aprendizagens de meninos indígenas Xakriabá. Belo Horizonte, 2011. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais.

SILVEIRA, Elza Gonçalves da. Sobre a literatura Xakriabá. Belo Horizonte: FALE/UFMG: CGEEI/SECAD/MEC, 2005.

SOUZA, Fabiano José Alves. Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas: Descortinando o movimento das puxadas de rama. São Carlos/SP, 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos.

SZTUTMAN, Renato. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: EDUSP, 2012.

TEIXEIRA, Isis Aline V. Conhecendo a Vida das Mulheres Xakriabá: Gênero e Participação. Belo Horizonte, 2008. Dissertação (Mestrado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais.

UBINGER, Helen C. Os tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2012.

VANZOLINI, Marina. A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. Tese de Doutorado – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

_____. Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.23, 2014.

XAKRIABÁ, Ranison. Xakriabá e suas pinturas corporais. *Tabebuia índios, pensamento e educação*, Belo Horizonte, Ano 1, 2010.

XAKRIABÁ, Célia. Tecendo história Xakriabá. *Manzuá*, nº1, setembro de 2016.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Corrêa. O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico. 2018. 218f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – MESPT. Universidade de Brasília.

XACRIABÁ, Povo. Iaiá Cabocla. Belo Horizonte: FALE/UFMG: CGEEI/SECAD/MEC, 2005b.

XACRIABÁ, Povo. O tempo passa e a história fica. Belo Horizonte: SEEDUCMG, coordenação editorial Maria Inês de Almeida. 1997, 1ª edição.

XACRIABÁ, Povo. Com os mais velhos. Belo Horizonte: FALE/UFMG: CGEEI/SECAD/MEC, 2005a.

WAGNER, Roy. 1981. The Invention of Culture. Chicago and London: University of Chicago Press.

Religião, gênero e violência na política e no espaço público

Religion, gender and violence in politics and in the public space

André Sidnei Musskopf

RESUMO

O artigo realiza uma reflexão sobre questões de gênero a partir de diversas situações e representações envolvendo personagens e fatos do cenário político brasileiro. Evidencia como gênero estrutura as relações sociais ao lado de outros marcadores e como, particularmente através da linguagem, se expressa na política e no espaço público na forma de violência por sua matriz heteropatriarcal e heterossexista. Essa violência é potencializada pela articulação entre política e religião no espaço público, especialmente quando os discursos e as práticas religiosas se fundamentam na mesma matriz. Mas, assim como no âmbito da linguagem, entendida enquanto ato de fala e performance, a resistência também se faz presente através de movimentos que questionam os padrões hegemônicos de poder e criam alternativas à violência.

Palavras-chave: Gênero; Democracia; Espaço Público; Violência; Linguagem; Religião.

ABSTRACT

ABSTRACT: The article accomplishes a reflection about issues of gender from several situations and representations involving characters and facts of the Brazilian political landscape. It makes evident how gender structures social relations besides other markers and how, particularly through language, it is expressed in politics and in the public space in the form of violence for its heteropatriarchal and heterosexist matrix. This violence is potentialized by the articulation between politics and religion in the public space, especially when religious discourses and practices are grounded in the same matrix. But, so as at the level of language, understood as act of speech and performance, resistance is also present through movements that question hegemonic patterns of power and create alternatives to violence.

Keywords: Gender; Democracy; Public Space; Violence; Language; Religion.

¹ Professor da Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciência da Religião. Possui graduação, mestrado e doutorado em Teologia pela Escola Superior de Teologia/Faculdades EST. Contato: asmusskopf@hotmail.com. Submetido em 09/05/2020; aceito em 09/08/2020.

Introdução

“Nunca antes na história desse país”² esteve tão evidente a relação entre religião, gênero e violência! Mais do que isso: a forma como o gênero (em sentido amplo)³ estrutura as relações de poder desde a subjetividade individual até os símbolos culturais que legitimam determinadas hierarquias (passando pelos conceitos normativos que sustentam tais símbolos e pelas instituições que controlam sua efetivação regulando as subjetividades)⁴ são absolutamente evidentes no cenário político atual, revelando sua face mais perversa na articulação com uma determinada perspectiva religiosa (de matriz predominantemente judaico-cristã, embora não necessariamente restrita ou evidentemente decorrente dela). Pensar sobre democracia (embora seja necessário discutir a própria ideia de democracia) na sua relação com religião, sem incluir a dimensão de gênero, interseccionalmente articulada com raça e etnia e classe social, como propõem os estudos decoloniais⁵, seria perder de vista um aspecto fundamental das relações sociais e institucionais em sua manifestação pública atual e que está bem diante de nós, ainda que de forma tão naturalizada que muitas pessoas – inclusive intelectuais – não consigam perceber.

Em certo sentido, não creio que eu vá dizer nada que já não tenha sido dito. O artigo se propõe, na medida do possível, a fazer uma “variação sobre o mesmo tema” – aquilo do que quem trabalha com gênero e sexualidade é acusada e acusado de fazer: falar sempre sobre a mesma coisa. Mas quem nunca?! O que me proponho a fazer é tentar evidenciar, a partir de alguns exemplos e situações: 1) como a questão de gênero se apresenta em determinados discursos e práticas no campo político ou, de modo mais geral, na esfera pública atual; 2) como a linguagem (escrita, falada, retratada) em seu caráter simbólico e reproduzida pelos diversos aparatos da tecnologia da informação produz e reproduz determinadas compreensões e práticas; 3) como a articulação entre gênero e religião num marco heteropatriarcal manifesta-se na forma de violência; e 4) – “pra não dizer que não falei de flores e primaveras”⁶ – algumas formas de resistência e construção de

² A referência é a uma frase que se popularizou como sendo dita por Luiz Inácio Lula da Silva, presidente do Brasil de 2003 a 2010, para referir-se ao que entendia serem grandes feitos do seu governo. Outras expressões populares usadas no contexto político são utilizadas ao longo do texto como recurso discursivo para provocar um deslocamento em quem lê e estabelecer a conexão com questões de gênero, nem sempre tão óbvias a uma leitura não treinada nessas questões.

³ Nos estudos de gênero e sexualidade geralmente se faz uma distinção entre as categorias de sexo, gênero e sexualidade como realidades distintas, embora não separadas (MUSSKOPF, André Sidnei. Quando sexo, gênero e sexualidade se encontram. *Revista História Unisinos*. 9[3]:184-189, Setembro/Dezembro 2005). Não faço aqui essa distinção por entender que 1) de fato, não é possível separar uma da outra, tanto na experiência concreta das pessoas, quanto na discussão teórica (distinção analítica); e 2) a popularidade que o termo/conceito “gênero” assumiu nos últimos anos por conta da campanha em relação ao que se chamou de “ideologia de gênero” colocou todo o espectro de questões relacionadas a sexo, gênero e sexualidade no “mesmo saco”, unificando-o como referência a qualquer uma dessas dimensões (a questão da “ideologia de gênero será referida abaixo). Numa perspectiva queer (MUSSKOPF, André S. Tan queer como sea posible. *Revista Concilium*, Vol. 383: 651-660, 2019) entendo que essa operação processada com a categoria “gênero” torna-o um termo/conceito apropriado para falar de tudo o que é considerado “estranho” às normas estabelecidas em relação a sexo, gênero e sexualidade e, portanto, indecente (ALTHAUS-REID, Marcella. *Teologia indecente*. London: Routledge, 2001).

⁴ Conforme clássico artigo de SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e realidade*, v. 16, n. 2 (5-22), jul/dez 1990.

⁵ SEGATO, Rita. La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

⁶ Referência à música de Geraldo Vandré que se tornou um hino de resistência à ditadura militar no Brasil e a uma frase de Che Guevara citado por Luiz Inácio Lula da Silva no seu último pronunciamento antes de se apresentar à

alternativas. Em certo sentido, tentarei “desenhar” aquilo que muitas companheiras e alguns companheiros já têm evidenciado em tratados teóricos e estudos empíricos sobre essas questões.

Minha abordagem é situada, como já deve estar mais ou menos evidente, no campo dos estudos feministas, da diversidade sexual e de gênero. Faço-o como homem cisgênero branco gay do sul do Brasil que busca estar consciente do espaço ambíguo que ocupa por conta dos privilégios decorrentes de vários desses marcadores e de alguma estranheza que sua indecência possa provocar. Além disso, como alguém que tem se ocupado das questões teóricas e metodológicas desses campos de estudo e dessas questões de pertença social na articulação com o tema da religião, disciplinarmente formado na área da Teologia, mas epistemologicamente comprometido com os modos de produção de conhecimento e produção de sentido na e a partir da religião como experiência humana. Nesse sentido, trato as questões da religião também a partir de suas linguagens ou elementos estruturantes da mesma forma que o gênero.⁷ Esse é um dos motivos pelos quais entendo que essas duas dimensões (gênero e religião) são tão fundamentais para refletir sobre a atual conjuntura do ponto de vista político e da esfera pública.⁸

I. Como a questão de gênero se apresenta em determinados discursos e práticas no campo político atual

No atual cenário é difícil selecionar apenas um exemplo situado a partir do qual fazer a análise proposta. Os fatos e situações que envolvem a relação entre religião, gênero e violência de forma mais explícita têm ocupado um espaço tão central que sua apresentação e análise deveria ser quase redundante. Declarações e notícias sobre a atual Ministra da Mulher, da Cidadania e dos Direitos Humanos, por exemplo, explicitariam muito facilmente como essas questões se articulam no campo político e no espaço público.⁹ No entanto, para esse exercício, escolho uma personagem mais óbvia, e ao mesmo tempo mais complexa, sobre a qual muito já se tem dito e escrito, desde diversas perspectivas e abordagens, e sobre a qual possivelmente ainda muito se dirá e se escreverá. Escolho essa personagem não porque pense que sobre ela esteja toda a responsabilidade individuada sobre as questões que pretendo apontar – ainda que sua responsabilidade e o papel que desempenha não possam nem devam ser ignoradas nem subestimadas – mas porque, justamente por sua constituição e atuação complexa, permita mais facilmente elucidar o argumento e sua relevância.

No último dia 02 de outubro o presidente da República do Brasil empossou o novo Procurador Geral da República e, durante sua saudação afirmou: “Eu confesso, Aras, que foi, respeitosamente, um amor à primeira vista”. Após uma pausa e uma piscadinha em direção à mesa onde se encontrava o procurador e mais oito homens, completou: “Depois dessa gravata verde e

Polícia e ser preso em 07 de abril de 2018. Veja FOLHA DE SÃO PAULO. Lula é preso. Publicado em 07/04/18. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/04/lula-e-preso.shtml>. Acesso em 18 fev. 2020.

⁷ Me refiro, aqui, à relação entre as linguagens da religião (símbolo, mito, rito, doutrina) e os elementos constituintes da categoria de gênero (símbolos culturais, conceitos normativos, instituições e subjetividade).

⁸ Sobre a relação entre política, espaço público e violência, afirma BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 65: “O público se forma sobre a condição de que certas imagens não apareçam na imprensa, de que certos nomes não sejam pronunciados, de que certas perdas não sejam consideradas perdas e de que a violência seja irreal e difusa”.

⁹ Um dos exemplos com maior repercussão foi o vídeo em que, nos primeiros dias do governo, a ministra falou sobre a cor das roupas de crianças a partir do gênero. Veja GI. *Em vídeo, Damares diz que ‘nova era’ começou no Brasil: ‘meninos vestem azul e meninas vestem rosa*. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/03/em-video-damores-alves-diz-que-nova-era-comecou-no-brasil-meninos-vestem-azul-e-meninas-vestem-rosa.ghtml>. Acesso em 18 fev. 2020.

amarela dele, só faltou ressaltar “Selva”.¹⁰ Tomando-se apenas esse episódio, noticiado amplamente, envolvendo “respeitosamente”, “amor à primeira vista”, “gravatas” e “selvas”, já se teria material para amplas e imaginativas análises. Do ponto de vista do que se tem chamado de “masculinidade hegemônica” estão aí presentes os diversos elementos que constituem esse tipo de papel de gênero, fundamentalmente de uma homosociabilidade masculina como lugar de sua formação e preservação por excelência, desempenhado e performado como forma de manter uma estrutura social construída sob “o poder do macho”¹¹ e caracterizada por uma visão de mundo hierárquica, autoritária e violenta.

Um artigo publicado em 29 de março de 2019 apresenta um resumo não exaustivo do uso do que chama de “metáforas” de casamento e namoro usadas em declarações do presidente em relação a diversos temas e para falar de suas relações com diversos atores políticos (todos homens). Segundo o artigo: “A metáfora amorosa tem sido uma constante no repertório do presidente, que tenta explicar qualquer dificuldade com seus interlocutores políticos de uma forma que qualquer brasileiro possa entender: afinal, quem nunca brigou com o parceiro?”.¹² A pergunta que se deveria fazer é: até que ponto se trata de simples “metáforas” e até que ponto seu uso se restringe a uma estratégia instrumental para garantir melhor comunicação “com qualquer brasileiro” ou, pelo menos, por que o uso de tais “metáforas” garantiriam essa maior inteligibilidade.

Segundo Javier Sáez e Betraiz (agora Paul) Preciado no Prólogo ao livro *Lenguaje, poder e identidad* de Judith Butler, e referindo-se à sua compreensão sobre a relação entre gênero e performatividade: “a identidade sexual não é algo natural ou dado, senão que o resultado de práticas discursivas e teatrais de gênero; ‘o gênero em si mesmo é uma ficção cultural, um efeito performativo de atos reiterados, sem um original nem uma essência’”.¹³ Ou seja, a utilização de metáforas sexuais ou de gênero¹⁴ não é apenas um artifício de comunicação acidental, mas expressa a constituição de valores e normas construídas com e a partir de compreensões de gênero e sexualidade que estruturam as relações sociais. Além disso, sua eficácia (bem como sua possibilidade de ruptura – como veremos adiante) depende justamente de compreensões comuns sobre esses valores e normas compartilhadas por quem as expressa e quem é interpelado ou interpelada por elas em atos de fala ou em vivências cotidianas continuamente reiteradas.

No que diz respeito à religião, destaca-se, também, a fala do referido procurador que afirmou: “Não concebemos um Ministério Público contrário à nossa cultura judaico-cristã, omissa na defesa de nossas riquezas e da nossa gente”, citado na reportagem da Folha de São Paulo, que menciona ainda que: “No discurso de Aras também não faltaram referências a valores cristãos. Ele se declara católico e conservador e, durante a disputa pelo cargo, comprometeu-se com uma carta de intenções elaborada por juristas evangélicos”.¹⁵ A relação entre “cultura judaico-cristã” e as funções do Ministério Público ou mesmo entre a atividade jurídica e uma identidade “evangélica”

¹⁰ TUROLLO Jr., Reynaldo; FABRINI, Fábio; URIBE, Gustavo. *Novo PGR troca afagos com Bolsonaro, e presidente fala em amor à primeira vista*. Publicado em 2 out. 2019 às 11h35. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/10/novo-pgr-troca-afagos-com-bolsonaro-e-presidente-fala-em-amor-a-primeira-vista.shtml>. Acesso em 02 out. 2019.

¹¹ SAFFIOTI, Heleieth. *O poder do macho*. São Paulo: Editora Moderna, 1990.

¹² EQUIPE HUFFPOST. *As metáforas de Bolsonaro com 'casamento' e 'namoro' foram longe demais*. Publicado em 29/03/2019. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/entry/bolsonaro-casamento-ditadura_br_5c9d6030e4b0474c08cb3c5e. Acesso em 02 out. 2019.

¹³ SÁEZ, Javier; PRECIADO, Beatriz. Prólogo. In: BUTLER, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis, 2009. p. 10.

¹⁴ Sobre metáforas sexuais ver ALTHAUS-REID, Marcella. *Teologia indecente*. London: Routledge, 2001.

¹⁵ TUROLLO Jr., Reynaldo; FABRINI, Fábio; URIBE, Gustavo. *Novo PGR troca afagos com Bolsonaro, e presidente fala em amor à primeira vista*.

por si só são bastante problemáticas do ponto de vista da relação entre religião e democracia e sua articulação no espaço público.¹⁶ Temos, aqui, uma situação na qual se evidencia de maneira inequívoca e transparente a relação entre política, gênero e religião.

II. Como a linguagem produz e reproduz compreensões e práticas de gênero

Uma semana antes da posse do procurador geral da República mencionada acima, o mesmo presidente brasileiro, durante sua presença na Assembleia Geral da ONU, declarou seu já conhecido afeto pelo presidente dos Estados Unidos da América quando estes se cruzaram rapidamente pelos corredores com um “I love you”, aparentemente sem muita reciprocidade.¹⁷ A admiração, expressa em atos e falas de amor juvenil romantizado e, muitas pessoas diriam, materializada em forma de submissão numa típica relação heteropatriarcal entre homens (ativo/passivo), já é bastante conhecida e retratada de diversas formas, particularmente em charges e ilustrações, valendo-se do mesmo repertório que evoca elementos de gênero e sexualidade.¹⁸

Outro exemplo desse tipo de representação foi um grafite feito num muro de Maracanaú, cidade da Grande Fortaleza, Ceará, retratando os dois presidentes se beijando.¹⁹ A representação, geralmente fazendo referência ao grafite do artista russo Dmitry Vrubel no Muro de Berlim²⁰, tem inspirado diversas outras retratações de relações entre líderes políticos, como do próprio presidente estadunidense com o presidente russo, como afirma o grafiteiro cearense: “Eu vi uma vez um desenho do Putin. Associei o Bolsonaro e o Trump, pensei o que eles falavam, algumas críticas ao homossexualismo (sic), e veio a ideia. Foi uma maneira de criticar”.²¹

Assim como afirmado pelo grafiteiro cearense, esse tipo de representação, de modo geral, tem como objetivo estabelecer uma crítica ou denúncia a um tipo de comportamento (reprovável) no âmbito das relações políticas na esfera pública. Nesse caso, não são os protagonistas das cenas (assim como já visto no exemplo das charges e cartoons) que se utilizam de marcadores de gênero e sexualidade para falar de suas concepções e práticas, mas aqueles e aquelas que querem questionar,

¹⁶ Não vou invocar aqui o princípio da laicidade do Estado porque creio que esse argumento carece de maior aprofundamento como têm demonstrado algumas reflexões. Veja BRITO, Débora. *Ivone Gebara: "Precisamos rever a luta pelo Estado Laico e o papel das religiões"*. Disponível em: <https://www.brasildefatope.com.br/2019/07/18/ivone-gebara-precisamos-rever-a-luta-pelo-estado-laico-e-o-papel-das-religioes>. Acesso em 18 fev. 2020.

¹⁷ BLOG DA CIDADANIA. *Bolsonaro disse “I love you” para Trump e foi ignorado*. Publicado em 25 de setembro de 2019. Disponível em: https://blogdacidadania.com.br/2019/09/bolsonaro-disse-i-love-you-para-trump-e-foi-ignorado/?fbclid=IwAR00OlvNkqt_e-l6iyHKQNntwtABa679LTh3lh5yo8EyVN_ia2F5nU0Jig. Acesso em 31 set. 2019.

¹⁸ Veja exemplos de charges em GAUCHAZH. *Veja desenhos da mostra que foi cancelada pela presidente da Câmara de Porto Alegre*. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2019/09/veja-desenhos-da-mostra-que-foi-cancelada-pela-presidente-da-camara-de-porto-alegre-ck05nxiri02gu01154nbkeuos.html>. Acesso em 31 set. 2019.

¹⁹ FOLHA DE SÃO PAULO. *Grafite com beijo entre Bolsonaro e Trump é apagado no Ceará*. 4 dez. 2018 às 16h00. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/grafite-com-beijo-entre-bolsonaro-e-trump-e-apagado-no-ceara.shtml>

²⁰ JUSTIFICANDO. *Grafite de beijo entre Trump e Bolsonaro é apagado no Ceará*. <http://www.justificando.com/2018/12/03/grafite-de-beijo-entre-trump-e-bolsonaro-e-apagado-no-ceara/> que retratava um beijo entre o russo Leonid Brejnev, secretário-geral do Partido Comunista da União Soviética, e o alemão Erich Honecker, presidente da Alemanha Oriental à época

²¹ FOLHA DE SÃO PAULO. *Grafite com beijo entre Bolsonaro e Trump é apagado no Ceará*.

denunciar e repudiar tais compreensões e práticas, seja qual for o campo político com o qual se identificam.

Em apresentação realizada em evento na Faculdade Unida e publicada posteriormente, discuti a representação do beijo entre duas figuras políticas, o então presidente da Câmara de Deputados e Deputadas Federais e o ainda vice-presidente da República na capa da revista Piauí. Além dessa, discuti também a charge de Duke “Belas, recatadas e do lar”, em referência a um episódio envolvendo um ministro do governo federal em maio de 2016, e uma terceira charge, “A nova cara da diplomacia brasileira”, que faz referência à nomeação de ministro das relações exteriores.²² Em tom de crítica, essas representações se valem de um “beijo gay”, da censura de uma mulher à outra por conta de suas vestimentas consideradas inadequadas e justificando o mal que se abateu sobre ela, e de uma pessoa trans insinuando estar disponível para ser “usada”.

Assim como nos casos anteriormente mencionados, essas narrativas sobre situações e eventos no campo político são enquadradas (*framed*)²³ a partir de determinadas compreensões — normativas — sobre gênero e sexualidade. Aqui, a homossexualidade masculina, concepções patriarcais sobre os papéis de gênero esperados de mulheres e a associação entre prostituição e as vivências de pessoas trans são utilizadas como exemplos daquilo que “não deve ser” — o abjeto²⁴. Ou seja, a repetição de performances transgressoras de gênero e sexualidade serve para reiterar um modelo heteropatriarcal que pode ser facilmente associado a determinadas correntes e grupos religiosos, particularmente na recente campanha articulada em torno da expressão “ideologia de gênero”²⁵ e ao pânico moral decorrente dela. Nesse caso, a eficácia da mensagem que se quer transmitir, ainda que se suponha de uma perspectiva libertadora, depende e reinstaura um discurso de ódio misógino e lgbtfóbico. Segundo Judith Butler: “a fala [ou a representação] não reflete simplesmente uma relação de dominação social, senão que a fala *efetua* a dominação, convertendo-se assim em veículo através do qual esta estrutura social se instaura sempre de novo.”²⁶ Daí resulta a violência que será tematizada no próximo tópico.

Não se pretende, aqui, fazer nenhuma sugestão com relação aos desejos ou práticas íntimas das personagens apresentadas em termos de identidades e fixações homossexuais — embora não se descarte essas possibilidades e seja importante dialogar com estudos no campo da psicanálise sobre esse tema. O que se busca é perceber de que forma uma determinada linguagem sobre gênero é utilizada para falar de questões que dizem respeito ao campo político e à esfera pública, bem como sua articulação com o campo religioso, e de que forma essa linguagem ao mesmo tempo reflete e estrutura uma determinada visão de mundo e das relações sociais implicadas nela. Enquanto na primeira parte dessa reflexão percebeu-se que o uso de determinada linguagem sobre gênero serve para sustentar e reafirmar um determinado modelo político, nessa segunda parte percebe-se como

²² MUSSKOPF, André S. O sexo, o gênero e a sexualidade da política e da religião: Uma análise de representações culturais e reletivas teológicas possíveis. BRAGA Jr.; Reginaldo Paranhos; ROSA, Wanderley Pereira da. *Religião, violências e direitos humanos*. Vitória: Unida, 2019. p. 39-61.

²³ BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?*. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

²⁴ BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: On the discursive limits of sex*. Routledge New York & London, 1993.

²⁵ MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, Volume 32, Número 3, Setembro/Dezembro 2017. p. 725-747; JUNQUEIRA, Rogério Diniz. “Ideologia de gênero”: a gênese de uma categoria política reacionária — ou: a promoção dos direitos humanos se tornou uma “ameaça à família natural”? In: RIBEIRO, Paula Regina Costa; MAGALHÃES, Joanalira Corpes (org.). *Debates contemporâneos sobre Educação para a sexualidade*. Rio Grande: Ed. da FURG, 2017. p. 25-52.

²⁶ BUTLER, Judith. *Linguaje, poder e identidade*. Madrid: Editorial Síntesis, 2009. p. 40-41.

esta mesma linguagem constitui o universo de inteligibilidade que garante a possibilidade de eficácia daquele uso da linguagem em relação ao gênero – ainda que não sem resistência, como veremos na última parte desse artigo.

III. Como a articulação entre gênero e religião num marco heteropatriarcal manifesta-se na forma de violência

A forma como gênero se articula com religião no contexto político e na esfera pública na atualidade e produz diversas formas de violência é (ou pelo menos deveria ser) tão evidente quanto a articulação entre gênero e política vista acima. Essa violência se dá tanto na linguagem (ou no campo simbólico)²⁷ quanto no âmbito material e físico²⁸. Valendo-se das mesmas personagens mencionadas acima, particularmente o presidente da República do Brasil, é muito fácil evidenciar de que forma a mesma linguagem que carrega determinadas compreensões de gênero e sexualidade para explicitar uma determinada compreensão da realidade também está carregada de violência. São fartas e bem documentadas as manifestações do presidente, ainda na função de deputado e mesmo durante a campanha eleitoral presidencial, que envolvem questões de gênero marcadamente violentas, sem contar que violência e belicosidade são parte corrente de seu vocabulário sobre qualquer tema sempre sem cessar.²⁹

Embora o próprio enunciador e muitas das pessoas que o apoiaram e ainda apoiam se refiram a essas manifestações, muitas vezes, como “simples brincadeiras”, o que apenas evidencia e reforça o caráter de naturalização dessa violência, muitas delas se constituem como reais ameaças a determinados grupos e indivíduos. Nesse sentido, afirma Butler: “aquilo que confere poder à ameaça é a presunção de que o ato de fala materializará por completo o ato com o qual a palavra ameaça”.³⁰ Nesse sentido, além de poderem ser qualificadas como formas de violência simbólica, as ameaças expressas em tais pronunciamentos, na compreensão de Butler, enquanto atos de fala que performam uma determinada compreensão sobre o mundo e as relações, já são, em si mesmas, formas de violência praticadas contra os sujeitos aos quais se dirigem e seus corpos.

Além disso, ainda que o período desde a posse do presidente seja relativamente curto para traçar conclusões definitivas, vários estudos já evidenciam o aumento de diversas formas de violência física cometidas por questões de gênero e sexualidade e estabelecem uma relação entre esse aumento e os posicionamentos mencionados acima. Em muitos casos afirma-se que os perpetradores dessas violências (em sua absoluta maioria homens), em certo sentido, sentem-se “respaldados” por sua liderança que logrou ocupar o mais alto cargo político do país. De qualquer modo, são fartos os dados e informações sobre a violência física cometida por questões de gênero e sexualidade em casos de violência contra as mulheres e feminicídios, ou contra pessoas LGBTI+ e crimes por

²⁷ Sobre violência simbólica ver ROSADO-NUNES, Maria José F.; CITELI, Maria Teresa. *Violência simbólica: a outra face das religiões*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2010.

²⁸ Para Judith Butler, a compressão sobre os “atos de fala” rompe com essa distinção. Segundo ela: O ato, uma produção enigmática e problemática do corpo falante, destrói desde o começo a dicotomia metafísica entre o domínio ‘mental’ e o domínio ‘físico’, desmonta a oposição entre corpo e espírito, entre a matéria e a linguagem” (BUTLER, 2009, p. 29).

²⁹ Veja exemplos em ESTADO DE MINAS. *Veja 10 frases polêmicas de Bolsonaro que o deputado considerou “brincadeira”*. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/04/14/interna_politica,951685/10-frases-polemicas-de-bolsonaro-que-o-deputado-considerou-brincadeira.shtml. Acesso em 30 set. 2019.

³⁰ É a autora continua: “Para que a ameaça funcione, se requerem certas circunstâncias, assim como um campo de poder através do qual se podem materializar seus efeitos performativos” (BUTLER, 2009, p. 31).

homofobia. Assim, não há como não estabelecer uma relação entre a linguagem e as representações de gênero no campo da política e a violência cotidiana a que são submetidas as mulheres e as pessoas LGBTI+, bem como sua vinculação com um certo discurso religioso.

Retomando o artigo mencionado acima e as representações relacionando gênero e política, é possível estabelecer um paralelo entre as situações retratadas e situações concretas de violência que coincidem temporalmente. Em janeiro de 2016 foi veiculada a revista Piauí que estampava, em tom de crítica, a figura de duas personagens da política brasileira se beijando. Em junho de 2016 também foi amplamente noticiado o que ficou conhecido como o “massacre de Orlando”, quando um homem entrou em uma boate LGBTI+ e atirou em quem lá estava matando pelo menos 50 pessoas e ferindo gravemente outras 53. Segundo relato de jornalista: “O pai do atirador lembrou que seu filho recentemente ficou bravo quando viu **dois homens se beijando** em Miami e disse que isso poderia estar relacionado ao ataque”. Em maio de 2016 circulou a charge que retratava a apreensão de uma figura política a outra, ambas apresentadas como mulheres diferenciadas por estereótipos de gênero. No mesmo mês, foi amplamente noticiado o estupro de uma menina de 16 anos por 33 homens, acompanhado de comentários que questionavam as suas vestimentas e o seu comportamento (inclusive religioso) como possível explicação para a violência que sofrera. Também em maio de 2016 circulou a charge retratando, em tom de crítica, a política diplomática brasileira na figura de uma pessoa trans possivelmente em situação de prostituição. No ano anterior, a manifestação de uma mulher trans durante a Parada do Orgulho LGBT de São Paulo como “crucificada” repercutiu amplamente, sendo questionada por lideranças políticas e religiosas e resultando em ameaças e agressões físicas sofridas por essa mulher ainda após a performance.³¹

Embora não se pretenda estabelecer um nexo de causalidade direta entre as representações simbólicas e os atos de violência real específicos, todos esses exemplos explicitam de que forma gênero e sexualidade estruturam as representações (e ações) no campo da política e de que forma essas representações (e ações) se refletem em casos e formas concretas de violência. Especialmente no caso da “travesti crucificada”, a relação entre os pânicos sobre gênero e sexualidade e determinadas perspectivas religiosas se retroalimentam no campo da política. A mesma lente de análise deveria ser usada para entender a atual conjuntura política e as ações dos governos (seja na área da educação, da segurança pública, da saúde, da previdência, do meio ambiente etc.) e as diversas violências que delas decorrem.

IV. Algumas formas de resistência e construção de alternativas

Se pensássemos que a linguagem e a sua materialização em atos e políticas na esfera pública pudessem ser totalmente controladas e não houvesse espaço ou possibilidade de resistência e construção de alternativas estaríamos fadadas e fadados ao ceticismo cínico que não vê outra saída a não ser a resignação total, a submissão às normas desses discursos e práticas e o aniquilamento pessoal e coletivo. Mas se Judith Butler estiver certa, a possibilidade de subversão dessa situação encontra-se na própria instabilidade e equivocidade da linguagem e da visão de mundo que ela instaura e reproduz. Segundo a autora:

De fato, a equivocidade do enunciado significa que é possível que ele nem sempre signifique da mesma maneira, que o seu significado pode ser invertido ou desviado de alguma maneira significativa e, ainda mais importante, significa que as próprias palavras que tratam de ferir podem igualmente errar o seu alvo e produzir um efeito contrário ao desejado. A disjunção entre enunciado e significado é a condição de possibilidade para revisar o performativo, a

³¹ Esses eventos são apresentados e analisados em maiores detalhes em MUSSKOPF, 2019.

condição de possibilidade do performativo como repetição de sua primeira instância, uma repetição que é ao mesmo tempo uma reformulação.³²

Ainda durante a campanha presidencial o movimento #elenão representou um discurso e uma prática alternativa e de resistência às declarações e proposições do então candidato à presidência, como aquelas mencionadas acima.³³ Em outras partes da América Latina e de outros países do mundo, movimentos como #niunamenos, #metoo e #olaverde³⁴, também têm feito frente a ondas conservadoras e articulado propostas com relação a questões de gênero, sexualidade, direitos sexuais e direitos reprodutivos e violência contra meninas, mulheres e pessoas LGBTI+. Tais propostas não se restringem a questões individuais ou particulares a esses grupos e indivíduos, mas expressam os desejos e a luta pela superação de todas as formas de violência e novas formas de organização social e gestão da vida, integrando um conjunto amplo de questões e pautas articuladas interseccionalmente. Vozes e perspectivas religiosas estão cada vez mais presentes e visíveis nesses movimentos e articulações, especialmente através de perspectivas feministas na teologia e nos estudos de religião, ainda que no campo acadêmico e de pesquisa tais abordagens continuem, em grande medida, ausentes, invisibilizadas ou setorializadas, apesar de décadas de produção consistente.

Retomando, mais uma vez, o texto mencionado acima, apresento outros três exemplos de como a religião pode e tem se articulado com questões de gênero e política de forma a romper ou subverter o esquema heteropatriarcal, contemporâneos aos outros eventos e situações mencionadas – e não me refiro a práticas institucionais, mas a práticas “populares”. A performance de Viviany Belebony na Parada de São Paulo, em si mesma, se apropria de uma linguagem do campo religioso para denunciar as formas de violência contra a população LGBTI+ no âmbito político e religioso. A sua apropriação, reprodução e divulgação representam formas de resistência e construção de alternativas, como no artigo publicado pelo CONIC em junho de 2016³⁵. O estupro da jovem de 16 anos também gerou linguagens que articulam o campo religioso com a violência cometida contra mulheres cotidianamente e respaldada por práticas políticas como as mencionadas acima, por exemplo, na imagem que circulou amplamente retratando uma jovem crucificada sobre uma cruz na forma do símbolo utilizado para identificar as mulheres. O massacre de Orlando também provocou reações de solidariedade e resistência no campo religioso, manifestadas, por exemplo, na campanha #prayfororlando.³⁶

Contraopondo esses exemplos às representações de formas de articulação entre gênero e política e às formas de violência que expressam essa articulação a partir da religião teríamos leituras de resistência e práticas alternativas que se articulam com o campo religioso. Segundo Judith Butler:

³² BUTLER, 2009, p. 148.

³³ ROSSI, Amanda; CARNEIRO, Julia Dias; GRAGNANI, Juliana. #EleNãõ: A manifestação histórica liderada por mulheres no Brasil vista por quatro ângulos. Publicado em 30 set. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45700013>. Acesso em 19 fev. 2020.

³⁴ Veja, por exemplo, DÍAZ, N. B.; LÓPEZ, A. H. Ni Una Menos: el grito en común. [s.l.] UNLP - Facultad de Periodismo y Comunicación Social, 2016; FRAYSSINET, Fabiana. *Direito ao aborto*: a Onda Verde na América Latina. Disponível em: <https://outraspalavras.net/feminismos/direito-ao-aborto-a-onda-verde-na-america-latina/>. Acesso em 20 fev. 2019; DIP, Andrea. *Argentina*: do “Nenhuma a Menos” à legalização do aborto. Available at: <https://apublica.org/2018/07/argentina-do-nenhuma-a-menos-a-legalizacao-do-aborto/>. Acesso em 20 fev. 2019.

³⁵ FARINELLI, Vitor. *Cristo hoje é uma travesti pregada numa cruz e um negrinho pelado algemado num posto*. Disponível em <https://www.revistaforum.com.br/mariafro/2015/06/08/vitor-farinelli-cristo-hoje-e-uma-travesti-pregada-numa-cruz-e-um-negrinho-pelado-algemado-num-poste/>. Acesso em 08/06/18.

³⁶ Esses eventos são apresentados e analisados em maiores detalhes em MUSSKOPF, 2019.

para poder ler esses textos [ou imagens e situações] contra eles mesmos é necessário reconhecer que a performatividade do texto não depende de um controle soberano. Pelo contrário, se o texto [a imagem ou a situação] atua uma vez, pode atuar de novo, e é possível que desta vez o faça contra o ato precedente. Esta *re*-significação abre a possibilidade de uma leitura alternativa da performatividade e da política.³⁷

É nessa possibilidade de ressignificação que se situam diversas outras iniciativas no campo religioso feminista, articuladas, por exemplo no movimento “Evangélicas pela Igualdade de Gênero”³⁸, na “Rede de Teólogas, Pastoras, Ativistas e Lideranças Cristãs”³⁹ e no mais conhecido “Católicas pelo Direito de Decidir”⁴⁰, ou mesmo em manifestações mais espontâneas em diversos outros espaços como, por exemplo, a participação de mulheres “terrivelmente evangélicas e feministas” na Marcha das Margaridas realizada em 14 de agosto de 2019 em Brasília⁴¹.

Contrariando o que algumas pessoas têm dito, o argumento dessa apresentação é o de que a utilização de questões de gênero e sexualidade na esfera pública contemporânea – pelos próprios e pelas próprias agentes ou pelas representações sobre determinados fatos políticos – não é uma “cortina de fumaça” para encobrir outras questões consideradas “mais fundamentais”. Ao contrário, elas refletem e constroem as condições para que essas questões consideradas macroestruturais sejam operacionalizadas e constituem os fundamentos que as tornam possíveis e viáveis. Ao contrário do que se pode pensar, não se trata de um excesso de interpretação fruto de uma fixação freudiana, um exagero, obsessão ou supervalorização em relação a questões de gênero e sexualidade, mas a percepção de que essas questões são fundamentais e estruturantes (assim como é a religião).

Se, como tem sido dito, vivemos uma guerra cultural, e se as questões de gênero e sexualidade estão no centro dessa guerra, não deveríamos todas e todos nos dedicar mais aos estudos feministas e de gênero, e compreender e aplicar suas teorias e metodologias que, afinal de contas, já contam com mais de cinco décadas de estudos e um *corpus* acadêmico robusto na Teologia e na Ciência da Religião em termos teóricos e metodológicos que ajudam a entender o atual contexto e articular alternativas?

Referências

ALTHAUS-REID, Marcella. *Teologia indecente*. London: Routledge, 2001.

BLOG DA CIDADANIA. *Bolsonaro disse “I love you” para Trump e foi ignorado*. Publicado em 25 de setembro de 2019. Disponível em: https://blogdacidadania.com.br/2019/09/bolsonaro-disse-i-love-you-para-trump-e-foi-ignorado/?fbclid=IwAR000lvNkqt_e-16jyHKQNntwtABa679LTlh3lh5yo8EyVN_ia2F5nUOJig. Acesso em 31 set. 2019.

³⁷ BUTLER, 2009, p. 117.

³⁸ Veja informações sobre o grupo em <https://mulhereseig.wordpress.com/>.

³⁹ Veja informações sobre o grupo em <https://www.tepali.org/>.

⁴⁰ Veja informações sobre o grupo no Brasil em <http://www.catolicasonline.org.br/>.

⁴¹ O uso do termo “terrivelmente” é uma referência a outra fala do presidente do Brasil. Veja CALGARO, Fernanda; MAZUI, Guilherme. *Bolsonaro diz que vai indicar ministro ‘terrivelmente evangélico’ para o STF*. Disponível em: <https://gl.globo.com/politica/noticia/2019/07/10/bolsonaro-diz-que-vai-indicar-ministro-terrivelmente-evangelico-para-o-stf.ghtml>. Acesso em 19 fev. 2020.

BRITO, Débora. *Ivone Gebara*. "Precisamos rever a luta pelo Estado Laico e o papel das religiões". Disponível em: <https://www.brasildefatope.com.br/2019/07/18/ivone-gebara-precisamos-rever-a-luta-pelo-estado-laico-e-o-papel-das-religoes>. Acesso em 18 fev. 2020.

BUTLER, Judith. *Bodies that Matter*. On the discursive limits of sex. Routledge New York & London, 1993.

BUTLER, Judith. *Lenguaje, poder e identidade*. Madrid: Editorial Síntesis, 2009.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra*: quando a vida é passível de luto?. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. *Vida precária*: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CALGARO, Fernanda; MAZUI, Guilherme. *Bolsonaro diz que vai indicar ministro 'terrivelmente evangélico' para o STF*. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/10/bolsonaro-diz-que-vai-indicar-ministro-terrivelmente-evangelico-para-o-stf.ghtml>. Acesso em 19 fev. 2020.

DÍAZ, N. B.; LÓPEZ, A. H. Ni Una Menos: el grito en común. [s.l.] UNLP - Facultad de Periodismo y Comunicación Social, 2016; FRAYSSINET, Fabiana. *Direito ao aborto*: a Onda Verde na América Latina. Disponível em: <https://outraspalavras.net/feminismos/direito-ao-aborto-a-onda-verde-na-america-latina/>. Acessado em 20 fev. 2019.

DIP, Andrea. *Argentina*: do "Nenhuma a Menos" à legalização do aborto. Disponível em: <https://apublica.org/2018/07/argentina-do-nenhuma-a-menos-a-legalizacao-do-aborto/>. Acesso em 20 fev. 2019.

EQUIPE HUFFPOST. *As metáforas de Bolsonaro com 'casamento' e 'namoro' foram longe demais*. Publicado em 29/03/2019. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/entry/bolsonaro-casamento-ditadura_br_5c9d6030e4b0474c08cb3c5e. Acesso em 02 out. 2019.

ESTADO DE MINAS. *Veja 10 frases polêmicas de Bolsonaro que o deputado considerou "brincadeira"*. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/04/14/interna_politica,951685/10-frases-polemicas-de-bolsonaro-que-o-deputado-considerou-brincadeira.shtml. Acesso em 30 set. 2019.

FARINELLI, Vitor. *Cristo hoje é uma travesti pregada numa cruz e um negrinho pelado algemado num posto*. Disponível em <https://www.revistaforum.com.br/mariafro/2015/06/08/vitor-farinelli-cristo-hoje-e-uma-travesti-pregada-numa-cruz-e-um-negrinho-pelado-algemado-num-poste/>. Acesso em 08/06/18.

FOLHA DE SÃO PAULO. *Grafite com beijo entre Bolsonaro e Trump é apagado no Ceará*. 4 dez. 2018 às 16h00. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/grafite-com-beijo-entre-bolsonaro-e-trump-e-apagado-no-ceara.shtml>

FOLHA DE SÃO PAULO. Lula é preso. Publicado em 07/04/18. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/04/lula-e-presos.html>. Acesso em 18 fev. 2020.

G1. *Em vídeo, Damares diz que 'nova era' começou no Brasil: 'meninos vestem azul e meninas vestem rosa*. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/03/em-video-damares-alves-diz-que-nova-era-comecou-no-brasil-meninos-vestem-azul-e-meninas-vestem-rosa.ghtml>. Acesso em 18 fev. 2020.

GAUCHAZH. *Veja desenhos da mostra que foi cancelada pela presidente da Câmara de Porto Alegre*. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2019/09/veja-desenhos-da-mostra-que-foi-cancelada-pela-presidente-da-camara-de-porto-alegre-ck05nxiri02gu01154nbkeuos.html>. Acesso em 31 set. 2019.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. "Ideologia de gênero": a gênese de uma categoria política reacionária – ou: a promoção dos direitos humanos se tornou uma "ameaça à família natural"? In: RIBEIRO, Paula Regina Costa; MAGALHÃES, Joanalira Corpes (org.). *Debates contemporâneos sobre Educação para a sexualidade*. Rio Grande: Ed. da FURG, 2017. p. 25-52.

JUSTIFICANDO. *Grafite de beijo entre Trump e Bolsonaro é apagado no Ceará*. <http://www.justificando.com/2018/12/03/grafite-de-beijo-entre-trump-e-bolsonaro-e-apagado-no-ceara/>. Acesso em 31 set. 2019.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. "Ideologia de gênero": notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, Volume 32, Número 3, Setembro/Dezembro 2017. p. 725-747.

MUSSKOPF, André S. O sexo, o gênero e a sexualidade da política e da religião: Uma análise de representações culturais e releturas teológicas possíveis. BRAGA Jr.; Reginaldo Paranhos; ROSA, Wanderley Pereira da. *Religião, violências e direitos humanos*. Vitória: Unida, 2019. p. 39-61.

MUSSKOPF, André S. Tan queer como sea posible. *Revista Concilium*, Vol. 383: 651-660, 2019.

MUSSKOPF, André Sidnei. Quando sexo, gênero e sexualidade se encontram. *Revista História Unisinos*. 9(3):184-189, Setembro/Dezembro 2005.

ROSADO-NUNES, Maria José F.; CITELI, Maria Teresa. *Violência simbólica*. a outra face das religiões. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2010.

ROSSI, Amanda; CARNEIRO, Julia Dias; GRAGNANI, Juliana. *#EleNãõ*. A manifestação histórica liderada por mulheres no Brasil vista por quatro ângulos. Publicado em 30 set. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45700013>. Acesso em 19 fev. 2020.

SÁEZ, Javier; PRECIADO, Beatriz. Prólogo. In: BUTLER, Judith. *Lenguaje, poder e identidade*. Madrid: Editorial Síntesis, 2009. p. 10.

SAFFIOTI, Heleieth. *O poder do macho*. São Paulo: Editora Moderna, 1990.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e realidade*, v. 16, n. 2 (5-22), jul/dez 1990.

SEGATO, Rita. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

TUROLLO Jr., Reynaldo; FABRINI, Fábio; URIBE, Gustavo. *Novo PGR troca afagos com Bolsonaro, e presidente fala em amor à primeira vista*. Publicado em 2 out. 2019 às 11h35. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/10/novo-pgr-troca-afagos-com-bolsonaro-e-presidente-fala-em-amor-a-primeira-vista.shtml>. Acesso em 02 out. 2019.

Volney José Berkenbrock. *O mundo religioso*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019, 172p. ISBN: 978-85-326-6010-7.

Matheus Landau de Carvalho

Publicado pela Editora Vozes em 2019, o livro *O mundo religioso*, do doutor em teologia pela Rheinische Friedrich Wilhelm Universität de Bonn e professor do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Volney José Berkenbrock, é uma obra estruturada em onze capítulos de tamanhos diferentes, não a partir das tradições religiosas em si, mas segundo o próprio fenômeno religioso e a maneira pela qual o mundo das religiões pode ser visto sob diversos pontos de vista. Com o objetivo de proporcionar aos leitores e leitoras “conhecimentos básicos sobre o mundo religioso. Sem preconceitos, sem a pretensão de defender esta ou aquela tradição, sem qualquer pretensão de destacar alguma religião em detrimento de outra, com a consciência de que nenhum tema será tratado exaustivamente.” (p. 14), Volney indica, ao fim do livro, uma lista de obras historiográficas, religiosas e filosóficas, assim como de manuais de introdução a algumas tradições religiosas para aqueles que desejam se aprofundar nas temáticas do mundo religioso.

O autor inicia o primeiro capítulo (*A presença das religiões no mundo*) com o objetivo de elencar, percentualmente, as quatro maiores tradições religiosas do mundo (Hinduísmo, Budismo, Cristianismo e Islamismo) em número de adeptos, segundo a maneira pela qual ele procura definir “religião” ou “tradição religiosa” para responder à pergunta “Quantas religiões existem atualmente no mundo?” (p. 19). Em seguida, traça brevemente não apenas os perfis das pessoas que dizem não pertencer a qualquer religião, mas também as principais características das tradições religiosas com menos adeptos no mundo, i.e. Judaísmo, Xintoísmo, Confucionismo e Daoísmo. O teólogo aponta para o motivo segundo o qual Budismo, Cristianismo e Islamismo se expandiram mais do que as outras tradições religiosas em número de fiéis e abrangência geográfica, e ressalta as razões pelas quais o Islamismo se destaca neste cenário nos dias de hoje.

No começo do segundo capítulo (*A presença das religiões no Brasil*) o autor aponta para a dinâmica, no Brasil, entre mobilidade religiosa e maioria religiosa cristã, principalmente percebida pelos Censos Demográficos de 2000 e 2010. Volney destaca que “a diversidade religiosa brasileira é muito mais uma diversidade intracristã do que uma diversidade de religiões.” (p. 28). Ao longo do capítulo, o teólogo aborda, brevemente, aspectos históricos, institucionais, sociais e psicológicos das maneiras pelas quais judeus, católicos, muçulmanos, hindus, evangélicos, budistas e praticantes de religiosidades afro-brasileiras e indígenas têm vivenciado suas respectivas tradições na história do Brasil até hoje.

No terceiro capítulo (*Conceitos em torno da religião*) Volney discute problemas de definição categórica e preconceitos implícitos nos usos dos termos “religião”, “seita” e “filosofia de vida”, sugerindo, ao final, uma definição de “religião” sem se esquecer de vários questionamentos teóricos e metodológicos que contribuem para os limites de aplicabilidade suficiente deste termo.

No quarto capítulo (*Hipóteses sobre a origem da palavra “religião”*) o autor se debruça sobre as dimensões semânticas circunscritas às origens latinas da palavra “religião”, assim como aos seus desdobramentos teológicos, temporais, ortodoxos e, sobretudo, ortopráticos experimentados em ambientes cristãos.

¹ Doutorando em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora; Bacharel e Licenciado em História, Especialista e Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: matheuslcarvalho@ig.com.br. Submetido em 09/08/2020; aceito em 05/11/2020.

No começo do quinto capítulo (*As teorias sobre a origem da religião*) o teólogo apresenta duas possíveis categorias de resposta para a pergunta “Como surgiram as religiões?”, discorrendo, em seguida, sobre um conjunto de teorias que tentaram respondê-la, a saber, as teorias evolucionistas, as psicológicas, as teológicas, as sociológicas, as fenomenológicas e as antropológicas, ressaltando suas respectivas linhas de pesquisa, assim como as características argumentativas e taxonômicas de cada uma delas.

Volney inicia o sexto capítulo (*Escritos sagrados nas religiões*) ressaltando a ausência de um único critério para se definir a sacralidade de um texto ou coletânea de textos reconhecidos como especiais, por algum motivo, por membros de determinada tradição, e apontando para vários razões que estabelecem as diversas Escrituras Sagradas da humanidade como tais. O autor também elenca os diferentes processos de composição textual destas Escrituras, assim como os diversos estilos nos quais são elaborados. Ao longo do capítulo, o teólogo apresenta não apenas as maneiras pelas quais tradições religiosas organizam e classificam seus textos sagrados, mas também um breve resumo de algumas Escrituras Sagradas proeminentes nas tradições religiosas, como no caso da literatura védica das tradições hindus e a *Bhagavad-Gītā*; o *Tripitaka* budista e o *Dhammapada*; os nove textos-fonte do Confucionismo e os *Analectos*; os escritos daoístas conhecidos como *Três Cavernas* e *Quatro Anexos* e o *Dào dé jīng*; o *Tanakh* judaico e a *Torá*; o *Novo Testamento* e os *Evangelhos*; os livros sagrados do Islamismo e o *Alcorão*; os cinco principais tratados doutrinários do kardecismo e o *Livro dos Espíritos*; e os hinários do Santo Daime e o *Hino Lua Branca*, de Mestre Irineu.

O capítulo sétimo (*As religiões e a tradição oral*) é dedicado às religiões que não reconhecem nenhum texto como referência ou fundamento para a sua compreensão de fé, discutindo, inicialmente, como os indivíduos, os ritos e os mitos de uma religião se constituem nos aspectos pelos quais se mantém a tradição em religiões deste tipo, como o Candomblé e a Umbanda, tomados como ilustrações pelo autor ao longo do capítulo para a compreensão das dinâmicas estabelecidas entre estes mesmos aspectos.

Ao começar o oitavo capítulo (*Os fundadores de religiões*), Volney ressalta os desafios na identificação precisa de uma figura humana fundadora guardada pela memória de algumas tradições religiosas, assim como dúvidas sobre a existência empírica histórica de alguns destes fundadores. O autor não apenas apresenta brevemente traços biográficos, com ênfase nos aspectos religiosos da vida dos fundadores de determinadas tradições religiosas, mas também destaca as principais características implícitas na maneira como cada um deles vivenciou individualmente sua própria religiosidade, e como esta foi subsequentemente proposta para possíveis seguidores, apontando para alguma literatura resultante da atividade religiosa da maioria dos fundadores abordados, como Amenófis IV no culto a Aton, Moisés no Judaísmo, Zoroastro no Masdeísmo, Láozi no Daoísmo, Confúcio no Confucionismo, Siddhārta Gautama no Budismo, Jesus de Nazaré no Cristianismo, Mani no Maniqueísmo, Mohammed no Islamismo, Guru Nanak no Sikhismo, Alan Kardec no Espiritismo, Mestre Irineu no Santo Daime e Zélio de Moraes na Umbanda.

Volney inicia o nono capítulo (*Os sistemas religiosos e suas subdivisões*) destacando os tipos de subdivisões internas que as tradições religiosas em geral comportam, principalmente nas quatro maiores da humanidade, assim como os motivos que levam a isso. Ao longo do capítulo, o teólogo dedica-se a breves narrativas dos desdobramentos históricos adquiridos por algumas tradições religiosas, destacando momentos de institucionalização da fé, de surgimentos de lideranças, de dinâmicas de conflitos internos, pressões externas e cisões institucionais, principalmente baseadas em divergências entre perspectivas ortodoxas dentro de uma mesma tradição. Para isso o autor utiliza como exemplos as igrejas persa, ortodoxa, romana, luterana, anglicana e presbiteriana no caso do Cristianismo, as correntes dos sunitas e dos xiitas no caso do Islamismo, as escolas Theravada, Mahāyāna, Vajrayāna, Zen e lamaísta do Budismo, as tradições hindus dos vaishnavas, dos śivaítas e dos śāktas, assim como o Jainismo.

O autor começa o décimo capítulo (*As religiões e seus deuses*) discutindo o desafio de se definir, univocamente, o que é uma divindade, seja quanto à sua presença ou sua ausência em algumas tradições religiosas, seja nos modos de gênero (masculino e feminino) em que pode ser cultuada, ou mesmo nas diversas formas de natureza em que pode ser considerada como tal, assim como de supostas etapas de uma evolução de sua elaboração. Volney discorre sobre a etimologia da palavra latina “deus” e também sobre a polissemia por ela adquirida em várias traduções vernaculares, chamando a atenção para várias compreensões de divindade monoteísta nas tradições judaicas, para as dinâmicas implícitas na compreensão cristã trinitária de Deus, para as características singulares e plurais de Alá, para as particularidades da “trimurti” e de outras divindades hindus mais proeminentes, assim como dos aspectos *sui generis* de Olorum no Candomblé.

No início do último capítulo (*As religiões e o calendário*), Volney destaca as principais características astronômicas e a importância do Judaísmo, do Cristianismo e do Islamismo na definição de contagens de tempo utilizadas no mundo até hoje. Em seguida, discute a dimensão religiosa e os desdobramentos históricos das festas do Natal cristão, do Ano Novo e da Páscoa.

De fato, é perceptível que a obra não se dedica a um inventário exaustivo de todas as manifestações culturais religiosas da humanidade, visto que não há referências, por exemplo, a religiosidades ameríndias pré-colombianas – exceto por alguns poucos exemplos do Brasil –, assim como de religiosidades nativas da Oceania, do norte da Ásia e de manifestações neo-pagãs europeias, dentre outras. No entanto, há uma visível atenção à polêmica de várias discussões metodológicas, principalmente com estudos de caso de várias tradições religiosas, aspecto no qual a obra se destaca por uma propedêutica eficaz. A maneira cativante de *O mundo religioso* convida o leitor a questionamentos provocantes sobre questões mais gerais, porém não menos determinantes, para a compreensão das dinâmicas implícitas às religiões como um todo.

A ausência de certa exaustividade não obscurece, de modo algum, os *insights* pertinentes que o autor apresenta ao longo de toda a obra na tentativa de responder a certas questões fundamentais para a Ciência da Religião enquanto área acadêmica dedicada à compreensão do fenômeno religioso como uma irrevogável dimensão humana, principalmente no que toca a determinados aspectos taxonômicos e hermenêuticos inerentes ao ofício do cientista da religião.

Ao longo do livro há, recorrentemente, repetições desnecessárias de informações entre tópicos subsequentes do mesmo capítulo, com retomadas às vezes redundantes de dados. Entretanto, o autor consegue articular, de maneira muito bem sucedida, uma linguagem fluida com problemas complexos inerentes aos desafios apresentados na compreensão das tradições religiosas como um todo, fazendo com que o livro corresponda, suficientemente, às expectativas tanto de especialistas quanto de pessoas não inseridas em cada um dos temas e perspectivas acadêmicas abordados. Com efeito, *O mundo religioso* é mais um capítulo genial e inusitado na compreensão do *homo religiosus*, seja como sujeito, seja como objeto da experiência religiosa.

Simone Riske-Koch, Lílian Blanck de Oliveira e Adecir Pozzer [Orgs.] *Formação inicial em ensino religioso: experiências em cursos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2017. 256p. (Ebook)*

Julio Cesar Tavares Dias

Uma Radiografia das Ciências da Religião no Brasil – Formação Docente

Este livro nos ajuda a formar um quadro geral da atual situação das graduações em Ciências da Religião no Brasil, ao apresentar-nos a situação de nove cursos em diferentes estados, bem como é uma contribuição para a história do desenvolvimento de nossa área acadêmica, uma vez que cada capítulo narra um pouco os episódios e contextos que levaram cada curso a ser formado. O décimo capítulo não é dedicado a um curso de graduação, mas às transformações recentes da carreira do professor do Ensino Religioso no município de Natal. Após os capítulos o livro disponibiliza o Regimento Interno da Rede de Licenciaturas em Ensino Religioso – RELER.

No entanto, nem todos os cursos ativos no Brasil, é verdade, estão representados no livro. Conforme a “Apresentação” do livro, foram contatados os responsáveis pelos cursos de graduação da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP e também os da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, estes porém não retornaram material para ser publicado.

Ora, embora a UNICAP já conte com os cursos de Mestrado e Doutorado em Ciência da Religião, conforme o site da instituição, a sua licenciatura em Ciência da Religião ainda não entrou em funcionamento, havendo sido aprovada pelo MEC com nota máxima apenas iniciará suas atividades no segundo semestre de 2018, na modalidade EAD. Também está ausente no livro um capítulo dedicado ao curso de graduação da Universidade Federal de Santa Maria, oferecido na modalidade EAD. A Universidade de Montes Claros – UNIMONTES também oferece o curso à distância, e temos expectativa que outros cursos surjam nesta modalidade, pois esta tem se demonstrado uma tendência da academia brasileira, pela capacidade que esta modalidade tem de alcançar um grande número de interessados a um baixo custo institucional. Lembramos também que conforme o artigo 80 da Lei de Diretrizes e Bases (LDB), “O Poder Público incentivará o desenvolvimento e a veiculação de programas de ensino a distância, em todos os níveis e modalidades de ensino, e de educação continuada”.

Registradas as ressalvas que fizemos acima, o livro nos deixa no geral uma visão otimista da caminhada da Ciência da Religião na academia brasileira. Em boa parte das universidades, vale notar que as graduações nasceram após a criação de cursos de pós-graduação, principalmente *strictu sensu*, nelas. Conforme a Plataforma Sucupira,

¹ Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora; licenciado em Letras com habilitação em Língua Portuguesa e Língua Inglesa e suas literaturas pela Universidade de Pernambuco, bacharel em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Contato: juliocesartdias@hotmail.com. Submetido em 14/05/2018; aceito em 05/11/2020.

atualmente há no Brasil 21 programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião, sendo que há 18 cursos de Mestrado acadêmico, 3 cursos de Mestrado Profissional e 12 cursos de Doutorado. É difícil fazer um levantamento da quantidade de cursos de especialização e aperfeiçoamento em Ciência da Religião, uma vez que eles muitas vezes são oferecidos levando em conta a demanda ou outros fatores. Também há propostas de criação do curso feitas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), pela Universidade Federal de Uberlândia (EFU) e pelos estados do Paraná e do Amapá. Uma radiografia mais precisa e completa das Ciências da Religião na academia brasileira deve levar em conta além dos cursos de graduação estes de pós-graduação.

Tudo isso nos passa a impressão de que a Ciência da Religião anda de vento em popa no contexto brasileiro. Mas é necessário também pôr na balança o caso de universidades que já ofereceram o curso e que não o oferecem mais. É o caso da Universidade do Contestado – UNC, Universidade do Oeste de Santa Catarina – UNOESC, Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL, Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE, Universidade Estadual do Maranhão – UEMA. Uma pena o livro apesar de nos dar esta informação não apresentar nenhuma consideração sobre ela. Uma reflexão sobre porque esses cursos vieram ao fechamento poderia levar a identificar preconceitos e resistências ainda presentes nas universidades ao estudo científico da religião, ou ainda, uma questão mais prática, presente com alguma frequência na cabeça do jovem universitário, e talvez com maior frequência na cabeça de seus pais: há empregos para quem se forma em Ciências da Religião?

Outro ponto interessante é a diversidade da área visível na comparação das matrizes curriculares das diversas instituições e mesmo na nomenclatura que a disciplina assume, sem padronização: Ciência da Religião, Ciências das Religiões, Ciências da Religião. Aos poucos a preferência pelo termo “Ciências da Religião” parece vai ficando cada vez mais frequente, aliás, este é o nome que aparece nas principais associações da área (SOTER, ANPTECRE) e também nos seus principais congressos. Importante frisar também que os autores em sua grande maioria são ou foram coordenadores do curso de graduação sobre o qual escrevem, suas contribuições são portanto não apenas de alguém que leu sobre o curso ou consultou dados frios de alguma pesquisa do MEC ou algum outro órgão, mas de quem vive ou viveu o dia a dia do desenvolvimento e consolidação acadêmica da área.

Prosseguimos aqui apresentando os nove capítulos dedicados a apresentar os cursos de graduação no Brasil, de universidades de seis estados: Amazonas, Minas Gerais, Pará, Rio Grande do Norte, Sergipe e Santa Catarina. **O primeiro capítulo** apresenta o curso da Universidade Estadual de Amazonas – UEA, é escrito por Victor Leandro da Silva e Francisco Sales Bastos Palheta, estes salientam o papel do Conselho do Ensino Religioso do Amazonas (CONER/AM) no processo de regulamentação do Ensino Religioso na Rede Estadual de Ensino, sempre em diálogo com o Conselho Estadual de Educação, e socializam, ao final do capítulo o projeto curricular do curso e os seus aspectos epistemológicos e pedagógicos.

Maria de Lourdes Silva Santos, Iolanda Rodrigues da Costa e José Souza apresentam, **no segundo capítulo**, a sequência de lutas e iniciativas para a formação de docente para o Ensino Religioso no Pará, levando a criação do Curso de Ciências da Religião da Universidade Estadual do Pará, que frisam ser a primeira licenciatura da área em uma universidade pública.

No terceiro capítulo, as possibilidades e desafios do Curso de Ciências da Religião da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte são apresentadas por Araceli Sobreira Benevides, Irene de Araújo van den Berg Silva, João Bosco Filho e Maria Augusta de Sousa Torres. Os autores frisam que a formação docente deve levar os futuros professores a

considerar a escola como um ambiente de tríplice função: lugar de saber (conhecimento), lugar de saber fazer (competência e habilidade) e lugar de ser (ética), de modo a sistematizar as experiências que permeiam a diversidade de culturas e tradições religiosas.

José Rodorval Ramalho e Carlos Eduardo Brandão Calvani abordam, **no quarto capítulo**, o processo de criação do Curso de Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe e apresentam o perfil do corpo discente do curso, enfatizando o desafio para que os estudantes compreendam que as crenças pessoais devem ser tratadas em termos conceituais, a partir das origens históricas, da fundamentação teórica e das implicações psicossociais.

O Curso de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora é apresentado **no quinto capítulo** por Frederico Pieper, que destaca ter sido esta a primeira sinalização para o estudo das religiões no espaço acadêmico de modo aconfessional, muito embora o próprio autor constata que na matriz curricular havia uma perspectiva teológica marcadamente cristã. Houve um incômodo gestado pelo clero católico e por grupos positivistas. Destaca ainda o autor que desde o início da Pós-Graduação houve a preocupação de se criar um curso de licenciatura, o que ocorreu apenas no final do ano 2000.

O **sexto capítulo**, Curso de Ciências da Religião da UNIMONTES: experiências formativas, destaca a preocupação deste curso para as demandas locais e regionais. Angêla Cristina Borges e Heiberle Hirsberg Horácio compartilham a experiência do curso de Ciências da Religião na modalidade EAD, além da oferta presencial, meio pelo qual se supre a carência de oferta de educação universitária numa região onde há poucas instituições de ensino superior.

Simone Riske Koch, Tarcísio Alfonso Wickert e Lillian Blanck de Oliveira discorrem, **no sétimo capítulo**, sobre o histórico, os fundamentos e a estrutura do Curso oferecido pela Universidade Regional de Blumenau, dando destaque ao que chamam de episteme(metodologia de perspectiva inter-religiosa e intercultural, que evitaria que o futuro professor reproduza concepções e práticas que negam o direito a diferença cultural e religiosa.

Um breve histórico do curso de Ciências da Religião com Licenciatura em Ensino Religioso ofertado no Centro Universitário Municipal de São José (USJ), município de Santa Catarina, é apresentado **no oitavo capítulo** escrito por Isabel Christiani Susunday Berois e José Carlos da Silva. Compartilham a experiência bem sucedida de estágio obrigatório e de projetos de extensão e de pesquisa desenvolvidos e de um sistema de cotas sociais que reserva 70% das vagas para estudantes egressos da rede pública de educação.

No nono capítulo Leonel Piovezana e Maria de Lourdes Bernartt evidenciam acerca do Curso de Ciências da Religião-Licenciatura em Ensino Religioso da Unochapecó o compromisso deste com o Ensino Religioso não confessional e seu caráter ético-político, visando “discutir com os estudantes o significado de uma educação básica, para que compreendam que os conhecimentos na área do ER precisam se conectar com uma postura pedagógica que garante a construção da cidadania” (p. 212).

O prefácio e a introdução, escritos respectivamente por Eduardo Deschamps e por Elcio Cecchetti constituem um “capítulo” importante do livro posto que apresentam um histórico do Ensino Religioso no Brasil. Chamamos a atenção, por fim, para o fato de tratar-se de um livro eletrônico (Ebook), o que o torna facilmente acessível a todos os interessados, estando disponível online gratuitamente na plataforma do 4Shared: <https://www.4shared.com/office/MRiCvXkMei/Ciencias_da_religio_graduao.html> e na plataforma do FONAPER: <<http://fonaper.com.br/publicacoes.php>>.

Referências

BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Lei n. 9.394 de 20 de dezembro de 1996. DOU, 23/12/1996.

EAD UNICAP. <<https://www.unicap.br/ead>>. Acesso em 14/05/2018.

PLATAFORMA SUCUPIRA.

<<https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/programa/quantitativo/s/quantitativoAreaConhecimento.jsf?areaAvaliacao=44>> Acesso em 14/05/2018.