

NUMEN

Revista de estudos e pesquisa em religião

Dossiê Religião e Música Parte II

2023.1

v. 26, n. 1, jan./jun. 2023, p. 01-346.

**Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião da UFJF**

ISSN 2236-6296



ISSN 2236-6296

NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 26, n. 1, jan./jun. 2023



Numen	Juiz de Fora	v. 26	n. 1	p. 01-346	Jan./jun.	2023
-------	--------------	-------	------	-----------	-----------	------

**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: ppgir.ich@ufjf.edu.br - www.ufjf.br/ppgir**



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. 26, n. 1 (jan./jun. 2023)
Juiz de Fora: PPCIR/UFJF
346 p.
Semestral
ISSN: 2236-6296

1 Religião - Periódicos

CDU - 2

Indexadores:

Latindex

Sumários.org

Periódicos Capes

Ebsco

LivRe

Google Acadêmico

Esta revista obedece as 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: Girlene Alves da Silva

Pró-Reitora de Pesquisa: Mônica Ribeiro de Oliveira

Pró-Reitora de Cultura: Valéria de Faria Cristofaro

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Fernando Perlatto

Chefe do Departamento de Ciência da Religião: Humberto Araujo Quaglio de Souza

Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião: Frederico Pieper Pires

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

Edson Fernando de Almeida

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 (UFBA)

Faustino Luiz C. Teixeira (UFJF)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)

Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)

Clodovis Boff (ISER-Assessoria)

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)

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

Revisão e Editoração

Edson Fernando de Almeida

Felipe de Queiroz Souto

SUMÁRIO

Editorial 7-8

Dossiê: *Religião e Música (Parte II)*

Editorial do Dossiê:
Religião e música (parte II) 9-10

“Na origem, o som precede o canto”:
impressões sobre canto e música em Agostinho de Hipona
José Reinaldo Felipe Martins Filho
11-27

“Na roda da capoeira... Grande e pequeno sou eu”:
divino gingado, divino cantado
Cicero Cunha Bezerra
Luiz Carlos Tavares
Paulo César A. do Prado
28-45

Geraldo Vandrê e seus cantos de amor
Faustino Teixeira
46-61

Salmista sertanejo: elemento religioso na canção *Joana Flor das Alagoas*
de Elomar Figueira Mello
Carlos Ribeiro Caldas Filho
62-74

A nova condição religiosa do rap:
os modos mítico-poéticos e a teologia da reexistência
Bruno Rocha
75-97

Cantando de um Livro - Religião, Música e Letramento: Significados
Simbólicos e Funções Sociais
Werner Ewald
98-119

Recitações musicais:
leituras e devoções místicas no sufismo marroquino
Bruno Ferraz Bartel
120-140

Apontamentos sobre o papel comunitário da música
na construção social da religião
William Teixeira
Yasmimn Benito Cortez da Silva
141-153

Dallying with danger, transcending the Rubicon:
metal extremo, islamismo, o inefável e o indizível
Youssef Alvarenga Cherem
154-181

Música, conversão e ativismo entre os evangélicos
Márcia Leitão Pinheiro
182-202

Temática Livre

A volta dos que não foram! Exercício hermenêutico-psicanalítico à luz da
parábola do Filho Pródigo (Lc 15.11-32)
Sidnei Noé
203-235

Religião e Asilo: velhas e novas configurações
Ernaní Francisco dos Santos Neto
236-253

Perspectivas científicas sobre a natureza das experiências religiosas:
um breve balanço sobre a produção acadêmica recente
Alexandre Ben Rodrigues
254-277

Religião e invenção cultural: apontamentos sobre a construção do
conceito de religião nas ciências humanas
Thiago Schellin de Mattos
278-296

Agenda de costumes em processos democráticos:
uma análise de projetos de leis propostos de 1989 a 2020
Terezinha Cabral de Albuquerque Neta Barros
Cyntia Carolina Beserra Brasileiro
Esaú Castro de Albuquerque Melo
297-316

A fobia e o fascismo:
uma leitura de Walter Benjamin à luz da Psicanálise
Patrick Almeida
317-334

O zoroastrismo esculpido na fôrma monoteísta:
A história social e a história dos conceitos
Gustavo Claudiano Martins
335-346

EDITORIAL

Com imensa alegria oferecemos a vocês leitores e leitoras a segunda parte do dossiê Religião e Música, organizado pelos professores Arnaldo Huff (UFJF), Carlos Eduardo Calvani (UFS) e Waldney Costa (UERN). São dez artigos cuja apresentação está consignada no editorial do dossiê, que vem a seguir, assinado por seus organizadores, a quem agradeço muitíssimo o trabalho conjunto que fez brotar esses dois últimos belos números da Revista.

Quanto à temática livre, no artigo ‘A volta dos que não foram!: Exercício hermenêutico psicanalítico à luz da parábola do Filho Pródigo’, Sidnei Vilmar Noé opera uma leitura da parábola bíblica recorrendo à psicanálise com vistas à evocação do conflituoso jogo psíquico manifesto na tríade de personagens que compõe o enredo, tanto quanto na nossa própria participação inconsciente na trama, como também em nossas possíveis elaborações conscientes a depender das identificações havidas com as personagens da parábola.

O segundo artigo trata da relação entre asilo e religião. No Brasil as antigas instituições asilares reconfiguram-se nos últimos anos sob a denominação de ‘Instituições de Longa Permanência para Idosos (ILPIs)’. O estudo de Ernani Neto explicita a mudança no perfil de tais instituições, bem como aponta para a importância e pertinência da oferta religiosa disponibilizada aos idosos e idosas e o desafio de tal oferta adequar-se a um contexto de pluralismo religioso.

Em ‘Perspectivas científicas sobre a natureza das experiências religiosas: um breve balanço sobre a produção acadêmica recente’, Alexandre Ben Rodrigues contata a existência de dois polos na produção científica contemporânea sobre a natureza da experiência religiosa: um polo reducionista e um não reducionista. Novos indícios empíricos trazidos por novas formas científicas de aproximação da experiência religiosa advindas sobretudo da neurociência, da psiquiatria, da biologia e da psicologia evolutiva, problematizam tanto quanto enriquecem e complexificam as polaridades reducionista e não reducionista.

Tendo como viés um enfoque antropológico do conceito de religião, Thiago Schellin de Mattos defende que a emergência de tal conceito se dá em contexto fortemente marcado pela tendência em se contrapor religião à modernidade. Operando apontamentos de ordem teórica e metodológica, o autor propõe a criação de um conceito que seja capaz de captar a transformação dos sentidos nos quais o elemento religioso se articula e se reproduz. Propõe um entendimento de tal elemento a partir de uma perspectiva relacional e criativa.

Em ‘Agenda de costumes em processos democráticos: uma análise de projetos de lei propostos de 1989 a 2020’, Terezinha Cabral, Cyntia Carolina e Esau Castro propõem uma discussão do papel das bancadas evangélicas na Câmara Federal dos Deputados, tendo como pano de fundo a recolha e análise de 144 Projetos de Lei

propostos por tal bancada, entre os anos 1989 e 2020, projetos correspondentes na sua totalidade a uma pauta de costumes que inclui dispositivos como Criminalização do aborto, *Homeschooling*, Ideologia de Gênero e Estatuto da família e outros.

Em 'A fobia e o fascismo: uma leitura de Walter Benjamin à luz da Psicanálise', Patrick Almeida busca um campo de ressonâncias e solidariedades interpretativas entre a reflexão crítica de Walter Benjamin e a Psicanálise. A partir de Benjamin, busca-se um quadro sintomático referido à contradição capitalista entre meios técnicos e fins sociais, contradição que encontra na guerra sua resultante e perversa solução. Por sua vez, a partir da Psicanálise busca-se um quadro sintomático referido à psicopatologia da fobia conforme estabelecida no caso Hans, tanto na interpretação freudiana quanto na reinterpretação lacaniana.

Para finalizar a temática livre, o artigo de Gustavo Martins desenvolve a hipótese de que a utilização de um determinado conceito-mapa, no caso o monoteísmo, para a compreensão de um certo evento histórico, no caso o zoroastrismo, pode deturpar tanto o conceito quando o evento que pretende explicitar. O artigo mostra como o uso da concepção de monoteísmo judaico para a compreensão do zoroastrismo, produz um mapa inexato, mapa que diz mais respeito à fé do pesquisador monoteísta do que à história social do zoroastrismo.

Por fim, aproveito para expressar ao doutorando Felipe Souto meus sinceros agradecimentos por sua valiosa participação em todas as etapas de construção de mais este número da Numen.

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida

EDITORIAL DO DOSSIÊ

Religião e Música (parte II)

Temos aqui a alegria de apresentar o segundo número do dossiê sobre Religião e Música da Numen, Revista de Estudos e Pesquisa da Religião.

Desde seu início, a proposta do dossiê era de agregar pesquisadores de diversas áreas, com abordagens também diversas, sob o denominador temático comum em questão. Trata-se de um primeiro movimento no sentido de dar visibilidade à existência de uma área temática, “Religião e música”, ainda pouco explorada no campo das Ciências da Religião, não apenas no Brasil. É, de fato, um tanto curioso a quase inexistência de esforços de pesquisa sistemáticos nesse sentido, considerando o quanto a religião depende da música, cotidianamente.

Na experiência de composição e editoração deste dossiê, duas coisas ficaram claras. Primeiramente, a adesão significativa de pesquisadores dispostos a colaborar, o que indica de certo modo a existência de uma demanda reprimida pela sistematização de tal área de pesquisa. Disso decorrem possibilidades diversas de formação de redes de pesquisadores com vistas à criação de projetos conjuntos. A segunda questão que vem à tona, é a da dificuldade em se abordar os aspectos mais diretamente sonoros da experiência estético-religiosa da música. No conjunto dos textos, uma clara maioria dedica-se à discussão seja das letras, seja dos efeitos sócio-culturais da música (religiosa) – o que, obviamente, ainda não é música. Como no caso da religião, em relação à qual parece claro não ser possível reduzir seu significado às suas funções econômicas, políticas, etc.; também no que se refere à música, a fim de que se alcance alguma profundidade de compreensão, não é possível limitar a experiência musical às letras das canções, às suas consequências em termos de identidade cultural, às possibilidades educacionais dela advindas, etc. O poder da música vem do som. E a experiência sonora musical é um fenômeno amplamente abrangente no universo humano. A experiência religiosa e a experiência estético-musical, nessa perspectiva, se informam mutuamente, permeiam-se inclusive ao ponto de, por vezes, fundirem-se.

Tal horizonte permanecerá como um desafio à pesquisa: os sentidos dos sons musicais em sua relação com os sentidos religiosos da vida.

Este segundo número do dossiê abre com um texto sobre a música em Agostinho, de José Reinaldo Felipe Martins Filho. Após identificar dois horizontes, de natureza mais objetiva, a partir dos quais Agostinho percebe a música, um lógico-discursivo, outro catequético, o autor apresenta uma outra percepção do bispo de Hipona, que busca apreender na música a expressão do inexprimível, o *jubilus*.

O texto seguinte é de autoria do professor Cícero Bezerra e dos mestres de capoeira Luiz Carlos Tavares e Paulo César Almeida do Prado. Nele, os autores discutem o aspecto musical da capoeira, indicando sua dimensão religiosa. Nesse caminho, assentam o lugar musical da capoeira na cultura popular brasileira e passeiam, então,

por cantigas populares dos capoeiristas e pela presença da capoeira na Música Popular Brasileira.

Os dois textos que seguem dedicam-se a importantes e singulares cancionistas brasileiros, Geraldo Vandré e Elomar. No primeiro texto, Faustino Teixeira aproxima-se da obra e da vida do compositor de “Caminhando e cantando” através da janela hermenêutica do amor. No segundo, Carlos Caldas discute uma canção de Elomar, identificando-o como um salmista do sertão Brasileiro.

O artigo de Bruno Rocha apresenta, por sua vez, uma classificação do que o autor chama de modos mítico-poéticos no RAP nacional, modos estes que auxiliam na compreensão das formas da religião no RAP. O auge do argumento é o quarto modo identificado, o de uma teologia, não mais apenas de sobrevivência, mas de reexistência, implicando em uma ressignificação ampla de trajetórias e horizontes.

Seguem-se, então, três artigos que tematizam o papel comunitário da música. O texto de Werner Ewald aborda as relações entre música, imigração e identidade, ao discutir o papel dos hinários e do letramento musical entre imigrantes alemães no sul do Brasil. Bruno Ferraz Bartel, por sua vez, debruça-se sobre o papel ritual das recitações musicais em um grupo Sufi de Marrocos. E Yasmim Benito Cortez da Silva e William Teixeira dialogam com Peter Berger e John Blacking a fim de abordar o papel comunitário da música na construção da religião.

Os dois textos que concluem o dossiê conectam-se no sentido de discutirem temas atinentes à esfera pública e ao papel da música em dinamizar questões de ordem política e identitária. Youssef Alvarenga Cherem apresenta o tema do metal extremo em sua relação com o Islamismo. Já Márcia Leitão Pinheiro traz à tona a música gospel em versões que levantam, tensionando o debate público, a questão das desigualdades de raça e de gênero.

Boa leitura!

Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior (UFJF)
Prof. Dr. Carlos Eduardo Brandão Calvani (UFS)
Prof. Dr. Waldney de Souza Rodrigues da Costa (UERN)
Editores de Seção

**“Na origem, o som precede o canto”:
impressões sobre canto e música em Agostinho de Hipona**

**“In the origin, the sound precedes the song”:
impressions about singing and music in Augustine of Hipona**

José Reinaldo Felipe Martins Filho¹

RESUMO

O presente artigo se propõe analisar três momentos distintos da leitura agostiniana sobre o fenômeno sonoro, assim contribuindo para uma melhor apropriação a respeito do que a filosofia do autor tratou sobre o tema. Trata-se de um tema ainda relativamente pouco conhecido da seara de Agostinho de Hipona, embora tenha representado um vértice fundamental da proposta formativa organizada pelo autor desde seu movimento de conversão ao cristianismo. Em primeiro lugar, tomamos a música desde uma interpretação lógica e discursiva. Em seguida, por seu potencial catequético e formativo. Em último lugar, o que talvez constitua o principal acento de sua contribuição, a saber: a elevação mística do ser humano, para além dos limites da linguagem e da palavra falada, como instrumento do insondável, do divino.

Palavras-chave: Agostinho; Música; Religião; Mística; Formação humana.

ABSTRACT

This article proposes to analyze three distinct moments of Augustinian reading about the sound phenomenon, thus contributing to a better appropriation of what the author's philosophy dealt with on the subject. This is a theme that is still relatively little known in the area of Augustine of Hippo, although it represented a fundamental apex of the formative proposal organized by the author since his conversion movement to Christianity. First, we take the music from a logical and discursive interpretation. Then, for its catechetical and formative potential. Lastly, what perhaps constitutes the main emphasis of his contribution, namely: the mystical elevation of the human being, beyond the limits of language and the spoken word, as an instrument of the unfathomable, of the divine.

Keywords: Augustine; Music; Religion; Mystic; Human formation.

¹ Doutor em Filosofia (UFG) e em Ciências da Religião (PUC-GO). Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: jreinaldomartins@gmail.com

Prooemium in musicam motus

Ao se tratar o tema da música religiosa no Ocidente cristão, o nome de Agostinho de Hipona (354-430) certamente surge imediatamente à nossa consideração, como figura incontornável, seja do ponto de vista das vivências descritas em *Confessiones*, seja a partir de seus escritos de caráter mais reflexivo, dedicados à construção de um percurso filosófico-teológico. A vasta obra agostiniana, que perfaz os diferentes momentos de seu itinerário vivencial, tem, por isso, espaço para o tratamento dos mais variados temas, sendo que a dimensão formativa do ser humano pela via das chamadas *artes liberales*² representa uma constante transversal aos seus momentos diversos e, mais que isso, um dos principais acentos por meio dos quais se pode considerar o texto de Agostinho.

No âmbito dessa discussão, interessa-nos destacar o papel da música (e do canto) como articuladora das dimensões que integram o humano – como a razão e a emoção, por exemplo – mas, sobretudo, como veículo de acesso a Deus. Naturalmente, trata-se de uma constante manifesta em todo o pensamento agostiniano, mas que aqui procuramos ressaltar desde o privilegiado prisma da experiência musical. Isso, segundo julgamos, com destaque para três momentos bastante distintivos, colhidos do amadurecimento da leitura praticada por Agostinho sobre o fenômeno: o argumento da ordem, a pedagogia do canto cristão e a ascese do *jubilus*³.

Ainda bastante ligado a um argumento lógico-formal, como se pode extrair de obras como *De Ordine*, de 386, ou *De Musica*, de 389, em primeiro lugar a música é tomada como arte da modulação, ou seja, desde uma interpretação que lê a manutenção de um padrão de constância no equilíbrio do mundo transpondo-a como ferramenta para a leitura do ser humano. Esse argumento ancora-se na ideia de medida, de harmonia, como herança da tradição grega neoplatônica, mas, sobretudo, pitagórica⁴. A par disso, um segundo momento surge à leitura agostiniana, por sua vez mais diretamente ligado ao caráter formativo do cristianismo e, nesse, da tradição sálmica como principal fonte para a oração comunitária. Embora essa tônica possa ser

² Para Scott Randall Paine (1997, p. 570): “Essas artes foram chamadas de artes liberais (*artes liberales*) por duas razões interrelacionadas: primeiro, por serem as artes características dos homens livres, ou seja, dos homens relativamente libertados dos esforços e do investimento de tempo, requeridos pelo trabalho manual e suas artes correspondentes, as artes servis (*artes serviles*); e, em segundo lugar, por serem as artes que desenvolvem e aprofundam os atos mais livres e nobres do espírito humano, aqueles atos que se desempenham não para alcançar qualquer outro objetivo, mas por causa do valor e da essência do ato mesmo”.

³ Este artigo é o resultado de intuições e descobertas realizadas ao longo do processo de orientação da pesquisa de mestrado de Gustavo Augusto da Silva, com o título “A essência da música é a interiorização do cosmos: sobre a experiência musical em Agostinho de Hipona”, junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, sobretudo ao longo de 2022. Apresenta-se, por isso, como preito de amizade e colaboração.

⁴ Esses antigos gregos, conforme Lia Tomás (2002), se referem a dois conceitos, articulados: μουσική (*mousiké*) e χαρμονική (*harmoniké*). O segundo, a *harmonia*, concentrava uma parte da organização geral do universo, a *música*, como objeto de vários tratados filosóficos: “[...] a χαρμονική (*harmoniké*) restringia-se a uma reflexão sobre a natureza da ciência musical, seu método e condições nas quais se desenvolve o μέλος (*mélōs*), ou seja, sobre o fato musical e seus diversos componentes (natureza do som, consonância e dissonância, sistemas, entre outros)” (TOMÁS, 2002, p. 43).

descoberta em diferentes passagens do pensamento de Agostinho, aqui damos destaque para o que é dito em suas *Confessiones*, especialmente acerca do que chamaremos de papel pedagógico-mistagógico do canto comunitário como forma de acesso à verdade da fé.

Como expressão da fé, porém, a vinculação da música ao canto defronta-se com um limite. Cantar é, sempre, submeter-se à fronteira da linguagem, à estreiteza das palavras em sua tentativa de dizer a realidade. Há, então, uma terceira forma de encararmos essa discussão à luz de Agostinho. Para o filósofo a música possui a potência de ultrapassar o meramente racional – dito de outro modo: o que pode ser traduzido em palavras. É o que descobrimos em textos bem mais amadurecidos da sua lavra, como as *Enarrationes in Psalmos*, especialmente no comentário ao Salmo 32, em que se define a característica própria do canto ascético, isto é, aquele que brota da autêntica vivência da religião: o *jubilus*, o jubilar. Nesse caso, não mais se está condicionado ao limite das palavras, tornando ao homem possível abrir-se para Deus, o inefável, como expressão livre do seu espírito.

Em suma, o texto que segue tem como propósito apontar indícios do que aqui reconhecemos como os três momentos distintivos do itinerário agostiniano a respeito da música e do canto, com o intuito de contribuir na interpretação e sempre nova explicitação da atualidade do pensamento desse que deve ser considerado como um dos grandes fundadores da civilização ocidental.

§ 1 – Primeiro Movimento: a arte de bem modular

O pensamento de Agostinho passou por diferentes momentos e nuances. Sua primeira fase, se é que assim podemos considerar, esteve filiada às grandes tradições retóricas da antiguidade, movido por influências múltiplas (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 142-144). Nesse contexto, o papel da lógica parece ser de grande destaque. Dos diferentes usos possíveis, por exemplo, merece destaque o argumento do acesso à plausibilidade de Deus como a Suma Beleza por meio da criação. Sabemos, por um lado, da forte influência que o pensamento bíblico, e, com ele, a tradição judaica⁵, desempenhou sobre o Agostinho mais amadurecido. Já num primeiro momento, no entanto, pode-se notar o valor da *ordem* como princípio de organização de tudo o que existe, inclusive, como fonte para o acesso à existência de Deus. Ora, diz Agostinho, a beleza pode ser aferida de um princípio geral de harmonia, de equilíbrio e de proporção que conduz, necessariamente, à admissão de uma perfeição superior como condição de sua possibilidade. Da ordem das coisas imediatamente próximas, isto é, da natureza, chega-se à ordem de tudo. De forma semelhante, da beleza do que existe como harmonia e equilíbrio, pode-se acessar a beleza do criador, fonte e origem de todo belo. Trata-se da formulação de um eficaz sistema de causas e consequências, como na organização do discurso sob os termos da argumentação – a forma racional da exposição que se tornou predominante no contexto da Filosofia.

⁵ Isso é o que se pode destacar à luz de outras investigações. À guisa de sugestão, recomendamos MARTINS FILHO, 2016, 2022, 2022.

Algo de semelhante está presente no tratamento dado por Agostinho ao problema da música. Um dos melhores conceitos formulados com o intuito de definir em que consiste a arte musical, nesse sentido, encontra-se na obra que se dedica especificamente a essa *arte liberal*. O propósito de Agostinho, como se sabe, era o de construir um tratado para cada uma das artes que compunham o *Trivium* e o *Quadrivium* – sistemas a cuja organização exerceu grande influência⁶. O tratado, escrito em 389, sob o impulso desse intento, denominou-se *De Musica*. E é em seu primeiro livro que se pode encontrar uma das melhores definições do percurso agostiniano a respeito da música, isto é, a “ciência do bem modular”. Diz Agostinho: “A música é uma ciência que ensina a bem modular” (*De Mus.*, I, II, p. 19). Mas o que significa modular? E, mais do que isso, o que significa modular bem? Essa é justamente a pergunta anteposta pelo estudante ao seu mestre, na construção dialogal proposta por Agostinho como forma de elaboração de um discurso coerente a respeito da música. Advindo de *modus*, o que quer dizer, justa medida, uma medida estabelecida e preservada, *modular* implica numa consecução pautada por padrões, pelo que os antigos gregos nomeavam *ῥυθμός* (*rithmós*), fazendo-se presente em outras artes, como a dança e o canto: “[...] podemos definir modulação como a arte nos movimentos, ou pelo menos a arte de executar movimentos regulares. Pois seria-nos impossível dizer que um objeto obedece a um movimento regular se ele não preservasse certa medida” (*De Mus.*, I, II, p. 21). Modulação tem a ver com regularidade, com a construção de padrões e formas permanentes, que se interpõem e preservam; por isso, a ordem. A música, conseqüentemente, passa a ser tomada como expressão de tudo o que há, da ordem cósmica, que, no caso agostiniano, assenta-se sobre o primado do Criador sobre as criaturas⁷, a que se pode aceder também pelas vias do fazer musical.

Nesse momento da elaboração, aliás, deve-se lembrar que Agostinho não se refere especificamente ao canto, como expressão musical privilegiada, assim como mais tarde se tornaria o principal acento de suas observações, a respeito do canto litúrgico da Igreja ambrosiana. Fala-se da música num sentido primitivo, na esteira do que interpretara a escola pitagórica, como linguagem do universo, orientada pelo rigor da matemática e pela constância (cf. TOMÁS, 2002, p. 17-18). Assim, não se trata de quaisquer frequências ou movimentos, mas de movimentos bem ordenados. Em suas próprias palavras: “A música é a ciência dos movimentos bem ordenados. Sem dúvida, pode-se dizer que os movimentos são regulares quando observamos com arte as medidas do tempo e de repouso [...]. Existe, pois, uma diferença profunda entre modular e bem modular” (*De Mus.*, I, III, p. 23). Daqui já se pode extrair um dos princípios que, como veremos, se repetiria em outras manifestações de Agostinho sobre o tempo, quando da maturidade, como é o caso do comentário ao Salmo 32. Há a imposição de um adjetivo qualificador à “arte de modular”, qual seja: modular *bem*. O *modular bem* marca a distância do que o autor preconiza como o mero *modular*, presente em outras artes efêmeras, que não conduzem à constatação da beleza como manifestação do Sumo Belo. Assim, o modular musical, como feito de virtude heroica para quem o pratica, estende-se para outros espaços da vida pessoal e, até mesmo,

⁶ Ver o estudo de Gustavo Augusto da Silva, “A essência da música é a interiorização do cosmos: sobre a experiência musical em Agostinho de Hipona” (2023).

⁷ Esse destaque pode ser realizado desde diferentes ênfases distribuídas ao longo do pensamento agostiniano (cf. MARTINS FILHO, 2018a).

social. Deve-se, por isso, “[...] mesmo fora da música, [...] guardar em nossas ações uma certa medida [...]” (*De Mus.*, I, II, p. 20). É o que se pode interpretar, *mutatis mutandis*, no âmbito da música, que, com seu efeito lógico conduz à constatação do fundamento de tudo o que há, com perfeição e ordem. Reside na interpretação agostiniana a ideia de um princípio ordenador permanente, pelo que se identifica arte e razão na exemplificação dada à música: “A arte, sem dúvida, é a seu ver uma realidade racional, e proceder com arte é proceder com razão” (*De Mus.*, I, IV, p. 25).

Do ponto de vista de uma metodologia da música em seu propósito de atrair a determinado uso da razão, toma-se, a princípio, a sua capacidade de despertar o interesse, para, em seguida, agradar por suas próprias qualidades. Parte-se das sensações em direção a um reconhecimento que apenas se pode praticar pelos sentidos interiores, dominados pela razão, que, a partir da arte da *modulação*, percebe a ordem como princípio de tudo. Há, então, uma citação bastante reveladora na conclusão do primeiro livro do *De Música*, que demonstra o grande acontecimento presente em cada manifestação sonora, pelas vias da música, retirando o mistério de seu santuário distante e, ao mesmo tempo, dando-o a conhecer na proximidade de cada experiência. Diz Agostinho, no que aqui sugerimos como uma interrogação epistemológica: “[...] dado que a música saiu, por assim dizer, de seu misterioso santuário, e deixou marcas em nossas sensações ou nos objetos recebidos por nossas sensações, não devemos então nos basear, destarte, nesses vestígios, a fim de avançarmos sem erro, se possível, àquilo que chamei de seu misterioso santuário [?]” (*De Mus.*, I, XIII, p. 51). O santuário das *formas*, de todos os princípios donde derivam os componentes da realidade material, pertence ao mundo espiritual que, no caso da via agostiniana, se descobre como superação da sensorialidade em direção à interioridade. A música, assim, atua como mecanismo propiciador de superação do plano sensorial em função da imposição de um padrão de formas, de constâncias de sentido, que conduzem ao sentido maior, à noção de Bem Superior. Há, sobre isso, uma interessante passagem em uma obra coetânea de Agostinho, de 386, sob o título *De Ordine*. Por um lado, a percepção de que há “certos vestígios da razão nos sentidos” (*De Ord.*, II, XI, p. 33). Isso se aplica à visão, muito explorada por Agostinho, mas também à audição, como no elucidado:

E no que diz respeito aos ouvidos, quando dizemos ser razoável uma harmonia e [que] um canto tenha sido composto razoavelmente cadenciado, chama-se a isto com o nome próprio de suavidade. Mas nem quando a cor nos encanta nas coisas belas, nem na suavidade dos ouvidos, quando a corda de um instrumento musical soa sonora e maviosamente, costumamos dizer que aquilo seja razoável. Resta, portanto, afirmar que no prazer destes sentidos isto pertence à razão, em que há certa dimensão e modulação (*De Ord.*, II, XI, p. 33).

Por outro lado, embora os sentidos percebam as sensações – no caso da *música*, as sonoridades – é a razão que apreende os conteúdos⁸ que são transmitidos, as

⁸ Em *De quantitate animae* Agostinho também problematiza a relação entre os sentidos e a razão, apontando que o conhecimento apenas se dá no distanciamento dos sentidos, do que eles capturam, mas que apenas é ordenado pela razão: “Sentimos, e sabemos disso. Sabemos com o exercício da razão. Portanto, sensação alguma é ciência. O que não se ignora pertence ao conhecimento” (*De quant.*, 29, II, p. 119).

diferentes nuances de intensidade; e o faz por causa da frequência, da constância, da cadência perfeita na alternância entre sons e silêncios, uma interpretação que está incluída na noção de *modulação* preconizada por Agostinho. A razão interpreta a experiência musical como *modulação*. É o que se afirma noutra momento da mesma obra: “Neste quarto grau, seja nos ritmos, seja na mesma modulação musical, a razão entendia que dominavam os números (as cadências) e que estes completavam tudo” (*De Ord.*, II, XIV, p. 41). A música, pela sua capacidade de acessar o imaterial, o horizonte do divino, a que se projeta a razão, ao mesmo tempo em que afeta os sentidos externos, situa-se no limiar entre sagrado e profano, entre céu e terra, como condução do que se projeta no plano das criaturas rumo ao seu Criador⁹. É essa disciplina, que “participa do sentido e da inteligência” que recebeu o nome de *música* (*De Ord.*, II, XIV, p. 41). Fica, portanto, estabelecido o que nesta seção consideramos como uma primeira apropriação do tema por parte do pensamento agostiniano, com ênfase para o potencial lógico da discussão estabelecida, isto é, a música como medida, modulação, e, desde essa sua apreensão, como instrumento de ascese. A “arte do bem modular” constitui, por isso, o primeiro momento de nossa breve apropriação, o que nos obriga a passar a uma segunda possibilidade de apreensão do lugar conferido à musicalidade no campo do pensamento de Agostinho. Dessa vez, não simplesmente como a coordenação exemplar de timbres e vibrações, mas como a produção humana em sintonia com uma comunidade de fé, o que poderemos visualizar no testemunho do *canto litúrgico* – especialmente dos salmos.

§ 2 – Segundo Movimento: o caráter pedagógico-mistagógico do canto

Se, num primeiro momento, a tônica do discurso agostiniano parece ter recaído sobre a música como resultado de um artifício específico, a arte da modulação, componente indispensável da formação geral do ser humano segundo o princípio das *artes liberales*, o texto das *Confessiones*, na medida em que perscruta os diferentes caminhos pelos quais trilhou o jovem Agostinho, revela outra importante pista para a compreensão do lugar dado pelo filósofo ao discurso musical em sua obra. No contexto da fé cristã, há uma modalidade específica de exercício da experiência sonora, feita predominantemente em comunidade e à luz de uma tradição. Trata-se do canto litúrgico, que àquela época privilegiava o texto dos Salmos como principal conjunto oracional. Com relação a isso, as memórias de Agostinho sobre a comunidade cristã em Milão são, certamente, o testemunho fundamental: “Não havia muito tempo que a igreja de Milão começara a adotar essa prática consoladora e edificante do canto, com grande regozijo dos fiéis, que uniam em um só coro as vozes e o coração” (*Conf.*, IX, VII).

⁹ Para Luis Evandro Hinrichsen (2009, p. 96), “[...] *De Ordine* é singular exemplo do otimismo metafísico agostiniano relativo à criação. No universo criado, tudo está disposto com unidade e ordem, portanto beleza e bondade presentes em todas as regiões e níveis da criação. Mesmo os pequenos insetos, relembramos, estão formados por membros equilibradamente dispostos e relacionados, capazes de revelar proporção e harmonia”. Tudo é, então, indicativo da perfeição da criação inclinada à perfeição do seu Criador.

O canto, desse modo, adquire duas funcionalidades que podem ser destacadas mais claramente: a) torna-se instrumento de oração coletiva, desempenhado no contexto dos ritos litúrgicos e, assim, realçado em seu valor *mistagógico*¹⁰ (que tem em vista a penetração no mistério); b) torna-se, além disso, instrumento de coesão social, de pertencimento a um conjunto vivencial específico, e, nesse âmbito, destaca-se o seu valor *pedagógico* (quer dizer, formativo para a vida e para a fé). O primeiro vetor, desloca-se do plano da materialidade da vida para a vitalidade do espírito, como forma de união entre o horizonte da criação, da experiência do ser criatura, ao do seu Criador, do divino. Eleva-se sempre ao alto, fazendo acessível o que não poderia sê-lo por nenhuma explicitação racional. Para além do limite de toda palavra como argumento – à revelia do que Agostinho havia apreendido de seus antigos mestres de retórica – o canto comunitário demonstra seu forte potencial ritual, como forma de oração e de união simbólica com o sagrado ao qual se presta culto. Tem, assim, um valor terapêutico para o espírito, de desenvolvimento de toda a sua possibilidade de exercício e aprimoramento, uma apropriação também herdada da filosofia helênica, que acreditava no poder da “música no domínio da psicologia e da ética humanas” (BASURKO, 2005, p. 62). A par disso, contudo, também se apresenta como amálgama nas relações interpessoais, às quais o cristianismo se vincula de forma tão radical, como mecanismo para a introdução na fé de indivíduos desprovidos de instrução formal ou leitura. Versículos e, sobretudo, salmos, passam a embalar o cotidiano da comunidade dos crentes, alimentando seus laços imediatos e possibilitando seu acesso ao *totalmente outro* que não se atinge unicamente pela via da razão.

Aqui nos deparamos com uma função flagrantemente distinta do enunciado no tópico anterior, quando o mecanismo a engendrar o movimento destacava, da música, o seu fator racional. A comunidade de fé tem fundamental importância no processo de conversão de seus membros, pelo testemunho, mas também pela atração que se constrói pelas vias da beleza. Há passagens em *Confessiones* que podem atestar o que estamos dizendo, como quando Agostinho admite a participação no canto da comunidade como forma de descoberta dos valores da fé, em contraste com os arrependimentos da vida que levava até ali: “Contudo, quando lembro das lágrimas que derramei ao ouvir os cantos de tua Igreja, nos primórdios de minha conversão, e que ainda agora me comovem, não tanto com o canto, mas com as letras cantadas, voz clara e modulações apropriadas, reconheço novamente a grande utilidade desse costume” (*Conf.*, X, XXXIII). Note-se a valorização do texto cantado, mais até que a formulação das melodias que o envolviam e serviam de invólucro à sua mensagem. Falamos de um mesmo contexto testemunhado por outros padres da Igreja dos primeiros séculos, em que se pode dizer de certo fator catártico do canto litúrgico, capaz de curar os males da alma e do espírito, de congregar os corações em unidade, de acalantar os ânimos, de fortalecer o vigor do testemunho¹¹. Todas essas referências, abundantes, como dissemos,

¹⁰ Mistagogia é uma palavra antiga, que une mistério e trabalho, em seus étimos gregos. Tem o sentido de uma iniciação ao conteúdo celebrado, no contexto dos ritos litúrgicos (cf. MARTINS FILHO, 2019).

¹¹ Um dos principais estudos disponíveis em língua portuguesa sobre este assunto é a obra de Basurko (2005), *O canto cristão na tradição primitiva*. O autor fala de um efeito “catártico”, mas também “apotropaico” e “epiclético” do canto. Tal é construído à luz da interlocução com Padres da Igreja como Ambrósio, João Crisóstomo, Nicetas de Remesiana, Atanásio, entre outros. Em tais autores é possível ver “a melodia efetuando um serviço positivo ao espírito humano. O prazer natural que proporciona ao

nos textos da Patrística, reforçam o teor da interpretação que ora realizamos especificamente em se tratando do pensamento de Agostinho. No processo de ascese em direção a Deus a música, nesse caso o canto, exerce um papel precípua, pelo que não pode ser desprezado. Parte-se de um fundamento racional em direção a um universo cada vez mais vivencial, cada vez mais radicado na fé como desdobramento ulterior de uma *experiência*, que é atingida desde os sentidos externos e ressignificada em vista de mobilizar todo o indivíduo. Temerário por assumir uma leitura de viés predominantemente estético e sensorial sobre um assunto que demanda o aperfeiçoamento das potências espirituais, Agostinho se divide entre aprovar os efeitos do canto e rechaçá-lo. Fica claro, no entanto, o seu valor, especialmente para os recém iniciados à fé, pelo testemunho oferecido em vias de canto e música: “Assim, oscilo entre o perigo do prazer e a constatação dos efeitos salutares do canto. Por isso, sem emitir juízo definitivo, inclino-me a aprovar o costume de cantar na igreja, para que, pelo prazer do ouvido, a alma ainda muito fraca, se eleve aos sentimentos de piedade” (*Conf.*, X, XXXIII).

É certo que não estamos diante do que hoje entendemos por canto litúrgico, tampouco do que mais tarde se tornaria o patrimônio artístico-cultural cristão em termos da polifonia sacra, ou, mesmo, do gregoriano que chegou à Alta Idade Média. O canto comunitário no tempo de Agostinho possivelmente se aproximava em muito ao modelo sinagoga, que poderemos comentar no último tópico desse breve estudo. As palavras mantinham-se fiéis ao natural acento dado à sua entoação, numa espécie de cantilação. Dessa maneira, podiam ser cantadas por toda a comunidade e, assim mesmo, compreendidas em seu teor; mais que isso, aquecidas de sentimento religioso, atingindo em cheio o propósito de nutrir a fé da comunidade que as utilizava. Os instrumentos eram predominantemente recusados, dando mais destaque para a importância dos textos, de forma particular o texto dos salmos, que se mantiveram até por volta do século VI como o principal hinário das comunidades cristãs¹². Outra vez podemos nos ancorar nas palavras de Agostinho, sobre os efeitos do canto comunitário em sua própria experiência de fé: “[...] sinto que tuas palavras santas, acompanhadas do canto, me inflamam de piedade mais devota e mais ardente do que se fossem cantadas de outro modo. Sinto que as emoções da alma encontram na voz e no canto, conforme suas peculiaridades, seu modo de expressão próprio, um misterioso estímulo de afinidade” (*Conf.*, X, XXXIII). As palavras cantadas, ainda que já de antemão consideradas sagradas, ganham um reforço aos novos ouvintes, atraídos por sua beleza e, quando se dão conta, possuídos por seu conteúdo. Mesmo quando não se tratava de “palavra sagrada”, como no caso das passagens das Escrituras. Por exemplo, a introdução dos hinos orientais como prática da comunidade ambrosiana, um costume

homem não somente torna agradável a instrução divina que como remédio espiritual Deus vai administrando no coração do homem por meio do canto dos salmos, mas também tem a função de ordenar os afetos e sentimentos do homem e calar o ruído das diversas paixões que fazem ninhos em seu espírito” (BASURKO, 2005, p. 61). É justamente isso que parece ressaltar também no testemunho de Agostinho, como procuramos demonstrar.

¹² Como lembra Basurko (2005, p. 166-167), nessa interpretação “está incluída a ideia de que o canto puro é superior e mais digno do que o som dos instrumentos. Este pensamento foi afirmado com clareza naqueles textos que viam os instrumentos como elementos pertencentes a um estado imperfeito de culto, como um método pedagógico permitido por Deus a seu povo em uma fase ainda carnal de sua história, e apresentavam o puro canto como o único adequado ao estado espiritual da economia cristã”.

bem recepcionado dado o seu efeito similar ao praticando, já há mais tempo, com o canto dos salmos: “Foi então que se fixou o costume de cantar hinos e salmos, como se faz no Oriente, para que os fiéis não se consumissem no tédio e na tristeza” (*Conf.*, IX, VII).

Mais que isso, e uma vez mais realçando o valor *pedagógico* do canto comunitário nas assembleias litúrgicas, há uma referência de Agostinho ao seu efeito mnemônico, como mais um artifício aliado à formação do cristão. O canto que mantém a *presença* do sagrado nos salmos mesmo quando da ausência de sons, no silêncio de cada coração. Isso se pode ler do seguinte fragmento, extraído do Livro X das *Confessiones*: “Mesmo quando minha língua descansa e minha garganta se cala, canto quanto quero, sem que as imagens das cores, também presentes, se interponham ou perturbem enquanto me sirvo do tesouro que me entrou pelos ouvidos” (*Conf.*, X, VIII). Isso em contraste com os momentos em que Agostinho também parece repelir o efeito nefasto da presença da música nas liturgias, quando movida simplesmente por inclinações estéticas, deixando-se de lado o seu potencial de ser oração de uma comunidade, ou quando a melodia obstaculizava a compreensão das palavras e do que estava sendo dito. Nesse sentido, no mesmo Livro X há uma passagem que retrata a recusa de se cantar e a possibilidade do silêncio como mais fecundo ao propósito da fé, e, conseqüentemente, da ascese do espírito, que propriamente o uso do canto: “Outras vezes, porém, querendo exageradamente evitar este engano, peço por excessiva severidade; chego ao ponto de querer afastar de meus ouvidos, e da própria Igreja, a melodia dos suaves cânticos que habitualmente acompanham os salmos de Davi. Nessas ocasiões parece-me que o mais seguro seria adotar o costume de Atanásio, bispo de Alexandria. Segundo me relataram, ele os mandava recitar com tão fraca inflexão de voz, que era mais uma declamação do que um canto” (*Conf.*, X, XXXIII). Por um lado, resta-nos claro o significado adotado pela música e, sobretudo, pelo canto, nos primeiros momentos da conversão de Agostinho e de seu itinerário tateante na fé cristã. Por outro, deve-se reforçar o argumento de que se trata de um uso litúrgico e sempre à serviço da Palavra, nunca contra ela. Somente assim pode o canto contribuir, por seu efeito *pedagógico-mistagógico*, no aperfeiçoamento da vida espiritual – o que aqui também podemos nomear de *vida ascética*, isto é, a *vida do espírito*, como máxima expressão da vivência religiosa.

§ 3 – Terceiro Movimento: o *jubilus* como expressão livre do espírito

Como terceiro e último movimento de nosso texto, dedicamo-nos às *Enarrationes in Psalmos*, um texto que representa a maturidade de Agostinho, escrito entre 396 e 420, quando já era bispo em Hipona. Até aqui, a abordagem dada ao canto e à música se manteve filiada ao seu potencial lógico – quase num paroxismo com a *μουσική* (*mousiké*)¹³, isto é, a ciência das musas conforme a filosofia pitagórica, a ciência

¹³ Conforme Lia Tomás (2002, p. 38), se “considerarmos o conceito de *mousiké* como um desses conceitos de grande amplitude, podemos supor sua compreensão em duas instâncias: no âmbito particular, quando se referindo às especificidades da linguagem musical; e geral, ultrapassando esse nível e se entrelaçando aos significados de outros conceitos de mesmo patamar, como harmonia, cosmos e *logos*”.

da harmonia do universo – e pedagógico-mistagógico, sobretudo por meio da experiência no seio da comunidade cristã e na transmissão, através do veículo sonoro representado pelo canto comunitário, do conteúdo da fé. De um lado, a música para além das palavras, a música instrumental, mas também vocal, em modulação. De outro, o protagonismo do texto sobre a melodia, que apenas procurava reforçar o seu conteúdo, como invólucro exterior (o canto) de um conteúdo interior (a fé). Os textos da maturidade de Agostinho, no entanto, e especialmente alguns dos comentários aos salmos presentes em *Enarrationes*, embora recuperem parte da concepção pregressa do autor, imprimem novos elementos à nossa discussão. Falamos, a essa altura, do potencial da música em sua capacidade de ultrapassamento dos limites da linguagem racional, como veículo de acesso ao sagrado desde o movimento de elevação do espírito. Isso fica claro de forma particular nas palavras de Agostinho em comentário ao Salmo 32, embora não seja a única oportunidade em que a discussão compareça no texto dessa obra tardia. Em geral, o filósofo utiliza uma referência para apresentar o caráter *ascético* da música vocal, quer dizer, do canto, como movimento perfeito da alma em direção ao Criador. É o que chamou de *jubilus*.

Sobre isso, é preciso situar, em primeiro lugar, a herança de uma interpretação de ser humano praticada no contexto da filosofia grega, mas ainda ressonante no pensamento agostiniano. Para filósofos gregos como Platão e Aristóteles¹⁴ (e sabemos que o primeiro desempenhou alguma influência sobre a recepção filosófica de Agostinho), duas palavras podem bem definir a peculiaridade manifesta na condição do ser humano em relação aos outros seres vivos: *νοῦς* (*nous*) e *λόγος* (*logos*). A expressão *νοῦς* qualifica o que mais tarde reconheceríamos como o desejo *autotranscendente* presente ao homem, não apenas de ultrapassar a sua corporeidade em direção à satisfação de necessidades vitais, ligadas à sobrevivência do corpo, mas – e, quiçá, com uma força ainda mais significativa – de construção de um mundo de sentidos e significados, o que se percebe nas artes, na religião, na política. Isto é, na constante tentativa de um aperfeiçoamento de si mesmo que não está necessariamente ligada às condições biológicas. Trata-se da construção de um campo semântico que, desde a antiguidade, passou a ser identificado com a dimensão *espiritual* do ser humano. Por isso o costume de traduzir *νοῦς* por *espírito* – ainda que uma tradução mais fiel pudesse ser *vitalidade espiritual*, em contraste com outras formas de expressão da vida na natureza.

Consequentemente, a relação entre *νοῦς* e *λόγος* mostrou-se fundamental desde o princípio, dado que os mesmos gregos apreenderam a linguagem como sendo a principal característica de demonstração dessa *vitalidade* do *espírito*. Não somente a linguagem vocálica, a produção de palavras e de frases com sentido, mas a comunicabilidade como acento predominante no comportamento do animal humano, um animal eminentemente discursivo¹⁵. No conjunto das possibilidades de expressão, contudo, a fala, a palavra falada, é o que evidentemente se destaca das outras demonstrações pela especificidade de seu alcance. A humanidade passou, então, a ser

¹⁴ Uma interpretação colhida de Heidegger (2012, § 7 – quanto ao conceito *λόγος*).

¹⁵ Essa constatação é realizada pelo filósofo Martin Heidegger: “Os gregos não tinham nenhuma palavra para linguagem; entenderam de imediato esse fenômeno como discurso” (HEIDEGGER, 2012, § 34, p. 165; ST, p. 466).

apreendida como *falante*, como dotada da possibilidade de falar – sobre si e sobre o mundo em geral, encerrando no uso das palavras o conteúdo fundamental de tudo o que é, e, dessa constatação em diante, de tudo o que poderia ser, justamente porque poderia ser dito em palavras inauguradoras de mundos. Mundos de sentido relativamente estáveis na relação de uns com os outros – a produção de sentido de um falante para o outro, por exemplo. Isso está presente no potencial pedagógico-mistagógico do canto litúrgico da comunidade cristã, que tem no texto e, portanto, na palavra, o seu principal referencial. É o texto que transmite a mensagem, embora embalado por uma forma atrativa dos sentidos – que é o caso da melodia, da sonoridade.

O que nesta última seção procuramos destacar a partir das reflexões mais tardias de Agostinho, nesse sentido, propõe uma direção diferente. Menos lógica (como arte da modulação) e menos focalizada no caráter discursivo do canto (no que esse tem a ensinar por palavras). É o que se introduz desde o conceito de *jubilus*, a mais alta expressão do louvor a Deus, segundo revela o filósofo. Tal se faz presente, no caso das *Enarrationes*, numa primeira aparição quando do comentário ao Salmo 18, no volume de abertura da coletânea. Agostinho, à luz da conclamação do personagem sálmico, questiona quais seriam as canções adequadas ao louvor de Deus, já que a música não se limita à esfera da relação com o sagrado, mas, antes, é capaz de expressar toda a complexidade da natureza humana, seus dramas, seus desafios, toda a sua potência. A sacralidade do canto, expresso pelo instrumento humano, confirma-se na disposição do coração ao louvor a Deus, como abertura à sua provocação e ressonância, em unidade com toda a criação. Desse modo, não se trata de uma concentração obsessiva em palavras, mas justamente da possibilidade de sua ultrapassagem em direção ao mistério insondável, infinito e, portanto, impassível de redução à esfera do discurso. Diz Agostinho: “Cantar sabiamente é dom da vontade divina à natureza humana. Sabemos que lamentavelmente muitos homens maus e luxuriosos cantam canções dignas de seus ouvidos de seus corações. [...] Nós, porém, que aprendemos na Igreja a cantar as palavras de Deus, juntos esforcemos por ser o que está escrito: ‘Feliz o povo que entende o *jubilus*’ (Sl 88,16)” (*En. in Psalmos*, Sl 18, II, 1, p. 110). Trata-se da primeira menção explícita ao *jubilus* como modalidade musical agradável a Deus e, por isso, adequada como expressão do cristão – em contraste com outros gêneros musicais disponíveis em seu tempo. A referência ao Salmo 88 procura enfatizar o teor de toda literatura do livro dos Salmos a respeito do canto religioso. Ainda assim, um comentário mais efetivo sobre o que procuramos demonstrar aparece, de fato, na pregação de Agostinho sobre o Salmo 32. Aliás, tal é o significado dessa passagem que a tradição cristã quis situá-la justamente no elenco do Ofício das Leituras, que integra a Liturgia das Horas, na memória de Santa Cecília, virgem e mártir do primeiro século a quem se devotou o título de padroeira dos músicos¹⁶.

A provocação do salmista é recebida por Agostinho com seriedade e reflexão profunda. Não apenas reflexão, como um movimento de razão, mas disposição do espírito. O que significaria cantar ao senhor um cântico novo? Do ponto de vista da

¹⁶ Cf. *Liturgia das Horas*, vol. IV, Tempo Comum II, no dia 22 de novembro, memória de Santa Cecília (cf. CNBB, 2000).

tradição judaica, como destaca Monrabal (2006), a consolidação do cânon religioso já havia estabelecido um conjunto de 150 salmos. Como, então, cantar ao Senhor um cântico novo se o livro dos Salmos permaneceu sendo por séculos na tradição judaico-cristã o principal – e até o predominante – acervo de cantos? Como cantar ao Senhor um cântico novo na fidelidade ritual à tradição estabelecida, a cuja vinculação se podia atestar a veracidade da fé professada? Talvez porque o canto novo não diz respeito a uma nova produção literária, ao gênero ou à forma musical e/ou textual, mas à uma predisposição do espírito por renovar-se. Agostinho identifica isso desde logo, que o movimento do espírito humano é sempre um movimento de renovação, de passagem do que se era ao que se é. Isso é o que parece estar em jogo no seguinte fragmento: “O cântico novo não pertence a homens velhos. Só o aprendem os homens novos, renovados pela graça, de sua velhice. [...] Cante o cântico novo, não com a língua, mas com a vida” (*En. in Psalmos*, Sl 32, Ila, 8, p. 238). Não se espera que o canto seja simplesmente a expressão sonora, produzida por um aparelho fonador, mas uma produção existencial capaz de mobilizar todo o ser humano¹⁷. Por isso, não se canta com palavras, mas com a vida. Com tudo o que se é e se tem, mesmo que através da expressão de sonoridades. Isso porque continua-se falando de uma modalidade específica de manifestação do espírito, isto é, do canto, da musicalidade. Mas o que pode ser um canto não atento necessariamente às palavras, mas à vida, ao fruir do espírito? A resposta é dada por Agostinho um pouco mais adiante no mesmo comentário: “[...] eis que ele te dá um estilo para cantar. Não procures palavras, como se pudesse explicar em que Deus se compraz. Canta ‘com júbilo’. Cantar bem a Deus é cantar com júbilo [*jubilus*]” (*En. in Psalmos*, Sl 32, Ila, 8, p. 238).

Aqui comparece o que de maneira mais pontual pretendemos destacar. O *jubilus* representa a máxima expressão do espírito em direção a Deus, como forma de louvor sem palavras, ainda que com sonoridades. É o canto livre da existência, que não se limita à racionalidade do discurso, mas justamente a ultrapassa. Sobre isso, podemos nos perguntar como se daria essa forma de canto, mas alguns exemplos podem ser evocados com essa finalidade. São eles, o canto sinagoga das comunidades judaicas¹⁸ (mencionado em seção anterior) e, uma sua derivação bastante próxima, o *canto sacro da Igreja romana*, ou *canto gregoriano*, como mais tarde se tornaria conhecido¹⁹. Do pouco que sabemos sobre a música nos primeiros séculos da civilização ocidental – mais

¹⁷ Essa interpretação é presente em diferentes expoentes da contemporaneidade, como pudemos destacar noutra oportunidade (cf. MARTINS FILHO, 2018b).

¹⁸ Monrabal (2006) oferece algumas orientações sobre esse tema: “Na música sinagoga há dois tipos básicos de canto, ambos com raízes que remontam à época do templo de Jerusalém. 1. A entoação ou recitação das Escrituras. Chama-se ‘tropo’ e é como um molde melódico que sustenta a leitura dos Livros sagrados. [...] 2. O motivo musical. Chama-se ‘núsj’, e acompanha as orações, não os textos bíblicos, no serviço sinagoga, oferecendo mais possibilidades para a criatividade” (MONRABAL, 2006, p. 80-81).

¹⁹ Como lembra Weber (2013), são três as principais denominações pelas quais se pode tomar esse tipo de música: *canto gregoriano*, *canto sacro da Igreja romana* e *cantochão*. Quanto ao primeiro, o “nome canto gregoriano foi dado ao canto da Igreja de Roma em homenagem àquele papa que colecionou, compilou, organizou e, em parte, compôs o canto gregoriano: *São Gregório Magno* (540-604), papa de 590 a 604. A designação canto sacro da Igreja romana é anterior a São Gregório Magno. Sua origem vem da música judaica na sinagoga, especialmente a salmodia. [...] Cantochão é um termo do início da polifonia (aprox. 1200), que então tomou o nome de *cantus firmus* [...] sobre o qual se articulava o tecido das diversas vozes simultâneas. Também chamado de *cantus planus*, *plain chant* (francês e inglês); canto humilde, canto simples” (WEBER, 2013, p. 13-14).

por relatos a respeito de seu uso que, propriamente, de registros sobre a reprodução sonora – é possível estabelecer uma relação de sincronicidade entre o canto gregoriano, praticado mui posteriormente pelas comunidades cristãs, e a herança do canto sinagoga, ainda presente nas liturgias judaicas em nosso tempo. O que ambos têm em comum do ponto de vista da execução do canto é o fato de se distribuir uma série de sonoridades sobre cada sílaba do texto cantado, de modo que há sempre bem menos sílabas que música. Isso também ocorre no artifício do *melisma*, presente na música polifônica desde o seu surgimento, com destaque para composições do Renascimento e do Barroco. Para cada sílaba dispõem-se uma série de notas, relacionadas de maneira harmônica, que, junto às demais vozes projetam uma nova atmosfera musical, frequentemente relacionada à serenidade e à paz, à harmonia necessária à consecução do rito religioso. Não é por acaso que em boa parte da construção histórica do Ocidente a música se desenvolveu como um ofício quase que exclusivo das tradições religiosas (note-se, para isso, a designação dos Levitas²⁰, no Antigo Testamento da Bíblia, como encarregados das funções musicais dos ritos; ou do desenvolvimento das *artes liberales*, entre as quais a música, muito impulsionado pela tradição monástica medieval²¹).

Agostinho certamente não está tratando da música a vozes, mas do canto monocórdio²² típico dos primeiros séculos, com acento para o teor dos textos musicados, mas, igualmente, capaz de ultrapassá-los numa espécie de *meditação musical* de cada uma de suas sílabas. Esse parece ser o efeito provocado pelo tipo de música especificamente mencionado no comentário ao Salmo 32, isto é, o *jubilus* – o canto perfeito do coração voltado para Deus. Uma definição mais abrangente sobre o mesmo assunto faz-se notar no que segue:

O que quer dizer: cantar com júbilo? Entender não poder explicar com palavras o que se canta no coração. Pois, aqueles que cantam na colheita, na vinha, em algum trabalho pesado, começando a exultar de alegria por meio das palavras dos cânticos e estando repletos de tanta alegria que não podem exprimi-la, deixam as sílabas das palavras e emitem sons jubilosos. O júbilo é som significativo de que o coração está concebendo o indizível. E diante de quem é conveniente tal júbilo senão diante do Deus inefável? Inefável é aquilo de que é impossível falar. E se não podes falar e não deves calar, o que resta senão jubilar? O coração rejubila sem palavras e a imensidão do gaúdio não se limita a sílabas. “Cantai-lhe bem com júbilo” (*En. in Psalmos, Sl 32, Ila, 8, p. 238*).

O exemplo de Agostinho é tão completo que parece dispensar explicações. Começa por uma comparação com os trabalhadores no campo – aos quais poderíamos

²⁰ Ainda conforme Monrabal (2006, p. 22): “Os levitas, descendentes de Levi, ocupavam-se dos serviços menores, não sacerdotais, do templo. Estavam distribuídos em 24 grupos e havia entre eles duas ordens diferentes. Os levitas músicos eram os encarregados do canto e da execução dos instrumentos. Os levitas servidores encarregavam-se da vigilância nos átrios do Templo, das portas, da limpeza e do auxílio aos sacerdotes no que se referia ao culto. Nem uns nem outros tinham acesso ao átrio dos sacerdotes. Os músicos tinham uma tribuna – o ‘dukkan’ – imediata ao átrio dos sacerdotes, embora num nível um pouco inferior”.

²¹ Como ressalta o medievalista Hilário Franco Júnior (2001, p. 142), nas “[...] escolas catedrálcias e sobretudo monásticas, praticamente as únicas existentes, ensinavam-se as chamadas sete artes liberais, as únicas dignas de homens livres, por oposição às artes mecânicas, isto é, manuais, próprias de escravos”.

²² A uma só voz, em uníssono, em referência ao instrumento de uma corda só usado por Pitágoras de Samos (570-495 a.C.), a partir do qual pôde mensurar as diferentes partes do som.

adicionar diferentes formas de expressão do trabalho: mulheres lavadeiras nas encostas de rios e riachos, ou a simples organização da casa num dia de faxina... Superado o sacrifício do trabalho, reconhecido como possibilidade de aperfeiçoamento pessoal e crescimento comunitário, a alegria invade o coração dos indivíduos que, sem que se deem conta, iniciam seu júbilo (*jubilus*). Trata-se, então, de um canto que não tem a razão como origem, mas o coração. Um canto que brota do coração: “deixam as sílabas das palavras e emitem sons jubilosos”. O movimento do *espírito criativo*, livre das amarras da linguagem em sua capacidade de dizer a realidade, acessa o indizível, cantando-o com a vida. Aqui encontra-se uma importante indicação da arte como via de acesso ao inefável e, quem sabe, como forma de colaboração no desenvolvimento de uma *espiritualidade vivencial* para além dos limites da teologia discursiva. A sonoridade, não circunscrita às sílabas, explode como desejo originário do coração que se abre. O inefável não se pode dizer, reconhece Agostinho; sobre ele, no entanto, o coração também não consegue calar-se. Eis que esse desejo de *potência*²³ ultrapassa os domínios da razão e do juízo, fazendo-se experiência sonora – quem sabe ligada àquela sonoridade originária do *Faça-se* criador a que responde com a vida (cf. Gn 1,3). O comentário ao Salmo 32, nesse sentido, está repleto de indicações sobre o que significa cantar com *jubilus* merecendo uma leitura à parte, já que aqui não nos seria possível a sua transcrição integral. Diz Agostinho: “O salmista havia dito acima: ‘Cantai bem com júbilo’, isto é, cantai de modo inefável, sem palavras” (*En. in Psalmos, Sl 32, Ilb, 8, p. 238*).

Apenas à guisa de encerramento da discussão, não poderíamos deixar de nos referir ao comentário que Agostinho também desenvolve ao Salmo 150, que é uma espécie de coroamento final do grande canto de louvor ao Criador propiciado pelo livro dos Salmos – o que Monrabal (2006) chamou de “apoteose final” do Saltério. Nele há uma referência explícita ao *jubilus*:

“Louvai-o com címbalos sonoros, louvai-o com címbalos de júbilo”. Os címbalos tocam-se mutuamente para soarem; por isso alguns os comparam com nossos lábios. Acho melhor que se entenda sob a figura dos címbalos certa maneira de louvar a Deus, isto é, quando cada um honra a seu próximo e não a si; e enquanto se honram mutuamente, louvam a Deus. Para que não se pense que os címbalos são instrumentos que soam sem alma, foi acrescentado: “com címbalos de júbilo”. O júbilo, isto é, um louvor inefável, somente pode brotar da alma (*En. in Psalmos, Sl 150, I, 8, p. 649*).

Outra vez se fala do *jubilus* como expressão do inefável, daquilo que brota da alma sem a intermediação do discurso racional. Mais que isso, envolve-se toda a criação no canto de louvor a Deus, já que, para além das menções específicas a instrumentos musicais de uso à época, conclui-se com a referência aos “címbalos sonoros” e aos “címbalos de júbilo”. O primeiro, uma representação de toda a variedade instrumental

²³ Nas trilhas de Agostinho, a fenomenóloga italiana Angela Ales Bello (2018) fala de um “desejo de potência” como base para a experiência religiosa no ser humano. Diz ela: “Pode-se constatar que o ser humano, mesmo vivendo no tempo, aspira sempre a alguma coisa que supera o tempo, que permanece; ele é capaz, portanto, de apreender o que é atemporal. Esta é a prova de que no ser humano estão presentes rastros do Eterno. Tal rastro é presente naquilo que lhe é mais próprio, no seu núcleo identitário, o qual não muda no curso do tempo e onde são contidas as indicações para o crescimento de seu próprio ser, em particular na forma de ser da vida espiritual” (ALES BELLO, 2018, p. 30).

e de musicalidade possível²⁴. O segundo, a respeito da participação no louvor com a vida e com o todo o ser. Os “címbalos de júbilo”, desse modo, representam o ser humano em sua totalidade, como expressão máxima de um louvor à doação de ser como dádiva recebida na gratuidade²⁵. Sobre isso também comenta Monrabal (2006, p. 79-80): “Quem não era sacerdote para tocar as trombetas de prata, nem levita músico, que tinha habilidade para tocar, cantar e dançar, podia engrandecer com sua voz a aclamação e ‘bater palmas’”. O importante é que todos se envolvessem com a atividade de louvor, expressão de um espírito livre e comunitário, guardado todo o espaço para o florescimento das singularidades de cada um, componente indispensável da grande louvação. Canto e música, portanto, como modos de elevação do espírito, o que nos devolve ao potencial ascético a que nos referimos de início.

Ultima considerationes

Ao término deste ensaio, pode-se considerar que o seu objetivo foi atendido em suas próprias partes, pelo que parece desnecessário um movimento de conclusão. Talvez, a fim de que se cumpra a formalidade esperada, podemos apenas situar os três movimentos que constituíram as páginas anteriores: a) o primeiro passo de Agostinho rumo a uma compreensão mais elaborada do fenômeno musical, identificado com a arte do *bem modular*, num estágio que interpretamos ainda bastante vinculado aos princípios da lógica formal, considerando padrões de regularidade, constância e, sobretudo, a possibilidade de se passar da ordem das coisas imediatas para a ordem do universo, expressão da criação de Deus; b) o segundo momento do itinerário agostiniano, marcado pela conversão ao cristianismo e pelo crescente desejo de pertencimento comunitário, de adesão a uma fé legada pela via das comunidades cristãs, em que o canto litúrgico, segundo Agostinho, devia ser considerado como um dos principais instrumentos de coesão e de transmissão do dogma; c) enfim, em terceiro lugar, como coroamento da vivência ascética, o potencial da música de ultrapassar os limites da razão e da linguagem e chegar ao totalmente outro, o plano imaterial em que os espíritos se tocam – o espírito humano e o Espírito de Deus, cujo rastro ecoa desde o interior de cada pessoa como vestígio. Os três usos, cada qual ao seu modo, contribuem, por isso, na defesa de nosso argumento, de que a música deve ser considerada como um dos principais veículos para a interpretação da realidade humana por parte de Agostinho, na consolidação de um legado que alcança o presente. Eis porque dizer, de maneira bastante consciente, que se trata de um autor fundamental na composição do construto histórico e cultural do Ocidente, cuja presença ainda se acena entre nós, por suas palavras e intuições: seja sempre celebrado com canto e música!

²⁴ Agostinho recobra essa interpretação no seguinte fragmento, em comentário ao mesmo salmo: “Considero não dever omitir a opinião dos músicos, e é coisa manifesta, que existem três espécies de sons: os emitidos pela voz, pelo sopro, pelo pulso. Pela voz, isto é, com os lábios e as cordas vocais, sem que o cantor empregue instrumento algum. Pelo sopro, como o que se executa com a flauta, ou coisa semelhante. Pelo pulso, como pela cítara ou instrumentos desta espécie. Neste salmo nenhuma espécie foi omitida. Temos a voz no coro, o sopro na trombeta, o pulso na cítara, como se fossem a mente, o espírito, o corpo; mas por comparações, não propriamente” (*En. in Psalmos*, Sl 150, l. 8, p. 649).

²⁵ Uma resposta à dádiva da criação, o que podemos destacar em outra oportunidade (cf. MARTINS FILHO, 2018a).

Referências

- AGOSTINHO, A. **Confessiones (Confissões)**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 26ª ed. São Paulo: Paulus, 2015.
- AGOSTINHO, A. **Enarrationes in Psalmos (Comentários aos Salmos)**. Vol. I – Salmos 1-50. Tradução das monjas beneditinas – Mosteiro de Maria Mãe do Cristo – Caxambu (MG). Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGOSTINHO, A. **Enarrationes in Psalmos (Comentários aos Salmos)**. Vol. III – Salmos 101-150. Tradução das monjas beneditinas – Mosteiro de Maria Mãe do Cristo – Caxambu (MG). Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGOSTINHO, A. **De Musica (Sobre a música)**. Tradução de Felipe Lesage. Campinas: Ecclesiae, 2019.
- AGOSTINHO, A. **De Ordine (A ordem)**. Tradução de Agostinho Belmonte. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2012.
- AGOSTINHO, A. **De quantitate animae (Sobre a potencialidade da alma)**. Tradução de Aloysio Jansen de Faria. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.
- ALES BELLO, Angela. **O sentido do sagrado: da arcaicidade à dessacralização**. Tradução de Paulo Sérgio Lopes Gonçalves e Dilson Daldoce Júnior. São Paulo: Paulus, 2018.
- BASURKO, Xabier. **O canto cristão na tradição primitiva**. Tradução de Celso Márcio Teixeira. São Paulo: Paulus, 2005.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CNBB, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Liturgia das Horas: segundo o rito romano**. São Paulo: Vozes; Paulinas; Paulus; Ave-Maria, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA, 2. Tradução brasileira, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho: **Ser e Tempo**. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- HINRICHSEN, Luís Evandro. **A estética de Santo Agostinho: o belo e a formação do humano**. Porto Alegre, RS: ESTEF, 2009.
- MARTINS FILHO, José Reinaldo F.; MARQUES, Mariosan de Sousa. Música e ritualidade na tradição bíblico-cristã: salmos e cânticos de ontem e de hoje. **Fragmentos de Cultura**, v. 26, p. 607-619, 2016.
- MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Do problema do mal à alegria de ser como dom: um comentário ao De libero arbítrio, de Agostinho. **Brasiliensis**, v. 7, p. 49-92, 2018a.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. A relação entre sujeito e música na perspectiva da complexidade. **Fragmentos de Cultura**, v. 28, p. 482-591, 2018b.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. **A música como rito: aspectos teológicos e pastorais**. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

MONRABAL, María Victoria Triviño. **Música, dança e poesia na Bíblia**. Tradução de José Belisário da Silva. São Paulo: Paulus, 2006.

PAINE, Scott Randall. Das artes liberais à filosofia nas universidades medievais. **Veritas**, v. 42, n. 3, Porto Alegre, 1997, p. 569-578.

SILVA, Gustavo Augusto; SILVA, Valmor. Os salmos e o canto cristão: as Enarrationes in Psalmos e o fazer musical em Agostinho de Hipona. **Reflexus**, v. 16, p. 51-71, 2022.

SILVA, Gustavo Augusto. A essência da música é a interiorização do cosmos: sobre a experiência musical em Agostinho de Hipona. **Dissertação de Mestrado**. Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2023. [manuscrito]

SOUTO PINTO, Ana Kelly Ferreira; MARTINS FILHO, José Reinaldo F. A ideia do mal no Comentário ao Gênesis de Santo Agostinho. **Reflexus: Revista Semestral de Teologia e Ciências da Religião**, v. XVI, p. 15-34, 2022.

TOMÁS, Lia. **Ouvir o logos: música e filosofia**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

WEBER, José. **Introdução ao canto gregoriano**. São Paulo: Paulus, 2013.

Submetido em 06/04/2023

Aceito em 20/05/2023

**“Na roda da capoeira... Grande e pequeno sou eu”:
divino gingado, divino cantado**

**“In the capoeira circle... Big and small am I”:
divine swung, divine sung**

Cicero Cunha Bezerra¹
Luiz Carlos Tavares (Mestre Lucas)²
Paulo César Almeida do Prado (Mestre Puma)³

RESUMO

Uma das características mais próprias da Capoeira é a sua imbricada relação com a musicalidade. Diversos artigos, livros e dissertações exploram as implicações religiosas, identitárias e culturais que as músicas expressam como uma parte constitutiva do espaço do jogo capoeirístico. Nesse nosso artigo, mais do que realizar uma análise histórica da presença e importância da música na prática da capoeira, pretendemos explorar alguns aspectos religiosos, tanto nas letras de compositores praticantes (Mestres), como de domínio público e do universo da música popular brasileira, naquilo que elas possuem de elementos importantes para a compreensão da capoeira como força dinamizadora de valores que constituem e contribuem para um melhor entendimento das raízes da cultura brasileira. Para tanto, dividiremos nossa exposição em três tópicos: a) no primeiro, traçamos, apoiados no trabalho de Angelo Augusto Decanio Filho, mestre Decanio, linhas que contornam alguns ritmos, fundamentalmente de matriz afro e que encontram, na capoeira, recepção e releituras; b) em seguida, realizamos um trabalho hermenêutico, a partir de cantigas autorais e de domínio público, observando o que há nelas de religiosidade e, principalmente, de abertura para uma visão híbrida de elementos religiosos oriundos de diversas tradições; c) finalmente, exploramos as ressonâncias do imaginário da capoeira, no tocante ao aspecto religioso, em algumas composições da MPB.

Palavras-chave: Capoeira, religião, música, cultura popular.

ABSTRACT

One of the most particular characteristics of Capoeira is its intertwined relationship with musicality. Several articles, books and dissertations, explore the religious, identity and cultural implications the songs express as a constitutive part of the space of the capoeiristic

¹ Doutor em Filosofia, Professor do Departamento de Filosofia, do Núcleo de Graduação em Ciências da Religião e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e de Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe.

² Mestre de Capoeira, Doutor em Educação Física, Professor do Instituto Federal de Sergipe e do Programa de Pós-Graduação em Cultura Popular da Universidade Federal de Sergipe.

³ Mestre de Capoeira, Bacharel em Teologia, Especialização em História e cultura afro-brasileira, Mestre em Ciências da Religião.

game. In this article, more than carrying out a historical analysis of the presence and importance of music in the practice of capoeira, we intend to explore some religious aspects, both in the lyrics of practicing composers (Mestres), as well as in the public domain and in the universe of Brazilian popular music, because they have important elements for understanding capoeira as a driving force of values that constitute and contribute for a better understanding of the roots of Brazilian culture. To this end, we will divide our exhibition into three presentations: a) in the first, we draw, supported by the work of Angelo Augusto Decanio Filho, master Decanio, lines that contour some rhythms, fundamentally of Afro matrix and that find, in capoeira, reception and reinterpretations; b) then, we carry out a hermeneutic effort, based on authorial and public domain songs, observing what is in them of religiosity and, mainly, of openness to a hybrid vision of religious elements from different traditions; c) finally, we explore the sensations of the capoeira imaginary, in terms of the religious aspect, in some Brazilian Popular Music compositions. can be the beginning of meeting and living.

Keywords: Capoeira, religion, music, popular culture.

Introdução

Oxum, a mãe de Logunedé demonstra num tambor local (ilú) o ritmo de ijexá o qual foi prontamente identificado...

(Mestre Decanio, 1997, p.35)

É ponto pacífico que a trajetória histórica da Capoeira se aproxima muito de alguns aspectos de tradições afro-brasileiras como o candomblé. Vítimas do preconceito oriundo do catolicismo imperante, ambas, capoeira e candomblé, tiveram que se adequar a um modelo simbólico-sincrético como forma de sobrevivência. Graças à capacidade de moldar-se, sem resistência à inovação, a capoeira foi capaz de agregar instrumentos como o berimbau⁴ e o caxixi⁵ que, nas palavras de mestre Decanio, deram o ritmo em uma fusão harmônica capaz de reunir o passado (África) e o presente (Brasil).

(...) unindo na presença do “agora” o “Passado e Porvir!” África e Índia lado a lado em busca da Unidade de Ser cantando o futuro é agora! (Decanio⁶, 1997, p.143).

Com Darcy Ribeiro compartilhamos da visão triste, por sua precariedade, mas forte e criativa, por necessidade, dos negros expropriados à sorte nos centros urbanos,

⁴ Vale notar que a história nos mostra que nem sempre o berimbau esteve ligado à capoeira; várias pesquisas demonstram que ele foi introduzido na Bahia. No Rio de Janeiro e no Recife jamais se documentou o jogo da capoeira comandada pelo berimbau.

⁵ Sobre a origem africana do caxixi ver: Mukuna, Kazadi wa. *Contribuição Bantu na Música Popular Brasileira*. São Paulo: Global, 1979.

⁶ Embora a orientação da ABNT indique o último sobrenome do autor como forma de citação, optou-se por manter o penúltimo sobrenome de Angelo Augusto Decanio Filho visando, com isso, manter o nome de capoeira do mestre.

mas que foram capazes de fomentar uma cultura rica em sentimentos musicais, ritmos e religiosidades; diz Darcy Ribeiro:

A partir dessas precárias bases, o negro urbano veio a ser o que há de mais vigoroso e belo na cultura popular brasileira. Com base nela é que se estrutura o nosso Carnaval, o culto de Iemanjá, a capoeira e inumeráveis manifestações culturais (Ribeiro, 1995, p. 223).

É interessante observar o papel dinamizador da capoeira junto a outras expressões culturais como o samba e o choro em espaço de terreiro. Essa troca podemos exemplificar quando pensamos no primeiro samba oficialmente registrado, “Pelo telefone”, em 1916 composto do Donga, Sinhô e Tia Ciata. Mais do que a música, o que nos interessa aqui, é destacar o ambiente. Segundo Gabriela de Melo Machado:

Deste reduto participavam Donga, filho de Tia Amelia, João da Bahiana e Pixinguinha, integrantes dos Oito Batutas, entre outros. O choro convivia com o samba nas mesmas localidades e os músicos que tocavam choro na sala muitas vezes participavam do samba e *da capoeira* no terreiro (Machado, 2019, p. 3)⁷.

Como se pode ver, o trânsito entre as rodas de samba e a capoeira era comum. De fato, uma das hipóteses que temos sobre a origem do samba, um gênero musical ancestral no Brasil, e com possível origem no recôncavo baiano, remonta ao batuque ou Batukajé⁸. Sabemos, também, das relações de proximidade entre o chamado samba de roda e as rodas de capoeira⁹.

Como parte desse processo criativo, a partir de 1888, os então libertos, não tendo perspectivas de recolocação na sociedade, povoaram os centros urbanos, “o negro africano, representativo de um passado escravista, vai gradativamente dando lugar ao negro “brasileiro”, este mesmo tomado como deslocado na sociedade e na cultura do país” (Schwarcz, 1996, p.196). Trabalhando pelo sustento e velando a batida dos couros, marcando e regendo as atividades ancestrais africanas, os recém-libertos fomentaram práticas culturais ao longo dos tempos tais como: a música, dança, luta, culinária e religiões foram ganhando espaços em centros urbanos diversos.

O samba e o carnaval seriam exemplos da herança africana na música e na dança [...]. Já a capoeira corresponderia à “arte marcial” dos negros escravizados. O candomblé, a umbanda e todas as variadas denominações regionais que recebem os cultos aos deuses africanos seriam o que se entende por religiões trazidas pelos escravos (Schwarcz, 1996, p.196).

⁷ Grifo nosso.

⁸ Ver melhor em: (Prado, 2019, p. 38) “*Capoeira Regional: luta do mestre Bimba*”, Aracaju, SE, editora: Infographics.

⁹ Dentre os vários trabalhos acadêmicos, destacamos a Tese de doutorado de Márcio Penna Corte Real, *As musicalidades das rodas de capoeira(s): diálogos interculturais, campo e atuação de educadores*, Florianópolis: UFSC, 2006. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30370525.pdf>

Embalados pelos tambores “*Ilús*” e atabaques: “*Rum, Rumpi e Lé*”, adotados na Bahia, o candomblé e outras denominações regionais, são resultados da corporação dos diferentes grupos étnicos nas disputas e práticas culturais religiosas, como bantos e nagôs.

Os bantos englobam as populações oriundas das atuais regiões do Congo, Angola e Moçambique. Schwarcz, ao tratar da temática, afirma as marcas deixadas pelos caçanjes e bengalas:

Caçanjes e bengalas, entre outros, deixando marcas na música, na língua, na culinária e outras; encontrados no litoral brasileiro, tendo maior concentração no interior, como Minas Gerais, e Goiás, foram os primeiros a chegar no século 16 até o século 19 (Schwarcz, 1996, p. 97).

Os nagôs, da África ocidental, viviam em territórios hoje denominados como Nigéria, Benin (Daomé) e Togo e, como observa Schwarcz, povoaram territórios como a Bahia e Pernambuco. Diz ela:

Entre outros, os iorubás ou nagôs (subdivididos em queto, ijexá, egbá, etc.), os Jejes (aué ou fon) e os fantes-axantes. Entre os sudaneses, também, vieram algumas nações islamizadas como os hauçás e mandingas. Populações que se concentraram mais na região açucareira da Bahia e de Pernambuco, e sua entrada no Brasil ocorreu, sobretudo em meados do século XVII até a metade do século XIX (Schwarcz, 1996, p.98).

Foge do nosso interesse reconstruir, aqui, o conjunto das tradições religiosas africanas dos diferentes grupos étnicos; importa, no entanto, considerar a filiação de grandes mestres da capoeira, como mestre Bimba e Pastinha, aos terreiros e seus elementos rítmico-musicais (toques, instrumentos, cânticos etc.) que figuram na linguagem e práticas da capoeiragem. Não por casualidade que mestre Pastinha afirma o caráter religioso da capoeira: “Vem da mesma religião que tem no candomblé, tem o batuque, tem o samba” (*apud* Decanio, 1997, p.168).

Mestre Decanio, ao se referir ao berimbau, destaca que sua batida decorre do “monocórdio de Exu”, instrumento *banto*, que de acordo com mestre Decanio, em conversa com Pierre Verger, teria a origem de sua sonoridade no tambor “*ilú*” nagô (Decanio, 1997, p. 35). Mais uma vez, temos o hibridismo religioso nas rodas de rua movidas pelo ritmo de “*Logunedé* como expressão do orixá da riqueza e da fartura, filho de Oxum e Oxóssi.

Dessa forma haveria, segundo Decanio, uma intrínseca relação entre o ritmo de capoeira e o toque de *Logunedé* registrado entre os povos iorubanos no atual Benin. Afirma Mestre Decanio:

Oxum, a mãe de Logunedé demonstra num tambor local (*ilú*) o ritmo de ijexá o qual foi prontamente identificado, continuando Fatumbí, afirmou não detectou prática da capoeira-símile nem referência oral,

“Na roda da capoeira... Grande e pequeno sou eu”: divino gingado, divino cantado

atual ou tradicional nem a existência do berimbau. Constatou a presença do berimbau no antigo Congo-Belga, atualmente o Zaire, área distante, geográfica e culturalmente, território dos bantos, o toque da capoeira é a união dum ritmo ijexá a um instrumento musical banto, portanto, só pode ter sido gerado em presença amistosa dos elementos primários o que não foi possível na África dado o distanciamento cultural e espacial das duas nações! (Decanio, 1997, p. 34).

Sabemos que na Bahia se deu o encontro dos Bantos com os Nagôs e que essa aproximação se fez indispensável, como observa Decanio, para o compartilhamento de costumes (Decanio, 1997, p.35). Aculturados nas festas populares católicas, com a presença dos terreiros itinerantes nas portas das igrejas ou à beira mar, o candomblé de rua ou de brincadeira, como define Roger Bastide (1978, p.95), pode ter sido uma oficina para capoeiristas que incorporaram instrumentos e ritmos. Assim, o Recôncavo salvadoreense foi o cadinho onde se fundiu a “liturgia musical”.

Decanio afirma como a batida musical do *Ilú* uniu os capoeiristas e destaca:

ouvindo mestre Valdemar ao berimbau enquanto o autofalante da praça irradiava um toque ijexá percebi nitidamente a identidade dos ritmos as notas do monocórdio em sincronia com a marcação dos ilús demarcavam a fonte musical donde flui a capoeira! (*apud* Decanio, 1997, p.36).

Além dos indicativos da batida musical da capoeira, o mestre Decanio apresenta uma capoeira a qual mestre Bimba “era fiel aos costumes africanos sempre insistiu na participação da assistência no coro enfatizava o acompanhamento da charanga pela cadência das palmas” (Decanio, 1997, p. 144). Cumpre ressaltar o caráter extático promovido pela associação da música e dos corpos em ginga e luta. Nesse sentido, observa Mestre Decanio:

... o canto em coro...
... as palmas em sintonia...
... o ritmo/melodia do berimbau...
... num passe de magia ultrapassam os limites da matéria...
... alcançando pela vibração harmônica...
... o êxtase supremo...
... a consciência global...
... o transe coletivo... (Decanio, 1997, p. 147).

Obviamente estamos abordando aqui uma visão específica da capoeira, mas não podemos perder de vista que se trata do testemunho de um dos mais importantes mestres formados pelo mestre Bimba e personagem decisivo dentro do que podemos chamar estruturação da capoeira Regional baiana. Como médico, mestre Decanio¹⁰ foi capaz de propor uma visão da capoeira em que corpo, alma e espiritualidade permanecem unidas graças à consciência física e psíquica, mas, fundamentalmente, rítmica. Diz ele sobre a integração do Ser ao ritmo/melodia do toque,

¹⁰ Médico, capoeirista formado por Mestre Bimba. Nasceu em Salvador, no dia 12 de fevereiro de 1923 e faleceu em 2012.

pela cintura, ao restante do corpo dependentes da natureza do Ser pela transmutação da energia do berimbau, no instante atemporal num espaço infinito a experiência dos jogos passados e os recursos técnicos adquiridos no aprendizado de todos os dias. [...]. As repetições promovem o aperfeiçoamento dos movimentos livres, espontâneos pelo exercício da meditação dinâmica trans musical, assim, “todos reflexos mais íntimos do sistema nervoso e do estado da alma naquele instante histórico, transforma-se no potencial acrescido ao Ser até o momento.” (Decanio, 1997, p. 51-52).

Na fusão de crenças, no pé do berimbau, independente de religião e devido ao automatismo das repetições ritualísticas das rodas, temos gestos consolidados em um ritual de abertura - como os que acontecem na entrada do jogo, o sinal da cruz (em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo) - seguido do risco com o dedo, fazendo a cruz no chão, cumprimentando o colega sob a resposta do coro no final da ladainha ou corrido. É o início do que mestre Decanio afirma ser o papel da música, isto é, o “efeito mântico” que conduz ao estado modificado de consciência no jogo de roda (Decanio, 2002, p. 5).

Na pedra de *Exu*, cruzando o movimento de *Legbá*, pela sagacidade de São Bento, temos a imagem de uma espiritualidade religiosa à flor da pele. Imanência e transcendência são expressões de corpos que se definem, precisamente, por sua abertura para o devir inapreensível do jogo; pela força do *Axé*, além-mar dos couros nagô, repassados ao monocórdio, temos a ressignificação da dança dos autóctones que pode ser vislumbrada no jogo, na guarda alta.

Para tanto, a música serve de canal de conexão, graças ao caráter de ancestralidade envolvido no campo energético produzido em torno da roda, mas, também, de combustível e estímulo para que os corpos, levados pelo balanço da ginga, mantenham-se alertas e, ao mesmo tempo, relaxados e integrados à comunhão própria de quem se lança no fervor do axé e do dendê.

“Valha-me me Deus Senhor São Bento, buraco Fundo tem cobra dentro”, canta o mestre avisando do perigo eminente do jogo na roda; no som do berimbau levado ao largo, ganhando dobrão e caxixi caboclo, ressoa o toque de Angola que, quando invertido, a nota presa arranhando o arame, pela nota solta, suje a variação como improvisado; temos, então, o toque de São Bento Pequeno e, acrescentando mais uma batida solta, já teremos o São Bento Grande. Sagradas inversões que tornam o aço e a pedra faces de um passado imemorial, que se atualiza a cada vez que a roda é feita.

O Santo Bento das baterias e charangas de rodas se estende por toda a capoeiragem e o buraco fundo é a própria metafísica da capoeira, de princípio duvidoso, sem fim, dinamismo sempre outro pela celebração do que não passa, nem fica, dança, ginga nas cantigas, ladainhas e toques.

1. As cantigas na capoeira

De acordo com W. Rego, as cantigas de capoeira “fornecem valiosos elementos para o estudo da vida brasileira em suas várias manifestações; os guias podem ser examinados sob o ponto de vista linguístico, folclórico, etnográfico e sócio-histórico” (Rego, 1968, p. 89). Ainda para o etnólogo:

Não se pode estabelecer um marco divisório entre cantigas de capoeira antigas e atuais, embora alguns capoeiristas tentem fazê-lo. Mas se examinar essa distinção, verifica-se que não procede, uma vez que muitas das cantigas consideradas atuais são quadras antiguíssimas, que remontam aos primórdios da colonização, as quais relatam passagens da Donzela Teodora, Decamerão, cenas da vida patriarcais brasileira e motivos outros. Também as cantigas que eles classificam de antigas, em sua maior parte, não o são. Em realidade são quadras de desafios cujos autores viveram até bem pouco (Rego, 1968, p. 89).

Nesse caso, podemos estabelecer uma comparação entre o capoeirista e o *Bricoleur*; já que esta prática recupera fragmentos de peças históricas, de acontecimentos culturais e remonta, no jogo, a novos significados e articulações. Os instrumentos que compõem a chamada charanga, a orquestra da capoeira, também fazem parte das forças de potencialização da corporeidade como a música, os ritmos e as melodias. Cabe aqui um importante comentário de Waldeloir Rego, “a denominação de alguns toques da capoeira está ligada a determinados povos ou regiões africanas pura e simplesmente pelo nome, ou são toques litúrgicos ou profanos de que a capoeira se valeu, como Benguela, Angola, Ijexà, Gêge, Angola em Gêge, Gêge-Keto” (Rego, 1968, p. 62).

Ao analisarmos as músicas de capoeira, enquanto um o conjunto simbólico, percebemos que as mesmas estão permeadas de uma série de significados que transcendem o próprio *locus* dos cantadores. Dentre outros, há um bastante significativo que consiste no diálogo entre os participantes da roda, que traz, inserido em suas estrofes, louvações a mestres famosos, a heróis da história do Brasil, a valentões, sem esquecer do louvor aos Santos, a exemplo de Santo Antonio, São Bento, São Salomão, São Cosme e São Damião, São Benedito, Santa Bárbara, Maria a mãe de Deus, o Criador, no entanto, paradoxalmente, falam de entidades do mal, como o próprio diabo ou como “tinhoso”, como é reconhecido na cultura popular. O bem e o mal circulam como partes de uma percepção criativa do jogo como tensão constante e vigília.

Há várias denominações desses cantos na capoeira; as mais conhecidas são as *ladainhas*, que antecedem ao jogo. É o momento em que o capoeirista pode contar uma história, fazer uma reza pedindo proteção ao seu Santo, a seu Orixá ou realizar um desafio:

O mundu di Deus é grandi,
Cabe numa mão fechada!
O pôcu cum Deus é múitu
I u múiti sem Deus é nada!
Nôiti di iscúri nún servi

“Na roda da capoeira... Grande e pequeno sou eu”: divino gingado, divino cantado

Pra caçá di madrugada,
Caçado dá múitu tíru
Di manhã não mata nada!
Viado corri é pulando,
Cutia corri é na tria!
Seu fôssi governadô,
Í manobrássi essa Bahia!
Marinheira absoluta,
Chego pintando arrilia!
Issu qui marúju fáis,
Comigu êli não faria,
É hora, é hora!(...)
(Domínio público¹¹)

Finalizando a ladainha, segue-se o canto de entrada ou louvação que antecede o desenrolar do jogo da capoeira. Nessa parte da estrutura das cantigas as louvações remetem sempre ou quase sempre à saudação ao Mestre, a “Deus”, ao berimbau, às cidades, como o exemplo no trecho abaixo citado:

lê! Viva meu Deus,
lê! viva meu mestre,
lê! Viva Sergipe.
(DP)

Dentro desse sistema simbólico, as cantigas de capoeira assumem estruturas diferentes: os “corridos” ou “chulas”, por exemplo, são cantados durante o desenvolvimento do jogo da capoeira. Ao contrário das ladainhas, são curtos e normalmente acompanhados pelo coro, que responde com o mesmo refrão. Aspectos diversos são misturados em um processo de composição no qual o sagrado e o profano gíngam na confluência de uma ludicidade que é a mandinga, palavra-chave na caracterização dos corpos dos jogadores, mas também referência ao domínio da feitiçaria e das coisas “ocultas”.

Roger Bastide, ao referir-se aos malinquês, ressalta as origens candomblecistas islâmicas para o termo¹² e, mestre Pastinha, dizia-se não ser “bobo na mandinga”¹³. Certamente, o angoleiro não se referia às práticas espirituais, mas à sua incorporação sob forma de astúcia e eficácia durante o jogo. Uma transmutação em que o espiritual e o corporal se identificavam segundo o efeito a que ambos conduziram. Canta Mestre Acordeon¹⁴:

Brincadeira tem hora
Joga com garra e mandinga
Esse jogo é tihoso não é angola

¹¹ Citaremos, nas próximas referências, DP para domínio público.

¹² Cf. Roger Bastide, *Les Amériques noires, (les civilisations africaines dans le nouveau monde)*, Paris, L'Harmattan, 1996.

¹³ Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iOuxalr1uN4&t=339s>

¹⁴ Um registro sonográfico expressivo das relações musicais entre o candomblé e a capoeira são os dois CDs de Mestre Acordeon intitulados *Capoeira Voices Vols. 1e 2 - Pedir o Axé*. Disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=f5f6-sJXQsE>

“Na roda da capoeira... Grande e pequeno sou eu”: divino gingado, divino cantado

E capoeira de Bimba

Se o jogo pode ser tihoso, também é expressão de fé e devoção:

Tava lá no pé da cruz
Fazendo minha oração
Quando apareceu um negro
Pintando imagem de um cão
Chamei por Nossa Senhora
Divina da Conceição.
(DP)

Ou ainda,

Santa Maria
Mãe de Deus
Fui na Igreja
Não me confessei
Santa Maria
Mãe de Deus
ôi mãe de Deus
(DP)

Esta canção¹⁵, muito entoada nas rodas de capoeira, faz menção a Maria de Nazaré, conhecida pelos cristãos católicos como a virgem Maria, a mãe de Jesus, também chamada de Nossa Senhora.

Adeus, adeus
Boa viagem
Eu vô mimbora
Boa viagem
Eu vô cum Deus
Boa viagem
Nossa Senhora
Boa viagem
(DP)

Aqui podemos perceber o capoeirista pedindo proteção tanto a Deus como à Nossa Senhora em sua viagem de volta à casa. Por essa razão, essa cantiga é entoada, geralmente, na finalização de uma roda. Fim da vadiagem e restabelecimento da ordem cotidiana dos afazeres diários.

Uma outra canção é bastante significativa para o aspecto plural dos simbolismos religiosos que povoam o universo da capoeira. Nela, Besouro, o lendário capoeirista, é chamado de *Bará*, uma corruptela de *Exu Elegbara*, senhor dos caminhos e das encruzilhadas. Assim, nessa grande encruzilhada de culturas, como nos diz Rufino (2019), podemos constatar o carrego colonial que exige adaptação e polimento.

¹⁵ Como bem observou Carlos Eduardo Calvani, é importante atentar para o aspecto unitário que o termo canção expressa ao unir poesia e música (CALVANI, 2015, p.42).

“Na roda da capoeira... Grande e pequeno sou eu”: divino gingado, divino cantado

Carrego esse que negava e demonizava, e em grande medida persiste, toda a cultura dos povos pretos e que, talvez por isso, na canção aparece o nome Bará e não o próprio o nome Exu, dado o caráter demoníaco implantado, pelo cristianismo, a essa importante figura das tradições africanas e que voa, na capoeira, nas asas do mítico Besouro mangangá:

O besouro preto, oi besouro preto Bará
Oi besouro preto Bará, oi besouro preto Bará
Oi besouro preto, oi besouro preto malvado
(DP)

Oi pisa caboclo, quero ver você pisar
Na batida do meu samba, quero ver você dançar
Oi pisa caboclo, quero ver você pisar
Pisa lá que eu piso cá, quero ver quem vai pular
Oi pisa caboclo, quero você pisar
Na batida do meu gunga, quero ver você pular
(DP)

A grande menção às entidades sagradas nas canções de capoeira, faz com que tradições como o candomblé e a umbanda não sejam vistas em territórios separados, mas comuns e próprios das divindades e dos humanos. O caboclo é uma entidade que representa os indígenas e as matas, fortemente presente nas giras de umbanda e de candomblé. Na gira o caboclo dança, pula, canta, conta e dá benção com a fumaça sagrada dos seus charutos, na roda ele aparece dando o ritmo da pegada:

Põe no chão
Que eu quero ver caboclo
Põe no chão
Que eu quero ver sinhá
O cabra tá assustado
Tá com medo de apanhar.
(DP)

Mestre Decanio, ao se referir a Pastinha, diz:

Com fé e coragem para ensinar a mosidade (sic) do futuro estou apenas zelando para esta maravilhosa luta que é deixa (sic) de herança adquirida da dança primitiva dos caboclos, do batuque, e candobré (sic) originada pelos africanos de Angola ou Gejes (Decanio, 1996, p. 39).

Dança primitiva dos caboclos figura junto com o ritual de benção aos pés da cruz na canção *Lembrança de Bimba*¹⁶:

Lembrança de Bimba
Quando eu toco meu pandeiro, iaiá
No terreiro de Jesus
Quando eu toco meu pandeiro

¹⁶ Em algumas seleções de canções da capoeira o título aparece como: Terreiro de Jesus.

“Na roda da capoeira... Grande e pequeno sou eu”: divino gingado, divino cantado

No terreiro de Jesus
Eu me lembro de Mestre Bimba
Ajoelhado ao pé da cruz

Nessa perspectiva, podemos afirmar a vitalidade religiosa, sempre plural, da capoeira presente, especialmente, em suas ladainhas, chulas e corridos, tais como: “Yêêê..., minha mãe eu vou à lua, na lua vou morar lá, na lua tem capoeira, ai meu Deus candomblé para tocar e também samba de roda pra nós todos apreciar...” (Mestre Pelé da bomba *apud* Real, 2006, p. 179). Ou:

Ai, ai, ai, São Bento me chama
Ai, ai, ai, São Bento me chama
A cobra me morde, Senhor São Bento!
A cobra é danada, Senhor São Bento!
A cobra me morde, Senhor São Bento!
Mate essa cobra, Senhor São Bento!

Como observamos, uma das mais representativas canções para o entendimento da pluralidade de elementos religiosos na capoeira encontramos no CD de Mestre Acordeon na faixa “Vamos pedir um axé” que aqui tomamos a liberdade de reproduzi-la, dada a sua importância para o que estamos aqui expondo, integralmente:

Vamos pedir o axé
Vamos pedir o axé
Pra essa roda começa
De conforme os fundamentos
Capoeira e candomblé

axé babá, axé baba, axé babá

Vamos pedir o axé meu pai, meu pai Xangô
Vamos pedir o axé, minha mãe, lemanjá
Vamos pedir o axé, meu rei, rei Oxalá
Vamos pedir o axé, me pai, meu pai Xangô

Oi iê, viva meu Deus, axé babá
Oi iê, viva seu Bimba, meu camará
Oi iê, mestre meu, sempre será
Oi iê, a capoeira, vamos jogar
Oi iê, volta ao mundo, que o mundo dá

Poderíamos seguir citando diversos exemplos, no entanto, acreditamos serem suficientes os aqui apontados como formas de expressão das relações entre os aspectos religiosos e musicais na capoeira. Em sendo assim, passamos para o último tópico deste trabalho, a saber: a presença da capoeira na MPB e, de modo mais específico, as relações entre religião e musicalidade.

2. A MPB e a capoeiragem sagrada

A relação da capoeira com a MPB não é recente. Waldeloir do Rego, registra ter sido o compositor Batatinha, nos anos 50, o primeiro a introduzir a capoeira na MPB. O próprio Batatinha também confirma em entrevista disponível na internet (Rego, 2015)¹⁷. No entanto, a composição de Baden Powell e Vinícius de Moraes, *Berimbau* (1963) e *Os afrosambas*, lançado em 1966, foram os grandes divisores de águas. Desde então, MPB e capoeira se entrelaçam em composições de múltiplos ritmos focando, sempre, nos aspectos de liberdade, força e identidade cultural do povo brasileiro.

Reginaldo Prandi e Renan William dos Santos (s.d.), em seu *Diretório de 1000 letras da MPB com referências a orixás e outros elementos das religiões afro-brasileiras, Músicas gravadas entre 1902 e 2000*, fornecem uma excelente amostra da presença de elementos religiosos em confluência com o tema da capoeira. Ao todo a capoeira aparece citada 40 vezes. Vejamos alguns exemplos.

A composição *Upa neguinho*, de Edu Lobo e Gianfrancesco Guarnieri, de 1966, na qual aparecem a capoeira e a ziquizira (feitiço) como sabedorias do negro:

Cresce neguinho e me abraça
Cresce e me ensina a cantar
Eu vim de tanta desgraça
Mas muito te posso ensinar
Mas muito te posso ensinar
Capoeira, posso ensinar
Ziquizira, posso tirar
Valentia, posso emprestar
Mas liberdade só posso esperar
(Prandi; Santos, s.d., p. 622)¹⁸.

Também, Dorival Caymmi, 1976, com *Festa de rua*, retrata o contexto baiano da festa do Senhor dos navegantes em que samba, batuque, capoeira e candomblé:

Meu Senhor dos Navegantes vem me valer
Conceição da Praia
Está embandeirada
De tudo o quanto é canto
Muita gente vem
De toda parte vem um baticum de samba
Batuque, capoeira e também candomblé
O sol está queimando
Mas ninguém dá fé
Meu Senhor dos Navegantes vem me valer
Meu Senhor dos Navegantes vem me valer
Oh, venha me valer
Oh, venha me valer

¹⁷ Entrevista com Batatinha disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4bEC7Gal1s4>> min: 0:46. Acesso em: 19/08/2023.

¹⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jXSJTC_BeAE>. Acesso em: 19/08/2023.

“Na roda da capoeira... Grande e pequeno sou eu”: divino gingado, divino cantado

(Prandi; Santos, s.d., p. 231)¹⁹

Em 1972, Cabana e Norival Reis, resumem em um verso o que estamos aqui expondo:

É samba, é batuque, é reza
É dança, é ladainha
Negro joga capoeira
E faz louvação à rainha.
(Prandi; Santos, s.d., p. 266)²⁰

Sérgio Ricardo, 1979, também canta o cenário da Bahia em *Do lago à cachoeira*, juntando orixá, macumba e capoeira:

Bate o pandeiro e o berimbau
No toque da capoeira
Bate que cheiro é esse que bate
É incenso de macumbeira
Oi que medo é esse
Ôpa que lá vem pedra
Se abaixe ou pule ma fogueira
(Prandi; Santos, s.d., p. 284)²¹

Outros compositores importantes como Jorge Ben Jor, em 1964, no seu disco *Sacundin Ben samba*, gravou a bela composição *Capoeira* na qual a relação entre a luta, o amor (Deus) e a música compõem o *modus vivendi* dos negros que resistem, pelo canto, aos sofrimentos:

Quem tem amor tem coração
Capoeira é que não dá pé não
Quem tem amor tem coração
Capoeira é que não dá pé não
Pois quem é filho de Deus
Deve ajudar os companheiros seus
Pois quem é filho de Deus
Deve ajudar os companheiros seus
Mesmo sofrendo mesmo chorando
Negro tem que levar a vida cantando²²

Jair Rodrigues, em 1967, gravou *Capoeira camará*, de autoria de Paulo da Cunha. A letra sintetiza o que buscamos evidenciar com o tema aqui tratado. Capoeira jura bandeira, roga proteção ao santo, faz diabrura, reza oração, seu corpo fechado tem Ogum como padrinho:

lê capoeira jurou bandeira pediu seu santo sua proteção
Entrou na roda olhou parceiro ô mas olhando o céu pediu perdão

¹⁹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vd29T6j5AfU>>. Acesso em: 19/08/2023.

²⁰ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZEUEJ0rG1Tw>>. Acesso em: 19/08/2023.

²¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KAOc147KewM>>. Acesso em: 19/08/2023.

²² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aSLJ40udq14>>. Acesso em: 19/08/2023.

“Na roda da capoeira... Grande e pequeno sou eu”: divino gingado, divino cantado

Ê ma deu uma volta de saudação
Oi ainda na volta falou capoeira eu sou baiano
Oi a mestre suassuna foi quem me ensinou
Estendeu a mão, ei lá no cumprimento
Um pé no peito, logo levou ô mas sumiu no chão que nem corisco

Pra confirmar o que havia dito
Capoeira neste dia ê lutou tudo que sabia
Ô mais se não lutasse perdia, amor do peito de maria
Força do seu coração, jogou no ar e no chão
Fez diabrura do cão, oi rezando uma oração

Ê lá homem de corpo fechado ô ma não teme ferro de matar
Ogum é meu padrinho foi guerreiro no céu e guarda na lua
E na terra meu peito é de aço ei lá faca de ponta não fura

Êê, camará
Êê, camará²³

Uma das mais recentes produções musicais da MPB que expressam as relações entre música e religião, encontramos em Paulo César Pinheiro com seu CD *Capoeira de Besouro* (2010). Embora o repertório seja bem amplo, o aspecto religioso figura em letras como: o *Toque de São Bento Grande*:

No coração contra o veneno
A proteção é São Bento pequeno
No coração contra o veneno
A proteção é São Bento pequeno²⁴

Na faixa *Toque de cavalaria* vemos a medalha de São Bento juntar-se com o capacete de Ogum:

Pela medalha de São Bento
E o capacete do meu guia
Pra combater o fardamento
Vamos tocar cavalaria
Vamos tocar cavalaria
Vamos tocar cavalaria

Nesse disco, sem sombra de dúvida, temos toda a força da poética de Paulo César, capaz de promover uma lúdica viagem que transforma o jogo para um terreiro lunar no qual São Jorge figura como o primeiro capoeirista. A canção *Santa Maria* conta uma história, atribuída ao mítico capoeirista Besouro, que transpassa os limites históricos

²³ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BLC4GNnQgaA>>. Acesso em: 19/08/2023.

²⁴ CD completo disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fra75KTApwc>>. Acesso em: 19/08/2023.

“Na roda da capoeira... Grande e pequeno sou eu”: divino gingado, divino cantado

fazendo da capoeira uma prática de magia e mistério digna do contexto das Cantigas medievais de Afonso X²⁵:

No terreiro da lua (Santa Maria)
Não tem mais quebranto (Santa Maria)
Tem jogo de roda (Santa Maria)
Tem roda de santo (Santa Maria)
A espada do anjo (Santa Maria)
Acendeu candieiro (Santa Maria)
Louvando são Jorge (Santa Maria)
O santo guerreiro (Santa Maria)

Santo Jorge é o guarda da lua
Sentinela da estrela guia
O dragão caiu morto na rua
Sob a lança do santo vigia
A rainha chamou o soldado
Pelo chefe da cavalaria
Santo Jorge foi condecorado
Cavaleiro de santa Maria (Cavaleira de santa Maria)
Cavaleiro de santa Maria

Em *Toque de Barravento*, Paulo César volta a cruzar fronteiras e faz laô²⁶ dançar no mosteiro de São Bento:

No mosteiro de São Bento
laô faz da mesma maneira
A dança do encantamento
No jogo da capoeira
O repique é que dá o andamento
Na cabaça, metal e madeira
Pro toque de Barravento
Ê, iê, iê, iê, iê

Temos, portanto, encruzilhadas entre tradições que constituem, na poética de Paulo César Pinheiro, uma unidade dinâmica própria do espaço da roda em que religiosidade, mais do que expressão de crenças particulares, forma parte estruturante de um jogo que, enquanto tal, como observa Michel de Certeau, desembaraça as representações estabelecidas (Certeau, 2011, p. 74) e laô dança, laô dança... no toque de Barravento.

Considerações finais

No jogo interpretativo aqui proposto, buscamos dar uma *volta ao mundo* em que as relações entre música e religiosidade não se constituem de forma artificial ou

²⁵ Rei de Castela, também chamado de «o Sábio». Nasceu em Toledo (1221) e faleceu em Sevilha (1284). Em suas composições destacam-se as Canções de Santa Maria.

²⁶ Segundo Roger Bastide, laô ou iauô é o nome assumido, após um período de educação, por aquela que passa a ser a esposa do Orixá. Cf. BASTIDE, 1978, p. 39.

programática, mas expressam a própria constituição dinâmica de uma arte/luta que se construiu a partir de uma constante abertura para tradições religiosas que incorporadas, por diversas razões sócio-históricas que não cabem serem analisadas no escopo deste trabalho, formaram e formam a base poético-espiritual que, junto com o som dos instrumentos, fazem da musicalidade, em sua expressão dizível, revelação do indizível sagrado que permeia a capoeira desde os mais remotos registros.

Deus, Santos, Arcanjos, Anjos, Orixás, se misturam com personalidades lendárias do universo profano/sagrado dos mandingueiros, estivadores, marginais, palatinos de valores morais e de poderes sobre humanos. Em se tratando de uma manifestação essencialmente brasileira, a capoeira se constitui como fonte de profundo valor para os estudos sobre religião no Brasil. Nascida na escravidão, marginalizada e criminalizada em código Penal (1889-1937), a capoeira jamais se entregou nem deixou de ecoar seu grito por liberdade. Grito este que encontrou, na música brasileira, ecos gigantescos.

As obras de Baden Powell, Vinícius de Moraes, Paulo Vanzolini, Jorge Ben Jor, Edu Lobo, Sérgio Ricardo, Gilberto Gil, Geraldo Vandré, Caetano Veloso, somente para citar alguns nomes ligados à MPB, são testemunhos da força da capoeira como fenômeno plural, dinâmico e dialógico. Se na canção que intitula esse nosso artigo temos o louvor à grandiosidade divina (“Maior é Deus”), também temos, graças à sagacidade de uma visão não excludente entre o profano e o sagrado, o reconhecimento do humano em suas habilidades e valor: “Na roda da capoeira (Hahá!) Grande e pequeno sou eu, Camará...”²⁷.

Divino e humano, humano e divino jogam embalados no ritmo do berimbau, aço que liga terra e céus, demarcando, no espaço da criação, a criação de um espaço sem limites para crenças e credências. Carlos Eduardo Calvani, ao tratar das relações entre Religião e MPB, destaca a importância e riqueza estabelecidas entre ambas: “Relações livres sem a chancela institucional” (Calvani, 2015, p. 30). Não seria arbitrário inserir nesse dueto a capoeira. Três, em suas definições, um, em suas relações. Resta, assim, o convite, em tempos de intolerância, dogmatismos e extremismos, a que mergulhemos no universo musical da capoeira e percebamos a temporalidade existencial que demarca jogo e jogador em um ritual de festa, luta, celebração e diversão. É o ontem, é o hoje, é o amanhã que, nas palavras de Gilberto Gil, em sua canção *Parabolicamará*,²⁸ “mora no som da cabaça”.

Referências

ABREU, Frederico José de. **Capoeiras: Bahia, Século XIX: Imaginário e Documentação**. Salvador: Instituto Jair Moura, 2005.

ABREU, Frederico José de. **Bimba é Bamba: A Capoeira no Ringue**. Salvador: Instituto Jair Moura, 1999.

ANDRÉ, J. M. Potencialidades, limites e operadores do diálogo inter-religioso face ao diálogo intercultural. **Revista Filosófica de Coimbra**, out. 2012, p. 499-540.

²⁷ Canção gravada e consagrada na voz de mestre Pastinha.

²⁸ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TIKoKiZxx7I>>. Acesso em 19/08/2023.

BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia (Rito Nagô)**, trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz, São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotiano, as artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2011.

BEZERRA, C. C., Estados de consciência místicos e Transe capoeirano: uma interpretação da obra de mestre Decanio à luz do pensamento de William James. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, vol. 12, nº 2, 2021, p. 278-294.

CALVANI, Carlos Eduardo B. Religião e MPB - um dueto em busca de afinação. **Correlatio**, v. 14, 2015, p. 29-54.

CAMPOS, H. **Capoeira Regional: a escola de Mestre Bimba / Hellio Campos (Mestre Xaréu)**. - Salvador: EDUFBA, 2009.

DECÂNIO, A. A. F. **Transe capoeirano: Um estudo sobre estrutura do ser humano e modificações de estado de consciência durante a prática da capoeira**. Salvador: Col. S. Salomão, 2002.

DECÂNIO, A. A. F. **Transe capoeirano: da modificação do estado de consciência durante a prática da capoeira**. Salvador: Cepac, Coleção São Salomão, 2002.

DECÂNIO, A. A. F. **A Herança de Mestre Bimba**. Edição eletrônica do texto; revisão; criação e arte final da capa: Angelo A. Decanio Filho. 2ª Edição (revisada, acrescida de glossário dialetal) 1997.

DECÂNIO, A. A. F. **A Herança de Mestre Pastinha**. Salvador: Cepac, Coleção São Salomão, 2ª Edição 1997.

PRADO, P. C. A. **O Trivial da Capoeira**. Araújo Gama Editoria. Aracaju, SE, 1998.

PRADO, P. C. A. **Capoeira Regional, Mestre Bimba**. Editora: Infographics, Aracaju, SE, 2019.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. **Orixás na música popular brasileira: Diretório de 1000 letras da MPB com referências a orixás e outros elementos das religiões afro-brasileiras** Músicas gravadas entre 1902 e 2000. São Paulo: FFLCH, s.d.). disponível em:

<<https://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inline-files/orixampb.pdf>>. Acesso em 19/08/2023.

REAL, M. P. C. As musicalidades das rodas de capoeira (s): diálogos interculturais, campo e atuação de educadores, **Tese** (Doutorado em Educação), UFSC, 2006.

REGO, W. **Capoeira Angola: ensaio sócio etnográfico**, Salvador: Editora Itapuã, 1968.

RUFINO, L. Exu e a pedagogia das encruzilhadas. **Tese** (Doutorado em Educação), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

RUGENDAS. **Viagem pitoresca através do Brasil**. Tradução Sérgio Milliet; apresentação Josué Montello. Rio de Janeiro: A Casa do Livro, 1972.

SANTANA, G. S. C. *Sobre Capoeira e Dança Cênica: Tramas e Mestiçagens Culturais*. **Dissertação** (Mestrado em Dança), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

SANTOS, J. E. *Os Nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, M. *Capoeira e mandingas: Cobrinha Verde*. Salvador: A Rasteira, 1991.

SANTOS, J. T. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, T. S. N. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki FuKiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. **Tese** (Doutorado em Filosofia), Universidade de São Paulo, 2019.

SCHWARCZ, L. M. *Negras Imagens: Ensaio sobre a Cultura e Escravidão no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996.

SCHWARCZ; STARLING, L. H. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARCZ, L. M.; GOMES, Flavio dos Santos. **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SENNA, Carlos. *Capoeira Percurso*. Salvador, 1990.

SILVA, M. O. *Danças Indígenas e Afro-brasileiras*. Salvador: UFBA, Escola de Dança; Superintendência de Educação a Distância, 2018.

SILVA, V. G. *Exu: O guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SILVEIRA, R. *Candomblé da Barroquinha*. Salvador: Edições Maianga, 2010.

SOARES, C. E. L. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*, São Paulo: Unicamp, 2004.

TAVARES, L. C. V. *Virando o Jogo: Mestre Bimba, de carvoeiro a educador*. 1. ed. Curitiba, PR: CRV, 2014.

TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e o pluralismo religioso. **IHU online**, edição 509, 21 agostos 2017.

Fontes audiovisuais:

MESTRE DECÂNIO – DISCIPLO DE MESTRE BIMBA/ Episodio 1/8 (depoimento/Ano: 1997). Em: <https://www.youtube.com/watch?v=kdaI0iXyQN8>. Acesso em: 18h, 15/07/2021.

Submetido em 05/12/2022

Aceito em 21/08/2023

Geraldo Vandré e seus cantos de amor

Geraldo Vandré and his love chants

Faustino Teixeira¹

RESUMO

O presente artigo busca trabalhar o itinerário musical de Geraldo Vandré a partir de sua discografia, composta por cinco LPs e outras coletâneas e compactos. O foco do texto é o traço do amor presente em seus diversos trabalhos, seja o amor a uma mulher ou o amor mais geral, dedicado ao povo ou à nação, entendida como sua amante ou companheira. O desenvolvimento do trabalho se deu em perspectiva cronológica, desde o seu primeiro LP produzido no Brasil, em 1964, até o derradeiro, já em tempos de exílio, produzido na França e divulgado no Brasil em 1973. Foi um projeto que visou favorecer o conhecimento de um compositor e cantor genial, que encantou uma geração de esquerda antes do apagão do AI 5.

Palavras-chave: Canção; Brasil; Música Popular; Crítica Social.

ABSTRACT

This article seeks to analyze Geraldo Vandré's musical itinerary based on his discography, composed of five LPs and other compilations and singles. The focus of the text is the trait of love present in his various works, be it the love of a woman or the more general love, dedicated to the people or the nation, understood as his lover or companion. The development of the work took place in a chronological perspective, from its first LP produced in Brazil, in 1964, to the last, already in times of exile, produced in France and released in Brazil in 1973. It was a project that aimed to favor knowledge of a brilliant composer and singer, who enchanted a left-wing generation before the AI5 blackout.

Keywords: Song; Brazil; Popular music; Social Criticism.

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor convidado no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

*Eu sempre quis ser contente
Eu sempre quis só cantar
Trazendo pra toda gente
Vontade de se abraçar
(Geraldo Vandré)*

Introdução

Minha relação com Geraldo Vandré vem de longe, desde a década de 1970, quando suas canções eram presença imprescindível em minha vida. Com os poucos recursos de minha mesada, buscava adquirir os LPs de Vandré e curti suas músicas com grande alegria. Com um timbre de voz aproximado ao dele, era movido por alegria ao cantar suas melodias líricas. Era tempo de vida universitária, quando cursava filosofia e ciências da religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Nessa mesma década, participei de um grupo musical da cidade, A Pá, e Vandré estava em nosso repertório. Chegamos mesmo a fazer um show com músicas de Vandré, com o nome de Aroeira. Ocorria também nessa ocasião, na Universidade, o Som Aberto, aos sábados pela manhã, e Vandré estava sempre presente em nossas interpretações.

Depois de um longo período, resolvi gravar algumas músicas de Vandré, por incentivo de um amigo médico, Guto Gomes, cantor e violonista de primeira, que também participava da Pá. Como ele montou um estúdio, insisti comigo para fazer uma gravação com músicas de Vandré, o que ocorreu no final de janeiro de 2023, quando então gravei 10 músicas do compositor paraibano, com a ajuda de meu irmão, Domingos Teixeira, no violão. Fui também muito incentivado por outro irmão flautista, Estêvão Teixeira, por atuar nas gravações. Ele e Guto cuidaram de tudo e o resultado foi exitoso. Busquei escolher algumas canções líricas, que não eram as mais conhecidas, mas que me acompanharam em minhas incursões juvenis.

Em seguida veio o desafio de escrever algo sobre Vandré, o que também nunca tinha realizado antes. Decidi então buscar um caminho que não tinha sido feito até então: apresentar sinteticamente a trajetória de Vandré a partir da apresentação cronológica de seus discos. E assim foi realizado este trabalho.

Para o título, escolhi o tema do amor, pois, na verdade, as canções de Vandré sempre rondam os motivos do amor. Em entrevista concedida por Vandré a Arthur José Poerner, citada em livro sobre o compositor paraibano, ele diz: “Todas as minhas músicas são de amor. De amor particular por uma mulher ou de amor geral por todo um povo” (Santos, 2015, p. 61).

Um exemplo vivo dessa presença do amor nas canções de Vandré, encontramos naquelas que escreveu no exílio, e em particular num maravilhoso LP gravado em Paris, em 1973: *Nas Terras de Benvirá*. O que se percebe nessa obra prima é a singular referência amorosa à sua pátria amada, o Brasil. A ela se refere “como sua amiga, amante e companheira de todas as horas” (Santos, 2015, p. 172).

Geraldo Vandré vai completar em 12 de setembro de 2023, 88 anos. Dos grandes músicos e compositores de uma geração genial da MPB, composta por Gilberto Gil, Chico Buarque, Caetano Veloso, Paulinho da Viola e outros, Vandré é o primogênito. Nasceu em João Pessoa, em 1935, num tempo conturbado da vida social brasileira. Cinco anos antes tinha sido assassinado João Pessoa, presidente de seu estado. No país, sob a regência de Getúlio Vargas, resistia-se à Revolução Constitucionalista, e dois meses depois do nascimento do compositor, teríamos a Revolta Vermelha ou Intentona Comunista, liderada por Luís Carlos Prestes.

Os pais de Vandré, por desejo da mãe, saem de João Pessoa com destino ao Rio de Janeiro, passando uma pequena temporada em Juiz de Fora, onde Vandré cursou o quinto ginásio no tradicional colégio metodista Granbery. Foi a partir do Rio de Janeiro que Vandré deu início à sua linda trajetória no campo musical.

1. O enigma Vandré

Como expressa Jorge Fernando dos Santos, em sua obra sobre Vandré, o compositor paraibano foi sempre uma “esfinge indecifrável”. Uma pessoa de grande lucidez, mas nem sempre preciso nas palavras. Seu comportamento era difícil. Tinha um gênio peculiar, com manias de grandeza e temperamento movediço, tendendo para a irritação. Não era uma pessoa de fácil relacionamento. Todos que lidaram com ele, num momento ou outro, esbarraram com tais dificuldades. Era igualmente arredo, não gostando de exposição pública (Santos, 2015, p. 144).

O compositor e cantor paraibano sempre teve uma consciência social muito lúcida e candente, embora nunca tenha se filiado a partido algum.

Manteve-se sempre livre, sem deixar de estabelecer contatos com os militantes. Numa entrevista concedida à Revista Manchete, após a vitória de *Disparada*, no Festival da Record, em 1966, Vandré explicita a sua visão com respeito ao lugar da canção:

Não acredito que se possa fazer revoluções com uma canção ou com muitas. Alguns acreditam, não sei se de boa ou má fé. Eu não. Mas acredito que uma canção possa contribuir para despertar a consciência do povo. Eu pretendo mostrar uma realidade nossa. Há muita gente aí que fala do Vietnã ou da seca do nordeste, sem saber coisa alguma do Vietnã ou da seca, só para explorar os sentimentos baratos ou espantar a burguesia (Souza, 1983, p. 92).

A trajetória músico-poética de Vandré sempre traduziu uma coerência política viva, que como bem lembrou Tarik de Souza, situou-o “em várias oportunidades, à frente de seu tempo” (Souza, 1983, p. 92).

Vandré era um homem bonito e carismático, que primava pela elegância, de olhos verdes irradiantes. No campo da música, não tinha domínio sobre partituras e seu processo de criação musical era singular, como lembrou Carlos Lyra, que foi um de seus parceiros. Ele dizia sobre Vandré:

Era curioso, porque eu fazendo a música mostrava a ele, que ficava rodando em volta da minha cadeira. Enquanto eu mostrava a música com o violão, anotava a letra que ele ia dizendo enquanto se inspirava. Geraldo era rápido, não levava para casa, não. Fazia ali mesmo, sentado a meu lado. Ele era uma pessoa extremamente emotiva (Santos, 2015, p. 54).

Tem razão Carlos Lyra ao apontar esse lado emotivo de Vandré. Em todo seu processo de criação ou interpretação, ele expressa um sentimento que vem do fundo do coração, e muitas vezes o choro ocorre com naturalidade. Nos momentos difíceis do exílio, como na gravação do LP, *Nas Terras de Benvirá*, o choro acompanha a canção, criando uma trilha de caráter muito peculiar e contagiante. Não tinha nada de muito sofisticado em suas canções, recorrendo a apenas dois ou três acordes. Dizia que o mais importante era mesmo o texto, e que “uma linha melódica mais elaborada distraía a atenção do público para o supérfluo” (Souza, 1983, p. 94).

2. O LP Geraldo Vandré – 1964

O primeiro LP de Geraldo Vandré foi lançado em 1964, com arranjos bem trabalhados, contando com a presença de figuras como Erlon Chaves, Moacir Santos e Walter Wanderley. Dentre as canções do disco, três são com a parceria de Baden Powell e Vinícios de Moraes: *Berimbau*, *Samba em Prelúdio* e *Só por Amor*. Outras duas canções são com parceria de Vandré e Luiz Roberto: *Ninguém pode mais sofrer* e *Tristeza de amar*. Uma com parceria de Vandré com Vera Brasil: *Quem é homem não chora*. Há também uma canção composta por Theo de Barros: *O Meninos das Laranjas*. As demais, são composições de Vandré: *Canção Nordestina*, *Depois é só Chorar*, *Fica mal com Deus* e *Pequeno Concerto que Virou Canção*².

As quatro canções de Vandré são de uma beleza singular, e enfatizo aqui o lirismo de *Pequeno Concerto que Virou Canção*. Geraldo Vandré tinha se casado em 1964 com Nilce Trajan, em cerimônia realizada na igreja dos dominicanos, no bairro Perdizes, em São Paulo. Num dos conflitos entre o casal, Vandré compôs para ela o *Pequeno Concerto que Virou Canção*. Ele mostrou a ela a letra, e os dois fizeram as pazes, numa relação que perdurou até 1967. Talvez seja uma das mais lindas canções de Vandré:

Não
 Não há por que mentir
 Ou esconder
 A dor que foi maior do que é capaz
 Meu coração

Não
 Nem há por que seguir cantando
 Só para explicar
 Não vai nunca entender de amor
 Quem nunca soube amar

² Em alguns encartes aparece com título levemente alterado: *Pequeno Concerto que Ficou Canção*.

Ai, eu vou voltar pra mim
Seguir sozinha assim
Até me consumir ou consumir
Toda essa dor
Até sentir de novo o coração
Capaz de amor.

O lirismo de Vandré está igualmente presente em outra canção do LP, *Depois é só Chorar*, e partilho aqui um trecho:

Ama que tudo é só amar
Sonha que a vida é só sonhar
Toma do amor tudo que é bom
Toma depressa enquanto é bom

Que depois o amor é só chorar
Sim, depois o amor é só chorar...

No mesmo LP já vislumbramos o Vandré comprometido socialmente, com suas duras palavras na *Canção Nordestina*:

Que sol quente que tristeza
que foi feito da beleza
tão bonita de se olhar

que é de Deus da Natureza
se esqueceram com certeza
da gente deste lugar

Olhe o padre com a vela na mão
tá chamando pra rezar
menino de pé no chão
já não sabe nem chorar

reza uma reza comprida
pra ver se o céu saberá.

Mas a chuva não vem não
e esta dor no coração
Aí quando é que vai se acabar,
quando é que vai se acabar?

3. O LP Hora de Lutar – 1965

O segundo LP de Geraldo Vandré, *Hora de Lutar*, foi lançado em 1965 pela gravadora Continental. Em linha de continuidade com o primeiro LP, esse segundo disco traz uma parceria de Vandré com Baden Powell (*Samba de Mudar*) e outras de parceria com Carlos Castilho (*Despedida de Maria*), Moacir Santos (*Dia de Festa*), Erlon Chaves (*Canta Maria*) e Carlos Lyra (*Aruanda*). O compositor também registra a clássica canção de Luiz Gonzaga e Humberto Teixeira (*Asa Branca*). De autoria de Vandré solo estão

outras quatro canções: *Hora de Lutar*, *Ladainha*, *Canto do Mar* e *Vou Caminhando*. Baden Powell participa da gravação do LP, tocando em duas faixas: *A Maré Encheu* e *Vou Caminhando*.

Vandré registra também a canção de Chico Buarque de Hollanda, *Sonho de um Carnaval*, que ele interpretou no I Festival da Música Popular Brasileira, realizado pela TV Excelsior. Chico Buarque tinha na ocasião apenas 20 anos. Vale notar que Vandré igualmente concorreu no mesmo Festival com a canção *Hora de Lutar*. A canção de Chico Buarque, interpretada por Vandré, vence a eliminatória, em março de 1965, mas fica em sexto lugar. A canção vitoriosa foi Arrastão, de Edu Lobo e Vinícius de Moraes, com a interpretação de Elis Regina.

Temos novamente aqui o Vandré comprometido com a realidade social, como bem expresso na letra, que é título do álbum: *Hora de Lutar*:

Capoeira vai lutar
já cantou e já dançou
não pode mais esperar...
Não há mais o que falar
cada um dá o que tem
capoeira vai lutar...
Vem de longe, não tem pressa
mas tem hora p'ra chegar
já deixou de lado sonhos
dança, canto e berimbau
abram alas, batam palmas
poeira vai levantar
quem sabe da vida espera
dia certo p'ra chegar
capoeira não tem pressa
mas na hora vai lutar
por você... Por você...

A canção era expressiva e causou rebuliço entre os baianos, como sinalizou Gil a Vandré em depoimento. Segundo ele, a música mexeu com sua cabeça, contribuindo para a transformação da visão (Nuzzi, 2015, p. 72). Gil será parceiro de Vandré em duas canções de 1966: *Pra que Mentir*³ e, com o acréscimo de Torquato Neto, em *Rancho da Rosa Encarnada*, que será gravada no LP Louvação, de Gil, em 1967. Uma parceria “tropicalista”, antes dos embates que envolverão Vandré com os baianos, um pouco depois. Pela beleza da letra, partilho um trecho dessa última canção:

Somos cantores
Cantamos as flores
Cantamos amores
Trazemos também
A notícia da grande alegria que vem
Pra durar mais que um dia
E ficar como antigas cantigas

³ Essa canção foi gravada pelo Trio Maraya em seu LP gravado na Som Maior.

Que não morrem
 Que não passam jamais
 Como passam sempre os carnavais

4. O LP 5 Anos de Canção – 1966

Um ano depois de *Hora de Lutar*, seu segundo LP, Vandré lança o disco 5 Anos de Canção, no final de 1966. Ainda no mesmo ano, tinha participado com músicas em dois Festivais. No I Festival Internacional da Canção (FIC), promovido pela TV Globo, sua canção *O Cavaleiro* fica em segundo lugar, sendo superada pela bela canção *Saveiros*, de Dori Caymmi e Nelson Motta, com interpretação de Nana Caymmi. Participou ainda do II Festival Nacional de Música Popular Brasileira, promovido pela TV Excelsior, ganhando o primeiro lugar com a música *Porta Estandarte*, de parceria com o baiano Fernando Lona.

No novo LP, Vandré retoma quatro das canções gravadas no seu primeiro disco: *Depois é só Chorar*, *Fica Mal com Deus*, *Pequeno Concerto que Virou Canção* e *Canção Nordestina*. Introduz a canção vencedora no Festival da Excelsior, *Porta Estandarte*, e outras sete músicas novas. Destaco a belíssima *Réquiem para Matraga*, composta para a trilha sonora do filme *A Hora e a Vez de Augusto Matraga*, dirigido por Roberto Santos (1928-1987), que representou o Brasil no Festival de Cannes em 1966. A canção de Vandré vem também escolhida para compor a trilha sonora do recente filme de Kleber Mendonça e Juliano Dornelas, *Bacurau* (2019), exercendo um maravilhoso efeito ao final da projeção.

Das músicas presentes no disco, uma fez grande sucesso, *Fica Mal com Deus*, que segundo Tárík de Souza, é um “baião no estilo de cantiga de cego” (Souza, 1983, p. 92), com a tradicional presença da temática social. O arranjo de Moacyr Santos foi elaborado com estilo e delicadeza, adornada por coros peculiares. E a letra, como sempre, cuidadosamente elaborada, como podemos perceber numa das estrofes:

Vida que não tem valor
 Homem que não sabe dar
 Deus que se descuide dele
 O jeito a gente ajeita
 Dele se acabar.

A temática do amor vem retomada na bela *Tristeza de Amar*, em parceria de Vandré com Luiz Roberto. Num dos trechos diz:

Ainda que o amor nos faça chorar
 Vive o teu bem e vive a cantar
 Boa é a tristeza e a dor que é de amar.

Destaco aqui duas lindas canções presentes no disco, feitas em parceria de Vandré com importantes compositores. Com Baden Powell, a composição *Se a Tristeza Chegar*. Num dos momentos chaves da música, a letra indica que “se todos os tristes, querendo juntos, toda a tristeza vai se acabar”. Um de nossos grandes letristas no Brasil, Paulo

César Pinheiro, é um entusiasta de Vandré e recorda a beleza dessa letra, sempre citada por Baden Powell em seus shows. Segundo Paulo César, se não tivesse ocorrido tudo aquilo que sabemos com Vandré, “certamente teria feito muito mais músicas de sucesso” (Santos, 2015, p. 160). Baden Powell era não só parceiro mas também amigo de Geraldo Vandré, e os dois se apresentavam e frequentavam o tradicional João Sebastian Bach, em São Paulo. O talento de Vandré impressionava Baden, que reconhecia a beleza de sua voz e suas “letras magníficas” (Dreyfus, 2020, p. 91).

Se a Tristeza Chegar é a canção com o selo-Vandré. Na gravação, a presença encantadora do violão de Theo de Barros, “livre e melódico”, como assinala Budi Garcia no prefácio da obra de Hermilson Garcia do Nascimento sobre a obra do violeiro (Nascimento, 2020, p. 48). Com Carlos Lyra, outra linda parceria, na canção *Quem Quiser Encontrar o Amor*. Dizia Vandré que “quem quiser encontrar o amor, vai ter que sofrer, vai ter que chorar”.

Nesse LP de Vandré temos a presença singular do Trio Novo, com as participações da viola de Heraldo do Monte, do violão de Theo de Barros e a percussão de Airto Moreira. Algo de inédito ocorria com essa presença musical na vida de Vandré. No texto de encarte do LP, de autoria de Franco Paulino, ele assinala a novidade trazida pelo disco, com a assimilação profunda “de símbolos de comunicação mais coletivos e mais identificados com a nossa realidade”⁴.

Como novidade na MPB, a introdução da viola. Como lembra Heraldo do Monte, “esse foi o primeiro disco na emergente MPB a utilizar o instrumento autêntico da moda de viola do Centro-Sul do país”, instrumental esse que era o do Trio Novo” (Nascimento, 2020, p. 48). O crítico e pesquisador musical, José Ramos Tinhorão, autor da *História da Música Popular Brasileira* (1998), reconheceu em Vandré “um dos primeiros da geração ligada à bossa-nova a escandalizar os jovens universitários da época com essa heresia da pesquisa de formas regionais brasileiras” (Santos, 2015, p. 77).

Do Trio Novo, que acompanhou Vandré no trabalho com a Rhodia⁵, uma empresa de Campinas, surgiu depois o Quarteto Novo, com a introdução do flautista Hermeto Paschoal. O grupo lançou um dos mais lindos e criativos discos instrumentais da MPB, em 1967, com cinco músicas de Geraldo Vandré, uma das quais de beleza única, *O Ovo*, composta em parceria com Hermeto, que abre o disco⁶.

O grupo chegou a pensar num segundo LP, que tinha por título *Missa brasileira*. O projeto, porém, não foi à frente, e o grupo se dissolveu em dois anos. Além da novidade da viola, o Quarteto Novo inaugurou algo de novo na percussão, com a queixada de burro utilizada por Airto Moreira em muitas gravações. O recurso era já

⁴ LP 5 anos de canção. Som Maior, 1966.

⁵ Vandré se viu acompanhado pelo Trio Novo em fundo musical para os desfiles de moda promovidos pela Rhodia, com “motivos brasileiros que percorreu o Brasil” (Santos, 2015, p. 89). Hermeto não participou da turnê, ao ser barrado pelo promotor do evento, em razão de sua aparência.

⁶ Posteriormente Hermeto fez uma correção, indicando que a canção era só de sua autoria (Santos, 2015, p. 89). Vandré logo percebeu o potencial do Quarteto Novo, sendo um grande incentivador da produção do primeiro disco do grupo.

utilizado na música cubana, mas no Brasil era novidade. Em depoimento a respeito, Theo de Barros se recorda que essa experiência de Airto provocou perplexidade mesmo nos músicos do Quarteto Novo, mais afinados com a temática jazzística (Nuzzi, 2015, p. 84).

Ainda no precioso ano de 1966, teremos a presença de Vandré com a canção *Disparada*, com a letra criada em julho do mesmo ano. A canção foi musicada por Theo de Barros, com letra de Geraldo Vandré. Foi um sucesso enorme, que colocou Vandré no circuito do sucesso. Foi um momento público de introdução da viola, para escândalo de alguns. A interpretação de Jair Rodrigues no II Festival da Record, em 1966, foi grandiosa. Foi uma ideia de Hilton Acioli, outro parceiro de Vandré. Jair Rodrigues foi perfeito, apesar dos receios de Vandré, que temia com a possibilidade Jair Rodrigues recorrer às suas tradicionais brincadeiras em cena.

A canção ficou empatada em primeiro lugar com *A Banda*, de Chico Buarque. A princípio, como lembra Chico Buarque em depoimento, a escolha do júri recaía sobre *A Banda*, com alguns votos de diferença. Segundo o depoimento, Chico interveio junto a Paulinho Machado de Carvalho, que estava no júri, e o resultado foi o empate. Chico Buarque manifestou o seu profundo apreço pela canção *Disparada*, e foi o primeiro a reconhecer o mérito de um empate (Terra; Calil, 2013, p. 92-93; Castro, 1990, p. 402-403; Cavalcante, 2008, p. 172-173). Com o acirramento das condições políticas no Brasil, essa canção foi proibida para execução pública no território nacional.

5. O LP Canto Geral - 1968

O ano de 1968 vem marcado pelo lançamento de dois LPs bem distintos. De um lado, o disco coletivo *Tropicália ou Panis et Circencis*, com músicas de Gil, Caetano, Torquato Neto, Capinan e Tom Zé. O Tropicalismo, segundo Pedro Duarte, buscava as alegorias barrocas com “seus contrastes: samba e rock, rural e urbano, belo e feio, nacional e cosmopolita, dentro e fora, velho e novo, alegria e tristeza, mito e razão, arte e mercado, lírico e épico” (Duarte, 2018, p. 16). De outro, o LP de Vandré, *Canto Geral*. São dois discos em tensão, não há dúvida. Havia também dificuldades de Vandré com a *Tropicália*, e vice-versa.

A desavença envolveu também o grande maestro Rogério Duprat. Em entrevista de Vandré, concedida em julho de 2000 ao sítio *CliqueMusic*, ele sublinhou que o maestro “deve ter ficado surdo de tanto ouvir a barulheira dos tropicalistas”. A tensão perdurou por décadas (Nuzzi, 2015, p. 121).

Em seu livro, *Verdade Tropical*, Caetano Veloso reconhece a presença dessa tensão, e da rejeição à *Tropicália* pela esquerda nacionalista. Sinaliza que Vandré foi sincero, e apenas expressou “o que muitos sentiam” com respeito à *Tropicália* (Veloso, 2017, p. 290). Não deixa, porém, de se contrapor ao gênio difícil de Vandré, sublinhando o lado “tristemente mesquinho de sua personalidade” (Veloso, 2017, p. 290). Durante o exílio, Vandré buscou uma reconciliação com Caetano, visitando o compositor em seu apartamento em Londres (Nuzzi, 2015, p. 149).

O LP *Canto Geral* vinha com 10 músicas, sendo 5 em parceria. Vandré não vinha mais acompanhado pelo Quarteto Novo, mas mantinha sua criatividade musical, com a incursão de novos instrumentos nos arranjos, como a viola caipira (Edgar), o oboé e o corne inglês (Cleon), bem como no vocal o Trio Marayá. Na contracapa do LP, Vandré dizia que nesse disco vinha com ele “uma vontade muito grande” de colocar-se “sem pudores como instrumento da comunicação”, de tudo o que aprendeu “a ver, ouvir, pensar e sentir” a respeito de seu tempo (Santos, 2015, p. 115).

Na bela canção *De serra, De terra e de Mar*, presente no LP, estava a parceria de Vandré com Hermeto Paschoal e Theo de Barros. Numa letra de grande singeleza, cantava Vandré, entre outros versos:

Eu sempre quis ser contente
 Eu sempre quis só cantar
 Trazendo pra toda gente
 Vontade de se abraçar.

Eu tinha no sol mais quente
 A terra pra me alegrar
 E a serra florando em frente
 Lavava os seus pés no mar (...)

Esta canção de Vandré passou despercebida no II Festival Internacional da Canção, promovido pela TV Globo, em 1967. A canção vencedora foi *Apareceu a Margarida*, de autoria de Gutemberg Guarabira. Foi nesse mesmo Festival que Milton concorreu com *Travessia*, sua parceria com Fernando Brant, ficando em segundo lugar; e Chico Buarque, em terceiro lugar, com a canção *Carolina*.

Outras quatro músicas do LP são parcerias com Hilton Acioli. Destaco a canção *Ventania*, que tinha concorrido em 1967 no III Festival da Música Popular Brasileira da Record. A canção chegou à final, mas foi derrotada por *Ponteio*, de Edu Lobo, que contou com a participação do Quarteto Novo na sua execução. A meu ver, *Ventania* é de uma beleza impressionante, com uma riqueza de andamento dificilmente encontrada, além da beleza da letra, que parece, em verdade, mais uma grande saga.

Ainda em *Canto Geral*, temos a presença de uma linda canção de Vandré: *Aroeira*; e outra, também em parceria com Hilton Acioli, *O Plantador*. Esse foi o último LP gravado por Vandré no Brasil, antes do exílio. Tárik de Souza revela que neste LP de Vandré a criatividade foi dominante, tendo o compositor trazido à baila “frevos (*João e Maria*, *Porta Estandarte*), moda de viola (*Ventania*), baiões, aboios e, principalmente toadas e canções” (Souza, 1983, p. 95). Também a presença de *Cantiga Brava*, que “traz versos de domínio público recolhidos por Guimarães Rosa e musicados pelo mineiro de Alto Belo, Téo Azevedo” (Nuzzi, 2015, p. 107). A canção vai ser incorporada na trilha sonora do filme *A Hora e a Vez de Augusto Matraga*.

O percurso musical de Vandré, a partir desse LP, culminou no belo ritual litúrgico *Paixão segundo Cristino*, encenada na Igreja dos Dominicanos, em Perdizes, no dia 12 de abril de 1968, com o texto escrito por Vandré e executado por ele. Estava vestido com camisa branca, calça azul e sandália franciscana. Presente na celebração estava

Nelson Motta. As reações à celebração vieram rápido, nas penas de Agnelo Rossi e Gustavo Corção, para quem tudo aquilo não passava de uma “imbecilidade paralitúrgica” (Nuzzi, 2015, p. 130).

Ainda em 1968, Vandré fez história com sua presença ousada no III Festival Internacional da Canção, produzido pela TV Globo. Depois do insucesso de *Ventania*, Vandré optou pela simplicidade mais pura, pelo minimalismo. Sem buscar outros recursos disponíveis, ele entra no palco munido apenas de sua voz e violão. Nelson Motta destaca a coragem de Vandré, cantando só com seu violão, em dois acordes, de modo a acentuar e valorizar a letra tão simples, contundente, provocativa e bonita da canção que ficou conhecida como *Caminhando (Pra Não Dizer que Não Falei das Flores)* (Motta, 2000, p. 176). Estava ali Vandré cantando no “mais rico e mais polêmico de toda a série de festivais realizada no país” (Santos, 2015, p. 117).

O resultado do Festival foi muito controvertido, sendo os vencedores Chico Buarque de Hollanda e Tom Jobim, com a canção *Sabiá*. A reação do público foi imediata, envolvendo com vaias pesadas todo o ambiente do Festival. Foi uma decisão muito difícil para o júri, que contava entre os seus membros Ziraldo e Billy Blanco. Os dois deram 10 para a canção de Vandré, mas Billy reconheceu que a música de Jobim era simplesmente perfeita (Nuzzi, 2015, p. 171). O interessante nisso tudo é que Vandré, diante do ocorrido, colocou-se em defesa de Chico Buarque e Tom Jobim, dizendo na ocasião:

Gente, sabe o que eu acho? ... Antonio Carlos Jobim e Chico Buarque de Hollanda merecem o nosso respeito... A nossa função é fazer canções. A função de julgar, nesse instante, é do júri que ali está. Olha, tem mais uma coisa só. A vida não se resume a festivais (Santos, 2015, p. 22).

Os críticos musicais entendem que a canção de Vandré tinha uma íntima relação com a passeata dos 100.000, pois foi composta cinco dias depois desse evento que marcou a história do país, em 26 de junho de 1968. Do alto de um edifício, na Cinelândia, Vandré pôde observar a passeata e dali nasceu a inspiração decisiva para a canção. Ela veio a se tornar em seguida o hino da esquerda brasileira, até os dias de hoje. Diversos críticos e personagens posicionaram-se favoravelmente à canção, entre os quais Millor Fernandes, Fernando Sabino e Rubem Braga. Sua gravação foi proibida pela censura, e a música só recebeu nova gravação com Simone, em 1979 (Motta, 2016, p. 96)

Antes de partir para o exílio, quando teve o apoio de vários personagens, entre os quais a viúva de Guimarães Rosa, Dona Aracy Rosa, Vandré ainda compôs uma canção derradeira, que foi gravada posteriormente por Geraldo Azevedo. Seu nome é *Canção de Despedida*, e foi composta na casa de uma ex-namorada de Vandré, a modelo Mariza Urban. Trata-se de uma canção maravilhosa, cheia de simbolismos políticos:

Já vou embora
Mas sei que vou voltar

Amor, não chora
Se eu volto, é pra ficar

Amor, não chora
Que a hora é de deixar
O amor de agora
Pra sempre ele ficar

Eu quis ficar aqui
Mas não podia
O meu caminho a ti
Não conduzia

Um Rei mal coroadado
Não queria o amor em seu reinado
Pois sabia, não ia ser amado

Amor, não chora
Eu volto um dia
O Rei velho e cansado já morria
Perdido em seu reinado, sem Maria
Quando eu me despedia
E no meu canto lhe dizia

Já vou embora
Mas sei que vou voltar
Amor, amor, não chora
Se eu volto, é pra ficar

Amor, não chora
Que a hora é de deixar
O amor de agora
Pra sempre, sempre ele ficar (...)

Vandré ainda permaneceu no país, como clandestino, até 16 de fevereiro de 1969, quando conseguiu deixar o Brasil pela fronteira do Uruguai, depois estabelecendo-se por um tempo no Chile. Em todo esse período da clandestinidade, Vandré foi tomado por medo intenso de ser preso. Suas últimas apresentações foram feitas no final de 1968 com o *Quarteto Livre*, composto com as presenças de Nelson Angelo (violão), Franklin da Flauta, Naná Vasconcellos e Geraldo Azevedo. Em suas duas últimas apresentações já estava envolvido por medo incontrolável da repressão (Santos, 2015, p. 134-136).

6. O LP Das Terras de Benvirá – 1973

Já no exílio, em sua estadia no Chile, Geraldo Vandré grava o LP *Das Terras de Benvirá*. Foi um tempo extremamente duro para Vandré, tendo ele passado por muitas dificuldades de sobrevivência. Foi tomado pela depressão, numa situação psicológica

muito difícil, tendo que recorrer a medicamentos e tratamentos pesados para lidar com a dor do exílio. Algo que também se esgarçava com a presença das drogas.

Tudo isso somado com o aperto financeiro. Passou por vários países, desde o Chile, Alemanha, Áustria, Bulgária, Grécia e Iugoslávia. Muitas vezes, cantava e tocava em troca de hospedagem e comida (Santos, 2015, p. 154). No campo amoroso, também passou por experiências diversificadas, sem encontrar o pouso afetivo que necessitava.

As gravações do LP foram realizadas na França, e Vandré veio acompanhado por outros três músicos: Murilo Alencar, Marcelo Melo⁷ e Francisco Xosé Peña Villar. Como relata Marcelo, as gravações foram realizadas em clima de muito improvisado. Vandré marca sua presença, expressando sua dor, com incursões pontuadas por choro e lamento. Não havia muita preocupação técnica nas gravações, privilegiando-se o clima do momento e a emoção dos personagens (Nuzzi, 2015, p. 246).

O resultado, porém, foi precioso. Considero abençoados os que conseguiram adquirir o LP produzido depois no Brasil, em 1973, pela Phonogram. É de uma beleza única. Destaco o lirismo de algumas canções, em particular: *Na Terra Como no Céu*, *Das Terras de Benvirá*, *Canção Primeira* e *Maria Memória de Minha Canção*, todas de Vandré. Na França o disco saiu como um compacto: *La Passion Brésilienne*.

A primeira canção do disco, *Na Terra como no Céu*, faz parte da *Paixão segundo Cristino*, que também foi encenada na França, em 22 de março de 1970, na Igreja de Saint-Germain-des-Prés, em Paris. Destaco ainda a beleza lírica da *Canção Primeira*, que fala de forma sensível e preciosa sobre o desejo do retorno à pátria amada, identificada como a grande amiga:

Compreende amiga
que eu não marque ainda
quando te encontrar

Que eu faça cumprida,
tanto quanto a vida
que foi só cantar

Dessa história antiga,
às vezes cantiga
pra eu poder contar

De ti companheira,
tu de corpo inteira
como eu pude amar

E perdoa amiga,
que eu não vá correndo
hoje te abraçar

Nem cortar caminho,

⁷ Marcelo Melo irá criar o Quinteto Violado no início de 1970.

nessa caminhada
que é pra te encontrar

Que eu guarde a esperança,
que vem vindo o dia
de poder voltar

Sem ter na chegada,
que morrer amada,
ou de amor matar

No exílio contou com o apoio de amigos queridos como Thiago de Mello e seu filho Manduka, no período em que esteve no Chile. Dentre os amores do exílio, elenco sua namorada chilena e depois esposa, Bélgica; e também sua namorada Ana Clara, socióloga brasileira, que viveu com ele até seu retorno ao Brasil, em 17 de julho de 1973. Ana Clara chegou a organizar junto com Matias Pizarro, músico chileno, um livro com os poemas de Vandré: *Cantos intermediários de Benvirá* (Santos, 2015, p. 163).

Ainda no exílio, outra bela composição de Vandré, *Pátria amada, idolatrada, salve salve*. A canção era parceria de Vandré com Manduka, filho de Thiago de Mello. Trata-se de composição de grande lirismo, falando de seu amor ao Brasil:

Se é pra dizer adeus
Pra não te ver jamais
Eu, que dos filhos teus
Fui te querer demais
No verso que hoje chora
Pra te fazer capaz
Da dor que me devora
Quero dizer-te mais
Que além de adeus agora
Eu te prometo em paz
Levar comigo afora
O amor demais

Amado meu
Sempre será
Quem me guardou
No seu cantar
Quem me levou
Além do céu
Além dos seus
E além do mais
Amado meu,
Que além de mim se dá
Não se perdeu
E nem se perderá

A canção conseguiu o Grande Prêmio do Festival da Canção Popular Latino-Americana, junto com outra canção chilena. Como intérpretes da canção de Vandré. O

Festival foi realizado no Peru e interpretada pela cantora venezuelana Soledad Bravo e Alexandre Manuel Thiago, o Manduka.

7. O retorno ao Brasil

Em seu retorno ao Brasil, Vandré expressava grande tristeza, já estampada em seu rosto no voo de retorno ao seu país. O envelhecimento do cantor e compositor estava igualmente estampado no corpo enfraquecido. O Brasil que recebe Vandré não é o mesmo de quando saiu, em 1969. Vivia então um momento distinto, de grande euforia e ufanismo.

As forças da repressão sentiam-se vitoriosas com a derrocada da guerrilha no Araguaia, cujos últimos vestígios foram eliminados em 1974. Foi quando então se deu a triste e famosa retratação de Vandré, por exigência dos militares, em horário nobre do Jornal Nacional, naquela fatídica noite de 18 de agosto de 1973. Ele talvez esperasse uma outra recepção dos artistas brasileiros. Não foi o que ocorreu. Depois de seu depoimento do Jornal Nacional, alguns artistas o evitavam, como por exemplo João Bosco, Elis Regina e César Camargo Mariano, como descrito no livro de Jorge Fernando dos Santos (Santos, 2015, p. 181).

Vandré continua vivo, mas recolhido. Quase não temos notícia de seu paradeiro. Foram poucas e raras suas incursões públicas depois de seu retorno. Inúmeras controvérsias existem sobre o seu comportamento, paradeiro ou posicionamento artístico e político. Imagino que a verdade sobre o período que cobre o seu retorno ao Brasil possa um dia ser esclarecida com isenção de ânimos. O mais importante é que sua música permanece entre nós, ainda para ser descoberta em todo o seu valor e importância.

Referências

CASTRO, Ruy. **Chega de saudade**. A história e as histórias da Bossa Nova. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAVALCANTI, Cássio. **Nara Leão, a musa dos trópicos**. Recife: CEPE, 2008.

DREYFUS, Dominique. **O violão vadio de Baden Powell**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2020.

DUARTE, Pedro. **Tropicália ou Panis et Circences**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2018.

MOTTA, Nelson. **101 canções que tocaram o Brasil**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2016.

MOTTA, Nelson. **Noites Tropicais**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

NASCIMENTO, Hermilson Garcia do. **As cordas livres de Heraldo do Monte**. São Paulo: Çarê / Contraponto, 2020 (prefácio de Budi Garcia).

NUZZI, Vitor. **Geraldo Vandré, uma canção interrompida**. São Paulo: Kuarup, 2015.

SANTOS, José Fernando dos. **Vandré, o homem que disse não**. São Paulo: Geração Editorial, 2015.

SOUZA, Tárík. **O som nosso de cada dia**. Porto Alegre: L&PM, 1983.

TERRA, Renato; CALIL, Ricardo. **Uma noite em 67**. São Paulo: Planeta, 2013.

TINHORÃO, José Ramos. **História social da música popular brasileira**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

VELOSO, Caetano. **Verdade Tropical**. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Submetido em 10/02/2023

Aceito em 02/05/2023

Salmista sertanejo: elemento religioso na canção *Joana Flor das Alagoas* de Elomar Figueira Mello

Country Psalmist: The Religious Element in the Elomar Figueira Mello's Song *Joana Flor das Alagoas*

Carlos Ribeiro Caldas Filho¹

RESUMO

O artigo apresenta aspectos da obra poética do escritor, violonista, compositor e cantor brasileiro Elomar Figueira Mello (1937), na qual o elemento religioso de matriz cristã tem grande relevância. O artigo destaca a linguagem de Elomar, que não encontra paralelo na história da música brasileira. O objetivo do artigo é apresentar Elomar como um salmista sertanejo, tomando como estudo de caso a canção *Joana Flor das Alagoas* como um salmo do sertão baiano.

Palavras-chave: Religião e cultura popular. Religião e música. Elomar Figueira Mello.

ABSTRACT

The article presents aspects of the poetic work of the Brazilian writer, guitar player, composer and singer Elomar Figueira Mello (1937), in which the religious element of Christian matrix has great importance. The article highlights Elomar's language, which has no parallel in the history of Brazilian music. The point of the article is to present Elomar as a country psalmist, taking as a case study his song *Joana Flor das Alagoas* as a psalm of the Bahian outback.

Keywords: Religion and folk culture. Religion and music. Elomar Figueira Mello.

Introdução

Religião e música andam de mãos dadas desde a aurora dos tempos. O *homo religiosus* de Eliade (Eliade, 1992), sensível ao *mysterium tremendum et fascinans*² descrito por Otto (Otto, 2007), sempre utilizou a música em seus ritos em busca de experimentar o sagrado e/ou expressar suas convicções quanto ao transcendente. Não é mera coincidência que em Gênesis 4.18-22, texto que, com a sutileza típica da Bíblia

¹ Doutor em Ciências da Religião (UMESP), professor do PPG em Ciências da Religião da PUC-Minas. E-mail: craldas2009@hotmail.com

² As expressões latinas *homo religiosus* e *mysterium tremendum et fascinans* significam literalmente “homem (humano) religioso” e “mistério tremendo e fascinante”.

Hebraica, mostra um relato etiológico da cultura humana, a música ocupe lugar central. A tradução de Luís Alonso Schökel apresenta esta narrativa da seguinte maneira:

¹⁸Henoc gerou Irad, Irad a Maviael, este a Matusael, e este a Lamec.

¹⁹Lamec tomou duas mulheres, uma chamada Ada, outra chamada Sela.

²⁰Ada deu à luz Jabel, o antepassado dos pastores nômades.

²¹Seu irmão se chamava Jubal, o antepassado dos que tocam cítara e flauta.

²²Sela por sua vez deu à luz Tubalcaim, forjador de ferramentas de bronze e de ferro; teve uma irmã que se chamava Noema³.

Não é propósito do presente artigo entrar na discussão de elementos exegéticos e hermenêuticos da perícopes citada, e muito menos na questão da historicidade do relato, pois tal se constituiria em fuga do tema proposto. O texto apresenta as origens da cultura e da civilização, no tempo mítico da *Urgeschichte*⁴, e ao fazê-lo, apresenta duas atividades absolutamente essenciais à vida e à cultura: a pecuária (v. 18, “Jabel, antepassado dos pastores nômades”) e a metalurgia (v. 22, “Tubalcaim, forjador de ferramentas de bronze e de ferro”). E exatamente entre uma e outra está a referência à música (v. 21, “Jubal, o antepassado dos que tocam cítara e flauta”). O que o texto diz, do modo lacônico que caracteriza as narrativas bíblicas⁵, é que a arte – música – é tão necessária à civilização quanto a pecuária e a metalurgia, e tão antiga quanto. Há que se observar que o texto não estabelece ligação da música de Jubal com qualquer elemento religioso propriamente dito. Nesse sentido, o relato da Bíblia Hebraica quanto às origens da música é “secularizado”, por assim dizer, sem uma origem “sagrada”, tal como se encontra, por exemplo, na mitologia egípcia, que atribuía a invenção da música ao deus Thot, mais tarde identificado no hermetismo greco-egípcio com Hermes Trismegisto⁶. Considerando a importância que a música terá mais tarde na Bíblia Hebraica, e posteriormente, no Novo Testamento, é, no mínimo, curioso que nas páginas dos textos fundantes da tradição judaico-cristã a música seja apresentada como tendo origem não religiosa.

Mas, como afirmado no final do parágrafo anterior, a música terá importância tamanha na Bíblia Hebraica e, por conseguinte, no testamento cristão. O exemplo mais evidente é o livro de Salmos, o maior da Bíblia Hebraica. Salmos – *Tehilim* (literalmente, “louvores”, em hebraico), foi traduzido como *Psalmoi* na Septuaginta e *Liber Psalmorum* na Vulgata Latina – é um livro de poemas cantados, nos quais encontram-se referências aos sentimentos e emoções que todos os humanos sentem, suas lutas, angústias e crises, mas também suas alegrias, conquistas e vitórias. Não é propósito do presente artigo detalhar a respeito da formação do livro, sua composição ou seus temas. O que se pretende é demonstrar que a canção *Joana Flor das Alagoas*, de Elomar

³ *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002.

⁴ A palavra alemã *Urgeschichte* significa literalmente “pré-história”, isto é, a história antes da história, a história primeva, e é usada para designar o tempo maravilhoso dos começos de todas as coisas, o “tempo sagrado” descrito por Eliade (1992, p. 38-51).

⁵ A apresentação clássica das diferenças entre a narrativa homérica e a bíblica é feita por Erich Auerbach no ensaio *A cicatriz de Ulisses* em seu livro *Mimesis* (Auerbach, 2001, p. 1-20).

⁶ Para detalhes referentes ao deus egípcios Thot e ao hermetismo greco-egípcio consultar Volokhine, 2004, p. 131-156.

Figueira Mello, ou, simplesmente, Elomar, é exemplo de um salmo brasileiro, um salmo sertanejo. Em outras palavras: a referida canção de Elomar reflete influência do Saltério hebraico. A tese do artigo é que Elomar, influenciado pela tradição da poética hebraica refletida no livro bíblico de Salmos, cria seu próprio salmo, e o faz de maneira contextualizada, em seu *locus* geográfico, vivencial e existencial. Daí a proposta do artigo: apresentar Elomar como um “salmista sertanejo”, tomando a mencionada canção como um salmo do sertão baiano.

1. Elomar – breves notas biográficas e aspectos de sua poética

Elomar Figueira Mello (1937) é natural de Vitória da Conquista, no sudoeste do estado da Bahia. Graduou-se em Arquitetura pela Universidade Federal da Bahia, e atuou profissionalmente como tal. Conforme Guerreiro, enquanto arquiteto

Elomar concebe mais de quatrocentos projetos de arquitetura na área da SUDENE, grande quantidade de projetos para currais, além dos mais divulgados: o segundo templo da Igreja Batista de Vitória da Conquista, as casas das fazendas Duas Passagens e Gameleira, mais conhecida por Casa dos Carneiros (Guerreiro, 2005, p. 17, n. 8).

Mas foi como compositor, violonista e cantor que se notabilizou, o que chega a ser surpreendente, considerando seu aspecto único, pois sua obra poético-musical não é exatamente “popular”, de apelo fácil. Não obstante, logrou êxito em sua carreira. Alguns de seus shows, como *Cantoria*, do qual também participam nomes importantes da música brasileira, como Geraldo Azevedo, Vital Farias e Xangai, fizeram muito sucesso. Conforme Guerreiro,

Atualmente, sua discografia é composta por dezesseis discos: um compacto simples, onze álbuns simples e quatro duplos. A última produção do selo independente Rio do Gavião, criado por Elomar, *Árias Sertânicas*, ocorreu em 1992. Após isso, são lançados pela gravadora Kuarup os discos *Cantoria 3* (1995) e *Cantoria Brasileira* (2003), integrados ao projeto musical Cantoria (Guerreiro, 2005, p. 9).

Seu estilo musical e sua linguagem não encontram paralelo na história da música brasileira. No que tange ao estilo, é mais fácil apontar o que não é: o estilo de Elomar não é caipira de raiz, nem regionalista nordestino (como Luiz Gonzaga e Dominguinhos), nem samba, nem bossa nova, nem rock e nem qualquer outro gênero musical que se possa nomear. E sua linguagem é também absolutamente única, com uma mescla de oralidade do português da zona rural de sua região de origem, variantes dialetais e arcaísmos. A linguagem de Elomar faz lembrar a de Guimarães Rosa que, coincidentemente, também tinha no “sertão”⁷ o ambiente de seus textos. De fato, no “português sertanês” de Elomar e de Guimarães é difícil saber o que é português arcaico, o que é regionalismo contemporâneo e o que é neologismo. Tudo isso faz com que

⁷ O “sertão” de Guimarães é uma área que compreende trecho do centro-norte de Minas Gerais, centro-sul e sudoeste da Bahia e sudeste de Goiás.

Elomar seja o alternativo dos alternativos da música brasileira. Sua linguagem, de maneira deliberada, não segue a norma culta da língua portuguesa, mas sua poética é extremamente sofisticada, elaborada e erudita. Por isso, não é surpreendente que a obra de Elomar seja objeto de estudo em pesquisas em áreas como Letras, História, Antropologia, Sociologia, Filosofia, Educação, Música e Comunicação⁸. A respeito da linguagem elomariana, Guerreiro anotou:

Elomar é um cancionista e um operista que não só dialoga com a literatura, mas por ela transita com liberdade e fluidez. Suas canções e árias possuem densidade na construção da linguagem, diluindo as fronteiras entre poesia escrita e poesia cantada [...]. [D]esde o início, Elomar se destaca como compositor que manipula com propriedade o jogo da linguagem músico-poética, o qual se configura no casamento de poesia densa e acordes complexos que antecipam a vertente sinfônica cuja forma musical apurada consolida-se posteriormente (Guerreiro, 2005, p. 12).

Dentre as temáticas das letras de Elomar destaca-se o imaginário que remete ao Portugal medieval, com referência a reis, como se vê por exemplo em *O Violeiro*:

Cantado di trovas di martelo
 Di gabinete, lijêra i moirão
 Ai cantado já curri o mundo intero
 Já inté cantei nas portas di um castelo
 Dum rei qui si chamava di João
 Pode acriditá meu companheiro
 Dispois di tê cantado o dia intero
 O rei mi disse fica, eu disse não⁹.

Outra referência monárquica em Elomar é encontrada em *Cantiga do Estradar* (do disco *Cartas Catingueiras*), na qual o poeta afirma que visitou “os sete reino adonde eu tinha qui cantá”¹⁰.

Mas um dos elementos mais facilmente perceptíveis na poética elomariana é o religioso: há abundância de referências ao catolicismo popular (na primeira estrofe da citada *O Violeiro*, o eu lírico afirma: “Juro inté pelo Santo Minino, Vige Maria que ove o que eu digo si fô mintira mi manda um castigo”), a Deus e a Jesus – tome-se como exemplo *Campo Branco*, quando o “cantadô” declara sua fé dizendo:

Peço a Deus a meu Deus grande Deus de Abraão
 Prá arrancá as pena do meu coração

⁸ Schouten (2005, p. 63-65) apresenta uma muito detalhada fortuna crítica da obra poético-musical de Elomar.

⁹ *O Violeiro* é parte do LP *Das barrancas do Rio Gavião* de 1973, o primeiro da carreira de Elomar. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/elomar-figueira-de-melo/o-violeiro.html>. Acesso em: 18 set. 2022.

¹⁰ *Cantiga do Estradar*. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/elomar/376555/>. Acesso em: 18 set. 2022.

Dessa terra seca in ança e aflição
Todo bem é de Deus qui vem
Quem tem bem lôva a Deus seu bem
Quem não tem pede a Deus qui vem¹¹.

A já mencionada *Cantiga do Estradar* é uma profissão de fé cristã, na qual se apresenta a vida e suas vicissitudes na perspectiva da fé:

Tá fechando sete tempo
Qui mia vida é caminhá
Pulas istradas do mundo
Dia e noite sem Pará

Já visitei os sete reino
Adonde eu tinha qui cantá
Sete didal de veneno
Traguei sem pestanejá

Mais duras penas só eu veno
Ôtro cristão prá suportá

Sô irirmão do sofrimento
De pauta vea cum a dô

Ajuntei no isquicimento
O qui o baldono guardô
Meus meste a istrada e o vento
Quem na vida me insinô

Vô me alembrano na viagem
Das pinura qui passei
Daquelas duras passage
Nos lugar adonde andei

Só de pensá me dá friage
Nos sucesso qui assentei
Na mia lembrança
Legião de condenados

Nos grilhão acorrentados
Nas treva da inguinorança
Sem a luz do Grande Rei
Tudo isso eu vi nas mia andança

Nos tempo qui eu bascuia
O trecho alhei
Tô de volta já faz tempo

Que deixei o meu lugá

¹¹ *Campo Branco*. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/elomar/235518/>. Acesso em: 18 set. 2022.

Isso se deu quando moço
Qui eu saí a percurá
Nas ilusão que ai no mundo
Nas bramura qui ai pur lá

Saltei pur profundo os pôço
Qui o Tinhoso tem pur lá
Jesus livrô derna d'eu môço
Do raivoso me panhá

á passei pur tantas prova
Inda tem prova a infrentá
Vô cantando mias trova
Qui ajuntei no caminhá

Lá no céu vejo a Lua nova
Cumpanhia do istradá
Ele insinô qui nós vivesse
A vida aqui só pru passá

Nóis intonce invitasse
O mau disejo e o coração

Nóis prufiasse pra sê branco
Inda mais puro

Qui o capucho do algudão
Qui nun juntasse dividisse
Nem negasse a quem pidisse
Nosso amor o nosso bem

Nossos têm nosso perdão
Só assim nós vê a face ocusta
Do qui habita os altos céus

O Piedoso o Manso e Justo

O Fiel e cumpassivo
Sinhô de mortos e vivos
Nosso Pai e nosso Deus
Disse qui havéra de voltá

Quando essa terra pecadora
Margúiada em transgressão
Tivesse cheia de violência

De rapina de mintira e de ladrão¹².

¹² *Cantiga do Estradar*. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/elomar/376555/>. Acesso em: 18 set. 2022.

Na mesma linha temática, sua *A meu Deus um canto novo* é um autêntico hino cristão:

Bem de longe na grande viagem
Sobrecarregado para o descansar
Emergi de paragens ciganas
Pelos mãos de Elmana, santos como a luz
E em silêncio contemplo, então
Mais nada a revelar
Fadigado e farto de clamar às pedras
De ensinar justiça ao mundo pecador
Oh lua nova quem me dera
Eu me encontrar com ela
No pispei de tudo
Na quadra perdida
Na manhã da estrada
E começar tudo de novo
Topei in certa altura da jornada
Com qui nem tinha pernas para andar
Comoveu-me em grande compaixão
Voltando o olhar para os céus
Recomendou-me ao Deus
Senhor de todos nós rogando
Nada me faltar
Resfriando o amor a fé e a caridade
Vejo o semelhante entrar em confusão
Oh lua nova quem me dera
Eu me encontrar com ela
No pispei de tudo
Na quadra perdida
Na manhã da estrada
E começar tudo de novo
Boas novas de plena alegria
Passaram dois dias da ressurreição
Refulgida uma beleza estranha
Que emergiu da entranha
Dos plagas azuis
Num esplendor de glória
Avistaram u'a grande luz
Fadigado e farto de clamar às pedras
De propor justiça ao mundo pecador
Vô prossiguino istrada a fora
Rumo à istrêla canora
E ao Senhor das Searas a Jesus eu lôvo
Levam os quatro ventos
Ao meu Deus um canto novo.

A influência cristã de Elomar é herança familiar, especificamente, de uma de suas avós, membro da Igreja Batista em Vitória da Conquista. Em entrevista concedida ao jornalista João Batista Nunes Neto do (atualmente extinto) jornal *Contexto – O pensamento evangélico de hoje*, em sua edição maio/junho de 1984, quando perguntado a respeito de sua fé, Elomar respondeu:

COMO SEUS COMPANHEIROS DE TRABALHO VEEM SUA MANEIRA DE ENCARAR AS COISAS. POR EXEMPLO, NO DISCO “CONSERTÃO” COM ARTUR MOREIRA LIMA, HERALDO MONTE E PAULO MOURA, E AGORA NO “CANTORIA” COM GERALDO AZEVEDO, XANGAI E VITAL FARIAS, COMO ELES ENXERGAM ESSA SUA MANEIRA DE VIVER E CANTAR SUA FÉ?

Tem dois quadros. O Artur, o Paulo e o Heraldo são de formação, como eu diria, mais materialista. Mas eles têm muito respeito pela minha fé, mas sem compartilhar dela, segundo minha análise. Agora, já os outros malungos, desse outro quadro, é diferente. Não sei se porque viemos de um mesmo território, de uma mesma origem. Geraldinho, pelo pouco tempo que convivo com ele, eu sinto que ele tem fé, não sei se tem esclarecimento, que a partir da fé tem que ter esperança. Xangai tem a fé e a esperança, porque é primo meu e tem a semente do evangelho no coração. Vital também é cheio de fé, mas não sei se tem esperança. Os três veem minha crença com muito respeito e admiração (Contexto, 1984, p. 7).

Como se verá no restante do presente artigo, o elemento do religioso, a percepção do sagrado, é uma constante em sua obra poética. A poética de Elomar pode ser interpretada, à luz das categorias elaboradas por Paul Tillich, como sendo existencial e essencialmente religiosa. Nas palavras de Calvani, especialista no pensamento tillichiano,

Religião não é apenas a vivência espiritual organizada em torno de ritos, crenças e devoções, mas o estado de ser capturado e envolvido por uma preocupação suprema, de ordem Incondicional, que abala existencialmente o ser humano e sua cultura. Religião, então, tem a ver com uma condição em que nos encontramos tomados por algo que vem de fora de nós mesmos e que reclama de nós uma resposta definitiva. Assim, *ultimate concern* é uma preocupação suprema, a mais inquietante, a maior de todas, aquela que, comparada a todas as demais, as torna preliminares. Por isso toda criação cultural tem necessariamente um significado religioso, pois nasce de uma posição assumida diante do Incondicional, ainda que tal posicionamento seja de indiferença, rejeição ou niilismo. Por isso é perfeitamente admissível que um entalhe em madeira, formas geométricas esculpidas em gesso ou palavras articuladas de acordo com certa métrica e certo ritmo expressem algo de religioso, principalmente se o estio for adequado. A dimensão religiosa de uma obra de arte, portanto, deve ser buscada não no resultado final (sic), mas no impulso originário que vem do fundamento da cultura (Calvani, 1998, p. 95, destaques do texto).

A elaboração acima reproduzida, uma leitura da arte em chave hermenêutica tillichiana, expressa de maneira sintética e muito apropriada como a lírica de Elomar é obra de arte religiosa. Isto posto, pode-se prosseguir para apresentar na próxima sessão do artigo a canção *Joana Flor das Alagoas*, o salmo sertanejo de Elomar.

2. *Joana Flor das Alagoas* – um salmo do sertão

Antes de apresentar a canção elomariana como um salmo do sertão é preciso apresentar, posto que em síntese, o que é um salmo. Por não ser o ponto central do artigo, não se entrará em detalhamento de questões ligadas aos gêneros literários dos poemas do saltério bíblico, ou questões como temas principais e data de composição. Em abordagem minimalista, contudo, suficiente para os propósitos do presente artigo, basta dizer que na literatura bíblica, um salmo é um “poema cantado com acompanhamento musical, originalmente, a harpa” (Comfort; Elwell, 2001, p. 1093). Os salmos mostram como os antigos hebreus, por meio da poesia e da música, e não por meio de proposições lógicas, expressavam sua compreensão do sagrado, vivenciavam sua fé e sua esperança no transcendente. A linguagem da poesia, subjetiva e polissêmica, se presta para veicular conteúdos que tratem da experiência e do fenômeno religioso de melhor forma que a linguagem da ciência. No dizer de Huff Junior, “a música permite, de modo muito especial, o acesso a níveis da experiência humana inacessíveis à linguagem racional, assim como a poesia, que busca dizer o indizível” (Huff Junior, 2021, p. 68).

Mas antes da análise propriamente dita da canção *Joana Flor das Alagoas*, que serve como objeto de estudo do presente artigo, é preciso fazer uma observação: o artigo pretende apresentar Elomar como um “salmista sertanejo”, mas é preciso deixar claro que Elomar foi influenciado pela tradição poética hebraica em termos temáticos, não em termos de estrutura poética. A lírica elomariana se aproxima tematicamente da poética dos salmos bíblicos a partir de um imaginário religioso. No aspecto formal da poesia, não se encontra em Elomar qualquer influência da poética hebraica. Isto porque, diferentemente das poesias das línguas europeias, que têm na assonância (rima) sua característica principal, a poesia da Bíblia Hebraica tem como característica central o paralelismo, que é uma associação de pensamento ou por repetição da ideia apresentada (paralelismo sinônimo), ou por contraste de ideias (paralelismo antitético), ou por acréscimo de ideias (paralelismo climático), ou pela apresentação de ideias em ordem invertida, do início para o fim, e do fim para o início (paralelismo quiástico)¹³. Isto posto, pode-se prosseguir, com a apresentação do salmo sertanejo elomariano, *Joana Flor das Alagoas*¹⁴, cuja letra será transcrita:

Joana Flor das Alagoa
 Se alevanta e vem vê
 O truvão longe ressoa
 Tiranias de bem querê
 Joana Flor das Alagoa
 Olha como Deus é amô
 Qui encheu d'água as Alagoa
 Em flor... em flor...
 Joana flor das assucena

¹³ Para detalhes, consultar Ballarini; Reali, 1985.

¹⁴ *Joana Flor das Alagoas* é parte do já mencionado LP *Das barrancas do Rio Gavião*. A contracapa do LP traz apresentação de Vinícius de Moraes. Para ouvir a canção na voz do próprio Elomar, visitar Joana Flor das Alagoas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9ps59AltkgY>. Acesso em: 17 set. 2022.

Meus olhos têm pena
Vê tanta beleza
Sem ninguém
Pra vê
Olha a noite vai crescendo
E a chuva caino
E a lagoa incheno
E os bicho cantano
Cantigas de amor
Só você durmino
Oh! Joana em flor
Ai saudade lá nos brejo
A saracura canta
Há tempos qui num vejo
Nessa terra santa
Umas coisa assim
Joana se alevanta
Flor das assucena
Meus olhos tem pena
Vê tanta beleza
Ninguém pra vê
Lôvado Nosso Sinhô
Qui ouviu minha oração
E nessa noite chorô
A chuva no meu sertão
Joana, vem vê
Os sapinho tão cantano
Tiranas de bem-querê¹⁵.

Primeiramente, uma abordagem temática: a canção é um monólogo, no qual o eu lírico, em nenhum momento identificado, chama Joana (sua esposa?) para contemplar uma cena há muito esperada, que o emociona fortemente: a chuva no sertão. Não é difícil imaginar a cena subentendida na canção: bem cedo, fim da madrugada ou início da manhã, o lavrador ouve o barulho da chuva, levanta-se depressa e sai de casa. A chegada da chuva é garantia de boa colheita, o que, conseqüentemente, irá assegurar a permanência da família na região, ou seja, não precisarão ser retirantes, como Sinhá Vitória e Fabiano de *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos. O evento da chuva no sertão é para o eu lírico o que Eliade (1992) descreveu como sendo uma hierofania, uma manifestação do sagrado no mundo. O sertanejo, eu lírico do poema de Elomar, entende a chuva que cai como um irromper do sagrado no mundo. Em pouco tempo o sertanejo anônimo poderá colher o que plantou, e assim poderá fazer suas as palavras de outro salmista rural do Israel clássico: “a terra deu o seu fruto, e Deus, o nosso Deus, nos abençoa” (Sl 67.6)¹⁶. A propósito, o tema da chuva é muito presente na Bíblia Hebraica (*inter alia*, Lv 26.4; Dt 11.14, 28.12; Jó 5.10, 28.26,

¹⁵ *Joana Flor das Alagoas*. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/elomar-figueira-de-melo/joana-flor-das-alagoas-cifrada.html>. Acesso em: 18 set. 2022.

¹⁶ Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada no Brasil. 2ª edição. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

37.6; Sl 68.9, 147.8; Jr 5.24, 10.13, 14.22)¹⁷. O sertanejo elomariano compartilha com os antigos poetas e profetas israelenses a convicção de que Deus é literalmente o “manda chuva”. Por isso, o sertanejo diz a Joana: “olha como Deus é amô”. A definição mais básica de Deus nos textos sagrados da tradição cristã é exatamente “Deus é amor” (1 Jo 4.8). No salmo de Elomar, o amor de Deus é manifestado na chuva que rega a terra.

Outro elemento na poesia de *Joana Flor das Alagoas* que chama a atenção dos ouvintes/leitores está nas referências a animais. A primeira destas é muito geral e genérica: “os bicho cantano cantigas de amor”¹⁸. Depois há outra mais específica: “ai saudade lá nos brejo a saracura canta...”. E por fim, finalizando o poema, mais uma vez Joana é chamada para ver e ouvir a reação da natureza à manifestação do sagrado: “Joana vem vê, os sapinhos tão cantano tiranas de bem querê”. No salmo sertanejo elomariano a natureza se une em louvor e gratidão a quem manda a chuva: no início, “o truvão longe ressoa tiranas de bem querê”, e no fim, “os sapinho” se unem ao “truvão” fazendo o mesmo. Uma força da natureza e seres vivos se unem cantando “tiranas de bem querê”. Percebe-se aí como que um eco de salmos bíblicos que apresentam animais se unindo aos humanos em manifestações de alegria e gratidão. De maneira mais específica, *Joana Flor das Alagoas* parece ecoar o Salmo 104: “Do alto de tua morada, regas os montes; a terra farta-se do fruto de tuas obras. Fazes crescer a relva para os animais e as plantas, para o serviço do homem, de sorte que da terra tire o seu pão” (v. 13-14)¹⁹. Os dois poetas, o hebreu, do Israel clássico, e o sertanejo baiano, entendem a chuva, que garante a sobrevivência de humanos e de animais, como um evento hierofânico. Ambos veem a chuva como um sinal do *Deus absconditus*²⁰. E a chuva que cai faz com que o sertanejo chame sua Joana para ela ver e ouvir: “Joana, vem vê, os sapinho tão cantano tiranas de bem-querê”. No início de seu poema ele havia afirmado que “o truvão de longe ressoa tiranas de bem-querê”. Conforme o folclorista brasileiro Luís da Câmara Cascudo, a tirana se constitui de “canto e dança originários de Espanha e que recebemos por intermédio de Portugal” (Cascudo, s.d., p. 870). A alegria das forças da natureza, dos animais e dos humanos diante da chuva no semiárido nordestino é a mesma. E o poeta não quer que Joana perca um momento tão bonito e emocionante por estar dormindo. Daí a insistência do sertanejo em chamá-la, para que possa participar do mesmo espanto e maravilhamento que acometeu “o truvão”, “os bicho”, “os sapinho” e seu companheiro. O salmista do sertão, depositário da sabedoria tradicional de gerações e gerações de seus antepassados, sertanejos como ele, sabe muito bem que a chuva tem potencial de transformar o deserto em jardim. Ele poderia dizer como outro profeta-poeta do Israel antigo: “O deserto e a terra se alegrarão; o ermo exultará e

¹⁷ O estudo exegético e hermenêutico por excelência a respeito do tema da chuva na Bíblia Hebraica é SILVA (1996).

¹⁸ Na tradição do trovadorismo lusitano medieval, a *cantiga de amor* apresenta um eu lírico masculino, o que a diferencia da *cantiga de amigo*, que tem eu lírico feminino.

¹⁹ Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada no Brasil. 2ª edição. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

²⁰ A expressão latina *Deus absconditus* significa literalmente “Deus oculto”, e é encontrada na tradução de Isaías 45.15 da Vulgata Latina (*Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel, Salvator* – “Verdadeiramente tu és um Deus que se esconde, Deus de Israel, Salvador”). Corresponde em sentido ao *ganz Anderes*, o “totalmente outro”, conceito importante da compreensão de Deus na teologia de Karl Barth.

florescerá como o narciso” (Is 35.1)²¹. Há motivo para alegria de todos, forças da natureza, humanos e não humanos. Com isso concordava Rubem Alves: “o jardim é a imagem visível da beleza divina” (Alves, 1992, p. 124).

Considerações finais

O artigo apresentou aspectos da obra poético-musical de Elomar, na qual o elemento religioso de matriz judaico-cristã se faz presente de maneira notável. Tal elemento é veiculado em uma linguagem sem paralelo na música brasileira, uma mescla de português arcaico com o português falado pelos habitantes da zona rural do sertão mineiro, que raramente segue a norma culta da língua portuguesa conforme estabelecida pela Academia Brasileira de Letras. A musicalidade de Elomar é também singular, pois resgata elementos sonoros e rítmicos dos trovadores medievais.

E o “ponto” propriamente do artigo é que há em Elomar uma aproximação temática com a poética hebraica, tal como veiculada no livro bíblico de Salmos. E isto acontece de maneira espontânea, sem quaisquer traços de pieguice ou de uma demonstração forçada de piedade. Aí está o elemento (do) religioso em Elomar, na aproximação com salmos bíblicos, não em perspectiva de elementos da métrica e dos paralelismos que caracterizam a poética hebraica, mas temática, que vê na contemplação da criação uma hierofania, uma manifestação do sagrado, o *mysterium tremendum et fascinans* conforme descrito por Otto.

Sendo assim, Elomar inova na música brasileira, em termos linguísticos, métricos, sonoros, estilísticos e temáticos. Enquanto este artigo está sendo escrito, Elomar já está na metade da oitava década de sua vida. E tendo já algumas décadas se passado desde o início de sua carreira artística, ainda não se viu na MPB alguém que faça música que se assemelhe ao que ele tem produzido. O salmista sertanejo continua sem alguém que se lhe compare no panteão da música brasileira. Na música de Elomar poesia e religião se unem de maneira inovadora, que é ao mesmo tempo antiga e criativa. Uma aproximação ao universo linguístico-poético-musical de Elomar na perspectiva do elemento religioso, tal como se apresentou no presente artigo é, tanto quanto se saiba, inédita. Com isso, espera-se contribuir para os estudos de religião no Brasil que têm a música como fonte de pesquisa e, considerando-se a vastidão da obra do “Menestrel da Caatinga”, espera-se também que outros textos a respeito venham a lume.

Referências

ALVES, Rubem. *O poeta, o guerreiro, o profeta*. Petrópolis: Vozes, 1992.

²¹ Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada no Brasil. 2ª edição. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**. A representação da realidade na literatura ocidental. 4ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BALLARINI, Teodorico; REALI, Venanzio. **A poética hebraica e os Salmos**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2ª edição. Barueri: Sociedade Bíblia do Brasil, 1993.

BÍBLIA DO PEREGRINO. Tradução de Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2002.

CALVANI, Carlos Eduardo B. **Teologia e MPB**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo: Loyola, 1998.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 10ª edição. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

CONTEXTO. Evangelho e cultura brasileira encontram-se na música de Elomar. **Contexto. O pensamento evangélico de hoje**. Campinas: Centro Evangélico Brasileiro de Estudos Pastorais, 1984, p. 7.

COMFORT, Philip W.; ELWELL, Walter A. (eds.). **Psalms in Tyndale Bible Dictionary**. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2001.

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

GUERREIRO, Simone da Silva. **Tramas do sagrado: a poética de Elomar Figueira Mello**. Tese (Doutorado em Letras). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2005.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. Religião, música e humanização em Rubem Alves. **Numen**, v. 24, n. 2, p. 67-75, jul./dez. 2021.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SCHOUTEN, André-Kees de Moraes. **Peregrinos do sertão profundo: uma etnografia da música de Elomar Figueira Mello**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Aquele que manda a chuva sobre a face da terra**. São Paulo: Loyola, 1996.

VOLOKHINE, Yuri. Le dieu Thot et la parole. **Revue de l'histoire des religions**, v. 221, n. 2, p. 131-156, Avril-Juine 2004.

Submetido em 07/11/2022

Aceito em 30/03/2023

A nova condição religiosa do rap: os modos mítico-poéticos e a teologia da reexistência

The new religious condition of rap:
the mythical-poetic modes and the theology of re-existence

Bruno Rocha¹

RESUMO

O rap é um gênero musical da periferia que mobiliza diversos sujeitos por meio da cultura. A “nova condição do rap” enquanto categoria de análise nos ajudará a compreender outras características deste gênero musical, possibilitando refletir sobre a “nova condição religiosa” do rap. O objetivo do artigo, portanto, é 1) compreender os “modos mítico-poéticos” do rap brasileiro – como o rap articula a religião em suas letras; 2) e descrever o que estamos chamando de “teologia da reexistência” – a recusa do aspecto negativo e trágico da vida por meio da religião. Abrem-se, assim, novas maneiras de compreender a religião no rap. Esperamos contribuir para pesquisas na interface “música e religião”, e no fortalecimento da temática “rap e religião” dentro da Ciência da Religião.

Palavras-chave: rap; religião; ciência da religião; música; Emicida.

ABSTRACT

Rap is a musical genre that mobilizes different subjects through peripheral culture. The “new condition of rap” as a category of analysis will help us to understand other characteristics of this musical genre, making it possible to reflect on the “new religious condition” of rap. The objective of the article, therefore, is 1) to understand the “mythical-poetic modes” of Brazilian rap – how rap articulates religion in its lyrics; 2) and describe what we are calling “theology of re-existence” – the rejection of the negative and tragic aspect of life through religion. This opens up new ways of understanding religion in rap. We hope to contribute to research on the “music and religion” interface, and to strengthen the “rap and religion” theme within the Religious Studies.

Keywords: rap; religion; religious studies; music; Emicida.

¹ Mestre e doutorando em Ciências da Religião pela UMEESP. Contato: brunorochoa_47@hotmail.com

Introdução

Os estudos de hip-hop (*hip-hop studies*) são um campo de pesquisa em expansão². As linguagens, características e saberes que o constituem estão em constante descoberta e movimento. Ao longo dos anos, artistas de diferentes gêneros, etnias e classes apropriaram-se desta cultura afro-diaspórica e periférica, imprimindo uma variedade de elementos estéticos e sonoros, estabelecendo relações simbólicas, econômicas e políticas de todo tipo. O rap, linguagem musical oriunda do movimento hip-hop, cresce no mundo inteiro como expressão de múltiplas identidades urbanas e subalternas, conquistando no Brasil novos consumidores e classes sociais, deslocando-se pouco a pouco da periferia para o centro da indústria cultural.

Além da população periférica e do seu avanço entre a classe média, desde o final dos anos 1990, o rap ganha maior destaque dentro de espaços acadêmicos e da pesquisa científica no Brasil. Como um gênero musical que une formas estéticas (literatura, sonoridade e oralidade), sociabilidade e engajamento social, os recortes de entrada para uma análise teórica deste objeto são diversos. Trabalhos interessados em fazer análises não só do comportamento e do pensamento periférico, mas da cultura e da história brasileira que é narrada pela “margem”, se debruçam em canções de rap e na biografia dos artistas e suas comunidades para se informarem. Há também pesquisas interessadas em aspectos simbólicos, performativos e sonoros da música rap, compreendendo o seu valor enquanto expressão cancional e poética.

Com a entrada de agentes do hip-hop (rappers, produtores, grafiteiros, *djs*, etc.) em universidades, em veículos da grande mídia ou no ramo empresarial, aos poucos os *mc's* transformaram-se em intelectuais públicos, comentaristas da vida brasileira, personagens que influenciam a produção cultural e política do país. Não raras vezes fomos surpreendidos com a presença do rapper Emicida participando de programas de televisão, comerciais de grandes marcas ou em pequenos vídeos circulando nas redes sociais com opiniões sobre política, negócios ou cultura em geral. Djonga, rapper mineiro, também já participou de programas de televisão e em reportagens em grandes jornais – Rede Globo, por exemplo. Da mesma forma Mano Brown, integrante do grupo Racionais MC's, já foi visto em palanques políticos, em propagandas diversas, em reportagens de grandes meios de comunicação do país, desconstruindo uma postura antiga que via com “maus olhos” a relação entre rappers e grandes empresas. Diante de tais mudanças, a socióloga Daniela Vieira dos Santos concebe esse movimento como a “nova condição do rap” (Santos, 2020, p. 153), em que os rappers agora são/estão inseridos num mercado mais amplo de bens e trocas simbólicas e econômicas no país; a combinação “rap-periferia-preto-pobre” já não engloba a experiência total desses

² A reflexão em torno deste fenômeno “tornou-se matéria de interesse para pesquisas diversas constitutivas dos chamados *hip-hop studies* (HHS), os quais emergem institucionalmente a partir dos anos 2000. (...) Esse campo de estudos oportuniza a integração de distintas áreas do conhecimento, como sociologia, antropologia, economia, ciências políticas, educação, direito, história, etnomusicologia, dança, artes visuais, comunicação, matemática, estudos de gênero etc. Ao aliar pesquisas locais e comparativas dessas práticas artísticas nas Américas, Europa, Ásia, Oceania e África, os trabalhos produzidos demonstram o quão as especificidades desse fenômeno sociocultural e político são fecundas para a compreensão das dinâmicas sociais de diversas conjunturas urbanas” (Vieira; Santos, 2021, p.XII-XIII).

sujeitos; o acesso à tecnologia e a ampliação de políticas de inclusão da classe trabalhadora nas universidades, transformou drasticamente este grupo social que fora esquecido e destituído de seus direitos mais básicos durante anos.

A “nova condição do rap” é uma categoria de análise, desenvolvida por Santos, que reúne uma série de características que observam as movimentações internas e externas desse movimento de origem periférica; suas tensões de classe, raça e gênero; novos agentes e territórios; assim como problematiza antigas concepções que marcavam as diferenças geracionais do hip-hop (as chamadas “velha” e “nova” escola) no Brasil (Santos, 2018/2019, p. 267-268). Tendo como objeto-sujeito a carreira do rapper Emicida, principalmente a partir de 2010, Santos (2022) define pelo menos oito características desse novo processo de legitimação do rap no contexto da sociedade brasileira:

- 1) impacto das tecnologias digitais – que reestruturam a produção, a circulação e a recepção da prática musical;
- 2) mudança no gerenciamento das carreiras artísticas;
- 3) ampliação da legitimidade cultural do rap;
- 4) mudança do status dos artistas;
- 5) internacionalização do rap brasileiro;
- 6) ampliação do conceito de rap/Hip Hop para além de um gênero musical;
- 7) protagonismo feminino e LGBTQI+;
- 8) diversificação do público (Santos, 2022, p. 5).

Segundo a pesquisadora, o que marca essa “nova condição” de produção, circulação e recepção do gênero, é o fato do rap estar hoje para além da própria música e da própria periferia, podendo ser visto em passarelas de moda, como na São Paulo Fashion Week, ou em empreendimentos e negócios, como o restaurante Rap Burger³. Diante dessa “nova condição”, experimenta-se o rap “não apenas como música, mas como um conceito – estilo de vida e consumo que extrapolam as suas ‘origens’” (Santos, 2022, p.14).

A categoria “nova condição do rap” foi de suma importância para nos ajudar a compreender um elemento que sempre esteve presente na narrativa do rap brasileiro: a religião. Desde 2018, temos tentado perceber como se dá essa relação entre o rap e a religião. Num primeiro momento, influenciado pelos estudos teológicos, tentou-se formular/vislumbrar um tipo de “teologia periférica” por meio do rap, onde os *mc’s* “forneciam”, por meio da canção, suas crenças e experiências religiosas. Ao passo que desenvolvíamos uma espécie de “teopoética marginal”, com aplicações espirituais mais “políticas” e “contestatórias”. Nesse período eram relacionados versículos bíblicos, trechos do rap que continham afirmações religiosas, e reflexões a partir da teologia da libertação⁴. Em 2019, na tentativa de construir um olhar mais sociológico e histórico, e

³ Para compreender as duas dimensões aqui citadas, conferir o artigo *A nova condição do rap: de cultura de rua à São Paulo Fashion Week* (Santos, 2022).

⁴ Os textos *A dimensão profético-libertadora e a espiritualidade no rap*; *O rap como denúncia profética*; e *O rap é espiritualidade popular*, estão disponíveis no blog do Instituto Mosaico. Disponível em: <https://medium.com/instituto-mosaico/tagged/rap>. Acesso em: 16 jun. 2023.

menos um exercício teológico particular da relação “rap e religião”, optou-se por ampliar a reflexão por meio das categorias de gênero e raça⁵.

Resgato este curto trajeto com o objetivo de apontar certo amadurecimento teórico, metodológico e científico desta reflexão que, a partir de 2020, tornou-se objeto principal de nossa pesquisa, com o objetivo de sistematizar e inserir a discussão “rap e religião” não só dentro dos estudos de hip-hop no Brasil, como sinalizar para a Ciência da Religião as possibilidades e a importância do tema para a área – tanto em nível de graduação como na pós-graduação. Assim, foram discutidos as dimensões erótico-religiosas na obra da rapper Alice Guél (Rocha, 2020); a construção dos mitos religiosos tanto no rap nacional como nos discos dos Racionais MC’s (Rocha; Lopes, 2020); observamos também a construção de um imaginário bíblico que permeia a obra dos Racionais (Rocha; Cappelli, 2020); uma análise do mundo mítico-poético do rapper baiano Baco Exu do Blues (Rocha, 2021); reflexões sobre religião e política a partir do rap brasileiro (Rocha, 2021a); aspectos místicos, religiosos e filosóficos do rap a partir do disco *Sem Cortesia*, do grupo Síntese (Rocha, 2022); além de afirmar possibilidades pedagógicas e educacionais por meio do rap, através de uma reflexão sobre o Ensino Religioso escolar (Rocha; Sousa, 2022), e uma análise da cultura visual religiosa do rap (Rocha, 2023).

Para além destas contribuições junto ao tema, e algumas reflexões inéditas, em nenhum momento afirmamos que trabalhar com esse assunto configura-se um pioneirismo, pelo contrário. No decorrer da pesquisa, dialogamos, discordamos e elencamos os principais trabalhos/pesquisadores na temática “rap e religião”⁶, nos quais em sua maioria discutem a obra dos Racionais MC’s. Todo esse trabalho abriu um panorama geral das principais características, elementos e condicionamentos históricos do rap em relação à religião, o que possibilitou a defesa da dissertação *Rap e religião: análise do imaginário religioso em Racionais MC’s* (Rocha, 2022), em que foi desenvolvida a ideia de uma “encruzilhada religiosa” estabelecida no imaginário mítico do disco *Sobrevivendo no inferno* (1997), onde o sujeito periférico, por meio de uma releitura afro-diaspórica do mito judaico-cristão, busca sobreviver à morte sempre iminente, e deseja superar seu desespero existencial frente à dissolução inevitável do tempo.

Levando em consideração a história do rap brasileiro, a “nova condição do rap” enquanto uma categoria de análise importante para a compreensão deste gênero musical, bem como as pesquisas desenvolvidas nos últimos anos, tem-se como objetivo deste artigo dar algumas pistas sobre a possibilidade de uma “nova condição religiosa” do rap brasileiro. Além disso, busca-se contribuir para o fortalecimento e desenvolvimento de pesquisas na temática “rap e religião”, sendo necessário 1) compreender e ampliar o conceito chamado “modos mítico-poéticos” do rap brasileiro

⁵ Os textos *Um novo lugar no rap: considerações sobre gênero e religião*; e *Letramentos periféricos: o Jesus negro dos Racionais MC’s*, estão disponíveis no blog do Instituto Mosaico. Disponível em: <https://medium.com/instituto-mosaico/tagged/rap>. Acesso em: 16 jun. 2023.

⁶ Para uma perspectiva geral dos trabalhos e pesquisas na temática “rap e religião”, conferir a conferência a seção *Rap e religião: estratégias de aproximação*, do artigo “*Rap é educação*”, *rap e religião: propostas para o Ensino Religioso* (Rocha; Sousa, 2022).

(Rocha, 2022) – ou seja, a forma como o rap nacional faz uso da religião em suas letras e canções; além de 2) verificar/disputar o acréscimo da categoria “religião” como a nona característica da “nova condição do rap” – ainda não contemplada pela pesquisadora Daniela Vieira dos Santos –, justamente por observar novas formas narrativas, desde o começo dos anos 2000, com as quais os rappers têm articulado crenças e linguagem religiosa em suas produções musicais. Considera-se, portanto, que essa mudança – a “nova condição religiosa do rap” –, se dá, sobretudo, no deslocamento do que o pesquisador Acauam Silvério de Oliveira chamou de “teologia da sobrevivência” (Oliveira, 2018) para o que aqui chamaremos de “teologia da reexistência”. Espera-se com esta reflexão contribuir para o desenvolvimento de pesquisas na interface “música e religião” na Ciência da Religião, e mais especificamente, no fortalecimento da temática “rap e religião”, tanto nos estudos do hip-hop como nos estudos da religião.

1. Os modos mítico-poéticos do rap nacional⁷

Segundo o crítico literário Marcus Rogério Salgado, o rap traz em seu código genético um regime estético onde o som, entrelaçado à palavra, insere e localiza naturalmente este gênero musical à tradição cultural africana. “É nesse sentido”, por tanto, “que o rap se afirma como ponto de convergência entre inúmeras manifestações culturais africanas e afro-americanas nas quais esses dois elementos – som e palavra, ritmo e poesia – se articulam de forma a gerar canções, narrativas, poemas etc” (Salgado, 2015, p.151). Composto de som, palavra, ritmo e poesia, é necessário afirmar que o rap foi feito, primeiramente, para ser escutado (Garcia, 2004, p.170), mesmo que ele se desdobre numa diversidade de formatos, suportes e sentidos que ultrapassam intenções iniciais. Como “elaboração oral do pensamento” (Béthune, 2003, p.51), como “escrita da voz” (Béthune, 2003, p.53) – alicerçado na ideia de uma “poética da luta e da experiência vivida” (KELLEY, 2002, p. 9) –, não daremos conta de analisar características musicais/rítmicas/performativas nas quais a religião também se apresenta no rap. Este artigo se concentra nas letras como estratégia de recorte, e não por desconhecimento de ser o rap, uma expressão em que letra e melodia estão intimamente vinculadas, apresentando uma espécie de “cantopoema” da juventude negra e periférica⁸.

⁷ Na dissertação *Rap e religião: análise do imaginário religioso em Racionais MC's* (Rocha, 2022), apresentamos no capítulo dois – “2.1.2 Os ‘modos mítico-poéticos’ do rap: Uma ‘outra’ história do rap nacional” – uma percepção inicial do que agora será apresentado. Mesmo que a ideia continue sendo os modos pelos quais o rap articula crenças e linguagem religiosa, naquele texto não se tinha em mente a “nova condição” (religiosa) apresentada por Santos (2022). Portanto, há no artigo que o leitor tem em mãos, uma nova abordagem dos “quatro modos mítico-poéticos” no que diz respeito à ordem, nomenclaturas e formas de aplicação.

⁸ A partir de pesquisas sobre o congado mineiro, o professor e escritor Edimilson de Almeida Pereira criou o termo “cantopoema”, que aqui estamos deslocando para a compreensão do rap enquanto expressão literária e cancional. Segundo Pereira, “A ênfase sobre o texto revelou uma refinada elaboração da linguagem e dos arranjos sonoros, assim como o perfil criativo de vários indivíduos. Em virtude da importância atribuída à letra e à melodia, acreditamos ser pertinente chamar de ‘cantopoemas’ uma parte dos discursos que os devotos elaboram para o período específico das celebrações e que, mediante a aceitação do grupo, permeia também as suas vivências cotidianas. A leitura das letras, isto é, dos poemas, permite-nos analisar os aspectos que privilegiam o ponto de vista da escritura do texto, ainda que na

Enquanto uma pesquisa alicerçada na Ciência da Religião, tem-se como intenção compreender as dinâmicas dos fenômenos religiosos em suas mais diversas expressões, desdobramentos e possibilidades de modificar, afetar e interagir junto às sociedades e culturas. Nesta primeira parte do artigo, será observado como a religião é instrumentalizada e/ou como ela se “apresenta” na narrativa cancional do rap brasileiro – seus usos, sentidos, formas –, justamente para que seja possível analisar e interpretar de modo mais sistemático, como a crença e a linguagem religiosa é mobilizada nos diversos grupos do rap nacional. Não será possível abarcar aqui todos os raps que abordam a temática da religião e nem resgatar com detalhes as informações, pesquisas e as obras que contribuem para a melhor compreensão da relação entre o rap e a religião⁹. Assim, por questões de afinidade deste pesquisador com o rap/hip-hop em São Paulo – tanto pela pesquisa quanto pela vivência no movimento –, é preciso dizer que a maior parte dos grupos e músicas apresentadas são oriundas de São Paulo.

No intuito de descrever, interpretar e comparar ideias, textos, comportamentos e, principalmente, os funcionamentos das religiões (símbolos, metáforas, mitos, ritos, etc.) (Piper, 2019) presentes no rap, interessa-nos agora apresentar o que chamaremos de “modos mítico-poéticos”, ou seja, modelos e estruturas poético-narrativas que o rap nacional encontrou para versar sobre os mitos e as religiões em suas canções.

Para esta reflexão, consideramos os “mitos” como um conjunto de discursos/histórias atemporais que explicam, fundamentam e racionalizam a experiência da existência humana dentro de uma cadeia contínua de memórias, símbolos e imagens religiosas construídas a partir de uma determinada cultura (Durand, 2019, p.62). Ao passo que o “poético”, em relação ao “mito”, seria o meio pelo qual o ser-humano expressa criativamente a seu modo, e de maneira sempre inacabada, seus mitos e experiências religiosas. Assim, por “mítico-poético” temos em mente a condição rítmica, sonora e textual inscrita na linguagem religiosa do rap. Segundo Octávio Paz, “o ritmo poético” oferece analogias, imagens, relações mágicas e alquímicas que geram “comunhão religiosa”, inserindo o “ato poético no campo do sagrado” (Paz, 2012, p. 123). Neste artigo, o termo “mítico-poético” refere-se às formas e meios criativos que o rap tem de versar sobre medos, traumas, origens e esperanças, a partir das narrativas religiosas, visando a elaboração de estratégias poético-expressivas para resistir/sobreviver contra o tempo e a morte.

Primeiramente, é preciso considerar que o rap media e se apropria do fenômeno religioso de variadas maneiras. Por meio da canção ele materializa e metaforiza elementos e narrativas consideradas pelos rappers ou pelo imaginário social brasileiro como sagradas. O rap não abre mão da religião. Por meio das letras, poesias, bases instrumentais, performances, imagens, roupas e tatuagens; assumindo positivamente as tradições ou, no desenvolvimento de uma percepção crítica a respeito das religiões, o rap toma para si certo protagonismo no ato de abordar com detalhes e em larga

maioria das vezes a escritura pareça ocupar um plano secundário em relação ao canto” (Pereira, 2002, p. 38-39).

⁹ Conferir os artigos *Ogum, a voz do gueto: o orixá do Rap e da rima nas letras de Criolo e Emicida* (Scotton; Lages, 2020); *O rap como religião de salvação* (Zibordi, 2013); e *Errantes no novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público* (Novaes, 2003).

quantidade, experiências, símbolos e narrativas religiosas, encarando-as como parte constitutiva do seu fazer político e musical.

Os rappers também assumem, muitas vezes, o próprio rap/hip-hop como uma “entidade espiritual”, uma instituição de “salvação social”, funcionando como uma agência de resgate e manutenção de direitos humanos, conhecimento crítico e valores ancestrais de um grupo étnico e de uma classe desprezada pelos ricos e pelo Estado – “pra cada rap escrito uma alma que se salva”¹⁰. Assim, não são poucas às vezes em que se pode ouvir em músicas e entrevistas expressões como “o rap salva” ou o “hip-hop me salvou”. Segundo Neto do grupo Síntese, o hip-hop em sua cidade, era sentido “corpo a corpo” como uma espécie de comunidade religiosa: “O ‘cê’ fazendo rap ali mano, nós jogando basquete, ‘bagulho’ corpo a corpo. Os b-boy dançando perto de você, os grafiteiro, tá ligado? Era uma religião, uma igreja. Um lugar pro ‘cê’ colar domingo, tá ligado? Que você ia se sentir à vontade”¹¹. Não é possível afirmar que todos os rappers mobilizam discursos e analogias religiosas como o grupo Síntese. Mas destacamos que tais ideias somam-se a muitos outros casos em que a hip-hop torna-se uma agência de salvação da juventude negra e periférica.

Dessa forma, constatamos, portanto, que o primeiro “modo mítico-poético” com que o rap faz o uso da religião em sua narrativa, se dá através da articulação de temas ou referências rápidas e com conexões superficiais. Isto é, elementos, nomes e expressões religiosas são citadas no rap sem que se desenvolva qualquer explicação ou recorram a um conjunto mais amplo de versos em torno do assunto/ideia religiosa mencionada. Por falta de um nome mais adequado, chamaremos esse “modo mítico-poético” de **gramática religiosa do rap**. Neste “modo”, temas, referências ou palavras religiosas são articuladas como parte do discurso/vocabulário de ideias e canções, de maneira a não apresentarem tantas informações ou maiores e possíveis conexões teológicas, mitológicas, cosmológicas, nem se desdobram em narrativas que contenham articulações e significados mais complexos a respeito dos elementos e narrativas religiosas mencionadas.

Como é o caso da faixa *Racistas otários*, presente no primeiro trabalho lançado pelos Racionais MC’s em 1990. Essa música, que se encontra no álbum *Holocausto urbano*, é uma dentre as quatro canções do disco que denuncia o extermínio do jovem negro periférico e desenvolve pautas ligadas à luta política que predominam no discurso da maioria dos rappers. Mesmo que sem uma preocupação direta com o significado religioso em si, a palavra “inferno” aparece aqui pela primeira vez na obra do grupo como uma breve e cotidiana expressão, ajudando a compor o sentido do “holocausto” periférico que aqueles jovens estavam inseridos: “Racistas otários nos deixem em paz / Pois as famílias pobres não aguentam mais / ... / E eles vem, com toda autoridade o preconceito eterno / E de repente o nosso espaço se transforma / Num verdadeiro inferno / E reclamar direitos de que forma?”¹².

¹⁰ Criolo, “Duas de cinco”. Álbum Convoque seu Buda (São Paulo, Oloko Records, 2014).

¹¹ Para conferir a entrevista completa de Neto, acessar: <https://www.youtube.com/watch?v=SrCA6knZnos>. Acesso em: 11 ago. 2022.

¹² Racionais Mc’s, “Racistas otários”. Lp Holocausto Urbano. (São Paulo, Zimbabwe Records, 1990).

Ainda outros trechos em toda obra dos Racionais ou de outros grupos e *mc's*, nos ajudam a perceber melhor o funcionamento desse primeiro modo mítico-poético do rap nacional¹³. Como visto, essa “gramática religiosa do rap” absorve ideias e expressões religiosas “comuns” de um vocabulário popular, como “inferno”, “céu”, “fé em Deus”, “graças a Deus”, “Jesus”, “paraíso”, “criador” etc, que são utilizados no cotidiano da linguagem. O que não significa que os rappers não tenham controle sobre o emprego de cada palavra em sua escrita, determinando algum grau de complexidade numa simples expressão – como “Ogunhê”, por exemplo, primeira palavra proferida e que abre o álbum *Sobrevivendo no inferno* (1997), ou na voz de Helião, do grupo RZO, que abre o disco *Todos são manos* (1999) dizendo: “Em primeiro lugar, Laroyê Exu, hu”. Atribuindo ou não valor/significado às palavras e elementos religiosos citados em sua poesia, constatamos que a religião compõe-se como parte do imaginário linguístico e cancional dos rappers, desde as formas mais simples às mais complexas de comunicação.

O segundo “modo mítico-poético” que identificamos, é a utilização do rap como uma espécie de ferramenta de propagação de determinada mensagem de fé, o que chamaremos de **rap de missão**. Neste “modo”, a fé é celebrada e comunicada ao público num misto de “teologia cancional da sobrevivência”, na afirmação de uma identidade religiosa determinada, só que num sentido propriamente “missionário” e confessional, a partir de um pressuposto de verdade teológico-revelacional específica, como mostra o grupo Apocalipse 16: “Arrepende, por quê? / Espere apenas alguns segundos e Luo vai dizer / Pra não arder, pra não morrer, pra não queimar / Esses são bons motivos para se regenerar / Largar o crime, largar a droga, largar o álcool / Ser um cara livre e não apenas mais um escravo do pecado”¹⁴. Além de um apelo explícito que visa a conversão do ouvinte, o “rap de missão” também pode soar como um convite à experiência religiosa – mesmo que de forma mais sutil –, demonstrando, como no trecho a seguir de *Vida Loka parte 2* dos Racionais MC's, a importância das figuras sagradas nas lutas cotidianas dos sujeitos periféricos: “Salvo e perdoado / É Dimas o bandido / É louco o bagulho / Arrepiá na hora / Oh, Dimas, primeiro vida loka da história / Eu digo: Glória, glória / Sei que Deus tá aqui / E só quem é / Só quem é vai sentir”¹⁵.

Nesse discurso proselitista, onde doutrinas e valores religiosos são compartilhados de forma mais apelativa, o ouvinte é convidado a uma decisão, a uma experiência religiosa, ou mesmo, a observar que os rappers a consideram muito importante. Há também no “rap de missão” uma “postura profética”, um tom social mais crítico e denunciativo, disputando propostas de sociedade por meio da religião, suas imagens e doutrinas. Como na música *Já era igreja*, do grupo Trilha Sonora do

¹³ Outros exemplos também podem ser vistos nas músicas *Levanta e anda* de Emicida (“Entre nosso martírio e nossa fé / Foi foda contar migalha nos escombros / Lona preta esticada, enxada no ombro”); *Castelos e Ruínas* do rapper Bk (“Pro justo a porta se abre / Minha fé, meu chão, minha sabre / Quem sabe é tudo sobre / Vida longa, se pá, imortalidade”) e *Vários manos*, do grupo Rzo (“Pra cantar rap eu e sandrão / No concurso de salão, só ladrão / Pra ela eram só bons garotos / Vou rezar pra ela só não vou chorar de novo / Pra ela o mais importante é ter ido com / Deus sabendo que tou com minhas filhas, / E manos meus / Pois Deus do céu, não cheirei pneu”).

¹⁴ Apocalipse 13, “Arrependa-se”. Álbum *Arrependa-se* (São Paulo, Sete Taças, 1998)

¹⁵ Racionais Mc's, “Vida Loka parte 2”, Álbum *Nada como um dia após o outro dia* (São Paulo, Boogie Naipe, 2002).

Gueto: “Final dos tempos, fim do mundo, você sabe como é / O ‘bagui’ tá doido, o homem é sujo, tá vendendo até a fé / De lá da frente o pastor grita que é pra todo mundo ouvir: / “Não tem dinheiro, não tem cheque? Traz o seu cartão aqui / ... / De madrugada na TV, o cara “fala que eu te escuta” / Nossas igrejas para mim tá parecendo prostituta”¹⁶.

Ainda é preciso dizer que o Rap de missão não se enquadra somente ao conhecido “rap gospel”, onde rappers como Pregador Luo, Dj Alpiste, Ao Cubo, etc, assumem-se como rappers cristãos, evangelistas, pregadores de uma mensagem de “salvação espiritual”, que não menosprezam, necessariamente, a mensagem “social”. O rap gospel normalmente está ligado – não sem tensão – ao mercado e a cultura gospel/evangélica no Brasil. Autodeclaram-se como parte de uma vertente, de um nicho confessional e declaradamente religioso do rap¹⁷. Mas é importante observar que a propagação/pregação de experiências e discursos religiosos em tom proselitista e “missionário”, pode também ser encontrada em muitos rappers que não professam ou não se classificam dentro de um tipo de religião ou rap religioso específico. O rapper paulistano Rodrigo Ktarse, por exemplo, tem na crítica da religião um dos elementos que compõe seu discurso político radical, ateuista e libertário: “Sacrificaram-se pensando em viver a eternidade / Lado a lado com as tirânicas divindades / Reflita o ‘democídio’ e tire suas conclusões / O lado da história manipulado pelas religiões”¹⁸. Em seu livro *Relatos de um rapero ateu de quebrada*, influenciado pelos anarquistas Proudhon e Bakunin, como pelo filósofo Nietzsche, ele afirma: “A religião é um instrumento utilizado pela pseudociência para manter o povo ignorante em relação conhecimento científico, colaborando para manter os mitos e mentiras sobre as mentalidades supersticiosas que celebram o triunfo da estupidez” (Ktarse, 2022, p. 44). Portanto, o “rap de missão” do qual estamos falando compreende a ideia do rap enquanto um “lugar teológico”, podendo ser um meio para converter seus ouvintes e disputar o significado da religião na sociedade. Dessa forma, o candomblé, a umbanda, o islamismo, o budismo e outros tipos de crenças (inclusive a não-crença) são amplamente consideradas neste modo mítico-poético¹⁹. Ao passo que para esta reflexão, demonstra o rapper Emicida, torna-

¹⁶ Trilha Sonora do Gueto, “Já era igreja”. Álbum Purke tudo num mundo é vaidade (São Paulo, Vida loka produções, 2008).

¹⁷ Há nos Estados Unidos algumas expressões também de um rap católico, cantado por padres e jovens, como o grupo FoundNation e o Fr. Stan Fortuna. Em seus cliques, a devoção aos santos, os templos, batinas e terços se misturam a uma estética e um contexto urbano do hip-hop norte americano (grafites, carros *lowriders*, bairros periféricos etc.). Acreditamos não ser absurda a ideia de que nos próximos anos, possamos conviver com mais expressões desse Rap de missão; um possível “rap umbandista”, “candomrap”, “rap kardecista”, “rap xamânico”, entre outros.

¹⁸ Música *O algoz da humanidade*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xuOzQPVD0kw>. Acesso em: 26 maio 2023.

¹⁹ Na música *Vamos pra Palmares*, o rapper Dugueto Shabazz demonstra sonora e narrativamente diversos elementos do islamismo: “Vamo rezar um duá depois do salatul ichá / Guardar palavra de Alalh amarrar no patuá / Uma estrela e o crescente para nos guiar / ... / Vamo cantá uma canção hino de libertação / Antiga cantiga mandinga mantida recordação / A fé tá no tesubá promessa tá no Alcorão / Faz parte da nossa crença lutar contra a escravidão”. Outro exemplo interessante é o rapper mineiro chamado Monge, que na música *Namastê* canta: “Somos pessoas de fé / Tipo os monges budistas defendendo o Tibete / Nos mantemos de pé em rodas rimando / Recitando mantras urbanos, com eles meditando / Cada oitava corresponde ao uma conta na japamala / O hip-hop é eterno, por isso não se cala”. Outros rappers como Thiago Elniño, de Volta Redonda-RJ, os baianos Baco Exu do Blues, Dj Gug e o grupo Opanijé, são outros

se imprescindível para o pesquisador observar as religiões sem qualquer compromisso teológico exclusivo, atento à diversidade de elementos religiosos que são anunciados nas narrativas de fé dos *mc's*: “Eu subo, quebro tudo e eles chama de conceito / Eu penso que de algum jeito trago a mão de Shiva / Isso é Deus falando através dos mano / Sou eu mirando e matando a Klu / Só quem driblou a morte pela Norte saca / Que nunca foi sorte, sempre foi Exu”²⁰.

O terceiro “modo mítico-poético” identificado no rap nacional vai ao encontro do que Acauam Silvério de Oliveira chama de “uma verdadeira teologia da sobrevivência” (Oliveira, 2018, p. 32). Segundo Oliveira, ao contrário do tom “professoral”, às vezes distante da realidade mais cotidiana do sujeito periférico, visto nos primeiros álbuns do grupo Racionais MC's, em *Sobrevivendo no inferno* – terceira obra do grupo –, o “pastor-marginal” identificado em Mano Brown, “acolhe e guia seus irmãos pelo vale das sombras a partir da palavra divina, construída coletivamente por toda a comunidade de irmãos” (Oliveira, 2018, p.31). A mudança de postura do “professor-senhor da verdade” para o “pastor-marginal”, percebida pelo pesquisador Acauam de Oliveira, transforma o tipo e o sentido do discurso evocado pelos Racionais durante o disco. Consideramos haver nessa transformação do discurso uma “virada religiosa” – ou “virada mítico-poética”²¹ – na obra do grupo, onde os símbolos religiosos proferidos no álbum acabam ganhando um tom religioso mais amplo, estabelecendo um diálogo com a periferia, suas questões e realidades, a partir da absorção de temas, histórias e personagens de diversas religiões. Desenvolve-se, portanto, um tipo de “teologia cancional da quebrada”, ou seja, uma teologia em que o sujeito periférico, a partir do seu próprio contexto social, cultural e religioso, constrói suas percepções sócio-existenciais por meio de expressões teológicas, uma **teologia da sobrevivência** – o terceiro “modo mítico-poético” do rap nacional.

Ao longo do artigo *O Evangelho marginal dos Racionais Mc's*, Oliveira (2018, p. 32-34) oferece de maneira não sistemática o que seria tal “teologia da sobrevivência”: 1) um discurso de aceitação e acolhimento; 2) um “proceder” ético que garante a salvação do sujeito; e 3) um caminho e uma “palavra de salvação” advinda de uma sabedoria coletivamente construída na vivência periférica. Dessas características levantadas pelo autor, é possível perceber que o discurso teológico desenvolvido nas canções dos Racionais mobiliza noções políticas de sobrevivência, sendo a religião um conjunto de saberes e linguagens por onde o sujeito se constrói, se põe e se reconhece no mundo, experimentando a si mesmo e a sua comunidade como um lugar de potência – política, cultural e estética. Alocada dentro dos “modos mítico-poéticos”, a “teologia da sobrevivência” revela-se como categoria de compreensão e interpretação dos diferentes tipos de discursos religiosos desenvolvidos também por outros grupos e *mc's*

exemplos de *mc's* que utilizam elementos sonoros, saberes ancestrais e cosmologias afro-brasileiras do candomblé em suas canções.

²⁰ Emicida, “Eminência Parda”. Álbum AmarElo. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2019).

²¹ Para compreender melhor o que estamos chamando de virada religiosa no discurso do grupo Racionais, ver a seção “2.2.3 Uma virada mítico-poética em Racionais MC's”, da dissertação *Rap e religião: análise do imaginário religioso em Racionais MC's* (ROCHA, 2022).

do rap brasileiro, como Dexter, Facção Central, Criolo, Emicida, Baco Exu do Blues, Síntese, Djonga etc.

Compreendemos que a “teologia da sobrevivência” é um “modo” mais complexo de articulação e mobilização dos discursos, doutrinas e das linguagens religiosas no rap, contendo uma estrutura mítica mais “reforçada” e representativa de grandes figuras (como Jesus, orixás, deuses, santos, etc), contemplando de maneira ampla os espaços religiosos (igrejas, terreiros, cachoeiras, procissões, festas populares), desenvolvendo e destrinchando reflexões teológicas de diversas crenças (cristã, candomblecista, umbandistas, budista, etc). Símbolos, mitos e experiências religiosas advindas de alguma interpretação teológica percebida/vivenciada pelo rapper, carregada de suas doutrinas, práticas e liturgias próprias, acabam permeando o imaginário religioso do rap. Os rappers utilizam uma série de elementos mítico-poéticos que representam, metaforizam ou mediam a sua experiência social, política e racial.

Neste terceiro “modo mítico-poético”, categorias teológicas são afirmadas (“Que Deus me guarde, pois eu sei que ele não é neutro / Vigia os rico, mas ama os que vem do gueto”²²), revisadas (“Eu acredito na palavra de um homem de pele escura, de cabelo crespo, que andava entre mendigos e leprosos, pregando a igualdade. Um homem chamado Jesus. Só ele sabe a minha hora”²³) ou reelaboradas (“Deus fez o mar, as árvore, as criança, o amor. O homem me deu a favela, o crack, a trairagem, as arma (...). Eu tenho uma Bíblia velha, uma pistola automática e um sentimento de revolta. Eu tô tentando sobreviver no inferno”²⁴). Penso que uma “teologia da sobrevivência” no rap seria um tipo de “teologia cancional” ou mesmo uma “encruzilhada teológica”²⁵. Mediada pelo imaginário religioso periférico, a canção, o ritmo e a poesia assumem no rap prerrogativas teológicas, um lugar de reivindicação dos corpos marginalizados, com vistas a uma “sobrevida”, uma luta por mais tempo à vida: “Travesti nossa que estais no céu, santificado seja o nosso nome: Alice, Cecília, Eloá, Érika, Olga, Amara, Ella, Ametista, Alicia. Seja feita a vontade das vadias, assim na terra como em qualquer outra esquina”²⁶.

No próximo ponto deste artigo, analisaremos o quarto modo mítico-poético do rap nacional. Por meio dele vislumbramos não só uma forma do rap versar sobre a religião em suas narrativas, mas um “outro” olhar que articule novas/outras categorias

²² Racionais MC's, “Negro drama”. Álbum Nada como um dia após o outro dia (São Paulo, Boogie Naipe, 2002).

²³ Racionais MC's, “Salve”. Álbum Sobrevivendo no inferno (São Paulo, Cosa Nostra Fonográfica, 1997).

²⁴ Racionais MC's, “Gênesis”. Álbum Sobrevivendo no inferno (São Paulo, Cosa Nostra Fonográfica, 1997).

²⁵ A partir dessa perspectiva é possível vislumbrar por meio do rap a possibilidade de construção de uma teologia singular, única, não devedora de um estatuto doutrinário único ou pré-estabelecido. Essa “teologia cancional da sobrevivência” se desenvolve atravessada por questões raciais, de gênero e de classe, dentro de um contexto social, cultural, político, subjetivo e religioso próprio. Ela tem e pode gerar sentidos a partir da experiência periférica, de seus atores e suas múltiplas compreensões do sagrado, não se comprometendo com uma perspectiva teológica exclusivamente progressista ou mesmo conservadora. Ela configura o que poderíamos chamar de “encruzilhada teológica”.

²⁶ Alice Guél, “Deus é travesti”. EP Alice no país que mais mata travestis (São Paulo, 2017).

e chaves de escuta e de leitura, para qualificarmos nossa compreensão dos caminhos da religião no rap brasileiro. Através do rapper Sabotage e de alguns pontos da carreira do rapper Emicida, tentaremos traçar aquilo que chamaremos de **nova condição religiosa do rap**.

2. Da sobrevivência à re-existência: a nova condição religiosa do rap

Da Zona Norte de São Paulo, o sucesso de Emicida ecoou para além das periferias do Brasil. Das batalhas de rima da Santa Cruz aos palcos dos maiores festivais de música do mundo, a versatilidade da carreira do rapper paulistano atingiu lugares ainda pouco conhecidos no rap brasileiro. A expansão da sua marca Laboratório Fantasma (música, livros e roupas), sua presença em programas de televisão e até recentemente, o lançamento de um documentário gravado no Teatro Municipal de São Paulo, pela Netflix (*Amarelo - É tudo pra ontem*), demonstram a importância de Emicida para as discussões recentes do rap nacional. Sua trajetória é significativa dentro e fora do hip-hop. Seguindo a mesma linha de grupos de rap mais antigos, Emicida é um ativo ouvinte da história e da música negra brasileira, tendo como referência o samba e diversas figuras da cultura nacional. O tamanho da sua obra, portanto, nos obriga a fazer uma seleção estratégica para não perder nosso objetivo. Política, racismo, dinheiro, negritude e infância, são assuntos constantemente abordados pelo rapper. Mas a religião é um traço marcante em suas narrativas cancionais.

Não se trata, porém, de afirmar que Emicida adere de modo categórico a uma tradição religiosa, ou que o seu rap seria estritamente confessional, um tipo de “rap de missão”. Ao mesmo tempo é preciso lidar com o fato de muitos rappers, vez ou outra, assumirem em seu cotidiano uma determinada religião, ou um tipo de espiritualidade mais desinstitucionalizada – como é o caso do *dj* Kl Jay, integrante do grupo Racionais MC's²⁷. Não é uma tarefa fácil equacionar tantas referências, mitologias e expressões religiosas que formam e modificam os quadros religiosos do Brasil – inclusive há grande dificuldade em interpretar e categorizar os chamados “sem religião” e a “dupla/múltipla” pertença religiosa, por exemplo. Como parte de uma produção artística oriunda da periferia, o rap é uma expressão musical que condensa um enorme hibridismo religioso, sem muitas fronteiras determinadas ou tradições de fé pré-estabelecidas. Por isso consideramos ineficaz uma reflexão que reduza a temática “rap e religião” na tentativa de definir qual seria o seguimento religioso de determinado/a rapper, ou uma busca simplista do “isto é aquilo”, sem levar em conta a complexidade do fenômeno religioso.

Perguntado sobre a fé e a religião em uma entrevista ao Nexo Jornal, Emicida responde: “Se eu te falar agora qual religião que eu tô, eu tô num misto de hinduísmo,

²⁷ Em entrevista ao canal Trip Tv, Kl Jay afirma: “Eu sempre tive essa coisa, essa coisa assim com o espiritual, assim, desde de pequeno. Mas eu fui me ligar depois de mais velho. Eu percebo muito o que que tá acontecendo no ambiente, eu sigo muito os meus instintos hoje, eu acendo vela pro meu anjo da guarda, na minha casa tem cristal, tem planta, porque tudo é proteção. A energia, o mal e o bem existe, né. E são coisas invisíveis, até que você não vê, mas você sente, entende?” Acesso em: 25 maio de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zrjc5ZWN7P0&t=1s>.

com candomblé, com um cristianismo próximo de um negócio que as pessoas chamam de catolicismo popular (...) A fé é um elemento de saúde que alinha a gente com um ciclo de toda a existência”²⁸. Em seu primeiro disco, o rapper Emicida afirma ter o seu “sentimento como guia” e a “honestidade como religião”²⁹. A religião apresenta-se em suas canções e falas, não como dogma ou conjunto de doutrinas fechadas. Religião se mistura a um “proceder” honesto, uma ética; ela é uma linguagem viva que anima a experiência social de compromisso com o próximo, é uma agência de cura e de resgate da dignidade – “saúde” –, afirmação de uma identidade ancestral que ultrapassa a existência do indivíduo-matéria na direção de uma comunidade-memória.

No álbum *Pra quem já mordeu um cachorro por comida até que eu cheguei longe* (2009), Emicida narra sua história da luta contra as dificuldades impostas pelo contexto periférico em que nasceu à ascensão e reconhecimento que as ruas lhe deram por meio das rimas. O disco abre com uma fala em tom de pregação evangélica, que diz: “A Bíblia fala de uma manhã no futuro, talvez seja esse que estamos vivendo, em que todos poderão cantar uma grande canção pela paz”. Figuras como “profeta de walkman”, Xangô e Ogum, a tensão política e racial (“Eu sou o Deus da guerra / No meu peito, rufam tambores”³⁰) preparam uma narrativa de resistência que seguirá em toda a sua obra. No disco *Emicídio* (2010), por exemplo, percebemos que a cultura e a religião africana se consolidam com mais força, como fortalecimento da sua identidade racial, são os “óculos” pelo qual Emicida lê a periferia brasileira. Orixás, impérios africanos, personagens, mitos, figuras históricas importantes preenchem o imaginário do seu rap:

Abaipé, Santa Fé, Feira de Santana / Ver blocos de afoxé, tomar cajarana / No mar lemanjá do Aboré, deusa baiana / Fazenda de café, plantações de cana / Brasil no pé e no peito África mama / Patativa do Assaré, melhor que os melodrama / Qualquer coisa grita nós, 'tamo à paisana³¹.

Os álbuns *O glorioso retorno de quem nunca esteve aqui* (2013) e *Sobre crianças, quadris, pesadelos e lições de casa* (2016), são discos que misturam outras sonoridades como o funk e o samba, ritmos africanos e brasileiros. Berimbau, tambores e a clássica mixagem digital do hip-hop compõem a estética dessas produções. São discos que retratam uma estabilidade maior da carreira do rapper, inclusive, com participações de artistas da música brasileira em geral. Tudo isso sem deixar de apresentar uma música política e engajada social e racialmente. A palavra “fé” é empregada em diversos contextos ao longo da obra de Emicida. “Deus” é colocado na materialidade do dia-a-dia, sendo uma ampla força que se encontra nos sujeitos e espaços cotidianos, como em trabalhadores³², crianças, na figura materna e em pessoas negras em geral – “vai dar mó

²⁸ Ver a entrevista completa em: <https://www.youtube.com/watch?v=9xBF2aAgyel&t=1065s>. Acesso em: 20 dez. 2020.

²⁹ Emicida, “A Cada Vento”. Álbum *Pra Quem Já Mordeu um Cachorro por Comida Até que eu Cheguei Longe*. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2009).

³⁰ Emicida, “Pra não ter tempo ruim”. Álbum *Pra Quem Já Mordeu um Cachorro por Comida Até que eu Cheguei Longe*. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2009).

³¹ Emicida, “I Love Quebrada”. Cd *Emicídio*. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2010).

³² “Enquanto Obatalá faz serviço pra muita gente / Que não levanta um saco de cimento Tá me ouvindo bem? / Enquanto Olorum trabalha como cobrador de ônibus / Naquele transe infernal

treta / Quando disser que vi Deus / Ele era uma mulher preta”³³. A identidade africana e os elementos dessa religiosidade estão, a partir de 2010, cada vez mais aparentes, com muitas analogias, elementos e metáforas, desde as músicas mais melancólicas e políticas às músicas dançantes e românticas:

Axé pra quem é de axé / Pra chegar bem vilão / Independente da sua fé / Música é nossa religião (...) A África está nas crianças, e o mundo? / O mundo está por fora / Então saravá Ogum, saravá Xangô, saravá / Saravá vovó, saravá vovô, saravá / Saravá mamãe, saravá papai, ô / De pele ou digital, tanto faz é também³⁴.

Eu respeito sua fé, sua cruz / Mas temos duzentos e cinquenta e seis Odus / Todos feitos de sombra e luz, bela / Sensíveis como a luz das velas (...) Louco tantos Orfeus, trancados / Nos 'contrato' de quem criou o pecado / Dorme igual flor num gramado / E um vira-lata magrinho de aliado / Brusco pique o cantar de pneus / Dizem que o diabo veio nos barcos dos europeus / Desde então o povo esqueceu / Que entre os meus, todo mundo era Deus³⁵.

Seu último disco chamado *Amarelo* (2019) expande até mesmo os limites da música. Aos poucos o álbum se transformou em um projeto com múltiplas linguagens e abordagens, estendendo-se ao um formato de *podcast* (*AmarElo Prisma*) e ao documentário já mencionado, *AmarElo - É tudo pra ontem*. O disco incorpora ao rap vozes “incomuns” ao gênero musical como a participação de um pastor evangélico, Henrique Vieira, o humorista Thiago Ventura, o músico Zeca Pagodinho, uma narração da atriz Fernanda Montenegro, e a participação ativa da comunidade LGBTQIAP+, nas vozes de Majur e Pablo Vitar. Esse último projeto de Emicida ajuda a consolidar ainda mais o que estamos apontando como a “nova condição religiosa” do rap, inclusive, sua produção marca a complexidade metodológica e teórica das análises sobre o rap, abrindo inúmeras abordagens e a construção de outras epistemologias para a compreensão deste fenômeno. Sem abandonar o elemento “religião”, novos arranjos mítico-poéticos ligam as ideias e a sonoridade de *Amarelo*, tornando a obra de Emicida um lugar privilegiado de pesquisa sobre o fenômeno religioso, principalmente quando o assunto é rap e cultura popular:

Deus, por que a vida é tão amarga? / Na terra que é casa da cana-de-açúcar / E essa sobrecarga fruto gueto / Embarga e assusta seu suspeito / Recarga que é igual a Jesus / No caminho da luz, todo mundo é preto³⁶.

de trânsito / Ossonhê sonha com um novo amor”. Emicida, *Trabalhadores do Brasil, Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa*. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2015).

³³ Emicida, “Mãe”. Cd *Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa*. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2015).

³⁴ Emicida, “Ubuntu Fristili”. Cd *O Glorioso Retorno de Quem Nunca Esteve Aqui*. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2013).

³⁵ Emicida, “Mufete”. Cd *Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa*. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2015).

³⁶ Emicida, “Principia”. Álbum *AmarElo*. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2019).

Eram rancores abissais (mas) / Fiz a fé ecoar como catedrais / Sacro igual Torás, mato igual corais / Tubarão voraz de saberes orientais / Meu cântico fez do Atlântico um detalhe quântico / Busque-me nos temporais (vozes ancestrais) / Num se mede coragem em tempo de paz / Estilo Jesus 2.0 (carai, Jesus 2.0) / Caminho sobre as água da mágoa dos pangua / Que caga essas regra que me impuseram (...) Minha caneta 'tá fodendo com a história branca / E o mundo grita, não para, não para, não para / Então supera a tara velha nessa caravela / Sério, para, fella, escancara tela em perspectiva / Eu subo, quebro tudo e eles chama de conceito / Eu penso que de algum jeito trago a mão de Shiva / Isso é deus falando através dos mano³⁷.

Muitas são as análises e reflexões que poderiam ser feitas sobre as falas e trechos das músicas citadas até aqui. A religiosidade afro-brasileira, popular e periférica é diversa e complexa. Ela se desenvolve a partir de uma experiência plural, nas “frestas”, por vezes sem destaque e sem a tutela de grandes instituições e lideranças religiosas que possam tentar – sem muito sucesso – homogeneizar os discursos religiosos. A música é uma das muitas linguagens que perpassam a vida do povo negro e periférico tentando exprimir o impronunciável. Nas palavras de W.E.B du Bois, ela acaba sendo “a expressão única e verdadeira da dor, do desespero e da esperança de um povo” (Du Bois, 1999, p.241), que o rap tenta captar em seu “cantopoema”. Nas palavras de Djonga, não há limites para o que se deseja por meio do rap: “Vamo viajar o mundo / ... / Pedir aos céus o que não temos coragem de desejar”³⁸.

O quarto “modo mítico-poético” que será apresentado aqui faz conexão com a característica principal do que estamos propondo nesse artigo: a “nova condição religiosa” do rap nacional. Esse “modo” encontra-se como um tipo de afirmação/negociação das identidades culturais e étnicas. Sendo uma expressão artística que carrega uma herança e todo um “legado de africanismos e um estoque de experiências religiosas” (Gilroy, 2012, p.175), o rap, proveniente das dinâmicas do “Atlântico negro”, traz no seu “DNA” afro-diaspórico e transcultural, uma demanda/necessidade de (re)afirmação, (re)invenção e (re)articulação política, estética, racial e religiosa.

Segundo Paul Gilroy (2012, p. 209), “a identidade negra (...) é vivida como um sentido experiencial coerente (embora nem sempre estável) do eu [self]”, permanecendo como “resultado da atividade prática: linguagem, gestos, significações corporais, desejos”; uma subjetividade racializada, “produto das práticas sociais que supostamente derivam dela”; e em nosso caso, de expressões religiosas, pois através das “trilhas sonoras dessa irradiação cultural africano-americana alimentaram uma nova metafísica da negritude” (Gilroy, 2012, p.175). Ou seja, no rap, o discurso e os elementos religiosos são mobilizados também como prerrogativa de uma herança, de uma pertença identitária, de elementos mítico-poéticos que apontam para uma “raiz”

³⁷ Emicida, “Eminência Parda”. Álbum AmarElo. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2019).

³⁸ Felipe Ret; Djonga; Delacruz, “Deuses Ateus”. Single Deuses Ateus (Rio de Janeiro, Pineapple Storm Tv, 2019).

étnico-cultural nada estável, de uma nova “metafísica da negritude” alimentada nas rotas do Atlântico.

Assim, não nos espanta o desenvolvimento de uma “teologia da sobrevivência” que evidencia e reivindica Jesus enquanto um sujeito antissistema, negro e periférico (“1.9.9.7 depois de Cristo, a Fúria negra ressuscita outra vez / Racionais, capítulo 4, versículo 3”³⁹; “Meu precioso, Jesus era anarquista, não era racista, jogado na pista / Bebia vinho e chupava Madalena / Respeitava as mina e fodia o sistema”⁴⁰). Essa relação teológico-racializada, afirmativa/afetiva e identitária a partir da figura de Jesus, configura-se como uma forma de aproximar positivamente e “enegrecer” elementos sagrados de uma tradição religiosa condicionada historicamente aos valores europeus e coloniais, a partir das negociações e rearranjos protagonizados pela comunidade periférica e afro-diaspórica. Utilizar-se de imagens cristãs no rap, por vezes, é a possibilidade de afirmar e disputar a subjetividade política, estética e religiosa da população negra brasileira. Também as religiões de matriz africana, em seus mitos, práticas litúrgicas e cosmovisões, passam a compor o imaginário e as muitas formas de pertencimento entre os agentes do rap, como demonstra Raphão Alaafin em sua participação na canção *Mufete*, de Emicida: “Canta pra saldar, negô, seu rei chegou / Sim, Alaafin, vim de Oyó, Xangô / Daqui de Mali pra Cuando, De Iorubá ao Banto / Não temos papa, nem a língua ou escrita sagrada”⁴¹.

Ainda como exemplo deste quarto “modo mítico-poético”, é preciso resgatar a ancestralidade do rap nacional na figura do rapper paulistano Mauro Mateus dos Santos, o Sabotage. Como se sabe, Sabotage tem uma curta, mas produtiva carreira no rap brasileiro. Seu assassinato, em 24 de janeiro de 2003, constitui-se como um marco para o público e para os artistas da cultura hip-hop em geral. Além de ter sido acolhido por todo o movimento, sua capacidade criativa, relacional, musical, bem como os novos espaços conquistados, testemunhavam a respeito do “Maestro do Canção” como um dos maiores rappers que o Brasil viria a conhecer.

Sabotage despontou no começo dos anos 2000, juntamente com o auxílio de grupos e produtores importantes do gênero, como o próprio Racionais MC’s, RZO, Dbs, Rappin Hood e o produtor Daniel Ganjaman. Tamanha a sua contribuição na cultura que sua obra fora relançada postumamente em 2016 e 2023 por diversos produtores e rappers que se uniram com o objetivo de celebrar a sua memória e a genialidade de sua contribuição na história da música brasileira. No momento, não cabe uma análise profunda de sua biografia ou de sua produção. Mas em nossa percepção, é possível afirmar que Sabotage é um dos primeiros rappers a conjugar alguns dos elementos que a pesquisadora Daniela Vieira dos Santos (Santos, 2018-2019; 2020; 2022) identifica em Emicida, conceituando como a “nova condição do rap”. Ao olharmos para Sabotage, é possível perceber a abrangência e o impacto de sua carreira dentro do rap, do hip-hop como um todo e na cultura periférica brasileira. Através dele

³⁹ Racionais Mc’s, “Capítulo 4, versículo 3”. Álbum *Sobrevivendo no inferno* (São Paulo, Cosa Nostra Fonográfica, 1997).

⁴⁰ Hot e Oreia part. Djonga “Eu vou”. Álbum *Rap de massagem* (Belo Horizonte, Fantasmatic, 2019).

⁴¹ Raphão Alaafin, “Mandume”. In: Emicida *Álbum Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa* (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2015).

caminhos novos são abertos para o rap nacional. Sabotage vislumbra e efetiva novos horizontes para a carreira de um *mc*, e com isso, gera maior alcance e recepção de sua própria música – tanto na periferia como em outras classes sociais; ele atualiza assuntos, discursos e modos de dizer/fazer política; contribui para a popularização da cultura periférica e o reconhecimento desta para além do rap/periferia; incorpora também no seu rap novas texturas e sonoridades, realizando as primeiras parcerias de sucesso com artistas e músicos de fora do rap.

Por meio dos rumos políticos desde o início dos anos 2000, através de políticas afirmativas para a população negra, expansão do reconhecimento e fomento à cultura promovidos na gestão do então ministro Gilberto Gil (o que vai impactar diretamente o hip-hop⁴²), o Brasil se abre – mesmo que de maneira tímida – a uma nova narrativa sobre a cultura dos povos originários, da periferia e discussões sobre raça e gênero. Leis como a 10.639/03, que estabelecem parâmetros de ensino da história africana e indígena no Brasil, fortalecendo e valorizando um “espírito” mais crítico sobre o histórico colonial do país, bem como na criação de políticas públicas que atendessem os mais pobres. Nesse contexto, filmes como *Cidade de Deus* (2002), uma adaptação da obra de Paulo Lins, ou *Carandiru* (2003), em que o próprio Sabotage participa como um dos atores do filme, fazem a mediação e o contato da sociedade brasileira “média” e “alta” com a realidade social de um Brasil periférico. Sabotage participa também do filme *O Invasor* (2002), além de aparecer no programa Altas Horas, da Rede Globo, protagonizando uma nova postura no clássico debate entre os rappers que viam a participação nessa emissora de forma negativa.

Além do contato estabelecido entre o rap/hip-hop e o grande público – por meio da atuação no cinema e na televisão –, Sabotage, enquanto um agente do rap nacional, nunca abriu mão em suas canções das discussões sobre raça, classe e política. Mas é na articulação dos elementos religiosos que conseguimos enxergar mais uma de suas originalidades. A religião enquanto parte da afirmação de sua identidade como um homem negro e periférico – para além da “sobrevivência” (Oliveira, 2018, p. 32) –, é constantemente mobilizada por Sabotage. Aquilo que Thaíde⁴³ e Racionais MC’s começaram em suas músicas, narrando modos de vivências, crenças e saberes afro-religiosos, com símbolos e mitos do candomblé e da umbanda – o que também vai aparecer com cada vez mais intensidade, liberdade e afirmação positiva de um lugar étnico-racial em, por exemplo, Emicida, Rincon Sapiência, Criolo, Karol Conká, etc. – Sabotage assim o faz em suas músicas e videoclipes⁴⁴.

⁴² Para entender a relação entre a história do rap/hip-hop no Brasil e o cenário político dos anos 1990 e a gestão Lula, conferir o artigo Hip-hop SP: transformações entre uma cultura de rua, negra e periférica (1983-2013) (Macedo, 2016)

⁴³ Em entrevista à edição especial do hip-hop da revista Caros Amigos, Dj Hum, da dupla Thaíde e Dj Hum afirma: “Nós acreditamos em anjos, em orixás. Também pelo lado cultural: o candomblé é raiz, faz parte da herança afro-brasileira” (Biondi, 1998, p.21). Ver também as canções *Corpo fechado*, *História do Brasil* e *Você sabe quem eu sou?* para observar como o grupo aborda o tema da religião ao longo de sua obra.

⁴⁴ No início do videoclipe da música *Um bom lugar*, em que Sabotage apresenta sua comunidade a partir do seu “barraco”, mostra pendurado nas paredes alguns adereços, fotos e imagens de santos, como por exemplo, a Virgem Maria com Jesus no colo, uma figura de Jesus e a imagem de um Saci, figura folclórica,

Na música *Cantando pro Santo*⁴⁵, por exemplo, expressões e entidades de religiões de matriz africana são relacionadas e articuladas às questões da periferia enquanto um fator de orgulho, da vivência diária e cultural afro-brasileira. Sabotage reafirma por meio de orixás e do sincretismo católico, sua herança ancestral, diaspórica, e, sobretudo, enquanto sujeito negro e periférico. Através de um tom mais “afro-religioso”, e menos “afro-cristão”, como em Racionais, afirma-se por meio do rap a ancestralidade e o seu valor pelos caminhos da religião. O discurso religioso é menos uma “teologia da sobrevivência” ou um “rap de missão”, e mais uma “teologia da reexistência”⁴⁶, como afirmação positiva de uma identidade negra que existe para além da sobrevivência e do sofrimento. Ainda, a diversidade de ritmos e de influências que compõem sua cultura musical – algumas parcerias com grupos de rock (Sepultura e Charlie Brown Jr.), sua influência no samba⁴⁷ –, se mostraram como o início da relação do rap com outros gêneros musicais brasileiros (relação que se consolida de forma explícita na obra de rappers como Emicida e Criolo).

Não foi possível, infelizmente, ver o que Sabotage alcançaria em sua carreira como rapper e ator. Toda a sua curta e relevante trajetória influenciou os rumos do rap nacional a partir dos anos 2000, inclusive o caminho do próprio Emicida⁴⁸. Quando Emicida começou a alcançar lugares de destaque na grande mídia, acusações de todo tipo foram lançadas contra ele. De acordo com o rapper, seus movimentos não foram de traição, mas de luta pela verdadeira essência do rap: “O rap começou falando de

por vezes religiosa, sincretizada entre as culturas indígenas e afro-brasileiras – sendo algumas vezes cultuada como entidade ou como protetor das matas. O videoclipe *Respeito é pra quem tem* abre com o rapper Sabotage sentado e em sua frente, uma benzedeira que manipula um ramo de folha ao passo que reproduz algumas vezes o sinal da cruz, declamando uma série de rezas e orações para a proteção do rapper. Ao longo do clipe, a estátua de São Francisco de Assis e a imagem de São Jorge também são vistas dentro de sua casa.

⁴⁵ “Onilê, o Pai Ogum, Ai ei eô, Mãe Oxum/ Filho de Zambi, cansado de ver sangue aqui na Sul/ Odara, Odara ao povo Preto, seja obsoleto/ Talvez mais ligeiro faça tudo em segredo”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fDCnuhAuzDE>. Acesso em: 10 dez. 2020.

⁴⁶ A formulação da expressão “Teologia da reexistência” se dá em diálogo com o que Ana Lúcia Souza (2010) chama de “Letramentos de reexistência”, que considera o hip-hop como uma ampla agência de letramento, que proporciona um espaço de construção simbólica, racial e social, onde os sujeitos problematizam e experimentam a vida por meio da linguagem, em espaços “não-pedagogizados”.

⁴⁷ Sobre o samba e o rap em Sabotage, ver a música *Dama Tereza*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VXWdjHD7ZkU>. Acesso em: 11 dez. 2020.

⁴⁸ Em entrevista no ano de 2011, Emicida disse que Sabotage “era o artista do momento, que estava abrindo as portas para todo mundo”. Disponível em: <https://www.virgula.com.br/musica/emicida-relembra-sabotage-e-fala-sobre-sucesso-de-michel-telo/>. Acesso em: 11 out. 2022. Em 2012, em suas redes sociais, Emicida cita uma frase de Sabotage que nos ajuda a compreender a relação entre os dois rappers: “Meu tempo é curto, se eu for ficar falando só de sofrimento, num dá”. Disponível em: <https://twitter.com/emicida/status/161833145258360834>. Acesso em: 11 out. 2022. Em 2013, Emicida homenageava em diversos shows grupos e rappers brasileiros que vieram antes dele, como Doctor’s MC’s, Sistema Negro, Sabotage, entre outros. Em um projeto de 2018, Emicida gravou diversos clássicos do rap. Sabotage foi lembrado por meio da canção *Respeito é pra quem tem*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CfntVFN6UyQ>. Acesso em: 11 out. 2022. Em 2021, na canção *Pantera Negra*, Emicida diz: “Dos esmagados pela engrenagem / Cês veio golpe, eu vim Sabotage / Místico, mil orixás num panteão, bravo / Mato colono, ponho fim igual leão de Tsavo”.

vida”⁴⁹. A ideia de Emicida, como vista também em *Sabotage*, foi sair daquela mesma tecla do “*gangsta rap*”, da criminalidade, da “cara de mau”, sem negar o ensinamento das ruas e a condição precária das favelas de que vieram. Como afirmou *Sabotage*: “Aí, o rap tem que ter raiz, tá ligado? Não por nada não morô, mas tem uma pá de cara cantando rap aí, que os cara fala de sofrimento. Agora eu falo pra você, se eu fosse falar de tanto sofrimento meu tempo não dá”⁵⁰. Em todas essas mudanças de postura frente ao público, por adotarem outros rumos e posturas sobre o sentido do rap, o jeito de falar e articular a religião em suas canções também foi alterado.

Aquilo que começou em *Sabotage*, tem em Emicida ampliação e lugar de destaque: falar de religião não só para sobreviver, mas para reexistir, ou simplesmente viver. Amparados num contexto social de consolidação de direitos para a população negra e periférica, de acesso à tecnologia, à educação, aos bens de consumo, os rappers que estão ali em torno dos anos 2010, como Emicida, Projota, Karol Conká, Flora Matos, Rincon Sapiência, Kamau, Rashid, etc., de fato, não só vislumbraram novas condições de vida, como conseguiram. Consequentemente, aquela “teologia da sobrevivência” não daria conta de abarcar a experiência narrativa desses rappers, que passaram a contemplar outras características como “vida” e “existência”. O nosso quarto “modo mítico-poético”, a “teologia da reexistência”, transforma o sentido dos elementos religiosos para além da dor. Como diz Daniela dos Santos Viera: “Dos manos de ‘cara amarrada’ e punhos em riste aparecem os manos com sorriso no rosto, com ternos de alfaiataria, muitas vezes assinados por estilistas renomados e, sobretudo, estão sedentos para ocupar espaços socialmente consagrados” (Santos, 2022, p. 9).

A “nova condição religiosa” do rap brasileiro, diz respeito a “definições mais prestigiosas de negritude em termos de vitalidade, saúde e dinamismo”, o que não significa “o fim do pensamento racial” (Gilroy, 2012, p. 23) ou a inércia frente aos problemas sociais ainda presentes. A “teologia da reexistência” contempla não apenas o caráter político do sentido “resistir/resistência/sobrevivência”, mas o significado de “vir à existência”, tornar-se presente por meio do existir; resistir, mas também “re-existir”; não deixar de existir ou mesmo, acrescentar mais tempo à vida, insistindo numa existência de qualidade e plenitude, que recusa o tom negativo e trágico da vida. Essa é a “nova condição religiosa” do rap: a mudança de um discurso teológico que vai da “sobrevivência” para a “reexistência”; a possibilidade de compreender as representações construídas na cultura hip-hop sobre raça, etnicidade, classe (Santos, 2022, p. 17), mas também sobre a religião. Para além da dimensão musical e empresarial (moda e gastronomia) que Daniela Viera dos Santos apresenta, o rap, contemplado em sua “nova condição religiosa”, também prevê o uso de uma narrativa teológica da reexistência, aproximando cada vez mais, como explicita Emicida em suas canções, o rap das referências afro-religiosas: “Saravá Ogum, saravá Xangô, saravá / Saravá vovó,

⁴⁹ Para conferir a entrevista completa em que Emicida responde às principais críticas lançadas ao seu trabalho, ver a sua participação no programa *Provocações*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-v3tSameGEO>. Acesso em: 11 out. 2022.

⁵⁰ Fala de *Sabotage* no documentário *Maestro do Canão*. Disponível em: Acesso em 25 maio de 2023.

saravá vovô, saravá / Saravá mamãe, saravá papai / De pele ou digital, tanto faz, é tambor”⁵¹.

O termo “nova” – da “nova condição religiosa do rap” –, não significa necessariamente um marco temporal predeterminado. Se olharmos na história do rap nacional, é provável que se encontre outros rappers que já tenham utilizado em suas canções alguns traços do que entendemos ser a “teologia da reexistência”. Mas o que foi percebido a partir de Sabatoge, e principalmente por meio da forma como Emicida narra suas crenças e mitos, é uma “tomada de consciência” que positiva e celebra a sua fé. A “teologia de reexistência”, atravessada de orgulho e consciência racial, não só dá um tom positivo às suas experiências religiosas. Como um ato empoderador, gerador de potencial político e estético, como visto nas músicas e símbolos usados nas roupas da coleção apresentada por Emicida no desfile da São Paulo Fashion Week em 2016, o rapper também coloca sua religião como algo de valor comercial, com possibilidade de “venda” e “troca”, com potencial para ser consumido e desejado por pessoas, a princípio, sem ligação com a periferia e a história do povo negro⁵².

Considerações finais

A presença da religião no rap, por meio de símbolos e narrativas diversas, parece ter um lado preferencial: narrar o dia-a-dia da periferia. Jesus, por exemplo, é assumido enquanto um homem negro e periférico; os orixás e os profetas emanam cura, esperança e resistência; as representações religiosas e entidades assumem características humanas, e estão em constante luta e sobrevivência por uma vida plena. O rap deixa claro que religião e ancestralidade não dizem respeito somente ao passado ou ao poder dos conservadores, mas a uma escuta ativa da história da comunidade negra e periférica no Brasil e na diáspora. A proposta deste artigo foi ler e escutar alguns “clássicos” do rap nacional, percebendo um tipo de escrita mítico-poética viva e criativa, apontando para uma nova condição religiosa no gênero musical.

A periferia acaba se estabelecendo enquanto um território que articula experiência cultural, social e religiosa dos/das rappers, sendo o catolicismo popular, o protestantismo evangélico, a umbanda, o candomblé, entre outras tradições religiosas, parte do repertório imaginativo das letras de rap e parte do cotidiano devocional de muitos desses *mc*'s. Sem se preocupar com os limites institucionais e doutrinários

⁵¹ Emicida, “Ubuntu Fristili”. Álbum *O Glorioso Retorno de Quem Nunca Esteve Aqui*. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2013).

⁵² No desfile da São Paulo Fashion Week de 2016, enquanto os modelos entravam na passarela, a música *Yasuke* de Emicida compunha a trilha sonora do momento. Na introdução do desfile, enquanto as luzes permaneciam apagadas, o começo da canção preparava a coleção de roupas que iriam ser apresentadas: “Bendito, louvado seja. Isso é pra afastar todos os maus espíritos, sai! Axé. Sempre foi quebra de corrente, sem brincadeira. E a sua luta escondida na dança é igual capoeira. Resistência mocada na trança, beleza guerreira. A magia de um talo de arruda que vale uma floresta inteira. Abre o olho maloqueiro, maloqueira. Não dorme de toca”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mvgwJf3rpiU>. Acesso em: 26 maio 2023.

circunscritos em cada religião, a mobilização de elementos ou experiências religiosas no rap desafiam cânones e dogmas. Os rappers se inscrevem nos textos sagrados, ou fazem das suas articulações mitológicas novas páginas sagradas por meio do som e do ritmo das ruas. O rap reivindica e inventa novas concepções sobre os mitos, teologias e o sentido das tradições religiosas. Seu olhar crítico sobre a sociedade inclui a religião como alvo da crítica, de vivência e de identidade cultural, tornando-se um lugar significativo para a construção de sociabilidades, imagens, símbolos e linguagens.

Ainda é preciso sinalizar que alguns conceitos como “religião”, “teologia” ou “mito”, que foram aqui mobilizados, apresentam estereótipos e limitações, seja pela sua pretensa universalização e, conseqüentemente, sua incapacidade de abarcar tantas experiências e expressões religiosas diferentes, seja pela sua construção histórica ocidental que comumente adjetiva os termos – “religião” é o que se parece com o cristianismo, “teologia” é um exercício de racionalização somente da fé cristã, e os “mitos” nada mais são do que histórias mentirosas, fantasiosas ou folclore. São bem-vindas, portanto, a essa reflexão, críticas ou propostas teórico-metodológicas que venham contribuir com a ampliação dessa discussão. Também é preciso dizer que, por mais que o cristianismo possa exercer um protagonismo nos exemplos citados ao longo do artigo, esta pesquisa tentou não desconsiderar – seja no corpo do texto ou em notas – o uso de outras religiões na narrativa de variados grupos de rap. A quantidade de grupos que abordam o cristianismo, mesmo que também mobilizem elementos e referências das religiões de matriz afro-brasileira, por exemplo, se dá não só pela construção histórica do Brasil – seja a colonização católica ou o avanço dos evangélicos nos últimos 40-50 anos –, mas por conta da opressão que grupos políticos cristãos exercem cotidianamente sobre a população negra e periférica do país. Assim, mitos, crenças e doutrinas do cristianismo hegemônico tornam-se alvos de críticas, reelaborações e disputas entre os rappers.

Cada verso, cada grupo e cada rapper citado neste artigo ainda merecem uma análise mais detida sobre sua técnica/estilo musical, seu discurso, e sobre como os “modos mítico-poéticos” se entrelaçam e se entrecruzam ao longo de suas obras. Os “modos mítico-poéticos” estão longe de abarcar todas as dinâmicas do imaginário religioso do rap nacional. Não é possível afirmar, portanto, que cada grupo ou rapper, adotam somente um dos “modos” em suas canções. É possível perceber que cada rap transita livremente em seus modos e jeitos de versar sobre a religião e suas experiências religiosas. Enquanto cientista da religião, coube-nos a tarefa “técnica” e analítica de interpretar, visibilizar e encontrar categorias para compreender a dinâmica da religião amplamente articulada no rap brasileiro. Os quatro “modos mítico-poéticos” apresentados – Gramática religiosa do rap, Rap de missão, Teologia da sobrevivência e Teologia da reexistência –, portanto, podem servir de base para uma outra abordagem narrativa, cancional ou mesmo historiográfica do rap nacional. Tais “modos”, inclusive, poderão subsidiar novas descobertas e abordagens daquilo que chamamos de “nova condição religiosa” do rap no Brasil.

Referências

BÉTHUNE, Christian. **Le Rap. Une esthétique hors la loi**. Paris: Autrement, 2003.

BIONDI, Pedro. **O rap agradece**. In: Caros Amigos. São Paulo: Ed. Casa Amarela Ltda., ano 1, n.10, jan., p.20-21, 1998.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à aquetipologia geral**. São Paulo: Editora WMF Martins Fones, 2019.

GARCIA, Walter. **Ouvindo Racionais Mc's**. Teresa revista de Literatura Brasileira. v. 4, n. 5, p. 166-180. São Paulo, 2004.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2012.

KTARSE, Rodrigo. **Relatos de um rapero ateu de quebrada**. São Paulo: Editora Merda na Mão, 2022.

KELLEY, Robin. **Freedom Dreams. The Black Radical Imagination**. Boston: Beacon Press, 2002.

MACEDO, Márcio. Hip-Hop SP: transformações entre uma cultura de rua, negra e periférica (1983-2013). In: KOWARIK, Lúcio; JUNIOR, Heitor Frúgoli (org.) **Pluralidade urbana em São Paulo: vulnerabilidade, marginalidade, ativismos sociais**. São Paulo: Editora 34, FAPESP, 2016.

NOVAES, Regina. Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público. In: P. Birman (org.). **Religião e Espaço Público**. Brasília/São Paulo: CNPq/PRONEX/Attar Editorial.

OLIVEIRA, Acauam Silvério. O Evangelho marginal dos Racionais Mc's. in: **Racionais Mc's: Sobrevivendo no Inferno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PAZ, Octávio. **O arco e a lira**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Zeosório Blues: obra poética 1**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

PIEPER, Frederico. **Religião: limites e horizontes de um conceito**. Estudos de Religião, v. 33, n. 1, 5-35 - jan.-abr., 2019.

ROCHA, Bruno de Carvalho. **O mundo mítico-poético de Baco Exu do Blues: erotismo e religiões no rap**. Revista Unitas, v. 9, n. 2, p.104-127, 2021.

ROCHA, Bruno de Carvalho. Prazer, Rap nacional! Um jeito marginal de fazer política e religião. In: LELLIS, Nelson. **Brasil: uma análise crítica do contexto político-religioso**. Belo Horizonte: Editora Senso, 2021a.

Submetido em 07/11/2022

Aceito em 21/08/2023

ROCHA, Bruno de Carvalho. Racionais MC's, Música que o olho vê: uma análise da cultura visual religiosa do rap. In: VIEIRA, Daniela; SANTOS, Jaqueline Lima. (Org.). **Racionais MC's: Entre o gatilho e a tempestade**. São Paulo: Perspectiva, 2023.

ROCHA, Bruno de Carvalho. **Rap e Religião: Análise do Imaginário Religioso em Racionais MC's**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

ROCHA, Bruno de Carvalho. **Um corpo herético no rap: Uma teopoética erótica em Alice Guél**. Mandrágora, v. 26, n. 2, p. 31-57, 2020.

ROCHA, Bruno; CAPPELLI, Márcio; “Uma Bíblia velha, uma pistola automática”: O imaginário bíblico na obra de Racionais Mc's. In: BONFIM, Luís Américo Silva. **Religião e Cultura: Hibridismos e efeitos de fronteira**. Curitiba: CRV, 2020.

ROCHA, Bruno de Carvalho; LOPES, Marcio Cappelli Aló. **No princípio era o rap: a construção do mito em Racionais MC's**. Estudos de Religião, v. 34, n. 3, p. 153-176, set.- dez. 2020.

ROCHA, Bruno de Carvalho Rocha; SOUSA, Luís Fernando de Carvalho. “**Rap é educação**”, rap e religião: propostas para o ensino religioso. Sacrilogens, Juiz de Fora, v. 19, n. 1, p. 124-149, jan-jun, 2022.

SALGADO, Marcus Rogério. **Entre ritmo e poesia: rap e literatura oral urbana**. Scripta (Belo Horizonte), v.19, n.37, p.151-163, 2º sem. 2015.

SANTOS, Daniela Vieira dos. **A nova condição do rap: de cultura de rua à São Paulo Fashion Week**. Estud. sociol., Araraquara, v. 27, n. esp.1, pp.1-21, abr. 2022.

SANTOS, Daniela Vieira. Rap e indústria cultural: Notas de pesquisa. In: TONI, Flávia Camargo; ÁVILA, Danilo; CARVALHO, Raphael Guilherme (Orgs.). **Pesquisa e diálogo sobre o Brasil contemporâneo**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 2020.

SANTOS, Daniela Vieira. “**Sonho brasileiro**”: Emicida e o Novo Lugar Social do rap. Revista NAVA. Juiz de Fora, v. 7, n. 1 e 2, agosto, pp. 265-277, 2018 e 2019.

SCOTTON, Raquel Turetti; LAGES, Sônia Regina Côrrea. **Ogum, a voz do gueto: o orixá do Rap e da rima nas letras de Criolo e Emicida**. PLURA, Revista De Estudos De Religião, 11(1), p.169–186, 2020.

VIEIRA, Daniela; SANTOS, Jaqueline Lima. Hip-hop em perspectiva. In: ROSE, Trícia. **Barulho de preto: rap e cultura negra nos Estados Unidos contemporâneos**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

ZIBORDI, Marcos Antônio. **O rap como religião de salvação**. Comunicação e Inovação, São Caetano do Sul, v.14, n. 27, p.83-88, jul-dez, 2013.

Cantando de um Livro - Religião, Música e Letramento: Significados Simbólicos e Funções Sociais¹

Singing from a Book - Religion, Music and Literacy:
Symbolic Meanings and Social Functions

Werner Ewald²

RESUMO

Este artigo reflete sobre a tradição literária musical presente na história das comunidades teuto-brasileiras e acionada a partir da “performance” espontânea de um membro desta comunidade, quando entrevistada e solicitada a cantar uma canção. Foca na análise de documentações como hinários sacros, mas também cancioneiros seculares e outras publicações sobre religião, música e letramento, tripé de um projeto de publicações concebido para a comunidade imigrante de fala germânica no Brasil pelo Reverendo Dr. Wilhelm Rotermund e sua pioneira casa publicadora. Como resultado, constata-se que tal tripé não é apenas uma produção conceitual teórica, mas, sobretudo, a (re) elaboração de sentidos identitários e de pertencimento social, englobando representações, imaginários e símbolos que organizam múltiplos modos de vida dentro desta comunidade imigrante no seu passado e na contemporaneidade.

Palavras-chave: Música e Religião; Música e Imigração; Teuto-Brasileiros; Hinários e Cancioneiros; Wilhelm Rotermund.

ABSTRACT

This article reflects on literary musical tradition verified in German Brazilian communities' history, in light of a spontaneous “performance” from a community member when asked to sing a song during an interview. The present work analyses documents such as sacred hymnals, as well as secular song books and other publications regarding religion, music and literacy, the three central pillars of a publishing project conceived for the German-speaking immigrant community in Brazil by Reverend Dr. Wilhelm Rotermund, and his pioneering publishing house. As a result it appears that such a tripod is not only a theoretical conceptual production, but above everything, the (re) elaboration of senses of identity and social belonging, encompassing representations, imaginaries and symbols that organize multiple facets of life within this immigrant community in its past and contemporaneity.

Keywords: Music and Religion; Music and Immigration; German-Brazilians; Hymnals and Songbooks; Wilhelm Rotermund.

¹ Este artigo é parte do Projeto de Pesquisa “Práticas musicais de imigrantes de fala germânica,” desenvolvido pelo autor na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), RS, e parcialmente baseado nos capítulos três e quatro de minha tese de doutoramento, 2004.

² PhD em Música (Etnomusicologia/Musicologia), professor e pesquisador. Bacharelado em Música, Centro de Artes da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: wernerew1311@gmail.com

*“A Música de um grupo é a voz desse grupo e é esse próprio grupo”
André Schaeffner.*

Há tempos entrevistei a senhora Hedwig Toni Müller (a Dona Toni, como a chamarei daqui em diante) na pequena localidade de Lomba Grande, bairro rural de Novo Hamburgo no RS. Nossa conversa foi sobre a música e a sua família de imigrantes alemães. No desenrolar de nosso diálogo, pedi a ela que cantasse alguma canção de que se lembrava. “Uma música”? Perguntou ela. Sim... “Qualquer música”? “Aham”... eu respondi. Pensou um pouco e, ao invés de cantar, se levantou e me disse que voltaria logo. Deslocou-se para outro cômodo da casa e dali a pouco voltou com um pequeno livro de capa muito usada e folhas amarradas pelo tempo. Permaneceu de pé e com certa solenidade abriu o livro e começou a cantar do mesmo. Apesar da idade, sua voz firme revelava a familiaridade com o canto, um hino em alemão. Manteve a sua postura cerimonial com o livro aberto, mas não olhava para o mesmo. Ao invés disso, cantava “de cor”, do coração.

Ao terminar, fechou o livro pausadamente e sentou. Olhou-me um pouco desconcertada e eu, num gesto quase automático, aplaudi. Perguntei então que canto e que livro era aquele. Passou a folhear o livro e me explicou que era um hino daquele hinário que estava com ela há tanto tempo, um bem familiar que recebeu. A seguir me alcançou o livro, folheei com cuidado e percebi que continha as pautas musicais e os textos em alemão. Ela me disse que sabia quase tudo de memória, mas quando entou pequenas partes de outros hinos, voltou a abrir o hinário e cantar “lendo” com o mesmo ritual protocolar. Seguimos a nossa conversa e, ao final, me despedi e agradei.

Não perguntei a ela, mas me ficou a questão: por que se deu ao trabalho de buscar e cantar empunhando o hinário aberto se conhecia de memória o seu conteúdo? Poderíamos dar sentido à questão de várias formas, sendo a mais direta delas simplesmente: porque sempre se fez assim. E creio ser exatamente esse o ponto. Na história da Dona Toni com a música sempre se cantou assim, “lendo” de um livro. Não me refiro somente à sua história pessoal, mas, mais propriamente, à sua história e sua memória coletiva como descendente de imigrantes germânicos chegados à região de São Leopoldo, RS, na primeira leva de imigrantes trazidos àquela região, em 1824.

Philip Bohlman, em seu estudo sobre imigrantes germânicos para a região de Wisconsin nos EUA, afirma que: “When an immigrant group settles in a new environment, the group will often attempt to establish a new social order in which cultural institutions can function in much the same way as they did in the former homeland” (Bohlman, 1980, p. 63). Ele mantém que flexibilidade de funções e a habilidade de se acomodar às demandas do novo ambiente foram determinantes, em grande parte, pelo bom desenvolvimento e continuidade dessas instituições. Por sua vez, o desenvolvimento da vida musical e sua institucionalização também requeriam materiais que podiam responder a esse processo. A nova experiência da comunidade de imigrantes precisava ser refletida em tais materiais e seu momento histórico tinha que ser cantado. A publicação de materiais musicais para a comunidade teuto-brasileira

brotou a partir desse processo de institucionalização musical ao mesmo tempo, em que era demandada por ele.

Pensando nisso, foi que voltei à casa da Dona Toni para pedir que me mostrasse mais uma vez o hinário do qual cantou. Meu interesse, desta vez, estava centrado nos dados bibliográficos do hinário, e lá constava o seguinte: *Evangelisches Gesangbuch für Rheinland und Westfalen*. Dortmund, 1893.³

O hinário da Dona Toni, muito mais do que somente um livro ou um produto, é um processo. Um processo de uma comunidade com um sistema de valores compartilhados. Muito mais do que cantar um hino, Dona Toni “performou” uma história, uma tradição musical e literária carregada de função social e significados simbólicos comunitários em seu gesto espontâneo e singelo de cantar de um livro de música.

Essa história que veio na bagagem dos imigrantes do “velho mundo” ao “novo mundo” demandou a necessidade de publicar no Brasil para a comunidade imigrante e foi, primeiramente, cumprida pela iniciativa individual, sendo o Reverendo Dr. Wilhelm Rotermund (1843-1925) o mais significativo destes indivíduos, tanto na esfera sacra quanto na secular. A casa editora fundada por ele, “Buchhandlung von W. Rotermund”⁴ (Livraria de W. Rotermund) (figura 1), foi a pedra angular de um processo de institucionalização, e absolutamente essencial na continuidade de letramento e alfabetização musical dentro da comunidade imigrante.



Figura 1- Logotipo da editora de Wilhelm Rotermund - Em seu centro, a palmeira como símbolo do “novo mundo”

³ Sobre esse hinário, Creutzberg (2011. P.42), informa que “.. o Concílio Sinodal de 1893, realizado em Sapiranga/RS, resolveu adotar como hinário oficial o *Hinário Evangélico para Renânia e Vestfália*, a última novidade no mercado hinariológico da época”.

⁴ Mais tarde denominada “Rotermund & Co.” e notualmente “Rotermund S.A. Indústria e Comércio”. Segundo o site da Companhia, a empresa foi fundada por Wilhelm Rotermund e esposa Marie Rotermund, que chegaram ao Brasil em dezembro de 1874. <<http://www.rotermund.com.br>>, acesso em 22 de julho de 2022.

Esse ministro luterano e doutor em teologia, veio da Alemanha ao Brasil em 1874 para trabalhar como pastor dos imigrantes protestantes germânicos que viviam ao sul do Brasil, e nada estava mais distante de suas intenções do que ser proprietário e gerenciar uma casa publicadora. Conforme relata o biógrafo de Rotermund, Erich Fausel: “Als Dr. Rotermund Ende 1874 nach Brasilien kam, dachte er am allerwenigsten, dass er da einmal Leiter eines grossen Geschäftes werden würde, denn nichts lag ihm ferner als kaufmännisches Denken und Handelstätigkeit” (Fausel, 1936, p.38-9).⁵

Dreher (1984, 89-90) enfatiza que em todas as suas atividades Rotermund priorizou construir, fortalecer e defender as congregações imigrantes e a fé protestante no “novo mundo”. Ele buscou concretizar isso unificando as congregações evangélicas em uma associação denominada Sínodo Rio-Grandense, em 20 de maio de 1886. Esse mesmo propósito o levou a iniciar suas atividades como publicador e escritor, como diz, mais uma vez, Dreher (1984, p. 89-90): “As necessidades pelas quais passavam as comunidades evangélicas e suas escolas levaram-no a se tornar livreiro e editor”. Mais importante, no entanto, é que o próprio Rotermund esclarece que sua atividade de publicação nasceu de situações adversas que ele e seus colegas pastores tiveram que enfrentar no seu trabalho na diáspora. O seguinte relato das memórias de Rotermund, situa bem os primórdios de sua vida como livreiro, editor e escritor e expõe algumas das circunstâncias que o forçaram a seguir por este caminho.

O maior obstáculo em nosso trabalho evangélico eclesiástico era o Sr. Carl [sic] von Koseritz através do seu jornal “Deutsche Zeitung”, de Porto Alegre, que pelo materialismo superficial ridicularizava e debochava de tudo que se referisse a fé em Deus e à vida no além. Também a mim não poupava, taxando-me de ‘O pastor que se tornou jornalista’...Tudo que pudessem [os Brummers] criticar nos pastores, o “Deutsche Zeitung” noticiava em mesquinhos pormenores e os pastores atacados maldosamente. Além disso, von Koseritz aproveitou-se do seu Almanaque para propagar o ateísmo [...] Era evidente que nosso trabalho pastoral não podia propagar-se e crescer com vigor, enquanto não tivéssemos os mesmos recursos e meios [...] Para mim foi muito estranho me ver proprietário de uma gráfica [...] mas eu vinha repetindo há anos que nosso trabalho enfrentaria contínuos obstáculos e dificuldades, enquanto o jornalismo ateu de Porto Alegre divulgasse seus horrores e difamações, e tudo sem qualquer forte oposição ou resposta esclarecedora. Nossa obrigação era de lançar um jornal capaz de publicar e defender nossos pontos de vista. A oportunidade estava aí, pois a gráfica do antigo ‘Der Bote de São Leopoldo’ encontrava-se inativa e certamente poderia ser comprada por pouco dinheiro. (Rotermund, 1986, p. 108-110).⁶

Como evidencia a narrativa acima, um dos grandes problemas que os pastores evangélicos estavam enfrentando eram ideias iluministas e antieclesiásticas,

⁵ “Quando o Dr. Rotermund veio ao Brasil, ao final de 1874, o que menos pensava é que se tornaria o líder de um grande negócio, pois nada lhe era mais distante do que o trabalho e o pensamento comercial”. Todas as traduções do alemão são de Ruth Kratochvil.

⁶ Esse relato é parte das memórias de Rotermund escritas em 1923 e traduzidas para o português por Guilherme F. Rotermund.

especialmente como promulgadas pelo imigrante intelectual e jornalista Karl von Koseritz (1830-1890), que através de sua atividade jornalística propagava ideias ateístas baseadas no pensamento iluminista de Ludwig A. Feurbach (1804-1872) e Ernst Haeckel (1824-1919), (Dreher, 1984, p. 90). A solução ideada por Rotermund foi a de responder a este desafio lutando com as mesmas armas, ou seja, lançando materiais impressos através dos quais ele e seus colegas pudessem responder aos seus oponentes e defender seu trabalho.

Dessa prática motivação inicial, brotaram os mais variados tipos de publicações e, como o desenvolvimento dessa casa publicadora demonstraria, Rotermund não limitaria suas atividades à defesa da religião. Ele tirou proveito da situação adversa e transformou sua atividade de publicador em um empreendimento literário e cultural do qual, uma ampla variedade de materiais começou a circular nas casas, templos, escolas, e associações culturais das famílias teuto-brasileiras, inventando e simbolizando essa comunidade. Na verdade, suas publicações transcenderam a comunidade teuto-brasileira e incluíram ainda uma grande variedade de materiais musicais.

Desde o início, Rotermund expandiu e construiu novas possibilidades a toda uma região protestante na América do Sul. Um exemplo medular de como Rotermund idealizou e projetou suas publicações para a comunidade étnica imigrante pode ser encontrada em sua primeira publicação, *Fibel für Deutsche Schulen in Brasilien* (Cartilha para escolas alemãs no Brasil), publicada em 1878 com o auxílio de seu amigo e professor H. Nack da cidade de Verden, na Alemanha (Fausel, 1936, p. 42). Esta obra foi publicada menos de um ano após a fundação da “Buchhandlung von W. Rotermund”, em 1877. Rotermund escreve sobre essa publicação pioneira: “Die portugiesische Sprache is die Landessprache. Wir müssen die Landessprache lernen, damit wir unserm Vaterlande recht nützen Können”⁷. Essa cartilha fala das palmeiras brasileiras, produtos agrícolas locais, sobre os mil-réis (a moeda brasileira da época), e de várias outras referências históricas e geográficas relacionadas ao “novo mundo”. Esse pequeno livro serve como uma ferramenta pedagógica afirmativa e contextual e ilustra uma prática de impressão que favorecia as conexões entre o passado europeu e o presente brasileiro, codificando, desta forma, “... a sweeping sense of communal history”. (Bohlman/Holzapfel, 2002, p. 135). Fausel examinou cuidadosamente esse princípio básico. Ele afirma:

Er [Rotermund] wusste, das Schulbücher sein müssen, sonst verfehlen sie ihren Zweck und verstossen gegen die einfachsten Regeln der Erziehng, die an vorhandene Vorstellungen und Erlebnisinhalte anzuknuepfen hat, wenn sie wirksam sein will. So muss ein Rechenbuch für deutschbrasilianische Schulkinder mit Milreis [sic], Schmalz und Bohnen rechnen, und ein Lesebuch darf nicht nur Erzählung aus einer räumlich und geschichtlich anderen Umwelt bringen. Das auslanddeutsche

⁷ Conforme citado no livreto comemorativo *So hat sich unser Verlag entwickelt von 1877-1934*. 1934, p. 3: “língua portuguesa é a língua da terra. Devemos aprender a língua da nossa terra para podermos servir bem a nossa pátria”.

Schulbuch sieht sich immer vor die doppelte Aufgabe gestellt die doppelte Heimat der Schulkinder. (Fausel, 1936, p. 42)⁸.

Esta publicação pedagógica pioneira é uma indicação importante e tangível do interesse de Rotermund em formar e/ou manter a alfabetização entre a comunidade étnica e fazer da educação e dos dois idiomas elementos centrais em seu empreendimento editorial. Ele observa: “Muttersprache – Landessprache: diese Pole sind für unsere Schulen und demgemäss auch für unseren Verlag zwei gleichwertige Grössen”.⁹ Este modo de conectar o passado do “velho mundo” e o presente no “mundo novo” através da linguagem bem como de experiências simples do dia-a-dia como elementos simbólicos, é uma marca crucial da concepção de Rotermund de como as publicações destinadas a esse grupo de pessoas deveriam ser moldadas. E, de fato, esse padrão repete-se nos mais diferentes gêneros de suas publicações, incluindo as publicações musicais.

Logo após lançar a cartilha (*Fibel*), seu interesse em defender as comunidades religiosas de agressões levou-o a adotar medidas para unificar e reforçar a fé luterana das congregações no Brasil. Para alcançar tal objetivo ele planejou duas novas publicações: um catecismo¹⁰ e um hinário¹¹. Seu catecismo intitulado *Katechismus der christlichen Religion* (Catecismo da Religião Cristã) foi lançado em 1883. Sobre os desafios singulares desta obra, Fausel comenta:

Grosse Schwierigkeiten hatte die Frage des Katechismus gemacht, da in Rio Grande Leute aus allen deutschen Landeskirchen siedelten, die von drüben die verschiedenartigsten Katechismen mitbrachten. Diese acht Katechismen mussten durch einen einheitlichen ersetzt werden, weil sonst auch keine einheitliche kirchliche Aufbauarbeit möglich war. (Fausel, 1936, p. 44)¹².

O planejamento para o hinário iniciou em 1888. Esses planos providenciaram uma boa oportunidade para se discutir questões relacionadas à música no Sínodo. Rotermund aproveitou a ocasião e escreveu vários artigos com enfoque na questão dos hinos e dos hinários, do canto e da liturgia da igreja, argumentando, em especial, sobre a necessidade de um novo hinário em função das diferentes tradições hinológicas das

⁸“Ele [Rotermund] sabia da necessidade dos livros escolares, do contrário eles falham em sua finalidade e esbarram em regras simples de educação, a qual deve estar conectada a noções e conteúdos vivências se quer ser eficaz. Desse modo, um livro de aritmética para crianças teuto-brasileiras deve somar com mil-réis, banha e feijão e um livro de leitura não deve trazer apenas narrações contexto geográfico e histórico. O livro escolar dos alemães no exterior se vê sempre diante da dupla tarefa da dupla pátria das crianças da escola”.

⁹ Conforme citado no livreto comemorativo *So hat sich unser Verlag entwickelt von 1877-1934*. 1934 p. 4. “Idioma materno – idioma nacional: esses polos representam grandezas equivalentes para as nossas escolas e conseqüentemente também para a nossa editora”.

¹⁰ Livro que contém o conjunto de princípios, dogmas e preceitos de determinada doutrina religiosa.

¹¹ Livro que contém uma coleção de canções, em geral, religiosas, para serem cantadas em atos coletivos.

¹² “A questão do Catecismo trouxe grande dificuldade, pois imigraram para o Rio Grande pessoas de todas as igrejas regionais da Alemanha, que trouxeram do exterior os diversos catecismos. Esses oito catecismos precisaram ser substituídos por um comum/único, pois do contrário seria impossível construir uma igreja comum”. Nem Fausel, nem qualquer outra fonte literária, indicam se essa obra foi eficaz em unificar a instrução doutrinal e facilitou a integração das variadas congregações teuto-brasileiras.

comunidades que formavam o Sínodo¹³. Nas minutas da Terceira Assembleia Ordinária do Sínodo em 1889, Rotermund esclarece que ele publicou tais artigos com o propósito de gerar discussões e reações na vida musical do Sínodo.¹⁴ De acordo com Bohlman (1992, p. 74) “... to find the publication of a new music book preceded by a periodical essay testifying to the absolute necessity of the new book and its songs” era uma estratégia editorial recorrente na imprensa alemã no “novo mundo”.

A miscelânea de hinos e hinários era uma das características mais distintivas das comunidades imigrantes evangélicas no Brasil. Isto porque essas pessoas eram provenientes de regiões com tradições confessionais diversas e de uma variedade de igrejas alemãs territoriais, cada uma com sua própria liturgia e corpo de hinos. Esta ordem predeterminada da igreja no “velho mundo” foi entendida pelos líderes da igreja no “novo mundo” como desordem, como uma fonte de anarquia, uma via de confusão doutrinal, musical e de problemas de ordem prática.

Além de Rotermund, o Reverendo Otto Kuhr também se refere a essa situação no *Jornal Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt*, de 1909: “Num hinário comum nem se podia pensar. Por isso cantamos corais que se encontram sem variações em quase todos os hinários: ‘Alma bendize o Senhor’, ‘Deus é castelo forte’...” (*apud* Creutzberg, 2001, p. 30). Em outra passagem, o mesmo pastor conta o seguinte:

Na casa do Sr. Jansen já estava reunido um bom número de pessoas. Pedi que mostrassem os hinários que trouxeram, a fim de escolher alguns hinos. Isso não foi nada fácil, pois não havia menos que oito hinários diferentes: 1- um hinário da Renânia-Palatinado, 2- o de Württemberg, 3- o de Ponta Grossa, 4- um da Rússia ‘para colônias evangélicas no rio Volga’, 5- o hinário de Petersburgo ‘para as comunidades evangélicas do Reino da Rússia’, 6- o da Vestfália, 7- o de Berlim, e 8- o meu próprio, o Manual Eclesiástico para a Igreja Evang-Lut. da América do Norte. Cada livro continha outros números, outros hinos, outras letras... O canto foi melhor do que o esperado, principalmente com os hinos ‘Alma bendize o Senhor’ e ‘Deus é castelo forte’, que são quase todos iguais em todos os livros. Mas com outros deu tamanha confusão, que cada qual cantava outra estrofe, e eu pessoalmente não sabia mais que estrofe estava na vez (*apud* Creutzberg, 2011, p. 30).

É importante destacar que hinários e sequências litúrgicas, em geral, compilados num mesmo livro, seguem um padrão definido nas igrejas históricas, e que alterações dessa ordem podem representar uma séria ameaça à integridade da sua estrutura religiosa. O sínodo recém formado tinha que lidar tanto com diversidade doutrinal e confessional, quanto com uma larga variedade de hinários e tradições litúrgicas.

¹³ Esses artigos foram publicados em *Sonntagsblatt für die evangelischen Gemeinden in Brasilien*, números 33, 35, 37, 38, 39 e 41 do ano de 1889. Arquivo Histórico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, SR 2/2 – 034 -1889.

¹⁴ Minutas da Terceira Assembléia Ordinária do Sínodo Riograndense em Santa Maria da Boca do Monte em 15 e 16 de maio de 1889, 5-6 f., A. Ms. Arquivo Histórico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, SR 2/2- 034 – 1889.

Como posto, Rotermund desde logo percebeu que a única maneira de conquistar a aderência das congregações e iniciar uma organização religiosa em meio a tais fragmentações e diferenças era através de abertura e flexibilidade. Mas, mesmo sendo esse um ponto essencial, não era o suficiente. Da mixórdia de materiais que circulavam, princípios deveriam ser estabelecidos e novos materiais que refletissem as, também novas, condições da comunidade religiosa deveriam ser propostos. Rotermund cedo reconheceu que a música era um dos meios mais eficientes para isso. Com efeito, na história do Sínodo Riograndense as questões envolvendo publicações e atividades musicais formam uma constante. Um bom exemplo disso é um documento de 1886 destinado a ser o modelo que os pastores deveriam seguir nos relatórios das atividades das comunidades para o Sínodo. Essas políticas de relatórios formuladas por Rotermund (Circular N.º 7, 1886) incluíam um tópico particular em liturgia e *Gemeindengesang* (canto comunitário). Em outras palavras, o papel da música na vida da comunidade era um objeto específico a ser descrito e reportado.

Neste cenário, a ideia da publicação de um hinário próprio evoluiu e, em 1892, um primeiro *layout* do *Evangelisches Gesangbuch für Kirche, Schule und Haus*¹⁵ (Hinário Evangélico para a Igreja, Escola e Lar) estava pronto (figura 2), incluindo a capa, o prefácio e doze páginas de conteúdo, entre os quais se encontrava uma seção intitulada *Beim Tode der Kindern* (para a morte de crianças). Esta era uma recorrente e triste realidade para os imigrantes da época, onde a taxa de mortalidade infantil era muito grande, e um evidente e significativo exemplo de adaptação do hinário às demandas da nova situação de vida da comunidade religiosa imigrante.¹⁶ É importante assinalar que esse tipo de seção não é típico de hinários publicados na época no “velho mundo”.

Após longas discussões, as tentativas desta publicação resultaram frustradas por desentendimentos entre o comitê designado para planejar o novo hinário e os membros do Concílio Geral de 1892. Já em 1890 o Reverendo J. R. Dietschi, membro do comitê do novo hinário, escreveu uma carta ao Sínodo mencionando as desavenças no planejamento do hinário¹⁷. De qualquer forma, é importante enfatizar que uma obra musical destinada à igreja, à escola e ao lar, fazia parte do grupo de livros pioneiros planejados por Rotermund para a comunidade imigrante, e que este hinário, tanto quanto pode ser verificado nas documentações disponíveis, foi a primeira investida em publicar materiais musicais no Brasil, e muito provavelmente na América Latina, para a comunidade imigrante de fala germânica.

¹⁵ Uma cópia dessa amostra encontra-se no Arquivo Histórico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, SR 2/5-025, 1892.

¹⁶ Canções sobre esse tema são particularmente encontradas também em cancionários seculares publicados antes de 1940, provavelmente uma indicação de quando a mortalidade infantil começou a decrescer entre o grupo.

¹⁷ Arquivo Histórico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, SR 2/3, 1890, 003 f. Também as Minutas do Sétimo Concílio (Arquivo Histórico da IECLB, SR 31/3, 1893), lamenta que o hinário não mais fosse publicado devido à falta de acordo.

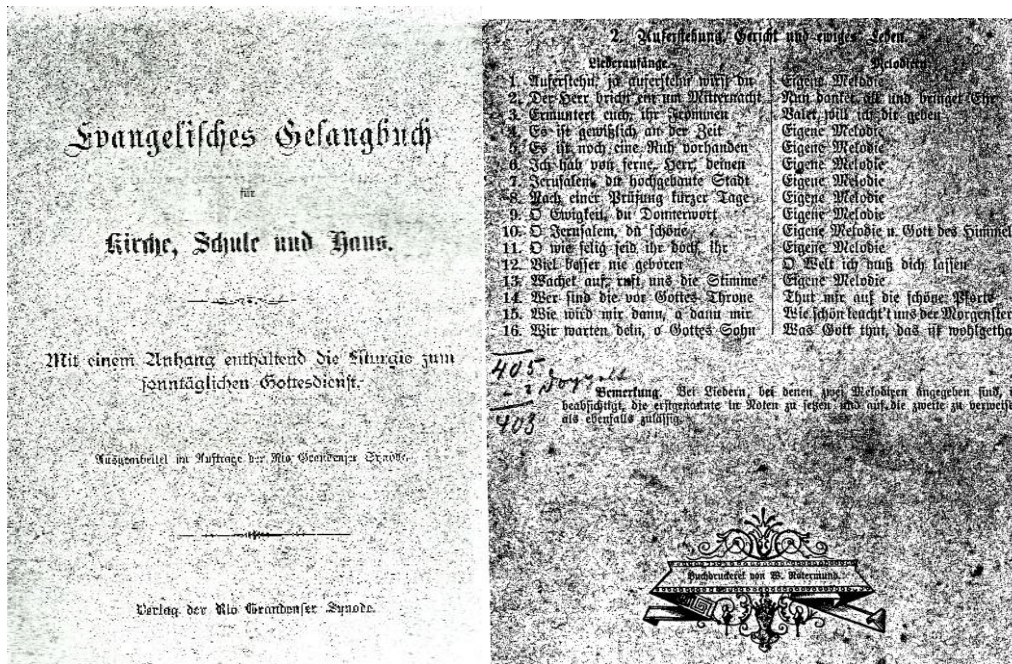


Figura 2- Folha de rosto e última página do hinário planejado entre 1888-1892 - “Buchdruckerei von W. Rotermund”

Deste modo, a visão básica de Rotermund para a produção de literatura para a comunidade teuto-brasileira pode ser inferida destas três obras pioneiras e seus gêneros: a cartilha, o catecismo e o hinário, este último com a particularidade de ser projetado para a igreja, a escola e o lar. Sua visão de educação e letramento para a comunidade imigrante no “novo mundo” baseava-se numa ampla concepção que incluía literatura teológica ou religiosa, literatura musical e o incentivo ao canto coletivo, mais a habilidade básica de ler e escrever. Desta concepção triangular distintiva, porém interdependente, a literatura deveria permear, e assim se deu, as instituições mais centrais dos imigrantes: lar, igreja, escola e instituições culturais.

Após refletir sobre a importância fundamental da educação, e tendo identificado como publicações de cunho musical (figura 3) tornaram-se um dos pilares na promoção da educação para a comunidade teuto-brasileira, passo a me concentrar na análise de algumas das publicações musicais lançadas pela casa editora de Rotermund. Para tal, selecionei suas duas primeiras publicações musicais representando dois diferentes gêneros: uma sacra, intitulada *Psalmos e Hymnos* (figura 4) e uma secular, intitulada *Lieder aus dem Palmenland*. (figura 5).



Figura 3- Capa do catálogo de 1927 anunciando literatura musical (partituras) de todos os tipos

Psalmos e Hymnos

Após a frustrada tentativa de publicar um hinário (*Evangelische Gesangbuch*) para as comunidades evangélicas no Brasil (1888-1892), outro hinário foi publicado por Rotermund em 1905, o *Psalmos e Hymnos*. Esta é a publicação musical precursora saída das prensas de Rotermund. O fato de, mais uma vez, ser escolhido um hinário para ser a primeira publicação musical para a comunidade teuto-brasileira certamente atesta a importância que este gênero musical tinha para este grupo, bem como do hinário como uma forma eficiente de expressão de instrução e letramento, como atestado pela atitude da Dona Toni, relatada no início deste artigo.

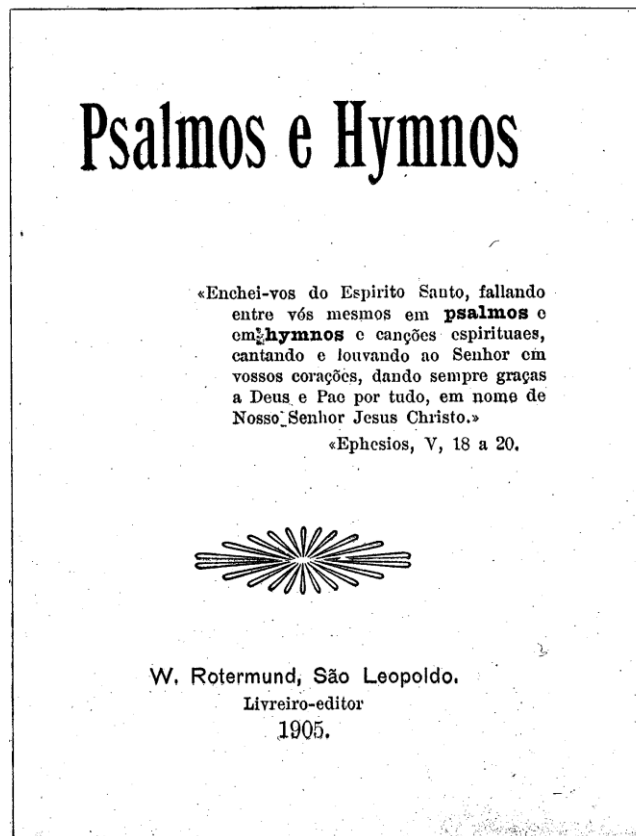


Figura 4- Folha de abertura de *Psalmos e Hinos* - 1905

Para melhor contextualizar a análise deste hinário, se faz necessária uma breve discussão histórica a fim de esclarecer porque Rotermund o publicou. *Psalmos e Hymnos* apareceu pela primeira vez no ano de 1861, portanto muitos anos antes da edição de Rotermund em 1905. Esse hinário é considerado o primeiro hinário protestante em português e foi preparado por um casal de missionários Congregacionalistas atuantes no Brasil, Sarah Poulton Kalley (1825-1907) e Dr. Robert Reid Kalley (1809-1888). Eles são reputados como os missionários que estabeleceram a primeira igreja protestante no Brasil a oferecer serviços religiosos em português, ao redor do ano de 1850 no Rio de Janeiro (Vieira, p. 111, s.d.). *Psalmos e Hymnos* em sua edição de 1861, foi publicado pela “Typographia Universal de Laemmert”, RJ. Essa edição incluía cinquenta hinos, sendo que várias novas edições a seguiram. Em 1868 surgiu uma versão harmonizada a quatro partes com o título *Música Sacra*. Essa versão coral (SATB) de *Psalmos e Hymnos* foi impressa em Leipzig (Alemanha) por “C.G. Röder Musik Verlag”. A edição de 1905 de Rotermund, no entanto, era uma versão muito mais ampliada do hinário totalizando quatrocentos e quatro hinos, publicada sem a notação musical e provavelmente se baseando em outras edições com notação musical para ler a música dos hinos.

Por que Rotermund teria resolvido publicar um hinário totalmente em português e que não continha a hinódia tradicionalmente Luterana ou Reformada, como sua primeira publicação musical? Não encontrei nenhuma documentação sobre essa decisão, mas duas hipóteses podem ser levantadas. Primeiro, ao perceber que sua primeira iniciativa de providenciar um hinário para a comunidade religiosa imigrante não

progrediu porque o grupo de pessoas encarregado do projeto (no qual se incluía o próprio Rotermund), não conseguiu chegar a um consenso sobre qual deveria ser o seu conteúdo, ou seja, a seleção das canções, ele decidiu lançar mão de um hinário existente como recurso para as congregações imigrantes no Brasil. De acordo com Braga (1983, p. 62), *Psalms e Hymnos* “... serviu a todas as denominações, indistintamente, até que organizassem seus próprios hinários”. A observação de Braga sugere que Rotermund simplesmente decidiu por publicar sua própria versão ampliada do único hinário que estava acessível naquela altura e em uso por todas as denominações não Católicas Romanas no Brasil.

Embora a falta de documentação torne impossível determinar se outras versões deste hinário foram usadas nas comunidades imigrantes no Brasil, é possível pressupor que Rotermund tenha decidido introduzir um hinário não germânico, para mais além dos vários hinários em alemão que já circulavam nas comunidades, a título de experiência para promover o uso de uma hinódia no vernáculo. Essa hipótese é consistente com a filosofia geral de publicações de Rotermund, em particular seu grande interesse em munir a comunidade imigrante com literatura relacionada, de uma forma ou de outra, a suas experiências de vida no “novo mundo,” sendo o vernáculo fundamental a essas vivências. Essa hipótese é coerente também com o compromisso de Rotermund em defender os direitos dos protestantes em um país cuja identidade religiosa era largamente moldada pela igreja Católica Romana.¹⁸ A publicação de um hinário em uso por outros grupos de protestantes poderia representar um ensaio político de aproximar grupos de pessoas que sofriam discriminação religiosa para fortificar-se e reivindicar seus interesses e necessidades comuns. Em realidade, Rotermund fez alguns movimentos para ir ao encontro de outras lideranças protestantes, como, por exemplo, sua carta de 24 de abril de 1889 ao representante da igreja Episcopal Metodista, Reverendo J. C. Corrêa, para participar na Terceira Assembleia Geral do Sínodo Riograndense de 14 a 16 de maio de 1889.¹⁹ Nesta mesma assembleia, o professor de música Henrique Kopf discursou em português sobre a necessidade de unificar forças para a luta por liberdade religiosa e por equidade de direitos das diferentes denominações religiosas. Esse discurso foi também publicado em português, o que demonstra o interesse em atingir outras audiências do que apenas os protestantes de fala germânica.²⁰

A segunda hipótese que levantei em relação à publicação deste hinário é que Rotermund publicou o mesmo para outra audiência e clientela em mente, que não a comunidade imigrante protestante. Esta publicação pode bem indicar que desde o início Rotermund planejou ter entre seu público-alvo comunidades religiosas distintas e não unicamente aquelas formadas por teuto-brasileiros. Esta hipótese é respaldada pelo fato de que a casa publicadora de Rotermund desdobrou fortemente suas publicações além dos limites da comunidade imigrante germânica e protestante. De acordo com o historiador e filósofo Arthur B. Rambo, Rotermund produziu obras que foram primariamente destinadas para outras denominações religiosas, incluídos aí os teuto-brasileiros católicos romanos, como, por exemplo, livros textos para suas escolas

¹⁸ Sobre essa discussão veja Dreher, 1984, p. 21-38.

¹⁹ Arquivo Histórico da IECLB, SR 2/2, f. 020, 1889.

²⁰ *Die Synode*, 1889. Arquivo Histórico da IECLB, SR 2/2, f.032, 1889.

denominacionais. Além disso, de acordo com esse mesmo historiador, a casa publicadora de Rotermund foi, até a década de 1940, a maior produtora de materiais educacionais gerais para toda a América Latina.²¹

Outras publicações musicais também ilustram os movimentos desta casa publicadora em cruzar os limites étnicos e institucionais e diversificar gêneros musicais através de seus lançamentos. Por exemplo, o lançamento do livro *Canções e Hymnos Patrióticos* de 1917 que, como o título indica, é uma coleção de canções e hinos patrióticos, lançada e oferecida em seu subtítulo *A Mocidade do Tiro Brasileiro*.²² Também, seu catálogo de 1927 *Musikalien und Musikliteratur aller Arten* (figura 3), anunciando entre outras obras, *Brasilianische Klaviermusik* (música brasileira para piano) do maestro Pedro Borges.

Considerando o quadro apresentado até aqui, *Psalmos e Hymnos* representa muito mais do que somente a primeira publicação musical de Rotermund ou a obra musical pioneira publicada no Brasil para a comunidade teuto-brasileira. Este hinário abre a possibilidade de atingir novos públicos e a investida político-ideológica de estreitar forças com outras minorias religiosas no Brasil. Esta obra certamente incorpora todas estas acepções. No entanto, e mais sintomático, ela foi a publicação que iria inspirar e servir de fonte primária para vários outros hinários protestantes brasileiros que apareceram durante todo o século XX, inclusive o século XXI. Alguns exemplos são: o hinário de 1932 *Hymnos para o Culto Evangelico Alemão em Petrópolis*, e o hinário de 1932 ou 1933 *Cantate, Liturgia e Hymnos*. Material musical de *Psalmos e Hymnos* aparece também em publicações mais recentes como *Hinos do Povo de Deus* (1981), o *Evangelisches Gesangbuch* (1995-2001) (figura7), e o mais recente lançamento, o *Livro de Canto da IECLB* (2017) (figura 8), todos publicados para as congregações luteranas ligadas à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

O pequeno livro de bolso, *Psalmos e Hymnos* inaugurou uma nova fase no processo da história musical dessa comunidade religiosa imigrante e que se estende até os dias atuais. Uma história de desdobramentos de continuidade e de cruzamento de fronteiras através do uso de outras tradições hinológicas e da língua local, o português. Essa via foi talhada pela visão de Rotermund em um período incipiente das atividades de impressão e publicação no Brasil, e provocada através de uma publicação de cunho musical.

A seguir, vou me concentrar na análise de outra publicação musical pioneira da casa publicadora de Rotermund, mas desta vez voltada à música secular, uma vez que esses dois gêneros musicais, o sacro e o secular, estão enredados na compreensão e tradição musical do grupo em questão.

²¹ Entrevistas com Dr. Arthur B. Rambo em 26 de novembro de 2002 e em 21 de setembro de 2011.

²² Esta publicação se encontra no contexto e pressões da Primeira Guerra Mundial.

Lieder aus dem Palmenland

A poderosa e poética aura alusiva ao “novo mundo”, evocada pelo metafórico título desse cancionário, merece ser frisada porque ela age como moldura e como *Sitz im Leben* no qual as histórias retratadas nestas canções são descritas e simbolizadas. O título dessa publicação situa explicitamente as canções “na” terra das palmeiras, referindo-se claramente não apenas ao novo espaço histórico e geográfico da comunidade imigrante, mas enlaçando-as em uma representação paradisíaca, a “palmeira”.

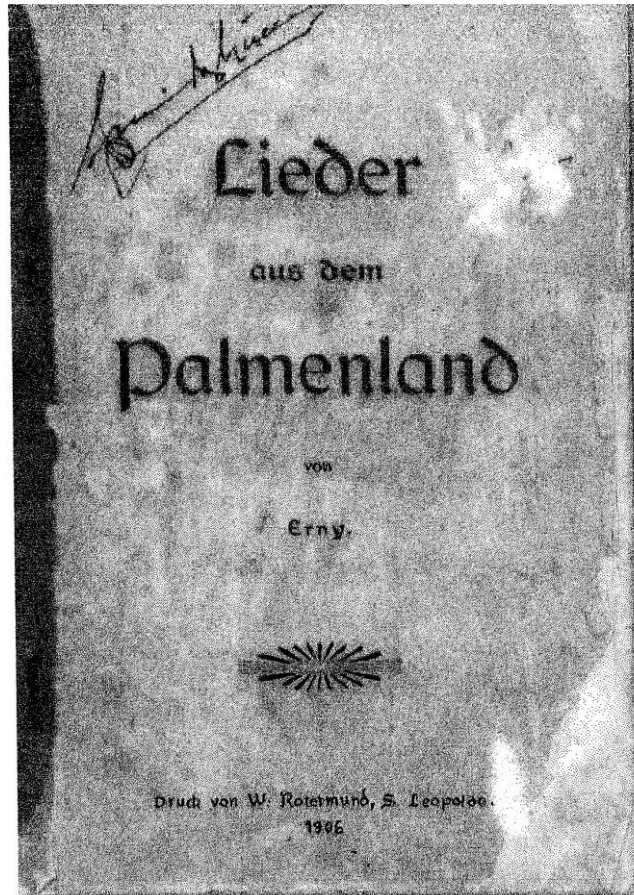


Figura 5- Capa de *Lieder aus dem Palmenland* - von Erny- 1906

Até onde pude determinar, *Lieder aus dem Palmenland* é o primeiro cancionário folclórico publicado por Rotermund e também o primeiro livro desse gênero a ser publicado no Brasil para a comunidade teuto-brasileira. Lançada em 1906, esta obra contém quarenta e seis canções divididas em duas partes: *Erstes Buch- Balladen und Romanzen* (primeiro livro- Baladas e Romances) e *Zweites Buch - Der Sänger* (segundo livro – o cantor). As canções datam de 1883 a 1905 e foram publicadas sem notação musical. A ausência da notação pode significar que muitas destas canções circulavam baseadas na tradição oral, mas poderia ser o caso também que muitas destas, assim chamadas, “canções,” em realidade nunca foram de fato musicadas, mas concebidas e publicadas como textos didáticos, o que era uma prática comum na época. Mas, acima de tudo, a organização formal desse livro revela a dupla função desta coletânea de

canções tanto, para servir como literatura-poesia, como para o canto. O autor da coletânea é identificado apenas como “Erny”, provavelmente um pseudônimo para Ernesto Niemeyer. Esse autor é, em geral, destacado como um dos mais tenazes postulantes de uma poesia e literatura teuto-brasileira. No *Kalender für die Deutschen in Brasilien*, ele escreveu: “Wir haben ein eigenes Leben, wir Teutonen im neuen Vaterland. Und darum müssen wir eine eigenes Dichtung haben...Teutonen! Wir haben ein Recht auf eigene Dichtung. Und wir wollen sie uns schaffen”²³. Dado o interesse de Rotermund no fortalecimento e educação da comunidade teuto-brasileira, é fácil entender seu interesse em publicar a obra cultural de Niemeyer²⁴.

Nesta obra pioneira, Rotermund lança mão de uma via folclórica e popular para, mais uma vez, expor e reforçar a direção que suas publicações para a comunidade teuto-brasileira eram concebidas, propiciando inferências contextuais afirmativas e conectando o passado da vida dos imigrantes na Europa e seu presente e futuro no Brasil em uma perspectiva de história compartilhada e coletiva. Isto está em conexão com a estratégia de como ele concebeu sua primeira obra de cunho educacional, a *Fibel für Deutsche Schulen in Brasilien*, de 1878. Embora o cancionário *Lieder aus dem Palmenland* não inclua material em português, a maioria dos seus versos são a respeito da vida na “terra das palmeiras”, enquanto outras linhas cantam o “velho mundo” deixado para trás. Assim, não é por acaso que Rotermund decidiu trazer ao seu público uma obra que refletisse essa relação, uma obra onde texto e contexto estão em interlocução através de *Musiklandschaften* ou *Volksliedlandschaften*, um conceito traduzido por Bohlman e Holzapfel (2002, p. 11) como “paisagens musicais” ou “paisagens musicais folclóricas”.²⁵ Estes dois pesquisadores esclarecem que, particularmente, música folclórica “... tells us something about a place, and it evokes a sense of an entire landscape, its culture, and the way in which individuals identify themselves with place” (Bohlman; Holzapfel, 2002, p. 11). Muitas canções pareando passado e presente, texto e contexto e, desse modo, projetando uma paisagem musical, podem ser encontradas no livro de canções sob análise. Eu selecionei duas destas canções: *In der Pampa*,²⁶ datada de 1897 e *Heimweh*, de 1892²⁷.

²³ *Kalender für die Deutschen in Brasilien*, 1917. “Nós temos nossa própria vida, nós teutos na nova pátria. E por isso devemos ter uma poesia própria... teuta! Nós temos direito à poesia própria. E queremos criá-la”.

²⁴ Ernesto Niemeyer (1863-?), foi escritor e poeta nascido em Santa Catarina. Em 1910, a obra de Niemeyer, *Lieder aus dem Palmenland*, contendo sete seções e um total de cento e cinquenta e quatro canções, foi publicada por “Modernes Verlagsbureau Curt Wigand – Berlin-Leipzig”. As seções um e dois são uma exata réplica da publicação de Rotermund de 1906, com a indicação de autoria de Erny. Disso, pode-se concluir que a obra publicada mais tarde na Alemanha é uma versão ampliada da publicada no Brasil.

²⁵ Esse conceito, proposto como *soundscape* (paisagem sonora), foi bastante explorado pelo compositor canadense Murray Schaffer (1933-2021), na área da educação musical, sobre povos e culturas musicais e sentimentos de pertencimento.

²⁶ Pampa é o bioma constituído de vastas planícies pastoris localizado ao sul da América do Sul. Conhecido também como Campos Sulinos ou Campanha Gaúcha.

²⁷ Indicado (na p. 75), como composto na localidade de *Hamburgerberg*, atualmente o bairro Hamburgo Velho, município de Novo Hamburgo, RS.

In der Pampa ²⁸

Grüss dir Pampa! Meine Pampa!
Hätt ich Flügel, flög ich weit;
Doch zu deinen grünen Wellen
Kehrt' ich wieder jederzeit.

Schön bist du im Sonnenscheine.
Gross im Sturm, den Gott gesandt;
Und dir Hütte mein, die kleine,
Ist der schönste Ort im Land.

Frei bin ich, der Sohn der pampa:
Wer ist's, der Weg mit wehrt?
Was sind zwanzig Wegestunden?
Ein Galopp nur für mein Pferd.

Heimweh²⁹

Es geht der Wind, die Palmen rauschen,
Die Nacht sinkt übers warme Land.
Hinaus ins Weite Muss ich lauschen
Dem Gruss, den Mütterchen gesandt.

Ja, meiner Heimat send ich Grüsse,
Dort wohnt mein Hertz, dort wohnt mein Glück
Die Mutterlieb', die wahre, süsse,
Mein Alles lieb ich dort zurück.

Ich muss vergeh'n ihr seid mir ferne,
Hier, wo ich Weh und Leid nur fand.
Führt mit zurück, ihr guten Sterne
Zu meiner Lieb' ihm Heimatland.

Nessas duas ilustrações, o texto em alemão encontra-se imerso no contexto brasileiro, enredado por lugares e tempos, emoções e atitudes. Essa qualidade transforma cada canção desta obra em um estimulante veículo que, ao entoá-las, move a comunidade, situando-a e levando-a a refletir sobre si mesma, sobre seus sentimentos e experiências, sobre sua identidade cultural, em última análise sobre sua história comum e compartilhada. Podemos, portanto, pensar sobre as canções desta publicação como uma rede sonora ou uma paisagem musical e sonora a gerar reconhecimento representacional e identitário para toda uma comunidade. Esse cancionário pode ser entendido como um exemplo significativo de como publicações musicais eram componentes nucleares de um amplo projeto para a comunidade teuto-brasileira.

²⁸ “No Pampa”. “Te saúdo Pampa! meu Pampa!” Optei por traduzir apenas o título e primeiro verso e não todas as estrofes por se tratar de poesia. As estrofes citadas são 1, 2 e 5, p. 85-6.

²⁹ “Saudades de casa”. “O vento sopra, as palmeiras farfalham”. Provavelmente se refere ao “vento minuano”, corrente de ventos fortes de origem polar, muito comum no sul do Brasil. Idem quanto à tradução. As estrofes citadas são 1, 2 e 4, p. 75.

Estes dois exemplos, *Psalmos e Hymnos* e *Lieder aus dem Palmenland*, da contribuição de Rotermund para o letramento musical, importam não somente porque são as primeiras publicações no Brasil para a comunidade teuto-brasileira, mas também porque são uma boa ilustração de como música e religiosidade “... embodied those processes that made the history of the community itself” (Bohlman, 2002, p.139). Mais significativamente ainda, essas publicações musicais carregam em si as características distintivas do amplo projeto literário de Rotermund, como já anunciado em 1878 em sua *Fibel für Deutsche Schulen in Brasilien*. Essas duas publicações, uma sacra e a outra secular (mais o hinário *Evangelisches Gesanbuch*, planejado entre 1889-92, mas ao final não publicado), nos permitem entender que, na concepção de Rotermund, letramento musical (cantar lendo de um livro) deveria ser, de alguma forma, uma característica onipresente, parte de todas as circunstâncias da vida (sacra e secular), desse grupo de pessoas.

Com efeito, Rotermund publicou e comercializou uma impressionante variedade de gêneros musicais, como: hinos e canções sacras, canções folclórico/populares, música erudita, hinos patrióticos, canções infantis e partituras, e em ambos os idiomas, alemão e português. Bohlman em um artigo sobre a imprensa voltada aos alemães imigrantes da América do Norte, destaca essa interação de diferentes gêneros musicais como um fato recorrente na história das publicações para imigrantes alemães dos EUA. Sua afirmação que “... a press or publishing firm [a German-American one] rarely restricted itself to a single genre, but rather claimed a catalog that addressed the cultural needs of as broad a spectrum of the German-American public as possible” (Bohlman, 1992, p.72), corresponde precisamente à prática editorial que pode ser verificada em Rotermund: uma casa publicadora que foi um importante canal para a circulação de publicações musicais as mais heterogêneas, disponibilizando assim uma diversificada literatura musical.

As duas publicações musicais discutidas ilustram pontos fundamentais da interconexão do sacro e do secular no projeto literário de Rotermund para os teuto-brasileiros. Esses pontos básicos ecoam também em outras de suas publicações como *Es tönen die Lieder. Deutschbrasilianisches Liederbuch für Schule und Haus* de 1931 (Soam as Canções. Cancioneiro teuto-brasileiro para a escola e o lar), e *Cantai Jovens! Canções para a Juventude Evangélica* de 1943 ou 1944. Muitas outras publicações, sacras ou não, feitas para a comunidade teuto-brasileira e não necessariamente publicadas por Rotermund, apresentam este mesmo arquétipo básico estabelecido por seu projeto literário e editorial.

Ampliando o conceito de letramento musical

Produtos musicais, como hinários, coleções de canções sacras ou seculares, não foram os únicos itens importantes para o projeto de letramento de Rotermund. Ele divulgou uma imensa variedade de materiais relacionados à música em seu *Kalender für die Deutschen in Brasilien* (Anuário para os alemães no Brasil), em seu *Deutsche Post* (Correio Alemão) e em vários outros jornais que circulavam na região, especialmente voltados a comunidade protestante. Entre os itens divulgados estavam instrumentos

musicais e partituras (figura 6); eventos musicais como encontro de corais das igrejas e concertos locais e internacionais; artigos sobre hinos e hinários, música folclórica e música nas escolas. Suas publicações incluíram até mesmo discussões em temas mais teóricos e filosóficos como estética musical, repertórios a serem usados e evitados, o sentido da música para o louvor e assim por diante.



Figura 6 – Propaganda publicada no *Kalender für die deutschen in Brasilien*, 1914, p. 242.

A publicação de materiais musicais não se restringiu a produtos finais como hinários ou cancionários, pelo contrário, assumiu formatos versáteis e criativos que permearam lugares e situações de vida as mais diversas, atingindo um imenso número de objetivos, pessoas e instituições. A circulação desta miscelânea de produtos musicais correlatos, ampliou significativamente o conceito de letramento musical no empreendimento de Rotermund.

Ciente de que a vida religiosa e musical e suas instituições no Brasil necessitavam, naquela época, um mecanismo para negociar, ampliar, intensificar, solidificar e interconectar suas várias atividades, a “Buchhandlung und Verlag W. Rotermund” não somente ocupou de forma pioneira, criativa e onipresente esta pauta, mas abriu um caminho e assegurou uma tradição musical literária que seria materializada e expandida através da história.

Publicações musicais sacras e seculares continuaram em foco nas décadas posteriores à morte de Rotermund em 1925. Esta história resistiu, mas também, em alguns momentos, sucumbiu a grandes pressões canalizadas por situações adversas, tais como a proibição de todas as publicações em língua alemã no Brasil, as restrições às igrejas e a proibição de se expressar (cantar e falar) em língua alemã, o fechamento de escolas denominacionais, todas essas medidas impostas pelo regime político autoritário nos contextos da Primeira e da Segunda Guerras Mundiais e muito especialmente do Estado Novo, ditadura instaurada por Getúlio Vargas entre 1937 e 1945.

Em meio a tal contexto adverso, esse propósito editorial literário persistiu através das décadas. Para completar, é importante citar dois projetos, duas publicações musicais sacras que estabelecem conexão direta com a história até aqui explorada: 1- A

publicação do *Evangelisches Gesangbuch* ao final do século XX, no ano de 1995, com uma segunda edição no início de século XXI, no ano de 2001, com 512 hinos com partituras (figura 7); 2- A publicação do *Livro de Canto da IECLB* em 2017 por ocasião dos “500 anos da Reforma Luterana”, com 641 hinos com partituras (figura 8). A publicação destes materiais musicais, um em alemão e outro em português, encadeia a história recente de publicações musicais para a igreja e comunidades de hoje aos esforços do Reverendo Rotermund, que como primeiro presidente do Sínodo Riograndense intentou publicar o primeiro hinário para a comunidade imigrante ao final do século XIX, publicando efetivamente um hinário em português no início de século XX. Esses exemplos emolduram essa narrativa, atestando a persistência da história de um povo que tem na música e no letramento uma característica de suas instituições religiosas, culturais e educacionais ainda na modernidade. Atestam também o fato de que cantar canções religiosas, no vernacular e na linguagem e na forma de seus ancestrais, continua importante e parte dos elementos simbólicos que expressam sua identidade religiosa e cultural na contemporaneidade.

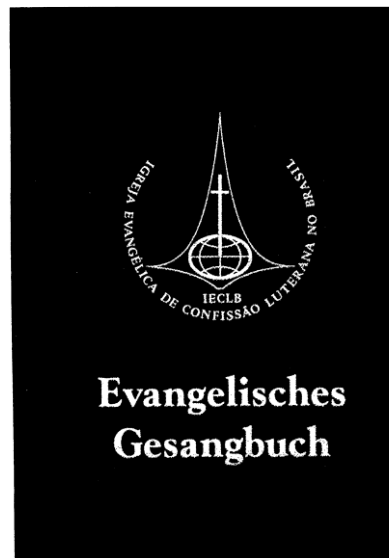


Figura 7– Capa da última edição do *Evangelisches Gesangbuch* (1905-2001). Impressão e encadernação “Rotermund S.A. Indústria e Comércio”



Figura 8 – Capa do Livro de Canto da IECLB – 2017

“O Pastor, que se tornou um jornalista”³⁰, adaptou, modelou e ressignificou procedimentos, e desta forma estabeleceu um modo de publicar para uma comunidade, firmando um espaço para a difusão desta história de letramento musical. De fato, Rotermund foi uma figura carismática que, através de seu trabalho, tolerou e até abraçou diferenças, inventando e simbolizando o “novo mundo” e as possibilidades deste mundo, através de suas publicações.

Em conclusão, destaco que todo hinário e livro de canções, produzido para a comunidade teuto-brasileira, desvela esforços para absorver e acomodar mudanças, transformações e diversidade dentro da comunidade imigrante. A cultura musical impressa, portanto, atesta e miniaturiza na estrutura de um hinário ou de um livro de canções, complexas e delicadas adaptações que aconteceram e acontecem dentro desse grupo. As “escolhas” refletidas nesta cultura impressa são as “escolhas” feitas por seus praticantes como uma resposta às necessidades organizacionais que emanaram de seu passado e corrente situação na sociedade brasileira. Em decorrência, os produtos desta tradição musical não são um processo contido em si próprio ou que começa e termina em si. Pelo contrário, são meios que espelham, articulam e negociam hierarquias e identidades coletivas, ao ponto de se poder afirmar que a história desta música étnico-religiosa é a história desta comunidade e vice-versa.

É nessa acepção que cada um dos seus hinários e cancionários, do passado ou do presente, é uma genuína recriação e de nenhuma forma simplesmente a duplicação ou imitação dos seus predecessores do “velho mundo”. Ainda mais profundo e revelador, são objetos vivos criados para representar a comunidade, expressar identidade e experiências de vida, através da voz dos seus membros enquanto cantam em igrejas, instituições, encontros musicais, ou espontaneamente em seus lares como a “Dona Toni” protagonizou, com toda a reverência, ao abrir o SEU livro e a cantar do mesmo.

Referências

BOHLMAN, Phillip V. **Music in the culture of German-Americans in North-Central Wisconsin**. Illinois, 1980. Dissertação. University of Illinois, 1980.

BOHLMAN, Phillip V. **Ethnic Musics/Religious Identities: Toward a Historiography of German-American Sacred Music**. In: BOHLMAN, Phillip V.; HOLZPAPEL, Otto (eds.). **Land without Nightingale. Music in the making of German-America**. Madison: Studies of the Max Kade Institute for German American Studies, 2002.

BOHLMAN, Phillip V. **Religious Music/Secular Music: The Press of the German-American Church and Aesthetic Mediation**. In: GEITZ, Henry (ed.). **The German American Press**. Madison: Max Kade Institute for German-American Studies University of Wisconsin-Madison, 1992.

³⁰ Segundo o próprio Rotermund, a frase foi usada por von Koseritz para criticá-lo e ridicularizar suas atividades como publicador. Veja citação 7.

BOHLMAN, Phillip V.; HOLZAPFEL, Otto. The musical culture of German-Americans: views from different sides of the hyphen. In: BOHLMAN, Phillip V.; HOLZAPFEL, Otto (eds.). **Land without Nightingale. Music in the making of German-America**. Madison: Studies of the Max Kade Institute for German American Studies, 2002.

BRAGA, Henriqueta Rosa F. **Salmos e Hinos sua origem e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Igreja Evangélica Fluminense, 1983.

CANCÕES e Hymnos Patrióticos. São Leopoldo e Cruz Alta: Rotermund & Co., 1917.

CANTAI Jovens! Canções para a Juventude Evangélica. Trad. e ed. Lothar Hennig. São Leopoldo: Rotermund & Co., Centro de Impressos, 1943, 44.

CREUTZBERG, Leonhard F. **Estou Pronto para Cantar. Subsídios para a Hinariologia da IECLB**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

DIE SYNODE. Santa Maria da Boca do Monte, n.2, p. 6-7, 1889.

DREHER, Martin N. **Igreja e Germanidade**. São Leopoldo e Caxias do Sul: Sinodal e Universidade de Caxias do Sul, 1984.

ERNY. **Lieder aus dem Palmenland**. São Leopoldo: W. Rotermund, 1906.

EVANGELISCHES Gesangbuch für Rheinland und Westfalen. Dortmund: Druck und Verlag von B. Grüwell, 1893

EVANGELISCHES Gesangbuch. Blumenau e São Leopoldo: Sinodal, Comunhão Martin Lutero, Rotermund S.A. Ind. e Com., 1995- 2001.

FAUSEL, Erich. **D. Dr. Rotermund. Ein Kampf und Recht und Richtung des evangelischen Deutschtums in Südbrasilien**. São Leopoldo: Verlag der Riograndenser Synode, 1936.

FUGMAN, P. W. (org.). **Cantate, Liturgia e Hymnos**. 2ª ed., Ponta Grossa: Casa Publicadora Luterana, 1933.

HOHL, Joseph (org.). **Hymnos para o Culto Evangelico Alemão em Petrópolis**. Petrópolis, 1932.

KALENDER für die Deutschen in Brasilien. São Leopoldo: Rotermund & Co., 1917.

KALENDER für die Deutschen in Brasilien. São Leopoldo: Rotermund & Co., 1914.

MINUTAS da Terceira Assembléia Ordinária do Sínodo Riograndense em Santa Maria da Boca do Monte em 15 e 16 de maio de 1889, 5-6 f., A. Ms. Arquivo Histórico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, SR 2/2- 034 – 1889.

MÜLLER, Hedwig Toni. **Depoimento**. Lomba Grande, 03 de agosto de 2001. Entrevista concedida a Werner Ewald.

NIEMEYER, Ernesto. **Lieder aus dem Palmenland**. Berlin-Leipzig: Modernes Verlagsbureau Curt Wiegand, 1910.

PSALMOS e Hymnos. São Leopoldo: W. Rotermund, 1905.

RAMBO, Arthur Blasio. **Depoimento**. São Leopoldo, 26 de nov. 2002 e 21 de setembro de 2011. Entrevista concedida a Werner Ewald.

ROTERMUND, Guilherme F. “Pastor D. Dr. Wilhelm Rotermund . Aspectos do homem e da sua vida”. In: **Simpósio da História da Igreja**. São Leopoldo: Rotermund S.A. e Sinodal, 1986.

ROTERMUND, Wilhelm. **Circular nr. 7 [Carta circular]**. São Leopoldo 23 de mar. 1886. Arquivo histórico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, SR 4/2-007.

ROTERMUND, W; NACK, H. **Fibel für Deutsche Schulen in Brasilien**. São Leopoldo: W. Rotermund Buchhandlung, 1878.

SCHLÜTER, Wilhelm (ed.). **Es tönen die Lieder. Deutschbrasilianisches Liederbuch für Schule und Haus**. São Leopoldo: Rotermund & Co., 1931.

SO HAT sich unser Verlag entwickelt von 1877-1934. Assim nossa casa se desenvolveu de 1877-1934. Edição bilíngue alemão/português. São Leopoldo: Rotermund & Co. , 1934.

STEUERNAGEL, Marcell S.; EBERLE, Soraya H.; EWALD, Werner (org.). **Livro de Canto da IECLB**. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, A Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Universidade de Brasília, [s.d].

Submetido em 07/09/2022

Aceito em 12/04/2023

Recitações musicais: leituras e devoções místicas no sufismo marroquino

Musical recitations:
mystical readings and devotions in Moroccan Sufism

Bruno Ferraz Bartel¹

RESUMO

O objetivo do texto é analisar a importância das recitações musicais para a produção do estado religioso entre os discípulos da confraria sufi Hamdouchiya. Os textos utilizados e as formas devocionais existentes forjam os significados convergentes da vida cotidiana dos adeptos. Essas ações devem ser profundamente monitoradas e aperfeiçoadas pelos sujeitos como uma condição necessária para sua eficácia ritual. Compreendo que o processo de recitação musical presente nos locais de culto deve ser analisado como um conjunto de práticas responsáveis pela criação de uma autonomia religiosa aos sujeitos.

Palavras-chave: Islã. Sufismo. Marrocos.

ABSTRACT

This article aims to analyze the importance of musical recitations for the religious state (of mind/body) among the disciples of the Sufi brotherhood Hamdouchiya. The texts used and the existing devotional forms forge the converging meanings of the daily life of the adepts. These actions must be deeply monitored and perfected by the subjects as a necessary condition for their ritual effectiveness. I highlight the process of musical recitation present in places of worship must be analyzed as a set of practices responsible for creating religious autonomy for the subjects.

Keywords: Islam. Sufism. Morocco.

Introdução

O objetivo do texto é analisar a importância das recitações musicais, seja com o auxílio de leituras seja com base na memorização, para a produção do estado religioso

¹ Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Integrante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí (PPGAnt/UFPI), Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC), Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM) e Centro de Estudio sobre Diversidad Religiosa y Sociedad (CEDIRS) – CONICET - Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Rosario (UNR). E-mail: brunodzk@yahoo.com.br.

(*haḥ*) entre os discípulos (*murids*) da confraria (*tariqa*³) sufi Hamdouchiya. O espaço devocional localizado na cidade de Safi, no Marrocos, foi usado como exemplo para justificar a base do processo disciplinar pressuposto na organização e na existência ritual dos discípulos. O engajamento individual se mostrou decisivo nas seguintes situações envolvendo: a intenção devocional desejada como um modo de transformação dos dispositivos morais; e constituição dos laços interacionais rotinizados pelas performances rituais como um modo de evidenciar os processos de submissão desenvolvidos pelos sujeitos.

O sufismo (*tasawwuf*), dentro da tradição⁴ religiosa do Islã, se define como a busca de uma experiência direta com *Allah* (Baldick, 1989; Schimmel, 1975; Trimingham, 1971). Essa meta é considerada expressão de um longo processo iniciático individual por um caminho ou via mística (*tariqa*), sob a orientação de um mestre (*shaykh*). O caminho sufi não consiste apenas em uma trajetória religiosa completamente centrada na relação mestre-discípulo. A base de suas experiências religiosas está centrada nas performances rituais e na produção de formas normativas, já que cada *hal* experimentado pelo indivíduo deve estar de acordo com as doutrinas e práticas transmitidas pelos textos, rituais e ensinamentos orais que compõem as diferentes tradições sufis (Pinto, 2002).

A necessidade de avaliação da própria experiência religiosa confere fundamental importância ao *shaykh*, pois somente os que tiveram uma experiência direta com a realidade divina (*haqiqah*) podem guiar os outros na busca de *Allah*. De acordo com a tradição sufi, o conhecimento religioso tem duas dimensões: uma exotérica (*zahir*), que deriva da percepção sensorial do mundo material, e outra esotérica (*batini*), mais próxima da realidade/verdade divina (*haqiqah, haqq*).

O caminho sufi é notoriamente experiencial. Nele, o conhecimento encarna em pessoas através da vivência, e sua transmissão se dá pelo exemplo. Portanto, as experiências são construídas e expressas na relação intersubjetiva estabelecida entre mestre e discípulos (Hammoudi, 1997).

² Compreendo o *hal* como um ideal a ser alcançado pelos interlocutores a fim de expressarem os conteúdos rituais mobilizados. Dos estudos sobre o papel do sentimento de temor evocado pela religião (Marett, 1909) aos processos dos estados de efervescência coletiva (Durkheim, 2008), pesquisadores têm problematizado as definições de êxtase religioso e as suas fronteiras (Boddy, 1994; Lambek, 1981; Lewis, 1971; Meyer, 2016). No final das contas, a alteridade (Csordas, 2007) se estabelece como um ponto fundamental a ser repensado a partir da categoria religião. Acrescentarei um “s” no final dos termos em árabe para indicar o seu plural. A transcrição das palavras árabes foi feita por meio da versão simplificada do sistema de transliteração contida no periódico *International Journal of Middle East Studies* (IJMES). O termo Hamdouchiya é o único que foge a essa regra devido ao próprio uso pelos interlocutores na transliteração francesa dessa palavra.

³ No meu contexto etnográfico, o termo compreende tanto o processo iniciático individual por um caminho ou via mística (*tariqa*) quanto à forma organizacional religiosa (filiação) constituída por meio de uma tradição que tem como base a vida e obra de um santo patrono. Nesta perspectiva, a *tariqa* é vista como um caminho de santidade, um caminho “vertical” que une o discípulo ao mestre (ao santo como no meu caso) e, além disso, ao Profeta.

⁴ Asad (1986, p. 14) define tradição como “discursos que visam instruir os praticantes a respeito do propósito e da forma correta de uma determinada prática”.

No Marrocos⁵, rituais místicos e cultos aos santos (túmulos e mausoléus de homens reconhecidos por suas capacidades miraculosas) formam uma linguagem comum para as comunidades sufis no país desde o século XII (Dalle, 2007). Três vertentes constituem os pilares do sufismo marroquino: a Qadiriyya, fundada por Abd al-Qadir al-Jilani (1077-1166), no Iraque; a Shadhiliyya, fundada por Abu al-Hasan ash-Shadhili (1196-1258), no Marrocos e; a Tijaniyya, fundada por Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Mohammed at-Tijan (1737-1815), na Argélia. A partir das duas primeiras é possível observar uma multiplicação de outras ramificações no país, o que tornou complexo o quadro dessas instituições religiosas (Er Rachid, 2003). A *tariqa* Hamdouchiya, por exemplo, remonta ao ramo sufi da Shadhiliyya e as trajetórias de seus adeptos muitas vezes estão imbricadas com demais afiliações, como a Tijaniyya, Kettaniya⁶ e 'Issawiya⁷.

O sufismo possui importância simbólica na sociedade marroquina e gera uma multiplicidade de percepções quanto às suas concepções e formas devocionais⁸. Diversos exemplos ao longo da história do país destacam a capacidade que algumas comunidades sufis tiveram para: estabelecer relações de poder a partir do sistema de dádiva/obrigação entre populações rurais (Rodriguez-Mañas, 2000); constituir acordos com o poder governante (sultão) no desenvolvimento de políticas locais (Munson Jr., 1993); criar ambientes de hospitalidade, ensino e propagação de ideias reformistas (Spillmann, 1951); organizar movimentos anti ou pró-nacionalistas (Vidal, 1950); instituir diálogos com os novos fluxos religiosos praticados por uma elite New Age (Haenni & Voix, 2007) e; promover atualmente uma imagem e discurso público de tolerância (Chih, 2012) frente ao terrorismo internacional.

⁵ O Marrocos contemporâneo é marcado pela diversidade étnica e religiosa (Njoku, 2006), e conta com uma população estimada em 36 milhões de habitantes. Em termos de etnicidade, a população marroquina é composta, em sua maioria, por árabes (69,5%) e berberes (29,6%), além de imigrantes vindos dos demais países da África e da Europa, que totalizam um percentual de 0,9%. No campo da religiosidade, sua população é predominantemente associada ao Islã sunita (98,7%), além de conter uma minoria de judeus (0,2%) e de cristãos (1,1%).

⁶ A Kettaniya se refere a figura de 'Abd al-Kabīr Kattānī (1872-1909).

⁷ A 'Issawiya se refere a figura de Mohammed ben Issa (1465-1526) – conhecido como o “mestre perfeito” (*shaykh al-Kamil*).

⁸ O sufismo é caracterizado por valores, práticas rituais, doutrinas e instituições particulares e representam a principal manifestação de devoção mística no Islã. A cultura marroquina foi profundamente influenciada por ele, desde sua penetração no país ao longo do século XV. Atualmente, o papel do sufismo na educação e na política do Marrocos contemporâneo (CHIH, 2012) vem ganhando contornos relevantes que expressam não somente o grau de organização desses grupos perante as instituições do governo, mas também refletem os usos atribuídos ao sufismo para a obtenção de vantagens junto a uma rede de privilégios, tal como acontece em outros contextos islâmicos, como no Egito (Gilsenan, 1973) e na Síria (Pinto, 2006).

Atualmente⁹, a *tariqa* Hamdouchiya não está hierarquicamente estruturada na relação mestre-discípulo (*shaykh-murid*) em seus locais de culto (*zawiyas*¹⁰). Decerto, essa característica não possibilita, à primeira vista, enquadrar a produção dessas experiências em termos de relações carismáticas atuantes como as já produzidas anteriormente aos estudos sobre o sufismo. Mesmo assim, isso não impediu que a transmissão de conhecimentos – tanto exotérico (*zahir*), quanto esotérico (*batini*) – entre os adeptos ocorresse por bases interacionais. Nelas, práticas compartilhadas nos locais de culto, como as leituras textuais do Alcorão e do manual devocional usado localmente (Dala'il al-Khayrat¹¹), além das invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikrs*) e as recitações dos poemas (*qasidas*), mobilizavam a produção dos estados religiosos (*hals*).

A existência social de uma *tariqa* deve ser encarada como uma unidade capaz de gerar elementos organizacionais. No Marrocos, tanto as formas institucionais ligadas às formas herdadas quanto as ações atuais dos discípulos serviram de base para a compreensão da dinâmica religiosa, como no caso da Hamdouchiya.

Ainda que não haja a presença de mestres (*shaykhs*) nos locais de culto da Hamdouchiya, a genealogia com Sidi 'Ali ben Hamdouche (1666-1722) embasava as práticas e as narrativas do processo iniciático sufi justamente por ele encarnar um modo de devoção a ser seguido e almejado por todos aqueles que aderem à sua vida cotidiana. Nesse sentido, destaco a existência de um modelo organizacional sufi próprio, com base em um padrão de devoção, responsável pela mobilização randômica entre os adeptos, mas com tendência a um processo transformativo nos sujeitos pela inculcação de virtudes encarregadas de inseri-los na sociedade a partir de um quadro de referências morais.

As recitações musicais da Hamdouchiya forjam os significados convergentes da vida cotidiana dos discípulos. Essas ações devem ser profundamente monitoradas e aperfeiçoadas pelos sujeitos como uma condição necessária para sua eficácia ritual. A relação entre ação devocional e atividade cotidiana traz novas nuances a uma distinção

⁹ Os dados etnográficos fazem parte de um trabalho de campo no Marrocos entre os meses de outubro de 2016 e setembro de 2017 nos locais de culto (*zawiyas*) da *tariqa* Hamdouchiya nas cidades de Sidi 'Ali (Meknes), Fez, Rabat, Safi, Essaouira e Taroudant (Bartel, 2019; 2022). Cada uma dessas cidades possuía um local de culto, onde desenvolvi a maioria das minhas observações e interações com seus adeptos. Inseri-me no cotidiano dos membros da Hamdouchiya (15-30 interlocutores), conversei informalmente e fiz entrevistas com eles para levantar algumas trajetórias individuais que visavam complementar o quadro analítico da pesquisa. Em termos práticos, meu universo etnográfico contemplou as atividades rituais vivenciadas nos locais de culto, organizados pelo menos uma vez na semana e preparadas ocasionalmente entre os seis locais de culto da Hamdouchiya. A etnografia incluiu também outras esferas da vida social dos iniciados, como trabalho, família e lazer. A produção de narrativas e práticas sociais nesses espaços foi fundamental para a compreensão dos conhecimentos disponíveis e das experiências religiosas vividas pelos interlocutores.

¹⁰ O termo significa “canto”, em árabe, e é usado para designar o edifício que serve como um centro ritual para uma comunidade sufi. Também pode ser usado em referência à própria comunidade. No meu contexto etnográfico, esse espaço físico reúne discípulos sob a interação com determinadas autoridades tais como líderes (*moqaddims*), mestres musicais (*ma'alems*) e, mais recentemente, presidentes (*ra'is*).

¹¹ Escritos por Mohammed Sulaiman al-Jazouli (1404-1465), ou simplesmente, Imam al-Jazouli, este livro se constitui em um manual devocional devido a sua coleção de orações relacionados ao Profeta.

antropológica fundamental do ritual: a distinção entre comportamento formal ou convencional e atividade rotineira, informal ou mundana. Embora haja entre os antropólogos os que não consideram a ação ritual uma forma de comportamento humano (Bloch, 1975; Turner, 1974) e outros que a julgam mais um aspecto de todos os tipos de ações humanas (Leach, 1954; Moore & Myerhoff, 1977), eles são unânimes em considerar a atividade ritual como convencional e socialmente prescrita, separando-a das atividades mundanas (Bell, 1992).

Há ainda outra polêmica relacionada ao ritual nas discussões antropológicas sobre o comportamento ritual e convencional: a polaridade entre a expressão espontânea da emoção e sua performance teatral (Obeyesekere, 1981; Tambiah, 1985). Nesses estudos, o ritual é compreendido como o espaço onde os movimentos psíquicos individuais são canalizados para padrões de expressão convencionais, ou onde eles são temporariamente suspensos para que um roteiro social convencional possa ser promulgado. O comum a ambas as posições é compreender que a atividade ritual se estabelece quando a espontaneidade emocional chega a ser controlada.

Compreendo que o processo de recitação musical¹² presente nos locais de culto¹³ da Hamdouchiya deve ser analisado como um conjunto de práticas responsáveis pela criação de uma autonomia religiosa aos sujeitos (Mahmood, 2005). Ao contrário do que Kant (1974) preconizava sobre a noção de autonomia, isto é, a capacidade da vontade humana de se autodeterminar segundo uma legislação moral por ela mesma estabelecida, livre de qualquer fator estranho ou exógeno com uma influência subjugante, tal como uma paixão ou uma inclinação afetiva incoercível, argumento que o sentido contido no contexto etnográfico dessa autonomia indicava não apenas a capacidade individual de exercer uma religiosidade, mas, sobretudo, a competência de se submeter aos valores e às atitudes (Mahmood, 2005) esperados nos locais de culto.

Nesse sentido, o termo submissão aqui não deve ser aproximado por meio da noção de autoritarismo proposta por Hammoudi (1997), mas compreendido como uma vocação fundamental – ação engajada – a ser desenvolvida pelos sujeitos na construção das formas devocionais sufis. É importante considerar não apenas a noção de autonomia como objetivo final dos sujeitos, mas as práticas e condições que possibilitavam a construção de tais ambientes rituais. A autonomia moral dos sujeitos pretendia refletir

¹² A reflexão sobre narrativas e práticas observáveis relacionados a uma tradição sufi é a base antropológica desta pesquisa. Embora exista uma vasta tradição textual – Al-gazali (1058-1111) ou Ibn Arabi (1165-1240), por exemplo – que constitui uma fonte importante para definir, construir e legitimar tais discursos e práticas entre os adeptos do sufismo, ela nunca foi sistematizada por meio de um corpo canônico delimitado. Isso se deve ao fato de nunca ter havido uma autoridade ou instituição central capaz de impor uma única seleção de textos para todas as comunidades sufis, o que fez com que a seleção dos textos utilizados como referência canônica variasse de acordo com as disposições religiosas e sociais de cada comunidade sufi, por meio de suas *zawiyas*, e pela difusão e disponibilidade de cada texto específico com relação às diferentes formações históricas e culturais mobilizadas. Sobre o papel das recitações contido nos *dhikrs* enquanto produtora de memórias no Marrocos, ver Waugh (2005). Sobre o valor das recitações do alcorão como mobilizadora das emoções no Egito, ver Nelson (2001).

¹³ Os dados aqui apresentados se referem somente a *zawiya* de Safi. A presença de todo um conjunto de práticas colocava em perspectiva este local de culto como um modelo exemplar de devoção aos demais discípulos da Hamdouchiya.

mais um quadro normativo da Hamdouchiya do que produzir uma diferenciação entre os discípulos, mesmo que ela fosse passível de ocorrer em alguns casos¹⁴.

Aliás, a ideia de diferenciar-se na vida cotidiana dos locais de culto era polêmica entre os adeptos, pois ela implicava em estabelecer a noção de um desenvolvimento moral individualista dos sujeitos em oposição a uma valorização do desenvolvimento moral individual com base na experiência e vivência intersubjetiva. Portanto, as bases interacionais comuns – colaborativas ou conflitivas – entre os discípulos era o que acabava determinando a sustentação dos ambientes religiosos nos espaços da Hamdouchiya.

1. As leituras textuais (Alcorão e Dala'il al-Khayrat) em Safi

Às quintas-feiras, após a realização da oração da tarde (*salat al-asr*), eram organizadas as leituras de capítulos do Alcorão (*suras*) e de trechos do livro Dala'il al-Khayrat¹⁵ no pátio da *zawiya* entre os discípulos. Uma vez munidos dos livros, e já sabendo aonde haviam parado na leitura anterior¹⁶, os adeptos iniciavam a primeira parte das leituras: a recitação do capítulo 36 (*sura al-Yasin*) do Alcorão, que contém, basicamente, o tema da unicidade de Deus, mensagem divina e ressurreição, além da ênfase do profeta Mohammed como seu real mensageiro. Os interlocutores consideravam os benefícios e a graça divina (*baraka*) alcançados através da submissão - entendido aqui como a (re)produção dos valores/atitudes esperados - ao modelo constituído na figura do Profeta como essenciais para o desenvolvimento de suas formas devocionais, não somente pelo acesso e exercício da leitura desses conteúdos, mas, sobretudo, pela oportunidade de aplicar algumas dessas mensagens em sua vida cotidiana.

Alguns membros locais, principalmente Younes (52 anos e diretor de colégio público), Nabil (55 anos, flautista e mestre musical) e Bichara (65 anos, flautista e líder do grupo local), já haviam memorizado os 83 versículos (*ayas*) da *sura al-Yasin*; os demais alternavam a recitação de cor com a leitura de trechos.

Após a finalização dessa etapa, que durava entre 10 e 20 minutos, os discípulos iniciavam a segunda parte das leituras, composta pela recitação de três capítulos do

¹⁴ Sobre esse aspecto, concordo que a moralidade não é um sistema coerente, mas um conglomerado incoerente e não sistemático de diferentes registros morais que existem paralelamente e frequentemente se contradizem (Schielke, 2009).

¹⁵ A estrutura da versão do livro de Jazouli utilizado pela *zawiya* de Safi possuía basicamente as formulações místicas (*hizbs*), as sessões (*fasl*) de preces, que se dividem ao longo dos dias da semana, e alguns capítulos do Alcorão (*suras*).

¹⁶ A versão do livro de Jazouli utilizado na *zawiya* de Safi possuía uma série de comentários realizados por especialistas islâmicos que citam os benefícios e as bençãos em recitar alguns capítulos do Alcorão (*suras*) antes da execução do método desenvolvido por Jazouli.

Alcorão: o capítulo de abertura (*sura al-Fatiha*), um capítulo intermediário¹⁷ e - o capítulo final (*sura an-Nass*). Esta parte simbolizava a leitura integral do livro sagrado.

Embora todos lessem o Alcorão juntos, quase sempre, um adepto projetava sua voz em um volume mais alto que os demais. Pausas momentâneas eram frequentes entre os discípulos para buscarem fôlego ou para beberem alguma quantidade de água¹⁸ disponibilizada no local.

Cerca de 20 a 30 minutos depois, quando essa parte era finalizada, os discípulos selecionavam uma fórmula mística (*hizb*) do livro de Jazouli para compor a terceira e última parte das leituras propostas, com duração estimada de mais 20 a 30 minutos.

Essa parte¹⁹ específica versava sobre as realizações alcançadas através das preces à figura do profeta Mohammed. A interpretação local enfatizava o esforço de se evocar a intenção (*niya*) dos sujeitos como princípio capaz de produzir atos concretos no mundo dos homens (*dunya*).

A mesma alternância dos ritmos recitados coletivamente era conduzida pela projeção das vozes dos discípulos cada vez mais altos, ora para marcar a cadência dos movimentos lidos por eles, ora para estabelecer uma unidade de leitura coesa através do envolvimento de todos os presentes. No final da recitação do *hizb*, os adeptos realizavam mais uma prece coletiva (evocação do Profeta como um exemplo de vida a ser seguido) iniciada por Bichara (*moqaddim*), finalizando assim a sessão ritual das quintas-feiras na *zawiya*.

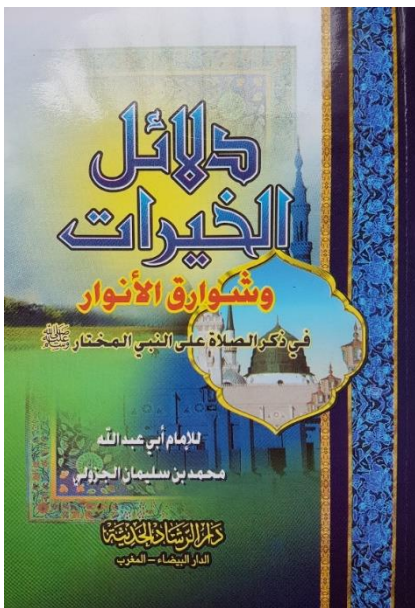


Foto 01 (esquerda) – Capa do livro de Jazouli utilizado pela *zawiya* de Safi. Foto 02 (direita) – Leituras textuais (Alcorão e *Dala'il al-Khayrat*) pelos discípulos na área destinada ao público. Fonte: Foto do autor, novembro de 2016.

¹⁷ A leitura desses capítulos seguia a sequência do Alcorão. A cada semana, os discípulos liam o capítulo seguinte com relação ao trecho lido na *zawiya* pela semana precedente.

¹⁸ Havia sempre um galão de cinco litros deixado sobre os tapetes no pátio com essa finalidade. O adepto do dia que se incumbia de prepará-lo, servi-lo e guardá-lo exibia, por assim dizer, o seu engajamento em zelar pelos demais no local.

¹⁹ Assim como na leitura do Alcorão, essa leitura se encontrava sequenciada com relação à leitura da quinta-feira anterior na *zawiya*. Esse método foi introduzido por Lahcen que seguia, estritamente, as recomendações descritas na versão do livro de Jazouli para a escolha das litânicas sequenciadas.

Analisar as atribuições simbólicas mediadas pelos interlocutores nas leituras organizadas nessas atividades rituais limitaria os fins deste artigo, uma vez que tal imperativo não propiciaria a análise do que é, de fato, fundamental para todos na *zawiya* desde a entrada em vigor do “movimento de correção²⁰”, ocorrido em 2012 com as intervenções de Lahcen (66 anos, professor universitário aposentado) no cotidiano religioso local: a produção da experiência ritual por meio de práticas devocionais. *“Sem essas leituras não posso saber nada sobre o mundo. O Profeta S.A.A.S²¹ era iletrado, e mesmo assim sabia muito. Se não leio, perderei algo valioso. É importante insistir na leitura e apreender algo sobre elas. Se for para ler sem a intenção [niya], não venha”*, disse Taoufik (35 anos, estivador).

Muito mais do que simplesmente apresentar conhecimentos religiosos e produzir conteúdo simbólico sobre os feitos do Profeta que facilitariam a memorização dos sujeitos e, logo, os benefícios de se desejar essas conquistas para suas vidas, as leituras textuais (Alcorão e Dala’il al-Khayrat) promoviam a capacidade transformativa sobre os *selves* (Asad, 1993), e a construção do desejo sobre os sujeitos (Mahmood, 2005) para alcançar tais benesses.

A intenção (*niya*) de fazer essas leituras era o que possibilitava (re)formar os dispositivos morais do “eu” (*nafs*) dos adeptos na *zawiya*. Por isso, a produção desses desejos por meio de termos como “persistência” (*israr*), “sobriedade” (*sahu*) e “paciência” (*sabr*) era importante entre os interlocutores. *“Se não me empenhar [israr] nas leituras, não alcanço a moderação [sahu] sobre mim [nafs] com base nos ensinamentos do Profeta S.A.A.S. No final, não terei a tranquilidade [sabr] que quero. Existem muitos caminhos a serem trilhados e estou apenas no início. Mas não tenho pressa”*, disse Yazid (17 anos, estudante do ensino médio).

Nesse sentido, o ato de memorizar deve ser compreendido como um dos efeitos das intenções e dos desejos dos sujeitos e não como meramente uma técnica constituída pelo “movimento de correção” da *zawiya* local.

Contudo, o processo de memorização dos conteúdos evocados pelo livro de Jazouli reforçava uma estrutura comum do tipo de sufismo praticado no Marrocos. A alternância na leitura das fórmulas místicas (*hizbs*) e das sessões (*fast*) de preces, que estabelecia um ciclo de recitações como modelo para sua prática ao longo dos dias da semana, era responsável por manter as façanhas e as condutas do Profeta como um modelo de vida exemplar a ser perseguido pelos discípulos.

Para tanto, nada melhor do que incorporar a figura de devoção do santo patrono da *tariqa* como parte dessa herança transmitida entre os adeptos. Era comum a todos os membros de Safi acionar a genealogia espiritual (*silsila*) de Sidi ‘Ali ben Hamdouche como uma personalidade ligada a figuras importantes no contexto do sufismo tais

²⁰ Além da implementação da leitura de textos clássicos, como o livro de Jazouli, a expulsão de membros que consumiam álcool ou drogas (*haxixe*) nas dependências da *zawiya* e a organização de um calendário de atividades rituais foram algumas dessas mudanças implementadas por Lahcen em parceria com os demais adeptos de Safi.

²¹ Essa é a abreviação da expressão que significa “que a benção e a paz de Deus estejam sobre ele” (*sallallahu ‘alayhi wa sallam*).

como: Mohammed Cherki (m.1564), Abdelaziz el Tebba (m.1508), Mohammed Sulaiman al-Jazouli (m.1465), Abu al-Hasan ash-Shadhili (m.1258), passando por Abdeslam Ben Mchich (m.1228), Abd al Qadir al-Jilani (m.1166), Abu al-Qasim al-Junayd (m.910), até chegar ao Profeta (m.632).

Diferente do uso do “mito como a justificação da facção e da mudança social” proposto por Leach (1954), o ato de contar uma história (no caso, as linhagens espirituais do santo patrono) buscava muito mais validar o *status* da *tariqa* Hamdouchiya para seus próprios discípulos, pela criação de uma genealogia baseada em fontes herdadas do país, como textos religiosos e/ou biografias de santos, do que ratificar algum prestígio existente entre os sujeitos que acionavam o sistema de linhagens sufis de modo a demonstrarem algum tipo de conhecimento religioso.

Mesmo assim, o que continuava a chamar a atenção era a recorrência da figura do profeta Mohammed como um dispositivo moral para os sujeitos. Nesse sentido, o livro *Dala'il al-Khayrat* continha não somente os simbolismos necessários para criar um ambiente de transmissão de conhecimentos, por meio de suas descrições e metáforas explicitadas – algo esperado entre os discípulos – mas também fornecia e reforçava os elementos da doutrina segundo a qual os santos eram os herdeiros de profetas (*sharifs*) anteriores e, que, incorporavam uma personificação universal da realidade vivida pelo Profeta (Cornell, 1998), concebida através da representação de um caminho considerado como exemplar (*tariqa* Mohammedia).

As leituras textuais (Alcorão e *Dala'il al-Khayrat*) fazem parte de uma linguagem que tem uma meta e um efeito, ou seja, se constituem como um instrumento de ação tal qual numa prece (Mauss, 2005). Contudo, há um elemento que torna possível identificar a presença do *hal* nestas performances: a sensorialidade advinda dos sons. A seguir, apresento as situações em que o uso da palavra, combinado com a prática instrumental, desembocaria no papel central atribuído a dimensão musical para os adeptos da Hamdouchiya.

2. As invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikrs*) e as recitações dos poemas (*qasidas*) em Safi

Às sextas-feiras, após a realização da *salat al-asr* na *zawiya*, eu acompanhava as seguintes formas de expressão ritual: as invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikrs*) e as recitações dos poemas (*qasidas*) vinculadas ao santo patrono.

Algumas interações sociais entre os discípulos eram utilizadas para dar tempo aos adeptos atrasados para chegar aos momentos de recitação dos *dhikrs* da *tariqa*.

Alguns discípulos retiravam de sete a nove tambores (*harrazs*)²² – de dentro da sala do *moqaddim* e os colocavam em frente a um ou dois braseiro(s) com carvão aceso no pátio com a finalidade de afiná-los.

Enquanto isso, Younes buscava, na mesma sala, uma caixa plástica com 25 cadernos. Cada um deles era composto de quatro páginas em formato A4 nas quais os *dhikrs* haviam sido fotocopiados. Dentro da caixa havia também 20 conjuntos de quatro a seis páginas no mesmo formato, dessa vez com fotocópias das *qasidas* da Hamdouchiya.

A compilação dos escritos estudados na *zawiya* de Safi advinha, sobretudo, de duas fontes: a estrutura dos *dhikrs* transmitida pelas últimas quatro gerações de mestres musicais (*ma'alems*) e/ou líderes (*moqaddims*) locais – que também era reconhecida e compartilhada entre os discípulos dos demais locais de culto que visitei ao longo do trabalho de campo; e a estrutura das *qasidas* transmitida pelos adeptos locais – que possuía uma sequência textual muito semelhante disponível em outros locais de culto como, por exemplo, a *zawiya* de Essaouira. As *qasidas* atuais utilizadas pela *zawiya* de Safi, por exemplo, foram compostas ao longo dos últimos 20 anos. Nesse sentido, pode-se dizer que diversos membros (poetas ou não) dos mais variados locais de culto da Hamdouchiya se dedicavam, por assim dizer, a elaborar uma “coleção viva²³” desses textos.

Uma vez distribuídos os cadernos dos *dhikrs* e as folhas das *qasidas*, cabia ao *ma'alem* ou *moqaddim* iniciar suas recitações. A recitação dos *dhikrs* tinha duração de cerca de 50 minutos e era dividida em seis partes, de acordo com a seguinte estrutura: 1º) a introdução, que tratava da figura do Profeta, na qual ocorriam determinadas variações de velocidade sobre as entonações²⁴ realizadas pelos discípulos, até a transição tonal que continha a evocação de que “não existe divindade além de Deus, Mohammed é seu mensageiro e que a bênção e a paz de Deus estejam sobre ele” (*La ilaha illa Allah sidna Mohammad rasoul allah sallallahu 'alayhi wa sallam*), repetidos dez vezes; 2º) o ápice ritual, no qual todos os presentes mudavam a tonalidade das recitações para declarar que “não existe divindade além de Deus” (*La ilaha illa Allah*). Esta declaração era repetida cem vezes; 3º) o retorno a um ritmo e uma entonação semelhantes aos utilizados na introdução. Desta vez, a recitação versava sobre a genealogia (*silsila*) da Hamdouchiya; 4º) a evocação dos nomes do Profeta também com tons das recitações modificados; 5º) o retorno às variações de velocidade sobre os tons enunciados pelos discípulos na introdução para referenciar, mais uma vez, agora de forma diversa, a figura

²² Peça de cerâmica vertical de 60 cm e que possui uma abertura coberta e revestida por uma pele de carneiro de 20 cm de diâmetro.

²³ Abdelaziz (45 anos, músico e *moqaddim* de Fez) publicou um livro em 2016 contendo algumas histórias referente aos *dhikrs* e às *qasidas* da Hamdouchiya, além de apresentar uma nova compilação dessas últimas, por meio da reunião de textos produzidos por descendentes do santo patrono (*shurfa*), discípulos da Hamdouchiya e de poetas marroquinos simpatizantes com as formas devocionais de Sidi 'Ali ben Hamdouche.

²⁴ Os termos “tom”, “tonal” e “tonalidade” utilizados no texto referem-se à escala musical árabe. Para uma compreensão mais abrangente sobre a relação entre música e êxtase, ver Rouget (1980), Shannon (2006) e Waugh (2005).

do Profeta e; 6º) uma última evocação dos nomes do Profeta por meio da mudança sobre as entonações das recitações.



Foto 03 – *Dhikr* realizado na *zawiya* de Essaouira em conjunto com os membros de Safi. Da esquerda para a direita, até o homem que se encontra ao lado dos galões de água: o *moqaddim* de Essaouira, Bichara (*moqaddim* de Safi), Younes, Lahcen e Nabil (*ma'alem* de Safi). Fonte: Foto do autor, julho de 2017.

Durante as recitações, era comum a utilização dos cadernos dos *dhikrs* para auxiliar os discípulos a recitá-los, mesmo que se esquecessem de alguns trechos a serem evocados. Além disso, havia pausas de alguns segundos para beber água, devido à sede ou à tosse provocada pelo ato contínuo da recitação, enquanto os demais continuavam a entoar as invocações dos nomes e da presença de Deus em ritmos tonais cada vez mais altos.

Ao final dos *dhikrs*, uma prece coletiva (evocação do Profeta como um exemplo de vida a ser seguido) era iniciada pelo *moqaddim* para marcar que a primeira parte da sessão ritual das sextas-feiras estava cumprida. Em seguida, o *moqaddim* entoava novas preces para que as bênçãos divinas (*baraka*) pudessem recair sobre os presentes, desta vez com as mãos rentes em formato côncavo voltadas para a face e na altura do peito. Esta parte da recitação ocorria em entonação responsorial: tão logo o *moqaddim* terminasse sua frase, os adeptos exclamavam a palavra “amém” (*amin*) em uníssono, ao que se seguia a cada nova declaração do *moqaddim* local. O gestual das mãos dos demais discípulos era semelhante ao do *moqaddim*. Os presentes interpretavam que dessa forma conseguiriam incorporar as bênçãos divinas (*baraka*) evocadas por ele.

Passada mais essa etapa, uma prece coletiva (evocação do Profeta como um exemplo de vida a ser seguido) pós-*dhikr* era iniciada e recitada por todos.

O tema central do *dhikr* praticado pela Hamdouchiya destacava a figura do Profeta como um modelo de devoção (*tariqa* Mohammedia) por meio da evocação do testemunho de fé (*shahada*) dos muçulmanos através da fórmula de que “não existe divindade além de Deus” (*La ilaha illa Allah*). Porém, cabe salientar a disposição moral dos sujeitos para se comprometerem com as recitações dos *dhikrs*, seja pela entonação

das cantilenas²⁵ nas palavras e/ou frases de memorização de sua estrutura textual, seja por meio do auxílio dos cadernos que contribuía, de alguma forma, para a ordenação da experiência de leitura pelos discípulos. *Não perco o dhikr por nada. Ele traz um conhecimento grandioso sobre o Profeta (S.A.A.S). Do início ao fim, cada um, deve dar o seu máximo e o seu melhor para que os ensinamentos do Profeta (S.A.A.S) atinjam o nosso interior* [o interlocutor apontou neste momento para o coração onde se localizaria a intenção (*niya*) dos sujeitos]. *Sem isso, não é possível fazer nada*”, disse Bachar (68 anos, aposentado). Nesse sentido, é importante frisar, novamente, a construção do desejo dos sujeitos (Mahmood, 2005) por meio da preparação e da vivência ritual contida nos *dhikrs*.

Diferente da constituição de uma experiência mística proporcionada pela atuação conjunta das dimensões cognitivas, sensoriais e emotivas responsáveis pela promoção das subjetividades entre os sufis proposta por Pinto (2002)²⁶, os *dhikrs* performados pela Hamdouchiya almejavam a constituição de uma autonomia para seus discípulos – compreendida como a expressão de religiosidade e submissão aos valores e às atitudes contemplados como “corretos” (Mahmood, 2005) ou virtuosos. Afirmo isso por não haver uma autoridade estabelecida – como na relação mestre-discípulo, salvo o caso de Younes e de Lahcen – na organização dessas experiências rituais, nem um espaço educacional para além da *zawiya* de Safi onde se podia discutir os conteúdos reconhecidos como relevantes para a aquisição de conhecimento (*‘ilm*). A forma herdada ou, melhor dizendo, a (re)invenção do *dhikr* como uma forma novamente disponibilizada, visto o seu retorno recente ao local em 2012, era vivenciada por meio da ideia de submissão – engajamento – forjada pelos adeptos.

A prática dos *dhikrs* estimularia, por assim dizer, a vocação (ação engajada) dos sujeitos como um elemento a ser desenvolvido na construção das demais formas devocionais sufis. Era isso que permeava as interpretações dos discípulos sobre a atuação e performance de alguns deles durante esses momentos rituais na *zawiya*. *“Sinto a intenção [niya] dos meus irmãos no dhikr. E ela também afeta a sua. Conheço irmãos que ficam muitas semanas sem aparecer na zawiya. Mas quando estão aqui, a minha prática é duplicada. Existem pessoas com uma devoção maior do que outras”*, disse Driss (42 anos, vendedor). Nesse sentido, os laços interacionais formavam um importante componente de conexão na constituição das experiências dos *dhikrs* da *zawiya*, além de favorecer a atuação dos dispositivos morais sobre os adeptos para que eles se submetessem ao processo sufi, compreendido como uma parte essencial da vida cotidiana na *zawiya*.

Após uma pequena pausa, os discípulos se organizavam em duplas e pegavam as folhas que continham os poemas (*qasidas*) mais próximos de si. Nesse ínterim, outros buscavam as percussões de cerâmica (*harrazs*), deixadas previamente próximas do(s)

²⁵ O termo que abrange a utilização de uma entonação monótona ou de outros tons adicionais na recitação de um texto é denominado “cantilação”. Embora o termo “canto” possa englobar a cantilação, trata-se de uma categoria muito mais abrangente, que por vezes envolve escalas musicais completas, presente tanto no canto gregoriano quanto no canto corânico (Guy, 2006).

²⁶ No meu contexto etnográfico, a dimensão sensorial ganhava relevos comparativos importantes quando o assunto era as manifestações corporais associadas ao estilo da música Hamadsha mobilizado nas sessões rituais (*hadras*).

braseiro(s) no pátio, para iniciarem suas performances musicais e recitações. Younes dava início às *qasidas* utilizando um *harraz*, entregue por um discípulo, como um modo de estabelecer o andamento dos compassos musicais característicos dos discípulos da Hamdouchiya. A estrutura das *qasidas* contemplava entre cinco e seis partes tonais distintas, tendo, em cada uma dessas divisões, um adepto que “guiava” com a voz e com o *harraz* a recitação dos poemas em conjunto com os demais.

A ordem dessas *qasidas*, que duravam cerca de 30 minutos e possuíam como tema os feitos e as virtudes das formas devocionais do santo patrono da *tariqa*, havia sido pré-estabelecida por Younes. Existia um certo consenso entre os discípulos dos mais variados locais de culto sobre quais *qasidas* fariam parte das recitações recorrentes e/ou do legado e patrimônio comum, como as que observei nas *zawiya*s de Safi e Essaouira. Entretanto, a possibilidade de acrescentar novos poemas, retirar outros e alterar a ordem das recitações das *qasidas* disponíveis na *zawiya* de Safi ilustrava o processo de “invenção das tradições” (Hobsbawm, 1997), devido aos impactos proporcionados pela “lógica da escrita²⁷” (Goody, 1986), em diferença, por exemplo, à situação vivida pela *zawiya* de Essaouira que dependia, exclusivamente, da memória dos adeptos durante a execução desses rituais.

Em julho de 2017 eu realizava meu trabalho de campo na *zawiya* de Essaouira, em parceria com os membros de Safi, quando pude perceber essas diferenças quanto ao que, comumente, era considerado a forma herdada no modo de organizar as experiências rituais com relação às *qasidas*. Alguns membros de Safi já não reconheciam mais a ordem de alguns trechos utilizados por seus anfitriões durante as recitações. A maioria deles contornava esse problema com um silêncio temporário, enquanto ocorria a alternância das partes a serem recitadas coletivamente. Com isso, ganhavam algum tempo para acompanhar as recitações dos adeptos de Essaouira, para tentar recordar os trechos esquecidos temporariamente ou para procurar, no conjunto das folhas impressas que levavam consigo os trechos que se encontravam ordenados de forma distinta da deles. A tentativa da *zawiya* de Safi de ordenar uma sequência para as *qasidas* se tornou possível devido ao uso da escrita que estabeleceu os padrões inerentes à sua lógica como uma maneira de atuar em parceria com a ação ritual de seus discípulos.

Sobre essa presença de elementos da escrita, que atuavam formalmente no patrimônio comum da Hamdouchiya, algumas considerações desse processo devem ser apontadas sob as mudanças do caráter oral nas *qasidas* pela *zawiya* de Safi. Em primeiro lugar, esses novos materiais impressos introduzidos recentemente incitavam a construção de uma memória a ser, constantemente, ampliada (Goody & Watt, 1963) por essa comunidade sufi. Em segundo, o conjunto formado por esses materiais estabelecia uma alteridade (Goody, 1971) com relação a *zawiya* de Essaouira, visto a possibilidade desses cadernos e folhas circularam em outros locais de culto da *tariqa*. E, por último, os conteúdos e as sequências dessa forma devocional (*qasida*) passavam por uma série de manipulações de informação (Goody *et al*, 1977) como, por exemplo, as

²⁷ Goody (1986, p. 197) afirma que “o que a introdução da escrita ajuda a fazer, contudo, é a tornar explícito o implícito e, ao fazê-lo, a ampliar as possibilidades da ação social, por vezes expondo contradições tácitas e conduzindo assim a novas resoluções (e provavelmente a novas contradições), mas também criando tipos mais preciso de transação e relação”.

de Younes, até a sua constituição em quadros mais gerais e disponíveis a todos. Essa relação entre escrita e fenômeno religioso propiciaria que os sistemas de classificação da comunidade local pudessem introduzir novas avaliações sobre a experiência moral (Goody, 1986) dessas formas herdadas.

Esse tipo de contraste entre as *zawiyas* de Safi e Essaouira me permite afirmar, inclusive, que a situação atual dos membros de Safi proporciona a transformação ou, melhor dizendo, a (re)invenção das *qasidas*, devido à possibilidade de introdução de novos conteúdos por meio da eliminação de outros. Isso impõe à experiência ritual das *qasidas* a produção de novos sentidos com relação às interpretações das formas devocionais do santo patrono da *tariqa*, enquanto, em comparação com os membros de Essaouira, ela se encontra delimitada por meio das formas herdadas e transmitidas por, no máximo, duas ou três gerações, devido ao caráter multifacetado da memória aos sujeitos. *“O que os mestres [ma’alems] de Essaouira tinham, quase não existe mais. A ganância e a estupidez de alguns fizeram que parte da tradição da Hamdouchiya desaparecesse para sempre. Meu pai iniciou esse movimento de reunião desses textos. Precisamos disso para o futuro”*, disse Younes. Sendo assim, a construção de um acervo de poemas (*qasidas*) não visava apenas produzir uma diferenciação com os demais locais de culto da Hamdouchiya, mas sim inventar outras formas devocionais ligadas ao santo patrono por meio de uma atualização das formas textuais existentes diante do contexto vivido de seus membros, por mais que elas pudessem provocar algumas situações inusitadas, como as ocorridas na última visita dos adeptos de Safi à *zawiya* de Essaouira.

Seja como for, uma temática comum continuava inalterada nas *qasidas*: elas ainda versavam sobre as descrições dos valores/attitudes e dos milagres (*karamat*) de Sidi ‘Ali ben Hamdouche por meio da explicitação de suas formas devocionais. Nesse sentido, o santo patrono encarnava o modelo exemplar tal qual foi construído e trilhado pelo Profeta (*tariqa* Mohammedia). *“Sidi ‘Ali foi um polo de seu tempo [qutb]. Ele tinha conhecimento [ilm] e poder [baraka]. Por isso, estamos aqui reunidos. Temos um compromisso com o que nos foi deixado. Ele foi um exemplo de devoção. Especialmente o modo como realizava os dhikrs. Isso muda a sua vida”*, disse Hamid (50 anos, eletricitista). O reconhecimento de que Sidi ‘Ali ben Hamdouche era o portador de uma ciência (*ilm*) capaz de mudar a vida de alguém estabelecia um valor a ser alcançado pelo desejo de se submeter ao processo disciplinar contido nas recitações das *qasidas*. Portanto, a figura do santo patrono assegurava que as formas devocionais eram uma realidade possível de ser vivida pelos discípulos por meio desta experiência ritual que possibilitava sua transformação – devido à aquisição de algum conhecimento –, ao longo das trajetórias pessoais desenvolvidas na *zawiya*.

Um elemento característico entre os adeptos da *zawiya* de Safi era o uso das leituras faciais nos momentos em que se pretendia estabelecer outra tonalidade sonora às recitações. Caso algum discípulo quisesse se colocar como protagonista delas, ele deveria aguardar toda uma sequência das *qasidas* coordenada pelo adepto que se encontrava mediando a recitação da vez. Porém, isso implicava, necessariamente, em alternar a entonação da *qasida* com relação à parte anterior recitada para se fazer jus à delimitação das parcelas que formavam o conjunto da experiência ritual. Para tal, fazia-se necessária a leitura das intenções dos membros locais como uma técnica de vigília de

seus engajamentos individuais na promoção das atividades rituais. Assumir uma sequência das *qasidas* a serem recitadas envolvia a responsabilidade para consigo e com os outros, mas também o estabelecimento de relações de confiança sobre os demais, uma vez que cabia a eles a verbalização dos refrãos das *qasidas* iniciadas por um discípulo. Nesse sentido, a noção de autonomia necessitava ser rotinizada através dessas performances como maneira de provar a submissão desenvolvida pelos sujeitos.



Foto 04 – Recitação das *qasidas* na *zawiya* de Safi. Destaque para a direção do olhar de Younes, que veste uma vestimenta preta (*djellaba*) e porta um *harraz* nas mãos, para Tarik (filho do *ma'alem*), que veste uma *djellaba* branca e porta um tambor (*ta'arija*) verde nas mãos. Ao lado dele, um discípulo lê as *qasidas* organizadas por Younes. Fonte: Foto do autor, setembro de 2017.

A gravação de vídeos e áudios das *qasidas* por meio de telefones celulares era comum aos discípulos para que pudessem praticar posteriormente, em suas residências, os conteúdos e os ritmos das recitações. O fato de alguns adeptos de Safi já terem memorizado boa parte desses textos não traduzia uma expansão dos engajamentos individuais almejados para o cotidiano da *zawiya*, visto que o “núcleo-base”, isto é, os discípulos que sustentavam a maioria das atividades rituais, durante esses atos continuava restrito a poucos membros. Isso reforçava a verificação da situação de desenvolvimento das noções de responsabilidade e autonomia como consequência direta das práticas disciplinares impostas aos sujeitos na transformação de seus *selves* e como parte do processo de inculcação das formas devocionais sufis. Nesse sentido, a participação na vida cotidiana da *zawiya* implicava, de tempos em tempos, a promoção de determinados atos que pudessem comprovar o *status* das trajetórias individuais dos sujeitos com relação ao que eles compartilhavam por meio de suas performances rituais.

Palavras finais

As interações e a *doxa* na experiência mística pela aquisição dos estados religiosos (*hals*) forjavam as bases do processo disciplinar pressuposto na organização e existência

ritual dos discípulos na *zawiya* de Safi. As noções de responsabilidade e autonomia eram fundamentais na estrutura disciplinar constituída, tendo na ideia de vocação sua *raison d'être* para o desenvolvimento das diversas práticas devocionais da Hamdouchiya. Tal eficácia residia no desenvolvimento do caráter reflexivo por parte dos adeptos em estabelecer um horizonte aberto junto aos *hals* e que pudesse ser usado na conversão dos comportamentos esperados. O valor dessas duas noções assinalava não apenas a competência dos indivíduos para praticarem suas virtudes religiosas, mas, acima de tudo, a aptidão para a obtenção do desejo de submissão junto à rotina da *tariqa*.

Nesse sentido, a experiência de se submeter ao cotidiano da *zawiya* por meio das práticas desenvolvidas se situava para além de um mero exercício de formas autoritárias, ainda que houvesse, em certas ocasiões, alguns dispositivos de controle por parte de certos discípulos. O engajamento individual paulatino dos adeptos, articulado com as noções de responsabilidade e autonomia, era colocado à prova em distintas conjunturas através da constituição dos laços interacionais rotinizados pelas recitações musicais como um modo de evidenciar os processos de submissão desenvolvidos pelos sujeitos.

Para os interlocutores, as performances rituais eram práticas através das quais se formariam as disposições das formas devocionais, uma vez que os atos simbólicos não teriam quaisquer relações com as atividades pragmáticas ou utilitárias (Mahmood, 2005). Além disso, o ritual como ação convencional e formal era compreendido como um espaço por excelência para fazer com que os desejos dos interlocutores pudessem agir espontaneamente de acordo com as convenções devocionais da Hamdouchiya. Entretanto, a análise dos rituais revelou que a promulgação de gestos e comportamentos convencionais não dependia da expressão espontânea de emoções ensaiadas e/ou das intenções individuais, mas da orientação dada pelos sujeitos sobre como eles aprendiam a expressar “espontaneamente” suas “atitudes corretas” junto ao cotidiano da *zawiya*.

Se as recitações musicais formam o canal que possibilitava passar da dimensão exotérica (*zahir*), que deriva da percepção sensorial do mundo material, à esotérica (*batini*), sendo esta última mais próxima da realidade/verdade divina (*haqiqa, haqq*), a substância transformativa contida no *hal*, do ponto de vista dos sujeitos, justificava a produção ritual das *hadras* mesmo que se tenha em conta a qualidade efêmera de sua experiência e efeito sobre os sujeitos. Esse estado transformativo do *hal* se aproximava do caráter de êxtase contido pelo termo árabe “*tarab*”, isto é, “um estilo de música e performance musical em que tais estados emocionais são desenvolvidos e despertados no performer e na audiência” (Shannon, 2006: 161). Nele, o estado interno provocado pelo performer sobre sua audiência, a construção de um ambiente para a eclosão desses estados emotivos, a relação de conectividade entre performer e audiência e a dimensão da espontaneidade na condução da música formavam o conjunto dessas experiências.

Esse aspecto do *hal* como elemento “místico” da Hamdouchiya insere a questão de como os discípulos se relacionavam com o que era compreendido como “transcendente”. Porém, diferente da aspiração pelo transcendente em termos de um esforço aberto para a perfectibilidade moral (Khan, 2012), o efeito advindo do contato com o *hal* refletia o esforço concreto dos adeptos para estabelecer novas formas de

sociabilidade e relações intersubjetivas neste mundo, em face das relações sociais estabelecidas. Neste sentido, os dados aqui apresentados se somam à linha recente de estudos que abriu o caminho para recuperar o papel do transcendente na formulação de horizontes e trajetórias de vida entre muçulmanos (Elliot & Menin, 2018; Gaibazzi, 2015; Mittermaier, 2011). O elo entre a transcendência e o esforço para traduzi-la em novas formas de sociabilidade que possam subverter, substituir e/ou falar como uma alternativa às formas de interação e intersubjetividade institucionalizadas e estabelecidas, mundanas ou também religiosas (Abenante & Vicini, 2017), formava parte dessa caracterização do *hal* entre os discípulos.

O caráter ritual da Hamdouchiya permite estabelecer uma polaridade entre a sociabilidade dos símbolos religiosos mobilizados por suas comunidades sufis supralocais e a construção das experiências pelos discípulos. Turner (1974; 2005) elaborou as linhas gerais do processo ritual que, mais tarde, culminariam nas análises sobre o papel das experiências dos indivíduos em diálogo com as estruturas sociais vividas (Turner, 1986). Em primeiro lugar, a delimitação das interpretações da exegese nativa serviu de base para referenciar as propriedades simbólicas contidas nas práticas rituais. Em segundo, o crivo analítico das experiências fabricadas pelos sujeitos emergiu como uma possibilidade mais elaborada de compreender a dinâmica dos rituais. Contudo, essa passagem de um polo ao outro não sinalizou uma devida importância aos processos de subjetivação, tal como eram compreendidos no meu contexto etnográfico através do resultado do processo iniciático sufi realizado ao longo do tempo – por intermédio de relações de afinidades e amizades em sua ampla maioria dos casos – e que possuía a interação como base.

Era notória a dimensão que as recitações musicais ocupavam como condição e elemento na constituição das práticas e das narrativas. Por “tradição”, as leituras e memorizações por parte dos discípulos atuavam como um canal comunicativo de significados compartilhados que induziam a sua experiência (Rouget, 1980). Por “subjetivação”, textos (alcorão e Dala’il al-Khayrat) e formas devocionais (*dhikrs* e *qasidas*) uniam a construção dos constructos sufis mobilizados, mas permitiam que a variação entre indivíduos pudesse ocorrer devido ao seu caráter ritual indutivo (Pinto, 2002; 2016) sobre os adeptos.

Referências

ABENANTE, Paola; VICINI, Fabio. Interiority unbound: Sufi and modern articulations of the self. *Culture and Religion*, Coventry, v. 18, n. 2, p. 57-71, 2017.

ASAD, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C., Center for Contemporary Arab Studies: Georgetown University, 1986.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

BALDICK, Julian. *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*. London: I.B. Tauris, 1989.

BARTEL, Bruno Ferraz. Criações devocionais no sufismo marroquino: performance e ritual entre os discípulos da tariqa Hamdouchiya. 246f. **Tese** (Doutorado). Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2019.

BARTEL, Bruno Ferraz. **Marrocos místico**: performance e ritual na confraria sufi Hamdouchiya. Teresina, PI: EDUFPI, 2022.

BELL, Catherine. **Ritual theory, ritual practice**. New York: Oxford University Press, 1992.

BLOCH, Maurice. **Political language and oratory in traditional society**. New York: Academic Press, 1975.

BODDY, Janice. Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. **Annual Review of Anthropology**. Toronto, v. 23, p. 407-434, 1994.

CHIH, Rachida. Sufism, Education and Politics in Contemporary Morocco. **Journal for Islamic Studies**, Oxford, v. 32, p. 24-46, 2012.

CORNELL, Vincent J. **Realm of the saint**: power and authority in moroccan sufism. Austin: University of Texas Press, 1998.

CSORDAS, Thomas. Introduction: Modalities of transnational transcendence. **Anthropological Theory**, London, v. 7, n. 3, p. 259-272, 2007.

DALLE, Ignace. **Maroc**: Histoire, société, culture. Paris: La Découverte, 2007.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2008. [1912]

ELLIOT, Alice; MENIN, Laura. For an anthropology of destiny. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 8, n. 1/2, p. 292-299, 2018.

ER RACHID, Ben Rochd. **Douze siècles de Soufisme au Maroc**. Casablanca: Déchra, 2003.

GAIBAZZI, Paolo. The Quest for Luck: Fate, Fortune, Work and The Unexpected Among Gambian Soninke Hustlers. **Critical African Studies**, Edinburgh, v. 7, n. 3, p. 227-242, 2015.

GILSENAN, Michael. **Saint and Sufi in Modern Egypt**. Oxford Monographs on Social Anthropology. London: Oxford University Press, 1973.

GOODY, Jack. The Impact of Islamic Writing on the Oral Cultures of West Africa. **Cahiers d'Études Africaines**, Paris, v. 11, n. 43, p. 455-466, 1971.

GOODY, Jack. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**. Lisboa: Edições 70, 1986.

GOODY, Jack; COLE, Michael Cole; SCRIBNER, Sylvia. Writing and Formal Operations: A Case Study among the Vai. **Africa: Journal of the International African Institute**, Cambridge, v. 47, n. 3, p. 289-304, 1977.

GOODY, Jack & WATT, Ian. The Consequences of Literacy. **Comparative Studies in Society and History**, Cambridge, v. 5, n. 3, p. 304-345, 1963.

GUY, Beck. Introduction. In: **Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions**. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2006. p.1-27.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 195-256. [1785]

KHAN, Naveeda. **Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan**. Durham, NC: Duke University Press, 2012.

HAENNI, Patrick & VOIX, Raphael. God by all means. Eclectic Faith and Sufi Resurgence among the Moroccan Bourgeoisie. In: HOWELL, Julia Day; BRUINESSEN, Martin Van (orgs.). **Sufi and the 'modern' in Islam**. New York: I.B. Tauris & Company, 2007. p. 241-256.

HAMMOUDI, Abdellah. **Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 9-23. [1983]

LAMBEK, Michael. **Human spirits: a cultural account of trance in Mayotte**. Cambridge studies in cultural systems. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LEACH, Edmund. **Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure**. London: Athlone Press, 1954.

LEWIS, Ion. **Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism**. Harmondsworth: Penguin, 1971.

MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MARETT, Robert. **The threshold of religion**. London: Methuen & Co. Ltd, 1909.

MAUSS, Marcel. A Prece. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005. p. 229-324. [1909]

MEYER, Birgit. How to Capture the 'Wow': R.R. Marett's Notion of Awe and the Study of Religion. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, London, v. 22, n. 1, p. 7-26, 2016.

MITTERMAIER, Amira. **Dreams that Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination**. Berkeley: University of California Press, 2011.

MOORE, Sally & MYERHOFF, Barbara (eds.). **Secular ritual**. Assen: Van Gorcum, 1977.

MUNSON JR., Henny. **Religion and Power in Morocco**. New Haven/London: Yale University Press, 1993.

NELSON, Kristina. **The Art of Reciting the Qur'an**. Cairo: The American University in Cairo Press, 2001. [1985]

NJOKU, Raphael Chijioke. **Culture and customs of Morocco**. Culture and customs of Africa. Westport: Greenwood Press, 2006.

OBEYESEKERE, Gananath. **Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience**. Chicago: Chicago University Press, 1981.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Mystical Bodies**. Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria. PhD (Doctor of Philosophy). Boston University: Boston, 2002.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Sufism and the Political Economy of Morality in Syria. **Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies**, Princeton, v. 15, p. 103-136, 2006.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Mystical bodies/unruly bodies: Experience, empowerment and subjectification in Syrian Sufism. **Social Compass**, Louvain-la-Neuve, v. 63, n. 2, p. 197-212, 2016.

RODRIGUEZ-MAÑAS, Francisco. Charity and Deceit: the Practice of the it'am al-ta'am in Moroccan Sufism. **Studia Islamica**, Paris, n. 91, p. 59-90, 2002.

ROUGET, Gilbert. **La Musique et la transe**. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession. Paris: Gallimard, 1980.

SCHIELKE, Samuli. Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians. **Journal of Religion in Africa**, Gainesville, v. 39, n. 2, p. 158-185, 2009.

SCHIMMEL, Annemarie. **Mystical dimensions of Islam**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

SHANNON, Jonathan Holt. **Among the jasmine tree: music and modernity in contemporary Syria**. Middletown: Wesleyan University Press, 2006.

SPILLMANN, George. **Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: confréries et zaouias**. Paris, Peyronnet, 1951.

TAMBIAH, Stanley. A performative approach to ritual. In: **Culture, thought and social action: An anthropological perspective**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. p. 123-166.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974. [1969]

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey, and drama: An essay in the anthropology of experience. In: TURNER, Victor; BRUNER, Edward M. (eds.) **The Anthropology of Experience**. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1986. p. 33-44.

TURNER, Victor. Os símbolos no ritual Ndembu. In: **Floresta de símbolos: Aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005. p. 49-82. [1967]

TRIMINGHAM, John Spencer. **The Sufi Orders in Islam**. Oxford: Oxford University Press, 1971.

VIDAL, Federico. Religious Brotherhoods in Moroccan Politics. **Middle East Journal**, Washington, v. 4, n. 4, p. 427-446, 1950.

WAUGH, Earle H. **Memory, Music, and Religion: Morocco's Mystical Chanters**. Columbia: University of South Carolina, 2005.

Submetido em 05/09/2022

Aceito em 05/02/2023

Apontamentos sobre o papel comunitário da música na construção social da religião

Notes on the communitarian role of music in the social construction of religion

William Teixeira¹
Yasmimn Benito Cortez da Silva²

RESUMO

O presente trabalho apresenta um estudo comparativo entre a sociologia da religião e a sociologia da música, visando a compreensão do potencial comunitário da música em sua aplicação no constructo religioso. Para isso, será explorado e definido o campo disciplinar no qual tal discussão ocorrerá, a saber, os estudos sobre música comunitária (community music). Assim, será tratado em seguida o funcionamento da música como fator aglutinador de pessoas no contexto religioso, unindo perspectivas das duas áreas mencionadas: representando a sociologia da religião, o referencial do sociólogo Peter L. Berger e sua obra principal “O Dossel Sagrado” e, do ponto de vista musicológico, por meio da adoção do referencial de John Blacking, especialmente em seu estudo sobre as práticas musicais da etnia dos Venda. Finalmente, espera-se apontar direções para um estudo interdisciplinar mais aprofundado dessa relação, buscando uma contribuição mútua entre os campos teóricos.

Palavras-chave: música e religião; música comunitária; John Blacking; Peter Berger.

ABSTRACT

This article presents a comparative study between the sociology of religion and the sociology of music, aiming at understanding the community potential of music in its application in the religious construct. For this, the disciplinary field in which such a discussion will take place will be explored and defined, namely, the studies on community music. Thus, music as a unifying factor for people in the religious context will be discussed, uniting the perspectives of the two mentioned areas: for the sociology of religion, the reference is the sociologist Peter L. Berger and his main work “The Sacred Canopy” and, for the musicological point of view, John Blacking's framework is adopted, especially his study of the musical practices of the Venda ethnic group. Finally, we expect to point out directions for a more in-depth interdisciplinary study of this relationship, seeking a mutual contribution between both theoretical fields.

Keywords: music and religion; community music; John Blacking; Peter Perger.

¹ Doutor em Música (USP), Professor Adjunto da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. E-mail: william.teixeira@ufms.br

² Graduada em Música - Licenciatura, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. E-mail: yasmimncortez@gmail.com

Introdução

Este trabalho é uma pesquisa de cunho bibliográfico construída na área de pesquisa em *Community music* (Música Comunitária), que estuda a atividade musical feita em contextos formais ou informais (Veblen, 2007, p. 2). Mais especificamente, será tratado da música feita no meio religioso cristão e como a mesma desenvolve seu papel de agregar pessoas, não apenas fazendo parte do rito, mas sendo a própria expressão da crença e da vida em comunidade.

Para responder a essa questão serão unidas duas áreas: a sociologia da religião, através da obra de Peter L. Berger e sua obra principal “O Dossel Sagrado”, que tratará de como a sociedade é um empreendimento humano e como a religião atua como instrumento legitimante de conhecimento e manutenção do mundo (Campos, 2015, p. 10); e o referencial musicológico, através de John Blacking e sua obra “How Musical is man?”, além de outros artigos do autor, que abordarão a música em seu funcionamento como instrumento social (Blacking, 2007, p.201) e como essa não pode possuir significado à parte da relação entre pessoas (Blacking, 1974, p.10).

Assim, busca-se responder à questão de como as duas práticas sociais, a religião e a música, são fundamentais no processo da crença do indivíduo e de sua relação com o coletivo, conduzindo tal empreendimento dentro da área de *Community music*.

1. Os estudos em música comunitária

Para uma definição sobre o contexto interdisciplinar deste trabalho, parece importante em um primeiro momento estabelecer de que forma a construção social da religião e as práticas sociais da música podem encontrar uma síntese teórica. Importa mencionar, inicialmente, que, no campo da musicologia, especialmente no Brasil, os olhares sobre o papel da música no fenômeno religioso e nas práticas de fé ainda se restringem majoritariamente ao dado cultural, tornando tal definição inicial importante também para a constituição de fundamentos sólidos para o estudo.

Primeiramente, nos interessa apresentar a área de estudos em música comunitária, comumente chamada de *Community music*, devido à sua origem e difusão nos países de língua inglesa. Inicialmente, justifica-se a construção desse campo, pois:

Claramente a música tem sido parte das comunidades humanas por séculos. Porém postular a música comunitária como um campo de pesquisa, uma prática profissional identificável ainda não é familiar para muitos... uma vez que o conceito varia muito de sociedade em sociedade é importante considerar vários contextos, assim a partir de várias perspectivas (Veblen, 2007, p. 2).

Por si próprio, portanto, o termo *Community music* e sua tradução literal, “música comunitária”, podem definir apenas a observação da música feita para ou através de atividades sociais de cunho assistencial, o que deixaria de lado uma

perspectiva mais aprofundada a respeito de relações de outra ordem. Essa dificuldade é reforçada, quando outro autor diz que “as atividades chamadas músicas comunitárias são demasiado diversas, complexas, multifacetadas e contextuais para serem capturadas numa declaração universal” (Higgins, 2012, p. 3), embora se concorde que não se limitam aos trabalhos sociais, ainda que impliquem uma construção social de interesse comum entre indivíduos.

É possível, então, se questionar que a área de *Community Music* talvez não tenha seu propósito cumprido na sociologia da música proposta por Weber e que, assim também, as respostas ao questionamento desse trabalho não possam ser encontradas neste campo de pesquisa. Considerando que “uma sociologia da música deve optar por um estudo das estruturas sociais que deixam sua marca na música e na vida musical” (Adorno apud Turley, 2001, p. 5, tradução nossa), a área de estudo da sociologia da música nos diz a respeito dos fazeres e empreendimentos sociais, obras coletivas, que apresentam determinada relevância no meio musical, “examinando a marca da sociedade na música, tornando-os diferentes dos estudos feitos para ter acesso ao impacto da música no indivíduo ou no grupo” (Turley, 2001, p.5, tradução nossa). Dessa forma encontramos o fundamento da questão principal do trabalho, de que quando tratamos da música em seu papel comunitário na construção social da religião, é possível enxergar de forma clara o impacto dessa no indivíduo e em seu grupo, sendo assim o estudo feito através das estruturas musicais que marcam um coletivo.

O conceito traz, então, diversas questões de como ser interpretado e como se encaixar no propósito sugerido pelo trabalho. Uma das formas de melhor o entender seria fazer um comparativo com outros trabalhos desenvolvidos, em âmbitos totalmente diferentes, com propostas diferentes, mas que carregam o campo de pesquisa aqui esclarecido. Tomamos dois trabalhos como comparativo: um trabalho de música comunitária com refugiados em um campo na Palestina com professores noruegueses (Boeskov, 2017); outro um paralelo sobre o ensino formal e informal na Alemanha em Community Arts (Hill, 2016).

Apesar de distintos, ambos desenvolvem suas reflexões sobre a música comunitária, sendo que o primeiro expõe inicialmente que “as práticas musicais comunitárias que envolvem grupos socialmente marginalizados podem assim ser vistas como respostas transformadoras à injustiça social” (Boeskov, 2017, p. 86), reiterando que “o campo da música comunitária exibe uma atenção especial para a inclusão de grupos e indivíduos marginalizados ou desfavorecidos, com nenhum acesso à participação musical” (Boeskov, 2017, p. 86) e apresentado o objetivo do autor no trabalho que discute a relação entre as práticas musicais comunitárias e como se referirá a isso como processo de transformação social. Dessa forma, o contraste de ambiente de pesquisa, mas não de respaldo científico, no segundo, é apresentado a partir da perspectiva sintetizada em Higgins (2012, p. 4), que diz que “a música comunitária pode ser entendida como uma abordagem à produção musical ativa e ao conhecimento musical fora das situações formais de ensino e aprendizagem”. Reforça essa a questão a discussão de Hill (2016, p. 2), que propõe como o ensino musical na Alemanha ainda é dominado pela pedagogia musical e como os outros métodos informais de ensino ainda

não são reconhecidos, trazendo a contribuição da *Community music* para analisar a prática informal da música feita em escolas municipais.

Para uma melhor compreensão de como podemos sistematizar o conceito, visando tratar da questão de como a música funciona como instrumento para agregar pessoas no meio religioso, podemos adotar a definição de Veblen (2007, p. 2), quanto este o sintetiza em cinco componentes:

- a) os tipos de música e as produções musicais feitas nas comunidades;
- b) as intenções dos líderes dos programas ou dos participantes;
- c) as características dos participantes;
- d) interações dos objetivos, conhecimentos e estratégias do ensino-aprendizagem;
- e) interações dos contextos socio-educacional-cultural informal.

Explorando tais componentes conceituais, temos no primeiro e no segundo a identificação da questão de nossa pesquisa, já que o autor descreve, no primeiro ponto, a música comunitária como “ativa na produção musical (performance, criação e improvisação) independente do gênero, fazendo parte dos eventos artísticos culturais como celebrações, cerimônias e rituais” (Veblen, 2007, p. 2), e, no segundo ponto, tratando sobre as intenções: mesmo que inicie falando sobre programas de aprendizado musical o autor encerra dizendo “Os líderes das práticas musicais comunitárias frequentemente enfatizam o poder da música para unir pessoas e nutrir a identidade individual e coletiva” (Veblen, 2007, p. 2).

Assim, é perceptível que, mesmo o autor não especificando o fenômeno religioso no cerne da construção conceitual da área, sua proposta de metodologia de pesquisa permite enquadrar a música feita para fins religiosos como um de seus objetos, enquanto é feita e criada para um meio religioso que agrega indivíduos e que, de maneira mais ou menos marginal, permanece em sua produção contemporânea distante de olhares musicológicos. Desse modo, trataremos de uma música comunitária, que conduz ao propósito de culto comum, uma cultura religiosa comum. Partindo disso, é também válido acrescentar aquilo que o autor resume em uma simples afirmação:

A música comunitária envolve músicos que trabalham com pessoas para lhes permitir desfrutar e participar ativamente na música. Isto pode acontecer em qualquer lugar e com qualquer pessoa, porque uma "comunidade" não tem de ser geográfica. Pode ser um grupo de pessoas que partilham interesses, experiências ou antecedentes comuns (Veblen, 2007, p. 5).

Logo, quando pensamos em uma comunidade, um grupo de interesses comuns, a comunidade religiosa e a música feita nesse meio se inserem no campo de observação da *Community music*.

Podemos partir de alguns pontos importantes sobre essa área de pesquisa. Primeiramente, a música comunitária possui difícil definição devido aos vários contextos culturais e sociais nos quais se coloca, porém, não é descartada a ideia de que se há uma comunidade com interesses comuns e crença comum, haverá uma identidade individual

e coletiva sendo desenvolvida, incluindo sua prática musical. Dessa forma, a questão desta pesquisa sobre como a música funciona como fator aglutinador social, sendo a música não apenas meio de participação da comunidade de fé, mas a própria expressão de fé da comunidade religiosa, podemos ver o atual trabalho vindo ao encontro dessa área.

2. A música e a prática religiosa: reflexões entre Berger e Blacking

Diferente de outros animais, o ser humano tem uma racionalidade que exige a exteriorização de si próprio envolvida com relação a outros humanos. O sociólogo da religião Peter Berger tratará disso chamando de “mundo do homem” (1985, p. 19) um mundo que não vem pronto, como no reino animal, mas um mundo que parte de três passos: a exteriorização, objetivação e interiorização. Esses três passos constituem o processo dialético da construção de uma sociedade (Berger, 1985, p. 18). Aqui então começa a primeira definição sobre o que seria uma sociedade e como essa tem seu papel estabelecido nas relações humanas. Segundo Berger (1985, p. 15) “A sociedade é um produto do homem (...) não pode haver realidade social sem o homem” e, como construção humana, está suscetível a mudança, afinal é modelada por essa construção. Nesse raciocínio, podemos perceber também, como não pode haver realidade social sem o ser humano, o indivíduo também não pode existir sem a sociedade, pois é a partir de seu envolvimento com a sociedade que o indivíduo atinge uma personalidade, sendo “cada biografia um episódio dentro da história da humanidade, que lhe precede e lhe sobrevive” (Berger, 1985, p. 15). Sendo assim, uma consequência do afastamento do indivíduo da sociedade, é a perda de humanidade do próprio indivíduo (Berger, 1985, p. 20).

Nesse mundo humano, construído por pessoas e retroagindo sobre elas, temos a cultura. Esta funciona como uma segunda natureza humana, diferindo de sua natureza animal, afinal é construção do próprio ser humano, sendo a totalidade de seus produtos uma consequência da relação entre o indivíduo e a sociedade e de sua vivência como uma sociedade que produz uma cultura com características próprias (Berger, 1985, p. 19). Dessa forma, participando de uma sociedade e em suas próprias características, com o passar do tempo há a necessidade de permanência do conhecimento constituído, o que se refere ao partilhar do seu *nomos*, que nada mais é que o estabelecimento de todo o conhecimento, ordem e significado de uma sociedade (Berger, 1985, p. 34). Esse *nomos*, como define o autor, é “uma área de sentido esculpida de uma vasta massa de carência de significado, uma pequenina clareira de lucidez numa floresta informe, escura, sempre ominosa” (Berger, 1985, p. 36).

Assim, abre-se espaço para o surgimento do caos, uma antítese desse não conhecer, em que no *nomos* somos amparados sobre a natureza das coisas. Como o *nomos* é o seguro da natureza das coisas humanas, o *cosmos* é o seguro da natureza do universo, assegurada na tentativa de projetar os sentidos da ordem humana no universo (Berger, 1985, p. 38) e aqui insere o papel da religião. Como uma linguagem própria e de necessário instrumento de comunicação, essa se torna um empreendimento humano de cosmificação sagrada (Berger, 1985, p. 38), sendo aquilo que “salta para fora” dos

conhecimentos estabelecidos, encarando esta como realidade distinta dele (o ser humano), que, no entanto, coloca sua vida em ordem e significância representando o ponto máximo de autoexteriorização humana, na tentativa de conceber o universo inteiro com significância humana (Berger, 1985, p. 39-41).

A religião, então, como parte desse empreendimento humano, tem uma relação com o *cosmo sagrado*, unindo o que salta para fora com o que já é conhecido. Para tanto, é preciso entender como isso se aplica na prática. Diante do conhecimento humano adquirido, tem-se o que o autor chamará de legitimações, que nada mais são que o “saber” de determinada coletividade para explicar e justificar a ordem social (Berger, 1985, p. 42). Assim também, e para que a próxima geração venha dar continuidade desse saber, é necessário haver fórmulas legitimadoras que responderão às perguntas que surgirão inevitavelmente, afinal “toda legitimação mantém a realidade socialmente definida”. E, para isso, a religião tornou-se o instrumento legitimador mais efetivo no decorrer da história (Berger, 1985, p. 43-45).

De igual forma, ela também é um instrumento de alienação. Em suma, considerando uma realidade externa, tem-se a exposição do indivíduo com essa realidade e sua absorção em relação a ele mesmo e à realidade definida, que nem sempre será receptiva aos seus próprios anseios (Berger, 1985, p. 94). Desta forma caminha-se a um indivíduo com suas próprias objeções não somente sobre a sociedade, mas sobre si mesmo, projetados em sua consciência, acontecendo de haver assim um estranhamento com o seu “eu” em consciência e o seu “eu” socializado (Berger, 1985, p. 96). A alienação então torna-se esse processo em que o indivíduo “esquece-se” de que o mundo humano é coproduzido por ele, perdendo a relação consciente entre ele e o mundo (Berger, 1985, p. 97). A religião é instrumento de alienação justamente quando dialoga com construções além do fazer humano e suas explicações e significados adentram na esfera do cosmos sagrado fora da esfera humana. “A Religião postula a presença na realidade de seres e forças que são alheios ao mundo humano”, dessa forma afastando-o do processo de construção do mundo, afastando os sujeitos até de si próprios (Berger, 1985, p. 102). Assim, “os significados projetados na atividade humana cristalizam-se num gigantesco e misterioso ‘outro mundo’” (Berger, 1985, p.107).

Aqui, constata-se uma primeira forma através da qual a religião exerce o papel de agregar pessoas. Ela é um fator legitimador de conhecimento. Não por ter provas científicas, pois isso não entra no mérito da questão. O fato é que o ser humano necessita da sociedade, afinal essa é parte da sua natureza, e viver em sociedade é uma necessidade humana da mesma forma como, para continuidade da sociedade, necessita-se do indivíduo. Como sociedade, entende-se que essa nada mais é que a formação dos produtos humanos, e aqui se detém o que há de ser a cultura. Inserida no conceito de sociedade, na cultura temos o *nomos* e para a efetividade desse *nomos* se faz necessário a utilização da legitimação, que irá fornecer as “provas” para os tais conceitos desenvolvidos socialmente, e como um desses fatores a religião se torna instrumento legitimador de conhecimento, “a religião serve, assim, para manter a realidade daquele mundo socialmente construído, no qual os homens existem em suas vidas cotidianas” (Berger, 1985, p. 55).

A religião atua, dessa forma, através do ritual. O rito agrega essa repetição, fazendo parte da atividade religiosa que detém esse aspecto comunitário que anula o individualismo no processo de trazer à memória o esquecido pela pessoa, de forma que “a sociedade, na sua essência, é uma memória. Pode-se acrescentar que, através da maior parte da história humana, essa memória foi religiosa” (Berger, 1985, p. 54).

Também funcionando como um mecanismo de alienação da realidade, devido à sua tentativa intrínseca de atribuir um sentido humano à realidade, pode-se concluir que, enquanto a religião desempenha o papel de sustentação da realidade, também a fragiliza. Isso decorre principalmente da "urgência e intensidade da busca do homem por significado", conforme salientado por Berger (1985, p. 113), que envolve um esforço considerável para conferir significado à realidade para o indivíduo. De fato, é inviável analisar como a religião reúne pessoas sem considerar como esse processo também resulta na exclusão do indivíduo do tecido social estabelecido. Esse contexto é guiado pela tentativa individual de atribuir um significado humano ao universo no qual ele se encontra.

Partindo então da perspectiva de que uma sociedade é resultado dos produtos humanos e como consequência desses produtos existe a cultura, pela perspectiva de Blacking, a cultura seria um sistema organizado de símbolos significantes, seguindo os postulados de Clifford Geertz (Blacking, 2007). Em se tratando de símbolos significantes, a música como símbolo de expressão artística humana precisa ser vista mais de perto, pensando como esta compõe em si a função de agregar pessoas. É sobre isso que será tratado a partir daqui, ratificando como a música traduz sua funcionalidade na sociedade.

John Blacking, um etnomusicólogo que se propôs a estudar a música feita pelos povos Venda na África, define como a música se torna uma ação social, que permanece gerativa, em que cada um produz um sentido de “música” em diferentes contextos culturais. Aqui vale um breve comentário. Entendendo-se que, ao agir musicalmente, cada sociedade produz seu próprio meio de se pensar essa música, esta não pode ser encaixada em um padrão específico. O autor afirma que, através do fonógrafo e do gravador, foi possível ter acesso a músicas de outras culturas, possibilitando que enxergássemos que a música “folclórica” ou “popular” pode ter uma sistematização e estabilidade tanto quanto uma peça escrita na partitura, sem necessitar ser encaixada nos moldes da análise de música europeia ocidental (Blacking, 2007, p. 201).

Sendo assim, a música como ato social, assim como na relação entre religião e linguagem, seria uma expressão necessária à vida humana, para além de ser meramente uma forma de comunicação (Blacking, 1974, p. 7-8); e como forma de comunicação o próprio autor afirma que em contato com a música dos Venda pôde notar que “a música não pode ser transmitida ou ter significado sem associações entre pessoas” (Blacking, 1974, p. 10). Blacking continua apresentando a música com uma função analítica similar ao conceito de “tipos ideais” de Max Weber. Esse conceito básico de Weber exprime esses “tipos ideais” como instrumentos cognitivos a fim de compreender determinada ação humana (Weber, 1995, p. 34). Assim, a música, sendo tanto um produto observável da ação humana intencional, constitui-se como um modo básico de pensamento pelo qual toda ação pode ser constituída (Blacking, 2007, p. 202).

Portanto, com base em sua pesquisa sobre a cultura dos povos Venda, o autor desenvolve sua pesquisa a fim de entender o quão musical é o ser humano e como a música se torna tanto produto de ação humana quanto modo básico de pensamento. Primeiramente, Blacking considera que a música cerca todos os ambientes nos quais os indivíduos são criados, seja no local em que comemos, seja no jogo que está sendo jogado, até mesmo no meio religioso, entre os intervalos do ritual, raramente há silêncio. Mesmo que haja um número limitado de pessoas que são ativamente musicais, toda comunidade engaja-se em tais experiências, de modo que todos possuem a capacidade de ouvir e distinguir sons quando envolvidas em atividades sociais (Blacking, 1974, p. 8).

Mas mesmo tendo essa função nessas sociedades, atribui-se a qualificação musical somente àquilo que é produzido. São consideradas crianças prodígios aquelas que carregam a capacidade de executar música, porém, muitas vezes o que torna a criança um prodígio não são somente capacidades fora do comum, mas sim a capacidade de responder a padrões organizados de sons. A escuta criativa é ignorada muitas vezes em discussões sobre a habilidade musical, mesmo sendo essa tão fundamental para linguagem quanto para a música. E aqui se tem o ponto-chave, pois quando se observa as sociedades em que a música não é escrita, a capacidade de ouvir e de reproduzir é o único meio de manter a tradição musical de determinada cultura (Blacking, 1974, p. 10). Aqui observamos como a música se torna meio de comunicação e instrumento de formação de determinada cultura.

Blacking (1974, p. 26) considera que a música, como som humanamente organizado, deverá conter em si padrões dos sons produzidos como resultado da interação humana. Passamos a entender então que não podemos estudar a música somente como algo estritamente sonoro, mas como uma extensão de ação e intencionalidade. A música Venda, por exemplo, tem sua diferença de palavras faladas para cantadas através do ritmo em que são reproduzidas. Ao tocar as batidas de uma letra o que as diferenciará será a batida, geralmente executada em conjunto, tornando sua música basicamente política, no sentido de envolver pessoas na experiência de torná-los conscientes de si e de sua responsabilidade para com o seu povo, de modo que “sua consciência individual é nutrida por sua consciência coletiva de comunidade” (Blacking, 1974, p. 27- 28).

Portanto, “as análises funcionais da estrutura musical não podem ser separadas das análises estruturais de sua função social” (Blacking, 1974, p. 30). Aqui se chega a uma problemática: se a música possui uma função social que precisa ser analisada, as experiências que cada cultura tem com a sua própria música não podem ser reconhecidas fora dessa construção, pois as emoções experimentadas em música são particulares a cada indivíduo. “As experiências místicas ou psicodélicas de um homem podem não ser vistas, ou sentidas por seus vizinhos, mas elas não podem ser descartadas como irrelevantes para sua vida em sociedade” (Blacking, 1974, p. 33). Compreendendo a música, portanto, como um veículo transmissor que molda e autentica uma cultura através de seus padrões de interação, quando retornamos à análise dela como um sistema cultural, torna-se evidente que, assim como as experiências individuais com a música não podem ser quantificadas, é possível concluir

que a cultura, como um desdobramento das ações humanas, integra a música como um elemento que lida com arranjos sonoros de natureza humana. Isso implica que a música não apenas atua como meio de comunicação, mas também serve como expressão singular de sua função social na comunidade humana em que se insere.

3. Cantando a fé: do individual ao comunitário

A argumentação até aqui desenvolvida aponta a questão exposta, acerca de como a religião juntamente com a música atua efetivamente na conexão da fé do coletivo social, e pode ser inserida no escopo da afirmação de Veblen (2007, p. 4), quando esse afirma que “culturas musicais incorporam culturas sociais”.

Antes, é preciso entender o que Paul Tillich afirmará sobre a religião como sendo “um dos aspectos do espírito humano” (2009, p. 42), entrando em consonância com o que Berger afirmou sobre a religião como um instrumento legitimador de conhecimento humano. Tillich (2009) propõe a partir da afirmação acima, que a religião toma forma na realidade humana a partir de uma demanda existencial, primeiro tentando ocupar espaço pela moral, depois na dimensão estética, e finalmente no campo subjetivo do sentimento (Tillich, 2009, p. 42-44). Porém, ele conclui dizendo, que:

(...) sem ter onde habitar, de repente a religião percebe que não precisa de nada disso. Dá-se conta de que já possui seu lugar próprio (...), principalmente nas profundezas das funções da vida espiritual humana. (...) É o aspecto dessa profundidade na totalidade do espírito humano (Tillich, 2009, p. 44).

Dessa forma, é possível se considerar a ideia de uma teologia de cultura de Tillich, que afirma que essa tem seu papel intrínseco na vida, não podendo ser separada do mundo secular, pois ambas resultam naquilo que o autor chamará de “preocupação suprema”, sendo essa também uma expressão do espírito humano que “se manifesta no domínio do conhecimento quando busca a realidade suprema” (Tillich, 2009, p. 44-46). Assim, “a religião, considerada a preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião” (2009, p. 83). Aqui é importante ressaltar esse diálogo de religião e cultura, podendo afirmar ser estes consideráveis pilares de construção em uma sociedade. No decorrer de seu texto, Tillich (2009, p. 81), aponta que a “fé (...) é o estado em que somos tomados pela preocupação suprema”, dando sentido a seu papel em nossa questão, que é nos mostrar a manifestação de fé através do indivíduo e como esse se revela na sociedade.

A fé, portanto, se manifesta no indivíduo, abraçada pela religião que é a preocupação suprema e, “é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião através da preocupação suprema” (Tillich, 2009, p. 83). Portanto, a manifestação da religião

no sujeito revela características implícitas na manifestação da cultura, trazendo um papel concreto da religião diante da cultura.

Tillich (2009, p. 91) afirma, no caso do cristianismo, o papel da igreja face à sociedade como possuindo “a função de responder à questão implícita da existência humana a respeito do sentido da existência”, concluindo que a religião e a cultura andam juntas e o papel da igreja ante a sociedade “precisa incluir as próprias formas de vida” presentes na cultura secular, pois “suas formas (as da igreja) são criadas a partir da cultura, assim como sua substância religiosa torna possível a cultura. A igreja está dentro da cultura e vice-versa” (Tillich, 2009, p. 92-93). Logo, é possível concluir, quanto à questão da música como objeto intrínseco da expressão de fé do indivíduo através da religião, que ao se constituir como prática intrinsecamente coletiva irá comungar das mesmas condições e potenciais da religião, de modo que, do ponto de vista histórico, observamos um desenvolvimento contingente e mútuo de ambas na formação de todas as sociedades. Mesmo quando observamos a atual cultura secular do Ocidente, as formas expressivas contidas na música religiosa e na cultura sagrada as afetam, pois como o próprio autor afirma, “o reino de Deus ao mesmo tempo que as inclui, as transcende” (Tillich, 2009, p. 93).

Até então, o que temos, é a afirmação da fé no indivíduo que ganha seu lugar na religião e que, portanto, revela sua inevitável presença na cultura de uma sociedade. Então passamos a estudar como o rito da fé, construído no culto religioso, ganha sentido e consonância com o coletivo. Segundo Byung-Chul Han (2021, p. 9), “os rituais são ações simbólicas. Transmitem e representam todos os valores e ordenamentos que portam uma comunidade”. Quando consideramos uma fé que nasce do indivíduo e essa é abraçada pela religião, encontramos a necessidade de sua expressão no ritual religioso. O ritual apresenta ações simbólicas que tornam o *estar-no-mundo* em um *estar-em-casa*, que estabilizam a vida através da sua mesmidade e repetição (Han, 2021, p. 10-12). Logo, o autor propõe o ritual como a reunião desses símbolos responsáveis em criar aquilo que o autor chamará de “comunidade de ressonância capaz de um acorde, de um ritmo comum” (Han, 2021, p. 23), gerando através desses símbolos uma identidade coletiva na expressão de fé, que contém respaldo na religião e nela obtém um meio de se expressar através do ritual, definição que, por si, já demonstra a função social das estruturas musicais.

Chegamos então ao ponto de entender como a fé, tão subjetiva e única ao indivíduo, ganha sentido e significado, através de meios como a música, tal qual exposto pelos postulados de Blacking, e como a fé, assim como a música, também ganha mesmo sentido quando expressa em comunidade. Para Dietrich Bonhoeffer (2017), o estudo da comunhão religiosa só tem sentido se partir de um estudo sobre a pessoa, só dessa forma possibilitando um estudo sobre Deus: “o conceito de pessoa, o conceito de comunhão e o conceito de Deus encontram-se em uma relação essencial e indissolúvel” (Bonhoeffer, 2017, p. 22). Para se entender então como o conceito de pessoa se aplica à questão de relação social, o autor questiona o desenvolvimento do conceito de comunhão religiosa em quatro componentes:

- 1- pautado na ideia de Aristóteles, o ser humano é um animal político e no Estado encontra-se a formação coletiva máxima, e somente assim o ser humano atinge sua identidade;
- 2- no estoicismo, o ser humano torna-se pessoa por uma subordinação a um dever mais alto;
- 3- parte da teoria atômica de Demócrito em que cada indivíduo torna-se completo pelo prazer individual que o separa de cada um dos outros;
- 4- o *eu*, é o ponto de partida de toda questão filosófica e tudo o que se encontra fora do *eu*, torna-se objeto (Bonhoeffer, 2017, pp. 25-27).

A partir disso, pois, se tem a tentativa de propor um sentido ao sujeito diante das formações sociais, chegando à conclusão do autor, que dirá que as relações fundamentais *ônticas* do ser social em geral consiste na metafísica da socialidade (Bonhoeffer, 2017, p. 29). Na tentativa de explicar a relação social fundamentalmente cristã, o autor busca questionar os quatro pontos por não se encaixarem no problema entre o sujeito e o coletivo. Partindo então da questão de que “o esquema metafísico supera a pessoa fundamentalmente, trazendo-a para dentro do universal (...) superada na unidade de espírito” (Bonhoeffer, 2017, p. 29), o autor afirmará que advém da ética o princípio espiritual da identidade, de modo que o ser humano só encontra sentido em si com a responsabilidade diante de um outro, “é nesse sentido que formulamos o conceito ético do indivíduo como o conceito social (...) o indivíduo só o é através do ‘outro’” (Bonhoeffer, 2017, p.33-36). Até aqui, a questão da fé não foi exposta, mas apenas o quão necessário é o papel de um outro (que o autor denominará de *tu concreto*), para haver sentido no sujeito em reconhecer-se como ser social. Esse componente é necessário em nossa busca pela natureza da formação comunitária, no caso, da igreja, pois ela determina que “é conhecimento cristão que Deus recorre à natureza social dos seres humanos para atuar entre eles em todos os aspectos” (Bonhoeffer, 2017, p.40-41).

Podemos, pois, encarar a questão final e principal: como a fé individual do sujeito, ganha sentido no coletivo? Bonhoeffer aponta uma boa direção, quando afirma:

A espiritualidade material é efetiva nos atos de pensar, querer, e sentir autoconscientes, porém esses atos só são concebíveis como embasados na socialidade do ser humano, originando-se dela e concomitantemente com ela e nela (Bonhoeffer, 2017, p. 52).

Portanto, a fé individual ganha sentido no coletivo de forma corpórea, palpável e audível. Assim, o autor continua afirmando que o ser humano tem consciência de poder entender, expressar-se e ser entendido, sendo estas vivências ligadas umas as outras e aos atos espirituais, tornando-o potencialmente ligado com uma comunidade (Bonhoeffer, 2017, p. 53). Seria possível concluir, assim, que a questão principal desse trabalho, da música como potencial aglutinador social dentro da religião decorre de sua condição de ação social do sujeito que, tal qual afirmada por Blacking, não pode ser transmitida ou ter significado sem associação entre pessoas, assim como a religião. Em

expressar a preocupação suprema da existência humana, a música ganha sentido em se apresentar no ritual e como parte de expressão de fé do indivíduo que ganha sentido quando feita no coletivo. Assim, “toda a espiritualidade do ser humano só se torna manifesta no respectivo outro; esta é a essência do espírito: ser si mesmo mediante o ser no outro” (Bonhoffer, 2017, p. 57). Por essa razão, o papel central da música nos rituais religiosos, da igreja cristã ou de qualquer outra religião, se dá exatamente por essa força comunitária que, mesmo quando corrompida pela artificialidade dos interesses mercadológicos, encontra maneiras de absorver tais estruturas de maneira a adaptá-las para as ações rituais que cada comunidade empreende em sua construção de si.

Considerações finais

Aqui se conclui, portanto, a questão deste artigo, considerando seu percurso conceitual traçado desde o seu campo de pesquisa até o cerne da questão de trabalho, passando por linhas de pensamento sobre a construção social da existência, que compreendem o afeto humano, até mesmo em uma questão tão individual e subjetiva quanto à fé do sujeito.

A música, quando considerada no campo de pesquisa comunitária, passa a ser entendida como ferramenta para o estudo de sua influência sobre o coletivo e como afeta uma cultura, partindo da ideia de que contextos musicais abrangem contextos sociais (Veblen, 2007, p. 4). Assim também, mesmo não apresentando o conceito de *Community music* em contextos religiosos, o autor permite interpretar tais características do campo de pesquisa ligadas ao interesse comum religioso, considerando que a música comunitária se trata de uma atividade de pessoas com outras pessoas que partilham de interesses, experiências ou antecedentes em comum (Veblen, 2007, p. 5).

Em seguida, foi possível verificar como ela se aplica à questão principal, compreendendo-a por meio de referências da sociologia da religião, primeiramente, e como a religião tem importante papel nos empreendimentos humanos (Berger, 1985, p. 15) e na construção empírica de uma sociedade, além de ser principal fator legitimador de conhecimento e transmissão de cultura (Berger, 1985, p. 55); ao passo que, ao campo da etnomusicologia, coube explicar como, através da expressão de grupos sonoros (*sounds groups*), a música é um produto observável da ação humana (Blacking, 2007, p. 202), sendo também transmissão de conhecimento e valor (Blacking, 1974, p. 10), determinando um papel tão necessário quanto aquele da religião no que concerne à expressão de fé do indivíduo.

A fé, finalmente, que é individual, mas que ganha sentido quando é expressa junto ao coletivo, tem seu espaço na religião e na música, mas também na religião através da música, constituindo seu papel simbólico no ritual que toma forma, outorgando assim permanência ao processo da crença, aproximando os indivíduos e afirmando, como compreende Blacking (1982, p. 2), que a fé, tanto quanto a música, compartilham um lugar na metafísica.

Referências

BERGER, Peter L. **O Dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BLACKING, John. Música, cultura e experiência. **Cadernos de campo**. São Paulo, n. 16, p. 201- 21, 2007.

BLACKING, John. The Structure of Musical Discourse: The problem of the song text. **Yearbook of Traditional Music**, Volume 14, pp. 15-23, 1982.

BLACKING, John. **How musical is man?** Seattle: University of Washington Press, 1974.

BOESKOV, Kim. The Community music practice as a cultural performance: foundations for a Community music theory of social transformation. **International Journal of Community Music**, v.10, n.1, p. 86-87, 2017.

BONHOFFER, Dietrich. **A comunhão dos santos**: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Ed. Sinodal, 2017.

CAMPOS, B. M.; MARIANI, C. M. C. B. Peter Berger e Rubem Alves: A religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação. **Protestantismo em Revista**, 2015.

HAN, Byung-chul; **O desaparecimento dos rituais**: uma topologia do presente. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

HIGGINS, Lee. **Community Music**: in theory and in practice. New York: Oxford university press, 2012.

HILL, Burkhard. Sociocultural work and Community Music in Germany. **International Journal of Community Music**, v.9; n. 1; p.7-9, 2016

TILLICH, Paul; **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TURLEY, Alan. Max Weber and the sociology of music. **Sociological Forum**, Vol. 16, No. 4 (Dec., 2001), pp. 633-653.

VEBLEN, Kari. “The many ways of community music”. **International Journal of Community Music** 1(1):5-21, 2007.

WEBER, Max. **Os fundamentos racionais e sociológicos da música**. Tradução de Leopoldo Waizbort. São Paulo: EDUSP, 1995.

Submetido em 21/11/2022

Aceito em 02/05/2023

Dallying with danger, transcending the Rubicon: metal extremo, islamismo, o inefável e o indizível

Dallying with danger, transcending the Rubicon:
extreme metal, Islam, the ineffable and the unspoken

Youssef Alvarenga Cherem¹

RESUMO

O gênero musical designado de “metal”, ao contrário da maioria dos gêneros da música popular, enfatiza os fenômenos religiosos em seu discurso. A controvérsia, a oposição e a transgressão de normas sociais são elementos indissociáveis de sua narrativa desde os primórdios. Apesar de sua história relativamente longa, até recentemente havia recebido pouca atenção das ciências sociais. Neste trabalho analisaremos o contexto simbólico de músicas dos subgêneros thrash, death e black metal que tratam de um tema pouco comum: o islamismo. Argumentamos que, através de uma atitude específica em relação à autonomia do campo artístico, as críticas profundas e mordazes às estruturas sociais, políticas e religiosas refletem o discurso público, transformando-se em um caso emblemático para várias tensões culturais na sociedade contemporânea, convergindo contra expectativas culturais contemporâneas, tanto da esquerda quanto da direita.

Palavras-chave: metal, religião, música, islamismo.

ABSTRACT

The musical genre designated as “metal”, contrary to most popular music genres, highlights religious phenomena within its discourse. Controversy, opposition, and transgression of social norms are entangled in its narrative since its inception. Despite its relatively long history, it had until recently received little attention from social scientists. In this article, we analyze the symbolic context of songs from three subgenres – thrash, death, and black metal – that deal with an unusual subject matter: Islam. We argue that, through a specific attitude regarding the autonomy of the artistic field, the deep, derisive, and scathing critiques of social, political, and religious structures reflect public discourse, becoming an emblematic case for various cultural tensions in contemporary society, as it converges against expectations both from the left and from the right.

Keywords: metal, religion, music, Islam.

¹ Doutor em Antropologia Social pela Unicamp. Professor da Universidade Federal de São Paulo. E-mail: ycherem@gmail.com

Introdução

O gênero musical denominado genericamente como “metal” mantém uma relação profunda, polêmica e conturbada com o fenômeno religioso. A controvérsia e a atitude de desafio e transgressão (musical, lírica, visual) é parte intrínseca de seu imaginário e de sua ideologia, e a contenda contra crenças e concepções de mundo judaico-cristãs é um dos traços marcantes de algumas de suas vertentes. De fato, ao contrário do que se verifica em outros gêneros musicais – à parte a música religiosa de cariz popular (parasita de outros gêneros), bem como a música religiosa ou erudita ou tradicional –, o metal se caracteriza por uma temática que dá destaque para o religioso (o oculto, o sobrenatural, a violência, aspectos exóticos ou filosóficos, o paganismo etc.) juntamente com temas caros aos românticos, simbolistas e decadentistas. O *black metal* especificamente valoriza também versões do sublime na natureza próprias à tendência arcaizante do nacional-romantismo (*nasjonalromantikken*) (Thompson, 2012, 2018).

Apesar de sua longevidade como fenômeno social e de sua importância cultural e econômica, ainda se trata de um público minoritário no mercado da música, perenemente envolto em uma visão depreciativa não somente do público em geral como também da mídia e mesmo na academia, sendo uma cultura marginal em vários níveis. Consequentemente, raramente foi considerado nas análises sociológicas do fenômeno religioso na pós-modernidade. O presente trabalho pretende ser uma contribuição a este debate, analisando especificamente o subgênero denominado *extreme metal*. Após uma breve delimitação do fenômeno, discutiremos a questão da liberdade de expressão e o crime de blasfêmia, intrinsecamente ligada à apropriação de temas e elementos religiosos. Enquanto outros autores concentraram-se na “liturgia” (Mombelet, 2005, Scott, 2014) ou no “rito” (Granholm, 2016), neste artigo focaremos mais no campo semiótico que envolve o “texto” (a letra e, de forma meramente ancilar, a música, por motivos explicitados adiante) mais que a visualidade, a recepção/consumo, a performance ou a difusão, segundo esquema analítico proposto por Elizabeth Leach (2009).

Como estudo de caso, apresentaremos uma análise das letras de alguns grupos musicais relativos ao islamismo.² Nossa hipótese é que se revela através desta temática específica uma crítica político-social e religiosa acerba e profunda; no entanto, através da prática da “anti-reflexividade” e de uma postura explicitamente “apolítica” e centrada na estética, transforma-se em um “caso-limite” (Guibert, 2019), em que uma ampla tolerância à liberdade de expressão realça seu papel em um contexto contemporâneo de hiperpolitização da arte, convergindo contra expectativas tanto da esquerda (através das chamadas “teorias

² Aqui utilizamos o vocábulo “islamismo” pelo seu sentido corrente nas línguas portuguesa e espanhola: a religião islâmica. “Islã” tem um sentido ambíguo, aparentado a “Cristandade” (e não cristianismo). Ao se tratar da ideologia política moderna, usaremos os termos *islamismo político* e *islamista*.

críticas”, do pós-colonialismo e do anti-iluminista “descolonialismo” estadunidense-latino-americano) quanto da direita religiosa e socialmente conservadora.

As obras escolhidas para análise serão:³

- Exodus – Children of a Worthless God (The Atrocity Exhibition... Exhibit A., 2007)
- Urgehal – Cut Their Tongue Shut Their Prayer (Ikonoklast, 2009)
- Taake – Orkan (Noregs Vaapen, 2011)
- Grave – Plague of Nations (Endless Procession of Souls, 2012)
- Nile – Kafir! (Those Whom The Gods Detest, 2009); Call to Destruction (What Should Not Be Unearthed, 2015);
- Hour of Penance – XXI Century Imperial Crusade (Cast the First Stone, 2017).

O gênero musical denominado como “heavy metal” surge na década de 1970, derivado do rock e do blues. Originalmente descrito como produto de jovens da classe branca trabalhadora e sua desilusão com a desindustrialização (Weinstein, 2000, p. 101), logo o público se diversifica e globaliza (Brown et al., 2016; Harris, 2000; Guibert, 2020). Nos anos 1980 surgem as primeiras ramificações – *thrash*, *death*, *doom* e *black metal* (embora o *death* e o *black metal* só venham se solidificar e se distinguir na década de 1990). Esses quatro subgêneros são denominados de *extreme metal* por Kahn-Harris (2007).

Phillipov (2012) salienta o papel emancipatório que a crítica esperava da música popular (o rock, o punk, o rap) como “música de protesto”, frequentemente ligado ao conceito de “subculturas”, às vezes ligado a uma abordagem de homologia de classe à *la* Bourdieu.⁴ No Brasil, tais expectativas estavam diretamente ligadas à consolidação do conceito de “MPB” (Avelar, 2003). Atualmente, estudiosos empregam conceitos como “cena” (Kahn-Harris, 2007; Moberg, 2011), “gênero” (Hesmondhalgh, 2005) ou “tribos” (Bennett, 1999) para a análise social de grupos ligados à produção e consumo de “música popular”.⁵ Entretanto, como procuraremos mostrar, esse aspecto aparentemente apolítico do metal, mesmo quando se manifesta uma aversão consciente à política ou à politização através de uma concepção do gênero musical como primordialmente *estética* (Scott, 2011; Kahn-Harris, 2004), contém implícita uma

³ Banda – Canção (Álbum, Ano).

⁴ Para uma crítica ao conceito de “capital cultural” de Bourdieu, vide Goldthorpe (2007); para uma crítica à abordagem bourdieusiana especificamente na música popular, vide Chan e Goldthorpe (2007)

⁵ Segundo Frith (2004, pp. 3-4) a música popular tem quatro características principais. É uma música *comercial*, baseada no mercado e em direitos autorais; utiliza-se de *tecnologias* para gravação e armazenamento; sua apreciação é *mediada* pelos meios de comunicação (cinema, rádio, TV, internet); é feita para *prazer* (dança e entretenimento); tem uma forma *híbrida*, transcendendo limites culturais, sociais e geográficos.

crítica social e política, ao lado de uma crítica religiosa, sendo um gênero que se alimenta de controvérsias.

Hjelm, Kahn-Harris e Levine (2011) definem “controvérsia” como “*activities of individuals or groups making public claims about conditions that are perceived as a threat to certain cherished values and/or material and status interests*” (p. 7, ênfase no original). Os autores assinalam que o perigo percebido do heavy metal na década de 1980 decresceu à medida em que a própria popularidade do gênero diminuiu e ele entrou no mainstream. Por outro lado, houve poucos “pânicos morais” em relação a bandas de death ou black metal, embora continuem a produzir o mesmo conteúdo (Hjelm et al., 2009). Assim, “it is in situations where the genre is dislocated from its perceived place in culture when controversies arise” (Hjelm; Kahn-Harris; Levine, 2011, p. 9). Uma dessas situações-limite é quando músicos cometem crimes, como ocorreu no início dos anos 1990 na Noruega (Patterson, 2013; Hagen, 2011; Moynihan; Söderlind, 2003).

Houve uma tentativa de criação de uma controvérsia no caso de algumas canções examinadas aqui; no entanto, devido a características culturais, sociais e políticas da cena musical do metal e dos países em que tais “crises” poderiam ocorrer, essas controvérsias não eclodiram.

1. Liberdade de expressão e blasfêmia

Casos como o do livro Versículos Satânicos de Salman Rushdie em 1989 (Chaves, 2013), o dos cartuns do jornal dinamarquês Jyllands Posten em 2005 (Favret-Saada, 2015; 2016a; Levey; Modood, 2009) e do jornal satírico francês Charlie Hebdo, culminando nos atentados terroristas de 2015, levantam questões amplamente debatidas sobre o papel da liberdade de expressão e do conceito de “blasfêmia” nas sociedades contemporâneas ocidentais e, paralelamente, nas sociedades contemporâneas de maioria muçulmana (Masud, 2021; Kolig, 2016; Favret-Saada, 2016b; Cherem, 2015; Marshall; Shea, 2011).

Leveux-Teixeira (2011) caracteriza a blasfêmia como transgressão, “um deslocamento perigoso dos limites do puro e do impuro”, uma profanação no sentido de dessacralização. A autora faz uma revisão do conceito desde o Decálogo (Ex. 20, 7) e o Levítico (Lv. 24, 10-16), a acusação de blasfêmia que acarretou a condenação de Jesus (Mt. 26, 64-66; Mc. 14, 62-64) e de Estêvão (At. 6,8-13; 7,54-58). Às vezes atenua-se a dimensão política (Mt 15,19; Mc 7,21-23), por outras, magnifica-se em um teatro cósmico, na figura da prostituta da Babilônia (Ap 13,1; 13,5-6; 17,3). Mesmo assim, foi somente no século XIII que se tornou crime distinto, incorrendo em pena de penitência, multa ou, em caso recusa de resipiscência (arrependimento), excomunhão e impedimento de sepultura cristã. Na esfera política, houve a criminalização pela monarquia francesa a partir do século XIII até o começo da Idade Moderna, em função da Reforma Protestante.

Atualmente, o Catecismo da Igreja Católica define o pecado de blasfêmia como “proferir contra Deus – interior ou exteriormente – palavras de ódio, de censura, de desafio; dizer mal de Deus; faltar-Lhe ao respeito nas conversas; abusar do nome d’Ele”, e tal definição “estende-se às palavras contra a Igreja de Cristo, contra os santos, contra as coisas sagradas”. (Catecismo..., § 2148).

No campo da antropologia, notamos especialmente contribuições de Talal Asad e Saba Mahmood em uma conferência posteriormente transcrita em livro (*Is Critique Secular?*, 2009) sobre a questão da liberdade de expressão e a religião, em que se afastam da discussão de direitos e da política para erigir uma crítica ao secularismo a partir de princípios abstratos e idealizados como “sedução” (Asad) e “ferida moral” (“moral injury”, Saba). A abordagem de Favret-Saada (2015, 2016a, 2016b, 2017), por outro lado, é empírica, mostrando a evolução dos casos a partir dos próprios atores, suas motivações e concepções, inclusive na semelhança dos argumentos “secularizados” de cristãos e muçulmanos: notamos que a tal “ferida moral” de Saba havia sido invocada antes – em casos de “blasfêmia” cristãos e depois no caso de Salman Rushdie, nos termos de “sensibilidades religiosas feridas”. Segundo Favret-Saada, a crítica de Asad (2009) e Saba (2009) é um argumento tradicionalista em roupagem “progressista”. A caracterização de Saba do “secularismo” é criticada, também, por Abu-Odeh (2017).

Saba desenvolve um argumento epistemológico insustentável de que “ocidentais” não podem conceber como os muçulmanos se sentiram ofendidos porque não sabem como os muçulmanos são afeiçoados ao seu profeta, com quem eles teriam uma relação totalmente diferente da relação, por exemplo, entre Jesus e os cristãos. Já para Asad, a blasfêmia seria inaceitável porque infringiria um conceito intocável e sacrossanto dentro da cultura islâmica, que, segundo ele, proibiria a “sedução” (*fitna*). Ademais, para Asad “Islã” aceita a liberdade de consciência, mas não a liberdade de expressão, porque tem uma outra concepção de público e privado. (Essa concepção, como veremos abaixo, é semelhante às proposições do islamismo político há décadas, e tem suas raízes no pensamento político-jurídico islâmico medieval.) Em linguagem corrente, isso equivale a dizer que “os muçulmanos” (ou melhor, o Islã, com maiúscula) não aceitam a pregação de doutrinas contra o islamismo – o que é uma afirmação banal – e que “é melhor já ir se acostumando”, porque, para “os muçulmanos” (e aí ele é taxativo), “é impossível ficar quieto ao ser confrontado com a blasfêmia” (Asad, 2009, p. 46).⁶ A diferença civilizacional é, nesse caso, abissal, tanto quanto suas consequências e pretensões *ilegais* são inaceitáveis do ponto de vista do Estado de direito, laico.

⁶ O desprezo de Asad pelo empírico é tanto que sustenta suas ideias relativamente tradicionais com os argumentos do advogado islamista Muhammad Salīm al-‘Awwa contra o professor Nasr Hamid Abu Zayd, processado de apostasia no Egito por um livro de hermenêutica alcorânica.

2. Blasfêmia como sentimento subjetivo? A “blasfêmia” no direito islâmico

Andrew March (2011), numa crítica à concepção de Saba Mahmood de “moral injury”, afirma que tal noção adota uma posição moderna e secular, baseada na subjetividade da dor/ofensa sentida pelo indivíduo. Tratar-se-ia, portanto, de um sentimento introspectivo ou mesmo restrito à comunidade dos “ofendidos” (que não deve ser confundida com a *umma* islâmica, como se esta fosse exclusivamente composta de devotos fervorosos militantes e hipersensíveis) – algo semelhante ao posicionamento católico exposto acima, já que a ênfase do Catecismo está mais no indivíduo, e bem menos nas consequências sociais do pronunciamento ou nas suas punições terrenas.

O dilema, no fundo, não seria, como queria Mahmood, que os infiéis não têm capacidade de entender o sofrimento alheio por este ter bases religiosas não compartilhadas, mas sim que esse “sofrimento religioso” queira se estender e ganhar uma primazia moral (e, implicitamente, social) que Mahmood supõe que ontologicamente já possui desde que Maomé pisou na terra. Contudo, a despeito da categorização de Mahmood, que é mais um anelo irenista que uma descrição empírica, presenciamos, pelo contrário, tanto na posição hegemônica das autoridades religiosas, quanto pela atitude generalizada de seus asseclas,⁷ “uma moralidade radicalmente alternativa, através da qual uma entidade como o Deus, o profeta Maomé ou um texto sagrado têm em si próprios pretensões morais [moral claims] sobre a ação humana.” (March, 2011, p. 819).

Aqui eu argumentaria que o problema nem se concentra tanto em tais pretensões morais, mas sim no fato de que elas se arvoram em normas sociais universais e mesmo jurídicas, com tendência a reivindicarem sua imposição através do Estado. Isso é, na verdade, o oposto de uma sociedade secular, seja em ato, seja em potência. Segundo Charles Taylor (2007), há três sentidos para “secular”. O primeiro, em relação ao Estado, na medida em que, de forma geral, as sociedades seculares são caracterizadas pela separação entre Igreja e Estado, restrição da religião ao foro íntimo, e comunidade política e cidadania não condicionadas ao pertencimento a alguma comunidade religiosa ou à prática de seus preceitos. O segundo sentido é o de essas sociedades tornarem-se progressivamente menos religiosas, no sentido de crença, pertencimento ou prática. Essa é a situação que se observa na Europa Ocidental, por exemplo. O terceiro sentido são as “condições da crença”: passa-se de uma sociedade em que crer é “incontestado e, de fato, não problemático”, para uma em que isso é só “uma opção entre outras” (Taylor, 2007, p. 3). As sociedades de maioria muçulmana não são seculares em nenhuma dessas definições.⁸

⁷ Apesar das dificuldades óbvias para pesquisas estatísticas, uma pesquisa do Pew Research Center revela a espantosa porcentagem de muçulmanos que reivindicam a charia como lei do país, penas corporais para pecados ou crimes, apedrejamento por adultério, e a pena de morte para quem deixa o islamismo. Vide <https://www.pewresearch.org/religion/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-beliefs-about-sharia/>.

⁸ No Oriente Médio, Israel e Líbano, herdeiras que são do sistema de *millets* do Império Otomano, não se enquadrariam exatamente em uma ou mais delas.

No caso muçulmano, o que é traduzido como “blasfêmia” é a expressão *sabb al-rasūl* ou *shātīm al-rasūl* (injúria ou difamação do profeta), que ataca a honra do profeta, solapando as bases da credibilidade e da glória do islamismo (MARCH, 2011; SAEED, 2021). Abarcaria o campo semântico de “aviltar”, “ultrajar”, “desonrar” e “vilipendiar”. Entre as referências mais citadas pelos islamistas contemporâneos estão *al-Ṣārim al-maslūl ‘alā shātīm al-rasūl* (A Espada Desembainhada para o Insultador do Mensageiro) do jurista hanbalita Ibn Taymiyya (século XIII) e *al-Shifā’ bi-ta’rīf ḥuqūq al-muṣṭafā* (A Cura pelo Reconhecimento dos Direitos do Escolhido) do jurista andaluz maliquita Qāḍī ‘Iyāḍ, do século XII.

Frequentemente essa noção é assimilada à apostasia (*ridḍa*), que pode incorrer em morte (Larsson, 2018; Cook, 2006; Peters, De Vries, 1976). Todas as quatro escolas sunitas de direito e também a escola xiita afirmam que o apóstata (que renega o islamismo) deve morrer, se não se arrepender. Segundo a escola hanafita, as mulheres apóstatas devem ser presas e espancadas de três em três dias, até a morte ou o arrependimento. As outras três escolas sunitas (hanbalita, malikita e chafiita) afirmam que a pena é a mesma para a mulher e o homem. Vários ulemás (e até leis de alguns países) afirmam que também quem insulta ou vilipendia Maomé, ou comete algo considerado herético (como um conhecimento considerado “errado”) é passível de morte (Peters; De Vries, 1976). Segundo Muhammad al-Ghazali (1963, p. 101-2, *apud* Peters e De Vries, 1976, p. 17-18),

Na maioria dos casos, a apostasia é um pretexto psicológico para rebelião contra a adoração, as tradições e as leis, e mesmo contra as bases do próprio Estado e contra sua postura para com inimigos externos. Portanto, a apostasia é frequentemente sinônimo de crime de alta traição.

Para o influente clérigo Yusuf al-Qaradawi (citado em Larsson, 2018, p. 9), “A apostasia nunca é somente um posicionamento intelectual, implicando também uma mudança de lealdade, uma troca de identidades, uma transformação do pertencimento”. Essa concepção vê a identidade de um muçulmano, de sua sociedade, de seu Estado e de sua cultura como constituída *unicamente* por sua religião. O acadêmico muçulmano contemporâneo Jonathan Brown defende basicamente a mesma abordagem, afirmando que é preciso ter um ambiente que promova a salvação dos indivíduos, e que o infiel que divulga sua descrença abertamente pode esboroar os alicerces da sociedade (BROWN, 2017).

Em uma revisão do tema da “liberdade religiosa e o islamismo”, Patricia Crone conclui, resumindo o mínimo denominador comum dos programas islamistas:

Os islamistas tendem a evitar a discussão dos apóstatas, mas alguns deles explicitamente dizem que esse versículo [2:256 – “Não há compulsão na religião”] não lhes garante liberdade religiosa. Então todo esse discurso sobre liberdade religiosa na verdade é

pensado para se livrar dessa discussão. Resumindo, todo mundo concorda que o islamismo é incluído na liberdade religiosa, mas não concordam sobre o que ela significa, exceto que os judeus e cristãos não devem ser forçados a se converter. Todo o resto é obscuro. (Crone, 2009).

Nesse contexto, não é de se estranhar que frequentemente ocorram ondas de perseguição a minorias, dissidentes e artistas no mundo islâmico, onde o crime de blasfêmia, apostasia ou difamação religiosa ainda vigora (Hjelm; Kahn-Harris; Levine, 2011; Levine, 2009). Devemos também ter em mente que em muitos casos a pregação de doutrinas contrárias ao islamismo e o proselitismo a outras religiões são crimes, refletindo também a sujeição dos “povos do livro” no período pré-moderno, como exemplificadas pelo chamado “Pacto de Omar”.⁹ Os casos de censura se multiplicam,¹⁰ ainda mais quando se trata de uma cena artística que acusada de satanismo, subversão, atentado aos “bons costumes”, “ocidentalização”, e *até mesmo* apoio a Israel. Assim, uma obra como “Heavy Metal Islam” (Levine, 2008) soa ingênua e ilusória. Querer equacionar o metal com o islamismo ou com qualquer outra religião estabelecida é o mesmo que querer adequar o feminismo ao islamismo político. E, para as autoridades, tolerar a expansão ou mera manifestação desse culto maléfico é abrir a caixa de Pandora.

Ao contrário da tendência à retração ou irrelevância do crime de blasfêmia nas legislações ocidentais (Temperman; Koltay, 2017), ou de sua sub-reptícia transformação em crimes contra direitos humanos, vários países islâmicos de legislação moderna têm implementado leis contra a blasfêmia (Marshall; Shea, 2011; Saeed, 2021; Peters, 2005). Nas últimas décadas, no âmbito das organizações internacionais, têm-se presenciado tentativas de internacionalização dessas proibições (Marshall, 2011). Embora um estudioso como Saeed (2021) proponha “repensar” a blasfêmia, excluindo suas conclusões penais e mantendo suas consequências espirituais, ele se baseia em argumentos teológicos, culpando o Estado autoritário ou o establishment religioso “ignorante”. Por outro lado, Hashemi (2008) tenta futilmente harmonizar noções como blasfêmia e apostasia com a legislação moderna, e argumenta que legislações de proibição de pregação (exceto do islamismo, no caso) e limitações à liberdade de expressão são compatíveis com o direito internacional.

A blasfêmia não tem lugar no direito, por princípio, em uma democracia laica e liberal, porque deuses, profetas e doutrinas não são sujeitos portadores de direitos. A noção islâmica de *huquq allah* (os “direitos do deus”) e a concepção do direito inscrita na noção de charia são alheias às concepções modernas ocidentais.

⁹ Para uma tradução e original, vide <http://telma.irht.cnrs.fr/outils/relmin/extrait1068/>.

¹⁰ No Egito, por exemplo, a liberdade para livros considerados “perigosos”, como os que propagam “ateísmo” e “homossexualidade”, especialmente em traduções, é limitada. (<https://english.alaraby.co.uk/analysis/between-lines-egypts-censorship-crackdown-targets-book-translations>). Mesmo traduções egípcias de Harry Potter são distorcidas (<https://medium.com/the-curious-storyteller/lost-in-translation-harry-potter-in-arabic-6ebd2e4f65de>).

Na França, através de um percurso conturbado entre o fim do século XVIII e o fim do Império, o delito de “ultrage à moral pública e religiosa” desaparece com a lei de liberdade de imprensa de 1881, e modificações cujo artigo 24, em sua redação de 2021, determina:

Ceux qui, par l'un des moyens énoncés à l'article 23, auront provoqué à la discrimination, à la haine ou à la violence à l'égard d'une personne ou d'un groupe de personnes à raison de leur origine ou de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion déterminée, seront punis d'un an d'emprisonnement et de 45 000 euros d'amende ou de l'une de ces deux peines seulement.¹¹

Como comenta Jeanne Favret-Saada (2016), tal proteção legal tem problemas de aplicação – como distinguir os “grupos de pessoas”, e como distinguir entre proteção aos indivíduos, garantida por lei, e ideias propriamente ditas (não protegidas pela lei). Outro problema é a “deriva de uma concepção formal, exterior, do direito, em direção a uma normalização subjetiva sob regime psicológico, que se pode temer que seja erigida em ordem moral” (Kintzler, 2020).

A legislação brasileira, por outro lado, segundo o artigo 208 do Código Penal, determina:

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

Pena - detenção, de um mês a um ano, ou multa.

Parágrafo único - Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência.

Nota-se aqui outra ambiguidade, ainda mais subjetiva devida ao título (“crimes contra o *sentimento* religioso”). Em que medida escarnecer de crença ou de função pode ser desligado de escarnecer do detentor delas? E quando o fundador de uma religião ou associação religiosa ainda estiver vivo? A classificação de um livro sagrado como desprezível e ridículo enquadra-se como vilipêndio, no sentido da lei?

É nesse contexto que se desenvolve a problemática da “islamofobia”, um debate cujas repercussões públicas se realimentam a cada caso de disputa jurídica, moral, teológica e política envolvendo o islamismo na Europa, e particularmente na França.¹² Para todos os efeitos, o neologismo surge em um contexto de

¹¹ <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/LEGITEXT000006070722/>.

¹² O conceito de “islamofobia” tem sido parte de um debate acirrado no espaço público francês, ligado a questões como a laicidade, direitos das mulheres, educação, terrorismo e questões geopolíticas, e finalmente à integração de várias comunidades religiosas e/ou de imigrantes,

militância social de um *think tank* no Reino Unido (Asal, 2014; Larsson, 2015; Runnymede Trust, 1997), sendo posteriormente difundido ao redor do globo. Sua veracidade descritiva, sua capacidade explicativa ou sua necessidade normativa são discutíveis, bem como seu emprego com o propósito de censura, ainda mais quando abarca e confunde três concepções distintas:

- Críticas ou ataques a uma religião (dogmas, textos, representantes históricos)
- Insultos ou ataques contra pessoas vivas devido a pertencimento religioso (real ou suposto)
- Discriminação devido a pertencimento religioso (real ou suposto)

O ponto crucial do resumo do relatório do Runnymede Trust (1997) é a *ignorância* dos indivíduos como definição da “islamofobia” em sua lista abstrata, a qual contrapõe um islã “verdadeiro” (o seu) contra outro “falso”, e amalgama as civilizações e culturas de povos muçulmanos, o islamismo enquanto religião, e os muçulmanos enquanto indivíduos. Seria um tipo de conhecimento parcial, falso, hostil ou negativo causado pela ignorância ou animosidade. Ademais, como sustentar que a *hostilidade a um sistema religioso* possa mesmo ser fruto de falta de conhecimento, quando na verdade os grupos mais *hostis* aos sistemas religiosos costumam ser aqueles que mais têm conhecimento deles? (Pew Research Center, *What Americans Know about Religion*, 2019).

Como criticam Larsson e Sander (2015), tal definição não é operacional. A definição de Larsson e Sander de islamofobia é focada na ação, e não na crença:

Any action or behavior (verbal or physical) towards an individual or artefact which the actor believes to be or experiences as Muslim/Islamic (or in a positive way associated with Islam/Muslims), and which is based in, or is an expression of, fear, hostility and/or hatred of Islam as a religious and/or cultural system and the carriers of that system, namely Muslims (Larsson; Sander, 2015, p. 15, *italico no original*).

Contudo, a conotação negativa do termo e seu sentido de “medo irracional” coloca em xeque mesmo a definição de Larsson e Sander, pois que utilizado exclusivamente de forma depreciativa no debate público e em estudos acadêmicos.

Assim, não nos cabe perguntar se as obras analisadas aqui são exemplos do conceito de “islamofobia” segundo esta ou aquela definição. Tal conceito seria útil, mesmo que na contramão, para analisar as repercussões das obras aqui

particularmente árabes ou muçulmanos, no modelo universalista republicano, contraposto a tendências “comunitaristas” ou “particularistas” e também à adoção de um modelo político-social anglo-saxão – o “multiculturalismo” e, recentemente, as “teorias críticas”, assimilando a islamofobia ao racismo. Argumenta-se que, fora sua imprecisão ou inutilidade como ferramenta para análise, em última instância o conceito serviria de ferramenta para a censura (Vigilance Universités, 2021; Bruckner, 2017).

apresentadas; contudo, não se trata de nosso intuito no momento, ainda mais que as reverberações foram extremamente restritas. Não é mister, tampouco, contrapor várias visões do islamismo (a religião) ou o islã (a civilização): a de artistas que o criticam, a de estudiosos universitários, a dos próprios muçulmanos, e a dos seguidores de outras ideologias. Trata-se de tentar apreender o posicionamento de hostilidade através do prisma da animosidade contra todos os sistemas de crenças religiosas monoteístas exclusivistas organizados ou institucionalizados: o que se convencionou chamar de “sistema” em português ou o “establishment” em inglês, alvo da crítica ou da temática do heavy metal desde os primórdios, em favor de uma mitologia hedonista e individualista, calcada em um panteísmo romântico e associado à ideologia política americana (Pattison, 1987). Na constatação de Pattison, nos EUA a mitologia política e a mitologia do rock não são opostas, mas complementares, um sendo a expressão do outro. O rock é, então, definido como um “panteísmo vulgar”: “If rock is the liturgy of vulgar pantheism, the creeds of Jefferson, Emerson, Poe, and Whitman provide its Bible.” (Pattison, 1987, p. 173) Em alguns casos, podemos postular mesmo a existência de uma crítica *religiosa* (pagã, satanista etc.) e não somente materialista ou filosófica do fato religioso (Granholt, 2011, 2017), mas não é o que encontramos explicitamente nas obras tratadas aqui.

3. Nile – Kafir! (Those Whom the Gods Detest, 2009)

Fugindo de seus temas comuns da antiguidade egípcia e mesopotâmica e temas lovecraftianos, a música Kafir, do álbum *Those Whom the Gods Detest* (2009) da banda americana Nile, baseia-se em transcrições e paráfrases de frases alcorânicas e, assim como as outras canções, tem uma extensa explicação no próprio álbum, principalmente por se tratar de temas obscuros ou exóticos. Os artistas têm uma noção do risco que incorrem ao tratar de temas sensíveis, mas levam a situação com humor e sarcasmo, inclusive criticando bandas de *black metal* que atacam somente o cristianismo. Segundo as notas no encarte, o título se refere tanto ao significado da palavra árabe *kâfir* (infiel) quanto à região denominada Kafiristan (Terra dos Infiéis) no Afeganistão, que só foi conquistada e convertida à força ao islamismo em 1896. Karl Sanders se identifica com os kafiristanis – ele mesmo se referindo ironicamente como um *kâfir* (descrente):

So I found myself inspired by these people of Kafiristan, who had held out so long in the face of monotheistic oppression, and decided that these people surely embodied and epitomized some of the defiant anti-religious philosophy now held by modern peoples listening to extreme music.

A chahada (profissão de fé islâmica) é repetida, e posteriormente se retiram as duas últimas palavras, invertendo-se o sentido: *There is no God but God* torna-se *There is no God*.

A primeira estrofe após o refrão é uma paráfrase/inversão da Surat al-Fatihah, a primeira sura do Alcorão:

In the name of the unmerciful the unbenevolent
 In the name of the lord of the worlds
 Owner of the Day of Judgment
 Show us the path of those who earn anger

E posteriormente da sura da Vaca (Surat al-Baqarah), 2.6-2.7, na tradução de Pickthall:

<p>And those who go astray As for the disbelievers Whether thou warn them or warn them not Is all one for them They believe not And theirs is an awful doom</p>	<p>2.6 As for the Disbelievers, Whether thou warn them or thou warn them not it is all one for them; they believe not. [2.7 Allah hath sealed their hearing and their hearts, and on their eyes there is a covering.] Theirs will be an awful doom.</p>
--	---

Posteriormente temos os versículos 21 e 24:

<p>O Mankind Worship the God whom thou hast created Who hast created thee And those who came before thee</p> <p>O Mankind Thou sons of simian ancestors Guard yourself against the fire Prepared for disbelievers Whose fuel is of men and stones</p>	<p>2.21 O mankind! worship your Lord, Who hath created you and those before you, so that ye may ward off (evil)</p> <p>2.24 And if ye do it not - and ye can never do it - then guard yourselves against the Fire prepared for disbelievers, whose fuel is of men and stones</p>
--	--

Aqui temos a introdução de temas como a criação do deus pelos homens e a evolução das espécies – uma paródia bem-humorada, inclusive quando o autor pede: “Please don’t stone me to death as a blasphemer”. Pelo menos os cristãos, que adoram o mesmo deus, não andam com AK-47s, diz ele. Uma comparação recorrente; mais uma troça que um vilipêndio.



Figura 1 – Nile, Those Whom the Gods Detest

4. Nile - Call to Destruction (What Should Not Be Unearthed, 2015)



Figura 2 – Nile, What Should Not Be Unearthed (2015)

Na música *Call to Destruction*, do álbum *What Should not be Unearthed*, de 2015, o narrador reproduz as supostas declarações de um líder religioso de Bahrain, entre outros, inclusive o famigerado Estado Islâmico no Iraque e no Levante.¹³ Aqui o importante não é tanto a veracidade, quiçá duvidosa, da atribuição ao cheque bahrenita, quanto ao ambiente iconoclasta do Estado Islâmico e outros salafistas radicais, que inundaram a mídia com imagens de destruições de antiguidades de museus e sítios arqueológicos e religiosos do Iraque e da Síria (Flood, 2016; Albarrán-Torres; Zarandona; Isakhan, 2018; Isakhan; Zarandona, 2018). O autor afirma que tal atitude “não é implausível”, devido ao histórico que vai de Maomé, com a destruição dos tempos da Cáaba, até a

¹³https://qa.www.huffingtonpost.co.uk/2015/03/12/kuwait-preacher-floats-the-idea-of-destroying-the-pyramids-and-the-sphinx_n_6856060.html

conquista da Índia, com a profanação de seus templos. O vídeo do YouTube com a letra contém uma advertência contra a “insanidade e futilidade da guerra como o resultado trágico de um embate de ideologias”, e afirma que o “Nile, como estudantes da história egípcia, estão preocupados com a preservação das culturas de todos os povos em nossa Grande Comunidade Global” – uma declaração *pro forma* contra os incautos que eventualmente encarassem a reprodução das declarações de fundamentalistas islâmicos como um endosso da parte de uma banda americana antirreligiosa.

Em uma entrevista, o vocalista e guitarrista Carl Sanders descreve sua opinião sobre o islamismo e outras religiões “abraâmicas” em geral:

Che: Despite seeming to criticize Islamic ideology in "Call To Destruction," as someone who's very knowledgeable of Middle Eastern history, do you believe Islam has had its own value in the region as well?

Karl: There are somewhere around a billion Muslims in the world, so you can't say it *doesn't* have value. There were developments in sciences and mathematics during the reign of the Islamic caliphates that were good things. It's not necessarily all bad. But it just reminds me of when I once watched a documentary about all the good things that Hitler did. In the same sort of principle, we can't say "ok, this thing is alright," when it's not. It's a scourge upon humanity. Has it been meaningful to many people over the course of human history? Sure. But as with Christianity, there are some good things about it, but it's also been responsible for a lot of pain and misery. I think that the great Abrahamic religions are past their time, they're no longer appropriate for the way we live. The reason we've been having so many problems with them recently is because of those who attempt to still make them relevant when they no longer are. (https://metalstorm.net/pub/interview.php?interview_id=740).

5. Exodus – Children of a Worthless God (The Atrocity Exhibition... Exhibit A., 2007)



Figura 3 – Exodus, The Atrocity Exhibition... Exhibit A. (2007)

A música *Children of a Worthless God*, da banda de thrash metal americana Exodus, critica líderes religiosos e políticos muçulmanos e a doutrinação para a violência a partir de um ponto de vista relativamente comum no discurso público – uma visão corrente, de senso comum, de regiões em que predominam guerra, o autoritarismo religioso e político, e onde direitos humanos são vilipendiados corriqueiramente. O posicionamento é de temor mútuo: “I you fear, seeing through your lies/You I fear, raping of innocent minds”. A doutrinação é caracterizada como “estupro” e lavagem cerebral (“Brainwashed into madness, your children are killers without fear”). O islamismo é lido do prisma dos movimentos religioso-políticos, o fundamentalismo e o terrorismo, e temas doutrinários clássicos:

Your savior's a killer, you die for Allah
 You are all children of a worthless god
 Propagation of violence
 your one god a disease upon man
 Execution, crucifixion
 the answer for those not in your plan
 The penalty for contempt against your god
 is death and nothing else
 Ignorant infidels
 are subhuman and will all burn in hell

Nota-se aí, além da pena de morte por apostasia (Larsson, 2018; Cook, 2006; Peters, De Vries, 1976), do fato histórico de Maomé ser um profeta guerreiro e disseminador de doutrinas de conquista universal – a *jihad* como doutrina de imperialismo árabe ou islâmico (Khadduri, 1955; Crone, 2005).

Whatever Muhammad may have preached, *jihad* as the bulk of the Arab tribesmen understood it was Arab imperialism at God's command. Their universalism was political (Crone, 2005, p. 367).

Embora tais fatos e doutrinas sejam reinterpretados teologicamente após o século XIX, através de leituras apologéticas ou reformistas, a doutrina da jihad ofensiva é parte integral do direito muçulmano, sendo que a famosa “jihad do espírito” ou “grande jihad” (*al-jihad al-akbar*) nunca foi relevante historicamente (Tyan, 1991; Cook, 2005; Bleuchot, 2000).

6. Grave – Plague of Nations (Endless Procession of Souls, 2012)

A música Plague of Nations, da banda sueca de death metal Grave, do álbum *Endless Procession of Souls* (2012), segue a mesma linha de crítica de Exodus, ressaltando a violência de “práticas medievais”, o martírio que é enaltecido social e religiosamente, e a opressão política e religiosa, evocando a condição de submissão feminina (“Genital mutilation, veil of oppression”) e a loucura e tortura dessa situação apocalíptica (“ravaging madmen”, “Force fed with your God, a lunatic herd”). A caracterização da cena é moral, com tons religiosos: “Descending darkness, evil has landed”.



Figura 4 – Grave, *Endless Procession of Souls*, 2012

7. **Urgehal – Cut Their Tongue Shut Their Prayer (Ikonoklast, 2009)**



Figura 5 – Urgehal, Ikonoklast (2009)

A canção da banda norueguesa de black metal Urgehal, Cut Their Tongue Shut Their Prayer, do álbum Ikonoklast, de 2009, começa fazendo considerações gerais sobre o tema da “morte de Deus”, passa a considerações geopolíticas e termina a primeira estrofe falando da condição da mulher:

in the eastern land veiled woman sheltered by the hands of Allah
 Imprisoned behind curtains no one sees the rape
 of her sewn up syphilitic synagogue

Metáforas e denúncias ofensivas, cheias de sátiras violentas, sarcasmo, e fantasias de destruição megalomaniaca, quase cósmica, ligadas à guerra (também presentes na música de Hour of Penance analisada abaixo) compõem uma crítica cáustica e inclemente: mesquitas tornam-se túmulos; em uma metáfora arquitetônica, “The five fucking pillars will fall”. Um míssil que aniquila a Cáaba é comparado a uma estrela flamejante no céu noturno observada por peregrinos embasbacados se ajoelhando para a luz que chega.

8. **Taake – Orkan (Noregs Vaapen, 2011)**

Orkan (Furacão), da banda norueguesa Taake (do álbum Noregs Vaapen, de 2011), apresenta uma visão de renascimento pagão após “nossa desonra e época cristã”. O verso que gerou mais controvérsias foi

<p>Til Helvete med Muhammed og Muhammedanerne Utilgivelige sikker For det ulmer i efterkrigstid</p>	<p>Para o inferno com Maomé e os muçulmanos Costumes imperdoáveis Pois ardem sem chamas após o tempo de guerra</p>
--	--

A nomeação do álbum *Noregs Vaapen* para o prêmio musical anual da Noruega, o *Spellemannpris*, foi criticada internacionalmente, mas sem ampla repercussão.¹⁴ Além de afirmar que as letras estão escritas em runas, o júri declarou: “O júri considerará exclusivamente a produção, e não shows ou estilos de vida em geral. Temos total liberdade de expressão na Noruega, e o júri do *Spellemann* não vai censurar de modo algum o conteúdo” (BAND..., 2012). O vocalista Ørjan Stedjeberg (de nome artístico “Hoest”) afirmou: “Nós não encorajamos nem violência nem racismo”, declarando que a letra tem uma crítica exclusivamente religiosa (BAND..., 2012). A banda, que já tocou em Israel, no México e no Brasil, por exemplo, foi impedida de tocar em vários lugares dos EUA por manifestações de um grupo “AntiFa”.

Em uma entrevista em 2019, Stedjeberg refuta acusações de racismo e o próprio conceito de islamofobia:

I find it preposterous that it's supposed to be racism if you despise the doctrine of Islam, when this bullshit has followers of all races all over the world. The stupidity and lack of logic is overwhelming. And islamophobia is the most ridiculous word I have ever heard, as a phobia is an irrational mental disorder. I'd say Islam is an irrational mental disorder. (TAAKE..., 2019)

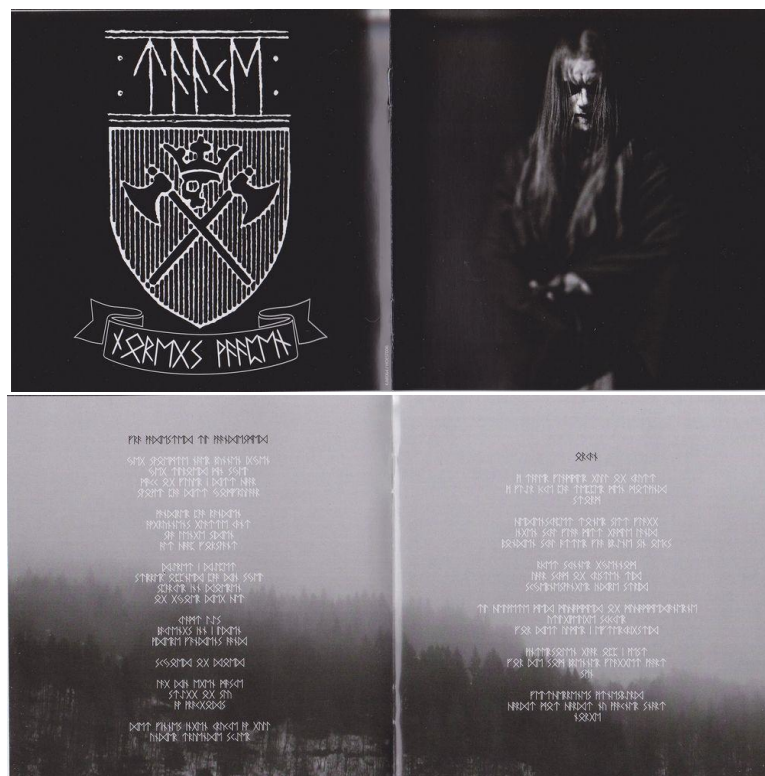


Figura 6 – Taake, *Noregs vaapen*: capa e letra em runas (à direita).

¹⁴ Pelo site em inglês da emissora al-Arabiya (<https://english.alarabiya.net/articles/2012%2F01%2F10%2F187500>), e o jornal de The Guardian, de Manchester (<https://www.theguardian.com/music/2012/jan/13/norway-top-music-prize>), e o site Vice brasileiro (<https://www.vice.com/pt/article/bjpiqd/taake-nazismo-festival-setembro-metaleiros-comentam>).

9. Hour of Penance – XXI Century Imperial Crusade (Cast the First Stone, 2017)



Figura 7 – Hour of Penance, Cast the First Stone (2017)

A música XXI Century Imperial Crusade, da banda italiana de death metal Hour of Penance, é coerente com a constante de oposição brutal ao cristianismo manifestada em seus álbuns e, em um contexto em que o Estado Islâmico manifestava veleidades de ocupar Roma e ainda tinha força em seus territórios e em seus atentados, é exatamente o oposto que é descrito. A profusão de riffs a agressividade intensa da música integra-se ao cenário de reconquista de uma Roma pagã das terras conquistadas pelos muçulmanos. Quase como que uma Guerra Santa civilizacional, a reconquista é retratada como direito divino: “We must take back what was ours, By undisputed divine right”, “We are god’s descendants”.

O teatro de guerra é pintado com cores fortes e uma violência incessante:

Flatten this town
Flatten this mosque
It’s time to cut their faith
With our fire shall rise
Leading our eastern assault

A colonização, o domínio e o imperialismo são enaltecidos, e o objetivo final não é nada menos que a reconstrução de uma civilização pagã mediterrânea:

Rebuilding temples for our pantheon
The megalopolis rising from debris of their cult
Holy pages turned to ashes
Historiated walls tower to the sky
We hail Roma

Nada menos que isso é reivindicado na ideologia black metal em relação ao cristianismo escandinavo. Aqui, entretanto, em vez do retorno à natureza viking pré-cristã, temos a civilização romana. É isso o que nos oferece uma leitura

apressada da letra, que é colocada em uma perspectiva bem diferente quando a própria banda explica seu significado.

Assim como no caso de Nile em *Call to Destruction*, temos uma explicação detalhada no vídeo a respeito de como entendem a obra. O vocalista Paulo Pieri afirma:

Middle East is a real danger for our peace, in some areas they still talk about crusades, infidels – they went back to the middle age kind of thinking. We need to remind ourselves that we earned our freedom through the age of enlightenment and reason, not through religion and ideologies, and we have to preserve our rights. We must avoid becoming like them, giving in to fear and anger, otherwise we'll go back to being crusaders. (MCGINN, 2017)

O vídeo com a letra da música¹⁵ explica o choque do atentado no Bataclan em Paris (2015), onde haviam tocado alguns meses antes, e que o título “*Cast the First Stone*” refere-se ao ciclo de vingança que se perpetua. A conclusão é:

We find ourselves once again in front of a war between reason and religion, and unless we take a strong stand in defense of our Western values, we risk falling into chaos because of a weak and coward enemy stubbornly convinced of his senseless laws.

Conclusão

Das canções escolhidas, somente *Call to Destruction* não contém críticas explícitas ao credo ou à prática islâmica, mas, ao reproduzir declarações de autoridades religiosas (minoritárias ou não) transcritas *ipsis litteris*, podemos perceber uma crítica através da própria adoção do ponto de vista do iconoclasta. Em *Kafir!* também encontramos a paráfrase de versículos alcorânicos. Todas as outras compartilham de uma execução incriminadora e acusatória, com repetidas imprecisões, blasfêmias, ocasionalmente sarcasmo, e frequentemente violência.

Musicalmente a mensagem se complementa através de um assalto frenético e implacável, veloz e agressivo. Há tendência para a teatralização e a vigorosa expressão física. Não somente Nile, cujo estilo já incorpora influências orientais, mas também *Exodus* e *Hour of Penance* utilizam escalas e progressões harmônicas árabes. Tanto Nile quanto *Hour of Penance* têm um estilo técnico e quase virtuosístico, com alto nível de produção. Neste caso, Nile conta com mais variações rítmicas, ao passo que *Hour of Penance* tem segundo em um estilo mais direto. *Grave* apresenta um death metal sueco tradicional. *Urgehal* e *Taake* são representantes do típico *black metal* norueguês.¹⁶ *Urgehal* é mais cru e mais rígido,

¹⁵ <https://youtu.be/5wGTWB5nrR8?t=143>.

¹⁶ Para uma análise musical e visual do gênero, vide Hagen (2011) e Hainaut (2012) e o ensaio fotográfico de Beste e Kugelberg (2008).

com um solo no final em cima de uma progressão de mi menor para dó menor. Taake conta com uma produção mais elaborada, acordes mais ricos e mais melódicos, inclusive com eventuais vocais melódicos minimalistas. Deve-se enfatizar que, do ponto de vista da apreciação pelo ouvinte, a música é geralmente mais importante que a letra, que frequentemente é incompreensível sem acesso à versão escrita. O estilo específico de cada banda e sua técnica – em suma, a composição em si – prevalecem sobre a letra, e frequentemente não têm relação direta com ela. Os mesmos riffs ou sequências melódicas poderiam ser utilizados para fins totalmente díspares. O “sentido” da obra jaz primordialmente na música, em uma relação com outras músicas do mesmo álbum, os outros álbuns do mesmo artista e, finalmente, outros artistas congêneres.

Essa distinção é fundamental para a interpretação desse conjunto de obras geralmente antirreligiosas, especialmente contra leituras unívocas de tal ideário não sistematizado ou mesmo de materializações específicas: se o sentido de uma obra visual, musical ou literária, não é predeterminado, tampouco pode ter efeitos homogêneos ou óbvios no indivíduo ou na sociedade.¹⁷ Entretanto, é precisamente esse tipo de leitura que podemos ver em algumas interpretações acadêmicas ou da mídia, que reproduzem a doxa em voga.¹⁸ As obras apresentadas aqui poderiam ser qualificadas (ou desqualificadas) sumariamente como expressões de xenofobia, “islamofobia”, preconceito religioso, manifestações de uma “cultura da violência”, e assim por diante.¹⁹ Contudo, categorizações, assim como outras que poderiam ser feitas e têm sido feitas sobre o fenômeno do metal, merecem ser revistas à luz de outras considerações.

A linguagem chocante e violenta pode soar intragável, mas é o normal em bandas de *death* e *black metal*, embora o alvo predileto seja o cristianismo. As

¹⁷ Pattison descreve de maneira sarcástica em seu estilo inimitável essa abordagem de homologia nos estudos sobre o rock: “Within its mythology rock does glorify sex, drugs, revolution, and mayhem in general as legitimate avenues of self-expression, but if rock’s myths were invariably translated into actions, the West would long since have sunk into an anarchy that would make the reign of Elagabalus look like the age of reason.” (Pattison, 1987, p. 176)

¹⁸ Como o estudo de Hoad (2021).

¹⁹ Às vezes essas polêmicas são vistas pela cena como uma “intrusão de valores”, frequentemente um “exagero” da mídia, mesmo a mídia especializada, e sua submissão à militância política conjugada com alinhamento automático e acrítico à doxa prevalecente – o “politicamente correto” ou em geral ideias de “justiça social” – potencialmente com objetivos comerciais. A crítica ao que se percebe como tentativas de acusação leviana ou ilações infundadas e mal discutidas e também a acusação de hipocrisia (críticas ao islamismo não são aceitas, mas aquelas ao cristianismo são) é recorrente em relação a notícias com suposições de acusações morais e/ou políticas, como se pode apreender dos casos das notícias publicadas no site Metal Sucks: uma no caso já citado de Hour of Penance (<https://www.metalsucks.net/2016/11/28/heres-the-new-vaguely-islamophobic-hour-of-penance-track-xxi-century-imperial-crusade/>), outra no caso da cantora Amalie Brunn, da banda Myrkur (<https://www.metalsucks.net/2017/09/27/op-ed-on-the-myrkur-muslim-issue/> e <https://www.facebook.com/metalsux/posts/we-take-a-look-into-some-comments-myrkur-made-that-could-be-construed-as-islamop/10155953292510832/>). Nota-se aqui a diferença em relação à música “pop” em geral, em que acusações desse naipe gerariam uma controvérsia de grandes proporções na mídia e nas redes sociais e seu possível boicote comercial e linchamento virtual, prática atualmente apelidada de “cancelamento”. Nos casos mencionados, os comentários às matérias posicionam-se majoritariamente contra a interpretação dos autores.

poucas canções apresentadas aqui, que lidam diretamente com o islamismo, só representam uma ínfima parte se comparados à produção sistematicamente anticristã. Basta termos em mente os álbuns de Morbid Angel e Deicide, entre tantos outros, para se dar conta de que essas críticas ao islamismo chegam a ser leves. Nada comparado à estética do Behemoth (God=Dog, entre vários outros) foi ousado contra o islamismo (embora o vídeo de Bartzabel contenha claras alusões).

Assim como Kahn-Harris, propomos que seu conceito de “reflexividade anti-reflexiva” ajuda a entendermos a posição da cena do metal extremo e como ela lida com polêmicas e controvérsias. Essa atitude, que poderia ser vista como um certo cinismo, tenta isolar a arte e abafar a controvérsia, saindo pela tangente. A estética tem valor primordial. A autonomia da criação artística é defendida com todos os meios possíveis, com uma atitude de desafio constante – na esteira de uma longa tradição de pensamento idealista sobre a música (Kahn-Harris, 2004). Apesar de a atitude parnasiano-decadentista pós-moderna da *ars gratia artis* não ter muito crédito na época das teorias críticas identitárias estadunidenses, essas expressões artísticas continuam, ainda, a manter essa postura. Resta considerar se não seria uma atitude ousada ou mesmo imprudente, tendo em vista a falta de apreço pela turba islamista, insuflada por movimentos militantes, seus doutos líderes e seus epígonos ocidentais condescendentes. Após uma crise internacional sem precedentes devido a “cartuns”, que deixou centenas de mortes, sem contar com ataques terroristas em Paris, Bruxelas, Nice e Manchester e intimidações recorrentes, encontrar o mesmo fim trágico é uma possibilidade que assombra, e que só é compensada pela pouca visibilidade que essa música tem na mídia, como se a irreverência fosse “brincar com fogo” (*dally with danger*) e “atravessar o Rubicão”²⁰ impunemente, segundo as alusões do título. A resposta a esta pergunta, no entanto, dar-se-á no médio a longo prazo: *Alea jacta est*.

Referências

ABU-ODEH, Lama. Secularism’s Fault. *Feminist Dissent*, Washington, DC, n. 2, p. 148-161, Summer 2017. Disponível em: <https://journals.warwick.ac.uk/index.php/feministdissent/article/view/174>.

ALBARRÁN-TORRES, César; ISAKHAN, Benjamin; ZARANDONA, José Antonio González. Digitally Mediated Iconoclasm: the Islamic State and the war on cultural heritage. *International Journal of Heritage Studies*, v. 24, n. 6, p. 649–671, 2018.

AL-GHAZALI, Muhammad. *Huquq al-Insân bayn ta’âlim al-Islâm wa-i’lân al-Umam al-Muttahidah*. al-Qahirah: al-Maktabah al-Tijariyyah, 1383/1963, 272 p.; p. 101-2.

²⁰ *Transcend the Rubicon* é o título de um álbum da banda inglesa Benediction (1993).

ASAD, Talal. Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism. In: ASAD, Talal; BROWN, Wendy; BUTLER Judith; MAHMOOD, Saba. **Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech**. Berkeley: UC Press, 2009, pp. 20-63.

ASAL, Houda. Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche. *Sociologie*, v. 5, n. 1, p. 13–29, 2014.

AVELAR, Idelber. Heavy Metal Music in Postdictatorial Brazil: Sepultura and the Coding of Nationality in Sound. *Journal of Latin American Cultural Studies*, v. 12, n. 3, p. 329–346, 2003.

BAND med islamkritiske tekster nominert til Spellemann. **Dagen**. 5/01/2012. <https://www.dagen.no/nyheter/band-med-islamkritiske-tekster-nominert-til-spellemann/>

BENNETT, Andy. Subcultures or neo-tribes? Rethinking the relationship between youth, style and musical taste. *Sociology*, v. 33, n. 3, p. 599–617, 1999.

BESTE, Peter; KUGELBERG, Johan. True Norwegian black metal: We turn in the night consumed by fire. Vice Books, 2008.

BLEUCHOT, Hervé. **Droit musulman**. Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000.

BROWN, Andy R.; SPRACKLEN, Karl; KAHN-HARRIS, Keith; SCOTT, Niall W. R. **Global Metal: Music and Culture**. New York; London: Routledge, 2016. p. 190–206.

BROWN, Jonathan. The Issue of Apostasy in Islam. July 5, 2017. Disponível em: <https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-issue-of-apostasy-in-islam>.

BRUCKNER, Pascal. Un racisme imaginaire: La querelle de l'islamophobie. Grasset, 2017.

CATECISMO da Igreja Católica. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html.

CHAN, Tak Wing; GOLDTHORPE, John H. Goldthorpe. Social Stratification and Cultural Consumption: Music in England. *European Sociological Review*, 23(1), pp. 1-19, 2007.

CHAVES, Luana Hordones. Caso Rushdie: direitos humanos e islamismo como instrumentos de conflito. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. (Coleção PROPG Digital - UNESP). ISBN 9788579834844. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/109303>.

CHEREM, Youssef. Por um espaço público laico: os atentados ao Charlie Hebdo e algumas repercussões no Brasil. **Malala**, v. 3, n. 5, p. 168–174, 27 nov. 2015.

COOK, David. Apostasy from Islam: A Historical Perspective. **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, v. 31, p. 248-288, 2006.

COOK, David. **Understanding Jihad**. Berkeley: University of California Press, 2005.

CRONE, Patricia. **Medieval Islamic Political Thought**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.

CRONE, Patricia. No pressure, then: religious freedom in Islam. **Open Democracy**, 07 nov. 2009. Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/patricia-crone/no-compulsion-in-religion>.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins**. Paris: Fayard, 2015.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **L'affaire des dessins de Mahomet et le supposé pouvoir performatif des images**. 2016a. Disponível em: <https://www.mezetulle.fr/laffaire-dessins-de-mahomet/>.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les habits neufs du délit de blasphème**. 2016b. Disponível em : <https://www.mezetulle.fr/habits-neufs-delit-de-blaspheme/>.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les sensibilités religieuses blessées**. Christianisme, blasphème et cinéma, 1965-2006. Paris : Fayard, 2017.

FLOOD, Finbarr Barry. Religion and Iconoclasm: Idol-Breaking as Image-Making in the 'Islamic State'. **Religion and Society**, v. 7, n. 1, p. 116–138, 2016.

FRITH, Simon. General Introduction. In: FRITH, Simon (ed.). **Popular Music**. Critical Concepts in media and cultural studies. London: Routledge, 2004.

GOLDTHORPE, John H. "Cultural Capital": Some Critical observations. **Sociologica**, 1(2), 2007.

GRANHOLM, Kennet. "Sons of Northern Darkness": Heathen Influences in Black Metal and Neofolk Music. **Numen**, v. 58, n. 4, p. 514–544, 2011.

GRANHOLM, Kennet. Popular Music and the Occult. In: PARTRIDGE, Christopher; MOBERG, Marcus. (eds.) **The Bloomsbury Handbook of Religion and Popular Music**. London: Bloomsbury, 2017.

GRANHOLM, Kennet. Ritual Black Metal: Popular Music as Occult Meditation and Practice. **Correspondences**, v. 1, n. 1, 2016.

GUIBERT, Gêrôme. La musique metal, une mondialisation minoritaire. **Hermès, La Revue**, v. 86, n. 1, p. 164–169, 2020.

GUIBERT, Gêrôme. Le heavy metal comme cas limite. **Volume!. La revue des musiques populaires**, n. 15 : 2, p. 7–12, 2019.

HAGEN, Ross. Musical style, ideology, and mythology in Norwegian black metal. In: WALLACH, Jeremy; BERGER, Harris M.; GREENE, Paul D. (Ed.). *Metal rules the globe: Heavy metal music around the world*. Duke University Press, 2011, p. 180-199.

HAINAUT, Bérenger. « Fear and Wonder ». Le fantastique sombre et l'harmonie des médiantes, de Hollywood au black metal. **Volume!. La revue des musiques populaires**, n. 9 : 2, p. 179–197, 2012.

HARRIS, Keith. “Roots”?: the relationship between the global and the local within the Extreme Metal scene. **Popular music**, v. 19, n. 1, p. 13–30, 2000.

HASHEMI, Kamran. **Religious legal traditions, international human rights law and Muslim states**. Leiden: Brill, 2008.

HESMONDHALGH, David. Subcultures, scenes or tribes? None of the above. **Journal of youth studies**, v. 8, n. 1, p. 21–40, 2005.

HJELM, Titus *et al.* Nordic Satanism and Satanism scares: the dark side of the secular welfare state. **Social compass**, v. 56, n. 4, p. 515–529, 2009.

HJELM, Titus; KAHN-HARRIS, Keith; LEVINE, Mark. Heavy metal as controversy and counterculture. **Popular Music History**, v. 6, n. 1–2, p. 5–18, 2011.

HOAD, Catherine. **Heavy Metal Music, Texts, and Nationhood: (Re) sounding Whiteness**. Cham, Swizerland: Springer Nature, 2021.

<https://www.jstor.org/stable/10.7817/jameroriesoci.135.3.529>

ISAKHAN, Benjamin; ZARANDONA, José Antonio González. Layers of religious and political iconoclasm under the Islamic State: Symbolic sectarianism and pre-monotheistic iconoclasm. **International Journal of Heritage Studies**, v. 24, n. 1, p. 1–16, 2018.

KAHN-HARRIS, Keith. **Extreme metal: Music and culture on the edge**. Oxford ; New York: Berg, 2007.

KAHN-HARRIS, Keith. The ‘failure’ of youth culture: Reflexivity, music and politics in the black metal scene. **European Journal of Cultural Studies**, v. 7, n. 1, p. 95–111, 2004.

KHADDURI, Majid. **War and peace in the law of Islam**. Baltimore: The Johns Hopkins, 1955.

KINTZLER, Catherine. « It hurts my feelings » : l'affaire Mila et le nouveau délit de blasphème. 28/01/2020. Disponível em: <https://www.mezetulle.fr/it-hurts-my-feelings-laffaire-mila-et-le-nouveau-delit-de-blaspHEME/>.

KOLIG, Erich (Ed.). **Freedom of speech and Islam**. Routledge, 2016.

LARSSON, Göran. Disputed, sensitive and indispensable topics: the study of Islam and apostasy. **Method & Theory in the Study of Religion**, v. 30, n. 3, p. 201-226, 2018.

LARSSON, Göran; SANDER, Åke. An urgent need to consider how to define Islamophobia. **Bulletin for the Study of Religion**, v. 44, n. 1, p. 13-17, 2015.

LEACH, Elizabeth Eva. Popular music. In: Harper-Scott & Jim Samson. **An Introduction to Music Studies**. Cambridge, 2009.

LEVELEUX-TEIXEIRA, Corinne. Entre droit et religion : le blasphème, du péché de la langue au crime sans victime. **Revue de l'histoire des religions**, n. 4, p. 587-602, 2011.

LEVEY, Geoffrey Brahm; MODOOD, Tariq. The Muhammad cartoons and multicultural democracies. **Ethnicities**, v. 9, n. 3, p. 427-447, 2009.

LEVINE, Mark. Doing the Devil's Work: Heavy Metal and the Threat to Public Order in the Muslim World. **Social Compass**, v. 56, n. 4, p. 564-576, 2009.

LEVINE, Mark. **Heavy metal Islam: Rock, resistance, and the struggle for the soul of Islam**. Crown, 2008.

MAHMOOD, Saba. Religious Reason and Secular Affect: an Incommensurable Divide? In: ASAD, Talal; BROWN, Wendy; BUTLER, Judith; MAHMOOD, Saba. **Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech**. Berkeley: UC Press, 2009, pp. 64-100.

MAMDANI, Mahmood. **The Political Uses of Free Speech**. Daily Times, Lahore, Feb. 17th 2006. Disponível em: www.dailytimes.com.pk/default.asp?page=2006%5C02%5C17%5Cstory_17-2-2006_pg3_3. Citado por Schiocchet, este texto aparentemente não está mais disponível, mas pode ser acessado aqui: <https://kafila.online/2010/05/31/beware-bigotry-free-speech-and-the-zapiro-cartoons-mahmood/>.

MARCH, Andrew F. Speaking about Muhammad, speaking for Muslims. **Critical Inquiry**, v. 37, n. 4, p. 806-821, 2011.

MARSHALL, Paul. Exporting blasphemy restrictions: The organization of the Islamic conference and the United Nations. **The Review of Faith & International Affairs**, v. 9, n. 2, p. 57-63, 2011.

MARSHALL, Paul; SHEA; Nina. **Silenced: How Apostasy and Blasphemy Codes are Choking Freedom Worldwide**. New York: Oxford University Press, 2011.

MASUD, Muhammad Khalid et al. (Ed.). **Freedom of Expression in Islam: Challenging Apostasy and Blasphemy Laws**. Bloomsbury Publishing, 2021.

MCGINN, Katarina. **Hour of Penance – Casting Stones**. 17th January 2017. Disponível em: <https://deadrhetoric.com/features/hour-of-penance-casting-stones/>.

MOBERG, Marcus. The Concept of Scene and its Applicability in Empirically Grounded Research on the Intersection of Religion/Spirituality and Popular Music. **Journal of Contemporary Religion**, v. 26, n. 3, p. 403–417, 2011.

MOMBELET, Alexis. **La musique metal: des « éclats de religion » et une liturgie**. Pour une compréhension sociologique des concerts de metal comme rites contemporains. *Sociétés*, v. 88, n. 2, p. 25–51, 2005.

MOYNIHAN, Michael; SØDERLIND, Didrik. **Lords of chaos: The bloody rise of the satanic metal underground**. Feral House, 2003.

PATTERSON, Dayal. **Black metal: Evolution of the cult**. Feral House, 2013.

PATTISON, Robert. **The triumph of vulgarity: Rock music in the mirror of romanticism**. Oxford ; New York: Oxford University Press, 1987.

PETERS, Rudolph et al. **Crime and punishment in Islamic law: theory and practice from the sixteenth to the twenty-first century**. Cambridge University Press, 2005.

PETERS, Rudolph; DE VRIES, Gert JJ. Apostasy in Islam. **Die welt des Islams**, p. 1-25, 1976.

PHILLIPOV, Michelle. **Death metal and music criticism: Analysis at the limits**. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2012.

RUNNYMEDE TRUST. **Islamophobia: a challenge for us all: Report of The Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia**. London: Runnymede Trust, 1997.

SAEED, Abdullah. Blasphemy Laws in Islam: Towards a Rethinking? In: MASUD, Muhammad Khalid et al. (Ed.). **Freedom of Expression in Islam: Challenging Apostasy and Blasphemy Laws**. Bloomsbury Publishing, 2021.

SCHIOCCHET, Leonardo. Blasfêmia ou intolerância? O secularismo e a injúria muçulmana. **Debates do NER**, p. 59-77, 2019.

SCOTT, Niall William Richard. Seasons in the Abyss: Heavy Metal as Liturgy. **Diskus**, v. 16, n. 1, p. 12–29, 2014.

TAAKE interview. Hoest: «I wish more people had the balls to criticize Islam». **Hitkiller.com**, 04.03.2019. <http://www.hitkiller.com/taake-interview-hoest-i-wish-more-people-had-the-balls-to-criticize-islam.html>

TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2007.

TEMPERMAN, Jeroen; KOLTAY, András (Ed.). **Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre**. Cambridge University Press, 2017.

THOMPSON, Christopher. “Sons of Northern Darkness”: Reflections of National Identity in Norway through Black Metal. **Dissetação de mestrado**. Historiska institutionen Uppsala universitet, 2012. Disponível em: <<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-180900>>. Acesso em: 09/07/2021.

THOMPSON, Christopher. 2018. **Norges Våpen**. Cultural Memory and Uses of History in Norwegian Black Metal. *Studia Historica Upsaliensia* 263. 221 pp. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. ISBN 978-91-513-0505-9. Disponível em: <https://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1263896/FULLTEXT01.pdf>. Acesso em: 09/07/2021.

TYAN, Emile. Jihad. In: **Encyclopaedia of Islam**, 2. Volume II, C to G, Fourth Impression, Leiden, E.J. Brill 1991, pp. 538-39.

VIGILANCE UNIVERSITÉS. L'islamophobie comme concept est sans fondement scientifique. **Marianne**, 04/05/2021. Disponível em: <https://www.marianne.net/agora/tribunes-libres/lislamophobie-comme-concept-est-sans-fondement-scientifique#xtor=AL-8>

WEINSTEIN, Deena. **Heavy metal: The music and its culture**. [S.l.]: Da Capo Press, 2000.

WHAT AMERICANS Know About Religion. **Pew Research Center**, July 23, 2019. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/religion/2019/07/23/what-americans-know-about-religion/>.

Submetido em 22/09/2022

Aceito em 30/04/2023

Música, conversão e ativismo entre os evangélicos¹

Music, conversion and activism among evangelicals

Márcia Leitão Pinheiro²

RESUMO

A música tem relevante presença no serviço religioso de igrejas e grupos evangélicos no Brasil. Este artigo, a partir de pesquisa qualitativa, apresenta as possibilidades da atividade musical. A conversão é uma delas, haja vista a música gospel, categoria registrada desde os anos 1990, que compreende a apropriação de estilos sonoros seculares. Essa modalidade também se destaca por iniciativas voltadas à reflexão acerca das desigualdades de raça e gênero, integrando um cenário caracterizado por uso de categorias correntes em movimentos sociais. As atividades musicais abordadas terminam por favorecer tensões públicas relacionadas com posicionamentos acerca das diretrizes religiosas.

Palavras-chave: música, gospel, conversão, raça, gênero.

ABSTRACT

Music has a relevant presence in the religious service of churches and evangelical groups in Brazil. This article, based on qualitative research, presents the potentials of musical activity. Conversion in one of them, whereas gospel music, as a category registered in Brazil since the 1990s, comprises the appropriation of secular sound styles. This modality also stands out for initiatives aimed at reflecting on race and gender inequalities, is part of a scenario characterized by the use of current categories in social movements. The musical activities addressed end up supporting public tensions related to positions about religious guidelines.

Keywords: music, gospel, conversion, race, gender.

¹ Agradeço à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj), pelo apoio ao projeto de pesquisa “Reparação e reconciliação: alianças e ações para a ultrapassagem da escravidão e seus efeitos no Rio de Janeiro”. Igualmente agradeço ao Iesp/Uerj o apoio ao desenvolvimento da pesquisa.

² Doutora em Ciências Humanas (Antropologia Cultural) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (Uenf). E-mail: marcialpx@hotmail.com

Introdução

A pesquisa sobre música no meio evangélico aponta para a relevância de trabalhos realizados fora dos templos, sobretudo com eventos voltados a afirmar o vínculo religioso e/ou impulsionar a conversão. Esse cenário tem a ver com a apropriação de expressões musicais contemporâneas, caracterizando aquilo que tem sido identificado por *música gospel*. Essa iniciativa qualifica certo serviço religioso, conduzido por missionárias/os e cantoras/es negras/os, que atuam, muitas vezes, de modo independente (Pinheiro; Farias, 2019; Pinheiro, 2007; 2006).

É inegável o crescimento evangélico nas camadas populares, nas quais há forte presença de negros (pretos e pardos), sendo a *música gospel* entendida como importante meio de atuação religiosa. Há atores e atrizes que buscam registrar que suas iniciativas estão adequadas com as diretrizes institucionais, mas, em alguns casos, apontam conflitos com as lideranças por causa da adoção de estilos sonoros seculares, incluindo as expressões musicais afrodiáspóricas.

Apesar de haver igrejas que afrontam as religiões de matrizes africanas, existem outras, bem como grupos, que têm levantado questões inversas e atuam a fim de confrontar o *racismo religioso*, que afeta a religiosidade e a espiritualidade negras, e a subordinação feminina, explicitando a ligação disso com as teologias em curso nas igrejas. Esses grupos e igrejas terminam, então, por externar como essas questões aparecem como incontornáveis no meio evangélico (Reina, 2017; Burdick 2013; Costa, 2013; Pinheiro, 2009; 2007; 2006). Tal cenário religioso conta ainda com a participação de compositoras/es e cantoras/es que cooperam com a perspectiva de uma religião não alheia às questões históricas.

Este trabalho aborda a atividade musical como central para a compreensão da dinâmica evangélica, observando, de um lado, como ela demarca um agir que tem por foco a evangelização. De outro, coopera para uma religiosidade não alheia às questões sociais e que externa o confronto com o conservadorismo religioso cristão, que corrobora o movimento contra os direitos pluralistas (Machado, 2021; Cunha, 2017), sobretudo ao problematizar raça e gênero. Destacarei como essas iniciativas musicais descortinam tensões públicas, seja pertinente ao resguardo das fronteiras religiosas, seja com a visão de mundo cristã. Igualmente observarei a específica articulação com elementos e atores não religiosos, incluindo uma gramática civil, que é peculiar aos movimentos sociais.

Recorrerei a pesquisas de campo sobre música gospel, que vem sendo realizadas desde o final de 1990, e sobre reparação histórica da escravidão, conduzida desde 2019, questão presente no movimento negro, assim como no meio evangélico. Sua elaboração compreende um conjunto de procedimentos e fontes, tais como: observação e entrevistas em profundidade; canções que integram publicações discográficas e outra disponível em *site* de evento religioso, que será igualmente abordada; material de imprensa sobre o tema música e religião, artigos acadêmicos sobre teologia, assim como depoimentos e textos produzidos por lideranças evangélicas sobre esses temas.

O artigo apresenta, na introdução e na seção seguinte, a *música gospel*, considerando sua relevância no meio evangélico, a variação *música negra gospel* e a especificidade de sua composição e sua relação com as práticas de evangelização.

A terceira parte focaliza como a questão racial é enfrentada no meio evangélico, contemplando canções, de modo a explicitar articulações entre raça e gênero. A quarta aborda como essa temática está imbricada com a reflexão acerca da teologia e da espiritualidade negras. A quinta se volta à relação entre cristianismo, segregação e assimilação no meio evangélico. Na conclusão, considerando as canções e os tensionamentos acerca do racismo e da teologia hegemônica, apresento as considerações finais.

1. Música e evangelização

A disseminação do protestantismo no Brasil conta com histórico de atividade musical, haja vista a produção de hinários, fortemente difundidos entre os fiéis e convertidos, de gravações de salmos por cantores que receberam impulso de igrejas históricas e de missão, como, por exemplo, a Igreja Batista, e ainda o uso de projetores para a difusão de hinos durante o serviço religioso (Pinheiro; Farias, 2019; Pinheiro, 2006).

Além disso, houve a formação e a atuação de grupos musicais paraeclesiais, por volta dos anos de 1960, que utilizaram instrumentos elétricos e expressões musicais populares, visando promover a evangelização de jovens. Essa inovação possibilitou, na década de 1980, a inscrição do *rock* com a finalidade também de atingir os não convertidos. Ainda houve a organização e a vigência de gravadoras, impulsionadas por igrejas, por empresários e políticos, e iniciativas independentes que contribuíram para a apropriação de diferentes expressões musicais: forró, axé, *funk*, *rap*, entre outras. Essas musicalidades passaram a ser designadas *música gospel*, terminologia empregada a partir de 1990, conforme apontam pesquisas realizadas (Bandeira, 2017; Pinheiro, 2007; 2006; 1998).

A *música gospel* tem sua origem ligada às igrejas afro-americanas, que registram modos de resistência à escravização e de experiências religiosa e espiritual (Reagon, 2001; Young, 1997). Porém, essa categoria, no Brasil, passou a ser utilizada, ao invés de *música cristã*, definindo os diferentes estilos apropriados, as canções, artistas e práticas voltadas à evangelização, ao louvor e adoração. Ela ainda é utilizada para caracterizar empreendimentos de gravadoras, rádios evangélicas, empresas de eventos, entre outros (Pinheiro; Farias, 2019; 2006; Bandeira, 2017; Reagon, 2001).

Esse gênero musical registra também o *funk gospel*, que um grupo de adeptos da igreja metodista compôs, nos anos de 1990, ao manter conexão com um produtor de bailes *funk* (Pinheiro, 1998). O Grupo *Yehoshua*, formado por seis jovens metodistas residentes no subúrbio do Rio de Janeiro, alguns

conhecedores de bailes *funk*, lançou o LP *Sangue Bom* (Yehoshua, 1992), contendo oito canções que expressam as influências da música eletrônica, do *funk* e do *soul*. O grupo buscava realizar seu trabalho missionário entre as juventudes periféricas, apresentando a possibilidade de uma nova vida. Para tanto, algumas faixas são versões de hinos e salmos – com o uso de teclado, do baixo e algumas mixagens, outras são canções compostas por uma de suas integrantes. Em geral, o álbum fala em salvação, esperança, transformação individual e como isso seria diferente da fome, uso de drogas e práticas violentas (Pinheiro, 1998).

O *funk gospel* também era central na atividade missionária de César´EL, um jovem negro convertido à Assembleia de Deus e que depois passou para a Igreja Renascer. Seu LP *Pescador de almas* (César´El, 1997), com dez faixas, é baseado em versões de *rap* que faziam sucesso à época, como, por exemplo, o *Rap da felicidade*, autoria de Cidinho e Doca, que fala sobre desigualdades sociais, violência e o desejo de viver feliz na favela (Silva; Peixoto, 1994). Em geral, as canções de o *Pescador de Almas* falam em evangelização, conversão religiosa, transformação de vida, enfrentamento do mal, abandono de crianças e o uso de drogas (Pinheiro, 1998).

Para compreender esses dois trabalhos, lançados nos anos de 1990, cabe evidenciar a relevante presença do *funk* que, desde os anos de 1980, marca a sociabilidade juvenil do subúrbio e das periferias do Rio de Janeiro, havendo a realização de numerosos bailes. No entanto, o *funk* terminou por ser mais divulgado a partir das páginas policiais porque relacionado com a violência e o tráfico de drogas. O *funk gospel* passou a expressar a proposta de diversidade de ação no meio evangélico, levando mensagens de fé e esperança a um segmento da população. Sua concepção ainda visava confirmar que a religião evangélica seria capaz de transformar moralmente algo considerado profano e mundano.

A história da música evangélica registra também outro subgênero: a *música negra gospel* ou *black gospel music*. Pinheiro (2006) constatou que a *música negra gospel* seria produzida por jovens evangélicos que valorizavam influências musicais afro-americanas (*soul, funk, rap e rhythm & blues* – r&b) e nacionais (como os cantores Carlos Dafé, Cassiano, Toni Tornado, Tim Maia, Racionais Mc, Gerson King Combo e outros). Apesar da citação de artistas seculares brasileiros, a musicalidade negra norte-americana seria central, referendando o vocábulo *gospel*.

Alguns atores envolvidos com a *música negra gospel* afirmam que a sua origem estaria ligada com as canções entoadas por escravizados submetidos ao trabalho nas lavouras, que “clamavam a Deus por socorro” –, sendo conhecidas por *spirituals*. Quando reunidos nas igrejas, suas canções passaram a ser chamadas de *godspell*, e depois *gospel*, sendo importante componente nas igrejas negras norte-americanas (Pinheiro, 2007; 2006, p. 166, 167, 168).

Pinheiro (2009; 2007; 2006) observou que essa música embasava a composição de um serviço musical-religioso no subúrbio do Rio de Janeiro, principalmente, nos finais de semana. Em clubes e casas de festa, eram realizados

eventos denominados por *feira gospel*, privilegiando musicalidades relacionadas com as juventudes periféricas – pobres e negras. Alguns dos frequentadores destacavam a importância da atividade para a audição musical, para dançar e conversar, sobretudo diante da restrita oferta de lugares de lazer para os jovens evangélicos.

Seus organizadores afirmavam que a atividade não ocorria nos templos religiosos, porque a liderança não entenderia aquilo como adequado ao espaço institucional, pois não corresponderia à sua concepção de *seriedade*, de moralidade contida e das sensibilidades individuais – difundidas como requisitos de expressão institucional. Outros asseguravam que artistas e missionários/as convidados/as evocavam a divindade, faziam testemunhos considerados *impactantes* e relevantes para compartilhar sua experiência de fé. Assim, os responsáveis pela atividade buscavam demarcar que o encontro entre os frequentadores ultrapassava sua satisfação sensual. Ali seria, então, um *ambiente saudável*, pois voltado à *adoração e evangelização*, confirmando o *ethos* religioso (Pinheiro, 2006, p. 116, 155).

Pinheiro (2006) entrevistou diversos artistas da *black gospel music*. Um deles foi Francisco JC: negro, oriundo de família evangélica, casado, 30 anos de idade à época, cantor de *música negra gospel* e organizador de *feira gospel*. Ele contaria com a vivência em coral religioso, porém, afirmava que os ritmos considerados negros não eram permitidos na igreja; quando mais jovem ampliou seu referencial musical, ao se relacionar com grupos musicais que surgiam no meio religioso, entre os anos 1980/90, com propostas sonoras inovadoras, como o *jazz* e o *rhythm and blues*. Já adulto, Francisco JC produz trabalho autoral baseado na *black music* (Pinheiro, 2006, p. 63, 64, 97), como, por exemplo, a letra, reproduzida abaixo, presente no CD *Minha vida não para* (Onorato Filho, 2004).

Esse trabalho, lançado em 2004, conta com nove canções que falam sobre superação, resistência, mundanidade, fé e conversão religiosa. A canção abaixo, que tem o mesmo título do álbum, expressa as referências que o trabalho musical tem no *soul* e a participação de um conjunto de apoio formado por vozes masculinas. Sua letra diz o seguinte:

Minha vida não para

Vou falar do JC outro cara que há muito tempo aqui
 Se entregou, se humilhou, sua vida deu e você o rejeitou
 Mais de 2000 anos se passaram
 Toda dor e sofrimento nos condicionaram
 Agora obstáculo pra mim é nada
 Se o inimigo se atrever hoje toma na lata
 E digo: sai da minha frente
 Hoje eu não vivo mais carente
 Tô armado, tô de 12, tô de HK
 Minha vida não para Minha vida não para
 Se vc bem deixar sua vida Ele pode transformar
 Mas se não pode crer O inferno vai estar a te esperar

Saque isto, esse mundo é nada O diabo é lixo e quer te levar pra lata
Tô te indicando a solução
Olha que o paiol está em suas mãos
E diga, sai da minha frente Hoje eu não vivo mais carente
Tô armado, tô de 12, tô de HK Calibre unção vai te pegar
Se já sabe a diferença entre certo e errado
Toda influência de amor e pecado
E não adianta me olhar de lado
Como se eu estivesse errado (preste atenção) (não demore não)
Sua vida está por um fio
Aceite este desafio
Arme-se, prepare-se
E diga sai da minha frente...
Calibre unção vai te pegar.

A letra veicula o elemento motivacional, ao divulgar e buscar fortalecer a concepção de ser a conversão a via de transformação da existência, de enfrentamento das adversidades. Ela registra elementos do contexto armamentista, que figuram como recurso linguístico, pois a mensagem deve ser direcionada aqueles submetidos a um cotidiano que favoreceria e favorece conhecer os dispositivos bélicos. Porém, eles, os ouvintes, poderiam ser tocados por uma força de esperança e transformação de vida (Pinheiro, 2006, p. 173, 174).

Todavia, não havia, por parte de alguns organizadores de *música negra gospel* e das atividades citadas, discussão e posicionamentos explícitos sobre a questão racial, a escravidão e como a cultura negra seria concebida nas igrejas evangélicas. Porém, outros atores observavam que aqueles identificados com a *música negra gospel* enfrentavam um “trabalho árduo” e muito faziam para “conquistar o nosso espaço”. Um jovem envolvido com a organização de *feira gospel* dizia querer “mostrar pro negro que ele também pode ter uma parada pra ele também na igreja: ‘oh, isso aqui é teu, meu irmão, a parada também é sua” (Pinheiro, 2009; 2007; 2006, p. 180).

O apoio empresarial e institucional é um ponto relevante e afeta as carreiras no meio evangélico como, por exemplo, os cantores Álvaro Tito e Adhemar de Campos, que apresentaram repertório identificado com o *gospel* afro-americano. Eles cooperaram com a música *black gospel* no Brasil, nos idos dos anos de 1980, porém houve consequências. A biografia de Álvaro Tito evidencia como ele enfrentou dificuldades para a aceitação de seu trabalho por pastores brasileiros (Tavares, 2012). Isso seria um exemplo da convivência tensa e/ou retoricamente negacionista da cultura de outros segmentos sociais, configurando a parcialidade desse meio religioso (Mafra, 2011).

2. Meio evangélico e questão racial

No âmbito da *música negra gospel* há ações empreendidas por leigos e líderes religiosos que visam valorizar e aproximar o repertório teológico e doutrinário

das expressões culturais negras, integrando um cenário bem complexo de reflexão e ação acerca do racismo.

O meio evangélico conta com diversos movimentos voltados à questão racial, podendo ser citadas as ações da Igreja Metodista, nos anos de 1970, com a criação de pastoral voltada ao combate do racismo. Depois disso, mulheres negras cristãs e lideranças negras constituíram fóruns de reflexão acerca do racismo nas igrejas. Tais iniciativas cooperaram para o surgimento do movimento negro evangélico (MNE), no início dos anos 2000, sendo formado por coletivos de diferentes igrejas e que hoje está presente em diversos estados, como, por exemplo, Rio de Janeiro, Pernambuco, Bahia, Rio Grande do Sul e Paraná.

Em geral, o MNE problematiza a questão racial nas igrejas evangélicas ao considerar a relação entre colonização e cristianismo (Costa, 2013; Pinheiro, 2009; Burdick, 2001). O MNE diz apoiar as reivindicações de medidas inspiradas em *políticas de ação afirmativa* para diversificar os seminários teológicos, com impacto na formação de liderança negra. Ele ainda enfatiza a necessidade de *reparações* por ação e omissão das igrejas diante da escravidão e do racismo, devendo também compreender a alteração da teologia e de doutrinas (Pinheiro, 2009; 2006). Voltarei a esse ponto mais adiante.

Apesar de sua agenda de superação do racismo e de reconhecimento da negritude nas igrejas evangélicas (Silva, 2011), o início do movimento negro evangélico (MNE) foi marcado pelo desafio de proximidade com o movimento negro (MN), pois alguns entendimentos cooperaram para isso: entre os evangélicos, o racismo seria negado em prol de uma concepção de irmandade religiosa – posição que ainda persiste fora de coletivos de evangélicos antirracistas. Haveria ainda a proximidade entre o movimento negro e as religiões de matrizes africanas, que são historicamente discriminadas. Por sua vez, o movimento negro considerava que os negros evangélicos terminavam por seguir uma religião considerada colonizadora (Burdick, 2013; 2001; Costa, 2013; Pinheiro, 2009).

A relação entre os evangélicos e o movimento negro tem sido tensa há muito, mas integrantes do MNE do estado do Rio de Janeiro recentemente me concederam entrevistas e falaram sobre esse tema. Elas/es afirmam que o MNE é um movimento social e visa atuar contra o racismo, considerado um *pecado*, o extermínio das juventudes negras e as discriminações. Parece que estes são alguns pontos de identificação com os movimentos negros, que apresentam uma agenda que historicamente vem sendo construída no país com a inscrição de ações, demandas, sujeitos, mobilização racial, orientação e organização política (Gomes, 2020; Domingues, 2007; Santos; Barbosa, 1994; Gonzalez, 1982).

Os entrevistados ainda falaram que no MNE é entendido que a identidade negra tem sido discriminada e com isso a espiritualidade negra evangélica é solapada. Porém, vem sendo disseminada a concepção de que a origem do cristianismo não seria a Europa, mas as igrejas primitivas da África e o cristianismo vem a ser entendido como *religião de matriz africana*. Desse modo, não é estranha a mobilização das expressões *intolerância religiosa* e *racismo religioso* para

ressaltar o impacto do racismo nas igrejas. Os dois conceitos também são utilizados por afroreligiosas/os que buscam demarcar a especificidade dos ataques e violações às religiões de matrizes africanas e a seus membros. Isso ocorre porque a categoria *intolerância religiosa* é considerada insuficiente para explicitar a violência praticada não somente por causa da negação de direitos, mas por estar articulada com o racismo que organiza a sociedade brasileira (Miranda, 2021).

A atuação de coletivos evangélicos antirracistas não deixa de compreender a música. Em 2021, o movimento negro evangélico de Pernambuco (MNE/PE) organizou o fórum “Fé, Racismo e Igreja: a fé que nasce na experiência”, voltado a ressaltar que “a fé que habita na Teologia Negra, nasce da experiência do povo negro na história”. O encontro reuniu teólogos, fiéis, pastoras/es, acadêmicas/os e missionárias/os e falaram sobre racismo na igreja e na sociedade, em *exclusão*, espiritualidade negra e sobre a figura de um *Jesus negro* – temas pouco abordados nas igrejas evangélicas. Durante o evento uma cantora se apresentou e suas canções ilustram bem o tema do encontro (MNE/PE, 2021).

Laiane Borges é negra, moradora de Salvador, criada na Igreja Batista, onde aprendeu a cantar e a tocar instrumentos e atualmente é bacharelanda em Canto Popular na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Em entrevista a mim concedida, em 2022, a jovem cantora informou algumas de suas influências: a audição da compositora, cantora e escritora soteropolitana Luedji Luna, que aborda em suas obras a presença e a visibilidade do corpo negro no mundo, assim como outros elementos como afetividade, amor e humanidade. Ela conta ainda conhecer a literatura feminista e ter participação em grupos formados por evangélicas/os voltados à reflexão sobre fé e política – com visão crítica sobre religião e despolitização – como da Igreja Batista de Coqueiral, em Pernambuco.

A cantora afirma que busca compor e cantar aquilo que sente, que expressa algo de si, e, durante o fórum, ela interpretou a composição *Amenidades*. Esta integra o álbum *Transborda*, que é de Rúbia Divino – profissional carioca e radicada na cidade de Maringá, cujo repertório é classificado como *afrodiaspórico* (Divino, 2021).

Laiane escolheu a canção por considerar que ela favorece expressar o desejo enfrentado diante das questões cotidianas. A letra veicula uma visão sobre a violência estatal, preconceito e desigualdades, cooperando para a compreensão daquilo que impacta específicos segmentos da população do país. Diante do quadro, afirma-se, então, que a possibilidade de um dia ameno nem sempre pode ser confirmada.

Outra música foi entoada por Laiane, que é de sua autoria, e intitulada “Por acaso eu não sou uma mulher” (Borges, 2021)³, cuja letra diz o seguinte:

³ A letra disponibilizada foi transcrita a partir da apresentação da cantora no fórum “Fé, Racismo e Igreja: a fé que nasce na experiência”, ocorrido em 2021, estando disponível na plataforma *youtube*.

Por acaso eu não sou uma mulher

Raio X em mim, minha pele toda acessa
Mesmo assim você finge que não vê
Mesmo que eu ande na rua, apareça toda de branco
Mesmo assim, você finge que não vê
Mas, por acaso, eu não sou uma mulher?
Por acaso eu não sou uma mulher?
Do meu ventre também jorra vida,
Esperança de um novo mundo
E você finge que não vê
Minha cor também brilha
Aparece em todos os cantos
E você, você finge que não vê
Mas por acaso eu não sou uma mulher? (3x)
Eu caminho pelo trilho só
Eu caminho com os meus
Eu caminho pelo trilho só
Eu caminho com os meus
Eu sou uma mulher (3x).

A canção remete a uma personagem considerada relevante na defesa dos direitos femininos: Sojourner Truth. Laiane informa que a composição foi possível também a partir da leitura de escritos de autoras negras – Djamila Ribeiro, Angela Davis, por exemplo – quando se deparou com o discurso de Sojourner Truth⁴ em algum livro. As leituras realizadas foram associadas com o vivenciado por ela, possibilitando, por fim, a composição.

Durante a entrevista, a cantora explicitou que sua criação dialoga com as múltiplas opressões enfrentadas pela mulher negra: de gênero, racial e religiosa, denunciando sua invisibilidade, inclusive nas igrejas. Não à toa, a canção retoma a famosa frase *Ain't I a woman?* (Eu não sou uma mulher?) atribuída a Sojourner Truth⁵. Ela aborda a invisibilidade da mulher, sobretudo por sua cor de pele, que

⁴ Trata-se de uma conferencista, abolicionista, pregadora e ativista política, que viveu no século XIX. Ela é referência para a reflexão não somente sobre negritude, mas especificamente sobre a mulher negra. Sojourner Truth aparece como figura inspiradora de acadêmicas como Bell Hooks (2019), Angela Davis (2016) e também Carla Akotirene (2019), que visita a figura de Truth em sua reflexão sobre pensamento feminista e interseccionalidade.

⁵ O discurso de Sojourner Truth, intitulado *"I am a woman's rights"* ("Eu sou um direito da mulher") foi pronunciado na Convenção pelos Direitos das Mulheres em Akron, estado de Ohio, em junho de 1851. Um mês depois, o discurso foi publicado no jornal *Anti-Slavery Bugle* após revisão da autora – o mesmo está disponível na Biblioteca do Congresso Norte-Americano. Convém apontar que a frase *Ain't I a woman?* (Eu não sou uma mulher?) atribuída à Sojourner Truth tem tido repercussão e é constantemente citada no Brasil. Segundo Fonseca (2019), a frase *Ain't I a woman?* Integra a versão publicada por Frances Gage, em abril de 1863, no *The New York Independent*, e carrega imprecisão histórica, conforme a pesquisadora Nell Irvin Painter, especializada na história do sul-estadunidense. O *The Sojourner Project* (TSP) registra que a versão publicada por Frances Gage contém diversas alterações, incluindo a célebre frase acima transcrita, e ausentes da versão original, expressando uma imagem negativa acerca da fala da mulher negra (TSP, s/dt).

é fator de solidão, e o seu não reconhecimento como geradora de esperança e vida.

A canção possibilita compreender o olhar como instância de dominação e de desumanização do sujeito negro porque definido pela racionalidade colonial (Fanon, 2020). Segundo Hooks (2019), a hierarquização social baseada no sexo e na raça, que foi internalizada por norte-americanos, naturalizou a exploração sexual da mulher negra pelo homem branco, marcando a desvalorização de sua natureza, portanto, tendo ela menos valor e dignidade.

A condição da mulher negra tem sido questão de reflexão para brasileiras como Lélia Gonzalez (2020), cuja obra compreende a questão racial e focaliza a dominação racista e as exclusões que atingem as mulheres negras. Sobre estas, entende-se que o domínio colonial e o patriarcado devem ser mobilizados para o debate acerca da violência, da submissão, do desmantelamento da identidade racial, da coisificação da mulher negra e a negação de sua contribuição para a cultura nacional (Ribeiro, 2021; Carneiro, 2011).

Tais problematizações ganham no Brasil mais densidade, quando relacionadas com a democracia racial, que tem escamoteado a violência e a discriminação na sociedade brasileira, não poupando a mulher negra nas igrejas evangélicas – mesmo que ocupe cargos de liderança, conforme apontou Lélia Gonzalez (2020, p. 220, 221).

3. Teologias: caminhos

Ao fim do fórum “Fé, Racismo e Igreja: a fé que nasce na experiência”, realizado em 2021, a pastora Lídia Cavalcanti, da Igreja Batista Imperial, teóloga, pedagoga e gestora de educação em Recife (PE), observou como o encontro proporcionou a manifestação daquelas/es “envolvidos na militância, na relação com Deus e com aqueles que na nossa sociedade precisam do autorreconhecimento, de se perceberem como parte dessa comunidade, como parte de um povo que deve ser visto”. Ela enfatizou o encontro com o *Jesus negro*, assim definido não somente por sua origem geográfica, mas por trazer a “concepção de justiça, de equidade, aquele que tem o grito, que a voz que ecoa em favor dos que são marginalizados, dos excluídos, dos que são rejeitados pela sociedade”. Para a pastora, as igrejas precisam se voltar ao distanciamento da *segregação* e do *ódio*, visões que ainda hoje atingem alguns povos por causa de sua origem, cor da pele e sexo – como as mulheres, que podem ter a experiência com o divino, de adoração, de fala e também serem escutadas, reconhecendo-se como agentes de discurso.

A canção e o posicionamento da pastora têm a ver com o quadro de desigualdades de raça e gênero que perpassa o país e impacta as condições de trabalho, segurança, saúde, educação, previdência, moradia, por exemplo, de homens negros e mulheres negras. Isso é demonstrado pelo **Instituto de Pesquisa**

Econômica Aplicada (IPEA) no estudo com dados do período entre 1995 a 2015 (IPEA, 2021). Trata-se de problema que é descortinado e discutido por intelectuais negros/os e militantes, que se posicionam diante do racismo e suas implicações no cotidiano da população negra – sua saúde, educação e condições de trabalho, sobretudo da mulher negra (Gomes, 2020; Gonzalez, 2020; Nascimento, 2016). Esse quadro não é estranho a coletivos de evangélicos que enfrentam a discriminação racial nas igrejas, explicitando como ela está presente na teologia, na formação de liderança, na liturgia, na estética corporal e musical e afeta negros e negras evangélicos/as – trata-se de questão abordada desde os anos 1980 (Pinheiro, 2006; Floriano; Novaes, 1985).

Os coletivos evangélicos se voltam às figuras negras que têm corroborado para explicitar e problematizar o racismo na sociedade e na igreja, tais como Rosa Parks – defensora dos direitos civis – Sojourner Truth e Martin Luther King. Estes são vistos como inspiradoras/es por suas lutas e também por contribuírem para reformar a fé que professavam. Porém, elas/es são pouco lembradas/os nas igrejas evangélicas brasileiras, que, por exemplo, teriam excluído a contribuição de King para a luta contra a segregação racial (Trabuco, 2015).

Outro nome citado é o de James Cone – pastor e teólogo – que propôs uma interpretação do evangelho voltada aos oprimidos. Trata-se da Teologia da Liberação Negra, voltada à “afirmação da humanidade negra que emancipa os negros do racismo branco, proporcionando autêntica liberdade, tanto para as pessoas brancas, como para as pessoas negras” (Wilmore; Cone, 1986, p. 122).

Essa hermenêutica religiosa antirracista surgiu nos anos de 1960, nos Estados Unidos, que registrava a atuação de militantes contra a opressão da população negra, tais como: Malcon X, que tinha posicionamento mais enfático na resistência à população branca e ao racismo, e Stokely Carmichael, que atuou para a construção da política do poder negro.

A presença dessa teologia no Brasil não se restringe ao pobre, conforme a teologia da libertação, que caracteriza a vertente católica, pois considera a especificidade do racismo, do negro enquanto construção histórica e da discriminação racial na sociedade contemporânea. Tal posicionamento deve compreender a América Latina e abarcar elementos para a superação do racismo que afeta a existência das populações negras no sul global (Caldeira, 2019).

Para a teóloga Regina Sanches (2002), uma referência no meio evangélico, a teologia não deve se restringir à natureza divina, mas contemplar a relação entre a bíblia, a história e o contexto de vida. Isto é, trata-se de uma forma de entendimento do que seja o divino – e não o que ele é – conforme disse uma integrante do movimento negro evangélico do Rio de Janeiro (MNE/RJ), entrevistada em 2022.

Ainda segundo integrantes do MNE/RJ, as/os evangélicas/os com essa teologia buscam valorizar a *ancestralidade*, conhecendo e compreendendo a história do povo negro – enxergando a contribuição das religiões de matrizes

africanas –, resgatando a *negritude* – espiritualidade, cor da pele e cultura. Para elas/es, interessa a vigência de uma igreja não estranha à cultura, ao contexto comunitário e não alheia aos direitos humanos.

Além da ligação entre o evangelho e a temática racial, há outra vertente que fala da condição feminina, confrontando a leitura tradicional da bíblia que corrobora as opressões impostas às mulheres, conforme fica evidenciado com a canção de Laiane Borges e a exposição da pastora Lídia Cavalcanti. A teóloga colombiana Maricel Mena López, com reflexão sobre teologia negra feminista, destaca que o texto bíblico tem sido abordado como eficaz ferramenta para interpretar a luta e a resistência de povos negros e das mulheres negras. Ele é, então, a base para outra teologia negra e, principalmente, para a “reconstrução da consciência negra” (Mena-López *et al*, 2018, p. 130).

Para as/os evangélicas/os que se colocam contra o racismo e o sexismo, as igrejas históricas seguem um sistema de crença segundo o qual a verdade contida nas escrituras é suficiente para a condução das questões da fé e do cotidiano. Ao lado dessa teologia, há outra que tece a feição das igrejas neopentecostais, que se voltam ao alcance da prosperidade e também às batalhas contra o que entendem ser o mal. Essas concepções, relacionadas com igrejas norte-americanas conservadoras e algumas afinadas com o ideário neoliberal, constituem um dos pontos de diferenciação para a defesa da teologia negra. Para as/os evangélicas/os antirracistas, aquelas teologias marcam o fundamentalismo em vigor em algumas igrejas e ainda caracterizam sua teologia e espiritualidade, que têm sido denominadas por alguns como *necroteologia* e *necroespiritualidade* (Augusto, 2019). Elas são afirmadas e disseminadas por igrejas consideradas tolerantes com as *injustiças históricas*, incluindo o desprezo por crenças e modos de vida considerados não cristãos.

A vertente evangélica caracterizada pela defesa do antirracismo e contra o sexismo está no centro de uma tensão, pois há líderes que se posicionam contra o que chamam de “relativismo moral e teológico”, assim como os direitos pluralistas. Eles acusam os evangélicos antirracistas de levarem concepções *seculares* e *heréticas* para o interior do meio religioso (Ferreira, 2020).

As elaborações integram e ressaltam posições diferenciadas e que cooperam para pensar na vigência de confrontos e escolhas teológicas que perfazem uma encruzilhada, que já ocorreu em outros momentos⁶.

⁶ Sobre confrontos teológicos, Antônio Gouvêa Mendonça (2005) observa como no Brasil, a partir dos anos de 1950, houve a chegada de diferentes teologias, marcando a encruzilhada evangélica. Essas teologias entraram nas casas e nos seminários, caracterizando igrejas conservadoras. Aquelas identificadas como conservadoras, opondo-se ao ecumenismo e à atuação comunitária da igreja – defendida por universitários e jovens pastores –, enfatizavam a salvação e o distanciamento de utopias, da ação na sociedade e eram defensoras da diferenciação a partir da “apartação do mundo”. Ainda cooperou com esse cenário, a disseminação de igrejas voltadas a fortalecer a doutrina da cura divina e ainda prometer o exorcismo dos males que afligiam a população empobrecida. Tudo isso corroboraria o fortalecimento de igrejas comprometidas com a manutenção de estruturas sociais desiguais e pouco afeitas à cultura nacional.

4. Cristianismo e segregação

A apreciação da atividade musical entre as/os evangélicas/os tem viabilizado refletir sobre o debate acerca da relação étnico-racial e o cristianismo. Trata-se de um tema que tem mobilizado também pesquisadores que apontam para as concepções acerca das tradições culturais negras, sobretudo no protestantismo dos Estados Unidos e do Brasil, como será visto a seguir.

As igrejas protestantes norte-americanas exerceram evangelização considerada rigorosa, em especial, atingindo as crenças e os rituais africanos (Eliade; Couliano, 2003). Tais igrejas impuseram fortes ações assimilacionistas e de controle, que provavelmente ajudaram a alterar as manifestações culturais negras – como o uso de instrumentos de percussão. No entanto, a tradição musical afrodiáspórica teve forte contribuição para a sociedade norte-americana (Morgan, 1998).

A relação entre cristianismo, incluindo a versão protestante, segregação e escravidão não é extraordinária. Achille Mbembe (2014, p. 118) observa que o cristianismo constitui uma feição do colonialismo que, tal como esse, combina terror e salvação. A conquista de terras e a civilização de povos vistos como “inferiores e selvagens” e sua apresentação ao evangelho era entendida como importante para que os considerados selvagens pudessem “ultrapassar as trevas” nas quais viviam.

Apesar dessa perspectiva assimilacionista, o cristianismo terminou por ser reelaborado por populações negras, que têm se posicionado sobre as “formações raciais” e “minorias históricas”, tendo-se a teologia política negra (Mbembe, 2014, p.118, 293, 294). Nessa perspectiva, reflexões sobre o cristianismo afro-americano consideram a música sacra relevante para a sobrevivência emocional e espiritual da comunidade negra. Ela fala sobre as experiências de vida espiritual num sistema baseado na escravização humana, na propriedade de terras e no comércio (Reagon, 2001; Young, 1998).

Mulheres negras e homens negros que participam das diversas igrejas que integram o meio evangélico no Brasil evidenciam as relações raciais como tema relevante diante de situações de racismo e discriminações por elas/es enfrentadas. Diversas/os entrevistadas/os afirmam que a participação negra nas igrejas evangélicas corrobora as diferentes experiências de espiritualidade e de religiosidade, que têm sido o foco de suas atuações. Não se pode tratar isso como algo desimportante, pois esse meio religioso conta com significativa presença negra, conforme registram os censos de 2000 e 2010 (IBGE, 2012, 2003).

Num país, onde o racismo e a mestiçagem consistem em eficazes instrumentos de hierarquização de culturas e povos, que historicamente impactou a economia, a política, a educação, a ciência, o direito, a imprensa (Ferreira, 1999; Maggie, 1992; Dantas, 1988), a religião não deixou de ser abarcada. Pesquisas evidenciam que a atuação protestante no país marca o início do século XIX com atendimento espiritual aos fiéis e também como alternativa educacional para a

população branca diante do ensino escolar propiciado pelo catolicismo. Ao contrário disso, negras e negros frequentavam as igrejas protestantes com o acompanhamento dos senhores, que eram pouco receptivos às tradições afro-brasileiras (Cruz, 2019; Barbosa, 2002).

As igrejas missionárias oriundas do sul dos Estados Unidos instaladas no Brasil, no século XIX, bem ambientadas com a escravidão e a segregação, estavam voltadas a integrar, a converter o negro à “cultura protestante”, visando ultrapassar a “degeneração de costumes”, posto que considerados opostos à “virtude cristã”. A atenção dispensada tinha por objetivo não a emancipação, mas incutir a resignação com sua condição, com a submissão ao trabalho em prol de senhores considerados piedosos e que ainda conduziam um regime considerado ameno e paternalista (Barbosa, 2002, P. 155; Novaes; Floriano, 1985). Tudo isso tinha a ver com a desvalorização que atingia os africanos e seus descendentes, incluindo a memória e as expressões culturais. Apesar dessa concepção assimilacionista, as memórias musical e religiosa sobreviveram, resultando nas religiões de matrizes afro-brasileiras e numa rica musicalidade percussiva (Munanga, 2020).

As tradições afro-brasileiras permanecem no centro de tensões e conflitos, devido à orientação e à atuação de algumas igrejas que expressam doutrinas e teologias voltadas ao combate da espiritualidade afro/negra, a promoção de cura e a oferta da prosperidade – que dissemina uma ética de vida contra a pobreza e a miséria num capitalismo baseado no mercado informal de trabalho (Bigon, 2020; Medeiros, 2020; Contins, 1995; Novaes; Floriano, 1985).

Essas igrejas cooperam para a manutenção do racismo e das desigualdades, ficando isso evidente com as/os afroreligiosas/os que denunciam e se organizam contra as violações praticadas por igrejas evangélicas e seus membros (Miranda, 2021). Por sua vez, há igrejas que investem em estratégias que abarcam símbolos e elementos da cultura afro-brasileira, esvaziando-os de seus conteúdos étnicos, incorporando-os às suas práticas culturais/culturais, com os seus significados alterados, esvaziados ou invertidos (Montes, 2013; Gonçalves da Silva, 2007).

Finalizando

As inscrições do *funk gospel* e da *música negra gospel* favorecem indagar sobre a contribuição do *gospel* para a consciência racial – se coopera com algo como registrado nos *bailes black*, nos anos de 1970 (Nascimento, 2016; Alberto, 2015; Gonzalez, 1982). Como visto, trata-se de uma questão complexa, haja vista os diferentes posicionamentos daqueles envolvidos com a *música gospel*, sobretudo diante do objetivo de atuar e converter as juventudes e, para tanto, utilizar sonoridades afrodiaspóricas.

Pode ser que a tomada de bens culturais afros/negros nem sempre queira afirmar a importância política da etnicidade – os aspectos culturais de um grupo –

, problematizar o racismo e sua relação com as desigualdades raciais, as discriminações dirigidas à população negra e suas expressões culturais (Sansone, 2004). Estas podem ser apropriadas, esvaziadas e ressignificadas quando se trata de disputa no campo religioso – vide o que ocorre com a capoeira e o acarajé. Isso tem a ver com um *ethos* religioso belicoso e indiferente às questões históricas e políticas, que atingem fortemente parte de seus integrantes (Montes, 2013; Gonçalves Da Silva, 2007).

Para alguns artistas, a *música negra gospel* tem ido além, pois veicula abertamente ritmos, melodias e rimas relacionadas com as heranças afrodiaspóricas num meio reconhecidamente pouco receptivo. Ela muito contribui para evangelizar e isso proporciona disseminar mensagens de fé, de esperança em outra realidade, sobretudo para os jovens periféricos.

Igualmente foi visto que a música e a literatura especializada cooperam com as reflexões que as mulheres negras evangélicas realizam sobre seu meio religioso e como elas têm questionado a leitura conservadora sobre a bíblia, a espiritualidade hegemônica, o racismo e o machismo (Anjos, 2021).

A atuação antirracista evangélica, que não é recente, registra ainda o compartilhamento de uma gramática comum aos movimentos sociais contemporâneos, como, por exemplo, *feminismo, antirracismo, antissexismo, racismo religioso, direitos humanos, cidadania, reparação histórica e democracia*. Ocorre igualmente a ambientação com uma literatura crítica sobre o exercício do poder, viabilizando a inserção de neologismos, a fim de criticar e ignorar a religião, a espiritualidade e a teologia que justificam a destruição do outro. Assim, recorre-se ao conceito elaborado por Mbembe para analisar as políticas estatais como políticas de morte, especificamente, quando voltadas a grupos ou às populações minoritárias (Mbembe, 2016).

Essas categorias não deixam de integrar as críticas dirigidas à teologia e à cosmologia evangélica, que impulsionam reações de líderes preocupados com o que entendem por princípios religiosos. Tais apreciações evidenciam como elas, teologia e cosmologia, podem ser vistas como uma vertente da colonialidade cosmogônica que corroborou a hierarquia baseada na raça, delimitou e marcou índios e negros como seres não humanos (Walsh, 2017).

O posicionamento antirracista visa menos ao proselitismo e mais ao *ethos* evangélico, porque é entendido que a fé deve estar direcionada às questões sociais (Alencar, 2019). Pode ser entendido que isso integra uma agenda voltada a não confirmar os “mecanismos de práticas discriminatórias” que caracterizam o evangelismo conservador, que também tem forte presença na política nacional (Machado, 2021, p. 87).

A concepção de religião contextualizada tem possibilitado difundir a reivindicação da *reparação dos danos da escravidão*, questão presente nas organizações do movimento negro brasileiro (Pinheiro, 2020). Ela compreende um leque de questões: a reelaboração teológica – reconhecer a *matriz africana* do

cristianismo –, o respeito à cultura, à espiritualidade negra e o combate ao racismo institucional, ao racismo religioso, ao genocídio da juventude negra e ao feminicídio.

As iniciativas apreciadas revelam como os limites de um meio religioso não são rígidos e ele pode ser visto como “território de estranhas misturas”, pois nele podem ser retomadas antigas práticas de devoção; ainda nele, podem ser incorporadas e ressignificadas práticas, categorias de outras épocas, de outras vertentes e origens (Montes, 2013). Isso possibilita compreender que as tensões podem proporcionar um “campo de possibilidade”, porque rompe com as construções binárias, com os autoritarismos do passado, colocando e reconhecendo a diferença, o diálogo e modos de invenção de enfrentamento desse saber e força voltados à submissão do outro (Rufino, 2019). Assim, a música no meio evangélico pode ser considerada como algo que não fala somente para o espírito, ostentando outra feição quando entendida como importante para a reflexão acerca das injustiças e da segregação, bem como para colaborar para um futuro menos desigual.

Referências

ALBERTO, Paulina. **Quando o Rio era black: soul music no Brasil dos anos 70.** *História: Questões & Debates*, v. 63, n.2, p. 41-89, 2015.

ALENCAR, Gustavo. Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. **Religião e Sociedade**, v.39, n.3, p. 173-196, 2019.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANJOS, Simony. Coletivos de mulheres negras evangélicas e a disputa pelo espaço público da religião. 2021. Disponível em: <https://jornal.usp.br/artigos/coletivos-de-mulheres-negras-evangelicas-e-a-disputa-pelo-espaco-publico-da-religiao/> . Acesso em: 04 jul. 2022.

AUGUSTO, Jackson. Necroespiritualidade, necroteologia e os pecados de morte. *Novos Diálogos*. Disponível em: <https://novosdialogos.com/artigos/necroespiritualidade-necroteologia-e-os-pecados-de-morte/>. Acesso em: 05 jul. 2022.

BANDEIRA, Olívia. Música gospel no Brasil – reflexões em torno da bibliografia sobre o tema. **Religião & Sociedade**, v. 37, n. 2, p. 200-228, 2017.

BARBOSA, J. Carlos. **Negro não entra na igreja: espia da banda de fora.** Protestantismo e escravidão no Brasil Império. Piracicaba: Ed. Unimep, 2002.

BARBOZA, Vanessa M.G. Pretas cristãs: reflexões sobre o processo de autoformação no movimento progressista evangélico. 2019. **Dissertação.**

Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidade, UFRP, Recife, 2019.

BIGON, João M.S. Entre a cruz e a encruzilhada: a comunidade negra evangélica e as propostas decoloniais de construção de mundo. 2020. **Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET, Rio de Janeiro, 2020.

BORGES, Laiane. **Por acaso não sou uma mulher?** 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lkMfQx0MbZo>. Acesso em: 12 nov. 2021.

BURDICK, John. **The color of sound: race, religion, and music in Brazil**. New York; London: New York University Press, 2013.

BURDICK, John. Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura possível? *In*: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia (Orgs.). **Raça como retórica - a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p.186-212

CALDEIRA, Cleusa. Teologia negra: a fenomenologia do damné como caminho de humanização. **Horizonte**, v. 17, ed.53, p. 991-1020, 2019.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS & TAKANO CIDADANIA (Orgs.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

CÉSAR ÉL. **O pescador de almas**. Rio de Janeiro: Gálatas Music, 1997. CD. 10 faixas (42 min).

CONTINS, Márcia. Tornando-se pentecostal. Um estudo comparativo sobre pentecostais negros nos EUA e no Brasil. 1995. **Tese**. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

COSTA, Lidiane C. A ação política em organizações negra da Bahia: velhos e novos dilemas da ação coletiva. **Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

CUNHA, Christina Vital *et al.* **Religião e política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll; Instituto de Estudos da Religião, 2017.

DANTAS, Beatriz G. **Vovô Nagô e papai branco - usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIVINO, Rúbia. Amenidades. *In*: DIVINO, Rúbia. **CD Transborda**. Colmeia 22. 2021. 1 CD. Faixa 2 (4 min 54). Disponível em: <https://open.spotify.com/album/2b6uX1sURoZe8xvYmV4PrV>. Acesso em: 23 set.

2022.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Revista Tempo*, v.12, n.23, 2007.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: UBU Editora, 2020.

FERREIRA, Franklin. A infiltração dos ‘cristãos progressistas’ na Igreja Cristã. 2020. Disponível em: <https://coalizaopeloevangelho.org/article/a-infiltracao-dos-cristaos-progressistas-na-igreja-crista/>. Acesso em: 25 ago. 2021.

FONSECA, Luciana C. *Direitos das mulheres: os discursos de Sojourner Truth em tradução*, 2019. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/coluna/migalaw-english/307474/direitos-das-mulheres--os-discursos-de-sojourner-truth-em-traducao>. Acesso em: 18 jul. 2022.

GOMES, Nilma Lino. A força educativa e emancipatória do movimento negro em tempos de fragilidade democrática. *Revista Teias*, v. 21, n. 62, p. 360-371, 2020.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 9-29.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

hooks, bell. *Eu não sou uma mulher? Mulher negra a feminismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

IBGE. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. 2012. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>. Acesso em: 18 ago. 2021.

IBGE. *Censo demográfico 2000: características gerais da população*. Rio de Janeiro: IBGE, 2003.

IPEA. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. 2021.

MACHADO, Maria D. C. A identidade evangélica em disputa. *Debates do NER*, ano 21, n. 39, p. 83-89, 2021.

MAFRA, Clara. A ‘arma da cultura’ e os ‘universalismos parciais’. *MANA*, v.17, n. 3, p.607-624, 2011.

MAGGIE, Yvonne. **O medo do feitiço**. Relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MBEMBE, Achille. **A crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona editores refractários, 2014.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios - Revista do PPGAV/EBA/UFRJ**, n. 32, p. 123-151, 2016.

MEDEIROS, Vitor Q. Comentários sobre a igreja evangélica brasileira. **Revista Rosa**, v.2, n .01, 2020.

MENA-LÓPEZ, Maricel *et al.* Bíblia e descolonização: leituras de uma hermenêutica bíblica negra e feminista de libertação. **Mandrágora**, v.24. n. 2, p. 115-144, 2018.

MIRANDA, Ana Paula M. A multidimensionalidade dos conflitos e seus efeitos na produção de políticas (de 'terreiros/cristofacistas'): algumas respostas, outras questões. **Debates do NER**, ano 21, n. 40, p. 211-234, 2021.

MONTES, M. Lúcia. **As figuras do sagrado**: entre o público e o privado na religiosidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MORGAN, Phillip D. **Slave counterpoint - Black Culture in the Eighteenth-Century Chesapeake and Lowcountry**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1998.

MNE/PE. **Fórum Fé, Racismo e Igreja**. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lkMfQx0MbZo>. Acesso em: 12 nov. 2021.

MUNANGA, Kabengele. As religiões de matriz africana e intolerância religiosa. **Crítica e Sociedade: Revista de Cultura Política**, v. 10, n. 1, p.?, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro** – processo de um racismo declarado. 3.ed.São Paulo: Perspectivas, 2016.

NOVAES, Regina; FLORIANO, Maria das Graças. **O negro evangélico**. Rio de Janeiro: Iser, 1985.

ONORATO FILHO, Francisco. Minha vida não para. In: ONORATO FILHO, Francisco (JC). CD **Minha vida não para**. Rio de Janeiro: Gravadora Graça Music, 2004. 1 CD, Faixa 3 (4 min 16) - licenciado por Francisco Onorato Filho. 2205741108796.

PINHEIRO, Márcia L. Dinâmicas da religiosidade: experiências musicais, cor e noção de sagrado. In: López, L.Á.; Thylefors, M.; Wedel, J. (Orgs.). Representaciones y expresiones religiosas afro-latinoamericanas. **Stockholm Review of Latin American Studies**, n.4, p. 61-72, 2009.

PINHEIRO, Márcia L. Com 'os nossos ancestrais': luta e gramática no reconhecimento de lugar de remanescentes humanos no Rio de Janeiro. **Século XXI - Revista De Ciências Sociais**, v. 9, p. 446-480, 2020.

PINHEIRO, Márcia L. Música, religião e cor – uma leitura da produção de *black music gospel*. **Religião e Sociedade**, v.27, n.2, p. 163-180, 2007.

PINHEIRO, Márcia L. Na 'pista' da fé: música, festa e outros encontros culturais entre os evangélicos do Rio de Janeiro. 2006. **Tese (Doutorado em Antropologia)** - PPGSA/IFCS, UFRJ, 2006.

PINHEIRO, Márcia L. O proselitismo evangélico: musicalidade e imagem. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, v. 7, n. 2, p. 57-67, 1998.

PINHEIRO, Márcia L.; FARIAS, Carine L. O Funk abençoado: apropriação musical, trajetória religiosa e carreira musical de MC Polliana Gospel Funk. **Religião e Sociedade**, v.39, n.03, p. 34-57, 2019.

RIBEIRO, Katiúscia. 'Mulherismo africana': 'Proposta emancipadora'. Entrevista concedida a Chico Alves. Portal Geledés, 07/06/2021. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/katiúscia-ribeiro-explica-o-mulherismo-africana-proposta-emancipadora/>. Acesso em: 19 ago. 2022.

REAGON, Bernice J. **If you don't go, don't hinder me: the African American sacred song tradition**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001.

REINA, Morgane L. Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. **PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, v.24, n.2, p.253-275, 2017.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas # 7** • Luiz Rufino (Carrego Colonial). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w88cU4uYjAU&t=113s>. Acesso em: 12 jul. 2019.

SANCHES, Regina de C. F. Teologia e missão: apontamentos para uma Teologia da Missão. **Revista Teologia Prática**, v.1, n.1, p. 27-29, 2002.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador; Rio de Janeiro: Edufba; Pallas, 2004.

SANTOS, Joel Rufino dos; BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Atrás do muro da noite: dinâmica das culturas afro-brasileiras**. Brasília: Ministério da Cultura; Fundação Cultural Palmares, 1994.

SILVA, Hernane F. **O movimento negro evangélico: um mover do Espírito Santo**. São Paulo: Selo Editorial Negritude Cristã, 2011.

SILVA, Sidney da; PEIXOTO, Marcos P. de J. Rap da felicidade. *In*: SILVA, Sidney da; PEIXOTO, Marcos P. de J. **Eu só quero é ser feliz**. Rio de Janeiro: Columbia, 1994. LP. Faixa 1 (5 min. 09).

TAVARES, Elvis. Biografia de Alvaro Tito é lançada pela editora Ágape. Disponível em: <https://lcagencia.com.br/biografia-de-alvaro-tito-e-lancada-pela-editora-agape/>. Acesso em: 18 ago. 2022.

TSP. *Compare the two speeches, s/dt*. The Sojourner Project. Disponível em: <https://www.thesojournertruthproject.com/compare-the-speeches>. Acesso em 10 jul. 2022.

TRABUCO, Zózimo A. P. “À direita de Deus, à esquerda do povo”: protestantismos, esquerdas e minorias em tempos de ditadura e democracia (1974-1994). **Tese**. Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2015.

WALSH, Catherine. **Entrejeiando lo pedagógico y lo decolonial**: luchas, caminos y siembras de reflexión-acción para, resistir (re)existir y (re)vivir. Bucalagrande, Colombia: Alter/nativas, 2017.

WILMORE, Gayraud; CONE, James H. **Teologia Negra**. São Paulo: Paulinas, 1986.

YEHOSHUA. **Sangue bom**. Rio de Janeiro: Mk Publicitá, 1992. LP. 8 faixas (31 min 14 - lado A e B).

YOUNG, Alan. **Woke me up this morning**: black gospel singers and the gospel life. Jackson: University Press of Mississippi, 1997.

Submetido em 15/10/2022

Aceito em 02/05/2023

A volta dos que não foram! Exercício hermenêutico-psicanalítico à luz da parábola do Filho Pródigo (Lc 15.11-32)

The return of those who never went! Hermeneutic-psychoanalytical exercise, considering the parable of the Prodigal Son (Luke 15:11-32)

Sidnei Noé¹

RESUMO

Parábolas demandam nossa participação direta inconsciente à face oculta do símbolo, à elaboração consciente. A elaboração consciente dependerá da identificação inconsciente imediata com a respectiva personagem. No caso da parábola do Filho Pródigo, temos basicamente três: o pai-bondoso, o filho-primogênito servil e o último-gênito rebelde. Cada qual requer uma elaboração psíquica particular, que, por sua vez, articular-se-á a das demais. Logo, sem mudança de atitude de todos os envolvidos consigo e com os outros, os problemas tendem a repetir-se, mesmo mediante o regresso do filho protestante. Portanto, a verdadeira elaboração, é deixada aberta à nossa participação a fortiori. Para tal, o recurso à psicanálise pode auxiliar-nos a perceber os conflitos em jogo, desde nossa participação inconsciente à dimensão psíquica das personagens manifestas à parábola. Estes apontam para uma fixação em diferentes estádios do período pré-edípico; por conseguinte, cada um dos participantes desta tríade familiar tem seu próprio desafio: o pai, à consciência das necessidades individuais dos filhos e destes entre si; o primogênito, à consciência de que ficar em casa significa, em última análise, recusar-se a viver, à autonomia e o último-gênito, à consciência de que perder-se e morrer pode ser o começo para encontrar-se e viver.

Palavras-chave: Hermenêutica Bíblica; Psicanálise; Complexo de Édipo; Narcisismo.

ABSTRACT

Parables demand our direct unconscious participation to their hidden face of the symbol, towards a conscious elaboration of the needs. The conscious elaboration will depend on the immediate unconscious identification with the respective character. In the case of the parable of the Prodigal Son, we have basically three: the kind father, the servile firstborn son, and the rebellious last-born genie. Each one requires a particular psychic elaboration, which, in turn, needs to be articulated with that of the others. Therefore, without changing the attitude of all those involved towards himself and others, problems tend to be repeated, even upon the return of the protestant son. Therefore, the real elaboration, is left open to our further participation. To this

¹ Doutor em Teologia pela Kirchliche Hochschule Bethel, Alemanha (1998). Professor do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. E-mail: sidnei.noe@ufjf.br

aim, the use of psychoanalysis can help us to perceive the conflicts at stake, from our unconscious participation in the psychic dimension of the manifest characters of the parable. These points to a fixation in different stages of the preoedipal period; therefore, each of the participants, on this family triad, has its own challenge: the father, to the awareness of the individual needs of the children and of each other; the firstborn, to the awareness that staying at home means, for hence, refusing to live autonomy and the last-genie, to the awareness that losing oneself and dying can be the beginning of meeting and living.

Keywords: Biblical-Hermeneutics, Psychoanalysis, Oedipus-Complex, Narcissism.

Introdução

A Bíblia é Boa-Nova à salvação! Quanto à essa compreensão, certamente haja amplo consenso no contexto cristão. Como, todavia, esta seja apresentada, depende da respectiva passagem em questão. Uma dessas passagens, bem conhecida, até emblemática, e, ainda assim, intrigante, é a assim chamada, parábola do filho pródigo. O que, efetivamente, causa espécie nesta história? À primeira vista, parece um caso comum, como muitos conhecidos – abreviadamente, um *quid pro quo* na partilha de bens, ainda em vida, do progenitor. Senão vejamos: a) há um pai ainda vivo, com dois filhos, e um deles, o mais novo, pede seu quinhão da herança. Conforme praxe jurídica de antanho, diga-se de passagem, ainda corrente à jurisprudência hodierna, inclusive no Brasil (com pequenas diferenças), é-lhe concedido seu direito, mediante partilha de bens em vida;² b) recolhida sua parte, não resta dúvida, que o último-gênito, ou simplesmente, caçula, disponha de livre-arbítrio sobre sua fração. Ou seja, pode fazer com ela, o que lhe apraza; c) entretanto, tudo dá errado àquele que se apossara do que lhe coubera e se aventurara ‘no mundo’; d) mediante tal sina, cai em si, sob o desespero da miséria, e decide retornar à casa paterna; e) talvez um tanto surpreendentemente, ainda distante, o pai vem correndo ao seu encontro, o “abraçou e beijou” (v. 20c) e restitui-lhe seu lugar como filho, com todos os direitos e deveres (melhor roupa, anel, sandália), mediante ‘pompa e fanfarra’, pois mandara festejar, sacrificando o “novilho cevado” (v. 23); f) o primogênito, por sua vez, sente-se injustiçado, tem ciúmes do trato especial dispensado pelo pai a “esse seu filho” (v. 30a), e confronta-o, com amargor, ciúme e zanga (v. 28); g) este se justifica, em função da alegria pelo retorno do “que estava morto e tornou a viver; estava perdido e foi achado” (Lc 15.24; 15.32 – atente-se à repetição da mesma expressão!).

Onde, pois, haveria algo de especial nessa historieta? Não há nada de excepcional na partilha; no gozo e no desperdício; no retorno à casa; na alegria do velho-pai; no ciúme e desgosto do irmão ‘caseiro’. Inclusive, a experiência de vida indica, que nada seja deveras comum à vida familiar – independentemente do juízo de valor, interno ou externo –, que o favorecimento de um(a) dos(as)

² Neste caso, é relativamente simples, visto haver só dois herdeiros: um terço cabe ao querelante e as duas outras (como usufruto) ficam sob os auspícios do pai, em vida e, após sua morte, são repassadas diretamente ao primogênito (Dt 21.17).

filhos(as), em detrimento dos(as) demais; mais ainda, pareça como que uma lei tácita, que o caçula receba especialmente um tratamento V.I.P. e, para o ressentimento das(os) demais irmãs(os), não esteja sujeito, aparentemente, a qualquer norma, que, por outro lado, valha como *dura lex sed lex* às(aos) demais, e desfrute do livre-gozo de seus caprichos; também, que seja de experiência *lata*, que àquele(a) à casa, fermente uma inveja – às vezes mordaz e que lembre a de Caim – em face da flagrante injustiça, algo que também, diga-se de passagem, seja perfeitamente compreensível; e, não por último, seja particularmente humana, a alegria, em vista do retorno de qualquer filha(o), ainda mais, *do dileto (Nestei, indez)*; e, não por último, também seja de praxe ubíqua que alguns animais vivam melhor que um ser humano, tanto aqui quanto acolá, só que estejam sempre sujeitos a pagar o pato, como o “novilho cevado”, para escândalo das(os) defensor(as)es das causas animais. Sim, tudo muito humano, estranhamente humano! Portanto, onde estaria a Boa-Nova?

1. Indícios exegeticos

O horizonte de sentido é dado pelo próprio texto. Dessarte pode ser lido como literatura qualquer: aplicam-se lhe todas aquelas ferramentas de análise exegetica, conhecidas como MHC (Método Histórico-Crítico). Seguem, pois, alguns fragmentos dessa análise propedêutica, sem a pretensão de efetivamente corresponder circunstanciadamente ao método, em relação ao texto em questão chama a atenção: a) que a história somente seja apresentada no Evangelho de Lucas; b) que essa encadeie-se a outras duas, no contexto menor, a saber, a da ovelha e a da dracma perdidas (Lc 15.17; Lc 15. 8-10) e, no maior, à grande narrativa da peregrinação de Jesus a Jerusalém (Lc 9.51-19.27); c) que possivelmente remonte à Fonte Q ou ao códex especial (*Sondergut*), próprio do autor Lucas – um médico culto, também redator do livro dos Atos dos Apóstolos; d) que o escritor Lucas justamente se caracterize pelo trato escrupuloso do material que lhe servira de base, seja este oriundo do Evangelho de Marcos, da Fonte Q, ou do conteúdo próprio especial – o qual, p. ex., possa ser oriundo de uma versão diversa da respectiva Fonte Q, ou mesmo, de tradições diversas, ainda somente orais (lembrando que nenhum dos evangelistas fora contemporâneo de Jesus); e) que pelo vocabulário empregado, provavelmente traduza ao grego, a linguagem original aramaico-galileica, a qual possa, ao menos parcialmente, verbalizar a *ipsissima vox Jesu* (JEREMIAS 1965: 171); f) que a *pointe* específica desta história seja o paralelismo antitético entre morrer e tornar a viver” e “perder e encontrar” (v. 24, 32b), que também demarque sua conexão estrita, no contexto menor, às parábolas da ovelha e da dracma perdidas (o *sui generis*, não obstante, em comparação às precedentes, é que aqui entra em jogo a volição, a morte e a perda, não por acaso, mas por arbítrio); g) que o gênero literário em questão seja o de parábola, que basicamente consista em insinuar um *tertium comparationis non datur*, quiçá abscondito *sub contraria specie*, a partir de uma historieta plausível do cotidiano; h) que o pano-de-fundo recorrente remeta à acusação de Fariseus e Escribas, de que a pregação de Jesus induza o povo simples ao desrespeito da lei

e portanto, ao crime, o que repercute no contraste entre a atitude de ambos os filhos; i) que convenha aguçar o sentido ao detalhe de que o texto faça nítida distinção entre “pai” e “Deus” (v 18b); j) que a resposta de Jesus aos seus detratores só possa ser uma – é a vontade de Deus!

Diante disso, apresente-se como paradigmática, à interpretação exegético-teológica que “[a] parábola descreve, mediante imponente simplicidade: assim é Deus, tão-bondoso, gracioso, cheio de misericórdia, transbordante de amor. Ele se alegra pelo retorno do pródigo como o pai que celebra a festa da alegria” (JEREMIAS 1965: 131). E é precisamente este último, o ponto-fulcral exegético, que sobeje nessa parábola específica: o desfecho demasiado trivial! Em outras palavras, não mudara nada: a) o filho mais novo regressara à casa, após suas (des)venturas no mundo; b) o mais velho, continuaria sentindo-se preterido (só que doravante ainda mais amargurado!); c) e o pai, continuaria achando que está tudo bem, e melhor ainda, após o retorno “do perdido”!

2. Distinções literárias

O gênero da parábola era bem-conhecido tanto no Oriente-Antigo quanto no Mediterrâneo-Clássico (por onde certamente se encontrara o autor Lucas); este causara certa espécie à patrística, entre as escolas antioquina e alexandrina, haja vista a acusação da “alegorese” (Grondin, 1999, p. 69) e mais recentemente, essa em particular ganhara notoriedade, mediante a pena de Voltaire (1763) e André Gide (1907) respectivamente, Rainer-María Rilke (1906 – também tradutor da obra de Gide ao alemão) e, não por último, Franz Kafka (1920). Àquelas(es) familiarizadas(os) com este gênero atávico, parábolas eram especialmente bem-vindas, por falarem de coisas conhecidas, apontando, todavia, a desconhecidas, que fizessem ‘brilhar os olhos’ das(os) ouvintes – poder-se-á supor, que poucas(os) fossem leitoras(es), quiçá, menos ainda, escritoras(es) –, sabendo que precisariam ‘imaginar junto’, o não-expresso, combinando-o ao exarado; destarte, seria necessário complementar o todo de sentido. Portanto, embora tudo pareça ‘trivial’, nada é, precipuamente nessa parábola!

Apesar de conhecido pelos exageros, nesse consoante, Friedrich Nietzsche (1895) mostrara, mais uma vez, sua argúcia, ao chamar Jesus de “parabolista *par excellence*” (certamente em sentido não-lisonjeiro!). Quão conhecida, não é a reiterada introdução da qual este se servira, ao afirmar que “o Reino de Deus é como...”. O núcleo do *Kerygma* (Bultmann, 1956) não está no comparado (o objeto), nem em sua natureza; tampouco, em sua manifestação. Seria absurdo querer interpretar ‘literalmente’ que este (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* – Mc 4.30; Lc 13.18 ou *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* – Mt 13.31) fosse como um grão-de-mostarda, pois que, a nuance justamente esteja no *figure out*, desde o conhecido, o grão, que serve de escada, o desconhecido, ignorado, subestimado; enfim, o além do *ipsis verbis*; logo, implícito ao expresso. De acordo com Joachim Schniewind (1960), “a parábola primeiramente apresenta situações mundanas, tornando-as transparentes à relação com Deus”. Neste sentido, como o narrador da parábola

seja Jesus, não reste dúvida, que o *Leitmotiv* oculto se situe na relação com Deus e, portanto, esteja em jogo, um problema de teologia-cristã. (Hamburger, 1970).

Todavia, como soe ocorrer a qualquer arte, e as Sagradas Escrituras não haveriam de ser exceção, quando esta seja eternizada enquanto obra, sua *Bildhälfte* (metade simbólica) descola-se de sua *Sachhälfte* (metade conteutiva), ao menos, em relação àquela de seu *Sitz im Leben* (portanto àquela remanescente do lado de lá originário, situado além do *garstigen, breitem Graben* – Lessing, 1777– que cindira o fruidor hodierno daquele, de antanho) e que ora se reabra ao enlace de novas(os) convidadas(os), aqui tratados, como leitoras(es) interessadas(os) psicanaliticamente. Portanto, seria um equívoco equivalente a uma leitura fundamentalista, chegara-se à conclusão de uma justaposição direta, deveras comum, pai – Deus; último-nato – Jesus; primo-nato – legalistas, que sob à subserviência à casa da tradição rejeitem, invejem, desprezem, persigam – e, ao cabo, sentenciem, prendam e crucifiquem Jesus. O desmazelo retórico-hermenêutico consiste justamente em, assim procedendo, fazer com que tudo se ajuste e explique perfeitamente demais, sem nenhum óbice, lacuna, irreverência, escândalo, loucura ou, simplesmente, sem nenhuma pergunta em aberto: Jesus mostra o pai amoroso que acolhe o pecador arrependido – o que francamente enseje um ruído em relação ao anúncio e à vivência do *totaliter aliter* (Noé, 2006, p. 119) do Reino de Deus, à sobreposição do abismo humano, calcado justamente na graça da aceitação dos “pobres de espírito”, que sequer consigam perceber a psicogênese de seu desespero.

Parábola remete à símbolo (estritamente, em sentido Luterano, enquanto ‘presença real’, desde que palavra e elemento se encontrem, no Sacramento), que, como sabemos desde a Antiguidade, remeta a um todo, que somente seja legitimado e autenticado, mediante a combinação de, pelo menos duas partes de um todo, antes dividido (Noé, 2008, p. 923s). É necessário, pois, procurar a parte faltante e perdida, para quê, em se achando-a, evoque alegria, regozijo, festança e deleite, pela reunião e, não por último, confirmação da autenticidade e identidade. Onde? Evidentemente no próprio âmbito do perdido (acaso buscar-se-ia encontrar o perdido alhures d’onde suponha-se tê-lo perdido?) haja vista que, conforme Eugen Drewermann já intuía, “o simbólico somente possa ser interpretado simbolicamente” (Noé, 2008, p. 32-57). Mas ‘perdido’ somente pode estar algo que, como um todo, antes já se encontrasse aí, à disposição, o que reforça que esteja em jogo um reencontro...

Sob o viés da parábola em questão, todas as protagonistas da parábola, pai, primo- e último-gênito, já usufruíam do todo; mas este se perdera em partes (a face oculta do símbolo) e seja necessário reencontrá-las, para recombina-las, no original, sem, todavia, deixar de impregnar o reunido, com as cicatrizes de sua fratura; portanto, um processo dialético³, onde a síntese adira à matriz original, a marca de sua fissura, sua chaga, sob um novo todo, reatualizado. Todavia, e este

³ Neste sentido HEGEL fundamenta que o caminho à autoconsciência e à liberdade passa inexoravelmente pelo ‘Mal’. Cf. W. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, p. 283-288.

é o dramático da parábola, este resultado fica suspenso, aberto, e incita à coparticipação sinérgica do(a) ouvinte/leitor(a). No ápice da trama, este(a) é enlaçado(a) pelo texto, e destarte, instigado(a) a encarnar a mensagem, a Boa-Nova, o Evangelho, o *Kerygma*, em sua própria vida, tornando-se assim, salvação *pro me*, no encadeamento das relações.

3. (Dis)injunções filosóficas

A provocação sempiterna deste tipo de ‘literatura’ é a ‘especulação’. Já que o sentido último não possa ser apreendido diretamente do expresso *ad litteram*, nem pelo lume da ciência, o risco à interpretação, sempre decorre da atração ao oculto, ao desconhecido, ao sem-borda, intrinsecamente associado ao simbólico. É uma espécie de canto-da-sereia que o *mysterium tremendum et fascinans* (Otto, 1917, p. 22-35) suscite; e, o maior, dentre todos os perigos à alma, seja o de extraviar-se lá fora, ficar fora de si, no infinito estranho, atro e esconso. Pior: afogar-se em seu poder inebriante ou, incapaz de oferecer-lhe resistência, deixar-se inundar pela torrente, não de luz, mas de trevas, sequer sabendo discernir entre ambas e, portanto, soçobrar dentro de si. Sem defesa, portanto, qual buraco negro, o infinito atraía tão potentemente a alma desgovernada, qual luz-azul, a mariposa deslumbrada. Ou inversamente, transborda um oceano de breu, de fora do arcano da consciência, para dentro, inundando- e submergindo-a, tanto ao outrora conhecido quanto ao agora perdido. Trata-se do risco da atração pelo retorno ao indiferenciado, que se oponha diametralmente à diferenciação inerente à palavra, logo, simbolização. E ora já não seja mais possível, a linguagem, somente o inefável, sob encontro direto e imediato e, com isso, perca-se não só a existência, como justamente também, a essência, haja vista que essa somente possa ser compreendida mediante o verbo. É o risco da exposição direta ao *nume*, sem qualquer anteparo.

Há uma ideia milenar intrínseca à cultura sol-nascente, cuja palavra-chave é *kintsugi* (金継ぎ) ou *kintsukuroi* (金繕い), que, eventualmente, possa ajudar-nos a compreender a dinâmica implícita à parábola: era necessário (*deĩ* – grego *koiné* bíblico – cf., p. ex., Mt 24.6) que a cortina do templo rasgasse, de alto a baixo; que o selo se partisse; que אָדָמָה (*adamah* – o ser humano feito de barro vermelho) comesse do fruto proibido; que Caim cometesse o fratricídio e o povo de Deus, o pecado, para que se lhes abrissem os olhos; que tanto quanto à treva do breu, não seja possível reconhecer-se à luz, a própria luz! Que a ovelha se perdesse, aquela uma, dentre tantas; aquele vintém, dentre outros níqueis; aquele filho, dentre dois (todavia também poderiam ser vários, contassem também, as filhas). Só assim tornar-se-ia possível, o reencontro do perdido, a reunião dos cindidos, o cerzimento do descosido, o reparo do partido; e, mediante isso, a ressignificação e ressimbolização do todo. E isso, ao contrário de enfeia-lo, mediante os estigmas indelévels da fratura exposta, ora sublima- e depure-o a um valor inestimável, porque tornara-se símbolo da ressurreição à vida do que antes estivera morto. As tessituras são as marcas da vida, as rachaduras à humanidade, sua fragmentação e

perda; e, por outro, o lado daquilo que já se tivera, a vida no Éden, que fora perdida e morrera, sob “cem anos de solidão” e, eventualmente, o perdido e morto, possa ser reencontrado, rejuntado, revivificado, ressuscitado, mediante à laca de ouro da pura graça. Só que a alegria, a festa, a boda, qual insígnia sombria, suspira, em face da angústia de sua efemeridade. Possivelmente, ao achar-se o perdido, perca-se o achado...

4. (Con)junções teológicas

Aqui vale um retorno a Karl Barth (KD IV/2) para manter-se em foco a radicalidade do Evangelho de Jesus, que quando bem-compreendida, não é dialético apofática, mas catafática. Não é a negatividade desde o oculto que anime à reunião, ao reencontro, à ressurreição. Não é o negativo, a falta, o vazio, a ausência; nem mesmo o adversativo, o antitético, que permita o rejunte do perdido (Noé, 2021, p. 256-270). Em outras palavras, o *perpetuum mobile* dialético não fora encetado pela perda e morte. Ao contrário, já se conhecera o todo, o jardim das delícias, da comunhão entre tudo e todos, e destes, com Deus; mas este ainda fora um mundo pueril, no bom-sentido, *naïve*, inocente, não-desperto à consciência, porque fora luz, à luz; isto é, extensão do próprio divino, sem discernimento acerca do começo d’um e fim d’outro, e vice-versa. Para remontarmos ao conceito anterior, *kintsugi*, tratara-se de um mundo, no qual, a porcelana ainda mantivera sua perfeição original, seu colorido e seus motivos indelévels, em um com o todo e todo, no um. É a própria *imago Dei par excellence*, sempiterna, onde não ocorra nenhum ruído entre essência e manifestação, pois que uma espelhe-se na outra, reciprocamente; e, naturalmente, o belo contemple o essencialmente sublime, cantando-lhe odes de louvor, com a língua dos anjos e, inversamente, o *tremendum et fascinans* se reclina do alto dos céus, por dentre às nuvens de *nume* e regozije-se com sua criação (*creatio ex nihilo*). Seria, neste sentido, que através desta, deus ame-se a si mesmo?

Spinoza distingue entre um anelo humano, poder-se-ia dizer, uma representação humana de Deus e de seu amor, do amor de Deus mesmo, que é amor espiritual infinito (V, proposição 35: “*Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat*”), todavia, além da capacidade representacional humana. E quando seja dito deste amor, que por meio dele, Deus ame-se a si próprio, logo isso seja uma expressão ontológica para predicar a Deus uma qualidade, um “atributo” de sua essência, tal qual eternidade, infinitude, absolutez e perfeição (Ética!). (Hamburger, 1970, p. 64).

Fora necessário, sob essa perspectiva radicalmente dialética, intrínseca à tese creacional do *fiat lux*, coetânea ao ordenamento do ermo e vazio (*Tohu wa-bohu* – תהו ובהו – Gn 1.2), para que houvesse luz, vida – portanto, dinâmica, hálito e respiração –, que a antítese, o não-modelado, o que ainda precise ser apreendido e depurado, o breu, a antimatéria, melhor, a ainda não-matéria, que exceda em amplidão, o lume da luz (não a luz mesma) e que, por assim dizer, tenha por

natureza, absorvê-la, tragá-la, engoli-la, fazê-la desaparecer, encontrasse uma ranhura, inerente à impressão do ideal ao real, e assim abrissem-se os olhos do ser humano. Logo, de chofre, o Éden vira um quadro de natureza-morta. A consciência da efemeridade é tanto o outro lado da medalha da *imago Dei* quanto o penúltimo, do último; o temporal, do eterno e o viço, desperto e florido da manhã, do murcho e morto, da tardinha (Sl 90.6). Todavia, sem essa exposição à consciência do transitório não ocorre discernimento – apenas a morte natural, sem consciência:

(...) E o bicho coitado não pensa nem nada, só vem pela estrada, direito à charqueada: Deus (5x), você fez! (...) O gado coitado nasceu foi marcado, aí vai condenado na estrada, berrando à querência, deixando os homens malvados, quebrando e gritando (...) Mas manda a poeira pro rumo de Deus, berrando pra Ele, dizendo pra Deus (5x), você fez! (Ruschel, 2006).

É necessário também, enquanto intrínseco à dinâmica do ser, que o quê se partira seja recosido, reestabelecido, refeito. A *imago* não pode ser vencida pela morte, porque é luz à luz, e portanto encontra-se sob ininterrupta e sempiterna instauração à vida. Ela torna o morto, vivo; traz à luz, o perdido; dessarte é luz que atraía à luz! Sempre ponto de síntese da culminância de uma espiral dialética e, simultaneamente, dada sua compleição, imediatamente instauradora de resistência, sombra, escuridão, que, por sua vez, desencadeie nova dinâmica ao devir. Esta sim é eterna! Essa vencera a morte, como diz o Apóstolo, que brada: – onde está tua vitória? (1. Co 15.55). Todavia, sem a exposição à noite do ser, também não é possível a percepção do arrebol rutilante! Portanto, para que seja possível a amarração perfeita dessa lógica dialética, intrínseca ao cristianismo, é necessário o Novo-Adão, Jesus: este que é um com o Pai; não obstante, encarnasse, tornando-se também um e mesmo com e como o ser humano – vive seu desespero, sua vida em face da morte e desperta-o, qual Lázaro, à ressurreição, à vida. Acaso não é isso que a parábola evoca? Seu *proprium*, todavia, é que ela congela a imagem exatamente naquele ponto onde os cacos das vidas perdidas careçam de rearranjo: *kintsukuroi*! A laca de ouro que afiança essa *relegere/religere* é asseverada pelo paraclito, o Espírito, uno com Pai e Filho, e ainda assim, diferenciado. O rejunte da cerâmica estilhaçada é trabalho, elaboração, ao encargo da comunhão de vidas-partidas. Em outras palavras, o que está em jogo aqui é *crime e castigo*, respectivamente, perdão e reconciliação, já sim, mas ainda não, na medida que fique aberta à realização plena, mediante nossa participação.

5. (Para)junções psicanalíticas

Tomáramos o dito até aqui por *prolegómena* à ressimbolização, demandada pela parábola, ora transladando o viés filo- e ontogenético ao existencial, *pro me*, logo, certamente teríamos ao menos três caminhos diante de

nós à reintegração da *imago* perdida, mediante o rejunte das partes do todo, cindidas pelo arbítrio:

A) O primeiro é o de “um homem que tinha dois filhos”; portanto, o do pai. Sim (!), com letra minúscula, o terreno, o histórico, o social, o onto- e/ou filogenético, quiçá o da horda primeva, conforme conjecturara Sigmund Freud (2012-13). Este é idêntico ao primeiro *adamah* (אָדָמָה – Gn 2.7 – feito de barro-vermelho – HUBNER 1982: 7): este parece viver realmente em um mundo do Éden, quase nas nuvens, de plumas e flores, quando, em verdade, pelas próprias informações da parábola, trata-se de uma espécie de fazendeiro patriarcal – há época colonial de Pasárgada – que mantinha toda sorte de criados e escravos. E, neste sentido, não seja essencialmente distinto àquele, ao qual, seu caçula servirá, no estrangeiro, tratando porcos e degradando-se ao nível desses, na medida em que compartilhe de seu alimento, as (ben, des, inter)ditas alfarrobas...

É-lhe natural encarar tudo, fora seu domínio: sua pretensa majestade espelha-a na do bebê, no último do ninho, mesmo sem querer, de modo especial, auferindo-lhe o consentimento para ser e fazer incondicionalmente o que quer que seja, porque tudo lhe fora dado, tudo seja graça, perfeito e belo. Seu filho amado, em quem se compraza, é a realização de seu desejo mais profundo de gerar, quem sabe, inclusive, uma hipérbole de si mesmo, ou uma reexperiência a *posteriori*, de uma vivência própria absconsa, ao plúmbeo atávico e imemorável, de sua própria vida pré-edípica. Talvez até uma chance de perpetuação à eternidade. Há perfeita identidade entre as entidades. Tudo se alinha conforme seus propósitos, sua norma, seu juízo, seu prazer. Nada provoca estranhamento: é luz à luz; ouro, ao tesouro; mar, ao oceano! É em si, por si, e através de si próprio, sem precisar realizar-se enquanto si-mesmo! Tudo é uma extensão sua... É como se contemplasse na criação, sua própria onipotência. Lembra a cena do filme *Rei Leão*: “– olhe Simba, tudo isso que o Sol toca é nosso reino... O tempo de um reinado se levanta e se põe como o Sol. Um dia Simba, o Sol vai se pôr com o meu tempo aqui, e vai se levantar com o seu, como o novo rei.” (Disney, 1994, DVD) Portanto, há algo de inebriante, arcaico, primordial, inconsciente, indiferenciado, em suas relações com todos, quiçá mítico, inclusive com os dois filhos, porque, a seus olhos amorosos, sejam parte, extensão, de si próprio.

É interessante que justamente nesta parábola, a mãe, a mulher, ou todas as demais figuras femininas, talvez até irmãs, tão cruciais ao redator Lucas, simplesmente reclamem sua ausência. Isto talvez nos dê uma pista sobre a elaboração psíquica, que também este pai, precisará enfrentar, a partir do momento da recostura do descosido, quando a imagem da parábola seja congelada, no clímax de sua dramaticidade, à festa do reencontro. Eventualmente haja um prenúncio dessa reintegração do omitido, do reprimido, do recalcado, da *anima* (conforme Carl Gustav Jung), quando dispare em direção ao perdido retornante “com muita pena do filho”, abraçando- e beijando-o (v. 20c). Lembramos aqui do faro aguçado do catedrático morávio Freud, que enunciara a angústia da perda-objetal (*Objektverlustangst*), a mãe de todas as angústias. Neste

sentido, o desamparo interior ante à perda e morte da *anima*, se exteriorizara deslocada, na perda e morte do *enfant gâté*, objeto de todo o amor.

Todavia falta-lhe ainda, sua reelaboração, mediante atualização da relação com ambos os filhos (e com tudo o mais), haja vista que responda à interpelação do primogênito: “– [m]eu filho, você está sempre comigo, e tudo o que é meu é seu...” (v. 31) e viva o regresso do pródigo, com um quê de exagero (*Überreaktion*) sentimental, ladeado pela atitude azafamada de prontamente “ordenar” que seja vestido com a “melhor roupa”, “anel e sandálias”; não fora suficiente, “mandando” trazer e matar “o bezerro gordo”, para começar a festança (vv. 22-24). Tanto mais ressoe enigmática, neste contexto, a justificativa, “porque este meu filho estava morto e tornou a viver; estava perdido e foi achado” (vv. 24; 32b). O quê (ou quem?), em verdade, se perdera e morrera?

Pelo *Leitmotiv*, mediante o errante, tudo e todos! Seria, pois, uma tentativa açodada de reestabelecimento de tudo como era antes, como se nada haja acontecido, ignorando os fatos graves inerentes à crise, à divisão, à ruptura, ao cisma; portanto, uma “regressão” (Freud, 1900)⁴? Nesse sentido, ainda não lhe caíra a ficha, de que nada mais é, nem poderia ser, como d’antanho... É uma reação de alguém que salte diretamente do luto da perda e da morte, à euforia do reencontro e da revida. Que se trate, dessarte, de um pai onipotente, onipresente, mas insciente, diga-se, inconsciente! Um que só seja amor, puro *páthos* e ação espontânea; logo, incapaz de compreender a fratura exposta e necessária ao crescimento de todos os implicados. Como se o vaso não houvera se estilhaçado, o selo quebrado, o símbolo cindido, a cortina rasgada! Seria equivalente a afirmar que só sob a lei do pai seja possível o encontro, a vida; e fora desta, apenas perda e morte?

Todavia, não pode passar despercebido que já houvera, ainda que incipientemente, mudança na atitude do pai. Se inicialmente à parábola, este parecera totalmente passivo, haja vista que seria de se esperar um embate, resistência, inclusive recusa ao atendimento do desejo do *greenhorn*, ainda que seu pedido fosse de direito. Essa renúncia inicial a qualquer reação mais ativa, frente ao apelo desejoso do *nouveau*, quiçá via esclarecimento racional das implicações deste ato; ou, como seja bem mais comum, neste tipo de disputa familiar, o apelo ao *superego*, à consciência moral, à demoção do querelante de

⁴ „Die ‚Verwöhnung‘ des kleinen Kindes hat die unerwünschte Folge, daß die Gefahr des Objektverlustes – das Objekt als Schutz gegen alle Situationen der Hilflosigkeit gegen alle anderen Gefahren übersteigert wird. – Sie begünstigt also die Zurückhaltung in der Kindheit, der die motorische wie die psychische Hilflosigkeit eigen sind.“ (O ‘mimo’ do filho pequeno tem por consequência indesejável, que o perigo da perda do objeto – o objeto enquanto proteção contra todas as situações de desamparo – em relação a todos os demais perigos, seja sobrelevado. – Ele favorece, portanto, a retenção à infância, própria ao desamparo tanto motor quanto psíquico). Cf. S. FREUD, Werke aus den Jahren 1925-31 (Hemmung, Symptom und Angst – Inibição, Sintoma e Angústia), p. 200. In: S. FREUD, *Gesammelte Werke*, 1952. Psicanaliticamente corretas, portanto, são as palavras: “[p]ara ele a querência é por assim dizer uma espécie de regaço materno, um lugar de refúgio, de conforto, de proteção... Não é natural que num momento de decepção, de perigo real ou imaginado, de aflição, de dúvida ou insegurança ele corra de volta para os braços da mãe?” Cf. É. VERISSIMO, *O tempo e o vento*, parte III, 2018, p. 26.

sua gana por seu quinhão, que ecoe tanto mais estranha, porque soe ser como um tanto faz, um desinteresse, uma apatia, uma distância, que eventualmente já carregue um histórico peculiar, no sentido de que qualquer iniciativa contrária, previamente, já se evidenciara estéril. Qual pai que, ao projetar em seus filhos, seus desejos de devir mais recônditos, não se frustre, ao inveteradamente sabê-los não correspondidos e, por vezes, não consiga evitar que se lhe escape uma sentença do tipo: “– [e]ste menino nunca vai ser alguém” (Freud, 1900). Seria talvez, melhor dizendo, uma espécie de agressividade passiva, do tipo, vá-se embora, sem vagar, que logo voltarás rastejando, com o rabo entre as pernas, poque nunca darás certo sozinho. Talvez não realmente assim, mas assim vivenciado pelo pai, em relação ao noviço.

Seja como for, a perda do mais-moço, deixara marcas indeléveis: o texto sugere um pai ansioso, aguardando seu retorno e, também algo deveras usual, como que sentindo no fundo de seu coração, sua volta iminente (bem como, anteriormente, com tristeza, sua perda e morte no mundo), quando, ainda “longe de casa, o pai o avistou”; e, de pronto, a dor da perda, a passividade, quiçá agressiva, fora como que totalmente dissipada e, “com muita pena do filho, correu e o abraçou e beijou” (v. 20 b c). E, no restante da parábola, o pai se torna o mais ativo de todas as protagonistas, azafamando-se, arranjando tudo, como se não coubesse mais em si, tamanha a felicidade.

Teríamos, portanto, diante de nós, um pai, à cuja histeria⁵ subjaza, a fleuma melancólica, que rapidamente possa reverter em seu reverso, à euforia, desde que a angústia da perda do objeto de amor seja desfeita? Sob outro ângulo, diretamente implícito, o comportamento efusivo do pai, face ao retorno do pródigo, à luz dos estereótipos de gênero, tanto lá quanto cá, sugeriram um pai-mãe (um pai que usurpe inclusive a função da mãe, haja vista seu narcisismo oceânico). Em outras palavras, o carinho, o alvoroço emocional, o acolhimento e o cuidado remetam à maternagem, que eventualmente seja compensada pelo próprio pai, à medida que a parábola prescindia da presença de *ânima*. Sob essa, todavia, se esconda uma dimensão anímica ainda mais profunda: a angústia em face da dor da perda... Dessarte, um correr para lá e para cá, antecipando-se ao azo da eventual re-perda, morte.

E depois da festa? Essa é a pergunta que ricocheteia no pai, após os arroubos efusivos de graça, dádiva e salvação. O haver-se perdido e encontrar-se morto, rebate no próprio pai, mesmo ainda em festa, face a interpelação do filho que ficara em casa. É o princípio da realidade que sempre acaba se impondo, ao da

⁵ Conforme o pai da psicanálise: „Aber der Hauptanteil des Phänomens, der abnormen, übergroßen, hysterischen Reaktion auf psychische Reize, lässt eine andere Erklärung zu, die durch zahllose Beispiele aus den Analysen gestützt wird. Und diese Erklärung lautet: Die Reaktion der Hysterischen ist eine nur scheinbar übertriebene; sie muss erscheinen, weil wir einen kleinen Teil der Motive kennen, denen sie erfolgt.“ (Mas a parte principal do fenômeno, da anormal, excessiva reação histérica a estímulos psíquicos, permite outra explicação, corroborada por um sem-número de exemplos, desde a análise: a reação dos histéricos somente aparentemente é exagerada; ela precisa parecer assim, porque somente conheçamos parte ínfima dos motivos dos quais demande). Cf. S. FREUD, **Gesammelte Werke**, 1952, p. 454.

fantasia. E essa reelaboração, o símbolo deixa sob suspensão e suspense, em relação à sua parte oculta, a ser completada, à luz da revelação na vida das(os) ouvintes, leitoras(es), quem sabe também, pais e mães, ou das(os) demais, que se identifiquem⁶ com a história do pai, em meio a, dos filhos...

Evidentemente, do pai, também seja demandada uma *metanoia*, uma reestruturação de sua função à instauração da ordem e da lei, onde ambos os filhos, o submisso e sujeito a tudo – o de servo-arbítrio – e o *enfant terrible*, o insurgente, face ao *nomos* do pai – o de livre-arbítrio – possam religar-se entre si, com o pai; e aqui, em especial, o pai, com cada um dos filhos, e com ambos: mais precisamente, ele precise abdicar algo de sua onipotência e demais ências (narcisismo⁷), em favor da participação e inclusão daqueles, não como meros objetos, mas sujeitos, de amor (inclusive recíproco). Psicanaliticamente, desinvestir a libido narcísica primitiva dos objetos e reinvesti-la, secundariamente. Eventualmente, dar-se conta de que como pai, eventualmente possa, mas não deva, tudo. Só assim será aberta a possibilidade ao crescimento de todos os envolvidos – inclusive de nós hoje, que fazemos essa *anamnese*, ensejada por este símbolo trinitário – e que não recaia no círculo-vicioso, do eterno retorno do mesmo precedente, que, como letra morta, diga-se mimética, leve à morte; mas sim, torne-se água-viva, verbo que se faça carne, manancial à ressurreição. Qual seria a configuração desta trias, agora refletida, consciente, morta e renata, perdida e reencontrada? Certamente não haja uma normativa que precise ser encontrada em cada relacionamento; mas uma que, sempre e amiúde, haja vista sua efemeridade, sob a ciclotimia humana, precise ser reestabelecida dinâmica- e dialeticamente. O cabal, o *parusíaco*, se dará plenamente, quando efetivamente cada uma das protagonistas da relação conseguir, conforme Martin Buber, espelhar-se no Tu, para tornar-se eu (Buber, 1923, p. 3).

Por fim, nunca será redundante demais, chamar a atenção, que haja um sujeito oculto à parábola, um(a) que assista e descreva basicamente três cenas: a do primo-; a da festa da vida, e a do último-gênito. O pai assume um papel preponderante em todas. Portanto, enquanto boa-nova *pro me*, eu ouvinte/leitor(a), sou convidado(a) a refletir sobre a “identificação” que me sobrevenha espontaneamente, como *Gefühl zur Anschauung*.⁸ O símbolo me interpela para que deixe meu lugar absconso e me envolva à trama. Qual seja meu ponto de inserção nesta “espiral hermenêutica”, dependerá de minha vida (*pro*

⁶ “Processo psicológico pelo qual um sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro.” Cf. LAPLANCHE&PONTALIS, *Vocabulário da psicanálise* (verbete “identificação”), p. 226.

⁷ O narcisismo primário designa um estado precoce em que a criança investe toda a sua libido sobre si

mesma, O narcisismo secundário designa um retorno ao ego da libido retirada dos seus investimentos objetivos. Cf. Laplanche&Pontalis, *Vocabulário da psicanálise* (verbete “narcisismo”), 2016, p. 289.

⁸ Sentimento à compreensão: Cf. F. D. E. Schleiermacher [1799/1806/1821], *Über die Religion*, 2012.

me, significa que posso reviver todos os papéis/funções/*personas*⁹, seja da perspectiva do pai, do primo- ou do último-gênito, e completá-los, inconscientemente, com minha própria vivência, à reelaboração consciente).

Se, todavia, considerarmos o oculto, em uma leitura teológica forte – como a “dialética” de Karl Barth, no sentido de que o *principium tertii exclusi* se refira ao próprio Deus, logo não poderemos fugir à constatação, amiúde, da “infinita diferença qualitativa” (Noé, 2021, p. 256–270) d’Este, ao pai terreno, tão humanamente humano, que mesmo achando-se só amor, acabe sendo a pedrada-toque de ambos os filhos, diferentemente entre si (ao último-, por amá-lo demais e ao primogênito, de menos); e, não por último, a si mesmo, pois que a parábola se lhe apresente um espelho, onde seja refletido o desespero, a angústia da perda do objeto do amor; ou seja, a malograda tentativa de investimento, desinvestimento e reinvestimento amoroso. Sua autoimagem poder-se-ia sintetizar, com a devida vênua artística ao Ivan Karamazov, de Fiodor Mikhailovich Dostoiévski, se o pai existe, tudo é permitido, o que colide frontalmente com a realidade da recepção subjetivo-individual deste amor narcísico, pelos filhos.

B) O primogênito, o herdeiro, o que leva o nome do pai adiante, de geração em geração, desde sempre, é o que fica em casa: “estava no campo” (v. 25 a) e, como o pai¹⁰, ordena empregados; “ficou zangado e não quis entrar” (v. 28 a) na festa; trabalha “como um escravo”; nunca desobedece uma ordem sequer; jamais teve qualquer recompensa, nem ao menos “um cabrito para fazer festa com os amigos” (v. 29); é o que não entende e reclama do comportamento do pai: ao invés do bom, que faz o bem (o certo), é o mau, que faz o mal (o errado: o desperdício, a luxúria), o recompensado (v. 30).

É uma injustiça que brada aos céus, uma inversão total dos valores; é um justo que se queixa àquele que detém a prerrogativa da norma, do juízo, que justamente ele próprio a subverte, solape e arruíne, pela sua condescendência. E se fosse eu, o extraviado? Valeria para mim o mesmo tratamento *laissez-faire*? Tenho certeza de que não: a liberdade só vale a “esse seu filho” (v. 30 a)! Ele sempre foi o mimado, a menina dos olhos, a quem tudo fosse perdoado, mesmo antes das malas artes. Sobe-lhe o fel, que o engasgara com uma cólera muda, fria, ofídica, intoxicante, contagiante, ressentida, desgraçada. Teria ele sequer tido outra opção? Tudo indica que não! É o fardo do mais velho: é preciso que fique em casa, seja o mordomo da criação, siga tudo *ipso facto*, preserve o clã e a tradição.

Recém mediante o contraste, que demandara do ‘choque’ face ao retorno e à renascença do outro – daquele filho do pai –, é que sua cegueira fora confrontada. Qual pai, ambos viviam sob uma relação inconsciente, cimentada à lei heteronômica, seguida de geração em geração, onde cada parte das relações familiares, respectivamente sociais, tem seu lugar pré-fixado, sob uma autoridade

⁹ Aliás, esta parábola em especial, é um convite a um psicodrama, oxalá, bibliodrama. Cf. M. M. SOUZA, **A importância da teoria dos papéis de J. MORENO para o bibliodrama**, 2014.

¹⁰ Estaria em jogo aqui o que Anna FREUD chamara de “identificação com o agressor”? Cf. Anna FREUD [1936], *O Ego e os mecanismos de defesa*, 2006.

imperiosa, pré-estabelecida, desde os tempos mais imemoráveis. Esta sim, sem que haja ciência, é uma inversão total dos valores: mediante esta, a vida é em função da lei, quando, em verdade, conforme a Boa-Nova reitera, deveria ser o contrário: a norma, à vida, respectivamente, ao amor, à alegria da salvação do reencontro (cf. Mc 2.27).

Fora toda uma vida sob um duplo-cego: de um lado um pai, sempre ele mesmo, como sempre era, é, e haverá de ser, *ad aeternum*, pois não fora interpelado pelo diferente, à conscientização, de que a árvore, mesmo a mais frondosa em bondade, magnanimidade, benevolência, implique, à mesma proporção, digamos do tamanho de um angelim-vermelho (*dinizia excelsa*) ou de uma gameleira/figueira (*ficus-organensis*), mais sombra, a seu pé. É evidente que, ao passo que represente abrigo, segurança, refrigério, fortaleza, de um lado, demande que nada ou muito pouco possa crescer, quando, ao longo de toda uma vida, permaneça sob sua sombra. E de outro, um filho, à cegueira da sombra encorpada pelo pai, que não encontrara autoconfiança suficiente para aventurar-se rumo à luz, ao Sol: nunca desobedecera uma ordem sequer; inclusive, não tivera a coragem de pedir, e esperasse em vão, como gesto de reconhecimento do pai, um “cabrito para fazer festa com os amigos” (v. 29); algo que, ao final das contas, jamais sucederia, simplesmente porque pai e filho, filho e pai, fossem um; nunca se separaram e, portanto, imperasse entre eles, uma cegueira recíproca, uma simbiose absconsa, no tocante aos desejos de um e de outro; só que, o que sirva à glória e ao poder de um, implique necessariamente, renúncia e impotência do outro – digamos “castração”¹¹, “interdito”, neste caso, sinonímicos da desdita, da desventura.

Este filho sempre permanecerá filho: “você está sempre comigo, e tudo o que é meu é seu” (v. 31). Mesmo que algum dia venha a ser pai, em sentido biológico, continuará sendo o filho que ficara em casa, reproduzindo uma mimese cega, servil, escrava, e, o que seja pior, comensal, sob a sombra, o que também leve à perdição e à morte, em sentido anímico-psicológico, mesmo em vida. Tanto isso é verdade que, em face da festa da *parusia* (parcial), do reencontro e do retorno à vida, sua reação – digamos – fora pura agrura, catexia envenenada, *thanatos*, “pulsão fratricida”, “investida” neste “esse seu filho” (v. 30 – veja bem! – não irmão!), que é revoltada ao pai, sob uma verdadeira torrente de acusações e censuras. Mesmo que a princípio pareçam um surto de cólera/ira (v. 28), e se assim o fosse, teria a vantagem da transitoriedade, como qualquer explosão intempestiva, e poder-se-ia esperar, tão logo a água revolvida decantasse, que também este participaria da festa da reconciliação.

Mas esse não é o caso! É uma recusa que vem do fundo d’alma, um “não querer entrar” (v. 28), porque isso demandaria o reconhecimento, a consciência, de que todo o servilismo, todo o sacrifício, toda a renúncia, a quintessência de sua vida, somente lograra ser sido cansa e enfado – ilusão –, à espera de uma

¹¹ “O complexo de castração está em estreita relação com o complexo de Édipo e, mais especialmente com a função interditoria e normativa.” Cf. Laplanche&Pontalis, **Vocabulário da psicanálise** (verbetes “identificação”), 2016, p. 72.

recompensa que não seria recebida, nem vivida, sem arriscar-se em desafiar a norma; logo, o pai. Ressoa em sua atitude, aquela aos talentos: “[p]atrão, aqui está a sua moeda. Eu a embrulhei num lenço e a escondi. Tive medo do senhor, porque sei que é um homem duro, que tira dos outros o que não é seu e colhe o que não plantou” (Lc 19.20s).

Portanto, trata-se de um rancor (também passivo-agressivo?), marinado ao longo de toda a vida, que a cada atitude do pai e “[d]esse seu filho”, só aumentassem sua frustração, impotência, ignomínia, sentimento de inferioridade, sua *destrudo*, voltada para dentro e, portanto, corrosiva à alma; essa transborda, inclusive no eu, como um queixume emudecido e desapoderado, ao longo dos anos; certamente, todavia, esteja longe de aceitar a justificativa do pai, quanto menos “[d]esse seu filho”, em seu coração, há tempo desidratado, definhado, perdido e morto. E essa precisamente talvez seja a *pointe* na atitude do primogênito, e com isso, da própria parábola: o paradoxo de que onde se tenha tudo, nada se tenha! Ou seja, que não se possa perder nem reencontrar nada, sem que antes nada seja perdido ou extraviado – e, não obstante, haver ciência desta perda!

Oxalá as pedras comecem a rolar... Quem sabe, desde essa primeira catarse, este protesto diante do pai-idealizado não possa abrir uma margem ao estreitamento do vínculo à realidade, que, neste caso, nada mais poderia ser, do que também buscar seu lugar ao Sol e, eventualmente, perder-se e morrer, para reencontrar-se e reviver? Formulado dialeticamente, significaria dizer, que a verdadeira antítese, neste símbolo evocado pela parábola, ao contrário do que pareça patentemente, não se situe na função do último-, mas na, do primogênito. Sua *metanoia* também significa reencontrar-se e reviver! Só que, evidentemente, também aqui, tal elaboração fica suspensa e aberta à nossa coparticipação. E, precipuamente, possa ensejar uma mudança de ideia do pai, algo recorrente à representação de deus no Antigo Testamento (por exemplo, Êx 32.7-14¹²).

Transliterado em vocabulário psicanalítico, teríamos a arqueologia d’uma alma, onde, sob uma primeira camada, escavássemos um primogênito refém do *nomos* paterno, porque carecesse de coragem para, no tempo certo, quando do primeiro enfrentamento de seu Complexo de Édipo, apresentar-se ante ao pai, como protagonista de sua própria história; e, sob uma segunda, já bem mais imemorável, um caso clássico de uma estrutura de personalidade, que aprendera a responder à angústia do imponderável, entre soltura e retenção, a segunda estratégia; logo, fixara-se à fase anal, desenvolvendo um *pathos* tipicamente obsessivo-compulsivo. Seu elã vital justamente seria o de segurar, reter, conservar, preservar, para que jamais se perca; portanto jamais careça de ser procurado e reencontrado. O problema deste cálculo, é que justamente o ônus seja lançado na conta da insatisfação do desejo e, por isso, a vida fadada ao sacrifício, sem uma brisa sequer, de liberdade. E isso que quereria só um pingo de reconhecimento pelo pai, de que estivesse fazendo tudo direitinho, inclusive, o cocô.

¹² Cf. <https://www.luteranos.com.br/textos/deus-mudou-de-ideia>

C) E, dessarte, chegamos ao epicentro do drama: o *plus jeune*! É possível sufocar de amor? Essa é a pergunta de Gide! É possível compreender que alguém sinta no fundo de sua alma, que para ser alguém seja necessário deixar o calor do ninho, aventurar-se em um voo às cegas, desajeitado, desengonçado; perder-se no mundo, embriagar-se de vida, sem que ainda se tenha consciência de seus perigos, suas ciladas, quiçá mortíferas? Que possa ocorrer também uma espécie de intoxicação por amor – excesso de zelo, cuidado, temor; perdão de pronto, inclusive, à maioria das vezes, sem a necessária expiação; uma *Bevormundung* (tutela), que se antecipe aos erros, equívocos, desmazelos, malas artes e, por isso, não conceda o devido espaço ao necessário desenvolvimento à *Vollmündigkeit* (maioridade plena). (Moser, 1976).

É evidente que este infante também poderia ficar em casa, e certamente esse seja o desejo oculto de toda mãe–pai (e vice-versa) coruja. E seria bem mais cômodo, vantajoso, tranquilo, sem solavancos, e menos exposto a perigos imponderáveis. Só que o preço seria a renúncia do mais sagrado ao ser humano: sua necessidade de devir, de tornar-se si-mesmo, uma pessoa, com necessidades e desejos próprios, e precise ir em sua busca, no mundo, mesmo que isso implique o perigo do extravio e da morte. E acaso este, o último, não sentiria que é o dileto tácito; que o pai o fitasse com olhos doces e que seu irmão mais-velho, embora pareça entretido com uma miríade de afazeres, não o espreite com o canto do olho, de soslaio, e sinta a dor de ser preterido, e vá marinando, em baixa-quentura, um ciúme e ódio ressentido? Que o fardo do mais novo seja exatamente o de ter que fazer de sua vida algo diferente, já que o igual já se encontra preenchido pelo pai e pelo irmão mais-velho...

Em outras palavras, apesar de parecer o contrário, nada é seu, porque tudo já fora distribuído, desde sempre, inclusive, mediante a lei (Deuteronômio 21: 15-17 determinava que o primogênito tinha direito a duas partes de tudo que o pai possuísse). Ficar em casa equivaleria tanto a morrer à vida quanto sair de casa, viver à morte... Destarte, também não tenha opção, que não seja, reivindicar seu quinhão e perder-se na imensidão da vida. Quanto mais longe, melhor! Quem sabe, em outro país, um lugar onde tenha e possa começar-se do zero e, literalmente, na pior das hipóteses, comer o pão que o diabo amassou, as alfarrobas; portanto, descer ao mundo sob à imundície, pois que estas bagas lá servissem de alimento aos suínos: mais abaixo, por suposto, pela subversão dos valores de casa, da norma heteronômica do pai, da lei de seu povo, não poderia chegar.

Embora diga-se que o poço sempre possa ser ainda mais profundo, independentemente da fundura em que se caísse, parece que efetivamente houvera um átimo de presença de espírito, neste íterim: – “e caiu em si!”. Digamos, logo, que também o transcurso de sua vida fora normal, no sentido de natural, comum; que sair de casa, seja uma lei tácita à vida; contrário-senso, ficar em casa, também paralelize ao não-ser, ao menos, enquanto sujeito, protagonista de sua própria vida, como denote a história do irmão mais-velho. Quem não

lembrará, neste contexto, do imperativo categórico da necessária morte (simbólica) do pai (Freud, 1913)?

Não obstante, é precisamente essa dialética que contrasta, como paralelismo antitético, à morte em vida, também do primogênito, e que permita a revolta à vida, em meio à morte, ao temporão! Sem a queda-livre à vida, sem a aventura – “sem lenço e sem documento” (Veloso, 1976) –, que implique morte, não haverá consciência à vida: é a perda-morte que desperta o reencontro-vida! Só assim os olhos se abrem! Quem não ousar perder-se no absconso, além da borda, jamais poderá achar-se perdido e viver-se morto; tampouco, achar-se-á, no reencontro, e renascerá, à vida.

Todavia, também no caso do filhote mimado, não deixa de ser intrigante, o caminho através do qual a parábola simboliza sua procura e morte, ainda em vida. O primeiro passo ao enfrentamento da posição monopolizada pelo pai – vá lá, talvez não tão tirano quanto Sigmund Freud o imaginara em seu Totem e Tabu – fora pedir-lhe a partilha. Isso em si já não deveria ser menosprezado, enquanto elaboração psíquica, que exija muita “coragem de ser” (Tillich, 1952). Pode ter sido, tão-somente, um arroubo de rebeldia, típica de jovem-adolescente¹³, a reeditar, em uma segunda e derradeira tentativa, seu Complexo de Édipo – o que certamente salte aos olhos empiricamente, pois seja ubiquamente experienciado e conhecido. Sem embargo, implica um quê de vontade, resolução, determinação, deliberação, arbítrio; logo, digamos, um lampejo de consciência intuitiva de que seu *utopos* encontre-se espreado neste “eta mundo velho sem porteira” (Verissimo, 1962). Onde? Não importa, o que urge, é dar o fora!

Portanto, simboliza um primeiro e incipiente passo à autonomia, para além da heteronomia da casa paterna. Ao menos até ao ponto em que se trate de uma empreitada, como todo, um tanto arriscada. Lembra a saída filogenética dos escravos do Egito, não só sob este aspecto, mas n’outro, ontogenético, a ser assinalado, mais adiante. Os recursos são limitados, escassos, e o mundo é grande: do quão seja fácil perdê-los rapidamente, ao menos intuímos, se é que já não o vivenciáramos..., ainda mais, quando haja tamanha fome e sede reprimida, recalçada. É o desejo sem-porteira, o inconsciente, o *Es*, o isso-voraz, que consome a própria alma, a ponto de perder-se, extraviar-se, fora de si-mesma, no absconso, sem-contornos, oceânico, ilimitado; que nunca se saciará, sentir-se-á compensado, de todo e de tudo, porque replique uma perda bem mais originária, ancestral, indelével, inefável e profunda (a terrível angústia ante a perda do amor da mãe, que justamente caracterize o rasgo da ferida narcísica), em face da qual, o restante dos objetos do mundo, mesmo os mais caros, nada sejam, ou apresentem-se, tão-somente, como meros simulacros pálidos: esses só logram aumentar, ainda mais, a sofreguidão!

Em todo o caso, introduz o conflito no núcleo da família-santa, ideal, natalina, presepiana, onde tudo, aparentemente, seja paz e amor. Melhor,

¹³ Em todo o caso, o mancebo ainda não chegara aos 20 anos, pois, neste caso, já deveria estar casado, conforme à Torá.

descerra os túmulos caiados e expõe sua fealdade: intrigas, predileções, amarguras, sofrimentos, lutas, imposições, sacrifícios, tiranias, em seu subsolo. A ferida aberta e exposta ao ar tem mais chances de cura àquela purulenta e escondida, ainda que sob um manto de seda. Em alguns casos, é necessário alguém tomar coragem e enfiar a agulha, fazer a incisão. Com isso, mediante um pouco de pensamento dialético, em sentido lato, expõe-se a simultânea antítese, inerente a cada tese: não há luz, sem sombra; dia, sem noite; (re)encontro, sem perda; vida, sem morte – e, naturalmente, vice-versa!

Dessarte, já é preciso antecipar uma conclusão prévia, à dinâmica introduzida pelo conflito, pela ruptura, pela busca por emancipação e autonomia: é um impulso à reconfiguração da totalidade das relações implicadas entre si e consigo mesmas. O desfecho, todavia, mui a propósito, não poderia ser desenhado d'outro modo pela parábola, para justamente corresponder à sua natureza: este somente poderá ser inscrito no escrito, mediante nossa própria vida. O passo central é o “cair em si” – este talvez seja também deveras conhecido: o dar-se conta do desespero, implicado ao encontrar-se perdido, viver-se morto; a tomada de ciência do abismo, ao qual certas decisões, no mínimo precipitadas, senão equivocadas, desde o puro desejo, possam levar-nos. Não ser senhor em sua própria casa, deixar-se levar pelo vento, como “[u]m certo capitão Rodrigo” (Verissimo, 1970), montado em seu corcel, que cruza a imensidão do pampa, como um corisco, rumo ao finito-galáctico, em busca do gozo, por sua natureza, incomensurável e insaciável; sem nenhum tipo de estribo, encontrar-se sempre sob o risco de precipitar-se no “vale dos ossos-secos” (cf. o poeta-maior Ezequiel 37), pois que não possa furtar-se ao vento, quem nascera à ventania, ao final do fim; ao debaixo do embaixo; à autonegação da denegação; à nulidade (*Nichtigkeit*) da impotência – “vai potro sem dono, livre como eu” (Fagundes, 1986).

O que era pura exteriorização, despejo, extra-vaso inconsciente no mundo, levava ao limite: a queda acaba, não quando tudo se desintegre, ao atingir o degredo, porque aí já não haja mais volta, mas quando, ao invés de um cair para fora, comece um cair em si, de volta para dentro; um retorno, uma volta, um regresso, uma reintegração – poder-se-ia dizer também, um recolhimento da libido, lançada a esmo aos quadrantes, amiúde, em si-mesma. E neste “cair em si” encontra-se, sem dúvida, o epicentro, o núcleo-duro, a quintessência, da sabedoria judaico-cristã, há milênios cultivada, desde a tradição oral, até alcançar seu acabamento, depuração, burilamento, para concentrar- e eternizar-se sob texto escrito, mui bem refletido e disposto, no conjunto dos demais, para disseminar sua semente:

[n]enhuma outra parábola do Novo Testamento é contada tão detalhada- e psicologicamente densa, quanto esta – uma joia cristalina, em cujas camadas fronteiriças clivam-se os pontos-de-vista de três pessoas distintas, acorde à perspectiva contemplada pelo(a) observador(a). (Drewermann, 2009, p. 234).

E, em alcançando terra fofa, possa ser reapropriada, diga-se, quando amadurecida e à disposição da cognição, do sentimento e da vontade à ação, possa vicejar, qual diminuto grão-de-mostarda e tornar-se árvore gigantesca, qual seja, aquela que somente alguém imbuído desta cultura milenar poderia reconhecer, ao instaurar como regra-de-ouro de sua psicanálise: „*Wo es war, soll ich werden!*”:

Ainda assim, queremos admitir que os esforços terapêuticos da psicanálise selecionaram um ponto-de-ataque semelhante, haja vista que sua intenção seja a de reforçar o eu, torná-lo mais independente do superego, alargar seu campo de percepção e ampliar sua organização, de modo que possa assimilar novas partes do isso. Onde era isso, haja eu. (Freud, 1933, p. 111).

Este passo não era totalmente ignorado pelo catecúmeno: lá atrás, ele já “caíra em si” e, ao menos intuía que para devir, precisaria lançar-se no mundo; para encontrar-se, primeiramente precisaria perder-se, até as últimas consequências; deixar-se morrer, ao que era, para dar espaço ao tornar a viver, cuja reconfiguração, diga-se de passagem, mesmo ao cabo da parábola, continue aberta, à nossa participação simbolizante. Agora, amiúde, a própria contingência da vida, confronta-o, nua e cruamente, com o “princípio da realidade”; mas por que não podemos viver sempre desde o “princípio do prazer”? (Laplanche; Pontalis, 2016, p. 368) Ora, porque somos humanos, o que implica a ambivalência ontológica entre *Eros* e *Tanatos*, como, mais uma vez, o mago de Příbor (Freiberg in Mähren) reconheceu argutamente: pior, este sobeje, àquele! Por quê? Simplesmente, porque sempre vença, ao menos ao cabo, em face da realidade da morte: „*Du bist der Natur einen Tod schuldig!*” (Deves à natureza, uma morte – Freud, 1900a)

E isso tanto é verdadeiro que sociedade e cultura, religião e filosofia simbolizem tentativas de elaboração, quiçá sublimação, deste impulso tanatológico inerente, para o ser humano, minimamente, aprender a defender-se de si mesmo e dos demais; isto é, do *homo homini lupus*. Só assim, todas essas artes também alçam seu verdadeiro sentido: como renúncias pulsionais, para debelar a anomia do naufrágio às próprias pulsões (*Triebe*). A lei, neste sentido, é fundamental, porque implica renúncia de um lado, para ganho, de outro: pela abdicação e transformação de parte de sua liberdade, exteriorizada via lei, e reintegrá-la via *Über-Ich* (o eu, sobre o eu), é que deixamos de ser bestas e podemos conviver, mais ou menos em paz, entre as gentes. Portanto, uma atitude sensata, razoável, racional, ainda que, enquanto sussurro interior, remeta ao Deus inconsciente de Viktor Frankl (1974). Não há como deixar de lembrar aqui, amiúde, o aforismo, na voz de Ivan Karamazov, “se Deus não existe, tudo é permitido” (Dostoiévski, 1879, p. 109) E o “cair em si”, precisamente neste contexto, nada mais seja, que a franca constatação da realidade da miséria de sua situação, em todos os sentidos, e de sua aceitação peremptória, como passo indispensável à mudança de atitude.

O que provoca a dinâmica na reelaboração psíquica, à atualização, à consciência, à negação da denegação, em face da experiência apofática, é a própria constatação da realidade: “eu estou aqui morrendo de fome” (v. 17b). Portanto, não é a lei exterior, diga-se, a moral; nem a interior, *Gewissen* (a consciência moral interior), o motor, à ressimbolização psíquica; e sim, a privação do mais básico – a fome! Por conseguinte, o restante soe como uma historieta para narrar ao bomvelhinho (um mecanismo de defesa – racionalização?), contando com sua benevolência, sempre já sentida e vivenciada (talvez antagônica ou assimétrica à experiência de vida do primogênito) e a tentativa de dar-se bem novamente, de modo calculado e, por que não, calculista...

E tudo acontece exatamente como planejado? Não! É surpreendido! Tudo é diferente do planejado. Sequer tivera tempo hábil para começar sua ladainha bem-pensada, quiçá decorada, da *contritio cordis, confessio oris et satisfactio operis*. Essa liturgia que transforma a individual, em universal, eivada pela culpa, e que leva ao sacrifício e à expiação, é uma neurose tão desconhecida desta metáfora à vida, que sequer haja tempo para essas coisas, demasiado humanas e, portanto, reféns de um ciclo-vicioso, do qual não haja verdadeira libertação, diga-se, redenção, salvação! Antes de conseguir reproduzir parte de sua ladainha de uma pretensa *metanoia*, é surpreendido e ‘desarmado’ pelo pai, que o avistara de longe, e viera correndo ao seu encontro, abraçando- e beijando-o (v. 20 b, c). E não só isso, de pronto, restabelecera-lhe a condição de filho, simbolizada fartamente pelas roupas, sandálias e pelo anel. Não fora suficiente, a alegria, quase dir-se-ia, euforia, do velho-pai mostrara-se tão extravagante, tão sem limites, tão incondicional, que incontinenti demandara grande festa, especial, única, porque servira no banquete, o “novilho cevado”.

Em suma, do inferno ao céu, desde a queda fora de si, à queda em si... Seria um *happy end*, a Hollywood, se ora tudo acabasse! Mas não é assim... A aceitação incondicional, o puro amor, a *gladio cordis*, a festa espontânea, a confraternização, com o que há de bom e melhor; a espera ansiosa, a corrida ao encontro, o abraço efusivo, a demonstração franca de afeto, que nada possa destruir, sequer eivar, nem mesmo o voo sem asas direto ao precipício do ser humano – nada disso conta! É a simples graça, dádiva, pelo reencontro do perdido; do morto, revivo.

Isso é tão inesperado, que, embora o noviço ainda possa balbuciar algo de seu estratagema, à estrita sobrevivência, acerca do *hamartia* – embora não fosse totalmente ignorado –, tudo isso é imediatamente sobrepujado pela comunhão à vida. Neste sentido, provisoriamente, poderíamos concluir, auscultando tão-somente o *script* do neófito, que o princípio do prazer, face ao qual não haja nenhuma censura, nem reprovação exterior, *a priori*, ao menos da parte do Pai, como soe ensinar a vida, cedo ou tarde, vá de encontro ao, da necessidade. E, quanto a esse choque, não possa restar dúvida, acorde à parábola, que este se imponha à vida, de um jeito ou de outro. Mais, que justamente essa seja uma das elaborações psíquicas mais importantes, a de aguentar este confronto de titãs e não ser esmagado nem por um, nem por outro; mas desenvolver, entre ambos,

uma pequena fresta à liberdade – o eu-consciente. E este ensina, neste caso, que seja necessário recolher-se da perda no mundo e reintegrar-se à casa; que não haja encontro da vida, *au contraire*, da morte, ao viver-se e dispender-se tudo fora da casinha.

Mas, conforme o cálculo, seria uma “regressão” à heteronomia, uma malograda busca da autonomia, cujo pior e mais provável cenário, culminaria em uma mordaca ainda maior, frente à necessidade da maioridade, mediante uma vida como um “dos trabalhadores” (v. 19 b), senão “escravos”, sob reiterada resignação ao *nomos* e *oikos* paterno. Neste caso, não haveria reencontro, ressurreição à vida! Haveria subjugação e autonegação! Efetivamente, a ação que verdadeiramente recém possibilite um salto à confiança, à fé, são os braços abertos ao acolhimento do pai. E essa não dependa nem do pródigo, nem de quem ouça, leia ou veja, sua vida espelhada, nesta intensa atividade de simbolização, em busca de um compromisso subjetiva- e objetivamente condizente à colisão interior entre desejo e necessidade; todavia, no entorno do mais próximo, ao invés do, mais extenso.

E que o confronto com o *extra nos* possa ser qualitativamente distinto, bem o mostram, tanto a atitude do pai quanto a do que nunca se perdera, nem morrera e, portanto, nunca pudera reencontrar-se, nem reviver. E é precisamente neste corte que termina a alegoria: as pré-condições já foram antecipadas, a certeza da graça asseverada, bem como, o conflito com quem nunca fora embora e não compreenda que precise mudar, nem se mudar, porque já gozasse de tudo e, no máximo, mediante um erro sequer, esteja permanentemente sob ameaça de extraviá-lo e, dessarte, retenha-o só para si, inalterado e intocado (o que amiúde remeta-nos à parábola das moedas – Lc 19.20). Em suma, o lado oculto do símbolo, que até aqui já preenchêramos inconscientemente, ora enseja uma ponderação consciente para seu desfecho. É um convite a uma encenação bibliodramática, porque clame aos céus, se, depois de todas essas vivências, tudo volte a ser como d’antanho: uma vida familiar, cuja tríade de relações inconscientes implique, onipotência do pai, predileção do último-nato, experienciada severamente pelo primogênito, e sufocamento e estreitamento dos horizontes, do indez.

Resta ainda ponderarmos o tipo de estrutura psicológica que eventualmente caracterize este ovo do ninho. Não há dúvida de que sempre já fora amado, talvez excessivamente, como com aquele cuidado, muitas vezes dispensado pelas famílias, ao mais-novo, quiçá temporão. Todos os riscos e perigos já são antecipados, por uma atitude previdente do pai, com característica materna. Com isso “*his majesty, the baby*”, passa a ser o núcleo da autoimagem e das relações para com o mundo, com os demais membros da família e com as pessoas de modo geral, e passa a ser pautada pelo próprio *si* inconsciente, que gera uma bolha narcísica em derredor, extensa, para além do período propício, em que este conflito psíquico fundamental, haveria de ter sido elaborado. Em outras palavras, o mundo é inconscientemente encarado como à sua disposição. É evidente que no seio da família, mesmo sob o protesto mudo do irmão maior, este mundo possa

ser sustentado artificialmente, às vezes, ao longo de toda uma vida. No mundo, não obstante, ser tratado como majestade, tem seu preço. E enquanto o soldo durasse, esta *fata morgana* estava assegurada. Depois do último vintém, entretanto, vem o abandono... E essa talvez seja a marca deste jovem: uma ambivalência fundamental entre o desejo de ser amado e, simultaneamente, o tédio, ao sê-lo. Dito de outra maneira, uma melancolia profunda, sôfrega, insaciável, porque mesmo quando compensada, seja incapaz de preencher o vazio deixado pela ausência e falta da mãe.

6. Um caminho hermenêutico-psicanalítico possível

Tudo leva a crer que tenhamos diante de nós, através da parábola do filho pródigo, um caso paradigmático de reelaboração do “complexo de Édipo”. Senão vejamos: a) temos um pai onipotente, ainda que, inconsciente; b) um filho primogênito subserviente, oprimido por renúncias e pelo sentimento de ter sido preterido, bem como, afetos correlacionados, tipo inveja e ódio mudos, em relação ao seu irmão mais-novo e, por extensão, ao patriarca; c) e um filho que, mais levado pelo desejo do que propriamente por uma resolução consciente, decida exigir do pai seu direito, para seguir em frente e buscar sua autonomia, equivalente a uma nova-vida, sem todavia, encontrá-la.

Se, ainda assim, este seja ressimbolizado, mediante nossa inserção à face oculta do símbolo, obteremos por resultado um curto-circuito: é um complexo de Édipo, cuja resolução malograra, pois o pai ainda se mantém cego de amor, em relação aos desejos e necessidades dos filhos, em particular (pois que, evidentemente, os irmãos tenham desejos e necessidades diversos entre si e, por sua vez, estes, em relação ao pai); o primogênito, além de nunca haver sentido necessidade, nem coragem, para reelaborar seu complexo, haja vista ser uma extensão do próprio pai, quando ora confrontado com o irmão mais novo, que ao menos tentara procurá-lo, soçobre por ciúme, rancor, quiçá, ódio-fratricida; o último-gênito, que em tudo lembre o arquétipo da epopeia do herói de C. G. Jung, não fora, a bem dizer, um anti-herói; ou melhor, um herói-trágico, *via negationis* – e não é que justamente este desperte em muitos de nós, certa comiseração especial (uma transferência e, com isso, empatize-nos com a reação do pai, por dó), dado seu atabalhoamento, por assim dizer, parafraseando nossa própria vida –, que nos instigue à identificação, mas sucumba às expectativas, tanto próprias quanto daquelas(es) que se insiram inconscientemente em sua jornada; portanto, amiúde, nós, que ao final das contas sejamos confrontados com a triste realidade de que tudo não passara de uma ilusão, uma busca em vão de autonomia, face à qual, só reste-nos reconhecer a impotência e o desejo regressivo de retornar às “panelas de carne do Egito” (Êxodo 16. 3; aliás, a jornada de Moisés pode mostrar um contraponto interessante, já que a libertação da escravidão só seja possível mediante o sofrimento da saída, tanto onto-, quanto filogeneticamente).

Ou seja, com ele, revivamos nossa impotência, castração, interdição, frente a um pai onipotente, concentrador e monopolizador de todos os desejos e recursos à satisfação e nos sintamos a léguas de distância do irmão, que ficou em casa, porque este sequer se arriscara a requerer seu lugar ao Sol. Isso equivaleria, portanto, a reinstalação e perpetuação do complexo de Édipo, e não, sua resolução, quiçá, superação. Tudo não teria passado de um rompante de anelo por si mesmo, logo novamente reprimido, pela sempiterna realidade, de que seja necessário curvar-se diante de seu poder.

Logo, se também à perspectiva anímica, a palavra seja boa-nova, alento, libertação, reencontro, ressurreição, mesmo que sob o viés do drama edípico, o texto enseja uma resolução que transborde à nossa vida, então as pistas à salvação sejam desmilinguidas e talvez possam ser subsumidas, da seguinte maneira: sem que ninguém se perca e morra, nada sucede, tudo permanece igual; é necessário que alguém se perca e morra, para que possa reencontrar-se, ser reencontrado e reviver; em face da perda-reencontro, morte-revida, caso nada seja alterado nas relações, o conflito só tenderá a aumentar, ainda que mudo, passivo-agressivo: a) a queixa do primogênito, que se sente preterido pelo pai, cego de amor; seu fel marinando o ódio ao irmão dileto; b) a angústia do temporão, dada sua malfadada desventura e ressubmissão à vida, que também não seja verdadeira, porque asfixiante de amor e sua incapacidade de lidar com os conflitos necessários e intrínsecos à sua própria dinâmica inconsciente; c) e, não por último, o desespero de um pai que não compreenda onde possa ter errado, pois que seu coração seja transbordante de amor para com os seus e tudo que seja seu, seja deles.

E não só isso: para que seja uma reedição (porque o contexto sugere um filho adolescente-tardio, em vias de tornar-se adulto, e não uma criança entre 5 e 8 anos de vida, que precise aprender a lidar pela primeira vez com sua necessidade de depor o pai) do complexo, falte explicitamente o terceiro elemento desta trias, que, em verdade, seja a pedra-angular implícita à crise, a mãe, ou figura feminina, a *aníma*. Eventualmente, quiséramos forçar um tanto a parábola, poderíamos inferir que o pai que se apresenta à segunda parte da parábola, em especial, mediante sua alegria, corrida de braços abertos ao reencontro do perdido, seja um pai-maternal – algo, diga-se de passagem, também recorrente, em diversas experiências familiares, embora mais frequentemente, em sentido inverso, enquanto mãe-paternal. Aliás, a representação de deus como pai-mãe ou mãe-pai poderia descortinar novas perspectivas à elaboração psíquica da função espiritual!

E, não por último, para que a parábola espelhe Édipo e aponte alguma pista à sua reelaboração psíquico-espiritual, o evento central haveria de ser o destronamento do pai. Sem esse, nada é permitido, como mui bem auscultara Jaques Lacan (Godói; Noé, 2018). É sua pré-existência e morte, evidentemente simbólica, que recém permite a anomia, que, por sua vez, impele à renomia, ora como algo pensado, cerzido, conversado, consciente, quiçá, consensual, entre (neste caso) os irmãos-órfãos. A vida ensina que a morte real, do pai-real, use ser deveras devastadora à psique, como bem exarara Sigmund Freud, em sua anamnese à Interpretação dos Sonhos: “o mais importante acontecimento, a mais

dura perda da vida de um homem” – FREUD 1900). Eventualmente, as duas tentativas de parricídio simbólicas, a primeira e a segunda, em seus respectivos tempos e lugares, já antecipem a preparação à crise cabal, devastadora, incontornável e inominável, cedo ou tarde, indissociável à vida (afinal, seguindo o viés natural, pais soem morrer antes dos filhos).

Mas na parábola, o pai não é destronado, nem real-, nem simbolicamente. Ele continua no comando! Basta lembrar suas ações quando do retorno do amado. Tampouco, como poder-se-ia tergiversar que bastasse sua morte psíquica em cada um dos filhos – isto é, deixe de ser sentido no governo de suas vidas – pois que este, efetivamente, não seja o caso! A não ser que o mais importante, a efetiva *metanoia*, que demande integralmente a morte de todas as relações cativas previamente envolvidas, somente possa ser esperada como evento a *fortiori*. Que tudo seja um já sim, mas ainda não! Uma *parusia* parcial, antecipadora da derradeira. Neste sentido, o *Kerygma* inerente à parábola poderia ser sintetizado, da seguinte maneira: a graça é assegurada tão-incondicionalmente ao perdido e morto, que independa ainda de sua elaboração, seja qual for, a direção, se à recusa pelo primogênito ou à pura e simples constatação de que seja mais cômodo retornar à casa, sob qualquer condição, do que perder-se e morrer, por parte do último-gênito.

Em outras palavras, “porque Ele faz nascer o seu Sol sobre maus e bons, e faz chover sobre justos e injustos” (Mt 5.45), a alegria do reencontro e do tornar a viver, já seja a consumação antecipada do fim-dos-tempos (escatologia). Digamos que esta seja a leitura teológica forte, intrínseca à parábola. Esta, todavia, não só não consegue fazer jus à situação essencial e existencial da metáfora à vida, a saber, que seja necessário sair de casa, extraviar-se, para reencontrar-se; morrer, para tornar a viver; como também, inverta a relação qualitativa, infinitamente diferente, ao submeter o incondicional ao condicional: da experiência humana somenos possa esperar-se um conhecimento de deus, quanto o efêmero, do eterno; o penúltimo, do último (Bonhoeffer, 2003).

Ou ainda, que também seja possível uma leitura forte (teológica) do pai da parábola, a saber, que este esteja para o próprio Cristo, e Nele, por Ele e através Dele, haja vista sua identidade de natureza com o Pai, já se inaugure o Reino de Deus, o que certamente seja congruente à perspectiva dos evangelhos (cf. Mt 11.5). O problema, por um lado, permanece sendo que uma identificação com a atitude de graça e aceitação incondicional do Pai, via *imitatio Christi* (Thomas Kempis), seja simplesmente tão-humanamente inconcebível e irrealizável, ainda que sempre idealizada e intentada, que a própria parábola já revele o conflito decorrente, no âmbito do condicionado, entre o mais-velho com o pai, haja vista que sua graça com o irmão mais-novo evoque de dentro dele, a mais ressentida bile. E por outro, que este Pai ideal prescindia do essencial, ao pai real: o *jus sperniandi*; ou seja, a possibilidade do atrito, tão-fundamental ao crescimento emocional, pois que a dinâmica dialética só possa ser desencadeada mediante antítese. Em outras palavras, neste caso, divino demais, quando, em verdade, seja necessário um pai de veras terreno, com todos os prós e contras, mas não, um amorfo, quer quente

ou frio, mas não, morno (Ap 3.15s). Não por último, deponha contra esta compreensão, a distinção bem nítida à parábola, quando o indez, ao preparar sua narrativa de retorno, formule “pai, pequei contra Deus e contra o senhor” (v. 18b); logo, seja feita uma distinção precisa entre ambos.

7. Uma chave hermenêutico-psicanalítica alternativa

Eventualmente, um viés apofático fraco descerre uma crise psíquica ainda bem mais remota, profunda, incomensurável, inominável, em suma, pré-edípica. Senão vejamos: temos diante de nós um pai débil, fraco, não “suficientemente bom” (com a devida vênia a Winnicott, pela transposição livre de seu mote), ainda que seja inteiramente amor, porque não cumpra sua função precípua: instaurar a lei! Sem a lei tudo e nada é possível, porque não haja norte, direção, sentido, orientação, quiçá, consciência, reconhecimento, uma vez que seja impossível constituir um contraponto, sem o qual, o discernimento não seja possível. Tudo paira ainda, naquilo que a parábola sugere, em um mundo amoroso, indiferenciado, onde supostamente todas(os) se sentem felizes e aceitas(os). É um Natal eterno! É a própria família santa! Não há ainda a diferenciação dos desejos e das necessidades. Todos formam um corpo orgânico, simbiótico, resguardado sob o ninho quente do narcisismo, e revivido, secundariamente.

O pai-maternal ou mãe-paternal, porque também ainda indiferenciado, nessa regressão ao pré-nível de desenvolvimento anímico, continua amamentando os seus e, ébrio de amor, antepõe-se à necessária ruptura do cordão-umbilical, à fissura, ao “abismo profundo e horrendo” da ferida narcísica, pois ainda longe, corre ao encontro do insurgente, e “o abraçou e beijou” (v. 20c). É um tipo de amor que se antecipa ao sofrimento! E o preço justamente é a confusão de essências, a indiferenciação das *ousias*: ninguém sabe onde começa um e acaba o outro; tudo é turvo, opaco, gris, sem reconhecimento do pecado; portanto, anterior à clivagem necessária ao desenvolvimento anímico entre sujeito-objeto. Isso tanto mais seja corroborado quando, à segunda parte, o *mater-pater* diga ao morgado, com flagrante incompreensão de sua queixa: “[m]eu filho você está sempre comigo, e tudo o que é meu é seu” (v. 31b). Seria, em outras palavras, dizer que a parábola clame à *metanoia* do pai! Para ser pai, é preciso cumprir a função de pai e não a solapar, sob a maternagem. Esta é precípua à mãe, seja a quem caiba seu preenchimento circunstancial.

Praticamente, teríamos diante de nós, um espelho, que reflita através da parábola, eventualmente, o “mal-estar da civilização” mais recente, dos quais sejamos filhas(os), quem sabe, netas(os) e bisnetas(os): um pai-maternal que jurara de pés-juntos que não seria, nem queria ser, “como nossos pais” (Belchior, 1976). É a geração antiautoritária do último quarto do milênio passado, ora niliautoritária, que, por excesso de amor, de zelo, de carinho e de cuidado, cultue novas gerações naufragadas no narcisismo. É querer mamar do puro Evangelho, sem consciência da lei; portanto, do pecado e da conseqüente condenação à

infantilidade espiritual e, em última análise, à regressão incestuosa. Do ponto de vista psicopatológico, aferre a vida anímica à relação de dependência dos outros, do grupo, da horda, sintomaticamente constatável, no aumento da depressão e ansiedade. Fala em prol desta hipótese, que o núcleo da angústia esteja relacionado à oralidade, à insegurança alimentar, ao morrer de fome (v. 16s). Pior, poderia estar em jogo uma angústia, ainda mais profunda e ancestral: aquela sem objeto, porque, sob essas circunstâncias, nem da parte do pai, nem de ambos os filhos, chegara a desenvolver-se algo, que poder-se-ia chamar minimamente, de ego – todos parecem constituir um nós difuso, inconsciente e fragmentado. Portanto, neste caso, já regredir-se-ia a uma nãoestruturação da personalidade *border loose*, esquizoide, quiçá, em casos severos, psicótica (aliás, típica aos que afirmam haver um “sentimento oceânico” – cf. a réplica de Freud a Rolland, em *O Futuro de uma Ilusão*, 1927 e *O Mal-estar na Civilização*, 1929).

Mas como alguém que assim se desenvolvera poderia ser pai d’outra maneira? Este é o outro lado do símbolo, pois esta geração clama, embora demasiado público-inconscientemente, pela reinstituição do pai (ausente, ou que renunciara sua função, por qualquer que haja sido, o motivo), agora revestido de autoridade-autoritária, face ao adulto-infantilizado. Em outras palavras, não se trata de um pai destronado, que depois viveria interiorizado como fiel da lei, portanto, em função da distinção e discernimento do espírito consciente entre o conveniente e o inconveniente (certo e errado, bem e mal), mas sim, da instauração regressiva de um *golem* pai-mãe, sob o qual, toda a distinção desapareça e, p. ex., esta seja feita por números e não por nomes. Já o verdadeiro Pai-Maternal, puro-amor, é ontologicamente um *ens amans* (Max Scheler); logo, sempiterno e necessário como o próprio ar à vida e simplesmente não possa ser diferente, porque eternamente sempre seja igual a si mesmo!

O outro sequelado, sem dúvida, é o filho que ficou em casa, o que se resguarda de qualquer afronta à autoridade do pai e sequer se atreve a correr o mundo e, quem sabe, conhecer e aprender coisas novas, que oxalá expandissem seu horizonte. É o da parábola dos talentos: “mas o que tinha recebido um talento saiu, cavou um buraco no chão e escondeu o dinheiro do seu senhor” (Mateus 25.18). Ele próprio, quando da catarse do fel, que o intoxicara aos poucos, por dentro, por toda vida, lamuria: “[f]az tantos anos que trabalho como escravo para o senhor e nunca desobedeci a uma ordem sua” (v. 15.29). Logo, também este permanecera refém da fase pré-edípica: nem chegara a ensaiar um levante necessário ao seu desenvolvimento, desobedecendo uma ordem sequer.

É evidente que, sob a copa da frondosa árvore paterna, haja abrigo, resguardo, sossego, paz; todavia sempre, à sombra de uma angústia ubíqua, à espreita: – e se eu errar, se o velho tirano se irritar, se me punir e, quem sabe, até me banir de seu broquel protetor, o que seria de mim? Certamente alguém despreparado demais para se expor ao mundo, à dura, nua e crua, realidade! Para enfrentar este rival não basta ser direitinho, seguir a norma, muito menos, exigir dos outros o mesmo grau de subserviência. Lá fora é necessário jogo de cintura

para sobreviver e, sobretudo, coragem para encarar os reveses – e aqui em casa, tenho tudo e não preciso arriscar nada...

Só que, mesmo trabalhando como um escravo, e seguindo cegamente as ordens do pai, não é visto por ele. Desde sempre fora assim: ele só tem olhos para o outro! Justamente aquele que não o mereça... E esse talvez seja o jeito de “cair em si”, do mais-velho, quando à alegria e festa do pai, mediante o retorno do - novo – o que não merece, mas recebe em abundância e o que ache que mereça, nada receba –, mesmo sabendo que tudo também seja seu. Logo, em verdade, seja outra coisa que procure, e imagine encontrá-lo, do jeito errado: o quê justamente mais lhe falte e quieria encontrar, é o reconhecimento do pai. Todavia, como pense encontrá-lo colado ao pai, no colo de Abraão, ache que aquele já tenha tudo e nada lhe falte, e ele nada tenha e tudo lhe falte. Sem a necessária distância, é impossível o reconhecimento: um é o apêndice do outro! O desejo e a necessidade daquele, supostamente, correspondem identicamente aos, deste.

E era isso que desde sempre já estivera engasgado em sua garganta: o amor hiperativo ao diferente e o hipoativo, ao igual! Só que, mesmo essa cascata de queixume, que ora seja vomitada em face da desmesura do pai, indique que o sofrimento psíquico continue nãoelaborado: permanece inconsciente e se expressa, sob forma de denegação – um mecanismo de defesa – da festa, da alegria, do reencontro. Até porque, essa parte esteja oculta ao símbolo da parábola e, dessarte, demande a complementação através de nossa (leitura) assertiva consciente. Ainda que inconsciente- e indeliberadamente, a tese do símbolo desencadeie uma antítese – a transferência, uma contratransferência – no leitor(a), recém sua elaboração consciente, é que permitirá uma abertura sintética à reconfiguração de suas próprias relações, inclusive, consigo próprio, no espelho da parábola.

O indez, não há dúvida, é o alfa e o ômega da parábola, respectivamente, da vida familiar – se for único, em todo o caso e, muitas vezes, quando haja irmãos e irmãs! É quem, nesta trama, somatiza os males do mundo, inclusive estes, do amor. É o Sísifo que começa a rolar a rocha morro arriba. Aquele que intui que para ser, precise procurar, sob risco do não achar. Que precisa de ar fresco, da vastidão do mundo e da vida em autonomia, sob pena de desperdiçar o mais precioso, a vida-própria.

Tal como os demais, supostamente vive na bolha do narcisismo, mas sente mais seu ar contaminado, deteriorado, rançoso, vicioso e viciante – o “envenenamento por deus” (*Gottesvergiftung*, Moser, 1976) – por excesso de guarida, cuidado, proteção; em suma, amor inconsciente. Sente dentro de si a vida pulsando, esperando ser vivida, e deseja seu quinhão, o obtém, e experimenta com todas as consequências, sua vanidade, efemeridade, insuficiência, futilidade; enfim, ilusão – porque o desejo, ainda narcisista, anterior à ferida da cisão entre sujeito-objeto, é sem-borda, incomensurável, se estende *ad infinitum* e, dessarte, insaciável. Ele devora tudo, inclusive as bagas da alfarrobeira, que servem de lavagem aos porcos; portanto, a imundícia, sob o imundo. E como soe ocorrer, ao menos em casos não-patológicos, o princípio da realidade, em termos, acaba

por impor-se – a equação é simples: não achara o que buscara, e perdera, o que já tivera. Buscara o que achara que lhe faltasse e encontrara o que já perdera, antes mesmo de procurá-lo.

É perfeitamente compreensível que as vicissitudes da vida demandem amiúde, recuos, quiçá estratégicos. Quem já não se deparara com um lampejo de senso de realidade, sussurrante ao pé-de-ouvido, de que daria tudo para voltar ao que era antes. Só que, como já dizia um jornalista conhecido, “perdeu *playboy*”! Não há mais como retroceder no tempo, ao menos, a este que possa ser mensurado com relógios, o pretérito. Nem continuar no presente, e condenado a um futuro, literalmente, mergulhado até o queixo, no estábulo imundo. A saída, a única portanto, é um recuo estratégico! O “cair em si” ainda não é consciência! É mais, um “mecanismo de defesa”, desde Sigmund Freud conhecido por “racionalização”. Não é uma *metanoia saulina*, uma conversão – até porque seria néscio considerar que o motor à vida-nova possa advir, no rigor da parábola, da imersão à imundícia.

Mas também, o discurso preparado, que bem conheçamos, de que se mudara, que nada mais seria como antes, de que de agora em diante tudo seria feito direitinho; de que vou me emendar, de que farei até mais do que se me peça, no mínimo, tanto seja efêmero quanto o lampejo de realidade, em meio ao sentimento de perda, à sombra da voracidade do desejo. Mal há tempo para recitar a ladainha, porque o pai, estando ele ainda longe, viera correndo ao seu encontro, para abraçá-lo, beijá-lo, festejá-lo; enfim, revesti-lo com toda a dignidade perdida. Tudo parece fácil demais, demasiado espontâneo: não há reprimenda qualquer, nenhuma acusação (a não ser a indireta – do irmão que ficara em casa – ao pai, mas que não lhe seja dirigida diretamente!). E esse é justamente o problema!

Se a culpa fosse confessada, haveria como expiá-la, receber a punição, o castigo, para aplacar este desejo que não interdita a paz de espírito. Tudo remete a uma capitulação total e a uma regressão, no tempo psicológico, como se nada houvesse acontecido. Tudo fora em vão! As relações não cambiariam. Para o pai-mãe superprotetor, o retorno é perfeito, porque o que se perdera, fora reencontrado, e o que morrera, revivera – evidentemente face ao seu amor incomensurável! Poderá continuar intocado, o seu reinado, sem ameaça de destronamento, e seu amor narcisista, como sempre, acolheria o patinho feio, sob as asas protetoras da mãe (pai) choca. Portanto, tudo ainda suceda sob um viés inteiramente inconsciente e fadado a repetir todas as atitudes neurotizantes do passado. É o que, mui bem, o psiquiatra da Morávia conheceu, da práxis psicanalítica, como *Wiederholungszwang* (compulsão à repetição). E é precisamente este mecanismo, quando a neurose individual é transladada à, universal, inscrita nos atos religiosos, que assegura, evidentemente, certo alívio paliativo, mas alimenta o perpétuo-mobile – pecado, culpa, expiação –, e oculte a fonte verdadeira, de todo esse círculo-vicioso: a paixão humana; ou melhor, sua pulsão à vida e à morte, e a conseqüente implacável vontade por sua satisfação.

Sem um reconhecimento mínimo desta e, por conseguinte, aprendizado, para o seu domínio, ao menos parcialmente refletido, não haverá consciência, nem autoconsciência, nem relações conscientes. Tudo permanecerá submerso à bruma turva do isso (*Es*) e não será possível avançar ao estágio seguinte, à clivagem sujeito-objeto, que rompa a fenda narcísica: tudo permanece um simulacro de um todo-orgânico, porém amorfo, sem subdivisões, resignado ao acaso; ou, no máximo, submisso ao desejo, também inconsciente, do pai, ainda onipotente e *omni amans*. Ele sequer fora confrontado, para que ele próprio pudesse reconhecer o que efetivamente esteja em jogo: não menos e nada mais do que a vida-própria independente! Em síntese, sem a ruptura com a mais profunda e remota defesa da alma diante de sua impotência, transfigurando-a em seu contrário, em alucinação de onipotência, não se efetiva a chaga do melindre, que, portanto, também, não possa cicatrizar ao longo da vida, e o resultado não é mais uma infantilização edipiana, mas uma bebebização narcísica. Acaso não seria este nosso “mal-estar” hodierno?

À guisa de conclusão e prospecção

A leitura psicanalítica proposta à parábola do “filho pródigo” abre o símbolo ao preenchimento de seu lado absconso com a nossa vida, supondo que, não obstante à variedade dos comportamentos manifestos, o funcionamento básico de nosso psiquismo não se alterara em muito, nem pouco, ao menos nos últimos dez mil anos e que, portanto, os inconscientes das protagonistas da metáfora sejam perfeitamente intercambiáveis por nossos; quer dizer, este tipo de literatura por imagens comunica-se direta- e imediatamente com nossa alma, primeiro, sob nível inconsciente. Pelos mecanismos já descritos pela psicanálise, da transferência e contratransferência, da identificação, do ideal-do-eu e do eu-ideal, da projeção, da racionalização, da regressão, enfim do complexo de Édipo e do período pré-edípico, respectivamente, narcisismo, coligiram-se ferramentas ao reconhecimento do que era inconsciente, para torná-lo consciente e, dessarte, ressuscitá-lo à vida.

Mediante a argumentação e as evidências propostas, enrobustecera-se a hipótese, apesar da primeira impressão sugerir um típico complexo de Édipo e uma capitulação acachapante sob seu enfrentamento, mediante regressão, uma leitura mais colimada, escrupulosa, integradora dos elementos inconscientes, à consciência; portanto, reintegradora da libido, que apontasse ao conflito efetivamente em jogo, situado em um nível ainda bem mais arcaico, mais amnemônico, porque basilar à sua própria constituição, da possível derrocada em face da vivência e do enfrentamento do narcisismo. Em outras palavras, um tipo de conflito tão-basal, que inclusive prejudique a instauração do eu/ego. Portanto, uma condenação à melancolia sem objeto, como o *sommelier* de bons habañeros vienense, mui perspicazmente detectara, em sua clássica distinção entre Luto e melancolia.¹⁴

¹⁴ “Entretanto, quando o ego se encontra num perigo real excessivo, que se acredita incapaz de superar por suas próprias forças, vê-se obrigado a tirar a mesma conclusão. Ele se vê desertado por

O problema básico, neste sentido, ao qual a parábola estimule e atraia nosso inconsciente, enquanto leitora(es) ouvintes, é, em última análise, o da liberdade. Só mediante a ferida narcísica, abre-se espaço à gradativa formação do eu; isto é, ao (livre)arbitrio. Vivêramos nossa vida enlaçados pela libido narcísica de um pai, tão-narcisista que seu amor não se atenha a limites, morreríamos intoxicados pelo seu excesso. Sem a frustração desta fantasia onipotente, atrofiaríamos, à sombra sempiterna da frondosa árvore. Mesmo o sair de casa, bem como o ficar, o perder-se e o reencontrar-se e ser reencontrado, o morrer e reviver de nada adiantariam, pois seriam movimentos a esmo em um tabuleiro já jogado. Neste sentido chama a atenção, para finalizar, que as protagonistas não tenham nomes: elas são tratadas como pai, filho mais-velho e mais-novo (nem os demais servos da casa-grande e da senzala sejam nomeados). Portanto, perfeitamente intercambiáveis pelo zero à esquerda, zero e o zero à direita, pois a ordem em nada modificaria, a equação. Destarte, a parábola não nos apresenta uma solução, mas um problema insolúvel, um teorema de Riemann (Georg Bernhard Riemann): como lidar com a impotência que habita o subsolo de nossa alma?

A resposta vai depender do tipo de consciência que seja elaborada, à luz deste símbolo forte da parábola, da redundância ipseita, cuja atitude central seja a graça, a alegria, a festa. Depois esperar-se-ia a discussão das relações, que, quem sabe, permita o reconhecimento dos espaços necessários à vida de cada qual! Ou seja, o *tertium comparationis non datur*, absconso ao símbolo, completa-se, via “transferência”, agora sim, de aceitação incondicional, que, quando refletida, não precise mais ser escrava da “contratransferência” direta, mas atitude deliberada, livre e participativa. Devolvendo, dessarte, o símbolo ao seu *lócus* teológico original, nossa participação analítica nos fizera reconhecer, nada menos, que este instigue a elaboração do drama humano essencial, já esboçado no jardim do Éden (Gn 3): é preciso sair de casa, deixar o Éden! E o paradoxo é que não saindo perde-se a vida tanto quanto ficando; que não procurando a vida-própria, sucumba-se à morte interior, quanto saindo. Vida, portanto, é perder-se e morrer; e morrer, reencontrar-se e reviver. Dito livremente com o Apóstolo: o salário da vida é a morte; o da morte, a vida! Logo, “[c]oncluí que a linha melódica de minha vida tinha sido, fino modo, uma busca da casa e do pai perdidos...” (Verissimo, 1976, p. 323). E acaso o velho bonachão do pai quedar-se-ia insensibilizado face à tragicomédia de nossas vidas? Neste caso, só restaria rezar com o Pregador: “[t]udo é vaidade” (Ec 1.2)!

Referências

BARTH, Karl [1932-67]. **Kirchliche Dogmatik**. KD IV/2.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

todas as forças protetoras e se deixa morrer. Aqui está novamente a mesma situação que fundamenta o primeiro grande estado de ansiedade do nascimento e a ansiedade infantil do desejo – a ansiedade devida à separação da mãe protetora.” Cf. S. FREUD (1917 [1915]). **Luto e Melancolia**, 1996.

- BUBER, Martin. **Ich und Du**. Stuttgart: Reclam, 2008.
- BULTMANN, Rudolf. **Kerygma und Mythos**. Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich, 1956.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. **Os Irmãos Karakázov**. Tradução de Paulo Bezerra. Vol. 2. 1ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- DREWERMANN, Eugen. **Das Lukas-Evangelium**. Band 2. Düsseldorf: Patmos, 2009.
- FAGUNDES, Paulo (compositor – Disco Vinyl). **Potro sem dono**. GRUPO CAVERÁ, 1986.
- FRANKL, Viktor. **Der unbewusste Gott**. München: Kösel, 1974.
- FREUD, Anna. **O Ego e os mecanismos de defesa**. Porto Alegre: ARTMED, 2006.
- FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- FREUD, Sigmund. **Die Traumdeutung**. G.W. II-III.
- FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke (chronologisch geordnet)**. Band XIV. London: Imago, 1952.
- FREUD, Sigmund. (1917 [1915]). Luto e Melancolia. In: J. STRACHEY (Ed.), **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud Obras Completas**. Vol. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. **Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse**. 1ª Ed. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. 1933.
- FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: J. STRACHEY (Ed.), **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. 22. pp 15-175. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. **The interpretation of dreams**. Standard Edition. Vols. 4 e 5. London: Hogarth Press, 1953.
- FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. **Edição Eletrônica de Freud**. Vol. 13. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- GIDE, André. **Le retour de l'enfant prodigue**. Paris: Gallimard, 1948.
- GODOI, Bernardo Sollar; NOÉ, Sidnei Vilmar. A morte de Deus, o pai da horda primeva e o interdito. **Reverso**, Belo Horizonte, v. 40, n. 75, p. 73-81, jun. 2018. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952018000100010&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 1º out. 2021.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Trad. B. Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

HAMBURGER, K. Die Geschichte des verlorenen Sohnes bei Rilke. In: **Fides et communicatio** (Festschrift zum 70. Geburtstag des Göttinger Theologen Martin DOERNE. Gütersloh: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).

HEGEL, W. W. F [1821-31]. **Vorlesungen über die Philosophie der Religion**. Teil III (Die vollendete Religion). Hamburg: Felix Meiner, 2013.

HUBNER, M. M. Um estudo sobre o termo 'ādām na Bíblia Hebraica. **Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**, Belo Horizonte, v. 10, n. 19, p. 72–86, 2016. DOI: 10.17851/1982-3053.10.19.72-86. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/14342>. Acessado em 1º. out. 2021.

JEREMIAS, Joachim. **Die Gleichnisse Jesu**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

KAFKA, Franz [1920]. Heimkehr: **Sämtliche Erzählungen**. (posthum veröffentlichte Erzählung). Frankfurt a.M.: Fischer, 1969.

LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand Lefebvre. **Vocabulário da psicanálise** (verbetes “identificação”, “narcisismo”, “princípio de realidade”). 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

MOSER, Tilmann. **Gottesvergiftung**, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich. **Der Antichrist**. Hofenberg, 2016.

NOÉ, S. V. Notas para uma hermenêutica psicológica do mistério. **NUMEN**. Juiz de Fora, v. 21, n2, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22128> Acessado em: 24 set. 2021.

NOÉ, S.V.. Verbetes “Símbolo”. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). In: **Dicionário brasileiro de teologia**. São Paulo : ASTE. 2008.

NOÉ, S. V. O Fim da Religião do Eu? **NUMEN**. v. 9, n. 1, p. 111-128. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21600> Acesso em: 24 set. 2021.

NOÉ, S. V. Afinal a fé é, ou não de todos? **Estudos Teológicos**, [S. l.], v. 61, n. 1, p. 256–270, 2021. Disponível em: http://198.211.97.179/periodicos_novo/index.php/ET/article/view/781. Acessado em: 24 set. 2021.

O REI LEÃO (DVD). Dir. Rob MINKOFF, Roger ALLERS. Vozes de James E. Jones, Jeremy Irons, Jonathan T. Thomas. Walt Disney Pictures, 1994.

OTTO, Rudolf. **Das Heilige**: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Biederstein, 1917.

RILKE, Rainer Maria [1906]. Der Auszug des verlorenen Sohnes. In: **Sämtliche Werke**. Band 1–6, Band 1. Wiesbaden und Frankfurt a.M.: Insel-Verlag, 1955–1966, S. 491-492.

RIZZUTO, Ana-Maria. **Por que Freud rejeitou a Deus?**. São Paulo: Loyola, 2001.

RUSCHEL, Paulo (compositor – Disco Vinil). **Os Homens de Preto**. GRUPO CAVERÁ, 1986.

SCHAKESPEARE, William (1597?) **Henry IV**, Act 3, Scene 2 (no fear).

SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Über die Religion**. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799/1806/1821). Studienausgabe. Niklaus PETER, Frank BESTEBREURTJE und Anna BÜSCHING (Org.). Zürich: Theologischer Verlag, 2012.

SCHNIEWIND J., **Die Freude der Buße**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

SCHOENBORN, Ulrich. **Migalhas exegéticas**. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

SOUZA, M. M. **A importância da teoria dos papéis de J. MORENO para o bibliodrama**. Recuperado de <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/500/1/manoelmendoncasouza.pdf>
Acessado em: 24 set. 2021.

TILLICH, Paul. **Coragem de ser**. São Paulo: Paz e Terra, 1967.

VELOSO, Caetano (Compositor – Disco Vinil). **Alegria, Alegria**, 1967.

VERISSIMO, Érico. O tempo e o vento, parte I: **O continente I**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

VERISSIMO, Érico. O tempo e o vento, parte III: **O arquipélago I-III**. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

VERISSIMO, Érico. **Solo de clarineta**. Vol. 2. Porto Alegre: Globo, 1976.

VOLTAIRE (François-Marie AROUET). **L'enfant prodigue**, 1736.

Submetido em 04/03/2023

Aceito em 14/07/2023

Religião e Asilo: velhas e novas configurações¹

Religion and Asylum: old and new settings

Ernani Francisco dos Santos Neto²

RESUMO

O presente artigo objetivou analisar a interface dos antigos asilos, hoje, denominados de Instituição de Longa Permanência para Idosos (ILPIs), com a religião. Partindo de uma revisão bibliográfica, o estudo versa sobre as origens dos asilos e as novas configurações dessa instituição secular. Em sequência, apresenta o desenvolvimento de um mercado de ILPIs no contexto brasileiro e aborda a Assistência Religiosa com foco para o espaço asilar. O estudo revela uma mudança no perfil das instituições asilares, cuja história está diretamente ligada às associações religiosas e organizações de benemerência e também militares. Atualmente, verifica-se, ainda, a presença de especialidades médicas e ofertas de serviços em saúde. Nas novas configurações, a religião continua presente e torna-se um elemento de fundamental importância tanto para o idoso quanto para a instituição.

Palavras-chave: Religião. Asilos. ILPIs. Assistência religiosa. Brasil.

ABSTRACT

This article aimed to analyze the interface of old asylums, today, called Long Stay Institution for the Elderly (ILPIs), with religion. Starting from a bibliographic review, the study deals with the origins of asylums and the new configurations of this secular institution. In sequence, it presents the development of a market for ILPIs in the Brazilian context and addresses Religious Assistance with a focus on the asylum space. The study reveals a change in the profile of asylum institutions, whose history is directly linked to religious associations and charitable organizations as well as the military. Currently, there is still the presence of medical specialties and health service offerings. In the new settings, religion remains present and becomes an element of fundamental importance for both the elderly and the institution.

Keywords: Religion. Asylum. ILPIs. Religious assistance. Brazil.

¹ Este trabalho é um recorte do terceiro capítulo de uma pesquisa de doutoramento em Ciência da Religião a qual objetiva compreender como ocorre a inserção da presença religiosa no espaço asilar para idosos.

² Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: ernanineto.psi@gmail.com

Introdução

A religião e o asilo são duas instituições que sempre estiveram entrelaçadas, seja pela origem dos asilos ou pela relação estabelecida entre a religião e a própria velhice. A pessoa idosa é comumente vista como um indivíduo que detém a sabedoria e sua imagem está geralmente vinculada a um ser de cabelos brancos dotado de experiência, sendo também percebida como um indivíduo altamente religioso. Apesar de haver contrariedades na atualidade, pois essa relação segue realçada por significativas mudanças.

No tocante à religião, apontamos, primeiramente, a constatação de um fenômeno denominado de pluralismo religioso, que pode ser definido como uma situação social em que pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades coexistem de forma amigável e pacífica numa mesma sociedade (Berger, 2017). Consideramos este um fenômeno social que se destaca, não apenas por dar visibilidade a uma diversidade de antigas tradições e o surgimento de novas expressões, mas também por cintilar novas dinâmicas no universo religioso e social, incluindo os espaços asilares.

No que concerne aos asilos, temos o aumento da população idosa, fenômeno que revela uma mudança no perfil demográfico brasileiro. Esse crescente e acelerado processo de envelhecimento populacional traz em si preocupações em múltiplos domínios; um deles é o que tange ao cuidado e assistência direcionados ao idoso. Os reflexos dessa transição chegam as instituições asilares que se multiplicam de maneira rápida e intensa. Uma preocupação nossa é pensar a questão religiosa, nesses espaços tidos como seculares, e os reflexos do fenômeno pluralista. Ambas as temáticas potencializam o discernimento sobre essa relação, asilo e religião, e nos convidam a entender um pouco das velhas e das novas configurações.

Este trabalho é parte de uma revisão bibliográfica acerca da interface entre a instituição asilar e a religião. Neste estudo, nos propomos a refletir sobre as origens dos asilos e sua relação com a religião, bem como as novas configurações dessa instituição secular, as quais evidenciam o desenvolvimento de um mercado de ILPIs no contexto brasileiro. Por fim, o estudo aborda a Assistência Religiosa com foco para o espaço asilar.

1. Contextualizando o Envelhecimento

O aumento da população idosa é um fenômeno presente em todo o mundo, visto que, em quase todas as regiões, é possível observar alterações na pirâmide etária. Mormente, nos países em desenvolvimento, esse processo parece ocorrer tardiamente em relação aos países desenvolvidos, mais rapidamente e de forma mais acentuada. O Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA) publicou, no ano de 2012, um relatório intitulado *Envelhecimento no Século XXI: Celebração e Desafio*, no qual é possível verificar as transformações referentes ao envelhecimento populacional em uma escala global.

O referido estudo expõe que, no ano de 1950, havia 205 milhões de pessoas com 60 anos ou mais no mundo. No ano de 2012, esse número aumentou para quase 810 milhões. Espera-se que esse número alcance um bilhão em menos de 10 anos e que duplique até 2050, alcançando dois bilhões. O relatório mostra diferenças bem delineadas entre as diferentes regiões: no ano de 2012, cerca de 6% da população africana tinha 60 anos ou mais, comparada com 10% na América Latina e Caribe, 11% na Ásia, 15% na Oceania, 19% na América do Norte e 22% na Europa. As pesquisas estimam que, nos anos de 2050, cerca de 10% da população africana terá 60 anos ou mais, comparada com 24% na Ásia, 24% na Oceania, 25% na América Latina e Caribe, 27% na América do Norte e 34% na Europa (UNFPA, 2012).

Não estamos distantes das tendências mundiais, ao contrário, a imagem de um Brasil país jovem, e de jovens, cede lugar a um retrato de um país com sua população envelhecida, ou seja, um país também de velhos. No contexto brasileiro, essa transição surge em decorrência de vários fatores, tais como: a queda das taxas de natalidade e de mortalidade; o aumento da expectativa de vida relacionado às melhorias na área social e aos avanços da tecnologia no campo da saúde; as mudanças na nupcialidade; e, principalmente, a crescente participação da mulher, tradicional cuidadora, no mercado de trabalho (Camarano; Kanso, 2010; Freitas, 2004; Neri, 2001; IBGE, 2013).

Os dados nacionais corroboram com os estudos acima citados, para se ter uma ideia do aumento, vale notar que no Brasil, no início do século XX, a expectativa de vida era de 33,7 anos. O índice mudou para 43,2 anos no início da década de 1950, e atingiu 68,5 anos, em 2000. Já em 2013, houve um aumento expressivo na esperança de vida, chegando em 74,9 anos a média de anos vividos pela população brasileira. Segundo as projeções do IBGE (revisão 2013), o Brasil se tornaria um país idoso em 2029, quando haveria 39,7 milhões de jovens (0-14 anos) e 40,3 milhões de idosos (60 anos ou mais). Mas, com as novas projeções do IBGE (revisão 2018), a inversão da pirâmide etária, no que concerne ao envelhecimento, vai ocorrer no ano de 2031, não menos tardia.

Frisamos que não é apenas a instituição asilar que está ligada à esfera religiosa. Tanto o envelhecimento, aqui pensado como objeto de estudo e campo de intervenção, quanto à velhice, compreendida como um estado do desenvolvimento que caracteriza a posição do indivíduo idoso está geralmente associado às questões religiosas. Essa associação não é atual: ela remonta a tempos antigos.

Na revisão de literatura sobre a espiritualidade em pessoas idosas, Moreira (2021, p.01) destacou que “as crenças religiosas, práticas de devoção e atividades ligadas a grupos religiosos são mais comuns entre os idosos do que em qualquer faixa etária”. O autor evidencia que, para as pessoas idosas, as questões relacionadas à religiosidade têm significado muito especial, principalmente, entre aqueles que vivenciam problemas de saúde, seja por doença ou pelos agravos decorrentes desta. Esta relação e valorização também são destacados nos estudos

de Duarte *et al* (2008), Costa, Gottlieb e Moriguchi (2012), Cardoso e Ferreira (2009), entre outros.

2. Velhas configurações: a história dos asilos no Brasil

No campo do envelhecimento, nos reportamos às instituições gerontológicas de assistência e acolhimento ao idoso, popularmente conhecidas como asilos. Vale destacar que, já no início de nossa pesquisa, nos deparamos com um desafio: a escassez de literatura sobre o assunto, pois a temática acerca do surgimento dos asilos no Brasil é pouco abordada. Contudo, os poucos estudos e legislações governamentais que versam sobre esse assunto, são considerados de fundamental importância. Vejamos:

Primeiro, temos o asilo visto como um direito. Acerca desta origem, Sanches (2013, p.01) destaca que “o instituto do asilo é tão antigo como a humanidade e nasce do instinto de conservação, própria do ser humano, que foge do perigo e da morte, com o propósito de encontrar um lugar que lhe ofereça a proteção necessária à sua integridade física”. Em uma perspectiva histórica, a autora busca a origem do asilo e apresenta algumas variações, entre elas: o asilo religioso (originado na Grécia Clássica), o asilo criminal, e posteriormente, o asilo político. Somente a partir do século XX, surge o asilo econômico-social, mais voltado à assistência. Sem embargo, a autora ressalta que a maioria dos estudiosos acredita que o asilo esteja associado a lugares sagrados e, portanto, com forte cunho religioso, seria, então, uma prática universal (Sanches, 2013).

Em grande parte do globo, por séculos, os asilos enquanto instituições foram dirigidos por instituições e/ou congregações religiosas. Sanches (2013) revela que, ao longo da Idade Média, em especial a partir do século XIII, o instituto do asilo se viu debilitado pelos abusos frequentes sofridos pela Igreja, tanto pelas invasões e ataques por parte das autoridades civis, como pelo refúgio dado aos criminosos.

A história dos asilos, em seu início, se assemelha, em muito, com a história dos hospitais, visto que ambas as instituições abrigavam idosos em situação de pobreza. De acordo com Affeldt (2013), ainda hoje há muitos asilos e casas de abrigo que são liderados por congregações religiosas sem causar nenhum preconceito e espanto. Atualmente, casas/lares para idosos são encontradas em todo o Brasil, cobrando, total ou parcialmente, do idoso ou de seus familiares os cuidados do atendimento.

Ao abordar a trajetória dessas instituições no Brasil, Araújo *et al* (2010) revelam que não é algo recente o surgimento das instituições para idosos e que o cristianismo foi o pioneiro no amparo aos velhos, destacando que o primeiro asilo foi fundado pelo Papa Pelágio II (520-590), que transformou sua casa em um hospital de velhos. Costa e Mercadante (2013) asseguram que, na maioria das vezes, essas instituições foram mantidas por associações religiosas, imigrantes, ou por outras organizações de benemerência.

Os primeiros registros acerca dos asilos no Brasil datam do período colonial. De acordo com Mercadante e Costa (2013), ainda no Brasil-colônia, o conde de Resende defendeu que soldados velhos mereciam uma velhice digna e descansada. Foi então que, em 1794, começou a funcionar, no Rio de Janeiro, a casa dos inválidos, não como ação de caridade, mas como reconhecimento aos homens que prestaram serviços à pátria, dando-lhes o direito a uma velhice tranquila. Em um tratado sobre a velhice, Beauvoir (1970, p. 282) declarou que, “para proteger os velhos, material e moralmente, contra o desconforto e a solidão, tentou-se construir para eles residências agrupadas”. Essas primeiras residências, não só no contexto brasileiro, mas também no mundial, eram destinadas aos soldados militares, pensionistas e exilados de guerra e não a velhice, em geral.

Mais tarde, não apenas o seu surgimento, mas como toda a história e desenvolvimento dessas instituições estariam vinculados às instituições religiosas. Com a vinda da Família Real para o Brasil, em 1808, a casa destinada aos idosos militares foi cedida a um médico particular do rei e os antigos internos foram transferidos para a Santa Casa de Misericórdia, dedicada aos serviços de hospitalização da época colonial. Essas casas, “fundadas e administradas por irmandades de leigos e eclesiásticos (origem privada), exerciam uma atividade assistencial destinada aos doentes pobres” (Mercadante; Costa, 2013, p.212). Apenas no ano de 1890 foi criada a primeira instituição para idosos, no Rio de Janeiro, o asilo São Luís. Na ausência de instituições específicas, os idosos eram abrigados em asilos de mendicidade, junto aos pobres, doentes mentais, crianças abandonadas e desempregados. Contudo, no final do século XIX, a Santa Casa de Misericórdia de São Paulo passou a dar assistência aos mendigos e, conforme o aumento das internações, passou então a definir-se, em 1964, como uma instituição gerontológica (Araújo *et al*, 2010).

Na cultura brasileira, “os asilos costumam ser percebidos como um tabu, um lugar de exclusão, de isolamento, depósito de idosos abandonados, um local temido para onde ninguém gostaria de ir” (Khoury *et al*, 2011, p.104). Essa percepção é também descrita em outros trabalhos, a exemplo, Silva e Finnocchio (2011), ao argumentarem que os asilos ainda representam a mais incisiva marca segregatória ao idoso. Para estes autores esses espaços acolhem idosos aposentados ou não, sujeitos incapazes de se manterem sozinhos, podendo ser portadores ou não de doenças que causam comprometimento, condições naturais do processo de envelhecer que reforçam ainda mais segregação.

Partindo de uma análise institucional, Rozendo e Justo (2012) classificaram o asilo de velhos como uma “instituição total”. Esse termo foi concebido por Goffman (1961, p.11), para quem o asilo é “um espaço de residência e/ou trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por um determinado período de tempo, leva uma vida fechada e formalmente administrada”. Para estes autores:

As instituições totais, tais como os asilos de velhos, impõem uma barreira de fechamento, de modo que impedem a relação do interno com o mundo externo. Esta restrição pode ser feita por

proibições à saída ou pelo esquema estrutural: portas fechadas, grades, muros altos, construção em áreas afastadas, zona rural e assim por diante. Nas instituições totais, a vida se torna restrita a um único espaço fechado, subordinada a uma mesma autoridade e cada atividade diária do participante é realizada na companhia imediata de um grupo relativamente grande de pessoas; todas elas tratadas da mesma forma e obrigadas a fazer as mesmas coisas em conjunto. Todas as atividades diárias são rigorosamente estabelecidas em horários e organizadas (Rozendo; Justo, 2012, p. 30).

Costa e Mercadante (2013) sugerem que a palavra asilo carrega, em si, uma carga negativa, sendo geralmente empregada quando se busca referir a instituição de idosos carentes, possivelmente, marcas de uma época em que os asilos pouco diferiam dos manicômios e que ainda permanecem na memória social. Para Araújo *et al* (2010):

O asilo (do grego *ásylos*, pelo latim *asylu*) é uma casa de assistência social onde são recolhidas, para sustento ou também para educação, pessoas pobres e desamparadas, como mendigos, crianças abandonadas, órfãos e velhos. Considera-se ainda asilo o lugar onde ficam isentos da execução das leis, os que a ele se recolhem. Relaciona-se assim, a ideia de guarita, abrigo, proteção ao local denominado de asilo, independentemente do seu caráter social, político ou de cuidados com dependências físicas e/ou mentais. Devido ao caráter genérico desta definição, outros termos surgiram para denominar locais de assistência a idosos como, por exemplo, abrigo, lar, casa de repouso, clínica geriátrica, pensionato (Araújo *et al*, 2010, p.252).

De acordo com Araújo *et al* (2010), o modelo asilar brasileiro ainda tem muitas semelhanças com as chamadas instituições totais, ultrapassadas em relação a administração de serviços de saúde e/ou habitação para idosos. Todavia, o que se observa é uma mudança no perfil dessas instituições. Para Camarano e Kanso (2010), o envelhecimento populacional e o aumento da sobrevivência de pessoas com redução da capacidade física, cognitiva e mental estão requerendo que os asilos deixem de fazer parte, apenas, da rede de assistência social e interajam com a rede de assistência à saúde, ou seja, ofereçam mais que um abrigo ou serviços de assistência. E isso já é uma realidade.

3. Novas configurações asilares: As Instituições de Longa Permanência para Idosos - ILPIs

Na tentativa de se adequar a essas novas demandas e procurando padronizar a nomenclatura, a Sociedade Brasileira de Geriatria e Gerontologia (SBGG) sugeriu a adoção da denominação: Instituições de Longa Permanência para Idosos - ILPIs. De acordo com a associação, as ILPIs são definidas como “instituições governamentais ou não governamentais, de caráter residencial, destinada ao domicílio coletivo de pessoas com idade igual ou superior a 60 anos, com ou sem

suporte familiar, em condição de liberdade e dignidade e cidadania” (Resolução - RDC Nº 283/2005).

Vale lembrar que o funcionamento das ILPIs é regulado por uma série de normas e leis especificamente estabelecidas. No Brasil, a Agência Nacional de Vigilância Sanitária – ANVISA é responsável pela regulamentação dessas instituições. A agência também adota a definição da SBGG, isto é, entende as ILPIs como domicílios coletivos que oferecem cuidados e algum tipo de serviço de saúde, ou seja, são híbridas, e por isso devem compor não só a rede de assistência e saúde, mas também a de habitação.

O termo ILPIs traz consigo um novo paradigma de residência para pessoas acima de 60 anos que extrapola o caráter meramente assistencial. Trata-se, segundo Peixoto (2011), de sugerir uma nova vida de asilamento que não se desligue daquela da morada de origem. Por isso, muitas clínicas e casas de repouso adotam a palavra “lar”. Existem termos que se assemelham a essa noção de lar, de família, hotel, pensionato, instância, bosque e outras mais. Entretanto, na literatura e na legislação, encontram-se referências indiscriminadamente a ILPIs, a exemplo: casas de repouso, pousadas geriátricas, casa, lar, residencial geriátrico, clínicas geriátricas, abrigos e asilos. Na verdade, as instituições não se autodenominam ILPIs (Araújo *et al*, 2010; Camarano; Kanso, 2010; Peixoto, 2011).

Os dados sobre as características das ILPIs, a nível nacional, levantados pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA, em 2010, acerca da realidade brasileira, apresentam um número de 3.548 instituições, das quais 65,2% são filantrópicas e apenas 6,6% são públicas (Peixoto, 2011). Um dado de suma relevância é que as instituições criadas entre os anos de 2000 a 2009, em sua maioria, são privadas e com fins lucrativos (cerca de 57,3%). Partindo de estudos mais recentes, de acordo com Accioly (2020), esse número mais que duplicou em 10 anos, atingindo um total de 7.292 instituições, evidenciando um aumento de mais 105,52%. Outras informações que se destacam são a redução do tamanho das novas ILPIs privadas e a diferença entre os sexos: 57% das pessoas institucionalizadas são do sexo feminino. Esse último dado parece refletir a expectativa de vida mais longa para mulheres do que a dos homens na população brasileira. A estes dados, somam-se a argumentação de uma mudança no perfil das instituições.

Para Pereira *et al* (2009), estas instituições, segundo o decreto nº 1948/1999, são entendidas como uma modalidade de assistência social com o objetivo de atender o idoso em regime de internato, sem vínculo familiar ou sem condições de prover sua própria subsistência, de modo a satisfazer as suas necessidades de moradia, alimentação, convivência social e também de saúde. No passado, estas instituições tinham, em si, um caráter religioso e assistencial bem delineado. Com o avanço da ciência e da tecnologia e, conseqüentemente, da expectativa de vida, houve a necessidade de repensar os cuidados com a população idosa, principalmente nesse campo.

O avanço do capitalismo e a emergência de novas formas de cuidado ao idoso deram a esta instituição secular uma nova roupagem. Uma variedade de técnicos, especialistas e serviços em saúde transformou o antigo asilo em um novo lugar, com uma imagem mais condizente com a modernidade. As ILPIs, além de serem vistas como espaços de assistência, tornaram-se também espaços de promoção à saúde. No entanto, o que antes parecia definido e claro, se tornou complexo e plural, frente ao aumento da população idosa, mediada pela quantidade de idosos à procura de instituições na modalidade asilar; as ILPIs também abriram suas portas, permitindo e/ou patrocinando a vivência do religioso em seu interior.

Como exposto acima, as ILPIs, nas suas novas formas de cuidados asilares, buscam superar o então, e ainda predominante, estigma asilar. Uma das estratégias foi disponibilizar um variado leque de ofertas e serviços, incluindo profissionais de saúde, como enfermeiros, médicos, psicólogos, fisioterapeutas, fonoaudiólogos, nutricionistas, odontólogos, educadores físicos, dentre outros; e, ainda, serviços técnicos como: arteterapia, musicoterapia, yoga, cabeleireiro etc. A prática religiosa também é uma dessas atividades valorizadas pela instituição, resultando na presença de vertentes religiosas nos espaços asilares.

Essa mudança também pode ser considerada uma influência direta da inclusão da dimensão espiritual na conceituação de saúde, em 1983, pela Organização Mundial de Saúde – OMS. A saúde deixou de ser vista, apenas, como ausência de doença, para significar “um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, social e *espiritual*” (Santos Neto, 2020, p. 39, grifos nossos). Aqui, a religião e/ou a dimensão espiritual são entendidas como elementos de saúde. Outra possível influência a se considerar seria a do fenômeno pluralista que se caracteriza como uma nova tendência contemporânea que dá visibilidade à diversidade religiosa, liberdade de crenças e de escolhas, bem como ao deslocamento do religioso para outras esferas, podendo culminar em posições tanto fundamentalistas como relativistas.

No caso do idoso institucionalizado, a manutenção e/ou vivência das práticas religiosas são limitadas por vários motivos, tais como a perda da autonomia, doenças e incapacidades físicas e/ou psíquicas. Conseqüentemente, o ir e vir para as instituições religiosas é dificultado pelos problemas de saúde e pelas próprias condições da institucionalização. Atentas a essas demandas, as ILPIs disponibilizam uma atividade aos seus residentes que pode ser considerada como uma oferta religiosa.

4. O Desenvolvimento de um Mercado de ILPIs

Em nosso país, a atenção do mercado econômico se volta para o envelhecimento, e, portanto, para a velhice. Isto levou ao estabelecimento de um mercado de ILPIs que, reconhecendo a necessidade de ampliação e aprimoramento frente às demandas do aumento populacional, focaliza suas ações

nos espaços asilares, propagando a ideia de uma Qualidade de Vida³ e de vida saudável. Estas instituições, ao oferecer serviços, especializados e/ou terceirizados, voltados à saúde do idoso, se transformam, para além da assistência, em espaços preventivos e de cuidados, logo, de saúde. Essa nova realidade altera, significativamente, o que se pensava acerca das ILPIs.

Em um estudo sobre as ILPIs em Florianópolis, Rocha (2018) apresentou dados significativos sobre esse mercado. Ele destaca que, com a deficiência no atendimento do Sistema Único de Saúde – SUS e também o aumento das doenças oriundas do envelhecimento, ergueu-se um novo desafio para o ramo da saúde: o de “atender com qualidade, idosos que possuem doenças que atingem pessoas com idade avançada, tais como Alzheimer, Parkinson, hipertensão arterial, catarata, osteoporose, osteoartrite, AVC (Acidente Vascular Cerebral), diabetes” (Rocha, 2018, p. 1).

Não bastando, muitos desses idosos necessitam de tratamento medicamentoso através de remédios de uso contínuo e, em outros casos, cuidados paliativos como nas demências degenerativas, por exemplo, o Alzheimer e Parkinson, que ainda não possuem cura e geram deterioração gradual e progressiva. Isso torna a questão bem mais complicada para as famílias realizarem esses cuidados em suas residências. O autor advoga que as ILPIs surgem neste mercado para atender clientes/pacientes fragilizados que, em determinado momento de sua vida, necessitam de cuidados nas suas atividades básicas da vida diária, como alimentação, locomoção e higiene pessoal (Rocha, 2018, p. 1 *apud* Watanabe; Di Giovanni, 2009; Camargos, 2014).

Em concordância com Rocha (2018, p.04) “a grande realidade do mercado das ILPIs hoje no Brasil é que elas são confundidas com instituições de saúde, e o antigo estigma anotado a elas traz alguns pontos interessantes para serem confrontados”. Ele percebe as ILPIs como residências assistidas de baixa complexidade ou instituições de atendimento clínico de média complexidade. Essa mudança no panorama das ILPIs é notável para os profissionais da área. Ainda assim, alguns estudos reforçam essa discussão, já que o aumento da oferta de serviços e especialidades médicas no contexto asilar é uma realidade nas ILPIs. Ratificando tais ideias, Camarano (2010) reforça que os serviços mais frequentes nas ILPIs, no Brasil, são serviços médicos com 66,1%, seguidos pelas especialidades, a exemplo, fisioterapia, correspondendo a 56%.

Uma pesquisa acerca das ILPIs realizada pelo IPEA, no ano de 2008, revelou que na região Sul, entre os anos de 2007 e 2008, os serviços mais comuns nas ILPIs de Santa Catarina eram os médicos, com 81% e os de fisioterapia, com 54,8%. O estudo também apontou que 27,4% das ILPIs ofereciam serviços especializados, com destaque para a Terapia Ocupacional (Peixoto, 2011). Segundo Rocha (2018),

³ A expressão é comumente usada na atualidade e frequentemente relacionada à busca de uma velhice saudável. Segundo Neri (1993, p.28), trata-se de “um construto sócio-psicológico e processual, que reflete formas socialmente valorizadas e continuamente emergentes de adaptação a condições de vida culturalmente reconhecidas que a sociedade oferece aos seus idosos”.

esses dados são um reforço para o perfil das ILPIs perante ANVISA, ao expor que as ILPIs vão se estabelecendo no mercado brasileiro como um local destinado a idosos que, devido a sua condição de saúde, não tem mais capacidade de autocuidado nas suas Atividades da Vida Diária - AVD⁴ e por isso necessitam de cuidados especializados.

Para se ter uma ideia da mudança no panorama das ILPIs, e confirmando as argumentações acima, no ano de 2019 veio à público o *Manifesto por financiamento híbrido (SUS e SUAS) para os serviços de acolhimento institucional para pessoas idosas*. O texto foi elaborado pelos trabalhadores de ILPIs da cidade de Franca/SP. O documento rogava pelo reconhecimento da natureza híbrida dos serviços de acolhimentos institucionais para pessoa idosa, garantindo a definição de recursos orçamentários da Política de Saúde, pelo Estado e União, com destinação específica.

O manifesto expõe que o processo de envelhecimento da população faz parte da realidade brasileira, produzindo novas demandas para as políticas sociais, para o Estado e para a sociedade. Esclarece que, no âmbito da assistência social, apesar da regulamentação de alguns serviços, em especial, de programas, projetos e benefícios cujo objetivo é ofertar proteção, garantindo a convivência familiar e comunitária como forma prioritária de atenção; as demandas de acolhimento para idosos, ainda sim, são imprescindíveis, sobretudo nos casos de desproteções mais agravadas, isto é, quando a proteção integral deve ser garantida institucionalmente. O documento ainda informa que o público deste serviço apresenta, na sua maioria, comprometimento das capacidades físicas e mentais associadas à velhice em condições de grandes vulnerabilidades sociais, como: estar acamado, fazer uso de fraldas, medicações, dietas, realização de exames diversos, órteses e próteses, além de necessitar de tratamentos de saúde.

Acreditamos que não são apenas as especialidades e serviços em saúde que estão presentes nas ILPIs, nas novas configurações, a dimensão religiosa também se faz presente. Na pesquisa sobre religiosidade em idosas institucionalizadas na cidade de Juiz de Fora/MG, Santos Neto (2020) detectou ainda que timidamente, atividades religiosas plurais no interior de uma ILPIs.

Observamos que durante todo o período em que se desenvolveu o estudo, constatou-se apenas a presença de uma instituição religiosa nesse espaço - A instituição católica. As expressões religiosas neopentecostais e espíritas que adentram a instituição, ainda que timidamente, apenas se apresentam quando buscam seus fiéis (geralmente, são idosos sem parentes próximos) para os cultos e reuniões. Constata-se que a presença religiosa institucional no âmbito asilar é real, podendo ser em alguns espaços diversa (Santos Neto, 2020, p. 91).

⁴ As AVD são tarefas básicas de autocuidado, elas incluem: alimentar-se, ir ao banheiro, escolher a roupa, arrumar-se e cuidar da higiene pessoal, manter-se continente, vestir-se, tomar banho, andar e transferir (por exemplo, da cama para a cadeira de rodas).

O estudo ainda evidenciou que a instituição asilar comunga com a ideia de que as práticas religiosas influenciam na qualidade de vida e bem-estar do idoso. Nesse sentido, a instituição permite e propaga a valorização da vivência religiosa em seu interior, além disso, divulga em suas redes sociais na internet resultados de pesquisas internacionais que reconhecem o valor da dimensão religiosa na saúde do idoso (Santos Neto, 2020). Nesse novo contexto, o elemento religioso é ofertado pelas ILPIs, estando incluído no pacote de serviços prestados em saúde, o que potencializa, ainda mais, sua imagem diante desse novo mercado de ILPIs. Diante disso, deve-se levar em consideração outro aspecto em relação à inserção da religião nas ILPIs: a presença religiosa nas instituições para idosos pode ser vista como prestação de uma Assistência Religiosa.

5. Assistência religiosa e os Asilos

A presença da religião nas instituições de acolhimento destinadas aos idosos, não é nenhuma novidade. A assistência religiosa é uma prática antiquíssima (Crivelari, 2009). A origem da Assistência Religiosa, anteriormente conhecida como Capelania, remonta ao tempo do Império Romano (Silva, 2013). Em termos etimológicos, segundo Ferreira, (1986, p.341) “Capelania quer dizer cargo, dignidade ou benefício de capelão” sendo considerada uma instituição de apoio de Ordens de Cavaleiros que cuidavam dos peregrinos que se dirigiam à Terra Santa. A Ordem não era formada apenas por líderes e/ou representantes religiosos, como vigora na atualidade, os membros eram escolhidos entre os médicos, homens de ciência ou com tendências ao sacerdócio.

Ferreira (1986, p.341) descreve o capelão como um “padre encarregado de dizer missa em capela, encarregado de assistência espiritual a regimentos militares, escolas, hospitais e irmandades”. Era aquele que se dedicava à medicina, curando e provendo o repouso para os peregrinos. Sobre a importância do capelão, Crivelari (2009) vai mais longe e afirma que antes dos tempos contemporâneos, essa prática, ou melhor, esse ofício, incluía homens que serviam à realeza e aos nobres (Silva, 2013; Crivelari, 2009; Ferreira, 1986).

Em uma perspectiva histórica, no Brasil, a Capelania teve início com a fundação das Santas Casas de Misericórdia e como função institucional na área militar no ano de 1858. No âmbito da influência católica, tem seu marco junto ao Exército Brasileiro, sendo designado como Repartição Eclesiástica, departamento desativado em 1899, mas que retornou durante a Segunda Guerra Mundial, em 1944, com o nome de Assistência Religiosa das Forças Armadas. A figura mais expoente deste ofício em terras brasileiras foi Antônio Álvares da Silva, mais conhecido como o capelão Frei Orlando, que recebeu o título de Patrono do Serviço de Assistência Religiosa do Exército em virtude de sua morte em plena guerra e pelos serviços inestimáveis prestados à Força Expedicionária Brasileira. No Brasil, o dia 13 de fevereiro é dedicado à Assistência Religiosa nas Forças Armadas. Como se vê, a Assistência Religiosa tem suas origens também ligadas ao serviço militar (Silva, 2013).

Vale salientar que, nesse primeiro momento, vivíamos sobre o domínio e centralidade de uma única tradição religiosa: a instituição católica. Mesmo subjugados a esta instituição, esse serviço foi prestado por outras vertentes religiosas, a saber: os evangélicos.

Na época também foi estabelecida a capelania evangélica para assegurar a presença de capelães evangélicos nas Forças Armadas. A partir daí, a capelania estendeu-se por todas as áreas da sociedade, elevada como assistência espiritual, no entendimento de que o estado laico não pode admitir ações institucionais de cooptação, constrangimento e difusão dentro dos ambientes específicos de suas instituições. Por este motivo, o termo capelania foi, desde o início, interpretado dentro de um contexto inter-religioso, plural e abrangente, como o atendimento às questões espirituais do ser humano. (Silva, 2013, p. 197).

No Brasil, a Assistência Religiosa é amparada por uma lei regulamentadora. Trata-se de um direito garantido por lei, salvo as diretrizes para o seu cumprimento. Os direitos, expressamente garantidos no ordenamento jurídico brasileiro acerca da liberdade e assistência religiosa, encontram-se na Constituição Federal que dispõe no artigo 5º sobre a Assistência Religiosa.

De acordo com o Capítulo I, inciso VI, “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias”. No inciso VII consta assegurada a assistência em instituições específicas, no caso, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva (Brasil, 2008, p.04). Com o passar dos anos, houve uma ampliação na compreensão desses espaços. O resultado se deu na promulgação da Lei nº 9.982/2000 dispondo sobre a prestação de Assistência Religiosa não só nas Forças Armadas, como em entidades hospitalares públicas e privadas e nos estabelecimentos prisionais civis e militares (Brasil, 2008).

Ao problematizar questões relacionadas às instituições para idosos, em nossa investigação, uma contradição se apresentou: não fica evidente o que se entende por instituição de assistência ou de saúde. É uma fronteira tênue. Por longos anos, fixou-se, e ainda prevalece, a visão dos asilos como instituições de amparo e assistência. Na sua releitura como ILPIs, essa compreensão tornou-se ainda mais complexa, pois, em geral, as instituições de caráter público são percebidas como espaços de acolhimento e assistência. No entanto, as instituições de caráter filantrópico, e, principalmente, as de natureza jurídica privada, caminham na construção de uma imagem institucional de oferta de serviços não só assistenciais, mas também de saúde.

De acordo com a ANVISA, as normas de funcionamento dessas instituições estão estabelecidas na Resolução da Diretoria Colegiada – RDC 283/2005. Contudo, segundo a agência, essa nomenclatura pode englobar as clínicas e residências geriátricas que também estão contempladas no regulamento técnico definido na referida resolução. A agência ainda salienta

que essas instituições fornecem cuidados médicos, atividades caracterizadas como serviços de saúde. Mesmo o asilo, sendo caracterizado como uma instituição de assistência, o Projeto de Lei N.º 4.345/2008 que dispõem sobre a assistência religiosa hospitalar, a prestação desta assistência no *âmbito das instituições de saúde, das redes públicas e privadas* (grifos nossos), engloba os lares de idosos (Casa-Lar)⁵ e, portanto, as ILPIs como uma das instituições de saúde. Vejamos:

Art. 1º A presente lei, com fundamento no inciso VII, art. 5º da Constituição Federal, regulamenta a prestação de assistência religiosa no âmbito de hospitais, clínicas, ambulatórios, manicômios, **lares de idosos**, casas de recuperação e congêneres, tanto da rede pública quanto privada, civis e militares, em todo o território nacional. (Brasil. Projeto de Lei N.º 4.345/2008).

Na referida Lei, em seu Art. 2º, a assistência religiosa consiste em:

Procedimentos adotados pelas organizações religiosas os quais têm por **finalidade ministrar conforto espiritual e oferecer apoio moral aos enfermos em regime de internação coletiva**, bem assim aos diretores, profissionais de saúde, funcionários e prestadores de serviço, nas instituições de saúde. (Brasil. Projeto de Lei N.º 4.345/2008).

O Projeto de Lei N.º 4.345/2008 estabelece que a prestação da assistência religiosa pode ser feita por presbíteros, sacerdotes, pastores, rabinos e pastorais eclesiais equivalentes e por todos aqueles pertencentes às confissões religiosas legalmente estabelecidas no Brasil, observados os requisitos da presente lei. O documento estabelece, ainda, que os representantes religiosos podem ter acesso às instituições de saúde, em qualquer parte do território nacional, desde que apresentem os requisitos necessários para tal permissão. Para tanto, é preciso uma credencial, acompanhada de carteira de identidade fornecida pelo sistema de segurança pública.

A Lei ainda dispõe que todos os agentes envolvidos – líder religioso, diretores, profissionais de saúde, funcionários, prestadores de serviço; se for conveniente, estabeleçam uma colaboração interdisciplinar, com o compartilhamento de conhecimentos, planejamentos, procedimentos e desenvolvimento de ações conjuntas, tendo em vista o bem-estar do paciente assistido, respeitando os códigos de ética das categorias envolvidas. Em parágrafo único, determina que “o procedimento previsto no *caput* do artigo é de caráter voluntário e tem por fundamento a convergência vocacional da Religião e das Ciências da Saúde: sua luta contínua e solidária em favor do bem estar da vida humana, individual e coletivamente” (Brasil, 2008, p. 5). Em resumo, a assistência religiosa tem caráter voluntário e será prestada de forma gratuita.

⁵ Unidade residencial: deve contar com pessoal habilitado, treinado e supervisionado por equipe técnica capacitada para auxiliar nas atividades da vida diária.

No tocante às instituições privadas, no Art. 11, inscreve que “a celebração de missas, cultos ou outras atividades religiosas de natureza coletiva poderão ocorrer por livre iniciativa da instituição de saúde, ou ainda por proposta do líder religioso interessado, desde que seguidas as normas” (Brasil, 2008, p. 5). Também dispõe que as instituições de saúde da rede privada, possuidoras de Capelania Hospitalar ou Serviço de Assistência Religiosa próprios, “assegurarão em suas normas o direito dos pacientes, diretores, profissionais de saúde, funcionários e prestadores de serviço receber assistência religiosa diversa daquela por elas propostas” (Brasil, 2008, p. 6). Diante do exposto, uma problemática se apresenta: como trabalhar a diversidade de cosmovisões? Antes disso, outra questão se apresenta: há pluralidade religiosa nas ILPIs?

Diante dessa nova realidade, considerando o aumento da população idosa, a alta procura por instituições, o crescimento do número de ILPIs e o pluralismo religioso, é possível afirmar que não existe apenas uma única confissão religiosa [no espaço asilar]. Este se torna diverso, a depender da quantidade de idosos assistidos e da diversidade de crenças, possível reflexo do fenômeno pluralista.

Pensando o pluralismo religioso nessas instituições, Alves (2004) assinalou que ele tem refletido não só nas estruturas das organizações sociais, como também nas estruturas das relações familiares. Para autora, estas estruturas “consolidadas por valores oriundos de um único sistema ético-religioso, não podem recuar diante da imposição de uma realidade cada vez mais incisiva” (Alves, 2004, p. 4). Corroborando tais ideias, paradoxalmente, a instituição assume o papel de regular a pluralidade, quando se define como “corretamente religiosa”, e de contribuir para a disseminação do pluralismo religioso, quando joga com o fundamento da liberdade religiosa, favorecendo a formação de novos grupos religiosos ou novas formas de pensar o fenômeno religioso.

Considerações Finais

Este estudo tem como pano de fundo dois fenômenos atuais: a transição demográfica, com destaque para o aumento da população idosa e o pluralismo religioso. Todavia, o foco da investigação repousa nos espaços asilares e na relação destes com a religião.

A origem das instituições para idosos repousa na religião, recebendo também a influência da esfera militar. Por séculos, essas instituições foram vistas como espaços de segregação e abandono, e estigmatizadas no meio social. Hoje, os antigos asilos dão lugar a uma imagem mais condizente com a modernidade: para além de um espaço de assistência, às ILPIs abriram suas portas para a oferta de serviços médicos e especializados e de cuidados em saúde. Esse novo perfil não só altera a imagem da instituição, como também contribui para o desenvolvimento de um mercado de ILPIs que, reconhecendo as demandas dos idosos, oferecem um leque variado de serviços, dentre os quais, o religioso.

Considerou-se, neste estudo, que a relação entre a religião e o asilo tem longa existência. A presença religiosa nas instituições para idosos ganhou, ao longo

dos tempos, o status de Assistência Religiosa. Essa prática é tão antiga quanto o próprio asilo e, por séculos, é praticada por grupos e congregações religiosas. Nas novas configurações, o aspecto religioso continua presente e torna-se um elemento de fundamental importância tanto para o idoso, quanto para a instituição. Contudo, o que antes parecia evidente e definido, agora se torna complexo e plural. Se há um aumento da diversidade de idosos, espera-se que haja, também, uma maior diversidade de credos, crenças e confissões que justifique a necessidade de estabelecer uma oferta que atenda a todos. O direito à assistência é garantido por lei, mas diante da diversidade religiosa anunciada pelo pluralismo religioso uma incógnita se apresenta: saber como operar essa realidade.

Referências

ACCIOLY, Marisa. **Panorama das ILPI no Brasil**. Grupo de estudos, Pesquisas e Diagnóstico – Instituição de Longa Permanência para Idosos (GPED-ILPI), vinculado à Universidade de São Paulo (USP), Escola de Artes, Ciências e Humanidades. 2020.

AFFELDT, Marco Aurélio. **O asilo enquanto espaço e lugar: a institucionalização da velhice em santa Maria-RS**. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Geografia e Geociências - UFSM, RS. p.129. 2013.

ALVES, Maria Lúcia. **O pluralismo religioso: relações/tensões na esfera familiar**. (Doutorado) em Sociologia Instituição de Ensino: Universidade de São Paulo, São Paulo Biblioteca Depositária: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. 2004.

ARAÚJO, Claudia *et al.* Trajetória das instituições de longa permanência para idosos no Brasil. **HERE - História da Enfermagem Revista Eletrônica**, Brasília, v.1, n.2, p.250-262, 2010.

BEAUVOIR, Simone. **A velhice I**, A Realidade Incômoda. São Paulo: Editora: DEL,1970.

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho; revisão e tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BRASIL. **Instituições de Longa Permanência para Idosos (ILPIs)**. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Ministério da Saúde. Publicado em 19/11/2020 12h12. Disponível em: <https://www.gov.br/anvisa/pt-br/assuntos/servicosdesaude/instituicoes-de-longa-permanencia-para-idosos>.

BRASIL, [Leis etc]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. (Org.) Marcos Antônio Oliveira e Anne Joyce Angher. 14ª edição-São Paulo: Rideel, 2008.

BRASIL. **Projeto de Lei N.º 4.345-C, DE 2008.** Câmara dos Deputados. Versão Atualizada em 25/11/2013. Acessível em: https://www.camara.leg.br/proposicoes/Web/prop_mostrarintegra;jsessionid=no de01tni3dtcqxf3z3k44jjsnkm9t6829172.node0?codteor=625288&filename=Avu Iso+-PL+4345/2008.

BRASIL. **Instituições de Longa Permanência para Idosos (ILPIs).** Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Ministério da Saúde. Publicado às 12h12 .19/11/2020. Disponível em: <https://www.gov.br/anvisa/pt-br/assuntos/servicosdesaude/instituicoes-de-longa-permanencia-para-idosos>.

BRASIL. **Resolução da Diretoria Colegiada (RDC) 283, de 26 de setembro de 2005.** (Publicada no DOU nº 186, de 27 de setembro de 2005) (Revogada pela Resolução – RDC nº 502, de 27 de maio de 2021) Nacional de Vigilância Sanitária. Ministério da Saúde. Disponível em: http://antigo.anvisa.gov.br/documents/10181/6278589/RDC_502_2021_.pdf/7609169b-840d-440a-b18e-e0ef725fdf3d. Acesso em: 09/03/2022.

CAMARANO, Ana. *et al.* As Instituições de Longa Permanência para Idosos no Brasil. In: CAMARANO, A. A. (Org.). **Cuidados de longa duração para a população idosa: um novo risco social a ser assumido?** Rio de Janeiro: Ipea, 2010.

CAMARANO, Ana; KANSO, Solange. As instituições de longa permanência para idosos no Brasil. **Rev. bras. estud. popul.**, São Paulo, v.27, n.1, p.232-235, Jun 2010.

CAMARGOS, Mirela Castro Santos. Instituições de longa permanência para idosos: um estudo sobre a necessidade de vagas. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v.31, n.1, p.211-217, 2014.

CARDOSO, Mirian; FERREIRA, Maria. Envolvimento religioso e bem-estar subjetivos em idosos. **Revista Psicologia, Ciência e Profissão**, Brasília, v.29, n.2, p.380-93, ano 2009. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?frbrVersion=4&script=sci_arttext&pid=S1414-98932009000200013&lng=en&tlng=en. Acesso em: 27/04/2022.

COSTA, Maria. MERCADANTE, Elizabeth. O idoso residente em ILPI (Instituição de Longa Permanência do Idoso) e o que isso representa para o sujeito idoso. **Revista Kairós Gerontologia**, 16(2), 209-222, São Paulo, 2013, p.211-214-215-220.

COSTA, Fernanda. GOTTLIEB, Maria, MORIGUCHI, Yukio. Religiosidade e sentimento de solidão em idosos. **Revista de Geriatria & Gerontologia**. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Brasil. 2018. Disponível em: <https://cdn.publisher.gn1.link/ggaging.com/pdf/v6n2a06.pdf>.

CRIVELARI. Ubiratan. N. **A importância do profissional capelão: força vital na consolidação do Exército brasileiro.** (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-

graduação em Ciência da Religião. Faculdade Presbiteriana Mackenzie, p.82, 2009.

DUARTE, Yeda *et al.* Religiosidade e envelhecimento: uma análise do perfil de idosos do município de São Paulo. **Saúde Coletiva**, São Paulo, v.5, n.24, p.173-177, 2008. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/directbitstream/89d91c46-da31-4911-9da9-21aab62163cf/DUARTE,%20Y%20A%20de%20O%20doc%2084.p>. Acesso em: 27/04/2022.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 2ª edição, revista e aumentada – 33ª Impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Maria. *et al.* **Desafios de Envelhecer no Século XX** – São Paulo: Residencial Santa Catarina, 2010.

FREITAS, E. Demografia e epidemiologia do envelhecimento. In: Py, L. Pacheco, J.L., Sá, J. L. M. Goldman, S.N. **Tempo de Envelhecer: percursos e dimensões psicossociais**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2004.

GOFFMAN, E. **Manicômios, prisões e conventos**. 1.ed. São Paulo: Perspectiva, 1961.

IBGE. **Tábuas Completas de Mortalidade por Sexo e Idade: Breve análise da mortalidade no período 2011-2012** - Rio de Janeiro: IBGE, 2013.

IBGE: **Projeção da População** (revisão 2018), Rio de Janeiro, 25/07/2018. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/sociais/populacao/9109-projecao-da-populacao.html?=&t=o-que-e>

KHOURTY, *et al.* **Bem-estar Subjetivo de Idosos Residentes em Instituições de Longa Permanência**. Org. Deusivânia Vieira da Silva Falcão e Ludgleydson Fernandes de Araújo. Psicologia do Envelhecimento. Relações Sociais, Bem-Estar Subjetivo e Atuação Profissional em Contextos Diferenciados. 2ª ed. Campinas - SP. Editora: Alínea, 2011.

MOREIRA, Deiglis A. Espiritualidade e a velhice: perspectivas na produção científica. **Interações**, vol.16, núm.1, 2021.

NERI, Anita. Paradigmas contemporâneos sobre o desenvolvimento humano em Psicologia e em Sociologia. In: NERI, A. L (Ed.). **Desenvolvimento e envelhecimento: Perspectivas biológicas, psicológicas e sociológicas**. Campinas, SP: Papyrus (p.11-35), 2001.

PEIXOTO, Clarice. Sobre a institucionalização da velhice e as condições de asilamento. In: Goldenberg, Mirian (org.). **Corpo envelhecimento e felicidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.341-356, 2011.

PEREIRA *et al.* Perfil Sócio demográfico e de Saúde de Idosos Institucionalizados. **Envelhecimento e Institucionalização: Construindo uma história de pesquisas**. Marcos Vinicius de Mello Pinto (org.) São Paulo: Andreoli, 2009.

ROCHA, Alexandre. **Levantamento das necessidades de lazer dos familiares dos idosos residentes em ILPIs da região metropolitana de Florianópolis**. 2018. Disponível em: <https://repositorio.ifsc.edu.br/bitstream/handle/123456789/933/Alexandre%20Marques%20Rocha%20TCC%202018.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 01/04/2021.

ROZENDO, Adriano. JUSTO, José. Institucionalização da velhice e regressão: um olhar psicanalítico sobre os asilos de velhos. **Revista Kairós Gerontologia**, 15(8), p.25-51. São Paulo (SP), Brasil: Ano, 2012.

SANTOS NETO, Ernani. Pesquisas em espiritualidade e saúde. **Revista Sacrilegens**, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 1477-1491. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/27056>. Acesso em: 02/05/2022.

SANTOS NETO, Ernani. **Religiosidade como fator de resiliência no processo de institucionalização de idosos na cidade de Juiz de Fora – MG**. Dissertação de Mestrado – Ciência da Religião, 2020.

SANCHES. Luciana Taynã. **As origens históricas do direito de asilo**. Jus Brasil. Ano: 2013. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/25448/as-origens-historicas-do-direito-de-asilo>.

SILVA, Bruna; FINOCCHIO, Ana Lúcia. A velhice como marca da atualidade: uma visão psicanalítica. **Vínculo**, São Paulo, v.8, n.2, p.23-30, dez.2011.

SILVA, Vera L. Da assistência religiosa à assistência espiritual no âmbito hospitalar. Cadernos do Centro de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. **[SYN]THESIS**, Rio de Janeiro, vol.6, nº 2, 2013.

UNFPA. **Envelhecimento no Século XXI: Celebração e Desafio**. (Relatório) Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA), Nova York e pela Help Age International, Londres. 2012. Disponível em: https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Portuguese-Exec-Summary_0.pdf

Submetido em 25/06/2022

Aceito em 01/08/2023

Perspectivas científicas sobre a natureza das experiências religiosas: um breve balanço sobre a produção acadêmica recente

Scientific Perspectives on the Nature of Religious Experiences: a brief overview of recent academic production

Alexandre Ben Rodrigues¹

RESUMO

Este artigo toma como um ponto de partida o profícuo debate científico sobre quais as melhores formas de explicar o fenômeno das experiências religiosas, realizando uma revisão da literatura acerca do tema. Considerando majoritariamente os autores de língua inglesa, é possível constatar a existência de dois pólos na produção científica contemporânea, os quais podemos chamar de “reducionista” e “não reducionista”. Tanto um como o outro originaram-se sob influência da literatura do século XX, renovando o debate no século XXI à luz de novos indícios empíricos que permitem não só lançar múltiplos olhares sobre o fenômeno para abrir novas perspectivas de análise sobre as experiências religiosas, bem como buscar alternativas para conciliar os dois pólos. Conclui-se que, desde o trabalho seminal de William James, uma multiplicidade de alternativas trazidas pelas ciências de base empírica nos permitindo avançar na compreensão do fenômeno complexo das experiências religiosas.

Palavras-chave: experiências religiosas; filosofia da religião; ciência cognitiva da religião.

ABSTRACT

This article takes as a starting point the fruitful scientific debate about the best ways to explain the phenomenon of religious experiences, conducting a literature review on the subject. Considering mostly English-speaking authors, it is possible to verify the existence of two poles in contemporary scientific production, which we can call “reductionist” and “non-reductionist”. Both one and the other originated under the influence of the literature of the 20th century, renewing the debate in the 21st century in the light of new empirical evidence that allows not only to launch multiple perspectives on the phenomenon to open new perspectives of analysis on religious experiences, as well as how to seek alternatives to reconcile the two poles. It is concluded that, since the seminal work of William James, a multiplicity of alternatives

¹ Doutorando em Filosofia pela UFRGS. E-mail: alexbenrodrigues@yahoo.com.br

brought by empirically based sciences has allowed us to advance in understanding the complex phenomenon of religious experiences.

Keywords: religious experience; philosophy of religion; cognitive science of religion.

Introdução

A importância das diferentes perspectivas científicas para a elucidação do fenômeno das experiências religiosas é um fato bem conhecido na literatura filosófica. No que diz respeito a essa temática, descortinou-se ao longo do século XX a tese de que a religião não pode ser tomada simplesmente como uma mera fantasia ou prática folclórica originada pela limitação cognitiva humana. Como asseverava William James, um dos fundadores da psicologia moderna e possivelmente o precursor do debate científico sobre esse tipo de experiência, a religiosidade é um elemento central da natureza humana. Sua caracterização de experiência religiosa, ainda largamente utilizada, entende esses fenômenos como estados mentais transcendentais ou experiências subjetivas “de indivíduos na sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino” (1902/1991, p. 69). James sustentou ainda que por meio dessas experiências as crenças religiosas são originalmente adquiridas, o que faz da experiência religiosa um fator indispensável para a compreensão da natureza do fenômeno religioso.

Através da porta aberta por James, uma série de obras marcantes para o estudo das experiências religiosas ganharam vida ao longo do século XX. É o caso de *As formas elementares da vida religiosa* de Emile Durkheim (1912/2001), que através de uma abordagem sociológica evidencia a funcionalidade da religião para a vida social regular; *O sagrado* de Rudolf Otto (1917/2018), que descreve e analisa a maneira como as pessoas encaram o sagrado em diferentes tradições religiosas, explicitando o caráter universal do fenômeno; *Psicologia e religião* de Carl Jung (1938/2011), que explora a importância da experiência religiosa para o desenvolvimento psicológico do ser humano, aventando a hipótese de ser essa uma potencialidade inata; ou ainda *O sagrado e o profano: a essência das religiões* de Mircea Eliade (1958/2018), que explora a natureza simbólica da experiência religiosa e sua relevância antropológica para a compreensão do comportamento humano em diferentes culturas.

Essas abordagens investiram na delimitação conceitual e fenomenológica das experiências religiosas, permitindo um avanço considerável sobre o entendimento proposto por James, bem como a construção de novas e diferentes tipificações. Na segunda metade do século XX novos estudos também vieram à tona, aproveitando as oportunidades metodológicas que as diferentes ciências empíricas dispunham no momento. Contudo, foi a partir da década de 1990 que a discussão sobre esse tópico ganhou um renovado fôlego. Com o desenvolvimento de novos métodos de pesquisa para a análise do cérebro humano, vimos surgir nesse período um movimento em que disciplinas como a neurociência, a psiquiatria, a biologia e a psicologia evolutiva estreitaram sua

colaboração e voltaram-se para temas que anteriormente estavam apenas a cargo da filosofia, da antropologia cultural, da sociologia ou da linguística².

Abordagens interpretativistas³ sobre fenômenos religiosos, majoritárias até então, começaram e se deparar com a concorrência de abordagens de base empírico-experimental⁴, que agora traziam novas perspectivas de análise sobre uma variedade de novos temas. As experiências religiosas, por sua vez, não ficaram de fora desse movimento em prol de um naturalismo metodológico renovado, desafiando a própria teologia, uma vez que as experiências religiosas representavam uma “última fronteira” da religião, tida como não acessível à ciência experimental. Essas novas formas de fazer ciência, mais multifacetadas e colaborativas, estão na gênese do cenário que vamos encontrar quando tentamos delimitar esse objeto científico chamado de *experiência religiosa* na produção acadêmica recente.

Uma análise inicial dessa literatura, mesmo que breve, pode facilmente encontrar diferenças substanciais na maneira de apreender as experiências religiosas como um objeto de pesquisa. Um exemplo é a própria variedade de termos utilizados para identificar o fenômeno que vem surgindo nas últimas décadas: experiências espirituais, experiências transcendentais, autotranscendência, ERS (experiências religiosas/espirituais), entre outros termos, sem contar os conceitos fronteira que aparecem associados a esse tipo de experiência como, por exemplo, autorrealização, florescimento ou maravilhamento⁵. Esse fato reflete o quanto o debate possui muitas nuances e o quanto ele desafia nossa capacidade de realizar análises e produzir teorias devidamente abrangentes para dar conta dessa complexidade.

Partindo da evidência de que existe uma pluralidade de formas de entender as experiências religiosas através de métodos científicos de análise, como podemos categorizar tal pluralidade? Um modo recorrente de classificação dessas abordagens diz respeito ao conflito entre teorias de orientação reducionista e não reducionista. Podemos entender o reducionismo como o processo analítico através do qual se decompõe um fenômeno complexo de modo a compreender seu funcionamento a partir das suas partes constituintes, explicando o todo em função das partes. A orientação contrária seria assumir que determinados fenômenos não podem ser decompostos, uma vez que partindo de suas partes constituintes não

² Esse movimento científico, por vezes identificado como “o advento das décadas do cérebro” ou o “*neuro-turn*” significou o início de grandes transformações metodológicas, e consequentemente teóricas, na ciência contemporânea (Carrette, 2002) e (Littlefield & Johnson, 2012).

³ O interpretativismo é uma postura epistemológica que afirma ser impossível obter um conhecimento objetivo do mundo, sendo possível apenas produzir interpretações parciais sobre os fenômenos, uma vez que o mundo não seria independente do olhar do observador. Como a observação afeta o observado, tudo o que pode existir, epistemologicamente falando, são visões parciais e interpretações culturalmente situadas (Pascale, 2011).

⁴ Entende-se aqui as abordagens que buscam explicações objetivas para os fenômenos, evitando margens de relativismo como no caso das abordagens interpretativistas.

⁵ O conceito que aparece na literatura é *Awe* (Keltner; Haidt, 2003).

seria possível explicar sua totalidade. Ao se referir à psicologia da religião, Burns afirma que:

Ao longo do século XX, a maioria dos psicólogos que estudou a experiência religiosa tendeu ao reducionismo como abordagem explicativa [...]. Mas parece que a psicologia da religião está passando por uma mudança de paradigma. Ela agora é vista como uma área rica em possibilidades de pesquisas que articulam neurociência, filosofia, antropologia, biologia evolutiva e ciência cognitiva. (Burns, 2014, p. 1475)

Já uma outra análise da bibliografia recente realizada por Fingelkurtz e Fingelkurtz (2009), com foco no que chamam de “uma revisão das posições, argumentos e controvérsias de cada lado do debate neurocientífico-teológico” (p. 293), enfatiza que, de um ponto de vista evolutivo, os argumentos dividem-se entre aceitar as experiências religiosas como produtos da evolução biológica, de modo que experimentá-las contribui de alguma maneira para a sobrevivência de quem o faz, ou não aceitá-las, enfatizando que essas experiências são subprodutos evolutivos e não têm qualquer função adaptativa por si mesmas. Nas palavras dos autores:

[...] um trata a experiência religiosa como um subproduto da evolução humana e outro explica a origem da experiência religiosa como resultado das influências divinas na evolução biológica. [...] nosso cérebro está programado para acreditar e produzir Deus, ou se nosso cérebro é programado para perceber e experimentar Deus? É notório que existem divergências teóricas substanciais entre esses dois pontos de vista. (Fingelkurtz; Fingelkurtz, 2009, p. 300).

Por fim, uma terceira análise realizada por Bush (2012), considerando um cenário dos estudos sobre a religião (*religious studies*), afirma que as perspectivas parecem se distinguir em dois grupos distintos, já que:

Nas últimas décadas, o consenso geral entre os estudiosos da religião mudou da posição perenialista sobre o misticismo para a construtivista. Os perenialistas afirmam que as experiências religiosas têm um núcleo comum que é o mesmo em toda a tradição religiosa, época e lugar. De acordo com a visão construtivista, por outro lado, o contexto cultural do experimentador determina a natureza da experiência a tal ponto que nenhum núcleo intercultural comum é possível. (Bush, 2012, p. 101)

As três avaliações parecem indicar uma mesma realidade: existem atualmente dois pontos extremos nesse debate, o que pode ser descrito, a grosso modo, como um pólo subjetivista, que dá margem a explicações de teor relativista e não reducionistas e um pólo objetivista, que enseja a busca por explicações de teor materialista e reducionista. Temos então de um lado a noção clássica de que as experiências religiosas são experiências *sui generis* que manifestam algo muito

fundamental sobre a estrutura da natureza humana, fundamentadas por uma capacidade de perceber que é universal; e de outro a noção de que elas são produzidas pelo aparato cognitivo, persistindo apenas como um tipo de parasitismo genético-cultural ou por alguma função social que possam ter para a espécie. Em um extremo uma perspectiva não reducionista que se mostra cética quanto à possibilidade de entender uma experiência religiosa em termos puramente materiais, e no outro extremo uma perspectiva reducionista que procura reduzir a ocorrência de fenômenos subjetivos aos seus causadores materiais como neurônios, genes, comportamentos sociais, entre outros.

A análise subsequente da literatura mostra que entre essas duas posições, diferentes perspectivas têm multiplicado os termos do debate. A seguir analisamos os argumentos que compõem essas duas perspectivas científicas, bem como os indícios empíricos que os sustentam. Isso permitirá ponderar o debate a partir dos seus elementos principais, de modo a permitir que futuras pesquisas possam extrair os elementos mais significativos para a construção de uma eventual hipótese que faça jus à variedade de experiências religiosas e sua base evolutiva.

1. A perspectiva reducionista

A versão contemporânea da perspectiva reducionista constitui-se em torno de um programa de interdisciplinar de pesquisa que surgiu no cenário acadêmico com a Ciência Cognitiva da Religião (CCR)⁶. Ela aproveita a trajetória e o arcabouço da abordagem originada pela chamada “revolução cognitiva” que marcou a psicologia a partir da década de 1950. A CCR contrapõe-se às tendências interpretativistas sobre a religião, com vista a produzir explicações que possam estar em consonância com as ciências empíricas de base experimental e seus novos indícios acerca do funcionamento da linguagem, memória, percepção, comportamento social e demais temas que aludem à cognição.

O entendimento de uma variedade de mecanismos cognitivos abriu a possibilidade de explicações que passavam a enfatizar os aspectos inconscientes e automáticos em detrimento dos conscientes e intencionais. Para aqueles comportamentos em que se tomava como pressuposto o juízo intencional e racional do indivíduo, passou-se a observar as tendências cognitivas naturais da espécie humana, considerando seus comportamentos evoluídos na relação com o ambiente. Em uma das publicações seminais que marcam o aparecimento da CCR, Lawson e McCauley esclarecem que:

Defendemos duas teses metateóricas cruciais: A primeira [...] sustentamos que tanto a interpretação quanto a explicação são possíveis e que eles podem interagir proveitosamente para aumentar nosso conhecimento [...]. A segunda argumenta que um

⁶ De acordo com Barrett (2011a), apesar de algumas publicações importantes para este campo de estudo terem aparecido na década de 1980, foi somente a partir da década de 1990 que a pesquisa na área se consolidou.

meio importante para gerar teorias explicativas sobre muitos sistemas socioculturais é primeiro formular e testar teorias sobre as representações cognitivas, em vez de apelar para o que o conhecimento implícito de um participante idealizado sobre tais sistemas sugere. (Lawson; McCauley, 1990, p. 2).

Essas duas teses metateóricas buscam explicitar que o arcabouço metodológico das ciências humanas seria limitado para compreender o fenômeno da religião e suas manifestações, sendo necessário incluir tanto uma pretensão explicativa para a ciência de tais fenômenos, quanto conservar um certo ceticismo sobre o que os indivíduos estudados afirmam estar vivenciando no contexto da religião. Para a CCR, a experiência humana seria, fundamentalmente, uma experiência de busca pela sobrevivência e reprodução da espécie, o que faz das capacidades cognitivas adaptações para a competição ambiental. As hipóteses advindas a partir desse fato poderiam ser testadas empiricamente do mesmo modo que testamos aspectos da cognição utilizados para atividades comuns como tomar decisões sobre objetos percebidos ou se relacionar socialmente.

A corroboração de tais hipóteses significaria, de certo modo, destituir a religião e as experiências a ela associadas do seu caráter inacessível, colocando-as no terreno do verificável e decompondo cada aspecto do seu mecanismo de funcionamento. De acordo com Barrett, a tarefa da CCR pode ser entendida como:

O esforço por levar em conta os padrões recorrentes de expressão religiosa - tipos de ideias, identificações, experiências e práticas - que são distribuídos em uma dada população (ou mesmo entre culturas). Explicar a religião é explicar como as ferramentas mentais que funcionam em ambientes particulares resistem ou encorajam a disseminação dessas ideias e práticas que podemos chamar “religiosas”. (Barrett, 2011a, p. 231).

Reconhecer a existência de padrões de comportamento religioso que são transculturais, ancorados em mecanismos cognitivos que, em última instância, são produto de um cérebro que é menos suscetível a variáveis culturais é o objetivo da CCR. Traços socialmente distribuídos são mais importantes do que características e experiências de indivíduos isolados, uma vez que as disposições cognitivamente evoluídas tendem a direcionar as práticas culturais que se apresentam como religiosas. A cognição evoluiu e formou culturas, de modo que as experiências vivenciadas por um dos indivíduos devem ser experienciadas pelos demais, considerando serem todos dotados de um mesmo aparato cognitivo (nos casos em que ele esteja em condições suficientes de funcionalidade).

O ponto chave aqui é que nem toda característica cognitiva observada cumpriria alguma função na vida do indivíduo, já que subprodutos, ou seja, características sem funções próprias e que teriam sobrevivido em decorrência de outras, seriam também constatadas na espécie humana. Um exemplo seria, justamente, as experiências religiosas, que não teriam uma função *per se* para a sobrevivência da espécie, mas seriam oriundas de capacidades humanas com

finalidades claramente evolutivas. Para a CCR, o sistema cognitivo teria desenvolvido ferramentas para promover a sobrevivência da espécie e efeitos aleatórios desse sistema teriam gerado a capacidade de termos experiências qualificadas como religiosas.

Um dos primeiros exemplos oferecidos pela literatura especializada foi dada por Guthrie (1993), para quem a “religião pode ser melhor compreendida como uma prática de antropomorfismo sistemático, através do qual temos a tendência a atribuir características humanas a objetos e eventos não humanos” (p. 2). Essa tendência cognitiva largamente observada nas diversas culturas e tornada evolutivamente necessária por conta da nossa necessidade de conferir sentido a um mundo ambíguo e de difícil compreensão estaria na gênese da experiência religiosa, tal como observar rostos humanos nas nuvens. Embora difícil de precisar o momento histórico em que esse tipo de comportamento teria iniciado, a identificação do mecanismo cognitivo subjacente seria uma indicação sólida de como uma dada experiência vai se tornando recorrente, e cada vez mais complexa, nos grupos humanos.

Já uma outra tese, formulada por Boyer (2001), defende que o tipo de cérebro que possuímos é capaz de explicar os tipos de atividades que realizamos, dentre elas a religião. Ele afirma que os “conceitos religiosos são parasitas de intuições morais” (p. 191), tendo sobrevivido evolutivamente na esteira de capacidades mentais nas quais estão imbricados, mesmo sem produzir algo útil do ponto de vista adaptativo, seja biologicamente ou psicologicamente. Por essa razão, sua tese é de que “não precisamos presumir que há um modo especial de funcionamento da mente que ocorre apenas ao processar pensamentos religiosos” (p. 311), uma vez que uma série de características da mente humana que são utilizadas para as mais variadas atividades são também recrutadas para permitir as práticas religiosas propriamente ditas.

Boyer afirma ainda que as experiências religiosas são experiências da mesma natureza que qualquer outra, mobilizando o aparato mental e seus correlatos cerebrais da mesma maneira que atividades cognitivas convencionais. Mesmo que alguns indivíduos manifestem algum tipo de capacidade extraordinária, qualificada como uma experiência religiosa subjetivamente singular, isso seria derivado de capacidades comuns que atendem a funções bastante usuais no comportamento. Em uma publicação recente, Boyer e Baumard (2016) sustentam que:

Não há necessidade de estipular que os humanos tenham uma capacidade específica para representações religiosas, uma vez que todas as capacidades cognitivas envolvidas nesse domínio também estão presentes em alguns domínios não religiosos (...). Além disso, as doutrinas religiosas não descrevem as representações religiosas das pessoas (...) as evidências sugerem que elas são coisas distintas. (Boyer; Baumard, 2016, p. 3).

Para os autores, as capacidades mentais envolvidas nas experiências declaradas como religiosas, a exemplo da imaginação sobrenatural, devaneios ou a concepção da existência de agentes sobre-humanos, evoluíram como adaptações distintas, sendo impossível localizar e especificar uma diferença entre capacidades religiosas e não religiosas. A cognição por de trás das experiências ditas religiosas não teria assim qualquer especificidade, sendo os aspectos doutrinários e doxásticos meras organizações racionais de experiências cognitivas não reconhecidas, cujos mecanismos operam fora da esfera do consciente. Os autores deixam bem claro que o estudo do comportamento religioso é mais relevante por permitir a compreensão de funções cognitivas centrais para os humanos, como a construção da moralidade ou instituições sociais, do que propriamente pelo valor específico da experiência religiosa.

Na mesma perspectiva, Dennett (2006) reconhece a religião como um fenômeno humano universal cuja ocorrência depende de processos naturais, ainda que não seja inata. Para ele, isso significa que a religião surgiu em determinado momento histórico, entranhando-se na cultura e solidificando-se no comportamento humano por conta da sua eficiência adaptativa, a qual sobrevive às custas das fragilidades cognitivas da espécie. De acordo com o autor, a religião pode ser definida como:

um sistema social cujos participantes confessam a crença em um agente ou agentes sobrenaturais cuja aprovação eles buscam, (...) o que está profundamente em conflito com a tese de William James (...), sendo necessário trocar o microscópio psicológico de James por um telescópio biológico e social, analisando os fatores que moldam as experiências individuais. (Dennett, 2006, p. 12).

A tese fundamental de Dennett é que a emergência da atividade religiosa e das experiências que lhe sustentam surgiram “sem qualquer plano consciente ou deliberado, do mesmo modo como emergiram as línguas, por processos interdependentes de evolução biológica e cultural” (p. 48), alocando no curso da evolução esse tipo de comportamento. Ainda segundo o autor, “na raiz da crença humana em deuses está um instinto pronto a disparar: a disposição de atribuir agência – crenças, desejos e outros estados mentais – a qualquer coisa complicada que se mova” (p. 48). Com o andar do processo evolutivo da espécie humana, a linguagem e a comunicação, ancoradas na capacidade reflexiva, foram tornando a religião um projeto coletivo cada vez mais sofisticado, consolidando-a como parte do comportamento moderno. Para Dennett, nem tudo que evolui biologicamente e compõe a moldura do que qualificamos como natural é necessariamente benéfico, sendo esse precisamente o caso da religião e suas práticas.

Na mesma linha, Barrett (2011b) entende que nenhum tipo de experiência, seja ela qualificada como religiosa ou não, passa incólume pela nossa própria mente, ou seja, pelos conteúdos que geram predisposição à interpretação de eventos. Para ele, “mesmo que aceitássemos que espíritos estão se comunicando diretamente com alguém, isso se daria através de uma mente com propensões

cognitivas baseadas na experiência que moldará essa comunicação” (p. 115), fazendo com que fosse necessário compreender a estrutura física da mente para compreender a experiência em si. Processos biológicos básicos, como emoções e sentimentos, são parte integrante de qualquer argumento explicativo sobre esse tipo de fenômeno. Por isso:

[...] para compreender plenamente as experiências religiosas - das experiências místicas de pico às experiências mais mundanas - precisamos entender algo sobre os sistemas cognitivos que interpretam as imagens e sentimentos associados a tais experiências. Na verdade, tal abordagem sugere que falar sobre “experiências religiosas” é problemático. Pode ser mais apropriado considerar como as experiências passam a ser consideradas religiosas - imbuídas de significados ligados aos deuses. (Barrett, 2011b, p. 115).

Além disso, Barrett afirma que há um padrão no tipo de experiência que é caracterizada como religiosa. Eventos que não conseguimos explicar de forma natural e imediata e cujas relações causais não são transparentes surgem como potenciais geradores de experiências que podem ganhar uma conotação religiosa. Grandes catástrofes naturais, por exemplo, que são carregadas de implicações morais e repercussões diretas no curso da vida humana tenderiam a receber uma carga de significado religioso. Por isso:

[...] objetos, padrões ou arranjos que iniciam o sistema de detecção de agência e não podem ser atribuídos à agência humana ou animal tenderá a ser considerada como causada por agência religiosa e potencialmente significativa, desde que se encaixem com a forma como os agentes religiosos postulados agem. (Barrett, 2011b, p. 116).

Para o autor, o que explica as experiências religiosas são as nossas propensões naturais a identificar aspectos divinos em algumas situações que representariam um desafio epistemológico ao agente. Atribuições religiosas a experiências seriam mais comuns de ocorrer em indivíduos religiosos, ou seja, mais predispostos a preencher as “lacunas explicativas” de determinadas situações com a significação religiosa. Consequentemente, a participação recorrente em práticas religiosas criaria novas oportunidades de consolidar crenças e reforçar as convicções sobre determinadas experiências. Uma vez que aspectos naturais da cognição, com todos os seus limites para encontrar relações de causalidade, abrem espaço para a conceitualização de experiências anômalas, como as religiosas, a receptividade cognitiva de uma série de crenças não refletidas – que ele chama de religião natural – vão se afirmando paulatinamente na evolução da espécie humana.

Isso leva Barrett (2012) a postular um teísmo natural, sustentando que o tipo de mente que temos condicionou o surgimento e desenvolvimento da religião. Em suas pesquisas, indícios sobre esse teísmo natural em crianças reforçaram o argumento de que as crenças religiosas não são apenas produto da

transmissão cultural, mas aspectos necessários da interpretação de certas experiências. Nosso sistema de detecção de agência, de busca de propósito e ação deliberada em toda a natureza, nos condicionaria ao religioso mesmo na ausência de instituições sociais para reforçar crenças e doutrinas. Temos, assim, a identificação das experiências religiosas como subprodutos da evolução da mente e seus complexos aparatos cognitivos. Nossa apurada facilidade de detectar sinais no ambiente, como predadores ou cooperadores, teria tido, como uma espécie de “efeito colateral”, a tendência para hiper-detectar agência e perceber uma ação intencional que na verdade não existe.

Indo um pouco além, alguns estudos tentaram demonstrar como experiências religiosas podem ser suscitadas por dinâmicas grupais que geram processos cognitivos comuns. Em um experimento realizado em um ritual religioso no qual indivíduos caminhavam sobre brasas de fogo, Xygalatas et. al. (2011) e Konvalinka et. al. (2011) utilizaram monitores de frequência cardíaca em todos os participantes (ativos e expectadores), incluindo parentes e amigos dos responsáveis pelo ritual, bem como naqueles que estavam participando da cerimônia pela primeira vez. Os achados do experimento apontaram para uma sincronização coletiva dos batimentos cardíacos, permitindo perceber o ritual como uma experiência religiosa relativamente unificada entre os participantes. Pode-se concluir que houve uma equalização de estados emocionais e cognitivos do grupo, o que extrapolado para práticas rituais sistemáticas e corriqueiras pode indicar um mecanismo de construção de solidariedade e cooperação social.

A ideia de uma projeção empática entre membros de um grupo social como hipótese explicativa dos efeitos subjetivos de uma experiência religiosa vem ao encontro de outros indícios da biologia e da psicologia evolutiva que reforçam a característica de prossocialidade como um atributo genuinamente humano. Mais do que isso, o experimento demonstraria a facilidade com que estados cognitivos específicos são gerados em contextos sociais com alto teor emocional, uma vez que mesmo os indivíduos que estavam observando o ritual pela primeira vez foram igualmente contagiados, tanto em intensidade quanto em sincronicidade.

Em um outro conjunto de estudos, Ann Taves (2009) elabora uma crítica às concepções essencialistas sobre experiências religiosas que as tratam como algo *sui generis* e não como experiências cognitivas e perceptivas que podem ser analisadas a partir das suas partes constituintes. Para a autora, experiências religiosas nada mais são do que experiências consideradas religiosas através de processos que podem ser especificados nas suas bases biológicas, psicológicas, sociológicas e culturais. Segundo Taves:

[...] precisamos especificar o tipo de experiência a ser estudada, quem faz o "julgamento" e o que se entende por "religioso". Antes de abordar a primeira questão - a da experiência - precisamos abordar as outras duas, que estão inter-relacionadas. [...] precisamos especificar o que queremos dizer com "religioso", se não vamos limitar nosso estudo a pessoas que usam esse termo

específico ou algum cognato facilmente reconhecível. (Taves, 2009, p. 23).

Temos aqui uma concepção atribucional da experiência religiosa, na qual um determinado significado de “religioso” se une a um determinado julgamento feito por um indivíduo contextualizado culturalmente para produzir a tal experiência, e por isso “coisas que parecem especiais às pessoas estão (entre) os blocos básicos de construção da religião” (p. 163). Esse processo, por sua vez, não ocorre apenas conscientemente, mas também abaixo do limiar da atividade consciente, tal como uma série de outras ações que humanos realizam de forma automática e irrefletida, gerando reflexões posteriores que reafirmam ou não a “especialidade” de uma experiência. O resultado pode ser bastante dinâmico, fazendo da experiência religiosa algo movediço a partir desse processo atribucional. De acordo com Taves:

No processo de reflexão, coisas especiais podem ser apanhadas em sistemas preexistentes de crença e prática, podem gerar crenças e práticas novas ou modificadas ou podem perder seu especialismo e se tornar comuns. Se as pessoas consideram uma coisa especial como (digamos) "religiosa" (...) dependerá do sistema de crenças e práticas preexistentes, a teia de conceitos relacionados ao 'especialismo' e a maneira como as pessoas se posicionam em um determinado contexto. (Taves, 2009, p. 163).

Dentro de sua perspectiva reducionista, a autora assevera que não é possível isolar a experiência religiosa como um bloco experiencial coeso, já que sua origem provém de uma série de arranjos cognitivos que dão, para o experienciador, um significado sagrado à sua vivência. Dada a imensa pluralidade de contextos biológicos, psicológicos, sociológicos e culturais nos quais as experiências se inserem, seria infrutífero tratá-las como um único objeto de conhecimento. Experiências não estão descoladas de práticas, do mesmo modo que a própria definição de religião como um objeto coeso seria uma abstração para unir uma série de conceitos que variam enormemente entre culturas e idiomas.

Uma outra vertente das abordagens reducionistas enfatiza a importância social da religião. Wilson (2013) defende que o poder das religiões organizadas reside na sua capacidade de promover ordem social aliada à segurança pessoal, independentemente da validade das suas afirmações, as quais não buscariam enunciar estados verdadeiros do mundo, mas sim submeter os indivíduos da espécie ao bem comum da comunidade em que vivem. A força das crenças religiosas residiria na sua falta de lógica, já que isso confere um caráter misterioso e inverificável das suas afirmações, estimulando a imaginação e a produção de mitos e narrativas fantásticas. Tal característica tenderia a fortalecer a adesão dos indivíduos a preceitos cuja validade só se encontra na coesão social que produzem.

Para Wilson (2013), considerando que as tribos humanas do passado competiam entre si, a atividade religiosa traria um nível bastante elevado de eficácia para agregar indivíduos em torno de uma mesma causa – disputa por território, alimento, abrigo – no jogo evolutivo de adaptações permanentes. Toda

a experiência individual anômala, como são muitas das relatadas no âmbito de atividades religiosas, poderiam ser explicadas por desequilíbrios fisiológicos que formariam um circuito de instabilidade emocional, provocando percepções errôneas sobre aspectos do real. Explicações convencionais como atribuir aos indivíduos estados alucinatórios ou patológicos teriam melhor poder explicativo do que as tentativas de encontrar alguma lógica biologicamente consistente nas experiências religiosas.

Em suma, algumas das principais hipóteses sobre a natureza das experiências religiosas apresentam argumentos sobre problemas perceptivos, distorções cognitivas, necessidades psicossociais ou construções culturais como explicações para os fenômenos religiosos. Embora não haja unanimidade entre os autores a respeito da natureza transcultural do fenômeno religioso ou da relevância que deve ser atribuída a cada um dos elementos dessa redução analítica (biológicos, culturais, psicológicos, etc.) é possível constatar que todos eles entendem ser a experiência religiosa um tipo de subproduto evolutivo. No entanto, hipóteses contrárias têm sido recorrentes no debate sobre o tema e sua análise passa a ser de vital importância para os objetivos aqui propostos.

2. A perspectiva não reducionista

A perspectiva reducionista é, sem dúvida, a mais influente no debate atual sobre experiências religiosas. Contudo, a perspectiva não reducionista, herdeira mais direta das abordagens humanistas e das metodologias qualitativas de análise das experiências em primeira pessoa, atualizou seus modos de análise nas últimas décadas e conseguiu permanecer relevante. Essa perspectiva tem como principal preocupação evidenciar a singularidade das experiências religiosas, demonstrando a insuficiência das teorias reducionistas para a explicação desse fenômeno tão complexo. Para os pesquisadores associados ao não reducionismo, as limitações metodológicas das ciências experimentais seriam responsáveis pela dificuldade de analisar as experiências religiosas, tornando necessária a problematização das relações mente/corpo.

O debate sobre as implicações ontológicas e epistemológicas de uma postura não materialista seria o objetivo central dessa perspectiva, ainda que ela não recuse os aparatos experimentais da neurociência e da psicologia, procurando extrair dos dados os indícios de como o cérebro manifesta os fenômenos, ao invés de produzi-los por si mesmo. Em que pesem os argumentos cognitivistas a favor da ausência de especificidades cognitivas para amparar as experiências religiosas, permanece aberto o problema de como caracterizar esses estados mentais subjetivos. De acordo com Freeman (2006), Schjoedt (2009) e Hewitt (2014), abordagens como a psicologia transpessoal, a neurofenomenologia, a neuroteologia e a neurociência da religião são algumas das especialidades científicas que têm por objetivo central construir uma ciência da experiência humana para a compreensão de estados mentais transcendentais associados a práticas religiosas.

Podemos dizer que o mesmo movimento científico que renovou o naturalismo metodológico na década de 1990 dando origem à CCR também auxiliou o desenvolvimento de outras formas de compreender as experiências religiosas. Segundo Garcia-Romeo e Tart (2015), essas abordagens têm utilizado tecnologias de neuroimagem como recurso metodológico para correlacionar experiências subjetivas com suas possíveis bases cerebrais. A expectativa do uso dessas correlações é conseguir explicar anomalias perceptuais que são recorrentemente encontrados na prática clínica de psicólogos e psiquiatras. Uma dessas anomalias são as experiências mediúnicas, um tipo específico de experiência religiosa que foi ao longo da história majoritariamente associada a transtornos mentais. De acordo com Moreira-Almeida:

Nas últimas décadas, tem havido um renovado interesse pelo estudo das experiências espirituais como a mediunidade, principalmente em sua relação com a saúde mental. Ficou claro que experiências dissociativas, alucinatórias e outras experiências anômalas são frequentes na população em geral e, em cerca de 90% dos casos, não estão relacionadas a transtornos psicóticos. Algumas experiências alucinatórias fornecem informações verídicas que sugerem algum tipo de percepção extrassensorial. (Moreira-Almeida, 2012, p. 194).

Se, de fato, podemos estar diante de fenômenos cuja ocorrência não indica ser tão anômala quanto supõem as hipóteses reducionistas, o espaço para a formulação de alternativas explicativas parece estar aberto. As experiências de dissociação, entendidas como aquelas em que a pessoa experimenta estar temporariamente fora de si e do próprio corpo, podem se apresentar como sendo patológicas ou não patológicas. De acordo com Alminhana e Menezes Jr. (2016), enquanto as experiências de dissociação patológicas se apresentam como geradoras de sofrimentos, comorbidades e demais efeitos incapacitantes no indivíduo, as não patológicas apresentam ausência desses mesmos itens e mostram-se como positivamente relevantes na vida do indivíduo. Nas palavras dos autores:

Atualmente, a compreensão transcultural das experiências tem auxiliado no entendimento de sua complexidade. Com isso, é possível localizar experiências de transe e possessão em um contexto, onde elas se tornam expressões simbólicas e ritualísticas, sem a conotação de doença. No entanto, na prática, é preciso estar atento para algumas vivências dissociativas de caráter patológico acontecendo sob o título de “mediunismo”, “possessão” ou “incorporação”. E, da mesma forma, para alguns indivíduos que recebem diagnóstico de “Transtorno de Identidade Dissociativa” quando, na verdade, ressignificam suas vivências não-patológicas, em um contexto religioso. (Alminhana; Menezes Jr., 2016, p. 139).

A pesquisa sobre fenômenos mediúnicos traz indícios importantes que parecem contrariar as teses reducionistas. Ainda que devamos ressaltar que inúmeros relatos sobre a ocorrência e veracidade de experiências desse tipo sejam

imprecisos e provavelmente falsos, uma parte substancial desses relatos são efetivamente aproveitáveis para a pesquisa científica. Citando novamente Moreira-Almeida (2012):

A evidência disponível a respeito da mediunidade sugere fortemente fontes anômalas de informação; esses dados são anomalias do paradigma, falsificadores potenciais do modelo reducionista para o problema mente-cérebro. [...] as experiências mediúnicas fornecem um corpo grande e diversificado de evidências empíricas que sugerem fortemente uma visão não reducionista da mente. (Moreira-Almeida, 2012, p. 208).

O reconhecimento dessas anomalias, sobretudo quando evidenciadas em estudos com alto padrão de controle sobre as variáveis envolvidas, parece exigir novas alternativas teóricas para explicar os fenômenos dentro de um quadro que faça jus aos demais indícios sobre o funcionamento do cérebro humano. Trata-se de buscar o substrato natural das experiências religiosas, reconhecendo que a expectativa de explicá-las através dos modelos padrão de funcionamento do cérebro pode ser um limitador. Ainda que encontremos muitas correlações entre estados cerebrais e determinadas experiências religiosas, isso por si só não nos autoriza a dizer que a ativação de determinadas áreas causa determinadas percepções.

De acordo com Mcnamara (2009), não podemos cair na simplificação de argumentar que o cérebro é o causador das experiências religiosas, sendo mais provável a tese de que “as experiências religiosas são realizadas por meio do cérebro nos seres humanos, e saber como o cérebro medeia as experiências religiosas pode nos dizer algo sobre as funções potenciais das experiências religiosas” (p. 11). Isso é particularmente importante porque as pesquisas recentes apontaram novas propriedades das experiências religiosas, para além daquelas descritas por William James e seus comentadores. O levantamento de Mcnamara destaca algumas delas:

um senso aprimorado de poder pessoal ou mesmo de que se foi especialmente abençoado por Deus; capacidades aprimoradas de "teoria da mente" (são capacidades para adivinhar com precisão os estados mentais e as intenções dos outros); mudanças nos comportamentos sexuais (podem ser aumentados ou drasticamente diminuídos); mudanças nos comportamentos de leitura / escrita; maior consciência e apreciação da música; percepção de imagens metafóricas e visuais complexas; entre outras. (Mcnamara, 2009, p. 15).

Essa ampliação de propriedades associadas às experiências religiosas que a literatura especializada tem produzido aponta não só na direção da complexidade do fenômeno, mas na sua relevância para o que seria uma vida humana significativa. São comportamentos que parecem não ter qualquer importância no quadro das características evoluídas para a competição darwiniana pela sobrevivência e que, no entanto, surgem como aspectos altamente relevantes na

vida dos indivíduos da espécie. Mcnamara vai mais longe e destaca que de um ponto de vista biológico, “há uma considerável sobreposição entre a neuroanatomia do centro da atividade consciente (*self*) e da experiência religiosa (...), sobreposição essa que pode ser funcional” (p. 145-146). Ainda que se reconheça que esse tipo de correlação pode dar margem a argumentos conflitantes, parece claro que “muitas práticas religiosas funcionam para facilitar a transformação e crescimento desse *self*” (p. 146), o que acaba por contribuir com o amadurecimento psicológico dos indivíduos para o uso de funções mentais superiores.

Em um estudo recente, Haidt *et al.* (2017) sistematizaram um conjunto de experiências religiosas sob o conceito de *experiências de autotranscendência* com o objetivo de capturar uma maior amplitude de experiências comuns e, paralelamente, adotar uma certa neutralidade sobre as conotações espirituais ou seculares das mesmas. Para os autores, um mesmo espectro de variadas intensidades parece unir experiências aparentemente distintas como estados de atenção plena (que seriam experiências de baixa intensidade) e estados místicos (mais intensos e viscerais). A partir dessa sistematização eles sustentam que:

nossa revisão sugere que as experiências de autotranscendência são mais frequentemente associadas a resultados positivos, como bem-estar e comportamento prossocial - e as experiências mais intensas às vezes são relatadas entre os momentos mais significativos da vida de uma pessoa. Propomos que um consenso qualificado emergiu de que, de modo geral, Freud estava errado e James estava certo quanto ao potencial psicológico positivo dessas experiências. (Haidt, 2017, p. 144).

Diferentes tipos de percepção de estados de transcendência associados às experiências religiosas, como “a diminuição das fronteiras corporais e sociais, e a conexão com outras pessoas e objetos no ambiente para além de si mesmo” (p. 150) são extremamente importantes no desenvolvimento humano e “provavelmente transmitem os seus benefícios psicológicos através de diferentes processos e sistemas neurobiológicos subjacentes” (p. 150). As evidências encontradas por Haidt *et al.* (2017) corroboram as hipóteses sobre a possibilidade de caracterização das experiências de autotranscendência como resultados de importantes capacidades mentais que, não apenas são altamente importantes para a viabilização da vida humana, como também se constituem como bons indicadores para as explicações sobre a natureza da mente.

Em uma outra abordagem, muito influente na área das ciências médicas, Pargament (2013) critica a postura reducionista de muitas teorias das ciências humanas e sociais que defendem que as crenças e práticas religiosas são expressões de algo presumivelmente mais básico, seja a necessidade de conforto emocional, alívio do terror de morrer, controle dos impulsos humanos, conexão social, vantagem evolutiva ou significado e propósito. Isso negligenciaria a espiritualidade como motivação irreduzível, como um anseio pelo sagrado e como uma dimensão mais elevada do potencial humano. Essa definição de espiritualidade baseia-se no

pressuposto de que as pessoas são motivadas a descobrir algo sagrado em suas vidas, manter ou conservar uma relação com o sagrado e, quando necessário, transformar sua compreensão do sagrado. Nas suas próprias palavras:

mesmo que estudos adicionais consigam identificar um conjunto de fatores explicativos que explicam plenamente os efeitos da religião e da espiritualidade, uma abordagem reducionista desses fenômenos permaneceria problemática. Por quê? Porque uma parte substancial da população mundial vê a vida através de lentes sagradas, lentes que colorem, filtrem e clarifiquem sua visão da realidade. (Pargament, 2013, p. 269).

Por fim, cabe destacar ainda as contribuições de Beauregard (2012), que defende a necessidade de se opor ao que ele classifica como neuroreducionismo, ou seja, a postura de reduzir os seres humanos aos seus cérebros. Em contraposição, o autor defende que o cérebro é necessário, mas não suficiente para explicar nossas características psicológicas, o que nos permite evitar cair na falácia filosófica de considerar que partes do cérebro possuem atributos que só podem ser de propriedade de indivíduos humanos. De acordo com Beauregard:

Com o surgimento da autoconsciência, da autogestão e das capacidades metacognitivas, a evolução nos permitiu moldar consciente e voluntariamente o funcionamento de nossos cérebros. Essas capacidades avançadas permitem que sejamos guiados não apenas pela sobrevivência e reprodução, mas também por conjuntos complexos de percepções, objetivos e crenças. Por exemplo, os valores éticos associados a uma dada tradição espiritual ajudam certas pessoas a controlar seus impulsos emocionais e a se comportar de maneira altruísta. Neste caso particular, a consciência moral substitui a programação inata como regulador comportamental, e permite a emancipação dos genes “egoístas” e dos ditames primitivos do cérebro dos mamíferos. (Beauregard, 2012, p. 130).

Isso significaria que, ao contrário do que afirmam as hipóteses reducionistas, os estados mentais associados a experiências de caráter religioso podem evidenciar a existência de processos cognitivos complexos e específicos. Por essa razão, parece plausível acreditar que a experiência religiosa possa ter evoluído como um processo adaptativo de alguma relevância para entendermos a mente humana. Na última parte deste artigo vamos explorar algumas perspectivas que, na tentativa de reconciliar a dimensão objetiva expressa pelos indícios acerca do desenvolvimento do nosso aparato cognitivo, com a dimensão subjetiva expressa pelo reconhecimento da complexidade das experiências subjetivas de caráter transcendente, lançam novas luzes para a tentativa de resolução do problema das experiências religiosas.

3. Reconciliando objetividade e subjetividade

O psicólogo Michael Tomasello (1999 e 2014) oferece argumentos cogentes e empiricamente embasados sobre algumas importantes etapas de desenvolvimento da mente humana, dos quais podemos extrair algumas implicações para a compreensão das experiências religiosas. De acordo com ele, a evolução da mente passou por sucessivos estágios que foram paulatinamente dotando os seres humanos de formas cada vez mais complexas e variadas de intencionalidade, modelando a linguagem, o raciocínio, a imaginação, a reflexão, os sentimentos, e outros processos mentais. Amparado em uma tradição filosófica que teoriza o papel da ação humana, Tomasello enfatiza que os modos de intencionalidade são inteiramente baseados na resolução de problemas reais, sendo o principal deles a cooperação social. Nessa perspectiva, Tomasello desenvolve a hipótese da *intencionalidade compartilhada* para explicar a singularidade do pensamento humano e afirma que:

o que criou esse tipo de pensamento – seus processos de representação, inferência e automonitoramento – foram adaptações para lidar com problemas de coordenação social, especificamente problemas apresentados pelas tentativas de colaboração e comunicação dos indivíduos (Tomasello, 2014, p. 4).

Essa hipótese sustenta que a evolução da nossa intencionalidade passou por três estágios: intencionalidade individual (focada na competição com outros indivíduos); intencionalidade conjunta (focada na comunicação e na colaboração entre indivíduos); e intencionalidade coletiva (focada na construção de cooperação com grandes grupos de indivíduos). Esse trajeto evolutivo foi dotando os seres humanos de uma capacidade de atribuir uma perspectiva subjetiva (teorias da mente) a si próprios e aos outros, gerando a necessidade da representação simbólica e da criação da linguagem para permitir a comunicação dessa subjetividade.

Ao analisar as características da intencionalidade coletiva, a mais complexa e definidora do funcionamento da mente humana como conhecemos hoje, é possível perceber que ela está diretamente associada a predisposições para experiências que transcendem a perspectiva individual de percepção. Foi a partir da intencionalidade coletiva que surgiram as normas sociais e regras de conduta moral, baseada na ampliação da capacidade dos indivíduos de avaliar uns aos outros, criando “convenções que passam a ser aplicadas imparcialmente, de modo transpessoal, isto é, aplicados a todos e por todos, mesmo para aqueles que não estão envolvidos em uma interação” (p. 87). O advento da mentalidade produtora de normas sociais marca o desenvolvimento da capacidade da mente de pensar a partir de uma perspectiva objetiva, fundamentada racionalmente para ter aplicação a todos os indivíduos de uma dada sociedade.

O impacto da maturação dessa forma de pensar e compartilhar intenções possibilitou o desenvolvimento de:

novas habilidades de comunicação que os permitiu falar sobre muitas coisas que antes eles não podiam (como estados mentais e operações lógicas) e isso possibilitou inferências reflexivas com muito mais profundidade e amplitude (...) constituindo um modo de pensar nas coisas de perspectivas cada vez mais amplas e também recursivamente, à medida que uma pessoa incorpora a perspectiva de um grupo social, cada vez mais amplo e transpessoal. (Tomasello, 2014, p. 121/122).

Retomando a definição de James sobre experiências religiosas – a relação privada com o que os indivíduos consideram divino – é possível relacionar esse processo mental com a capacidade de assumir perspectivas de percepção transcendentais. Embora o uso que Tomasello faça da noção de transpessoalidade seja em um sentido tão somente social, sem sugerir qualquer possibilidade de aplicação para experiências subjetivas de cunho religioso, a extensão do argumento é hipoteticamente válida, uma vez que religiões são também produtos do processo cultural de desenvolvimento humano.

Se a mente humana evoluiu para formas cada vez mais complexas e não individuais de intencionalidade, levando-nos à possibilidade de experimentar estados subjetivos transpessoais que resultam no sentimento de conexão com outros indivíduos, é possível haver uma ligação evolutiva com a capacidade de nos relacionarmos com algo de natureza divina ou transcendente. Isso significa afirmar que os seres humanos são naturalmente religiosos, mas diferentemente das abordagens reducionistas, tal afirmação seria no sentido de considerar a religiosidade como um produto evolutivo das características fundamentais da mente humana e não um subproduto das mesmas.

Contudo, ainda que essa hipótese esteja correta, as experiências religiosas não seriam plenamente explicadas. Dentre o amplo conjunto de experiências caracterizadas como religiosas, apenas uma parcela delas se enquadraria como uma experiência propriamente intencional, no sentido tradicional do termo⁷. Além disso, o próprio Tomasello enfatiza que “o seu foco é sobre as dimensões sociais do pensamento e embora os seres humanos resolvam muitos problemas e tomem muitas decisões com base em uma heurística intuitiva evoluída, eles também fazem isso através do pensamento (...) reduzindo o foco da nossa teoria a um único processo cognitivo” (2014, p. 4).⁸ Isso significa que algumas das capacidades mentais mais complexas e ainda pouco compreendidas, como a própria intuição, ficam de fora da sua teoria. De qualquer modo, sua perspectiva

⁷ Uma ampla tradição filosófica discute o problema da intencionalidade, passando por Franz Brentano, Edmund Husserl, John Searle, Daniel Dennett, entre outros. O tratamento dessa questão, contrapondo com a noção empregada por Tomasello e suas implicações conceituais, se dará ao longo da pesquisa.

⁸ Tomasello faz alusão a Teoria do Sistema Dual defendida por Kanheman (2011) que defende a existência de um Sistema 1 (rápido, intuitivo e não-consciente) e um Sistema 2 (lento, racional e consciente).

lança novas possibilidades interpretativas de conciliação entre reducionismo e não reducionismo.

Outra contribuição recente nesse mesmo sentido é a do psiquiatra Iain McGilchrist (2012), que explora os diferentes tipos de atenção de que nosso aparato cognitivo é capaz de gerar e as experiências particulares que emergem de cada um deles. Ele sustenta que diferenças encontradas na estrutura cerebral humana, mais particularmente entre os hemisférios direito e esquerdo, podem estar na origem de uma dualidade perceptiva, ainda que se reconheça que o cérebro funciona como um sistema integrado. Sistematizando estudos nesse sentido, McGilchrist salienta a proeminência do hemisfério direito nos processos cognitivos, contrariando boa parte da literatura anterior.⁹

Seu intuito foi o de defender a tese de que, embora o hemisfério esquerdo seja o principal responsável pelas operações cognitivas focadas, nas quais o ambiente circundante é abstraído, o hemisfério direito é uma espécie de guia perceptivo para a realidade como um todo, pois está associado à percepção holística e integrativa da nossa experiência de estar no mundo. Para McGilchrist, os processos cognitivos estão baseados em dois diferentes modos de atenção e a comunicação inter-hemisférica ajuda a compreender como esses modos se relacionam e nos permitem ter uma visão unificada do mundo, integrando diferentes aspectos da realidade. Cada hemisfério cerebral é responsável por promover um tipo de experiência, baseada no seu modo particular de atenção. De acordo com ele:

O hemisfério esquerdo produz uma atenção estreita, concentrada, com o objetivo de pegar objetos ou alimentos. O hemisfério direito presta uma atenção ampla e vigilante, cujo objetivo parece ser a percepção de sinais do ambiente, especialmente de outras criaturas, que são predadores em potencial ou companheiros, inimigos ou amigos em potencial. Pode ser que a divisão do cérebro humano seja também o resultado da necessidade de levar ao mesmo tempo dois tipos incompatíveis de atenção no mundo, um estreito, focado e direcionado por nossas necessidades, e o outro amplo, aberto e direcionado para o que mais está acontecendo no mundo, além de nós mesmos. (McGilchrist, 2012, p. 50).

O trabalho de McGilchrist oferece subsídios importantes para afirmarmos que a lateralidade implica em um *modus operandi* particular de comunicação inter-hemisférica que concilia uma atenção holística com uma atenção analítica para possibilitar a atividade cognitiva integrada. Mais do que isso, a lateralidade é decisiva para compreendermos a experiência humana, apresentando uma hipótese sobre como unificamos diferentes formas de ver e entender o mundo. No que diz respeito às experiências religiosas, McGilchrist (2019) afirma que existem boas razões para supor que o hemisfério direito pode estar associado à mediação desse tipo de experiência, fundamentando a aceitação do agente às mesmas, já que:

⁹ Ver Sperry (1974) e Gazzaniga e LeDoux (1978).

Um consenso está emergindo da literatura de que a experiência religiosa tende a ser associada ao hemisfério direito. (...) dos quais distinguem o que chamam a "religião do homem comum", com seu padrão característico de crença contínua e conjunto de convicções, predominantemente localizada na região frontal, de experiência religiosa extática, mais localizada para a região temporal, ambas no hemisfério direito. (McGilchrist, 2012, p. 319).

O autor sustenta que tipos de experiências tradicionalmente associadas à percepção religiosa de mundo podem ser compreendidas quando analisamos o tipo de atenção que o hemisfério direito nos proporciona. Esse aspecto da lateralidade cerebral poderia estar por trás do nosso senso artístico, metafísico, epistemológico e ético, aspectos diretamente relacionados com uma percepção religiosa. A atenção a elementos externos e difusos, como um senso de presença do divino, está diretamente ligada ao tipo de atenção do hemisfério direito; do mesmo modo, a percepção de padrões na natureza que estão para além da nossa própria existência corporal, e que identificam o mundo como uma totalidade de fatos e não apenas de objetos também é um tipo de percepção relacionada à capacidade do hemisfério direito.

Em suma, temos com McGilchrist um tipo de hipótese para as experiências religiosas e sua base cognitiva de um mesmo tipo que em Tomasello: a evolução da mente nos dotou de capacidades muito complexas que poderiam, em tese, não só permitir, mas incentivar diretamente os tipos de experiências, aparentemente anômalas e estranhas, que estão na base das religiões. Essas experiências seriam fundamentais para a vida humana normal e saudável, pois conectariam os humanos a aspectos mais sutis da realidade, ensejando com isso a possibilidade de experiências pessoais mais profundas, belas e significativas.

Conclusão

Esta breve revisão da literatura especializada evidencia que há duas perspectivas básicas que moldam o debate atual sobre experiências religiosas: uma perspectiva que adota um tom reducionista, utilizando-se do pragmatismo como uma oportunidade para circunscrever os limites cognitivos da experiência religiosa; e uma perspectiva não reducionista que considera os perigos de uma neurociência ingênua que quer limitar a complexidade do fenômeno. Embora cada perspectiva acomode no seu âmago uma certa heterogeneidade, estamos em um terreno relativamente seguro ao referendar essa dualidade de perspectivas sobre o tema. Ademais, abordagens que procuram conciliar as duas perspectivas têm oferecido visões alternativas que enfatizam a validade de ambos os pólos.

O foco aqui foi dar atenção ao debate mais propriamente científico e embasado por indícios empíricos, deixando de lado as considerações de caráter

mais especulativo. Com isso, buscou-se produzir um mapa de entendimento dos principais termos do debate, sem pretender esgotá-los ou oferecer uma avaliação sobre quais posições se colocam com mais consistência. Os resultados revisados não provam um ponto de vista reducionista, já que, a julgar pelos estudos analisados, apesar de algumas variedades de experiências religiosas se refletirem na atividade cerebral, elas não conseguem explicar fenômenos evidenciados pelas perspectivas não reducionistas. Do mesmo modo, identificar o caráter não patológico e benéfico do ponto de vista psicológico e social dessas experiências não elimina a possibilidade de que as mesmas sejam apenas ilusões úteis, como sugerem alguns teóricos reducionistas.

A identificação dos termos do debate e das alternativas mais consistentes cientificamente poderá contribuir no aprofundamento das implicações epistemológicas para o estudo da religião e, em particular, das experiências religiosas. Dentre as questões que ficam abertas para discussões posteriores, destaca-se a análise das experiências religiosas à luz dos modelos explicativos sobre as etapas evolutivas pelas quais a mente percorreu para se tornar o aparato cognitivo que conhecemos hoje, seguindo a trilha aberta por Tomasello e Mcgilchrist. Isso implica inicialmente na delimitação dos tipos e características das capacidades mentais que são utilizadas para produzir esse tipo de subjetividade, o que vai demandar a sistematização de novos indícios empíricos que possam esclarecer os pontos mais nebulosos sobre o funcionamento da mente humana.

Referências

ALMINHANA, L.O.; MENEZES JR., A. Experiências Religiosas/Espirituais: Dissociação saudável ou patológica. **Horizonte, Dossiê Religião e Saúde**, v.14, n.41. p.122-143. Belo Horizonte: PUC Minas, 2016.

BARRET, J. Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 50 (2), 229-239, 2011a.

BARRET, J. **Cognitive Science, Religion and Theology: from human minds to divine minds**. Conshohocken, PA: Templeton Press, 2011b.

BARRETT, J. **Born Believers: The Science of Children's Religious Belief**. New York: Free Press, 2012.

BEAUREGARD, M. **Functional Neuroimaging Studies of Emotional Self-Regulation and Spiritual Experiences**. In: MOREIRA-ALMEIDA, A. e SANTOS, F.S. (Eds). *Exploring frontiers of the mind-brain relationship*. New York: Springer, 2012.

BOYER, P. **Religion explained: the evolutionary origins of religious thought**. New York: Basic Books, 2001.

BURNS, C. **Reductionism**. In: LEEMING, D. (Ed.) *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer, 2014.

BUSH, S. Concepts and Religious Experience: Wayne Proudfoot on the cultural construction of experiences. **Religious Studies**, 48, 101-117, 2012.

CARRETTE, J. R. The return to James: Psychology, religion, and the amnesia of neuroscience (Introduction). In: **The varieties of religious experience: A study in human nature** (pp. xxxix-lxiii). New York: Routledge, 2002.

DENNETT, D. **Quebrando o encanto: A religião como fenômeno natural**. São Paulo: Globo, 2006.

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulus Editora, 2001.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: A essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1958/2018.

FINGELKURTZ, A. e FINGELKURTZ, A. Is our brain hardwired to produce God, or is our brain hardwired to perceive God? A systematic review on the role of the brain in mediating religious experience. **Cognitive Process**, n.10, pp.293–326, 2009.

FREEMAN, A. A Daniel come to judgement? Dennett and the revisioning of transpersonal theory. **Journal of Consciousness Studies**, 13, No. 3, pp. 95–109, 2006.

GARCIA-ROMEO, A. e TART, C. T. **Altered states of consciousness and transpersonal psychology**. In: Friedman, H. e Hartelius, G. (Eds). *The wiley blackwell handbook of transpersonal psychology*. Hoboken: Wiley, 2015.

GAZZANIGA, M. e LEDOUX, J. **The Integrated Mind**. Nova York: Springer, 1978.

GUTHRIE, S. **Faces in the clouds: A new theory of religion**. New York: Oxford University Press, 1993.

HAI DT, J.; YADEN, D.; VAGO, D.; HOOD JR, R; NEWBERG, A. The varieties of self-transcendence experiences. **Review of General Psychology**, Vol.21, n.02, pp.143-160, 2017.

HEWITT, M. **Neurology and psychology of religion**. In: LEEMING, D. (Ed.) *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer, 2014.

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo: Cultrix, 1902/1991.

JUNG, C. **Psicologia e Religião**. São Paulo: Vozes, 1938/2011.

KELTNER, D. e HAIDT, J. Approaching Awe, a moral, spiritual and aesthetic emotion. **Cognition & Emotion**, 17 (2), 297-314, 2003.

KONVALINKA, I.; XYGALATAS, D.; BULBULIA, J.; SCHJOEDT, U.; JEGINDØ, E-M.; WALLOT, S.; VAN ORDEN, G.; ROEPSTORFF, A. Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire-walking ritual. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, 108(20):8514-8519, 2011.

LAWSON, T. e McCAULEY, R. **Rethinking religion: connecting cognition and culture**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990.

LITTLEFIELD, M., e JOHNSON, J. M. **The neuroscientific turn: Transdisciplinarity in the age of the brain**. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2012.

MCGILCHRIST, I. **The Master and His Emissary: the divided brain and the making of the western world**. Londres: Yale University Press, 2012.

MCGILCHRIST, I. Cerebral lateralization and religion: a phenomenological approach. **Religion, Brain and Behavior**, vol.9, n.4, pp. 319-339, 2019.

McNAMARA, P. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MOREIRA-ALMEIDA, A. **Research on mediumship and the mind-brain relationship**. In: MOREIRA-ALMEIDA, A. e SANTOS, F.S. (Eds). Exploring frontiers of the mind-brain relationship. New York: Springer, 2012.

OTTO, R. **The Idea of Holy: An inquiry of non-rational factory in the idea of the divine and its relation to the rational**. The Book Tree, 1917/2018.

PARGAMENT, K. **Search for the sacred: toward a nonreductionistic theory of spirituality**. In: PARGAMENT, K. (ed.) Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality: Vol. 1. Context, Theory, and Research. APA, 2013.

PASCALE, C. **Cartographies of Knowledge: Exploring qualitative epistemologies**. Thousand Oaks, CA: Sage, 2011.

SCHJOEDT, U. The religious brain: a general introduction to the experimental neuroscience of religion. **Method and Theory in the Study of Religion**, n.21, pp. 310-339, 2009.

SPERRY, R. W. **Lateral Specialization in the Surgically Separated Hemispheres**. New York: Rockefeller University Press, 1974.

TAVES, A. **Religious experience reconsidered: a building-block approach to the study of religion and other special things**. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

TOMASELLO, M. **A natural history of human thinking**. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

TOMASELLO, M. **The cultural origins of human cognition**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

WILSON, E. **A conquista social da terra**. São Paulo: Companhia das Letras 2013.

XYGALATAS, D.; KONVALINKA, I.; ROEPSTORFF, A.; BULBULIA, J. Quantifying collective effervescence: Heart rate dynamics at a fire walking ritual. **Communicative and Integrative Biology**, 4(6):735-738, 2011.

Submetido em 11/02/2022

Aceito em 11/05/2023

Religião e invenção cultural: apontamentos sobre a construção do conceito de religião nas ciências humanas

Religion and cultural invention: notes on the construction of the concept of religion in the human sciences

Thiago Schellin de Mattos¹

RESUMO

A emergência de uma acepção propriamente científica dos fenômenos religiosos esteve desde muito cedo ligada a uma propensão em contrapor a religião à modernidade. Este contraponto, que se realiza diante de um plano de fundo específico, formado pelo cristianismo como referência, sofrerá modificações ao longo do século XX. No entanto, esta tendência será duradoura, a ponto de permanecer influente no desenvolvimento dos estudos de religião até a atualidade. Neste artigo faremos uma breve retomada histórica da construção do conceito de religião nas ciências humanas, com especial enfoque na antropologia. Com as reflexões que se seguem, pretendemos desenvolver alguns apontamentos no nível teórico e metodológico, como condições necessárias para a criação de um conceito de religião como “invenção cultural”.

Palavras-chave: Religião; invenção cultural; modernidade.

ABSTRACT

The emergence of a properly scientific meaning of religious phenomena was from very early on linked to a propensity to oppose religion to modernity. This counterpoint, which takes place against a specific background, formed by Christianity as a reference, will undergo changes throughout the 20th century. However, this trend will be lasting, to the point of remaining influential in the development of religious studies until today. In this article we will briefly review the construction of the concept of religion in the human sciences, with a special focus on anthropology. With the reflections that follow, we intend to develop some notes at the theoretical and methodological level, as necessary conditions for the creation of a concept of religion as a “cultural invention”.

Keywords: Religion; cultural invention; modernity.

¹ Doutorando em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo/RS. Bolsista CNPQ. E-mail: tsdemattos@gmail.com

Introdução

Uma observação diligente sobre alguns textos considerados fundadores dos estudos de religião nos mostrará que a emergência de uma acepção propriamente científica dos fenômenos religiosos esteve desde muito cedo ligada a uma propensão em contrapor a religião à modernidade, vinculando-a à tradição, muitas vezes num sentido obsolecente, dentro de um paradigma unilinear e progressivo da história. Este contraponto, que se realiza diante de um plano de fundo muito específico – o cristianismo como referência de religião – sofrerá modificações ao longo do século XX. No entanto, esta tendência será duradoura, a ponto de permanecer influente no desenvolvimento dos estudos de religião até a atualidade.

O clima intelectual da metade final do século XIX e início do século XX, envolto numa atmosfera evolucionista por influência de Charles Darwin (1809-1882) e Herbert Spencer (1820-1903), foi fundamental para as primeiras teorias científicas da religião.² Esse clima evolucionista criou as condições para o desenvolvimento das teorias antropológicas de Edward Tylor (1832-1917) e, posteriormente de James Frazer (1854-1941), bem como, para aquele considerado como o fundador das ciências da religião: Max Müller (1823-1900); mas também propiciou uma indiscutível confluência com o materialismo histórico de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), e seguramente deu o tom para a busca elementar da religião na investigação sociológica de Émile Durkheim (1858-1917)³. Além disso, embora o paradigma evolucionário vá se esboroando ao longo do século XX, não será exagero associá-lo à ideologia do progresso da modernidade que, arrasta com ela a suposta causa do capitalismo, que por sua vez, vem colada na pretensa superioridade moral e cultural do protestantismo. Essa ideia, fundamentada pela reflexão weberiana e seus pressupostos teóricos, aparentemente não deixaria margem para outro julgamento, tornando a análise social rígida diante de um quadro referencial absoluto⁴.

² Das quais a pioneira antropologia social e cultural deve muito mais a Spencer do que a Darwin. Castro (2005) aponta para a importância das ideias do evolucionismo social de Spencer para a criação da noção unilinear de história constituída por uma escala evolutiva ascendente (ideia não derivativa do evolucionismo biológico de Darwin). Segundo este autor, Darwin não foi o primeiro a dar uma definição rigorosa de “evolução”, tendo este termo sido empregado pela primeira vez somente na 6ª edição de 1872, da “Origem das espécies”. O grande responsável pela popularização do termo foi Herbert Spencer que o utilizou já em 1851 em seu livro “*Social Statics*” (Castro, 2005, p. 24-26).

³ Em “As formas elementares da vida religiosa” (Durkheim, 1989), ao refutar o Animismo e o Naturismo como concepções elementares de religião, para defender a tese do Totemismo como sistema religioso mais elementar, o autor, embora não se possa inferir de sua tese alguma concepção propriamente evolucionista da história religiosa, não deixa de estar às voltas com o interesse investigativo comum da época: a origem da religião.

⁴ Quem pensa nesses termos é Jessé Souza, sobre a tradição weberiana no Brasil, associando-a à ideologia do atraso brasileiro (Souza, 1998), e denunciando o “racismo científico” da sociologia moderna (Souza, 1994).

A partir das primeiras teorias científicas da religião, uma inaugural mudança epistemológica e metodológica será importante e fundadora, enquanto tal, do sentido próprio de ciência mediadora de conhecimento legítimo do fenômeno religioso. À medida que o conceito de religião vai se descolando da metafísica filosófica e teológica, é possível começar a compreendê-lo no escopo dos processos sociais mais amplos, ora como alienação e ideologia, ora como um fundamento da organicidade social através de uma constituição moral necessária, como representação de cosmologias ou até mesmo como visão de mundo através de um ethos determinante dos processos de transformação social.

1. A ideia de religião na modernidade

As teorias evolucionistas pressupunham adotar um método científico e histórico para compreender a religião – o método comparativo. Quando o mito da origem aparece no encaixe da religião, a crítica religiosa desloca-se do cristianismo e da sociedade moderna para o estudo das religiões ditas “primitivas”. Sem deixar de ser uma referência, o cristianismo, porém, como um exemplar típico das religiões “elevadas”, acaba se constituindo num quadro comparativo através do qual as outras religiões são aferidas. Deste modo, o interesse comum dos estudiosos em torno da origem da religião será regado sempre a boas doses de etnocentrismo europeu, surgindo de forma consequente as escalas gradativas e ascendentes do fenômeno religioso. No esquema evolutivo de Tylor (1920) se traduzirá na trilogia: “animismo – politeísmo – monoteísmo”. Na terminologia de Frazer (1982) essa linha apontará para a relação obsoleta da religião no horizonte da ascensão do pensamento científico. “Magia – religião – ciência” aparecem como estágios do desenvolvimento intelectual humano, com uma estranha associação analógica entre magia e ciência como técnicas semelhantes, reforçando o caráter metafísico da religião e, portanto, o seu rótulo de coisa alienante, frente à emergente ciência experimental.

Evans-Pritchard (1978), eminente antropólogo dedicado aos estudos de religião, ao realizar uma revisão crítica das principais teorias das religiões primitivas⁵, discute o contexto de surgimento destas, afirmando ter havido uma disputa de terreno entre duas principais correntes, as quais caracteriza ambas como “intelectualistas” (Evans-Pritchard, 1978, p. 35-36). A primeira que se destaca é a escola do “mito natural” (ou naturismo) cujo representante maior é Max Muller. Essa escola, preponderantemente germânica, defenderá a tese de que a origem dos deuses da antiguidade estará na personificação dos fenômenos naturais (sol, lua, estrelas, rios, etc). Muller, um defensor do “mito solar”, via na relação intangível com o elemento natural distante no firmamento, a possibilidade do

⁵ Essa obra é resultado de conferências ministradas por Evans-Pritchard, entre elas, quatro proferidas no Colégio Universitário de Wales Aberystwyth, na primavera de 1962 (Evans-Pritchard, 1978, p. 9). O conteúdo se refere às suas análises das principais teorias acerca das religiões dos povos primitivos.

desenvolvimento da ideia de infinito, e com esta, material suficiente para a produção de deidades.

O segundo conjunto de teorias são as pertencentes à escola britânica, onde situam-se a teoria de Spencer, que propõe a origem da religião no “culto do ancestral” e a teoria do animismo de Tylor; ambas também influenciadas pela psicologia associacionista da época. A este último devemos a famosa definição mínima de religião como sendo “a crença geral em seres espirituais” (Tylor, 1920, p. 426). Para Tylor, as experiências do homem primitivo com fenômenos como a morte, doenças e, especialmente os sonhos, fizeram-no refletir sobre a ausência e a presença imaterial da alma. Sua teoria da alma, assim como a teoria do fantasma (Spencer), postula a origem da religião no desenvolvimento posterior desses seres espirituais em deuses. No caso de Frazer, como sucessor de Tylor, não houve significativos acréscimos e novidades à teoria deste. Apesar disso, segundo Evans-Pritchard, é inegável a contribuição de Frazer no desenvolvimento da noção de magia, fornecendo uma classificação útil ao propor uma distinção na dinâmica de associação de ideias que corresponde ao ato prático da magia: magia homeopática (por similaridade) e magia por contágio (de contato) (Evans-Pritchard, 1978, p.46).

Historicamente a antropologia, como disciplina acadêmica, surgiu com a combinação da teoria com os dados, distinguindo-se por um lado, da filosofia social e do outro, das descrições de viajantes e missionários (Eriksen; Nielsen, 2007, p. 18). Essa combinação, para os evolucionistas, ainda foi tratada com um corte muito preciso entre teoria e coleta de dados. O método comparativo ficou atrelado à prática dos intelectuais de “gabinete” que analisavam e comparavam dados fora do seu contexto original, sem nunca terem ido a campo. Rupturas com tal modelo serão realizadas, por exemplo, pelo particularismo culturalista de Boas (2005, p. 25-40) e, talvez, de forma ainda mais paradigmática, pelo método etnográfico de Malinowski (1986), passando a considerar a coleta de dados e o desenvolvimento teórico num processo mais unificado, dando lugar à ênfase no trabalho de campo e a ideias de holismo, análise contextual e autoridade etnográfica. Evans-Pritchard, além de destacar o pseudo-historicismo do evolucionismo cultural, dirá que o método comparativo tratava-se de uma seleção arbitrária de dados com pouco rigor analítico, sendo na realidade mais um método ilustrativo do que comparativo (Evans-Pritchard, 1978, p. 23).

Se podemos, por um lado, descartar o valor histórico inexistente de tais teorias, juntamente com os julgamentos equivocados, destituídos de comprovações factuais, devemos por outro, apreciar o seu reconhecimento da racionalidade operante na produção das experiências religiosas dos povos primitivos (Evans-Pritchard, 1978, p. 47). Essa contribuição, no entanto, não esteve à parte de um excesso de intelectualismo que, por sua vez, não deixaria de provocar uma reação comum: uma vertente emocionalista preocupada com o papel dos impulsos e desejos na motivação da ação religiosa aparece ainda dentro das teorias psicológicas e irá influenciar autores como Durkheim e Malinowski.

As teorias emocionalistas tinham um forte aspecto pragmatista, como observa Evans-Pritchard (1978, p. 71). Visavam compreender o aparente irracionalismo das práticas religiosas dos povos primitivos como fundamentais, de um ponto de vista prático e útil, para a organização e vitalidade da dinâmica social nativas. Esse pragmatismo se encaixa bem na esteira metafórica de origem biológica, compondo uma imagem didática significativa para o funcionalismo malinowskiano. Dentro do conjunto mais amplo das instituições sociais trobriandesas, por exemplo, a religião e a magia respondem a uma necessidade específica para a manutenção harmônica do organismo social.

O aspecto emocionalista também está presente na obra de Durkheim. A religião como força vital para a sociedade, de caráter dinamogênico e produtora de estados de efervescência coletiva são constatações a que o autor chega, ao propor que “a religião é coisa eminentemente social” (Durkheim, 1989, p. 38). O estado religioso, caracterizado pela relação com o sagrado, produz sentimentos de empoderamento distintos das experiências ordinárias do cotidiano (Durkheim, 2012, p. 31). As representações do divino são reflexos da forma como a sociedade se organiza e se relaciona com o mundo, produzindo efeitos característicos da religiosidade relacionados à dinâmica de forças produzidas pela consciência coletiva. Com isso Durkheim situa a religião no âmbito coletivo e a magia na esfera individual, articulando uma abordagem sociológica da religião, distanciando-se metodologicamente das perspectivas psicológicas.

Além das teorias evolucionistas, outra linha de pensamento inaugural sobre o fenômeno religioso, contemporânea a esta época, é aquela que podemos traçar a partir de Feuerbach (1804-1872), passando por Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) e Freud (1856-1939). Classificados como “mestres da suspeita”, segundo Ricoeur (1978), estes últimos três estabelecem uma ruptura radical com o *cogito* cartesiano. Ao passo em que vão se distanciando do idealismo do primeiro e rompendo com a relação imediata entre consciência e sentido da realidade, Marx, Nietzsche e Freud, contribuem, cada qual à sua maneira, para uma hermenêutica da vida aplicada ao rigor da suspeição do elemento religioso na configuração social, cultural e psicológica da realidade. Dando um contorno indiscutivelmente negativo⁶ ao fenômeno religioso, esse viés crítico tornará evidente o papel da religião na constituição de uma consciência falsa produtora de alienação, niilismo e ilusão.

A crítica filosófica de Feuerbach (2007), pautada pelo idealismo alemão e direcionada especificamente ao cristianismo, toma a religião como alienação da essência humana numa concepção universal e a-histórica. Sua tese central defende que a essência da religião é antropológica e não teológica,⁷ sendo uma projeção

⁶ O que não significará, numa visão superficial da crítica, uma oposição definitivamente excludente entre ateísmo e religião, mas um caminho hermenêutico aberto como possibilidade de novas significações, como propõe Ricoeur ao indicar o ateísmo de Nietzsche e Freud como mediação dialética entre religião e fé (Ricoeur, 1978, p. 368-369).

⁷ Lembrando que a concepção de antropologia nesta época seguia os padrões conceituais universais e abstratos do idealismo alemão, muito diferente, obviamente, do caminho que a antropologia moderna passou a percorrer em sua busca pela religião histórica e culturalmente determinada.

dos ideais humanos. Essa concepção combina com a tradicional expressão imputada ao marxismo, sobre a religião ser o “ópio do povo” (Marx, 2010, p. 145). De acordo com Löwy (1998), esta expressão é proferida pelo Marx ainda discípulo de Feuerbach, no contexto da reflexão dos neo-hegelianos de esquerda. Ela, portanto, nada tem de marxista no contexto do desenvolvimento geral das reflexões posteriores de Marx, sendo antes uma expressão de época usada amplamente por outros autores antes deste. A religião como fenômeno histórico e alienação da vida social prática e material vai ser uma constatação melhor elaborada posteriormente (Marx, 1998), analisada em conjunto com outras esferas da vida (o direito, a política, a moral, etc) na produção de ideologias⁸.

Embora Marx não tenha se detido especificamente sobre a religião como objeto de estudo singular, deve-se fazer justiça à sua concepção histórico-dialética que contribuirá para uma visão paradoxal da religião (ela é a expressão da verdadeira angústia humana, mas também o protesto contra esta angústia). Apesar de Marx reconhecer o caráter duplo da religião, todavia, a concepção de religião não restrita ao produto sócio-histórico de uma consciência alienada, mas também como iminente força revolucionária enquanto “suspiro e protesto da criatura oprimida”, será melhor aproveitada por Engels que, diferentemente, dará muita atenção ao fenômeno religioso, realizando estudos concretos com especial interesse no cristianismo original, no puritanismo revolucionário inglês do séc. XVII, nas heresias medievais e na guerra dos camponeses alemães no séc, XVI (Löwy, 1998, p. 43).

Vejamos que a passagem de uma especulação filosófica metafísica sobre a religião para uma investigação propriamente histórica do fenômeno religioso coincide com o surgimento do materialismo histórico e do método comparativo evolucionista. Ambos partilham dos resultados de uma transformação na concepção teológica da história oriunda do cristianismo e operada pelo Iluminismo. Por isso mesmo, como referência, terá a ideia de civilização humana num sentido universal e progressivo de desenvolvimento da razão. O ambiente histórico da expansão colonialista europeia reforçará este sentido ao proporcionar contato com a alteridade de outras culturas que irão fornecer os dados empíricos que sustentarão o pressuposto de um método histórico-científico. Método que se mostrará, antes de tudo, eurocêntrico. As contingências sociais e históricas desta época evidenciarão que não será à toa a existência de uma relação confluyente, num primeiro momento e em certo sentido, entre a ideia marxista de história e a concepção evolucionista⁹.

⁸ A crítica de Karl Marx à religião aparece na obra “Crítica da filosofia do direito de Hegel” (1843) como produtora de uma “consciência invertida do mundo” (Marx, 2010, p. 145). Em a “Ideologia alemã” (1845) a religião é tratada mais propriamente como um fenômeno social e histórico produtor de ideologias (Marx, 1998).

⁹ Castro (2005) relata que Engels escreveu a “A origem da família, da propriedade privada e do Estado” se utilizando amplamente das notas que Marx realizou de sua leitura de “A sociedade antiga” de Lewis Morgan (1818-1881), outro ilustre representante da escola antropológica evolucionista.

Observar o contexto originário das teorias evolucionistas e o aparecimento da ideia moderna de religião se mostrará importante também para compreender o desenvolvimento de outra perspectiva tradicional no campo da sociologia da religião: a weberiana. Novamente, a análise do cristianismo, especificamente do protestantismo, irá conduzir a apreensão do conjunto dos processos determinantes para a produção da sociedade moderna capitalista de forma muito particular através da noção de processo mediada pelos conceitos de racionalização e secularização. A ética protestante, como apontou Weber (2001), estabeleceu uma correspondência muito peculiar com a ascensão do racionalismo ocidental. A “afinidade eletiva” entre a “ascese intra mundo” e o espírito do capitalismo, bem como o “desencantamento” do mundo resultante da racionalização e burocratização da vida social, vão proporcionar outra percepção na relação entre religião e modernidade. Essa relação será vista não somente como ruptura, mas também como continuidade. Priorizando o individualismo metodológico, essa linha desembocará em propostas como a da “modernidade religiosa”. Hervieu-Léger (2008) ao tratar da relação entre religião e modernidade, expõe a inconsistência do pensamento que atribui ao processo de secularização a exclusão mútua entre ambas. Para a socióloga francesa, esta relação é complexa e dotada de um paradoxo: as sociedades seculares “extraíram suas representações do mundo e princípios de ação, em parte, do seu próprio campo religioso” (Hervieu-Léger, 2008, p. 35).

As abordagens individualistas e a perspectiva microsocial vão suprir a lacuna de um holismo metodológico à moda de Durkheim e Malinowski que se evidenciará incontornável quanto mais se colocar o problema das sociedades complexas. Evans-Pritchard (1978, p. 80) já apontava para as limitações do método sociológico de Durkheim, aplicável em comunidades fechadas onde a religião é de caráter geral e obrigatória, sendo transmitida de uma geração para outra. Em sociedades abertas o método torna-se menos passível de utilidade por não implicar devidamente as premissas necessárias. Nesse sentido, a escola americana de antropologia realizou um importante contraponto à tradição sociológica francesa, desenvolvendo teorias e metodologias distintas por causa de sua peculiar atenção ao indivíduo. Franz Boas, fundador da escola culturalista americana, desde que operou mudanças metodológicas fundamentais em relação ao evolucionismo, expondo as limitações do método comparativo, e propondo o estudo de áreas culturais dentro de uma perspectiva histórica (particularismo histórico), abriu uma porta entre seus discípulos para os desdobramentos possíveis dentro da perspectiva particularista (e pluralista) de cultura. A escola Cultura e Personalidade e o interacionismo simbólico da Escola de Chicago, por exemplo, são ramificações desta linha de pensamento. Ambas concebem o indivíduo como categoria ativamente fundamental para a compreensão da sociedade.

Na escola francesa, de tradição racionalista, a prevalência da sociedade sobre o indivíduo é notória – uma das razões para a lenta recepção da obra de Weber na França (Hervieu-Léger, 2009, p. 71-23). A sociedade, com suas instituições e seus mecanismos de normatização, prevalece sobre o indivíduo como “consciência coletiva” que regula e mantém a coesão social. A partir desta

perspectiva, foi sendo desenvolvido um refinamento na compreensão das relações de indivíduo e sociedade, muito evidente na transição de Durkheim à Mauss (e posteriormente na elaboração do estruturalismo de Levi-Strauss) onde a relação integrada com a sociedade fez do indivíduo algo influenciado em níveis mais profundos (inconscientes) e, desta feita, integrado na totalidade dos fatos sociais (fato social total).

Essa diferença clara nas perspectivas americana e francesa referentes a relação indivíduo e sociedade podem remontar a um contraponto clássico entre Romantismo alemão e Iluminismo francês. Franz Boas era alemão radicado nos EUA. A escola cultura e Personalidade, por exemplo, destaca conceitos como “padrão de cultura” (Benedict, 2013) e “gênio próprio”. Impossível não perceber a semelhança com a ideia de “espírito do povo” em Herder. Ambas ideias servem para diferenciar culturas dentro de uma dimensão temporal diacrônica. Para esse intento, o indivíduo não pode ser apenas um produto social. A análise de seu comportamento, com apoio da psicologia, torna-se essencial para a compreensão da cultura de determinada sociedade. Já a escola francesa, de viés metodológico universalista, não está preocupada com diferenças culturais tanto quanto está com leis gerais que estruturam o funcionamento da sociedade. Uma discussão ampla sobre os fenômenos culturais nessas teorias contempla perfeitamente as distinções de abordagem do fenômeno religioso, de um ponto de vista individualista e particularista, por um lado, e de um ponto de vista coletivo e universalista, por outro.

O pluralismo religioso típico da sociedade moderna contemporânea pressupõe, antes de tudo, uma nova situação de conflito que fará emergir abordagens no âmbito da disputa de poder interna ao campo religioso no que tange a produção, consumo e monopólio do capital simbólico (BOURDIEU, 2007) e a respeito da individualização da experiência religiosa através do paradigma liberal da escolha diante da oferta e procura. Para Berger a situação pluralista das religiões é resultado do processo de secularização e configura uma “situação de mercado” (Berger, 1985, p. 149).

Diante da perda de poder “nomizador” (Berger, 1985) da religião na sociedade secularizada, o peso da construção religiosa tensiona para o lado da ação do indivíduo. Com uma metodologia direcionada para a apreensão das trajetórias pessoais dos atores religiosos, diversas pesquisas mostram aquilo que costumou-se chamar na literatura acadêmica contemporânea de “bricolagem” religiosa. Na obra de Hervieu-Léger (2008), à moda weberiana dos tipos ideais, o *bricoleur*¹⁰ religioso corresponde à figura do “peregrino”. Nela, a mobilidade religiosa é parte indissociável dos processos constituintes da dinâmica da experiência religiosa.

¹⁰ Para uma visão crítica da noção de “bricolagem religiosa” seguida da proposta de uma metáfora alternativa (“butinagem religiosa”), ver Soares, Droz e Gez (2012).

2. Religião e cultura

A modernidade como marco histórico na produção de ideias, como vimos, realiza uma importante mudança na concepção de religião. A partir da ciência, ela passa a ser entendida como produção humana dentro dos processos sociais e culturais mais amplos de formação e transformação da sociedade. Nesse ponto se distingue de uma compreensão pré-moderna e tradicional, onde estabelecia as normas reguladoras do conhecimento, dentro de uma perspectiva estritamente teológica, a partir de um ponto de vista filosófico-metafísico. Deixa de ser um horizonte simbólico nomizador das relações para se tornar objeto de estudo empírico. Uma influência relativa, porém constante, na atuação desse estilo de periodização (pré-moderno / moderno) é a referência do cristianismo que, num primeiro momento oferece as categorias teológicas para o entendimento da sociedade e da religião e, num segundo momento se seculariza, tensionando a determinação dos conceitos com os saberes emergentes no contexto da ciência experimental. Nesse movimento, a ideia de religião passa a “participar” do mundo da cultura no sentido próprio de atividade humana. Por estar invariavelmente implicada no estudo da cultura na modernidade, a ideia de religião participará, de certo modo, dos mesmos efeitos característicos do desenvolvimento do conceito de cultura. Não é à toa que entre os antropólogos, cujo ofício formal seja o estudo da cultura, grande parte destes, desde os primórdios da disciplina, tenham se dedicado ao sistemático estudo da religião dos povos que analisavam. As consequências metodológicas, destarte, se assemelham.

Portanto, além da ruptura clássica com a Idade Média, outros tensionamentos internos, ao conjunto mesmo da modernidade, irão caracterizar as variações da ideia de religião, implicando distinções metodológicas e epistemológicas entre as diferentes correntes de pensamento. Nesse sentido, a uma concepção reificada de cultura irá corresponder igualmente uma noção reificada de religião; e a uma ideia de cultura enquanto fluxo e trajetória, igualmente corresponderá uma concepção semelhante de religião. Esses são exemplos que colocam o conceito de religião de acordo com uma abordagem metodológica específica e aponta para as distinções anteriormente elencadas entre as tradições de pensamento. A despeito disso, também será possível notar algo das transformações semânticas e contradições internas do conceito de cultura que estenderão os seus efeitos para a ideia de religião, dando a ela os seus contornos fortemente ambíguos. Para verificar essa suspeita, vamos considerar algumas reflexões de Eagleton (2000) sobre a ideia de cultura.

Eagleton (2000) analisa o desdobramento semântico da palavra “cultura” através de um mapeamento histórico-social das principais transformações ocorridas na sociedade moderna. Parte do sentido etimológico de “cultura” que se refere a uma atividade humana material sobre algo que cresce naturalmente (cultivar), para em seguida constatar que este sentido foi sendo estendido metaforicamente com o tempo para as questões do espírito, gerando uma abstração em si mesma, reflexo da transformação histórica das sociedades (rural para urbana) e de uma hierarquização do sentido: “são os habitantes urbanos que

são ‘cultos’, e aqueles que realmente vivem lavrando o solo não o são” (Eagleton, 2000, p. 10).

O autor demonstra a dialética interna do conceito de cultura, baseada na tensão entre a qualidade “descritiva” e a “normativa” que, se operadas de maneira unificada, preservam seu significado a partir de uma dupla recusa: a do naturalismo por um lado e a do idealismo por outro, fazendo descer de um mero espontaneísmo biológico ou de um mero voluntarismo arbitrário. Tomada como fato e valor, a ideia de cultura deve sugerir uma dialética entre o natural e o artificial, acolhendo uma tensão interna que a aproximará de um realismo epistemológico, de acordo com o autor. O problema, segundo Eagleton, surge quando essa tensão é diluída e os aspectos descritivos e normativos da cultura se separam. Isso fica exposto, num primeiro momento, quando o sentido de cultura se identifica como sinônimo ao desenvolvimento do termo “civilização”, a partir da tradição iluminista francesa. Civilização passou a ter um sentido universal, ideal e normatizador de cultura, com forte conotação imperialista, ofuscando a realidade estritamente descritiva do particularismo de uma classe capitalista industrial. O sentido moral suplanta o factual. Os desdobramentos dicotômicos desse desequilíbrio na tensão dialética entre fato e valor vão produzir as noções hierárquicas de cultura erudita e cultura popular e, respectivamente, as ideias de religião superior frente a religiosidade popular (com o tempo os efeitos hierárquicos dessa ideia passam do primitivo para o popular). Portanto, a esta ideia de “alta cultura” corresponderá também o desenvolvimento de um sentido de refinamento religioso em contraponto à religiosidade popular, pejorativamente associada às “superstições” do mundo “não iluminado” pela razão.

Esse aspecto da ambiguidade da cultura também se refere à natureza como matéria constitutiva do eu e, no movimento de mascaramento da dialética interna ao conceito, pode ser capturada ideologicamente por algum programa pedagógico de Estado. Eagleton aponta para a relação entre cultura e política como produção de subjetividade a partir da ação (cultural) realizada pelo Estado nos indivíduos, gerando uma disposição espiritual e moral harmoniosa do antagonismo crônico da sociedade civil. Essa ideia coloca a cultura acima da política, refletindo uma noção generalista e utópica de humanidade, produtora de uma falsa realidade (ideológica) que mascara os conflitos sociais para não os resolver no nível político. Nesse ponto a cultura desenvolve um papel tão ideológico quanto a religião como parte integrante do conjunto constituinte da superestrutura da classe dominante.

Eagleton menciona algumas mudanças que ocorrem a essa concepção de cultura como civilização na virada do séc. XIX, quando o termo “cultura” é retomado como antagônico a esse modelo hegemônico de civilização através da crítica romântica pré-marxista. Este movimento enfatizou a ideia de um modo característico de vida que prefigurarão o pluralismo cultural contemporâneo que, por sua vez, realizará, de acordo com o autor, uma outra inversão notável: a cultura passa a estar envolvida principalmente com a descrição da diversidade cultural e não mais preocupada com a “civildade”. Aqui a tensão dialética começa a pender para o lado da descrição. A principal crítica a esta variação do conceito

está na constatação de que o pluralismo como valor em si mesmo é um formalismo conceitual que na prática não se legitima, pois não haverá quem concorde, por exemplo, com os variados aspectos “desumanizantes”, culturalmente presentes na ação humana.

Nesse último desenvolvimento da ideia de cultura não podemos deixar de constatar a emergência de uma abordagem pluralista da religião, simultaneamente ao reconhecimento do pluralismo cultural e, invariavelmente ligada a mesma problemática conceitual acerca do pluralismo formalista. O autor aponta com isso, para a perda da característica crítica do conceito de cultura e, conseqüentemente para o enfraquecimento de seu valor político implicado na fragmentação identitária, por exemplo, no multiculturalismo pós-moderno (Eagleton, 2000, p. 36).

Deste modo, vemos o desenvolvimento da ideia de cultura oscilando indecissamente entre fato e valor. Para Eagleton, de um ponto de vista epistemológico e político é importante manter a tensão como constituinte do conceito de cultura. Perguntamo-nos se esta não é também uma sugestão válida para os tensionamentos que operam sobre o conceito de religião. A seguir, propomos uma abordagem criativa dos processos de constituição da religião como categoria que pode estender seus sentidos de acordo com as abordagens heurísticas distintas possíveis. Constatamos a partir disso que a religião é, antes de tudo, uma formação discursiva que se constitui a partir de um jogo linguístico de invenção e contra-invenção mediado por uma motivação que antecede as preocupações epistemológicas e políticas: uma motivação simbólica fundamental (Wagner, 2017). Vejamos.

3. Religião como invenção cultural

Elaborar uma teoria geral da religião não é coisa apenas de um Durkheim (1989) do início do século XX. Asad (2010) em artigo contundente, acusa Clifford Geertz, influente antropólogo americano, de fazer o mesmo em seu texto “A religião como sistema cultural” (Geertz, 2008, p.65). Talal Asad aponta para as inconsistências da teoria simbólica de Geertz, destacando o quanto a perspectiva do autor está condicionada por uma visão dominante de religião, fruto do pensamento cristão numa versão moderna e privada. Geertz apresenta a religião em oposição a outras instituições da sociedade e elabora uma teoria simbólica extremamente fechada e intelectualista. Asad vai apontar para a origem cristã dessas características, mostrando que o processo de qualificação do que é, ou não é religião, nesse caso, refere-se a relações de poder legitimadas pelo discurso cristão. O que acontece na formulação de Geertz, de acordo com Asad, é o fato da categorização antropológica referente à religião estar submetida à uma configuração ideológica específica – a ocidental – ganhando as tonalidades racionalistas e individualistas que lhe são tão características.

Ao destacar a relatividade dos valores ideológicos organizadores da vida

social ocidental, abre-se a possibilidade de refletir sobre as indefinidas implicações de compreender as religiões que em seus processos constitutivos se situam historicamente em zonas de conflito cultural, sob interação com a religião cristã. Duarte (2014) aborda estas questões como relacionadas ao campo da antropologia do cristianismo. Duarte se inspira em debates atuais sobre esse campo para pensar a questão dos conflitos de valor na sociedade brasileira. Considerando os aspectos englobantes da influência cristã na ideologia moderna, o autor relativiza o discurso de pluralismo religioso na sociedade brasileira, por este basear o seu entendimento a partir de uma esfera laica, conceitualmente oposta à esfera religiosa e de origem cristã, cuja pretensa racionalidade universal daria suporte a este tipo de discurso. Deste modo os valores que estruturam as religiões estão articulados, indelevelmente, de alguma maneira com a cosmologia “desse dossel profano” (Duarte, 2014, p. 77).

Vemos, portanto, no contexto da sociedade brasileira, as religiões se estruturando a partir de uma base ideológica em comum, que remonta em última instância, às raízes cristãs da modernidade. Compreender os processos de interação entre cristianismo e outras religiões (mesmo dentro do processo de cristianização mais consolidado), à luz da alteridade, possibilita a percepção da não universalidade dos valores da ideologia moderna no que tange aos seus contornos mais especificamente cristãos, e sua pretensa univocalidade acerca da definição do fenômeno religioso. É preciso destacar, talvez, no interior das gradações culturais geradas pelas interações, os elementos dissonantes a esse discurso dominante.

Sobre uma definição de religião, Talal Asad traz uma advertência importante: “[...] não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque os seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos” (Asad, 2010, p. 264).

Estando a par desse condicionamento ideológico na categorização dos elementos que estruturam o entendimento antropológico do conceito de religião, resultado de processos discursivos, socialmente e historicamente situados, podemos então, de fato, fugir das tentações generalizantes e explorar as potenciais ambiguidades do termo, num sentido de reconhecer e expandir para além do horizonte ideológico, o entendimento do fenômeno religioso. Ao invés de cristianizar o fenômeno humano através da palavra religião, podemos “exorcizá-lo”¹¹ do referente simbólico estático. Construí-lo num sentido

¹¹ Notando a ironia, bem observada pelo parecerista anônimo deste artigo, do termo cristão utilizado para “libertar” o conceito de religião de seus significantes estáticos. Isso obviamente é um dos efeitos da invenção conceitual, que parte sempre de um determinado contexto cultural, nesse caso, da tradição cristã que procura estender os sentidos de religião metaforizando a partir das categorias de que dispõe. Isso se assemelha às conclusões de Pieper (2019) acerca de um horizonte hermenêutico limitado por uma situação epistemológica específica, porém, aberto para outros significados. O artigo deste autor percorre caminho semelhante ao discutir o conceito de religião dentro do campo das Ciências da Religião. Converge para um mesmo entendimento “aberto” do

positivamente aberto para a elucidação de outros aspectos que podem constituirlo enquanto tal.

A antropologia em busca de sentido considerou a cultura como uma teia de significados e qualificou o seu empreendimento não mais “como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (Geertz, p. 4, 2008). À hermenêutica de Geertz em busca do sentido da cultura, no entanto, escapa a ideia muito original desenvolvida por outro eminente antropólogo norte-americano, Roy Wagner, cuja obra é contemporânea a de Geertz, porém com uma recepção muito mais lenta do que a deste. Wagner (2017) vai evidenciar que a cultura não apenas é interpretada, mas também inventada. A palavra invenção é tomada no seu sentido de criação e não de falseamento, e é usada como conceito para explicar uma experiência ordinária e constituinte da existência (e não uma ação extraordinária produzida pela genialidade de um artista, por exemplo).

Desta forma, “A construção da religião como uma categoria antropológica” é um bom título para se falar a partir de uma perspectiva wagneriana. Para gerar um paralelismo provocante com a obra de Geertz, digamos que o que acontece na verdade é: “religião como invenção cultural”. O que ocorre com o termo religião em toda a sua dinâmica simbólica de apropriação de significado e legitimação de discursos específicos, é semelhante com o que acontece no desenvolvimento do conceito de “cultura” na antropologia, mencionado por Wagner (2017). Antes de ser uma síntese descritiva e objetiva, ou o enunciado nominal que pretende cercear de forma essencialista algum fenômeno humano específico, a religião é uma categoria envolvida num processo criativo de invenção cultural. Ela é um termo mediador necessário, uma das metáforas para o antropólogo entender aquilo que ele diz ser semelhante ao seu entendimento de religião na alteridade que se constitui à sua frente.

Como a “cultura”, a “religião” também é uma categoria potencialmente geradora de ambiguidades, sendo usada na antropologia como ferramenta analítica a partir de um controle metodológico do seu sentido. Deste modo, também se torna uma “muleta” para auxiliar no entendimento e invenção (Wagner, 2017, p. 36). Seguindo por essa linha, poderíamos afirmar que Geertz, assim como todos os outros antes dele, ao inventar a religião, contra-inventou dialeticamente outras categorias para controlar o sentido do conceito a partir de fixativos teóricos. No caso, motivado pela ideia de segmentação e burocratização modernas, ele usa o conjunto das outras instituições (política, ciência etc.) para inventar a religião como um sistema simbólico que se diferencia do mundo secular. Seu sistema, que pressupõe uma dinâmica hermenêutica cristã específica, fixa teoricamente o conceito sobre uma abstração criada. E essa abstração não dá conta da realidade expansiva e multiforme do fenômeno religioso.

conceito de religião, ao invés do seu abandono suspeito de mascarar retornos dos seus efeitos “pelas portas dos fundos” (Pieper, 2019. p. 33).

Nessa mesma linha também andaram outros, como Durkheim, controlando o fenômeno religioso dentro do fato social ao contrapô-lo à magia. A dialética do “sagrado e profano”, que articulava simetricamente o mesmo sentido da antinomia “religião e magia” e seus desdobramentos: “sociedade e indivíduo”, “sociologia e psicologia”, nada mais é do que a invenção da religião através da contenção da relatividade de seu sentido através da relação dialética com um termo na qualidade de oposição significativa. Investigando o ambiente histórico de onde emergiram essas perspectivas, veremos, assim como diz Asad, que elas também são produtos históricos de processos discursivos.

Frazer, Tylor, Malinowski e outros que mantiveram pares de oposições semelhantes em relação à religião (como “religião e magia” ou “religião e ciência”), assim também o fizeram dentro de uma realidade discursiva autoritativa específica. Cada um à sua maneira, resguardados por uma ficção antropológica em vigência comum, de acordo com cada época, inventaram não somente a religião, mas também a cultura, os seus nativos, a antropologia, os seus leitores, etc, simultaneamente ao passo que contra-inventaram os seus opostos necessários, a sua alteridade correspondente.

Smith (2006) afirma que a evolução do conceito de religião no Ocidente passa por um processo de reificação. Este processo, no entanto, após definir uma ideia geral sobre religião, se desdobra na conceitualização particularista expressa em uma série de nomes que visam designar a religião de diferentes tradições culturais (culturas, elas mesmas, que não possuem conceitos equivalentes ao de “religião”). A religião como “coisa eminentemente social” (Durkheim, 1989) ou “coisa” (sistema) cultural (Geertz, 2008), com funções sociais específicas e significados dentro de uma “teia simbólica”, ilustra bem as tentativas ocidentais de objetificar o fenômeno religioso, abstrai-lo e torná-lo metodologicamente controlável e analisável dentro de uma convenção linguística específica (a linguagem científica). Embora se pretenda universal, os esforços da ciência caracterizam, de um ponto de vista antropológico, um modo particular e circunscrito a uma tradição cultural específica (a ocidental). Acerca deste aspecto queremos fazer alguns apontamentos sobre a construção do conceito de religião.

Uma observação antropológica através da ideia de cultura nos parece pertinente para pensar as formas como o conceito de religião é desenvolvido nas ciências humanas. Nossa intenção com isso é indicar o caráter cultural dos processos simbólicos que fundamentam e mobilizam a construção e as transformações do conceito de religião. Roy Wagner nos mostra que uma das implicações acerca do conceito de cultura para os estudos antropológicos é o modo particular de compreender os fenômenos humanos a partir de uma cultura específica.

Para Wagner, o processo de reificação da cultura realizado pela epistemologia ocidental faz parte de uma tendência simbólica e conseqüente limitação metódica operada, porém necessária, para auxiliar o antropólogo no estudo de uma outra cultura. Essa “objetividade relativa” (Wagner, 2017, p. 26) é

o que garante o constante movimento de extensão dos seus sentidos, compondo uma história de evolução e desenvolvimento conceitual.

Geertz (2008) falará em interpretação das culturas. Wagner (2017) vai evidenciar que a cultura (nós inferimos também a religião) não apenas é interpretada, mas também inventada através de processos de metáforização. Ele mostrará que a experiência da comunicação e do entendimento acontece através da dialética¹² entre dois modos de simbolização: o “convencional” e o “diferenciante”. Na situação de compreender, o simbolizador mobiliza todos os efeitos simbólicos desses dois modos de simbolização simultaneamente, porém, atribuindo a um deles o controle simbólico para a definição do contexto da ação humana (no caso ocidental, a cultura), enquanto que ao outro modo é atribuído a ilusão da realidade “dada” ou “inata” (a natureza, por exemplo) que serve de motivação para a simbolização “dominante”.

Portanto, existe um modo de simbolização orientado para a coletivização dos símbolos (simbolização convencional), cujo efeito é formar contextos simbólicos que associam significados dentro de uma convenção; e outro orientado para a individualização dos símbolos (simbolização diferenciante), cujo efeito é formar distinções através de processos de invenção. A cultura é o resultado da transformação operada por esse jogo dialético. A teoria simbólica de Wagner irá demonstrar que usamos o “controle” da cultura para inventar a “natureza” como “inata”, e usamos esta como motivação para a nossa forma específica de simbolização. Com as sociedades tribais acontece o oposto: o contexto da ação humana é controlado pelo modo de simbolização diferenciante e motivado pela convenção. No caso “deles” a convenção (a cultura) é o contexto do “inato” e a invenção é a simbolização “dominante”. Em ambos os casos a simbolização se efetua desta forma porque o simbolizador não está consciente do mascaramento que opera ao enfatizar um dos modos de simbolização sobre o outro. Ficam evidentes, assim, as condições sobre as quais se realizam os atos de interpretação em cada caso. A situação do simbolizador, portanto, é dada de forma distinta de acordo com tradições culturais diferentes. Ela é configurada culturalmente e define a motivação humana no ato de compreender.

Voltamos a nossa questão: a construção do conceito de religião nas ciências humanas. Se incorporarmos as implicações da teoria da motivação simbólica de Wagner para entender como se desenvolvem as condições práticas e simbólicas para a construção da ideia de religião no ocidente, veremos que ela estará envolvida em um processo de invenção cultural distinto. Este tipo de auto percepção poderá ajudar a compreender as tendências reificantes, universalizantes e racionalizantes do Ocidente, empreendidas também a partir de uma perspectiva interna, nas relações de constituição entre as suas instituições modernas.

¹² O termo “dialética” será entendido de maneira indiferente à tipologia hegeliana e marxista, ressaltando o que Wagner afirma sobre “uma tensão ou alternância, ao modo de um diálogo, entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si.” (Wagner, 2017, p. 88).

Um dos efeitos da invenção cultural é que ela se realiza através de extensões metafóricas onde os diferentes contextos simbólicos assumem significados e estendem seus sentidos em uma relação dialética uns com os outros (Wagner, 2017, p. 88). Tomamos o exemplo do modelo político econômico vigente e dominante no mundo ocidental – o capitalismo. Inferimos que as condições simbólicas para compreender a religião como capitalismo (e vice e versa) estão fundamentadas a partir de uma motivação simbólica específica, que estrutura a possibilidade de uma mobilização simbólica consequente com o processo geral de invenção e reinvenção da cultura ocidental. A relação dialética entre religião e capitalismo pode ser entendida na produção de uma dialogia entre contextos que se constituem um a partir do outro. Segundo a orientação geral de nossa cultura, esse processo aponta para um modo específico de simbolização, que opera de dentro da dialética cultural fundamental (convenção x invenção) como uma motivação convencional coletivizante – o uso da dialética para convencionalizar (produzir uma síntese). O contexto da religião convencionaliza no contexto dos símbolos e das práticas político-econômicas e vice e versa. Nesse sentido, mediados pela invenção, a religião convencionaliza práticas e sentidos capitalistas, enquanto que o capitalismo convencionaliza práticas e sentidos religiosos.

A “grande transformação” (Polanyi, 2000) operada na sociedade moderna enraizou as relações sociais sobre a base do sistema econômico. O capitalismo no ocidente cumpre funções sociais semelhantes às que a religião realizava em sociedades fechadas. Inventar o capitalismo como religião e a religião como capitalismo são processos de entendimento legítimos, situados num modelo de sociedade historicamente demonstrável como o nosso. Aproximar o sistema econômico da religião, ambos na sua qualidade moderna de instituições e sistemas simbólicos distintos, é um recurso da metaforização simbólica que dinamiza os processos de invenção cultural no interior da sociedade ocidental. Deste modo, o ocidente oferece as condições para a invenção de uma religião “não religiosa”, assim como também, para os aspectos “religiosos” do secularismo.

Em Bourdieu (2007), por exemplo, de modo geral, a metáfora econômica permeia a reflexão do autor sobre diversos campos sociais, através das diferenciações articuladas pela noção de capital (capital econômico, capital simbólico, capital social, capital cultural), estendendo o sentido da análise até as consequentes variações para a utilização de um conceito de capital religioso. A metáfora econômica, onde a evidência do pluralismo religioso é vista como uma expansão do mercado religioso, admite o crente com um ethos de consumidor individualizado, apto para reagir livremente diante da grande oferta de produtos religiosos, pondo em movimento o seu poder de escolha (Berger, 1985). Esse viés mercadológico impõe sobre a religiosidade certa necessidade interna de uma divisão de classes e uma finalidade objetiva que pressupõe uma disputa pelo monopólio religioso (Bourdieu, 2007).

Já a metáfora religiosa para compreender o capitalismo, se desenvolve, por exemplo, através da associação da religião com suas qualidades e funções, de

um ponto de vista teológico, idolátrico, e de um ponto de vista social-político-econômico, alienante. O capitalismo como religião, assim pensados por Walter Benjamin e os teólogos da Libertação, ressaltam este caráter negativo da religião e apontam para os fundamentos mítico-religiosos de um sistema econômico que se pretende racional e universalizante (quando não é). Compreender o capitalismo como religião, nesse sentido específico dos termos, torna-se, não somente uma possibilidade simbólica dentro de uma dinâmica cultural específica, como uma tomada de posição ético-política frente aos poderes dominantes e conformadores da realidade.

Sendo assim, apontamos para uma sugestão preliminar que afirma serem a “religião” e o “capitalismo” termos colocados num processo dialético, dentro de uma dinâmica simbólica culturalmente específica, estando passível das articulações e extensões simbólicas que esta dinâmica de invenção cultural possibilita, assumindo, via de regra, um caráter simbolicamente coletivizante, universal e reificante.

Considerações finais

Com as reflexões que se seguiram, pretendi desenvolver alguns apontamentos no nível teórico e metodológico, como condições necessárias para a criação de um conceito de religião útil para uma perspectiva heurística capaz de captar a transformação dos sentidos e dos contextos simbólicos nos quais o fenômeno religioso se articula e se reproduz. Essa concepção “escora” de forma metodologicamente efetiva a possibilidade de uma metassimbologia dos processos constituintes do fenômeno religioso, dentro de uma perspectiva ampliada sobre a invenção da cultura.

Portanto, proponho entender o fenômeno religioso a partir de uma perspectiva relacional e criativa. Como Wagner, prefiro dizer que a relação é mais real do que as coisas que ela relaciona, por se constituir de atos e experiências concretas (Wagner, 2017, p. 30). Depreendendo disto que, o ato de conhecer é mais real que o conhecimento. As experiências que colocam em movimento as tentativas de conhecer são mais “reais” que o conhecimento produzido. Os mecanismos simbólicos e os processos de invenção implicados na relação são mais reais do que as “coisas” que eles significam. Desta forma, concebemos a ideia de religião voltando a atenção para aquilo que a constrói enquanto produto cultural: os processos simbólicos de criação, verificáveis na prática e nos discursos da experiência relacional. Religião se torna, a partir disto, uma categoria contingencial mediadora de relações específicas, culturalmente e historicamente situadas, com um potencial indefinido de criatividade.

Referências

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de campo**. São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.

BENEDICT, R. **Padrões de cultura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

BOAS, F. **Antropologia cultural: textos selecionados**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

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

CASTRO, C. **Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

DUARTE, L. F. D. Religião e conflitos de valor na sociedade brasileira contemporânea. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 15, nº 26, pp. 69-84, julho/Dezembro de 2014.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.

DURKHEIM, E. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. **Debates do NER**. Porto Alegre, ano 13, nº 22, pp. 27-61. Jul/Dez de 2012.

EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

ERIKSEN, T. H. e NIELSEN, F. S. **História da Antropologia**. Petrópolis: Vozes, 2007.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FRAZER, J. G. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

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

HERVIEU-LÉGER, D. **Sociologia e Religião. Abordagens clássicas**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.

LÖWY, M. Marx e Engels como sociólogos da religião. **Lua Nova: Revista de cultura e política**, nº 43. São Paulo, 1998.

MALINOWSKI, B. Introdução: o assunto, o método e o objetivo desta investigação. In: DURHAM, E. **Malinowski: antropologia**. São Paulo: Ática, 1986.

MARX, K. & ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. [2.ed revista]. São Paulo: Boitempo, 2010.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. **Estudos de Religião**, v. 33, n. 1 • 5-35 • jan.-abr. 2019.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

SMITH, W. C. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

SOARES, E.; DROZ, Y. e GEZ, Y. “Butinagem religiosa: a importância da metáfora para pensar o religioso”. In: A. Oro, et. al. (orgs.). **A religião no espaço público. Atores e objetos**. Porto Alegre: Terceiro nome, 2012.

SOUZA, J. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. **Revista brasileira de ciências sociais** - vol. 13 nº38, outubro/1998.

SOUZA, J. Max Weber e o “Racismo Científico” da Sociologia Moderna. **Ideias**. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. V. 1, nº 1. Campinas: Unicamp/IFCH, 1994.

TYLOR. E. B. **Primitive Culture**. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. London: John Murray, 1920.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: UBU Editora, 2017.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

Submetido em 13/05/2022

Aceito em 01/08/2023

Agenda de costumes em processos democráticos: uma análise de projetos de leis propostos de 1989 a 2020¹

Customs agenda in democratic processes: an analysis of law projects from 1989 to 2020

Terezinha Cabral de Albuquerque Neta Barros²

Cyntia Carolina Beserra Brasileiro³

Esaú Castro de Albuquerque Melo⁴

RESUMO

Este artigo discute o papel das bancadas evangélicas nas instituições políticas, analisando a agenda de costumes nas câmaras dos deputados entre os anos de 1989 e 2020, e mostra os partidos que propõem as pautas religiosas. O trabalho está metodologicamente amparado em pesquisa bibliográfica, assim como utiliza-se de dados quantitativos com as informações disponibilizadas pelo site da Câmara dos Deputados. Como resultados, foram coletados 150 Projetos de Leis (PLs), correspondentes a pautas que versam sobre a criminalização do aborto, Homeschooling, Ideologia de Gênero e Estatuto da família. Observou-se que nos inícios de mandatos os números se elevaram figurando uma agenda de costumes que denota este tráfego da religião nas questões políticas.

Palavras-chave: Agenda de Costumes; Projetos de Leis; Deputados Federais.

ABSTRACT

This article discusses the role of evangelical benches in political institutions, analyzing the agenda of customs in the chambers of deputies between 1989 and 2020, and shows the parties that propose religious agendas. The work is methodologically supported by bibliographical research, as well as using quantitative data with the information available on the Chamber of Deputies website. As a result, 150 Law Projects (PLs) were collected, corresponding to guidelines that deal with the

¹ Trabalho apresentado no 20^o Congresso Brasileiro de Sociologia, evento online realizado de 12 a 17 de julho de 2021, organizado pela Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), e publicado em versão preliminar nos Anais do evento.

² Doutora em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco. Professora da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Mossoró/RN. E-mail: terezinhacabral@uern.br.

³ Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande. Professora da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Mossoró/RN. E-mail: cyntiacarolina@uern.br.

⁴ Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Técnico-Administrativo da Universidade Federal Rural do Semi-Árido. Mossoró/RN. E-mail: esau.castro@ufersa.edu.br.

criminalization of abortion, Homeschooling, Gender Ideology and Family Statute. It was observed that at the beginning of terms of office, the numbers increased, showing an agenda of customs that denotes this traffic of religion in political matters.

Keywords: Customs Agenda; Law Projects; Federal Deputies.

Introdução

Chama-se de agenda de costumes o conjunto de temas/pautas que emergem da coletividade e são discutidos de maneira ampla e sistemática em espaços de tomada de decisão. Em outras palavras, o nome usado — agenda/pauta de costumes — associa-se a elementos que consideram afetar a moralidade pública e as ações que, segundo os indivíduos desse meio, ferem a honra e a dignidade das famílias brasileiras.

Num espaço onde a política tem introduzido cada vez mais elementos e estratégias, os temas discutidos durante as campanhas, as redes de informações e o jogo político em si vão conformando as agendas que visam o controle da opinião pública. Logo, a disputa eleitoral passa a ser um momento privilegiado para conseguir eleger candidatos ou grupos que representem os mais diversos segmentos — é o exercício democrático (Brasileiro, 2017).

A busca pelo eleitorado fez com que alguns partidos direcionassem seus esforços para atrair pessoas com pontos de vista e correntes ideológicas heterogêneas. Os partidos, responsáveis por estruturar a competição política na arena eleitoral e organizar as atividades legislativas, viabilizam esta pluralidade de vozes. São, desse modo, essenciais, sobretudo, enquanto provisoros de uma identificação ideológica coletiva (Baquero; Castro; Ranincheski, 2016).

Por outro lado, a disputa interna entre os candidatos e o incentivo do personalismo em detrimento do voto partidário faz com que eles, para conseguirem se destacar dentro e fora do partido, utilizem as mais diversas estratégias, arrefecendo a concepção de aglutinação de forças na representação partidária. Isso ocorre também porque o sistema de lista aberta evidenciou as limitações dos partidos (Kinzo, 2005; Klein, 2007).

Diante disso, é possível ver movimentos de atuação de candidatos através de organizações suprapartidárias que visam negociar e defender determinadas agendas, especialmente se elas conseguem adensar a opinião pública, encontrando, inclusive, um cenário favorável para explorar certos temas. É o que ocorre com as agendas de costumes e sua proximidade com a parcela religiosa. No Brasil, a relação *comportamento eleitoral e voto religioso* tem ganhado mais proeminência nas eleições, configurando ao longo dos anos uma maior representação e demandas para nichos específicos, cedendo lugar às de construções nacionais, tais como: criminalização do aborto, proibição da união civil de homossexuais, defesa da moral cristã, família e bons costumes (Carreiro, 2017).

Todo este protagonismo que se explora especialmente nas disputas eleitorais ganha personificação quando candidatos vinculados a estes partidos e, conseqüentemente, a estes nichos específicos conseguem se eleger e fazer disso sua principal atividade parlamentar. As lideranças passam a ser atores importantes desse processo, no qual encontram nas frentes⁵ e bancadas⁶ o espaço ideal para uma atuação enfática no Legislativo. O Congresso, na 56^a Legislatura, registra um total de 334 Frentes Parlamentares⁷.

Dados do último censo do IBGE (2012) apontam o crescimento de 22% dos evangélicos no país, de modo que o voto do eleitor “representante de Deus” passa a ser distintivo numa eleição, o que explica a iniciativa dos políticos de falarem sobre o que o “povo de Deus” gostaria de ouvir. Diante do exposto, observou-se a importância de analisar os Projetos de Leis (PLs) propostos na Câmara dos Deputados entre os anos de 1989 e 2020, com foco na agenda de costumes que se estabeleceu neste interstício, nos partidos que propõem pautas proibicionistas e moralistas e o cenário propício na opinião pública para o desenvolvimento destas.

Num país em que a fé cristã segue crescendo e se fortalecendo, compreender como se entremeia a crença e prática do fiel, que é também cidadão e eleitor, permite a problematização de como, em determinados cenários, o apelo religioso com viés moralista passa a ter uma força popular, acenando para um eleitor muito específico. Além de possibilitar perceber como os grupos de representação respondem a este fiel eleitor com proposições imbuídas de valores como resposta ao que lhe foi confiado.

1. Estado laico: importante elemento para uma democracia

Um governo que traz a marca democrática associa-se à ideia de pluralidade de vozes e reside nas incertezas e no conflito. (Miguel, 2014; Levitsky; Ziblatt, 2018). A representação política, longe da ideia da igualdade, revela que “o poder do povo não é o da população reunida, de sua maioria ou das classes laboriosas. É simplesmente o poder próprio daqueles que não têm mais título para governar do que para ser governados”. (Rancière, 2014, p. 63).

⁵As Frentes Parlamentares constituem um espaço parlamentar de caráter formal e suprapartidário que canalizam esforços para promover debates sobre determinadas agendas.

⁶“Este grupo foi definido a partir da lista de signatários de cada uma das três frentes religiosas somada a parlamentares não signatários que têm identidade religiosa declarada”. Fonte: <http://religioepolitica.com.br/>. Acesso em: 13 jun. 2021.

⁷Destas, 3 são religiosas: a Frente Parlamentar Evangélica (FPE), a Frente Parlamentar Católica (FPC) e a Frente Parlamentar de Povos Tradicionais de Matriz Africana (FPTMA). Neste mesmo sentido convergem as bancadas legislativas para representações temáticas, das quais a evangélica se apresenta como uma das mais articuladas. Fonte: Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/deputados/frentes-e-grupos-parlamentares>. Acesso em: 13 jun. 2021.

A democracia brasileira aparece como um regime sensível às desigualdades. Olhando de perto, o que se pode afirmar é que quando um grupo tem mais acesso à informação e recursos, ele contribui para espelhar e manter estas disparidades. Por esta razão, é fulcral que os grupos sociais que estão em desvantagens acessem instrumentos através dos quais se tornem capazes de produzir seus próprios interesses; e que consigam defendê-los nos espaços de decisão, assim como acompanhar a ação dos seus representantes (Miguel, 2014).

Os meios de comunicação, de maneira abrangente, aparecem como instrumento de voz e fiscalização. No campo simbólico, eles são importantes para difundir a ação dos candidatos e muitas vezes são fomentadores da sua imagem e projetos políticos. Por outro lado, constituem elemento distintivo para o cidadão conseguir acompanhar se quem ele elege propõe demandas que o representam (Brasileiro, 2017).

Então, pressupor uma opinião pública no regime democrático, e especialmente na maneira em que se vivencia a democracia no Brasil, merece ponderações: (1) os profissionais da política sabem que estão falando para grupos diferenciados, que não recebem com igualdade a emissão das informações, logo nem todas opiniões são valoradas; (2) as escolhas das questões que mobilizam a opinião pública são estrategicamente pensadas para a formação de uma agenda pública; e (3) a opinião pública é um processo vivo, contínuo e dinâmico, pois é constituída de uma base informativa mas também pessoal. (Bourdieu, 1972; Elias, 2006; Brasileiro, 2017).

A dimensão subjetiva não pode deixar de ser avaliada ao observar este fenômeno, pois há muito a se considerar: “a estrutura de cada um, o lugar que ocupa nos espaços sociais, as vivências vão fazendo que cada um de nós incorpore conjunto de hábitos e crenças muito peculiares, um *habitus*” (Brasileiro, 2017, p. 180). Fato é que sem as suas nuances não se poderia falar em representação política, ainda que nem sempre em seu ideal. É fazendo valer e sobressair a opinião pública que os atores políticos atuam para conquistar a adesão e voto dos eleitores.

As análises aqui apresentadas convergem para o entendimento de que os brasileiros estão envoltos desde a redemocratização por uma herança autoritária que se faz presente nos aspectos cotidianos. As autoras Cesarine e Hite (2004) discutem em sua obra o legado autoritário, caracterizando-o principalmente como aqueles traços culturais, sociais e políticos que ainda persistem, mesmo com a mudança de regime, e que acabam se transformando em obstáculos para o desenvolvimento econômico e político.

Com esta persistência, observa-se que grupos tradicionais/conservadores acabam por usar da própria organização democrática para disseminar de forma institucionalizada práticas antidemocráticas, já que se assentam à revelia dos direitos das minorias. Políticos com flertes autoritários insistem em configurar essas

práticas, com a suposição de garantir a ordem e organizar a vida social. Prova disso é o número de componentes das Frentes Parlamentares de natureza religiosa⁸ para a 56^ª legislatura.

A religião é uma agenda de protagonismo para os parlamentares — entre as frentes temáticas, só perde para a ruralista. Sabendo disso, muitos deles se vincularam a mais de uma frente (Vital; Lopes, 2012). Com o protagonismo de professar a fé, além de serem agentes de influência, 69 parlamentares, segundo o Instituto de Estudos da Religião⁹, se destacam pela alta capacidade de influência, agregação e alcance político nos temas relacionados a religiões.

Constitucionalmente, no Brasil, existe a separação entre religião e Estado. Entretanto, a literatura expõe que na prática não é novidade o fenômeno religioso na política. Atualmente, essa relação ainda é impactante, como aponta o crescimento do número de lideranças religiosas, ganhando espaço de proeminência em cargos políticos, assim como exercendo sua influência nas articulações e alianças nas campanhas (Carreiro, 2017; Vital; Lopes, 2012).

Essa relação pode ser detectada desde a formação do Estado nacional, com forte presença da religião Católica. Tomada inicialmente como a religião oficial do Estado, ela mostrou a sua relação e influência em muitos momentos, tais como: a atuação através da educação com a criação de seminários, colégios administrados por religiosos e liceus de ofício, além da ação católica no projeto varguista e etc. (Arduini; Wohnrath, 2018).

No período de redemocratização, há uma ruptura nesta relação entre a igreja e o Estado, diante das filiações e desvinculações ao Golpe de 64. Ainda assim consolidou-se a visão de que a igreja, e especificamente “a hierarquia eclesial”, era aquela que lutava por direitos. Nas palavras dos autores, a Igreja Católica possui um status de privilégio, com estatuto jurídico próprio (Arduini; Wohnrath, 2018).

Embora ao longo do tempo as constituições tenham se modificado, as igrejas cristãs atuavam com interesses bem específicos que influenciaram as organizações constitucionais temáticas, como: casamento, família, direitos reprodutivos e educação da prole — algumas das que apareciam com mais proeminência, constituindo o que chamam de “moralidade cristã” (Arduini; Wohnrath, 2018, p. 10).

Começou a ficar mais nítido este avanço a cada eleição que o país vivenciava, de modo que a relação entre o comportamento eleitoral e o voto religioso passou a ser estudada na literatura de maneira mais orgânica (Almeida,

⁸A Frente Parlamentar Evangélica (FPE) conta com 203 deputados e senadores, em que 93 deles professam a fé evangélica; a Frente Parlamentar Católica (FPC) com 216, dos quais 140 estão vinculados diretamente ao catolicismo; e a Frente Parlamentar de Povos Tradicionais de Matriza Africana (FPTMA) com 218, apesar dessa última frente não professar a vinculação religiosa como as demais, são signatários no reconhecimento da valorização e direitos de liberdade religiosa.

⁹ Disponível em: <https://religioepoder.org.br/parlamento-iser/>. Acesso em: 13 jun. 2021.

2017; Arduini; Wohnrath, 2018; Camurça, 2019; Vital; Lopes, 2012; Pierucci, 2011). Por ser a igreja evangélica uma das mais crescentes na tomada de espaço, geográfico e simbólico, o voto de fé passou a ser mais analisado de perto.

Os evangélicos ascenderam demograficamente e produziram seus canais políticos no Legislativo e no Executivo, mas em menor incidência no Judiciário. Eles têm demonstrado forte capacidade de indução do voto, mais do que qualquer outra religião no país. Se o voto é confiança, o vínculo religioso entre candidato e eleitor a atesta (Almeida, 2017, p. 07).

Isso porque a visibilidade e atuação deles são amplas: além dos programas televisivos e rádios, atuam também nas editoras e em outros empreendimentos (Vital; Lopes, 2012). A presença dos evangélicos na política aconteceu também pelo temor de que a Igreja Católica buscasse ampliar seus privilégios no Estado brasileiro, por isso pressionaram para receber um melhor tratamento, já que seu crescimento, em termos de fiéis, também refletiria na ampliação do seu espaço político.

A Assembleia de Deus¹⁰ foi a primeira igreja a adotar as candidaturas para a Constituinte. Organizam-se de forma congregacional e descentralizada em relação à matriz, são mais centrais nas acepções doutrinárias, administrativas e financeiras (Almeida, 2017; Lacerda, 2017). Mas é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) que figura em expressividade como bem sucedida nas eleições, com estratégias centralizadas, tais como: recenseamento de fiéis e contagem de candidatos representantes da igreja a se lançarem por municípios ou estado, tornando-se parâmetro para outras expressões pentecostais (Oro, 2003).

Apesar da Assembleia de Deus ter o maior número de representantes da FPE, a sua presença na cena política é menor que a da IURD em termos de relevância:

A Igreja Assembleia de Deus – maior denominação evangélica do Brasil e que dispõe do maior número de parlamentares no Congresso Nacional – e a Igreja Universal do Reino de Deus – que funda o neopentecostalismo no Brasil e que tem importante papel político em agendas de destaque em âmbito nacional, tendo especial prestígio no Poder Executivo federal, a partir do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (Vital; Lopes, 2012, p. 53).

Garantir a chegada de um maior número de parlamentares vinculados a estes valores confirma a tese de que se disputa “não somente a proteção da moralidade deles, mas a luta para ela ser inscrita na ordem legal do país” (Almeida, 2017, p. 18).

¹⁰ Não foi realizado um estudo aprofundado das igrejas, mas a IURD foi situada por ser a que mais se apresenta de maneira estruturada no campo político atualmente (VITAL; LOPES, 2012).

O apoio popular é peça-chave, mas a existência dessa abertura e o apoio das instituições religiosas não é o suficiente para garantir o “rebanho eleitoral”; não se pode engessar o voto do eleitor religioso como necessariamente uma escolha obediente (Pierucci, 2011). A escolha de um candidato por parte do eleitor pode se dar diante de um cenário vasto de escolhas. Fatores como desempenho, avaliação positiva dos candidatos e a situação econômica pesam e são discutidos para a escolha do voto.

Ainda assim, a literatura insiste em desvelar que de maneira ascendente se realiza a consolidação de uma agenda conservadora, servindo inclusive aos interesses dos aparelhos do Estado (Almeida, 2017; Lacerda, 2017). O avanço da religiosidade nos espaços políticos fortalece a normatização de uma moral pública. As organizações religiosas e agentes de influência sabem da importância de evocar esta agenda de costumes no dia a dia do cidadão, nas suas relações interpessoais, polarizando posicionamentos. O debate público atual é marcado por esta constante tensão.

Muitos brasileiros – pelo menos entre aqueles que acompanham com maior atenção à política nacional – têm experienciado, por um tempo prolongado, cisões entre opiniões e posições políticas e morais que têm tensionado alguns laços de amizade, de trabalho e familiares. Em especial, as redes sociais na internet potencializaram ainda mais as tensões interpessoais em torno de temas políticos e morais (Almeida, 2017, p. 23).

Ampliou-se o espaço para exercerem sua influência acerca dos seus valores e tradições, com a bandeira da democracia, do direito de serem ouvidos. Ainda assim, os próprios elementos que amparam a democracia reconhecem a necessidade de frear o obscurantismo religioso, pois a laicidade é condição fundamental para seu exercício.

Assim, a compreensão corrente da democracia representativa no Brasil permite a existência de congressistas religiosos que defendem os interesses específicos de suas comunidades morais de origem e não uma ideia de pluralismo moral razoável (Diniz; Vélez, 2008). O referido cenário se caracteriza por pautas legislativas que desconsideram as delimitações de um Estado laico, ensejando risco para a própria democracia. Por isso, conhecer esse movimento legislativo conservador ganha sua pertinência para entender em que medida o elemento da laicidade está sendo observado no âmbito parlamentar.

A religião não é pensada em suspenso, ela se rotiniza cotidianamente: “A religião, as religiões, os religiosos fazem parte desse movimento mais amplo, sendo constituintes e constituídos por ele” (Almeida, 2017, p. 25). Sem que se olhe os diversos movimentos que ela evoca e a conjuntura na que ela se assenta, corre-se o risco do determinismo.

2. Desenho de pesquisa

Seria leviano afirmar uma uniformidade religiosa. Neste sentido, chamou a atenção o crescimento das igrejas evangélicas, que vêm ganhando o protagonismo nas pautas denominadas conservadoras e — diferente das igrejas católicas que caminham na segurança e legitimidade do aporte jurídico — atuando de maneira incisiva nas proposituras sobre temas que versam sobre esta moralidade.

É importante fazer esta ressalva, porque não se quer correr o risco de homogeneizar os grupos religiosos, tampouco a categoria “evangélicos”. Dito isso, o trabalho está metodologicamente fundamentado em pesquisa bibliográfica que versa sobre os temas religião e política, com ênfase nas religiões evangélicas. Paralelamente, foram coletadas informações de Projetos de Leis intencionadas pelos deputados no site institucional da Câmara dos Deputados, entre os anos de 1989 a 2020.

Para realizar o banco de dados, categorias foram elencadas para a análise, considerando o referencial teórico, assim como o que se acompanha cotidianamente com a veiculação das notícias. O intuito deste trabalho é perceber como elas constituem pautas/agendas temáticas na atuação desses parlamentares e partidos. São elas: a) Aborto, b) *Homeschooling*, c) Ensino criacionista/bíblico, d) Estatuto da família, e) Ideologia de gênero, f) Escola sem partido e g) Outros (cujas frequências se deram em menor proporção)

A análise e apresentação dos dados se deu por estatística descritiva: através da consulta de palavras-chaves, foram analisados cada um dos PLs para verificar se tratavam de projetos de natureza proibicionista ou se teriam alcance na prerrogativa de um direito. Não foram observados o ritmo e trâmites dos PLs, apenas sua intencionalidade de circunscrição, assim como a frequência por anos e os partidos que originam as temáticas.

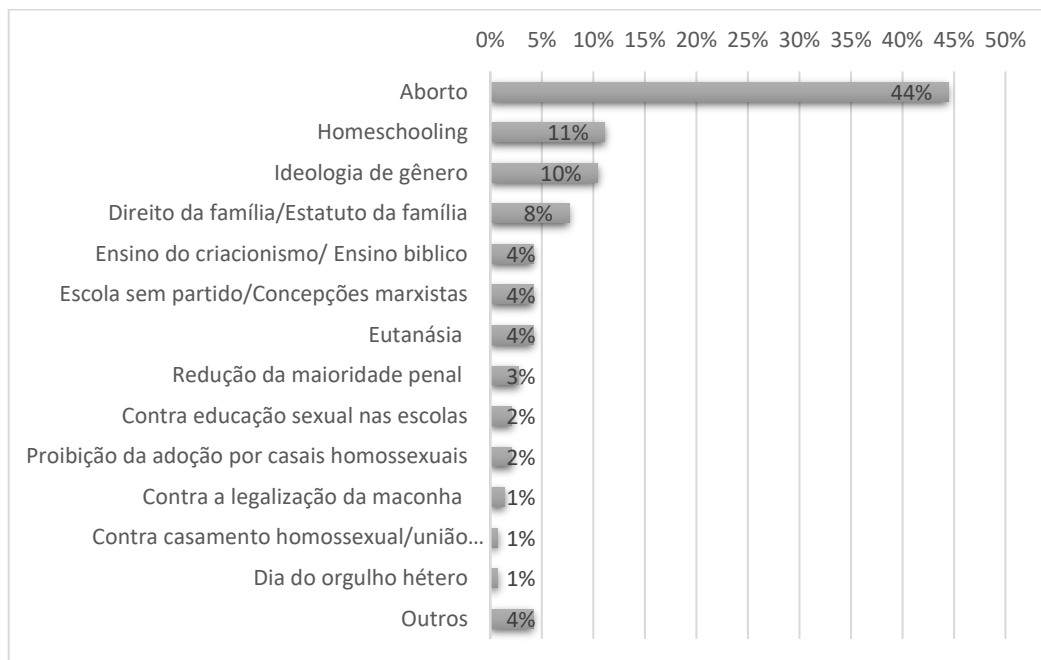
3. Projetos de leis e agenda conservadora

A pauta de uma agenda de costumes não é restrita somente a organizações evangélicas, ela advém de uma sociedade que se alicerça em uma cultura com valores tradicionais e religiosos que problematizam há anos temas como a eutanásia, homossexualidade, aborto, entre outros. No próprio parlamento, essa agenda converge também os interesses de outras frentes¹¹, partidos e associações de classe, a exemplo da União de Juristas Católicos do Rio de Janeiro e de São Paulo (Vital; Lopes, 2012).

¹¹ Como a Pastoral Parlamentar Católica, 1991; Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família, 2007; Frente Parlamentar em Defesa das Comunidades Tradicionais de Terreiros, 2011.

Com os resultados da pesquisa, pode-se inferir que dos 144 PLs, instituídos ao longo de 31 anos, 44% corresponde a pautas que versam sobre a criminalização do aborto, figurando o maior quantitativo de proposituras quando comparada às demais categorias.

Figura 01 – PLs com conteúdo pautados pelos deputados



Fonte: Câmara dos Deputados (2021). Elaborado pelas autoras e autor.

No Brasil, o aborto induzido é crime desde o ano de 1984, conforme os artigos 124 e 128 do Código Penal, com penas para a gestante e para o profissional que o realiza. O SUS fornece gratuitamente o procedimento de aborto em três situações que não são puníveis por lei: para salvar a vida da mulher; quando a gestação é resultante de um estupro; se o feto for anencefálico — que juridicamente ainda se enquadram em escusa absolutória. O tema é sempre colocado em pauta com dois intuitos: os que reivindicam alterações na legislação para passar a permitir o abortamento voluntário em mais situações e os que atuam na perspectiva proibicionista, tentando reverter as conquistas estabelecidas por leis.

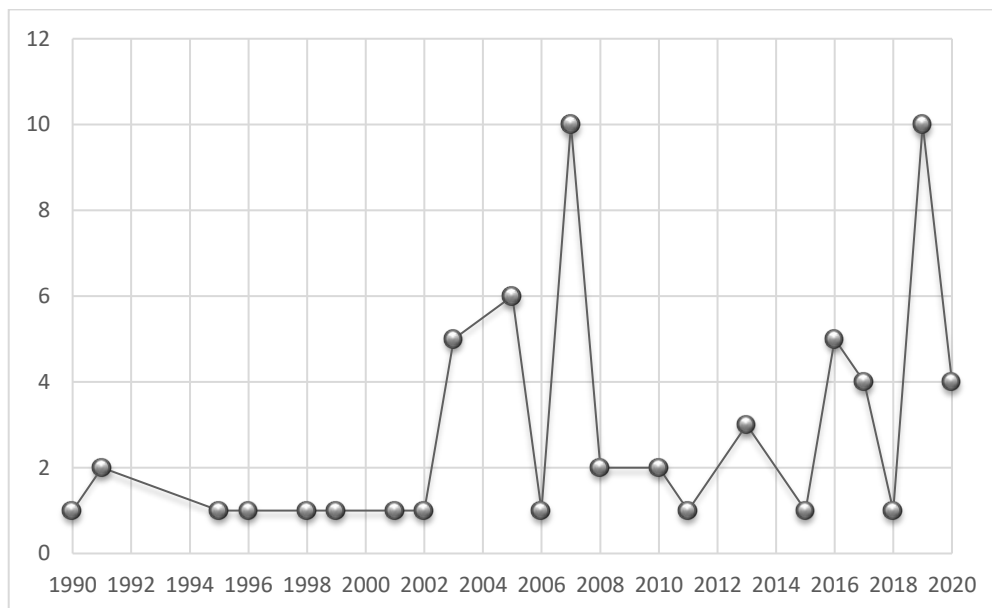
Um dos aspectos que chamam a atenção nos PLs em questão é que são, em sua maioria, de autoria masculina. Em 2007, a primeira parlamentar a propor acerca da temática do aborto, Jusmari Olievira (PR/BA), aparece, com o deputado Henrique Afonso¹² (PT/AC), propondo o PL 1763/2007, que versa sobre a

¹²O deputado federal Henrique Afonso foi punido pela direção do PT com a suspensão de suas atividades partidárias por 90 dias ao ir de encontro à resolução do 3º Congresso Nacional do PT, a favor da descriminalização do aborto. ESTADÃO. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/noticias/geral,pt-suspende-deputados-por-militarem-contra-aborto,437099>. Acesso em: 13 jun. 2021.

assistência à mãe e ao filho gerado em decorrência de estupro, se utilizando da justificativa contra o aborto, como é possível perceber: *“Punir a criança com a morte por causa do estupro de seu pai é uma injustiça monstruosa. Mais monstruosa que o próprio estupro. Será justo que a mãe faça com o bebê o que nem o estuprador ousou fazer com ela: matá-la?”*.

Doze anos depois, em 2019, alguns nomes femininos irão figurar novamente na discussão do aborto: o da deputada Chris Tonietto (PSL/RJ), com o deputado Filipe Barros (PSL/PR), no PL 2893/2019, sobre a revogação do art. 128 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal) — essa deputada também aparece propondo o PL 4150/2019, querendo dar nova redação ao art. 2º da Lei nº 10.406, de 2002, que institui o Código Civil; no PL 1787/2019 de autoria conjunta, com participação de Renata Abreu (PODEMOS/SP), Carla Zambelli (PSL/SP) e Liziane Bayer (PSB/RS), que trata de ampliar os direitos de mães, pais e crianças vítimas de microcefalia e sequelas neurológicas decorrentes de doenças transmitidas pelo *Aedes Aegypti*, menos o aborto. E por fim, no ano de 2020, novamente, a deputada Chris Tonietto (PSL/RJ) torna-se autora de três PLs que preveem alteração no Código Penal no que diz respeito ao aborto.

Pode-se então perceber que a inserção das mulheres junto à temática é recente no Congresso Brasileiro, embora os exemplos dessa inserção aqui apresentados divirjam da agenda dos movimentos pró-escolha, já que tratam dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, considerando a autonomia que possuem sobre seus corpos, assim como questão a ser tratada enquanto saúde pública. Os que são pró-vida discordam por se tratar de elementos da vida humana. Observou-se que nos inícios dos mandatos, mais especificamente nos anos de 2007 e 2019, os números acerca da pauta do aborto se elevam, o que pode revelar o intuito dos deputados em querer atender às expectativas eleitorais de suas bases. Isso porque, dos deputados proponentes, levando em consideração os PLs de autoria individual e coletiva, 60% possui ligação direta com igrejas.

Figura 02 – PLs com conteúdo referentes a medidas proibitivas do aborto por anos

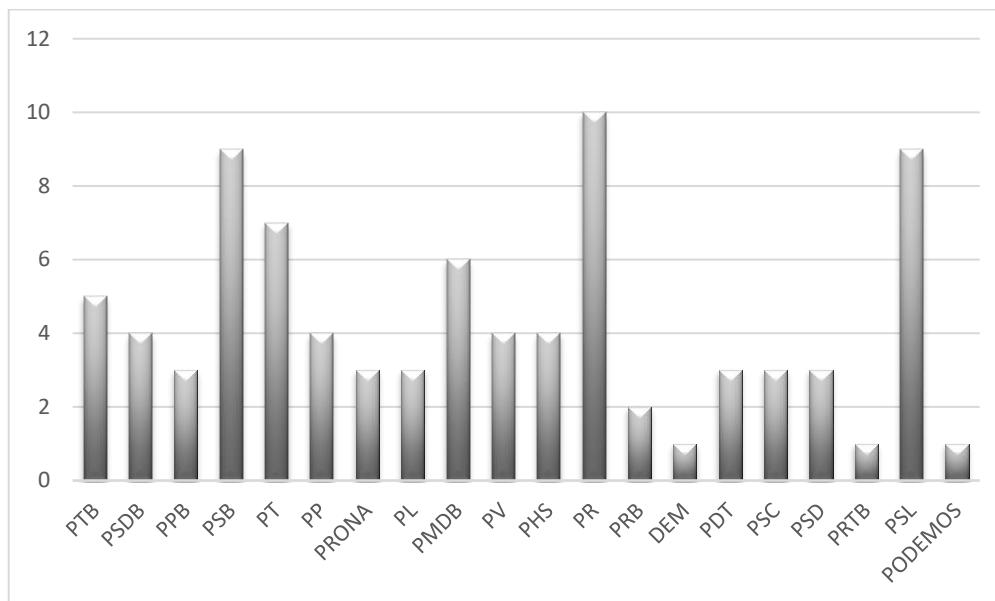
Fonte: Câmara dos Deputados (2021). Elaborado pelas autoras e autor.

A intensificação do debate nas últimas décadas não conduziu a nenhuma mudança de fato na legislação. As narrativas do direito à vida procuram tecer suas justificativas não só pelos dispositivos morais e religiosos, mas também legais, a partir do artigo 5º da Constituição Federal, que é o direito à vida.

Nos últimos anos, a pauta não vinha ganhando espaço na agenda política, mas notoriamente percebe-se, após a eleição de 2018, um cenário propício para a retomada dessas discussões no parlamento, principalmente pelo Partido Social Liberal (PSL), que tem em sua plataforma partidária o liberalismo econômico associado ao conservadorismo nos costumes. Ainda assim, a temática do aborto perpassa diferentes partidos, com diferentes configurações ideológicas. Mesmo naqueles que têm em seu histórico partidário o apoio a pautas mais progressivas, como o PSB e PT¹³, é possível identificar iniciativas que vão desde tipificar o aborto como crime hediondo¹⁴ até a proposta de um programa de orientação à gestante sobre os efeitos e métodos utilizados no aborto, quando este for autorizado legalmente.

¹³ Como relatado no caso do deputado Henrique Afonso (AC/PT), o mesmo aconteceu com o deputado Luiz Bassuma (BA/PT), mas com uma suspensão maior, de um ano, pelo mesmo motivo: ir contra o estabelecido pelo partido no 3º Congresso Nacional, a favor da descriminalização do aborto.

¹⁴ Dep. Givaldo Carimbão (PSB/AL) – PL 4917/2001.

Figura 03 – Partidos dos autores de PLs com conteúdo referentes a medidas proibitivas do aborto

Fonte: Câmara dos Deputados (2021). Elaborado pelas autoras e autor.

Em matéria de aborto, a tendência legislativa brasileira é conservadora (Diniz; Vélez, 2008, p. 649). Os quantitativos de propostas legislativas proibitivas do aborto confirmam essa tendência e ainda demonstram sua presença em diferentes siglas partidárias.

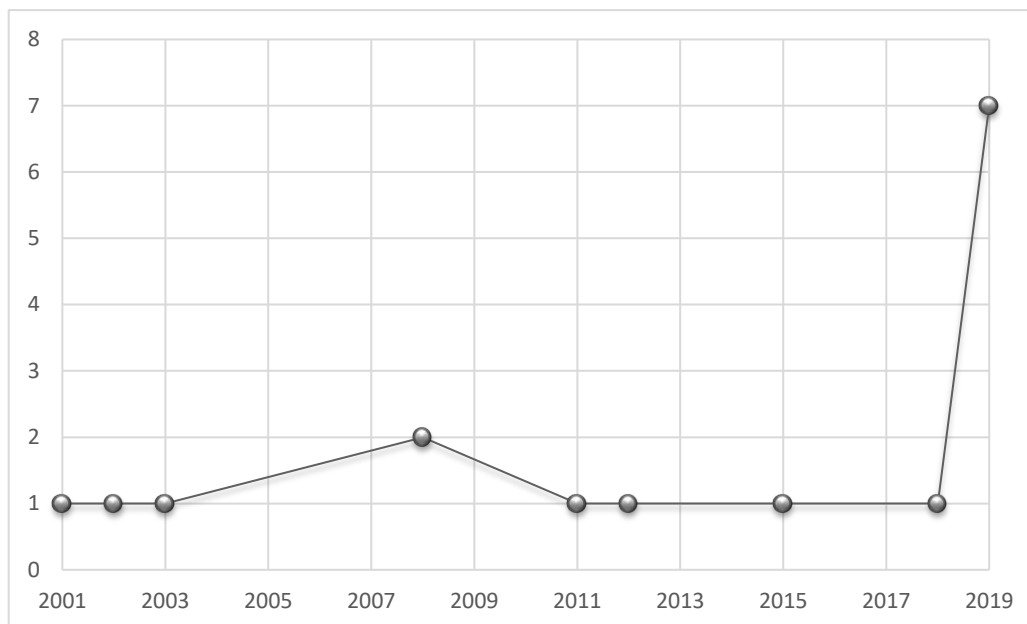
Na linha do pró-vida, a eutanásia também aparece nos PLs, alvo de frequentes discussões nos aspectos morais e religioso com os elementos que norteiam a bioética. Mesmo a eutanásia sendo expressão da vontade do sujeito, ela esbarra em um aspecto normativo, inviolável da Constituição Brasileira, o direito à vida. Justificativa utilizada em 4% dos PLs que versam sobre o tema, apesar de desde 2008 não haver nada tramitando neste sentido em projetos.

Fica evidente nos dados que não existe uma linearidade, nem nos aspectos que canalizam as conquistas, nem no posicionamento sobre o que chamado de agenda de costumes. Com narrativas negacionistas de anticiência, as pautas conservadoras encontraram espaço no âmbito educacional.

O homeschooling aparece na agenda legislativa desde 2001, mas havendo poucas proposições nesse sentido até 2019. O PL 3262/2019 tratou em descriminalizar a educação domiciliar. Caso seja aprovado, educar as crianças será prerrogativa dos pais, que poderão optar por matriculá-las em escolas ou não, sem figurar como crime de “abandono intelectual”, previsto no artigo 246 do Código Penal. A justificativa da proposta se assenta no seguinte: “*A família tem a primazia na educação das crianças. A educação dada pelos pais é um direito natural*”

garantido aos genitores, aliás, um dever gravíssimo a que estão obrigados pela Lei Natural. Tal lei antecede os Direitos Humanos.”

Figura 04 – PLs com conteúdo referentes ao *homeschooling* por anos



Fonte: Câmara dos Deputados (2021). Elaborado pelas autoras e autor.

Outras justificativas, por exemplo, estão no PL 5541/2019, de autoria do pastor Eurico (Patriota/PE): *“Ademais, tendo em vista que família e educação são indissociáveis, e em sintonia com o art. 205 da Constituição Federal de 1988, achamos por bem regular dois pontos conexos. Primeiramente, a indicação de que a educação formal não pode ser um óbice à convivência, harmonia e prática religiosa de cada família.”* De maneira semelhante, ele também é autor de mais três PLs cujas justificativas se ancoram na família e na religião.

Os PLs do *homeschooling* podem estar associados a outras iniciativas que pregam mudanças no âmbito da educação, como aquelas que defendem que as crianças aprendam sobre o criacionismo — a exemplo do PL 8099/2014, de autoria do Pastor Marco Feliciano (PSC/SP), e do PL 5336/2016, do Pastor Jefferson Campos (PSD/SP) —, assim como a inclusão do estudo do ensino da bíblia que também apareceu nas proposições.

Evidenciando que as imersões de mudança no sistema educacional brasileiro estão no alvo das agendas mais conservadoras, como a recente discussão da “Escola sem Partido”. O “Movimento Escola sem Partido” (2004), protagonizado à época pelo o advogado Miguel Nagib, foi fortemente abraçado pela ala mais conservadora do parlamento, numa denúncia aberta às escolas e professores, exigindo que estes não possam promover concepções ou preferências ideológicas, religiosas, morais, políticas e partidárias em sala de aula.

O tema veio sendo debatido de maneira sutil até que ganha protagonismo com o PL 867/2015, proposto pelo deputado Izalci Lucas (PSDB/DF)¹⁵, que define no Artigo 3º: “São vedadas, em sala de aula, a prática de doutrinação política e ideológica bem como a veiculação de conteúdo ou a realização de atividades que possam estar em conflito com as convicções religiosas ou morais dos pais ou responsáveis pelos estudantes”.

É interessante perceber que parte dessa agenda se coloca como oposição frontal às disciplinas do currículo que exigem conteúdos críticos-reflexivos, como as de concepções marxistas (Miguel, 2016). Além disso, é sedimentada num contexto político e econômico que estimula o tecnicismo e o aprimoramento da mão de obra, um grande sistema voltado para o lucro (Ferreira; Alvadia Filho, 2017).

O projeto gerou muita polêmica, mas arrefeceu durante um tempo. Em 2019 ganhou novo ânimo com o PL 246/2019, através da deputada Bia Kicis (PSL/DF) junto a outros autores que compõem a base aliada do presidente Bolsonaro e tentam configurar como prioridade o projeto¹⁶, para que este avance nos estados. A proposta ganhou a adesão de muitos partidos, especificamente nesta proposição chamou a atenção o estímulo às denúncias e uma problemática sobre a liberdade de cátedra¹⁷.

Paralelamente, o PL 246/2019 coloca a ideologia de gênero dentro desta pauta proibicionista ao afirmar no Art. 2º que “o Poder Público não se imiscuirá no processo de amadurecimento sexual dos alunos nem permitirá qualquer forma de dogmatismo ou proselitismo na abordagem das questões de gênero”. Sobre esta agenda, identificou-se que desde 2015 a temática tramitou em 10% dos projetos, figurando entre as mais defendidas. O projeto 5487/2016, do deputado Prof. Vitória Galli (PSC/MT), professor de teologia e pastor da Assembleia de Deus, institui que o Ministério da Educação e da Cultura fica proibido de “orientar e distribuir livros às escolas públicas sobre orientação de diversidade sexual para crianças e adolescentes”. Alinhada a esta concepção de neutralizar o pensamento crítico-reflexivo, a manutenção da família e os valores prezados pelos pais passam a ser colocados como prioridade (Miguel, 2016).

Destacam-se o PL 7180/2014, de autoria de Erirelton Santana (filiado à época ao PSC e ligado à Assembleia de Deus), o PL 3235/2015, do Pastor Marco Feliciano (filiado à época ao PSC), que propõem criminalizar o comportamento

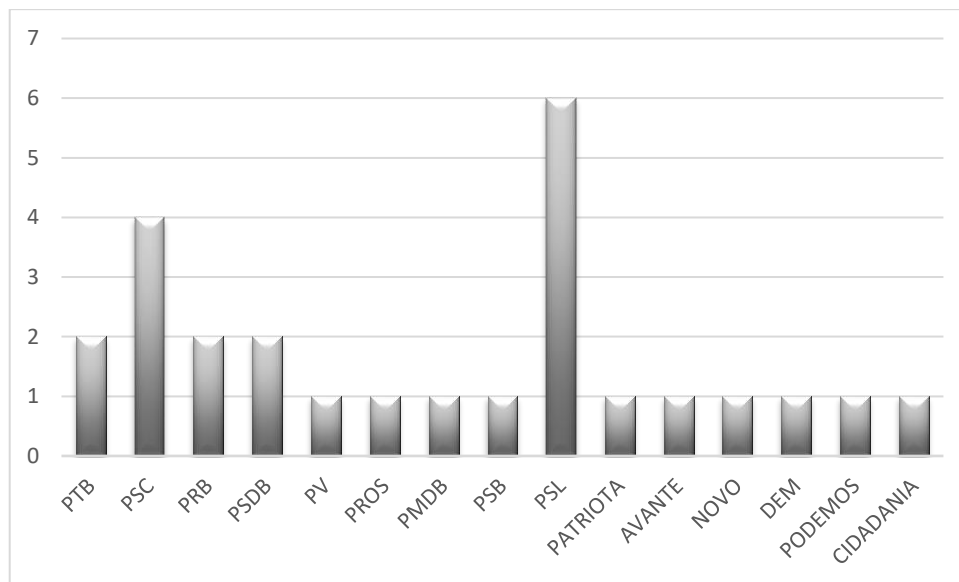
¹⁵ Membro da Frente Parlamentar de Apoio à Família Militar e da Frente Parlamentar Mista Católica Apostólica Romana, da 55ª Legislatura.

¹⁶ A deputada coleta assinaturas para composição de uma bancada conservadora. Fonte: <https://jornaldebrasil.com.br/noticias/politica-e-poder/conservadores-organizam-frente-para-destravar-pauta-de-costumes-no-congresso/> Acesso em: 13 jun. 2021.

¹⁷ PL 246/2019 – Art. 7º “É assegurado aos estudantes o direito de gravar as aulas, a fim de permitir a melhor absorção do conteúdo ministrado e de viabilizar o pleno exercício do direito dos pais ou responsáveis de ter ciência do processo pedagógico e avaliar a qualidade dos serviços prestados pela escola”.

que induza a ideologia de gênero e, de maneira mais enfática, o PL 3492/2019, dos deputados Carla Zambelli (PSL/SP), Bia Kicis (PSL/DF) e Eduardo Bolsonaro (PSL/SP), que sugere alterações no código penal para “*impor ideologia de gênero no rol dos crimes hediondos*”. Como disposto no gráfico a seguir:

Figura 05 – Partidos dos autores de PLs com conteúdo referentes a ideologia de gênero



Fonte: Câmara dos Deputados (2021). Elaborado pelas autoras e autor.

A investida conservadora fica muito clara quando olhamos para as proposituras dos partidos são observadas: o PSL e o PSC figurando com o maior quantitativo, em sua maioria realizadas por homens com o desígnio de salvar as famílias e manter a hierarquia que estabelece através do sexo o papel do homem e da mulher. A moral cristã impera na argumentação através dos discursos de conservadorismo, da negação da identidade de gênero e do fortalecimento da família monoparental (Ulrich; Oliveira, 2020).

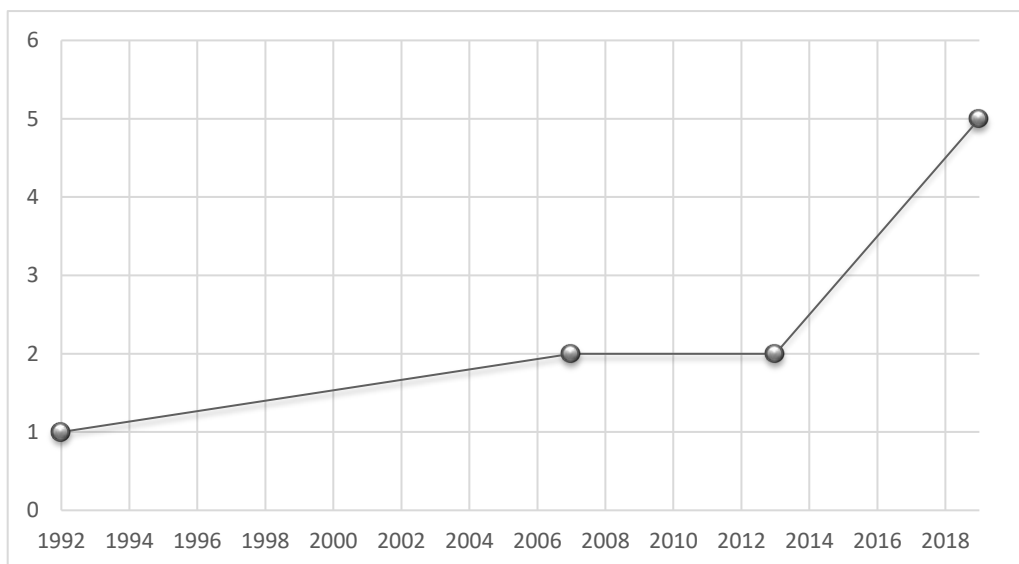
Nos dois primeiros governos de Luís Inácio Lula da Silva, o diálogo do poder executivo com os movimentos feministas e LGBT proporcionou diferentes iniciativas para favorecer as minorias sexuais. Este cenário ensejou reação de políticos conservadores, que passaram a fazer discursos contra a ideologia de gênero e a apresentar propostas de leis na contramão da agenda dos movimentos feminista e LGBT (Machado, 2018).

Assim, uma série de eventos foram realizados no Congresso Nacional difundindo o discurso da ideologia de gênero entre os parlamentares e fornecendo subsídios para projetos de leis que pudessem impedir as perspectivas de gênero nas políticas educacionais. Alianças entre católicos e pentecostais foram consolidadas, assinando conjuntamente projetos para coibir o aborto e a inserção da perspectiva de gênero nas políticas públicas, além de serem selecionados como relatores dos

mesmos (Machado, 2018). Esse movimento se replicou nas legislaturas seguintes, resultando nos quantitativos de PLs apontados por esta pesquisa.

A soberania da família sobre a educação moral ganha teor jurídico quando entra em pauta o Estatuto da Família. Essa valorização fica evidente no PL 6584/2013, proposto pelo deputado Anderson Freire (PR/PE), quando designa a "Semana Nacional de Valorização da Família", que integrará o Calendário Oficial do País. É possível constatar o crescimento desta agenda: a ela correspondem 8% dos projetos de leis que se destacam a partir de 2013, dois anos após o Supremo Tribunal Federal (STF) reconhecer que pessoas do mesmo sexo possam constituir família¹⁸. Neste sentido também trafegam 2% dos PLs¹⁹ sobre a proibição da adoção de crianças por casais homoafetivos.

Figura 06 – PLs com conteúdo referentes aos direitos da família e estatuto da família por anos



Fonte: Câmara dos Deputados (2021). Elaborado pelas autoras e autor.

Somente em 2019, cinco projetos são tramitados pelo Pastor Eurico (PATRIOTA/PE)²⁰, membro da igreja evangélica Assembléia de Deus e crítico da criminalização da homofobia, que propõe nestes projetos instituir o “Estatuto das Famílias, a definição de entidade familiar, a promoção de políticas públicas, assim como estabelece diretrizes para a educação formal e domiciliar dos filhos. Aqui tem-se um modelo de família proposto que não dialoga com a diversidade, sedimentado na retórica cristã.

¹⁸ Somente em 14 de maio de 2013, através da Resolução 175, publicada pelo o Conselho Nacional de Justiça (CNJ), o casamento homoafetivo passou a valer no Brasil.

¹⁹ A saber: PL 3323/2008, de autoria de Olavo Calheiros (PMDB/AL), PL 620/2015, de Walter Brito (PRB/PB), e PL 2731/2015, de Júlia Marinho (PSC/PA).

²⁰ A saber: PL 4590/2019, PL 4824/2019, PL 4965/2019, PL 5486/2019 e PL 5162/2019.

Analisando os projetos, pode-se inferir que as propostas se consubstanciam aos discursos religiosos, estabelecendo um pânico moral em torno da suposta ameaça de destruição da família. A agenda conservadora avança, através dos partidos e da própria configuração do Legislativo, cada vez mais acirrando as polarizações e a violência entre as pessoas. Diversidade, igualdade e diferença vão se tornando cada vez mais distantes (Ulrich; Oliveira, 2020).

Considerações finais

Desde a redemocratização brasileira, os políticos, muitas vezes, usam o espaço das casas legislativas para enunciarem demandas que fogem em muitas circunstâncias daquilo que é considerado aceitável para um país que se orgulhava do caminho da pluralidade de vozes e da democracia.

Os atores políticos religiosos estabelecem a conexão de sua atividade política com suas bases, fortalecendo as concepções de dimensões morais em torno do direito à vida, da economia e da necessidade de preservação da família. Neste sentido, percebe-se, a partir dos dados, que em alguns momentos existe, muito fortemente, uma contraofensiva da ala religiosa em resposta à conquista dos direitos das minorias, nos aspectos civil, político e social.

A defesa dos valores e da tradição religiosa, em uma sociedade democrática, oculta contradições, mudanças e rupturas inerentes a um contexto que luta diariamente pela ampliação e reconhecimento de direitos das minorias. Uma batalha ideológica que atualmente é baseada no convencimento das *fake news*, com associações perversas entre temas, eventos e ideias que fogem de uma racionalidade do prisma científico, uma estratégia capaz de romper facilmente com os aspectos elementares da democracia.

Ao que parece, a democracia e suas conquistas estão ameaçadas por políticos eleitos. Com habilidade de associar a democracia representativa a elementos como a religião, por exemplo, a corrosão começa pelas urnas e, assim, depois de eleitos, os políticos que a operam adentram nas capilaridades institucionais. Isso porque “o avanço dos grupos religiosos na política conferiu caráter conservador às discussões e às legislações propostas nos últimos anos” (Silva, 2017, p. 225).

É importante deixar claro que não há ilegalidade sobre o que está sendo pautado, mas as mudanças têm acontecido dentro do próprio Legislativo, ao assumir pautas que são consideradas de ataques às liberdades, minorias, pluralidade etc.; e aqueles que tentam denunciar os retrocessos são os comunistas, anticristãos, antinacionalistas etc. Não é novidade os extremistas terem voz nas democracias, mas o alinhamento partidário a este perfil como estratégia eleitoral, por exemplo, não era interessante até então.

Apesar de não desconsiderar o perfil cristão, conservador e moralista que sempre circundou o Brasil, permitindo com que atores políticos se utilizem desse aspecto para se elegerem, os indivíduos desse segmento nunca encontraram um momento tão propício para atuarem quanto os últimos cinco anos, um cenário modificado. Quando “o medo, o oportunismo ou erro de cálculo levam partidos estabelecidos a trazerem extremistas para as correntes dominantes, a democracia está em perigo” (Levitsky; Ziblatt, 2018).

Referências

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu* [online]. 2017, n. 50, e175001. ISSN 1809-4449. DOI: <https://doi.org/10.1590/18094449201700500001>. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700500001>. Acesso em: 13 jun. 2021.

ARDUINI, Guilherme; WOHNATH Vinicius. As atuações das igrejas cristãs em duas constituintes democráticas brasileiras. *Anais [...]* 42º Encontro Anual da ANPOCS 2018. Grupo de trabalho 29 – Religião, política e direitos na contemporaneidade. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro-3/gt-31/gt29-12/11364-as-atuacoes-das-igrejas-cristas-em-duas-constituintes-democraticas-brasileiras/file>. Acesso em: 9 jun. 2021.

BAQUERO, C. M. J.; CASTRO, H. C. O.; RANINCHESKI, S. (Des)confiança nas instituições e partidos políticos na constituição de uma democracia inercial no Brasil: o caso das eleições de 2014. *Política & Sociedade* (Impresso), v. 15, p. 9-38, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **A opinião pública não existe**. Palestra proferida em 1972.

BRASILEIRO, C. C. B. **A festa da democracia: a campanha em (cena)**. 2017. 255 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, Brasil, 2017.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. *Estudos de Sociologia*. 2019. Recife, vol. 2 n. 25, p. 125-159. ISSN 2317-5427. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/issue/view/2876>. Acesso em: 9 jun. 2021.

CARREIRO, Gamaliel da S. Sobre a lógica do voto evangélico no Brasil: filiação religiosa e seu impacto na política brasileira. *Século XXI: Revista de Ciências Sociais*. 2017, Mar 29. v. 7, n. 2, p. 66-100. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/seculoxxi/article/view/31908>. Acesso em: 10 jun. 2021.

CESARINI, Paola; HITE, Katherine. Introducing the Concept of Authoritarian Legacies *In:* (eds.). CESARINI, Paola; HITE, Katherine. **Auhtoritarian Legacies and Democracy in Latin America and Southern Cone**, p. 1-24. 2004.

DINIZ, Debora; VÉLEZ, Ana Cristina Gonzalez. Aborto na Suprema Corte: O Caso da Anencefalia no Brasil. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 16, v. 2: 440, maio-agosto/2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/qwn8sMkp3PmG9ks8XsTWbvx/?lang=pt&for%20mat=pdf>. Acesso em: 17 set. 2022.

ELIAS, Norbert. Habitus nacional e opinião pública. *In:* **Escritos & Ensaios; Estado, processo, opinião pública.**/Norbert Elias; organização e apresentação, Federico Neiburg e Leopoldo Waizbort; tradução texto em inglês Sérgio Benevides, textos em alemão, Antonio Carlos dos Santos; textos em holandês, João Carlos Pijnappel. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

FERREIRA, Wallace; ALVADIA FILHO, Alberto. A serpente pedagógica: o projeto escola sem partido e o ensino de sociologia no Brasil. **e-Mosaicos**, [S.l.], v. 6, n. 12, p. 64-80, set. 2017. ISSN 2316-9303. doi:<https://doi.org/10.12957/e-mosaicos.2017.30272>. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/e-mosaicos/article/view/30272>. Acesso em: 05 out. 2021.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

KINZO, Maria. D. G. Os Partidos no Eleitorado: percepções públicas e laços partidários no Brasil. **RBCS**, Vol. 20, nº. 57, 2005.

KLEIN, Cristian. Os sistemas eleitorais e seus efeitos. *In:* KLEIN, Cristian. **O desafio da reforma política: consequências dos sistemas eleitorais de listas aberta e fechada**. Rio de Janeiro: Mauad X., 2007.

LACERDA, Fábio. **Pentecostalismo, eleições e representação política no Brasil contemporâneo**. 2017. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/T.8.2017.tde-02062017-103551. Acesso em: 9 jun. 2021.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Tradução: Renato Aguiar. 1 ed. São Paulo: Zahar, 2018.

MACHADO, Maria das Dores Campos. O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 26, v. 2: e47463, 2018. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ref/a/pywfVLVSDYNnH8nzJV3MmQk/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 17 set. 2022.

MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia e representação**: territórios em disputa. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

MIGUEL, Luis Felipe. Da 'doutrinação marxista' à 'ideologia de gênero': Escola Sem Partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro. **Revista Direito e Práxis** [Recurso Eletrônico]. Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, 2016. Disponível em: <https://dspace.almg.gov.br/handle/11037/40078>. Acesso em: 20 jun. 2021.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 2003, v. 18, n. 53, pp. 53-69. ISSN 1806-9053. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092003000300004> Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092003000300004>. Acesso em: 9 jun. 2021.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. **Novos estudos CEBRAP**. 2011, n. 89, p. 6-15. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100001>. ISSN 1980-5403. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100001>. Acesso em: 9 jun. 2021.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**/ Jacques Rancière: tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. Religião e política no Brasil. **Latinoamérica, Ciudad de México**, n. 64, p. 223-256, jun. 2017. <https://doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2017.64.56799>. Disponível em http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742017000100223&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 9 set. 2021.

ULRICH, Claudete B. OLIVEIRA, Tatiane. M. Os discursos dos deputados brasileiros em plenário sobre a Ideologia de Gênero (2014 a 2019). **Mandrágora**, n. 26, v. 1, p. 179-201. 2020. DOI: <https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v26n1p179-201>. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/MA/article/view/10268>. Acesso em 20 jun. 2021.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e Política**: Uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

Submetido em 13/02/2023

Aceito em 19/07/2023

A fobia e o fascismo: uma leitura de Walter Benjamin à luz da Psicanálise

Phobia and fascism:
a reading of Walter Benjamin in the light of psychoanalysis

Patrick Almeida¹

Para Alexandre de Moura, *in memoriam*

RESUMO

O presente artigo pretende ser uma contribuição a uma perspectiva de leitura que aproxime a reflexão crítica de Walter Benjamin e a teoria psicanalítica. Parte-se aqui de um quadro sintomático apontado por Benjamin, a saber, na contradição entre meios técnicos e fins sociais, próprio da sociedade capitalista, quadro que tem na guerra sua resultante e forma perversa de resolução, mas que, no entanto, abrange um conjunto de fatores e vetores que funcionam de modo ratificador das relações de propriedade e de produção dadas. Os delineamentos e implicações desse quadro terão seu tratamento e abordagem centrados num conjunto de textos da década de 30 da produção de Benjamin. Pelo lado da Psicanálise, trata-se de, com base na psicopatologia da fobia, tanto a que se apresenta na compreensão basilar de Freud, estabelecida no caso Hans, quanto na reinterpretação lacaniana da matéria, construir uma chave de leitura da teoria crítica de Benjamin, por meio da qual se abra um campo de ressonâncias e de solidariedades interpretativas entre ambos os horizontes teóricos.

Palavras-chave: Fobia; Psicanálise; Benjamin; Fascismo; Capitalismo.

ABSTRACT

This article intends to be a contribution to a reading perspective that brings together Walter Benjamin's critical reflection and the psychoanalytical theory. Namely, initiates from a symptomatic framework pointed out by Benjamin, the contradiction between technical means and social ends, characteristics of a capitalist society, framework which results in war and its perverse form of resolution, nevertheless, covers a set of factors and vectors that operate ratifying the given property and production relations. So, the outlines and implications of this arrangement will be centralised in a set of texts from the 1930s produced by Walter Benjamin. From the psychoanalytical side, it is

¹ Doutor em Filosofia pela USP (2017). Professor adjunto II na UNILAB. E-mail: patrick.almeida@unilab.edu.br

about, based on psychopathology of fobia, as presented in Freud's essential interpretation of Little Hans Case, also in the Lacanian reinterpretation, building a reading key of Benjamin's Critical Theory, through an opening field of resonance and interpretative solidarity between both theoretical fields.

Keywords: Fobia; Psychoanalysis; Benjamin; Fascism; Capitalism.

Considerações iniciais

Quando nos deparamos com os textos da década de trinta de Benjamin, é inevitável não reparar na insistência com que ele apresenta uma espécie de circuito em curto. Circuito articulado nos componentes da situação da técnica e da demanda social. Técnica que se detém numa capacidade deficitária ao uso. Demanda que persiste diante de uma frustração permanente. Curto que se chama guerra, esta que, por sua vez, funciona como descarga, que, por fim, paradoxalmente, rearticula e preserva o fluxo da corrente por meio do represamento do uso e do adiamento da satisfação. Eis o funcionamento intestino, em termos simples, desse aparelho que tornou possível a humanidade ser transformada em “espetáculo para si mesma”, ou ainda, pelo qual ela se degrada à condição de “autoalienação” (Benjamin, 2012, p. 212). Mas não é um autômato perfeito. Por isso, o trabalho que se gasta na conservação do fluxo da corrente, que tem se restabelecido depois de cada descarga, se dirige também a soldar as falhas e descontinuidades provocadas pelas resistências.

Esse funcionamento que pode ser compreendido em termos de uma vazão por curto, uma modalidade de satisfação controvertida, ressalta das seguintes formulações de Benjamin:

L'automobil c'est la guerre. O que estava na raiz dessa surpreendente associação de idéias era a noção de uma aceleração dos instrumentos técnicos, seus ritmos, suas fontes de energia etc., que não encontram em nossa vida privada nenhuma utilização completa e adequada e, no entanto, lutam por justificar-se. Eles justificam-se, renunciando a todas as interações harmônicas, pela guerra [...]. (Benjamin, 2012, p. 63).

A guerra somente a guerra permite dar um objetivo aos grandes movimentos de massa, preservando as relações de propriedade existentes. Eis como o fenômeno pode ser formulado do ponto de vista político. Do ponto de vista técnico, sua formulação é a seguinte: somente a guerra permite mobilizar em sua totalidade os meios técnicos do presente, preservando as atuais relações de propriedade. (Benjamin, 2012, p. 210).

Como a utilização natural das forças produtivas é bloqueada pelas relações de propriedade, a intensificação dos recursos técnicos, dos ritmos e das fontes de energia exige uma utilização antinatural. Essa utilização é encontrada na guerra, que prova com

suas devastações que a sociedade não estava suficientemente madura para fazer da técnica o seu órgão, e que a técnica não estava suficientemente avançada para controlar as forças elementares da sociedade. Em seus traços mais cruéis, a guerra imperialista é determinada pela discrepância entre os poderosos meios de produção e sua utilização insuficiente no processo produtivo, ou seja, pelo desemprego e pela falta de mercados. Essa guerra é uma revolta da técnica, que cobra em “material humano” o que lhe foi negado pela sociedade. (Benjamin, 2012, p. 211).

O teor contido nessas distintas passagens revela um sentido homogêneo, embora se reponha com variações nas fórmulas. Ele exprime uma espécie de inequação dada entre meios técnicos e fins sociais. Por trás da clareza dos termos aí relacionados, é possível descortinar algumas implicações e pressuposições não tão evidentes assim. Uma delas, a título de ilustração, é o modo como Benjamin reporta a guerra não somente como manifestação ou expressão de interesses de dominação em geral, mas enquanto encampada por uma captura sistêmica de dominação, como uma emergência necessária de um aparelhamento totalitário, isto é, capturada e articulada num sistema de vinculações e investimentos que a tornam momento constitutivo de uma dialética perversa. Outra implicação reside no dimensionamento econômico desses fatores, não somente no sentido estrito do termo, patente na letra, mas no sentido de uma determinação quantitativa interna ao arranjo. Tal determinação tem por consequência – e isso se faz presente em certa denúncia de Benjamin – a percepção de um *limiar*.

Precisamente esse aspecto quantitativo da coisa é o que permite um paralelo com a teoria psicanalítica, buscando auxílio em noções como recalque, formação de defesa, sintoma etc., pois que tais processos psíquicos possuem também um lastro econômico, isto é, um funcionamento que pode ser apreendido em termos de descarga, incremento ou diminuição de tensão, vinculações protetivas ou estabilizadoras etc., assim como implicam a pressuposição de um limite “subjetivo”, em relação ao qual as solicitações ou encaminhamentos das forças ou correntes em jogo nesses fluxos, cada vez mais transbordantes, não encontram uma “harmonização” ou acomodação possíveis, culminando em efeitos disruptivos.

No intuito de estabelecermos uma aproximação, é preciso atentar, ainda com relação ao teor das formulações supracitadas de Benjamin, que existem vetores ou dimensões, ora entrecruzados ora superpostos, que explicam e justificam tanto a resultante da figura mais concisa dada na inequação entre técnica e sociedade, qual seja, a guerra, quanto os epifenômenos que a mesma figura abriga e tem por condições. Com respeito a essas dimensões que se relacionam mútua e dialeticamente, *leitmotiv* da análise crítica benjaminiana da sociedade capitalista, podemos elencá-las nas seguintes rubricas: i) a comunicabilidade, (ii) o mundo onírico e (iii) a eficácia da violência. Tais dimensões, guardadas as devidas proporções, podem ser aferidas numa correspondência com os registros psicanalíticos pelos quais os fenômenos psíquicos, nomeadamente a partir de

Lacan, encontram uma nova base heurística, a saber, respectivamente o simbólico, o imaginário e o real.

No sentido de obter uma emulação entre a reflexão crítica de Benjamin e a teoria psicanalítica, por meio da construção de uma homologia entre determinados elementos estruturantes aos dois domínios teóricos, especialmente no que permite estreitar a teoria do fascismo presente na primeira à lógica de funcionamento da formação fóbica na segunda, gostaríamos, primeiramente, de apresentar, em justos traços, a psicopatologia da fobia, tal como Freud a individualizou clinicamente no caso Hans, caso paradigmático dessa patologia, a qual Freud inscreveu no interior do espectro da “histeria de angústia”. Ao mesmo tempo, gostaríamos de entremear e cotejar a apresentação da abordagem freudiana com considerações provenientes do trabalho posterior de Lacan, onde o funcionamento da fobia é ressituaado e reinterpretado, a partir dos supramencionados registros. O exame da interpretação do material clínico do caso, conjugando e delineando nisso as posições de ambos os psicanalistas, nos fornece, para um segundo momento, um núcleo teórico-conceitual capaz de surtir um efeito de espelhamento em face de uma estruturação também nuclear à reflexão crítica de Benjamin, proporcionando uma chave de leitura capaz de abrir um campo de ressonâncias, complementaridades e solidariedades interpretativas.

1. A deriva fóbica

O *Caso Hans* foi publicado em 1909. O caso tornou-se célebre dentro da literatura e clínica psicanalíticas por se tratar de um primeiro caso de tratamento psicanalítico ocorrido com uma criança. A condução psicanalítica do tratamento foi feita pelo próprio pai da criança, que era um seguidor da emergente Psicanálise. Freud atuou mais no que chamaríamos hoje de supervisão do caso, tendo, contudo, encontrado Hans presencialmente por duas vezes, nas quais suas intervenções não deixaram de ser decisivas. O menino apresentara inicialmente uma fobia de cavalos que progressivamente se desdobrou em um multifacetado complexo de inibições e sintomas. O caso também tornou-se um marco na compreensão psicopatológica da fobia porque é nesse momento que Freud aponta e discute uma dimensão representativo-substitutiva atinente à patologia da fobia. Até então, a fobia esteve atrelada ao que Freud denominou de “neurose de angústia”, uma espécie de síndrome que eclodia sem a participação da vida psíquica, provocada por insatisfações do gozo sexual. Essa neurose era etiologicamente condicionada por processos somáticos, segundo Freud, principalmente devido à insatisfação constante e acumulada provocada pelo uso das práticas contraceptivas. A neurose de angústia, da qual Freud aproximava a fobia, constituía-se diferentemente da psicodinâmica das neuroses de transferência (histeria e neurose obsessiva), já que nestas havia sempre uma representação original recalcada por trás da representação dada no sintoma. O caso Hans, portanto, vem mostrar que se trata, para Freud, igualmente, na fobia, de um trabalho de transferência simbólica, a representação fóbica não é mais um irreduzível analítico, pelo contrário, ela também se presta a um trabalho de

retradução em termos de representações sexuais. Isso constituiu um avanço na teoria e na clínica da fobia.

Como o trabalho da fobia é, no fundo, um trabalho de simbolização, é nesse espírito que Freud percorre o fio dos sintomas e das representações que Hans vai desenovelando em suas formações neuróticas. Para adentrar o caso, podemos tomar como ponto de partida, com base no relato fornecido pelo próprio pai da criança, isso que em si mesmo já aparece a Hans como ausência de ponto de partida, “ausência”, aliás, que se insinua na pergunta inicial de Hans: “Mãe, você também tem um fazedor de pipi?” (Freud, 2015, p. 126). Ou melhor, “ausência” que se revela menos na pergunta do que naquilo que a suscita e constitui o que ela já procura encobrir². Sabemos que é nesse mesmo momento das manifestações da vontade de saber do pequeno Hans, da espontânea inspeção de sua curiosidade, que se situa também o ponto de disparo de seus acometimentos patológicos. A partir daqui, de modo mais notório, é que Hans imerge nesse “banho de linguagem” (Lacan, 1995, p. 325), onde também começa sua aventura no rastro desse ponto de detenção em que, como nos falará Lacan, a coisa “para de não se escrever” (Lacan, 2008, p. 100). Podemos dizer que esse funcionamento irruptivo preside toda a dinâmica e economia da construção fóbica de Hans, quer dizer, toda a deriva do trabalho de elaboração dessa criança que é, como se admira Freud, o “protótipo de todas as maliciosidades!”³ (Freud, 2015, p. 136).

O caso contém o relato e interpretação de toda essa deriva, que vai da “percepção defectiva”⁴ (Freud, 2015, p. 131) de Hans, recusadora, até sua montagem hidráulica, revelando seu esforço por operar uma sutura. Tanto Freud quanto Lacan problematizam a solução a que chega Hans. Embora as interpretações do caso por Freud e Lacan não se superponham propriamente, está patente o espírito comum de marcar, no esforço compensatório das produções fantasísticas de Hans, certa precariedade na transmissão simbólica. Na percepção analítica de Freud, quando nos dirigimos diretamente às suas considerações finais do caso, faltou, ao projeto pedagógico antivitoriano dos pais de Hans⁵, a segura postura em lhe transmitir os fatos da vagina, do ato sexual e da proveniência dos

² Precisamos situar que, as inquietações iniciais de Hans, no sentido de sua curiosidade e “experimentações” sexuais devem ser reportadas ao tempo da descoberta da diferença anatômica entre os sexos, a famigerada “diferença sexual”. A teoria psicanalítica de Freud situa nesse tempo muitas das vivências com força traumática para produzir neuroses infantis e recrudescimentos dessas neuroses na vida adulta. Isso porque, para Freud, a diferença sexual não é um dado, a criança vai se deparar com ela e terá que de algum modo simbolizá-la, visto que haveria um primado fálico no campo sexual, primado este que será confrontado de alguma forma pelas evidências perceptivas. A diferença sexual se apresenta para a criança como uma fonte de angústia, principalmente através da visão da genitália feminina, que é simbolizada inicialmente como “faltante”, ou seja, como possivelmente castrada. A percepção da diferença sexual se articula estruturalmente com a ameaça de castração. É isso que atuará na fobia de Hans.

³ Tradução nossa de *Ausbund aller Schlechtigkeiten!*

⁴ Tradução nossa de *fehlerhafte Wahrnehmung*.

⁵ Cf. Freud, 2015, p. 236: “os pais de Hans o descrevem como um menino alegre e sincero, e assim deve ser realmente, graças à educação que lhe foi dada pelos pais, que consistiu essencialmente no abandono dos pecados educacionais de costume”.

bebês, realidades cujas ausências ou velamentos explicativos destina a transmissão simbólica à função ratificadora do recalque⁶, em razão dos cortes impostos, indicativos do efeito do pudor e do recuo diante do sexual, ensejando, assim, rasgos onde a fermentação imaginária de Hans vem atuar. Essa fermentação, por sua vez, se coloca a serviço da renitência de Hans na suposição universal do “fazedor de pipi”.

O que nos interessa demarcar, em suma, é que, no quadro interpretativo de Freud acerca do referido caso, já se encontram em jogo, precisamente nos fatores da transmissão pela linguagem, da imaginação prodigiosa da criança e da emergência da angústia diante da irrupção traumática, aqueles três registros do psiquismo que Lacan denomina respectivamente de simbólico, imaginário e real. Freud equaciona a formação da fobia, tornando já articuláveis essas três “variáveis”. Por parte de Freud, percebemos um acento colocado no fator da transmissão simbólica, na medida em que o mesmo é decisivo no encaminhamento de uma resolução não patológica do complexo em jogo. De outra parte, ao mesmo tempo, ele acena para a determinação quantitativa do incremento de angústia. Isso se depreende da contraindicação enfática de Freud à confrontação forçada com o objeto fóbico (Freud, 2015, p. 251), quando isso vem desempenhar o papel de alternativa terapêutica, pois tal “recurso” constituiria uma via desproporcional, na medida em que constrange, mediante uma inconformidade, a capacidade de “assimilação” psíquica do traumático, o que representaria uma fonte de prejuízos por demais danosos ao sujeito. O que Freud defende aqui se trata de que a exposição violenta à angústia (parece haver nisso a suposição tácita de um *limiar*) tem um efeito deletério ao indivíduo, quer dizer, é fator dessubjetivante. Essa forma de vulnerabilização psíquica, contudo, não responde pelo caso específico de Hans, que contou com a parcimônia presumidamente ilustrada dos pais. O que Freud sugere, em suas considerações finais do caso, é que a solução “incompleta” que Hans alcança deve-se às falhas da comunicação do sexual que os pais não dão cumprimento⁷, bem como na hesitação destes em proceder à frustração de alguns anseios incestuosos do filho.

Com respeito à estruturação e à dinâmica psicológica subjacente à fobia, Freud afirma, por um lado, que ela consiste numa espécie de *Vorbau* psíquica, uma “construção de fachada” (Freud, 2015, p. 251), uma cobertura (*Deckung*); por outro, uma luta (*Kampf*), uma dramatização reencenada, “reelaborada”⁸ (Freud, 2015, p. 272). Sua emergência está associada à privação e à frustração feita a certa *Sehnsucht*, um anseio que então não encontraria mais satisfação, mesmo na presença do objeto ansiado. Essa *Sehnsucht* mais radical, essa procura ansiosa que não encontraria mais satisfação, como se não houvesse mais um correlato

⁶ Para Freud, na interpretação do caso Hans, a direção do tratamento analítico persegue a reversão das tendências retrogradantes ou fixatórias da incidência do recalque, direção que ele precisa como sendo a substituição do recalque por uma condenação (*Verurteilung*) (Freud, 2015, p. 280), isto é, um ajuizamento, onde comparece sobre a coisa um efeito do trabalho de linguagem, poderíamos dizer.

⁷ Remetemos: “[...] embora seja nítido a vitória da rejeição da sexualidade [*Sexualablehnung*] na fobia [...]” (Freud, 2015, p. 274).

⁸ Tradução nossa de *umgearbeitet*.

“objetal”, Freud, em seus esclarecimentos psicopatológicos, indica a angústia como sua via resolutive, o que marca doravante um investimento libidinal tornado impossível. Na elucidação freudiana do processo fóbico de Hans, constitui algo intrigante o fato de que os eventos retidos na memória do neurótico, concernentes ao objeto fóbico, não possuem *per se* a “força traumática” (Freud, 2015, p 271) que justifique a formação dos complexos envolvidos na condição patológica. Tal objeto é apropriado e investido, como que parasitado pelo trabalho da simbolização. As sedimentações ou formações fóbicas que resultam da apropriação ocorrem muito mais pelo objeto fóbico facultar um campo de polivocidade de nexos associativos, mediante o quê se opera a transposição do recalado a uma forma reelaborada [*Umarbeitung*]⁹.

Freud descreve ainda a fobia como um processo de defesa, uma construção ou artifício do sujeito para obviar a angústia ou evitar sua permanente irrupção, quando da recrudescência do material recalado. Ela se funda em um esforço de transposição do sujeito por meio de um trabalho de simbolização. Pode-se dizer que se trata de um trabalho de e pela linguagem, ensejado quando o sujeito se depara com isso que produz nele um estado penoso ou angustiante. Contra essa situação de perigo, que ameaça permanentemente prejudicar o sujeito, ele se defende construindo essa fachada, isto é, ele faz um objeto fóbico, como se diz, para nisso viabilizar uma “projeção” e uma representação assimilável do recalado. O trabalho de elaboração fóbica como que designa um rosto, ou ainda, uma máscara para o perigo, marcando/velando com um símbolo a fonte insuportável de sofrimento, pois assim o sujeito consegue lidar com esse perigo, posto que instaura a partir de e para si mesmo essa posição estratégica. Produz-se assim uma nomeação para o estranho e o ameaçador, para isso que Lacan chamará de “o real”, que é, no fundo, inominável, quer dizer, aquilo que não pode ser neutralizado pela articulação simbólica, por mais compactante e consistente que ela seja. Por meio da construção desse artifício protetivo, o terrífico da coisa se transforma em um medo “controlável”, poderíamos dizer, nesse sentido, escalar. O sujeito obtém assim um ganho do ponto de vista econômico: o real da angústia tem sua emergência vinculada à aparição desse objeto representativo, substitutivo. Ao invés da angústia “pura”, emerge, no sujeito, o medo determinado de algo ou um medo circunstancialmente determinado, instado por uma situação bem definida. Por esse expediente, a angústia ante o inominável transmuta-se, em grande medida, em um medo localizável, situável, “nomeável”, minimizando seus efeitos nefastos.

Freud, já dissemos, deposita um resolutivo voto no trabalho de simbolização, não obstante ele considere a interveniência perturbadora tanto do confronto forçado com o objeto fóbico, situação que mostra a ingerência de um sadismo pedagógico lidando com a “covardia incompreensível” (Freud, 2015, p. 251), quanto da forma de transmissão lacunar e velada que enseja o aparecimento das excrescências imaginárias. O que atuaria na encenação agônica da fobia, segundo

⁹ É assim que Freud interpreta as fantasias infratoras de Hans, como “fantasias simbólicas de coito” (Freud, 2015, p. 257).

Freud, consiste em componentes pulsionais de natureza sádica, que não encontrariam saída senão em um momento de perigo ou, quando encontram, o fazem na forma distorcida que lhes impõe o recalque. Por esse motivo, na fobia, segundo Freud, “a vitória continua sendo do recalque” (Freud, 2015, p. 274), porém isso deve ser entendido na perspectiva do material recalcado, no sentido de que tal material preserva um “gradiente” incólume ao trabalho de vinculação com a significação própria à simbolização, gradiente suficiente para suscitar as afecções fóbicas e a conseqüente condição patológica. O trabalho de transposição do traumático operado pela fobia consiste, em parte, num trabalho da cultura, entretanto, Freud caracteriza a fobia como uma solução ainda muito primária para os fins de barramento da angústia e de destinação das componentes pulsionais em jogo. Os recursos da fobia, pelo lado de sua finalidade, são precários. Não é à toa que, do ponto de vista de um paralelo possível entre os planos onto e filogenético, ele ponha a produção da fobia, sobremaneira infantil, em correspondência com o totemismo de primitivas civilizações. Ele a avalia, em suma, como um “miserável sucesso” (Freud, 2015, p. 274).

Reside exatamente nessa conjunção de aspectos, que a condição patológica da fobia franqueia, o nosso interesse em relação à construção de uma emulação com a reflexão crítica de Benjamin: seja na recalitrância do recalcado à linguagem (a interrupção da transmissão); seja no que Freud pontua como fixações fantasísticas (imaginárias, segundo Lacan), pelo quê se processa a captura de satisfações arcaizantes; seja na conformação do sujeito ao rudimentar capeamento simbólico que permite a astúcia de forjar uma animosidade postiça (substitutiva).

2. Benjamin e o capeamento fóbico

Penetremos a imagem tão corretamente iluminada pelo olhar dialético de Walter Benjamin, contida bem no início de *Experiência e Pobreza*, onde se retoma o contexto da primeira guerra mundial¹⁰:

uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se sem teto [aqueles mesmos bondes e carruagens que Hans via passar à frente de sua janela], numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano. (2012, p. 124)

Apresenta-se aqui a captura precisa de um contraste que Benjamin enquadra, a partir de seu singular ângulo histórico, de maneira a conferir intuitibilidade plena à situação: para muitos, a épica terrífica da guerra irrompeu bem no centro de seus idílios. O foco no “frágil e minúsculo corpo humano” fazendo frente à maquinaria de destruição universal da guerra aproxima com

¹⁰ Guerra esta, diga-se de passagem, que produzira aqueles neuróticos e psicotizados, de cuja insolência dos sintomas adquiridos, a escuta clínica de Freud depreenderá a *pulsão de morte*.

máxima nitidez esse “contraste”, certamente, não para imprimir um lirismo à cena, mas antes, Benjamin nos fala aqui da realidade de certo limite, de um limiar. Quando Benjamin alude a essa desproporção, não podemos deixar de remeter ao perigoso que representa, para Freud, o confronto forçado com o objeto fóbico, pelo que o sujeito é empurrado para uma “situação em que não pode fugir do desencadeamento da angústia” (Freud, 2015, p. 251). Reiteremos que essa modalidade de incidência da violência traumática representa uma das vias perturbadoras do trabalho de elaboração do sujeito. Parece-nos, também, que Benjamin implica nessa passagem a mesma sorte de consequência provocada pelo horror da guerra, precisamente naquela que revelara um desenvolvimento técnico sem precedentes a serviço de um poder destrutivo que até então só tinha seu par possível no mundo onírico; guerra, ademais, que constituíra “uma das mais terríveis experiências da história universal” (Benjamin, 2012, pp. 123-24). Qual seja essa consequência: uma danificação que compromete a capacidade dos sujeitos para elaborar o vivido. Benjamin demarca como resultado dessas vivências de guerra a desolação comunicativa dos protagonistas: “os combatentes voltavam silenciosos do campo de batalhas”, “mais pobres em experiências comunicáveis e não mais ricos” (Benjamin, 2012, pp. 123-24). Para ambos, Benjamin e Freud, assim os vemos, trata-se de marcar um prejuízo na simbolização pela proximidade sem filtro – ou “privado de sua cobertura” (Freud, 2015, p. 251.), como exprime o segundo – com o terrífico da guerra e com o traumático do sexual. O que se descortina como horizonte extremo, a partir das imagens fixadas por Benjamin, é que a guerra, como nudez da violência que borra e suprime as demarcações da cultura, chegando até a exibição da barbárie “negativa”, antes obscenizada, traz à baila um conjunto de vivências, por assim dizer, “insimbolizáveis”. Por esse motivo, em sua culminância, tal violência só se presta a ser a transmissão de si mesma, isto é, a ser a corrente e o circuito indefinidos de sua própria sanha aniquilatória, ou ainda, ela é a interrupção de toda e qualquer transmissão que se articule tendo por base um *laço* simbólico e, no limite, uma interrupção não provisória.

A imagem benjaminiana dos combatentes que retornam emudecidos diz-nos não somente de uma consequência fortuita, mas deixa entrever nexos de um fenômeno objetivo, derivado do exercício de uma violência articulada em fins presumidos, que parece se desvendar no circuito que submete o “material humano” à condição de meio. Em *Teorias do Fascismo alemão*, o tom acusatório de Benjamin é mais patente a esse respeito, nos fornecendo mais subsídios. Nesse texto, ele exaspera contra o lirismo arrebatado dos ex-combatentes que escrevem sobre suas “experiências” da primeira guerra. Trata-se de uma coletânea de textos intitulada *Guerra e guerreiros*, datada de 1930 e organizada por Ernst Jünger. Benjamin dissolve a reivindicação arrebatada de um heroísmo e de um código de conduta guerreiros, assumida nessa coletânea, num mistificado anacronismo. Anacronismo de que os próprios autores se ressentem quando lamentam a fase da “batalha de materiais” (Benjamin, 2012, p. 73) travada na segunda fase da referida guerra, em comparação com a guerra de trincheiras. O protagonismo individual suposto por esse heroísmo é completamente inconsistente com as novas tecnologias de destruição em massa gestadas no pós-guerra. Para Benjamin, trata-

se de, defrontando esse laudatório, tornar flagrante a operação de recobrimento que se efetua por meio desse ideário reacionário, enlevado pelas senhas da nação, da pátria, do heroísmo etc., cujo propósito de fundo permite suscitar e fortalecer uma oposição falsificada, uma inimizade postiça, auferindo disso uma ignominiosa justificativa para a vazão das potências destrutivas dos meios técnicos presentes. Reportemos:

O que se forjou aqui, a princípio sob a máscara do voluntário, na guerra mundial, e depois sob a do mercenário, no pós-guerra, foi na verdade um competente guerreiro fascista para a luta de classes, e o que os autores entendem por nação, é de fato uma classe senhorial apoiada nesses indivíduos, a qual não sendo responsável perante ninguém e muito menos perante si mesma, instalada num trono excelso, tem em sua fisionomia os traços de esfinge do produtor, que promete tornar-se, em breve, o único consumidor das suas mercadorias. A nação dos fascistas apresenta-se, com esse seu rosto de esfinge, como um novo mistério econômico da natureza, ao lado do antigo, que, longe de diminuir-se em sua técnica, revela agora os seus traços fisionômicos mais ameaçadores. No paralelogramo de forças constituído pela natureza e pela nação, a diagonal é a guerra. (Benjamin, 2012, p. 73)

Assim como sucede à posição fóbica, o que entra em cena aqui, com os combatentes e seus valores (suas elaborações deformadas), é um inimigo mascarado, cujos “traços de medusa das feições” (Benjamin, 2012, p. 75) estão cobertos pelo véu da identidade nacional. É o terror ante a petrificação que forja, por uma via defensiva, o compromisso com o imaginário protetivo que impele ao recuo do combatente diante do rosto da Medusa. Esse recuo se confunde, para Benjamin, com o deixar “passar a grande oportunidade dos vencidos”¹¹ (Benjamin, 2012, p. 68).

Assim como se passa na fobia, a *construção de fachada* do combatente patriótico devolve um tanto da motilidade comprometida e, com ela, um tanto da satisfação da agressividade que é inibida pela forma de incidência do recalque. Basta lembrarmos de como Hans, em certa altura de seu trabalho fóbico, retoma os passeios com o pai e como, em determinada ocasião, ele faz do pai, numa simulação consentida, seu próprio cavalo de batalha, inclusive investindo agressivamente contra ele, quando então volta a ostentar, provisoriamente, um ar de dominador. Freud sabe que esta simulação designa ao mesmo tempo a meia-medida da resolução. Seria no mínimo lírico, dar a pensar, por meio desta comparação, que a guerra abre flanco a uma agressividade simulada. A licenciosidade para com a nudez da guerra, porém, torna-se mais franca por sob um véu que falsifica o objeto de investimento. Por meio disso, o que se aplaná é

¹¹ No contexto dessa passagem, Benjamin faz uma referência aos russos, o que precisa ser entendido no sentido de que de suas derrotas e miséria social eles se impulsionaram a uma aberta guerra de classes.

o liso caminho da meta. Essa astúcia é uma necessidade derivada da acumulação das forças produtivas da técnica, em outros termos, do seu represamento a despeito da assimilação social de seu uso.

Ainda em sua diatribe à coletânea de Ernst Jünger, Benjamin alfineta a inflação ideológica da necessidade mística da guerra, centrada na significação do combate apoteótico, controvertendo tal significação: “estes [os que manejam a técnica como uma chave para felicidade] darão prova de sua sensatez no momento em que se recusarem a ver na próxima guerra um episódio mágico, descobrindo nela a imagem do cotidiano” (Benjamin, 2012, p. 76). Essa *démarche* da significação da guerra, feita por Benjamin, subverte a percepção fascista ao apontar que a violência está desde já tentaculada na vida cotidiana. Polarizar a culminância destrutiva da guerra apoteótica com os tempos de paz constitui um nivelamento próprio do trabalho de significação perseverante dos vencedores¹². Isso significa que a medida de animosidade necessária não é produzida sem a captura no capeamento fóbico da postura inimizada nacionalista, erigindo uma *construção de fachada* que torna administrável a guerra de classes. Com isso, a “classe senhorial” não deixa de lograr uma posição de vantagem no interior dessa guerra, na exata medida em que os interesses patrióticos e identitários, pretensamente apoiados em distinções culturais, tornam absconsos os interesses imperialistas mercantis.

O acoamento que produz a forma defensiva fóbica é feito também por outro vetor, complementar à incidência direta da violência da guerra e à sua extensiva existência no cotidiano, pelo que se estabelece uma espécie de formação de compromisso. Esse outro vetor pode ser indicado no fato de que, quando retornam, os combatentes já encontram todas as suas vivências elaboradas por meios massivos de difusão de informação (rádio, jornal), quando não, são entulhados pela enxurrada do tratamento material profissional. Essa precedência do revestimento interpretativo, a produção *a priori* das significações, desterra o elemento artesanal do “boca a boca”, tornando-o ineficaz, o que redundava naquela privação constitutiva do homem contemporâneo: “privado de uma faculdade que nos parecia totalmente segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências” (Benjamin, 2012, p. 213). O efeito traumático da incidência da violência se alia aqui à eficácia cada vez mais consistente de uma “simbolização” aplacadora¹³. A tendência desse duplo prejuízo vai na direção de tornar o sujeito real-simbolicamente vulnerável e miserável. Quando Benjamin metonimiza na imagem do Camundongo Mickey – esta “existência cheia de Milagres” (Benjamin, 2012, p. 127) – o princípio de funcionamento de um operador onírico, ele projeta nisso uma via de satisfação substitutiva (alucinada) que se reforça a título de efeito

¹² Do outro lado, do lado dos vencidos, da “geração dos derrotados” (2012, p. 248), tal como Benjamin articula em *Sobre o conceito de história*, a incidência dessa violência aparece fazendo frente àqueles laços que se atam no sentido de deflagrar um “verdadeiro estado de exceção” (2012, p. 245).

¹³ Não desdobraremos aqui o caráter dialético dessa “perda de experiência”, que segue, por outra via, na direção da dissolução da transmissão tradicional.

compensatório àquela existência “que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças” (Benjamin, 2012, p. 127). O fator comunicativo se transpõe a uma dimensão onírica. O que se apresenta nisso é uma resolução que se torna tanto mais sonhada (mais facilitada) quanto mais se acirram os solipsismos. Na tessitura onírica dos laços, as dificuldades, as derrotas diárias, o cansaço, “a tristeza e o desânimo do dia” (*loc. cit.*) são superados na imaginarização de um mundo estruturado por um conjunto de nexos e associações que ratificam o pacto obscuro de “natureza e técnica” (Benjamin, 2012, p. 128).

Sabemos que, do ponto de vista da consideração clínica, as formações fóbicas são atinadas por uma escuta que atua a partir da provisão idiossincrática do material imaginário aleatório do sujeito, com o qual ele busca operar uma sutura, ao passo que, ao pensarmos uma formação fóbica comprometida com um domínio onde o material imaginário se torna um patrimônio das massas, onde essa provisão é cada vez mais “comum”, precisamos atentar para encaminhamentos resolutivos típicos que determinam o comportamento das massas e que estão aferidos a essa apropriação “coletiva”. Para o bem ou para o mal, a uniformidade e a homogeneidade do material favorecem formas de elaborações típicas. Na medida em que a veiculação do material é capaz de fazer prevalecer uma forma de incidência no sentido de uma captura precisa dos laços, podemos depreender, por ora, que arranjos defensivos igualmente derivem de maneira típica, a partir de deslizamentos significativos ou de vias de trilhamentos já dados. Isso pode significar a existência de um funcionamento social orientado a vias fóbicas de estabilização, quer dizer, de uma injunção sistemática a uma responsividade típica ante o acossamento que leva o sujeito até uma posição patológica, de onde então ele opera um contra-investimento defensivo que, em sua exteriorização enviesada, se torna suscetível à captura num campo de uma oposição falsificada.

3. Outras derivas

A partir dos textos de Benjamin que ora tomamos em consideração, no que diz respeito a facilidades que reconduzem o sujeito a uma “elaboração” positiva do prejuízo provocado pela violência simbólico-real, podemos demarcar duas vias de saída que aventaríamos como depreendidas dessa condição fóbica de base. Uma delas aponta para a psicose, outra, para o fetiche. Quanto à pertinência e possibilidade dessa demarcação, lembremos que, para Benjamin, se trata também, em suas análises, de apontar determinados “perigos” (*ib.*, p. 207) ou “sintomas”, como é o caso, por exemplo, quando ele afirma e hachura, a propósito do cinema, que a “*recepção através da distração [...] constitui o sintoma de transformações profundas nas estruturas perceptivas*” (Benjamin, 2012, p. 209, *itálicos do autor*).

Falando em distração, o envoltório arquitetônico de imagens que o cinema faculta tornar onipresente, por sua virtualidade massiva, reflete e reforça conjuntamente uma perspectiva das massas e, com isso, o levantamento do problema de “até que ponto nossa percepção está apta a responder a novas

tarefas” (Benjamin, 2012, p. 209). Kracauer, cuja lucidez antecipadora lançou luzes sobre a panóplia de “figuras acessórias que penetram até mesmo no ambiente doméstico” (2009, p. 345), põe-se já no rastro desse sistema de irradiação da nova simbólica erigida no seio da técnica, na condição de uma segunda natureza. Num mesmo horizonte de sentido, Benjamin implica a “reprodução em massa” com a “reprodução das massas” (Benjamin, 2012, p. 210), aduzindo a essa correlação um terceiro termo, a saber, “a crescente proletarização dos homens contemporâneos” (Benjamin, 2012, p. 209). Não é somente a extensão do arsenal imaginário, como ampliação sem limite do repositório de imagens, o que define o compromisso desses termos. Ao aspecto quantitativo do fenômeno, é preciso acrescentar o dinâmico, na medida em que a ingerência tátil, contida no princípio de montagem do cinema, por seu caráter interruptivo, perfura o espectro da “percepção sensível normal” (Benjamin, 2012, p. 205), reforçando o acesso à dimensão inconsciente aberta pelo novo campo ótico e, através disso, fazendo furo em direção à intimidade mais própria da elaboração associativa dos sujeitos. A incidência dessa dinâmica manipulatória, constitutiva de um dos lados da eficácia “fisiocrática” do cinema, recai sobre o recalque, isto é, seu crivo reside, de um lado, em determinado constrangimento à destinação do material recalcado. O açodamento das imagens, considerando nisso a amplitude massiva e a presença ubíqua das mesmas, exhibe uma força no sentido da deterioração dos laços reais entre sujeitos, impelindo-os à idiotia da realização paradoxal de um “comum imaginário”. O espírito desse processo, Benjamin o condensa na inversão da famigerada máxima de Heráclito. É a atuação do inconsciente a céu aberto o que está no centro da cena do mundo contemporâneo. Do ponto de vista dessa astúcia que permite uma livre atuação do recalcado, atentemos para a permissividade fascista a que as “massas cheguem à expressão de sua natureza” (Benjamin, 2012, p. 209). Bloqueia-se, assim, a tendência à abolição das relações de produção e de propriedade presentes (Benjamin, 2012, p. 209.), porque se favorece, sob a diretiva do mesmo investimento, um sugestivo encadeamento associativo. As espirais orbitam freneticamente nos olhos despertos dos sujeitos. Aqui se conjugam insulamento e satisfação coletiva imaginária. Eis a via da psicotização das massas.

É possível também encontrar delineamentos de uma solução defensiva pela fabricação do fetiche, em Benjamin; inclusive, sob uma impressionante coerência com as noções freudianas que compõem o texto *O fetichismo*, de 1927. Sabemos que, para Freud, o sentido do fetiche se funda na recusa em renunciar a uma imagem de totalidade da mulher não castrada (dotada de pênis), imagem constitutiva de uma suposição arcaica infantil, suposição, aliás, que é o ponto de partida das intrigantes investigações de Hans. Motivado pelo “horror à castração” (Freud, 2014, p. 306), que é intensificado pela relação especular com a mãe supostamente fálica, o interesse narcísico da criança procura evitar o mesmo suposto destino quando da constatação do real da genitália feminina. Como reação à dissolução dessa presunção, o fetichista repõe um substituto simbólico do “perdido”, obtendo com esse “signo do triunfo” (Freud, 2014, p. 306) sua garantia imaginária. Freud compreende, ainda, que a elaboração do fetichista assume igualmente o propósito psíquico de “protegê-lo de uma queda [*Untergang*]” (Freud, 2014, p. 304).

Retomando, pois, os pormenores críticos que extravasam em *Teorias do fascismo alemão*, dirigidos ao “entusiasmo pubertário” (Benjamin, 2012, p. 64) dos escritores de *Guerra e guerreiros*, constatamos, de saída, a intenção de Benjamin em tornar flagrante a desvinculação do discurso ideológico, que ele alcunha de “misticismo enraizado” (Benjamin, 2012, p. 64), de “certas ligações com o real” (Benjamin, 2012, p. 64): uma exacerbação de “emblemas”, “insígnias”, “ideal estereotipado” (Benjamin, 2012, p. 64), dos quais Benjamin toma nota não para marcar a controvérsia ou o equívoco simplesmente, mas para indicar mesmo o “sintoma” (Benjamin, 2012, p. 65), mais exatamente o sintoma de um procedimento que “passa ao lado [*vorbeigehť*]”¹⁴ (Benjamin, 2012, p. 65) da coisa e cuja abordagem não “permite chamar as coisas efetivamente pelo nome” (Benjamin, 2012, p. 66). Eis um discurso que, na sua parca elaboração do ocorrido¹⁵ – é para isso que nos chama atenção Benjamin –, inflaciona de valor o perdido. A recuperação cultural da última guerra, ensejada na elaboração desses autores, baseia-se na premissa firme da “guerra perdida” (Benjamin, 2012, p. 67), da perda (*Verlust*) operada a partir do “mais íntimo” (Benjamin, 2012, p. 67), perda tornada um bordão que entoou feito canto de sereia, mobilizando a reivindicação da “germanidade” (Benjamin, 2012, p. 67). Qual “articulação nítida” (Benjamin, 2012, p. 67) estaria em questão aqui, nessa tentativa de elaboração da perda, senão aquela que Freud desvela na solução fetichista, sobretudo quando reparamos, com Benjamin, que o acento está posto no “desejo de levar mais a sério a perda da guerra do que a própria guerra” (Benjamin, 2012, p. 67)? Reforcemos esse paralelo com as seguintes palavras de Benjamin, ainda a propósito dos autores da coletânea: “não lhes foi dado em nenhum momento querer olhar de frente o que fora perdido, e limitaram-se a aferrar-se a ele com firmeza” (Benjamin, 2012, p. 68). O fermento ideológico dessa posição constitui, sem dúvida, o reclame da queda (*Untergang*), do declínio, de forma mais direta: “um fetiche do declínio/[queda] [*Fetisch des Untergangs*]” (Benjamin, 2012, p. 75). O imaginário de uma unidade nacional, de uma totalidade a ser refeita vem aqui em auxílio, veiculado por uma linguagem impregnada de arcaísmos hipostasiados, que exprimem a “natureza”, o “espírito do povo”, a “identidade nacional”, cuja consagração estava a encargo de um “sinistro feitiço rúnico” (Benjamin, 2012, p. 76). Tal vaga discursiva encontra diante de si uma reforçada disposição perversa das massas, isto é, sua recusa do traumático, da queda, para ser preciso. Trata-se de um trabalho discursivo que lança mão de um miserável

¹⁴ Lembremos que, para Freud (*cf.* 2014, p. 307), a produção do fetiche funciona de modo homólogo ao processo da amnésia traumática, na qual a lembrança fixada diz respeito a algo das últimas impressões antes do momento propriamente traumático. A simbolização fetichista fará uso de elementos como que “contíguos” ao “núcleo” traumático. Por isso, o pé (que está no campo de visão que antecede à percepção traumática da genitália), seus derivativos como sapatos e botas, as roupas íntimas, *lingeries* e mesmo veludos e peles, que fazem referência aos pelos pubianos, se erigem aqui à função de objetos substitutivos.

¹⁵ *Cf.* Benjamin (2012, p. 66): “mas a culpa do insucesso dos autores justamente nesse ponto [...] está na pressa tão pouco aristocrática, inteiramente jornalística, com que tentam se apropriar da atualidade sem terem compreendido o ocorrido”.

simbolismo, embora suficiente para abrir trilhas aos afetos que se satisfarão na “mística da morte universal” (Benjamin, 2012, p. 75) da guerra.

No *Fetichismo*, Freud faz incidir sobre o componente ideativo do recalçado o trabalho de propósito recusador da elaboração, através da produção simbólica de substitutos fálicos. Para Freud, a componente afetiva permanece detida sob ação do recalque, enquanto o trabalho de recobrimento ideativo obtém êxito na direção de uma via de facilitação para a satisfação, na medida em que mascara seu objeto. Não falta, a Benjamin, essa perspectiva de denúncia de um discurso idealizante, com fins propagandistas da guerra imperialista, sem deixar de nomear seus agenciadores: “o idealismo foi fornecido pelo Estado e pelo governo” (Benjamin, 2012, p. 70) e, depois, quando estas instâncias se mostraram ideologicamente refratárias à nova logística bélica, resultante do aprimoramento dos novos meios técnicos disponíveis, esse trabalho é complementado e assegurado pela “intermediação de instâncias privadas” (Benjamin, 2012, p. 74). É em relação a esse estado de coisas que Benjamin evoca as metáforas do “rosto de esfinge” do produtor e do “mistério econômico” (Benjamin, 2012, p. 74), as quais se sumarizam na imagem “dos traços de medusa das feições [...]” (Benjamin, 2012, p. 75). Não podemos debitar na conta de uma mera coincidência que seja justo a mesma imagem aterrorizante da cabeça de Medusa que, em Freud, alude simbolicamente ao horror à castração, por remeter imaginariamente à genitália da mulher e, por conseqüência, ao horror à existência da diferença sexual (cf. 2011, p. 326), próprio da operação perversa, a qual, por extensão, parece ora funcionar no propósito da recusa da existência de uma diferença social, isto é, da diferença dos interesses de classes.

4. A espiral fóbica

Lacan, em sua tematização da fobia, no seminário *De um Outro ao outro*, apresenta uma reinterpretação da mesma em termos de “placa giratória” (2008, p. 298), não mais com base numa entidade clínica delimitada, pois. Nisso, ele parece ter em vista uma indefinição das projeções centrífugas provocadas pela rotação dessa placa. Em suma, se trata de compreender a fobia como um momento mediador que catalisa desdobramentos ulteriores, determinadas destinações das correntes em campo, uma “figura clínica” que se remete a “contextos infinitamente diversos” (2008, p. 298). Afirma Lacan:

Ela [a fobia] gira mais do que comumente para as duas grandes ordens da neurose, a histeria e a neurose obsessiva, e também realiza a junção com a estrutura da perversão; ela nos esclarece, em suma, sobre toda sorte de conseqüências que tem, e as quais não precisam se limitar a um sujeito particular para ser perfeitamente perceptíveis. (2008, p. 298)

O giro fóbico nos sugere aqui um ponto de detenção enigmático, cuja determinação é dada pela constelação dos fatores em jogo. Esse ponto de

detenção ou o encaminhamento resolutivo do complexo em atuação – parece ser o que Lacan pretende indicar – é determinado pela tensão conflitante – onde *isso* vai dar, portanto –, que se desenrola “no limite, na fronteira entre o imaginário e o simbólico” (2008, p. 290).

É-nos sugestivo o dado de que Lacan implique a fobia, nesse momento de sua discussão, através da temática do “saber-poder”, de que ele inclusive a remeta a certo “vocabulário político” (2008, p. 313). Talvez, porque o medo “irrealista” que a fobia evidencia possa ensinar sobre alguns efeitos de simulação e injunções no campo do poder político. Com relação à solução de Hans, Lacan reforça uma renitência imaginária em consumir um dimensionamento simbólico para o real suportado pelo objeto fóbico. Nisso consiste a metáfora lacaniana de que a fobia seria um “tigre de papel” (2008, p. 298), isto é, um recurso do sujeito para “solucionar uma questão que não pode ser resolvida no nível de sua angústia intolerável” (2008, p. 298). Com esse entendimento, a transposição simbólica que Freud discute no caso Hans recobra uma centralidade. É justamente na transposição que permanece refratária à consumação simbólica, ou seja, que permanece engodada em vínculos imaginários, vínculos que, para Lacan, surtem efeitos de gozo, onde se percebe um forte eco de Freud em sua interpretação, na medida em que este último compreende a fobia como uma “vitória do recalque”. A *via crucis* da fobia, enquanto horizonte de eventos que decidem da elaboração do material recalado do sujeito, nos parece, é o que se põe aqui em questão. Dito de outro modo e referido ao contexto localizado da discussão feita por Lacan, é por onde a posição do sujeito, no interior da conjunção saber-poder, encontra uma estase.

Se pudéssemos demarcar semelhante constelação de fatores em Benjamin, através da qual pudéssemos localizar essas assombrosas feições de tigre, certamente, o açodamento imaginário que transtorna as relações entre os homens, a incidência permanente de um traumático pela guerra, na sua forma paroxística e cotidiana – tomando nota de que aqui estão em jogo os elementos e efeitos análogos ao que ocorrem na confrontação fóbica forçada analisada por Freud – e, por fim, o prejuízo para o trabalho de simbolização na linguagem que se apresenta na imagem do combatente que retorna emudecido, certamente, diríamos, esses elementos nos forneceria uma coesão suficiente para a compreensão de como a estabilização fóbica proporciona uma condição defensiva onde as reivindicações reativas encontram seu domínio justificado de produção, reforço e perpetuação.

Podemos depreender que, ao deslocar a fobia da posição de uma entidade psicopatológica acabada para a de um complexo indefinido que, suscetível às circunstâncias psíquicas, direciona o sujeito a várias soluções estruturais, Lacan nos dá lastro para pensarmos, com Benjamin, como o açodamento fóbico pode se estreitar a determinados usos políticos que se colocam a serviço da manutenção da ordem capitalista. A via de solução perversa, articulada por Benjamin no caso do fascismo, ou a da psicotização generalizada, como nos parece sugerir as seções finais do texto d’ *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*,

constituem formas de “estabilização” comprometidas com a inibição, a paralisia, o recobrimento e o alheamento diante das condições de vida no capitalismo contemporâneo. Seja a face desproporcional e danosa da guerra e da violência cotidiana, seja o afluxo luxuriante do mundo das imagens, seja o reforço de todos os discursos de ódio, que intervém na possibilidade de elaboração de toda e qualquer diferença, seja na conjugação de todos esses vetores, ou nas perversas conjunturas possíveis dos mesmos, a condição fóbica parece se apresentar como um esteio eficaz e prolífico para certas destinações e trilhamentos de nossa atualidade.

Em verdade, essa captura imaginária do trabalho simbólico responde pelo fato de que o sujeito obvie seus danos através de uma comunhão suportada na imagem. É isso o que é reportado por Benjamin naquele operador miraculoso que torna um automóvel tão pesado quanto um chapéu de palha (2012, p. 128), o mesmo capaz de conjugar a atuação desinibida da pulsão com os traços idealizados da hipocrisia cultural¹⁶, isto é, a conjugação de “primitividade e conforto” (2012, p. 128). Tais circunstâncias suscitam a agressividade recalcada a encontrar um escoamento perverso. Numa perspectiva possível de conjunto, revela-se nisso um mecanismo infernal que conduz a agressividade a uma via de retroação. Os investimentos distorcidos da agressividade fóbica impelem a alvos cada vez mais multiplicados, que não ficam apenas no plano simbólico, nem se amarrotam simplesmente como as girafas de papéis de Hans, mas se erigem realmente na condição de matáveis e gozáveis.

Referências

BENJAMIN, Walter. “Teorias do fascismo alemão”. *In: Obras Escolhidas I*. Trad. bras. de Sérgio Paulo Rouanet. 8 ed. Brasiliense: São Paulo, 2012. pp. 63-76

¹⁶ A esse respeito, citemos Freud (2010, p. 223): “a sociedade cultural, que exige a boa ação e não se preocupa com a motivação pulsional da mesma, alcançou desta maneira a obediência cultural de um grande número de homens, que nisso não seguem suas naturezas próprias. Encorajada por esse sucesso, ela se induziu a distender o maximamente possível as exigências éticas e, assim, seu participante foi compelido a um distanciamento ainda maior com relação à sua própria exigência pulsional. Com isso, pois, se impôs uma paulatina supressão pulsional, cujo tensionamento se manifesta nos mais estranhos fenômenos reativos e compensatórios. No domínio da sexualidade, onde tal supressão se realizou menos, ocorrem, então, os fenômenos reativos dos adoecimentos neuróticos. Quando, de resto, a cultura não produz nenhuma conseqüência patológica, ela se exterioriza, todavia, em deformações de caráter e na constante prontidão das pulsões inibidas para irromper em ocasiões oportunas, em direção à satisfação. Quem é compelido continuamente, no sentido de reagir a prescrições que não são expressão de suas inclinações pulsionais, vive, psicologicamente falando, acima de seus meios e é preciso ser qualificado objetivamente como hipócrita, tanto faz se esta diferença tornou-se, para ele, conscientemente clara ou não. É inegável que nossa presente cultura favorece, numa amplitude extraordinária, à formação desse tipo de hipocrisia. Poder-se-ia ousar a afirmação de que ela estaria edificada sobre tal hipocrisia e que seria necessário aos homens consentir em passarem por profundas modificações, caso eles empreendessem viver conforme a verdade psicológica. Existe, portanto, incomparavelmente, mais hipócritas da cultura do que homens efetivamente culturais”.

BENJAMIN, Walter. “Experiência e pobreza”. *In: Obras Escolhidas I*. Trad. bras. de Sérgio Paulo Rouanet. 8 ed. Brasiliense: São Paulo, 2012. pp. 123-128.

BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. *In: Obras Escolhidas I*. Trad. bras. de Sérgio Paulo Rouanet. 8 ed. Brasiliense: São Paulo, 2012. pp. 179-212.

BENJAMIN, Walter. “O narrador”. *In: Obras Escolhidas I*. Tradução bras. de Sérgio Paulo Rouanet. 8 ed. Brasiliense: São Paulo, 2012. pp. 213-240

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da história”. *In: Obras Escolhidas I*. Trad. bras. de Sérgio Paulo Rouanet. 8 ed. Brasiliense: São Paulo, 2012. pp. 241-252

BENJAMIN, Walter. “O caráter destrutivo”. *In: Documentos de Cultura/Documentos de Barbárie (escritos escolhidos)*. Trad. bras. de tradução Celeste H.M. Ribeiro de Sousa. Cultrix: São Paulo, 1986. pp. 187-188.

FREUD, Sigmund. “Análise da fobia de um garoto de cinco anos”. *In: Obras completas*. Trad. bras. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2015. v. 8, pp. 123-284.

FREUD, Sigmund. “O Fetichismo”. *In: Obras completas*. Trad. bras. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2014. v. 17, pp. 302-310.

FREUD, Sigmund. “A cabeça de Medusa”. *In: Obras completas*. Trad. bras. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2011. v. 15, pp. 326-328.

FREUD, Sigmund. “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”. *In: Obras completas*. Trad. bras. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2010. v. 12, pp. 209-246.

KRACAUER, Siegfried. “Culto da distração”. *In: O ornamento da massa*. Trad. bras. de Carlos Jordão & Marlene Holzhausen. Cosac Naify: São Paulo, 2009. pp. 343-348.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Trad. bras. de Dulce Duque. Zahar: Rio de Janeiro, 1995.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Trad. bras. de Vera Ribeiro. Zahar: Rio de Janeiro, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20: mais, ainda**. Trad. bras. de M. D. Magno. Zahar: Rio de Janeiro, 2008.

Submetido em 04/11/2022

Aceito em 01/08/2023

O zoroastrismo esculpido na fôrma monoteísta: A história social e a história dos conceitos

Zoroastrianism carved in monotheism shape:
social history and history of concepts

Gustavo Claudiano Martins¹

RESUMO

O objetivo do artigo é demonstrar como a utilização de um conceito para compreensão de um evento histórico, nesse caso o zoroastrismo, pode muitas vezes deturpar tanto o conceito quanto a história e, para além disso, modificar a própria existência das sociedades analisadas a partir dessa noção. A partir de levantamento bibliográfico e análise hermenêutica, demonstrou-se que para entender a história social do zoroastrismo é preciso compreender a história social do termo “monoteísmo”. Isso porque o uso da concepção de monoteísmo para entender o zoroastrismo provocou associações equivocadas entre o monoteísmo judaico — movimento do qual se depreende o próprio conceito — e o mazdaísmo.

Palavras-chave: História social. História dos conceitos. Zoroastrismo. Monoteísmo.

ABSTRACT

The purpose of the article is to demonstrate how the use of a concept to understand a historical event, in this case Zoroastrianism, can often distort both the concept and the history and, in addition, modify the very existence of the analyzed societies. from that notion. From a bibliographic survey and hermeneutic analysis, it was demonstrated that to understand the social history of Zoroastrianism it is necessary to understand the social history of the term “monotheism”. This is because the use of the concept of monotheism to understand Zoroastrianism causes mistaken associations between Jewish monotheism — a movement from which the concept itself emerges — and Mazdaism.

Keywords: Social history. History of concepts. Zoroastrianism. Monotheism.

*“Sendo assim, cada um anuncia sua crença, seja falso orador ou verdadeiro orador, seja iluminado ou não-iluminado, e sempre que existir dúvida, deve a Fé e a Devoção apelar à alma por orientação”
Yasna 31,12*

¹ Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2020). E-mail: gcmartins@hotmail.com

1. Introdução

Enquanto a arqueologia vai desenterrando histórias não contadas, nos deparamos com mensagens encriptadas sobre o passado de culturas e povos tão distantes que muitas lentes são necessárias para que nosso telescópio nos possibilite ver ao menos os borrões da memória dessas sociedades. Cada evidência se torna uma camada de aproximação. Entretanto, mais do que enxergar os fragmentos, compreender certos movimentos históricos exige uma reconstrução, ou reconstituição que só é possível através de associações que traduzem e comuniquem os eventos.

Assim, os conceitos são como mapas², nos permitem enxergar o território como um todo e nos direcionam ao encontro das unidades de conhecimento e correlação. Quando falamos “revolução”, por exemplo, somos capazes de lembrar diferentes eventos históricos e associar a eles as características constitutivas que lhes garantem essa alcunha conceitual. Os conceitos, portanto, são mapas que transformam territórios estranhos em ambientes mais familiares. Todavia, os mapas podem conter armadilhas, armadilhas que desviam nossas rotas ou nos aprisionam no meio do trajeto às criptas da história. A intenção desse artigo é demonstrar as diversas encruzilhadas provocadas por um conceito-mapa.

As lacunas descobertas na história do zoroastrismo se mostram mais expressivas do que a própria face perceptível dessa tradição. A sugestão de que apenas um quarto de seu texto sagrado foi preservado é a expressão mais simbólica desse fato. É significativo que uma manifestação religiosa profundamente preocupada com questões escatológicas se preocupe tão pouco com seu próprio registro histórico. O Avesta, pelo menos a parte de que dispomos, não se atenta em correlacionar sua elaboração teológica com os eventos históricos em que foram pensados, transmitidos e escritos. Para nós, cientistas das humanidades, uma tradição religiosa que embora ainda viva, mas que fez questão de sepultar seu passado, se torna objeto de difícil compreensão.

Se pudermos tomar as origens do zoroastrismo como um “evento”, nos termos de Koselleck (2006), poderíamos dizer que o “espaço de experiências” de onde emerge a tradição se tornou uma memória ofuscada por seus “horizontes de expectativas”. Com isso, perdemos a capacidade de reconstrução confiável de sua “história social”. Nem mesmo as descobertas arqueológicas foram suficientes para reescrever uma genealogia do mazdaísmo. Resta-nos, enquanto pesquisadores, a análise filológica dos textos disponíveis e a comparação entre o zoroastrismo e as tradições religiosas regional e cronologicamente próximas. É dessa conjuntura que os conceitos emergem como categorias analítico-classificadoras. Para o caso do zoroastrismo, o monoteísmo se tornou uma dessas chaves de leitura.

² Empristo essa ideia de Frederico Pieper, do artigo “*Religião: limites e horizontes de um conceito*” (2019).

O grande problema se dá quando o conceito “monoteísmo” se torna o conceito-chave para compreensão histórica do que foi o zoroastrismo em seus primórdios. Ao associar tal movimento religioso a uma noção derivada principalmente do judaísmo, grande parte dos pesquisadores cometeram equívocos interpretativos, uma vez que a classificação exigia a percepção de características não existentes no zoroastrismo.

Por um lado, têm-se o problema de não alcançarmos um conhecimento satisfatório do que de fato foi esta tradição religiosa em suas origens, por outro, percebe-se que, ao longo da história a própria interpretação monoteísta do zoroastrismo provocou em seus adeptos elaborações que não lhes eram próprias, lhes infligindo preocupações e opressões descabidas. Portanto, justifica-se o esforço desse trabalho, no reconhecimento de que o mal-uso de conceitos pode em alguns casos provocar interpretações equivocadas sobre determinados eventos históricos, dificultando nossa aproximação aos fatos e compreensão dos mesmos.

O objetivo desse artigo é desvelar como a interpretação do zoroastrismo a partir da tese monoteísta pode ter sido equivocada e, para além disso, possa ter provocado alterações na autocompreensão das pessoas pertencentes à tradição. Para tanto, partimos de uma pesquisa bibliográfica tendo como ferramenta hermenêutica as noções de história dos conceitos e de história social tomadas a partir de Reinhart Koselleck (2006, p. 97):

A primeira dessas disciplinas se ocupa, predominantemente, dos textos e vocábulos, ao passo que a outra se serve dos textos apenas para deduzir, a partir deles, a existência de fatos e dinâmicas que não estão presentes nos próprios textos. Constituem objeto da história social a investigação das formações das sociedades ou as estruturas constitucionais, assim como as relações entre grupos, camadas e classes; ela investiga as circunstâncias nas quais ocorreram determinados eventos, focalizando as estruturas históricas de médio e longo prazos, bem como suas alterações.

Logo, quando nos aprofundarmos na hermenêutica teológica dos textos sagrados do zoroastrismo, nossa intenção será *prima facie* tentar demonstrar que a categoria analítica “monoteísmo” não pode ser utilizada para descrição dessa tradição religiosa.

2. O conceito de monoteísmo aplicado ao zoroastrismo

De acordo com Hintze (2014, p. 226) o termo monoteísmo foi usado pela primeira vez em 1600 pelo teólogo inglês Henry More para descrever o cristianismo como antítese do politeísmo. Sendo um termo relativamente moderno e substancialmente preconceituoso, o monoteísmo ainda é continuamente postulado como algo superior, apresentado como expressão de

“religião verdadeira e perfeita” e “mais pura” por teólogos, estudiosos e adeptos de várias tradições, enquanto o politeísmo é apresentado de modo primitivo e pejorativo.

Se a ausência de evidências nos impede de reconstruir uma história primordial do zoroastrismo, a “história social” recente, do contato entre essa tradição e outras tradições declaradamente monoteístas, nos mostra a importância de pensarmos a “história dos conceitos” — e aqui em especial do conceito de monoteísmo — enquanto elemento essencial para compreendermos uma tradição religiosa. Logo, pretendo no escopo desse texto realizar uma breve história desse conceito quando colocado em associação direta com o zoroastrismo. Não se trata de com isso afirmar o modo como o zoroastrismo se desenvolveu ao longo dos anos, mas de reconhecer que nossa compreensão em relação a essa tradição esteve e, ainda está estritamente condicionada às categorias analíticas que aplicamos.

Estamos, portanto, no domínio daquilo que foi produzido como exegese textual do Avesta, uma coleção de textos compostos oralmente, presumivelmente no segundo e primeiro milênios AEC, e então transmitidos oralmente até serem escritos, talvez um pouco depois de 600 d.C. Ainda assim, os manuscritos mais antigos disponíveis são apenas dos séculos XIII a XIV (Skjærvø, 2011b, p. 318). Ou seja, estamos falando de uma obra construída em muitas camadas. A diferença autoral e histórica fica evidente quando comparamos o Antigo Avesta com Jovem Avesta.

É por essa distinção entre os textos que se pode assumir, sem constrangimento algum, que o Jovem Avesta — o Yashts, o Videvdad, parte do Yasna e outros textos — é fundamentalmente politeísta, uma vez que em tais passagens os Yazatas são definidas como entidades divinas que recebem culto (Hintze, 2014, P. 225; Skjærvø, 2011a, p. 70), há inclusive a configuração de um panteão divino, onde divindades como Mitra e Anâhitâ, embora menores que Ahura Mazda, também recebem sacrifícios (Skjærvø, 2006, p. 2), elementos não observado no Antigo Avesta — os Gathas e o Yasna Haptanghaiti —, o que não justifica por si só uma evidência monoteísta, já que os Gathas são hinos a Ahura Mazda, ou seja, a menção a outras divindades, especialmente pelo nome, não é necessariamente esperada (Skjærvø, 2011b, p. 334).

Deste modo, persiste sobre o Antigo Avesta a sombra do monoteísmo. Especialmente a partir da afirmação de Haug de que os Gathas haviam sido escritos pelo profeta Zaratustra. A grande inovação encontrada nos Gathas era o tratamento rival dado aos daevas. Pela primeira vez, as antigas divindades indo-iranianas pré-zoroástricas eram tratadas não apenas como demônios, mas como falsas. Em especial na Y 32,3: “Mas vocês, deuses (falsos) (daeva), todos vocês são sementes do Mau Pensamento e (assim também é) quem muito os adora. (Sementes) do Engano e da Pretensão (são), ações repetidas pelas quais vocês são conhecidos na sétima parte da terra” (Hintze, 2013, p. 19).

O traço monoteísta atribuído a Ahura Mazda, supostamente por Zaratustra, não está a princípio em uma afirmação identitária, mas na constituição de uma divindade que se estabelece a partir da negação de outras. É exatamente desse tipo de processo de diferenciação que Jan Assmann afirma que o monoteísmo se estabelece, a partir da “distinção mosaica”.

De acordo com Jan Assmann (2008, p. 127), egiptólogo e teórico da cultura que dedicou grande parte dos seus estudos à questão dos “monoteísmos originários”, o traço essencial que define o monoteísmo é o que ele chamou de “distinção mosaica”, ou seja, a diferenciação feita entre verdadeiro e falso na religião. A nomenclatura deriva da importância vital de Moisés na criação do monoteísmo judaico, não por sua questionável existência histórica, mas por se tratar de uma “figura da memória” de uma tradição duradoura. Assim, afirma Assmann (2010, p. 2): “O que me parece crucial não é a distinção entre Um Deus e muitos deuses, mas a distinção entre verdade e falsidade na religião, entre os verdadeiro deus e falsos deuses, verdadeira doutrina e falsa doutrina, conhecimento e ignorância, crença e descrença”.

Por conseguinte, a figura profética de Zaratustra associada a um movimento de ruptura com a tradição anterior, imputando por sobre essa última o status de falsidade, possibilita correlações diretas para com a figura mítica de Moisés (Ahmadi, 2015, p. 3, 23), ou seja, de modo semelhante ao movimento deuteronomista pós-exílio, que projeta em Moisés o projeto monoteísta judaico³. Assim, o conceito de monoteísmo, gestado no contexto do cristianismo, descendente do judaísmo, é sobreposto ao zoroastrismo.

Não bastasse a convicção de que o politeísmo pertencia ao passado infantil da raça humana, o cristianismo protestante, tradição religiosa em que a maioria dos intérpretes ocidentais do zoroastrismo foi criada, não tinha grande consideração pelo ritualismo, mesmo na adoração de um único Deus. Portanto, a “descoberta” de Haug foi ainda mais pretenciosa, ele supôs que Zoroastro tenha pregado um monoteísmo mais estrito do que o dos profetas hebreus, porque rejeitava os rituais de adoração e sacrifício, centrando-se na oração. Presumiu que o profeta do antigo Irã fora o portador de um teísmo racional e ético, tão distante dos conceitos e costumes de seu próprio povo que, embora se obrigasse a aceitar seus ensinamentos, não podiam viver com sua austeridade, distorcendo-o posteriormente e recaindo em suas crenças e costumes anteriores. (Boyce, 1975, X)

Contudo, Haug parece ter ignorado outras indicações politeístas contidas nos Gathas. Como demonstra Kellens (1987, p. 253, 254), seis outras entidades

³ É importante ressaltar que antes do movimento deuteronomista a religiosidade do hebreu se configurava como uma monolatria, ou seja, a existência de outros deuses além de Yahweh era aceita, mas a adoração deles não. Há ainda uma interpretação que indica se tratar de henoteísmo, “uma espécie de consciência de que todas as divindades são apenas nomes diferentes de uma mesma divindade” (Yusa, 1987, p. 266-267)

aparecem no Antigo Avesta, em ordem de frequência: Asha⁴, Vohu Manah⁵, Xshathra, Armaiti⁶, Hauruuatät e Amrtät. Em tese, essas entidades não impedem uma compreensão monoteísta das Gathas, posto que são interpretadas como, divindades abstratas, alegorias, ou hipóstases de Ahura Mazda, personificações de elementos naturais: o fogo, a vaca, o metal, a terra, as águas e as plantas. Entretanto, essas postulações que retiram o aspecto divino dessas entidades não podem ser aceitas com tanta facilidade, ainda mais que à luz do Jovem Avesta essas afirmações não se confirmam, as Amesha Espenta são divindades. Poderíamos destacar também a figura importante de Armaiti, que é ao mesmo tempo esposa e filha de Ahura Mazda e adorada enquanto tal.

3. A discussão teológica enquanto problema histórico-interpretativo

Tendo o monoteísmo em mente, Bartholomae⁷ acreditava ser possível dizer que havia dois estágios no desenvolvimento da doutrina de Zaratustra. No primeiro momento, o próprio termo designativo de “deus” (daēva) é contaminado. “Deuses” (daēvas) tornam-se “falsos deuses” e daēva dá lugar a palavra ahura — que também significa “deus” —, utilizada pelo profeta com o propósito de servir como denominação divina em sua nova religião, daí a designação divina Ahura Mazda e uma possibilidade de interpretação monoteísta. Entretanto, ao afirmar unicidade divina de Mazda surge um segundo estágio de desenvolvimento teológico, Zaratustra percebeu que a existência do mal no mundo permanecia inexplicada; ele não queria que a barbaridade do mal maculasse o caráter de seu deus benevolente. A justificação do único deus

⁴ Por exemplo: “Então, o criador perguntou à Asha: ‘Quem Tu terás como salvador para o mundo, para ser seu protetor e mantenedor da ordem? Quem com sua sagacidade e zelo pode trazer prosperidade? Quem Tu terás como seu senhor, que repelirá a violência e dissipará o mal?’”. (Yasna 29, 2); “Aquele que está comigo em nossa mais alta aspiração, Sobre ele devo conceder, através da Boa Mente, o melhor em meu poder; Mas tormento deverá estar sobre aquele, que para nós é um torturante opressor. Ó Senhor Mazda e Ó Asha, esforçando assim para realizar Seus Desejo, Esta é a decisão de meu entendimento. E assim o farei” (Yasna 46, 18). Ainda que haja uma tentativa de associar Asha à verdade, o texto parece apontar, com maior plausibilidade, se tratar de um espírito.

⁵ Vohu Manah ou Vohuman aparece inclusive como objeto de adoração, juntamente de Ahura e outras entidades: “Ó Ahura, cantando louvores, eu poderia adora-lo, junto com Asha, Vohuman e com Khashtra também. Eu como aspirante, devo permanecer sobre o caminho da Verdade e pegar as notas das quais Teus amantes cantam em Tua Morada” (Yasna 50, 4).

⁶ Armaiti em certas citações é apresentado inclusive como uma entidade corpórea: “Aquele que for dotado de força espiritual, bom pensamento, verdade e pureza, Deverá receber firmeza e estabilidade de corpo de Armaiti¹. Essa pessoa será, sem dúvida, bem sucedida no caminho da vida, e deve ser considerada, ó meu Senhor, como bom teu servo” (Yasna 30, 7).

⁷ Christian Bartholomae, pesquisador alemão na área de estudos iranianos e indo-europeus (1855-1925). Dedicou a maior parte de sua vida e trabalho à linguística iraniana, sendo seu principal esforço direcionado à integração do iraniano no quadro das línguas indo-europeias. Enfrentou o desafio de estudar os textos iranianos antigos, tanto as inscrições Avesta quanto as inscrições persas antigas, abrindo novos caminhos na investigação linguística desses textos, estabelecendo seu desenvolvimento fonológico e estrutura morfológica.

verdadeiro em face do mal torna-se uma preocupação primordial assim que se percebe que existe uma contradição entre sua bondade e sua singularidade como um deus todo-poderoso, conseqüentemente, deveria haver forças poderosas das trevas e homens maus que eram responsáveis pela miséria e crueldade observada no mundo (Ahmandi, 2015, p. 23-25).

À luz da suposição monoteística de Zaratustra, a pergunta que se abre é consequência da gaiola imposta pelas determinações do conceito. Se há somente um deus soberano e onipotente, como explicar o mal no mundo? Ou seja, a teodiceia se torna o principal problema teológico na afirmação monoteísta.

Para um problema teológico uma solução teológica. Ahura Mazda cria dois espíritos gêmeos: o generoso Espenta Mainyu que posteriormente é assimilado pelo próprio Ahura Mazda e o espírito maligno Angra Mainyu, que se torna antítese de Ahura e fonte de todo mal. Ainda que a entidade Angra Mainyu não esteja descrita enquanto tal no Gatha, sua composição se dá na interpretação das duas palavras encontradas de modo separado, *mainyu* (espírito) e *angra* (mal) (Boyd; Crosby, 1979, p. 559).

Ahmadi (2015) descreve diversas elaborações teológicas desenvolvidas a partir desse dualismo para dar conta do problema teodiceico criado pela classificação de Zaratustra como monoteísta. Se a rejeição dos “deuses tradicionais”, os daēvas, como falsos em favor do único deus verdadeiro é a marca do monoteísmo, admitir um adversário fundamentalmente independente, como quer que se queira chamá-lo, é a sua revogação, a menos que se esteja confortável em manipular os conceitos para torná-los adequados aos propósitos de cada um. Mas, se Angra Mainyu era criação de Ahura, o problema do mal permanecia e, como na teodicéia agostiniana, o postulado do “livre arbítrio” é usado para desculpar o deus monoteísta:

A doutrina de Agostinho do livre arbítrio como uma teodicéia deve ser colocada no contexto de sua batalha contra o dualismo maniqueísta. Destina-se a justificar o único deus criador. As preocupações e motivos de tal teodiceia, seja puramente dualista ou “ética”, ou mesmo uma mistura dos dois, não são de forma alguma nativos dos Gathas. Eles estão pressionando apenas por uma mente que está mergulhada no monoteísmo judaico-cristão e é exercitada por seus problemas teológicos. O estudioso importa para os Gathas o motivo da teodiceia junto com a suposição do monoteísmo gático: um Deus acusado deve ser tão intolerável para o “pensador” iraniano quanto para o teólogo cristão. Então, o estudioso terá que lidar com o problema de reconciliar o monoteísmo com o dualismo, introduzido a fim de desculpar o único Deus verdadeiro diante do mal. Desde o início, este problema, que obceca a mente do proponente do monoteísmo gático, suplanta a questão do repúdio aos daēvas nos Gāthās, percebidos como naturais para uma religião monoteísta (Ahmandi, 2015, p. 25).

Diante do impasse, o intérprete se sente pressionado a dissolver o primeiro momento, ou seja, o monoteísmo, tornando-o um “fundo cultural” para resolver o problema do mal, que aparentemente não era uma preocupação dos Gathas. A tese monoteísta mina todo estudo sério sobre o status dos daēvas nos Gãthās, uma vez que, todos sabem o que é o monoteísmo: há apenas um deus verdadeiro; todos os outros pretendentes são falsos. Se o estudioso sente que tem que dizer alguma coisa sobre o assunto por qualquer motivo, é justo afirmar *ex-cathedra* que os “deuses politeístas” são meras fantasias, apesar das aparências em contrário (Ahmandi, 2015, p. 37).

Então, segundo Ahmandi (2015) a suposição de que os Gathas são fundamentalmente monoteístas suplantaram as possibilidades de compreender o fenômeno religioso em seus próprios termos. A aproximação entre Zaratustra e o arquétipo do profeta revolucionário que rejeita uma tradição anterior a partir de uma revelação e funda uma tradição distinta, implica o acolhimento também das querelas teológicas que tal conceito de monoteísmo carregam. O próprio Ahmandi demonstra uma fascinante possibilidade de compreensão da rejeição aos daēvas baseado na interpretação da escatologia zoroastriana dependente de um dilema ético oposto aos rituais místicos e cruéis praticados por guerreiros adoradores dos daēvas.

Outro autor que sugeriu alguma aproximação entre o zoroastrismo e o monoteísmo foi Henning, todavia suas suposições parecem apontar um caminho totalmente oposto daqueles que tentaram enquadrar Zaratustra como monoteísta:

A visão de Zoroastro do Homem — este é o ponto importante — não foi alcançada por sentimentos nebulosos ou pelos sonhos que podem ocorrer em um estupor provocado por substâncias psicoativas só pode ter sido alcançado pensando, e devo dizer com um pensamento muito claro. Isso também é verdade para seu dualismo. Parece-me que um dualismo desse tipo só pode ter sido construído sobre um monoteísmo preexistente, sobre a crença de que um Deus, um Deus bom, era responsável pelo mundo. Por esta razão, eu diria que a religião na qual Zoroastro cresceu era puramente monoteísta. **A religião de Zoroastro (como a maioria dos movimentos dualistas) é melhor entendida como um protesto contra o monoteísmo.** Onde quer que uma religião monoteísta se estabeleça, esse protesto é feito — se houver um homem com um cérebro na cabeça. Qualquer afirmação de que o mundo foi criado por um deus bom e benevolente deve provocar a pergunta por que o mundo, no resultado, está tão longe de ser bom. A resposta de Zoroastro, de que o mundo foi criado por um deus bom e um espírito maligno, de igual poder, que se propôs a estragar o bom trabalho, é uma resposta completa: é uma resposta lógica, mais satisfatória para a mente pensante do que a dada pelo autor do Livro de Jó, que se retirou na alegação de que não cabia ao homem investigar os caminhos da Onipotência. (HENNING, 1949, p. 46, tradução nossa, grifo nosso).

Não foi sequer preciso discutir a historicidade do profeta Zaratustra para perceber que submeter seus hinos à fôrma do monoteísmo não nos ajuda a compreender nem seu “espaço de experiências” nem seus “horizontes de expectativas”. As questões existencial-religiosas são reduzidas a discussões teológico-metafísicas. Como indica Koselleck (2006, p. 109) “o conceito reúne em si a diversidade da experiência histórica assim como a soma das características objetivas teóricas e práticas em uma única circunstância, a qual só pode ser dada como tal e realmente experimentada por meio desse mesmo conceito”.

O que parece ter acontecido no caso dos pesquisadores do zoroastrismo foi uma tentativa de realização da história no conceito de monoteísmo, uma simples aplicação do conceito como depreendido do judaísmo. Obviamente que é possível encontrar algumas aproximações entre o zoroastrismo e judaísmo ou outras tradições monoteístas, inclusive possíveis influências entre elas, mas é evidente que uma mesma fôrma não comporta todos esses fenômenos religiosos.

4. O problema das fôrmas

Já em meados do século XIX, o missionário cristão John Wilson, baseado na concepção dualista de Zaratustra, publicou textos atacando o zoroastrismo, dizendo tratar-se de adoradores politeístas da natureza e afirmando que o dualismo proposto na concepção de dois espíritos, Spenta Mainyu e Angra Mainyu, era ao mesmo tempo monstruoso e extremamente irracional. Os parsis se sentiram incapazes de responder às acusações contra sua religião porque tanto a liderança leiga quanto a sacerdotal não tinham o conhecimento linguístico para se opor à exegese de seus próprios textos. Alguns anos depois, Martin Haug, um filólogo alemão, produziu uma tradução acadêmica dos Ghatas, afirmando serem estes os únicos textos da Avesta que poderiam ser atribuídos a Zaratustra. Além disso, Haug afirmou que os Gathas propunham um monoteísmo ético no qual Ahura Mazda, como a divindade suprema, deu origem aos dois “espíritos”, do bem e do mal. Embora tenha servido como réplica à acusação, a suposição de que os Ghatas eram os únicos textos provenientes do profeta Zaratustra provocou certa fragmentação entre zoroastristas, por um lado os reformadores que pregavam uma exclusividade aos Ghatas e por outro os tradicionalistas que queriam manter o texto completo do Avesta (Rose, 2011, p. 205-208).

De acordo com Vazques (2019), as afirmações monoteístas de Haug tornaram-se prontamente aceitas como fato padrão dentro do Zoroastrismo moderno. E embora a discussão em torno da problemática já tenha alcançado outros contornos, Haug continua a ser citado pelos fiéis para justificar o monoteísmo no zoroastrismo.

Para além dos missionários cristãos, segundo Skjærvø (2011a, p. 74, 75), nos primeiros séculos do Islã, o zoroastrismo também foi alvo de duras críticas dos escritores muçulmanos por possuir “dois deuses criadores”, mas nesse caso, os teólogos viram na afirmação “dualista” uma resposta mais coerente em relação à posição monoteísta, principalmente quando confrontados pela pergunta: “Por que

havia mal no mundo se deus era um deus todo-poderoso, bom e compassivo?”. Todavia, o autor assevera que após a conquista muçulmana da Pérsia e o êxodo de muitos zoroastrianos para a Índia, depois de terem sido expostos à propaganda muçulmana e cristã, alguns fiéis, especialmente entre os parses na Índia, chegaram a negar o dualismo e se consideraram monoteístas declarados.

Quando nos deparamos, portanto, com a asserção dada por Rose (2011, p. 220, 226) de que as informações sobre o zoroastrismo e seus praticantes foram, desde o início, amplamente observadas e interpretadas por meio de lentes externas cristãs e que viver sob o Islã afetou áreas da teologia zoroastriana, em especial a compreensão do monoteísmo, não é difícil imaginar as práticas de intolerância religiosa e opressão impostas sobre os zoroastrianos. Ao mesmo tempo, o reconhecimento e problematização dessa formatização conceitual possibilitou aos zoroastrianos uma reapropriação de sua própria narrativa, abordando a questão “Quem é um Zarathushti (Zoroastriano)?” em seus próprios termos. Muito embora, uma grande maioria tenha adotado uma abordagem monoteísta semelhante às religiões abraâmicas, aceitando os Gathas como o único ensinamento atribuível a Zaratustra e como única fonte de conhecimento sobre a religião, ao lado da razão individual.

Um dos principais expoentes dessa nova reflexão zoroastriana sobre sua própria tradição foi Maneckji Nusservanji Dhalla, um parsi que viajou ao exterior para se formar em Estudos Iranianos Antigos na Universidade de Columbia, em Nova York. Posteriormente, escreveu vários livros, incluindo Teologia Zoroastriana (1914) e História do Zoroastrismo (1938), combinando algumas das ideias predominantes da academia ocidental com suas próprias interpretações de uma reforma ritual e crenças tradicionais. Como indicativo da influência da imposição do conceito de monoteísmo, basta observar que no livro História do Zoroastrismo, Dhalla nomeia um dos capítulos como *Towards Monotheism* (Em direção ao monoteísmo).

Conclusão

No preâmbulo deste artigo observamos a analogia entre conceitos e mapas. Agora, nos parece claro que certos conceitos delimitam cercas que expandem ou comprimem territórios, uma topografia imprecisa que produz disputas. Não se trata de abandonar conceitos, mas de ajustar o teodolito⁸⁸ para aumentar a precisão.

O monoteísmo não parece ser uma categoria pertinente ao estudo do zoroastrismo. Pelo contrário, como visto, teologia e práxis do mazdaísmo estavam e continuam enraizadas no politeísmo (ou pelo menos em uma espécie de henoteísmo), um termo muito mais apropriado para compreender o zoroastrismo se quisermos utilizar terminologia e linguagem modernas. Fontes antigas mostraram que o zoroastrismo pré-moderno não endossa a hipótese monoteísta

⁸⁸ Instrumento óptico utilizado na topografia.

e as fontes modernas nos mostraram o que causou esse desenvolvimento em direção ao pensamento monoteísta. Sugerimos que o zoroastrismo, que permanece uma fé complexa e heterodoxa, não pode ser rotulado monoliticamente em nenhum sentido, talvez nem mesmo como politeísta, e certamente não como monoteísta.

Em síntese, o que procurei demonstrar é que, se é possível reconstruir uma história social do zoroastrismo e com isso compreender as origens e desenvolvimentos dessa tradição religiosa, é necessário que efetuemos uma história do conceito de monoteísmo nos moldes em que foi aplicado para compreender o mazdaísmo. O que nos parece é que a reflexão monoteísta sobreposta ao zoroastrismo fala muito mais sobre a fé do pesquisador do que sobre uma história social do zoroastrismo, fala muito mais sobre a crença na existência da figura de um profeta que recebe uma revelação divina e revoluciona uma tradição do que sobre a compreensão das matrizes e aspirações de uma comunidade religiosa.

Como bem lembra Koselleck (2006, p. 97) a partir da frase de Epiteto, “não são os fatos que abalam os homens, mas sim o que se escreve sobre eles”, uma frase que “nos faz lembrar a força peculiar às palavras, sem as quais o fazer e o sofrer humanos não se experimentam nem tampouco se transmitem”.

Se a história demonstra a violência operada no desenvolvimento do monoteísmo (Assmann, 2010), exemplos como o analisado nesse artigo ratificam a perpetuação da distinção mosaica até mesma nas pesquisas científicas, que além de produzir mapas inexatos, modificam territórios.

Referências

ASSMANN, Jan. **Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism**. Madison: University of Wisconsin Press, 2008.

ASSMANN, Jan. **The Price of Monotheism**. Stanford: Stanford University Press, 2010.

AHMADI, Amir. **The Daeva Cult in the Gathas: An Ideological Archaeology of Zoroastrianism**. Abingdon Oxon: Routledge, 2015.

BOYCE, Mary. **A History of Zoroastrianism: volume one - the early period**. Leiden: Brill, 1975.

BOYD, James W.; CROSBY, Donald A. 1979. Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic? **Journal of the American Academy of Religion** 47, pp. 557–588. 1979.

HENNING, Walter Bruno. **Zoroaster, Politician or Witch-doctor?** London: Oxford University Press, 1951.

HINTZE, ALMUT (2014). **Monotheism the Zoroastrian Way**. Journal of the Royal Asiatic Society, 24, pp 225-249. 2014.

HINTZE, Almut. **Change and continuity in the zoroastrian tradition**. School of Oriental and African Studies, University of London, 2013.

KELLENS, Jean. **Characters of ancient Mazdaism**. Vol.3, pp.239-262. History and Anthropology, 1987.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. **Estudos de Religião**, v. 33, n. 1, pp. 5-35, jan.-abr. 2019.

ROSE, Jenny. **Zoroaster VII**. Perceived by Later Zoroastrians. Encyclopaedia Iranica. 2009.

ROSE, Jenny. **Zoroastrianism: An Introduction** (I.B. Taurus Introductions to Religion). I.B. Tauris, 2011.

SKJÆRVØ, Prods Oktor. **Introduction to Zoroastrianism**. Early Iranian Civilizations, 2006.

SKJÆRVØ, Prods Oktor. Zarathustra: A Revolutionary Monotheist? In: B. Pongratz-Leisten (ed.), **Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, pp. 317–350. 2011b

SKJÆRVØ, Prods Oktor. Zoroastrian Dualism. In: A. Lange, E.M. Meyer, B.A. Reynolds III, R. Styers (eds.). **Light Against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World**. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 55–91. 2011a.

VAZQUEZ, Pablo. “**O Wise One and You Other Ahuras**”: The Flawed Application of Monotheism Towards Zoroastrianism. SOAS, University of London, 2019.

YASNA. **Os Santos Cânticos de Zaratustra**. Trad. Luciano Andress Martini & Cibelli Teixeira. Ebook, 2013.

YUSA, Michiko. Henotheism. In: ELIADE, Mircea; CHARLES, Adams, **The Encyclopedia of Religion**: vol. 6. New York, Macmillan Publishing Company, p. 266-267, 1987.

Submetido em 23/08/2022
Aceito em 28/08/2023