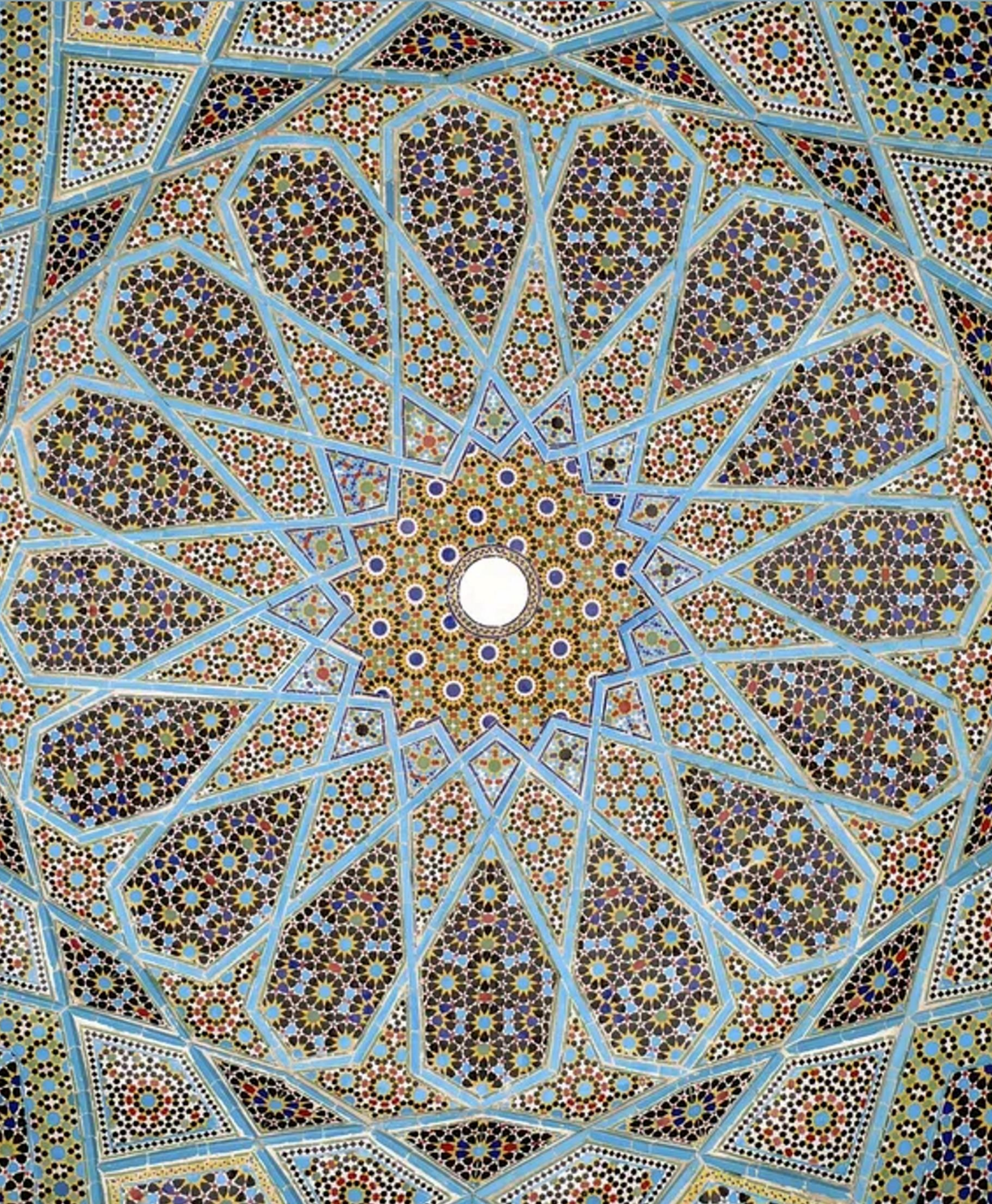




v. 19, n.1 (2022)

SACRILEGENS

Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião



ISSN 2237-6151

Sacrilegens

Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da
UFJF

Volume 19, n.1, jan/jun 2022



PPCIR

Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião – UFJF



Sacrilegens	Juiz de Fora	v. 19	n. 1	p. 1-303	jan/jun 2022
-------------	--------------	-------	------	----------	--------------

SACRILEGENS

Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF

Volume 19, nº. 1, jan/jun 2022

ISSN 2237-6151

Universidade Federal de Juiz de Fora Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Ciência da Religião

Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Sacrilegens. Vol. 18, nº. 2(2021) –Juiz de Fora –Universidade Federal de Juiz de Fora,

2021–Semestral –ISSN 2237-6151

1. Universidade Federal de Juiz de Fora

Conselho Editorial

Cláudia Aparecida Santos Oliveira – editora

Giovanna Sarto – editora

Ernani Francisco dos Santos Neto – editor

Luana de Almeida Telles – revisora e diagramadora

Mara Bontempo Reis – revisora

Nilmar de Sousa Carvalho – revisor

Rosiléa Archanjo de Almeida – revisora

Rúbia Campos Guimarães Cruz – revisora

Túlio Fernandes Brum de Toledo – revisor e diagramador

Conselho Consultivo

Arnaldo Érico Huff Júnior (UFJF)

Carlos Steil (UFRGS)

Dilip Loundo (UFJF)

Eduardo Gross (UFJF)

Emerson Giumbelli (UFRJ)

Émerson José Sena da Silveira (UFJF)

Ênio Muller (EST)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)

Faustino Luiz Couto Teixeira (UFJF)

Francisco Luiz Pereira da Silva Neto (UFPEL)

Frederico Pieper Pires (UFJF)

Jonas Roos (UFJF)

Luís Henrique Dreher (UFJF)

Luiz Felipe Pondé (PUCSP)

Marco Lucchesi (UFRJ)

Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF)

Maria Clara Bingemer (PUCRIO)

Paulo Barrera Rivera (UMESP)

Robert Daibert Júnior (UFJF)

Rodrigo Portella (UFJF)

Volney José Berkenbrock (UFJF)



Sumário	04
Editorial	05
Textos do Dossiê “Temática Livre”	06
Matriarcado no campo do Asè: a importância de Ialorixás para experiências horizontais nos terreiros. Beatriz A. Vasconcelos	06
Uma leitura ecológica da escassez de água no Livro do Êxodo quando o povo de Israel estava no deserto a caminho da terra prometida. Reginaldo A. da Silva	20
Novas vozes para novos tempos: o surgimento do intelectual católico moderno. Rhuan R Nascimento	38
O Movimento Milerita e a origem das denominações adventistas nos Estados Unidos da América no século XIX. Daniel Firino e Carlos Cavalcanti	56
As eleições entre o bem e o mal: uma análise comparada entre os discursos da Igreja Universal e de Jair Bolsonaro sobre a moralidade pública no pleito de 2018. Tiago Franco	82
Os sentidos de upāya no budismo Mahāyāna e os limites de sua aplicação. Rodrigo Teixeira	108
"Rap é educação", rap e religião: propostas para o Ensino Religioso. Bruno Rocha e Luís Fernando Souza	124
As categorias essenciais da Ciência da Religião. Cláudia S. Oliveira	150
A Disciplina Epistemologia Axiológica de Marià Corbí. Thais F. Amaral	169
Do Pluralismo Religioso ao Princípio Pluralista. Ernani F. Neto	191
O princípio pluralista e a Campanha da Fraternidade Ecumênica 2021. Luís F. Macário	214
“Má fé”? Pistas cartográficas de um Centro de Atenção Psicossocial em meio às espiritualidades e religiosidades. João V. Gonçalves	229
A importância da religião no contexto dos cuidados paliativos no Hospital do Município de São Paulo. Isabel Palumbo; Carlos Souza; José Dias; Leandro Rocha	256
Frida Kahlo: espiritualidade, arte e coragem de ser. Maria A. Martins	273
Resenhas	288
RIBEIRO, Andréa Bernardes de Tassis. <i>Introdução à História e Religião do “Povo de Israel”: formação de identidade e análise Weberiana sob o ponto de vista de “Povo Pária”</i> , Karine Marques Rodrigues Teixeira	288
EMMANUEL (Espírito). <i>Paulo e Estevão: 80 anos de psicografia, (re)leitura com base nas tríades. Episódios históricos do Cristianismo Primitivo</i> , Denise Lino de Araújo	292
Traduções	297
LEUBA, James H. <i>Arte e Religião</i> , traduzido por Danilo Mendes	297



EDITORIAL

É com imensa satisfação que apresentamos a edição 2022/1 da Revista Sacrilegens. Em vez de um dossiê com uma temática específica, a proposta foi fazermos uma edição de **Temática Livre** diante do grande número de submissões, das mais diversas áreas e abordagens envolvendo a religião, recebidas nos últimos tempos. Apesar do fluxo contínuo e do espaço em cada dossiê para os artigos de temática livre, ainda sim verificou-se a necessidade de abarcar a pluralidade de estudos e pesquisas sobre a religião no intuito de visibilizar a diversidade de produções da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e das demais Ciências Humanas dedicadas ao estudo e pesquisa em religião. Nesta edição, as contribuições centram-se em três principais estratégias de investigação científica acerca da religião: uma primeira, que parte da historiografia das religiões; uma segunda, que encontra na filosofia da religião um método útil de reflexão; e, finalmente, uma terceira em que se valoriza de estratégias que investigam a pluralidade do campo religioso brasileiro. Com 14 artigos e 3 resenhas, o destaque desta edição está no seu caráter heterogêneo diante da grandiosa variedade de temáticas, bem como pelas autoras e pelos autores de diferentes partes do país.

Agradecemos a todas e todos que têm contribuído para o fomento à pesquisa e a manutenção da universidade pública, gratuita e de qualidade. Em especial à CAPES, CNPq, PPCIR, UFJF e a todas as autoras(es), avaliadoras(es) e pessoas que contribuem, direta e indiretamente, para o desenvolvimento de nosso país. Enquanto um espaço plural voltado às pesquisas científicas que contemplam o universo religioso e toda a diversidade de espiritualidades, a Revista Sacrilegens reitera dois compromissos que tem junto à toda sociedade: o compromisso ético e social na luta e defesa do acesso livre, democrático e universal à Ciência e a Educação e o compromisso de publicar textos de qualidade e de excelência. No mais, esperamos que essa edição da Revista Sacrilegens, assim como todas as anteriores, seja mais uma contribuição exemplar para o debate acadêmico e a produção científica no Brasil. Contra todo obscurantismo, seguimos esperando. Desejamos uma ótima leitura!!

*Cláudia Aparecida Santos Oliveira
Giovanna Sarto
Ermani Francisco dos Santos Neto
Editores*



Matriarcado no campo do Asè: a importância de Ialorixás para experiências horizontais nos terreiros.

Matriarchy in the Asè field: the Ialorixás significance for horizontal experiences on terreiros.

Beatriz Alves Vasconcelos¹

Resumo: A *práxis*, no campo da afrocentricidade, se destaca pela liderança feminina à frente das organizações públicas e privadas. Contrariando o pensamento ocidental patriarcal, o presente artigo busca refletir sobre o prestígio de mulheres e como suas posições são elementares para a religiosidade em terreiros. Para tanto, pensadores afrocentristas serão utilizados para auxiliar no desenvolvimento deste artigo, como Asante (2014), Hudson-Weems (2019) e Nogueira (2019), haja vista a grande relevância científica dos mesmos para um campo cada vez menos eurocentrado. Com a contribuição dessa bibliografia, entende-se que o posicionamento das Ialorixás nos terreiros é divergente para a constituição de nossa sociedade patriarcal e, justamente por isso, apresenta-se como necessária para desfazer a intensa reprodução de desigualdade de gênero, raça e classe.

Palavras-Chave: afrocentricidade; religião; terreiro; matriarcado.

Abstract: The *práxis*, on the afrocentricity, field is highlighted by female leadership, at the forefront of public and private organizations. Contrary to patriarchal occidental thinking, the present article searches to reflect on the prestige of women and how their positions are elementary for terreiro's religiosity. Therefore, afrocentrists will be used to support the development of this article, as Asante (1988), Hudson-Weems (2019) e Nogueira (2019), have seen their great scientific relevance to an increasingly less Eurocentric lead. With this bibliography contribution, it is understood that the Ialorixá's positioning on terreiros is dissonant for the patriarchal society constitution and, precisely because of this, presents as necessary to undo the intense reproduction of gender, race, and class inequality.

Keywords: afrocentricity; religion; terreiro; matriarchy.

¹ Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo, Mestranda em Educação pela Universidade Federal de São Paulo, com tema de pesquisa que investiga as relações de poder, capital simbólico e feminização da pobreza na sociedade punitiva. Linha de pesquisa em Desigualdade, Diferença e Inclusão e Antropologia da Religião. Integrante do GRIITTE (Grupo de Investigação e Invenção em Teorias Transversais para a Educação) e CiVaj (Cidadania, Violência e Administração da Justiça) da UNIFESP. Contato: vasco.be78@gmail.com.



Introdução

O universo afrocentrista nos permite pensar em possibilidades que busquem estabelecer mais igualdade étnica e de gênero, especialmente através de uma alta consciência coletiva e da centralidade da mulher em muitos terreiros. Asante (1988) apresenta, em sua obra, uma importante discussão sobre uma emancipação mental, de modo que, o mergulho nas raízes ancestrais pode contribuir em uma lógica de mais complementaridade e menos conflito. Intrigante e desafiadora, essa cosmopercepção atinge de frente as relações sociais femininas em nossa sociedade patriarcal que estimulam a competição e a disputa entre mulheres. Nesse sentido, não podemos pensar, portanto, que um feminismo importado da Europa conseguiria abarcar todas as multiplicidades e historicidades da luta da mulher negra, especialmente dentro de um terreiro com Mães de Santo. Collins (2017), em artigo, faz importantes apontamentos conceituais e práticos sobre o feminismo negro e o mulherismo dentro de uma perspectiva afro-americana, propondo que, até o momento, não haveria um conceito chave que pudesse representar perfeitamente as lutas políticas e sociais que são reforçadas tanto pelo feminismo negro quanto pelo mulherismo, mas que as discussões filosóficas e a luta contra a opressão devem continuar, contemplando e reconhecendo as diferenças e “a heterogeneidade dentro das comunidades de mulheres negras” (COLLINS, 2017, p.21).

A disseminação do Asè, para essas mulheres, é essencial para a produção e reprodução de suas existências na terra. Asè não se encaixa em uma categoria de pensamento ou conceito, posto que sua potência não se encolhe em um arquétipo científico eurocentrado. Para entendermos seu significado, utilizaremos a seguinte interpretação:

Axé é a força que assegura a existência dinâmica, o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, é transmissível sendo conduzida por meio de materiais e simbólicos. É uma força que só pode ser adquirida por introjeção ou contato, podendo ser transmitida a objetos ou seres humanos. O terreiro tem um axé plantado, que se expande e se fortifica combinando as qualidades e significações de todos os elementos que o compõem (NASCIMENTO, 2008, p. 66).



A obra Africana *Womanism*, de Clenora Hudson-Weems (2019), demonstra com clareza que as práticas, para além das eurocêntricas católicas, como aquelas dos terreiros, encaixam-se às estruturas do que a autora caracteriza como Mulherismo Africana, já que estabelece uma relação outra com a espiritualidade, alta participação na comunidade e relação horizontal entre homens e mulheres. No Mulherismo, é da figura feminina que surgem todas as perspectivas e, para o presente trabalho, adotaremos a noção de que é nesse espaço que “quanto mais um terreiro seja antigo e ativo, quanto mais elevado seja o grau de iniciação das sacerdotisas encarregadas de obrigações rituais, tanto mais poderoso será seu axé de terreiro” (HUDSON-WEEMS, 2019, p. 66).

Como afirma a autora, a religião africana é aquela capaz de elaborar um espaço de luta negra pela liberdade. Haja vista que o cenário nacional para a mulher negra é absolutamente desfavorável, a possibilidade de criação de um ambiente que resgata suas ascendências e entende sua constituição étnica como oportunidade de celebração, a presença de Mães de Santo nos terreiros é um marco que devolve à mulher negra uma estrutura cultural de recriação de mitos africanos, colocando-a na centralidade e contrariando o padrão circular colonizador.

De acordo com dados de 2018 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Brasil ocupa uma das menores taxas de representação feminina no campo político, com 14,8%, enquanto Ruanda ocupa a maior taxa, com 61,3%. A média de horas semanais que as mulheres gastam em tarefas domésticas, por todo Brasil, é de 18,1. Entre mulheres declaradas pretas ou pardas, 37,2% ocupam algum cargo gerencial. Esses, e outros números, nos apontam o lugar de subalternidade onde estas são colocadas, reproduzindo o antigo modelo colonial que enxergava uma subserviência inerente à mulher negra. Vislumbra-las, em configurações de autoridade, aponta para um processo de descolonização de estruturas de pensamento históricas que visualizamos com frequência nas práticas afrocentradas. Nesse sentido, discutir também sobre território e espaços em que lugares de destaque são ocupados por mulheres negras é fundamental. Cabe questionar: quais são esses ambientes?

Manzi e Anjos (2021) realizaram uma investigação, dentro dos Estudos Urbanos, que nos oferece ferramentas interessantes para analisar como a ocupação de espaços por mulheres negras tem um histórico racista e sexista que advém de um processo social. A reflexão importante que as autoras nos deixam é sobre os ambientes



de luta e resistência que elas preenchem, ressaltando aspectos de protagonismo, determinação e glória. Neste estudo, os terreiros e a direção deles por Mães de Santo apontam para uma possibilidade existencial para além dos modelos eurocentrados que avistam o negro como mão de obra desprovida de inteligência.

A reivindicação por esse território também se estabeleceu para com a sociedade política que, durante o século XX, ainda era resistente em relação aos direitos de manifestação afroreligiosa, especialmente em um campo neopentecostal que prevalecia sobre as decisões da época (GOMES; OLIVEIRA, 2022). Assim sendo, as lutas e disputas que se deram internamente para a autoridade das Ialorixás valer, se deu também no campo externo, quando muitos ativistas umbandistas e candomblecistas realizaram movimentos que buscavam conduzir as práticas religiosas afrocentradas no caminho da luta pela liberdade religiosa. Ainda hoje os conflitos, no que concerne às atividades do terreiro, são constantes, haja vista o cenário e as forças intrínsecas do racismo e do machismo. Nada obstante, algumas figuras foram indispensáveis para o assentamento dessas casas pelo país, como Meninazinha de Oxum, Palmira de Oyá e Beata de Iyemonjá (GOMES; OLIVEIRA, 2022), que se destacaram pelo intenso ativismo político antirracista e anticolonial. Junto dessas autoras e autores, nesse trabalho, reafirmamos o compromisso científico de “um olhar interseccional sobre territorialidades negras [que] deve ser acompanhado de uma perspectiva histórica contra-hegemônica, comprometida com a busca e o resgate de memórias apagadas e histórias silenciadas” (MANZI; ANJOS, 2021, p. 5).

O presente artigo pretende abordar a dimensão do trabalho de mulheres negras, que se apresentam em um formato que contraria e atenta o sistema colonizador patriarcal, reforçando cosmovisões afrocentradas e matriarcais, em especial, o lugar das Ialorixás, as Mães de Santo, nos terreiros, tendas e casas de práticas afroreligiosas. Para tais considerações, utilizar-se-á referências também afrocentristas, como Asante (2014), Nascimento (2008), Mbembe (2010) e Pinto (2021).

1. Obstinação em forma de Asè: Ialorixás nos terreiros

A configuração de um terreiro com uma mulher em sua direção aponta uma quebra em modelos religiosos que impunham a figura feminina em lugar submisso à



figura masculina. Nesse sentido, recorremos a Guilherme Nogueira (2019, p. 16) que, em sua tese, resgata com primor as posições de Mães de Santo:

Há a possibilidade de transgressões, mutações e de outras interpretações, se comparado ao ocidente. E todas as possibilidades são aceitas. Isso passa, inclusive, pelo fato de que o povo de santo reconhece sexualidades transgressoras nos próprios mitos dos orixás nagôs, que são misturados frequentemente com ensinamentos sobre inuíces ou voduns (embora não bastem para explicá-los) (SEGATO, 1986/2005).

O título da tese do autor - “Na minha casa mando eu”: Mães de santo, comunidades de terreiro e Estado - indica uma importante autoridade reivindicada pelas Ialorixás e como esses combates são constantes, nos quais os discursos e os posicionamentos são as principais armas políticas para o estabelecimento do poder feminino dentro e fora de um terreiro. As casas seriam os espaços físicos onde se realizam as práticas afrorreligiosas e, nesse sentido, se alinha às perspectivas matrilineares, donde a Mãe de Santo é aquela que detém a soberania que administra a família de santo.

Existe uma grande precisão e delicadeza em pinçar nessa microssociedade, que é o terreiro, as posições sociais que, de certo modo, rompem com o corpo social em seu sentido macro. É no terreiro que, segundo Nogueira, as personalidades e os comportamentos rebeldes são aceitos e configurados para que essa atmosfera flua com harmonia e organização.

O posicionamento de uma mulher no comando de uma entidade complexa como um terreiro aponta, de fato, uma transgressão, haja vista que pouco se encontram figuras femininas no comando de uma instituição religiosa. Ao pensarmos no conceito de transgressão, precisamos entender, portanto, que seria um rompimento a partir de predisposições ocidentais, posto que as religiões de matrizes africanas não se dinamizam a partir desta lógica, justamente por serem afrocentradas, isto é, se dinamizam a partir de uma lógica que respeita e considera todas as constantes africanas a partir da narrativa ancestral que se realiza no meio religioso já que foi impedida no meio social.

na realidade é totalmente contraditório com a situação de escravo o exercício de qualquer poder no plano do real. Assim, pode ter ocorrido



uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião (BERNARDO, 2005, p.16).

A socióloga Flávia Pinto, também Ialorixá do terreiro de Umbanda carioca Casa do Perdão, em sua obra *Salve o Matriarcado* (2021), rememora, através da historicidade, como a construção da imagem da mulher, especialmente da mulher negra, se constituiu com aspectos de subserviência para com o patriarca da família, não abandonando o cenário capitalista. A principal narrativa que a autora constrói, ao longo de todo o livro, está a favor do forte vínculo emocional, social e simbólico ligado à ancestralidade, à mulher búfala.

Nessa perspectiva, o conceito de interseccionalidade, trazido por Collins e Bilge (2021) converge com a categoria de pensamento “mulher búfala”, haja vista que Pinto sugere que as mulheres, em especial as negras, se religuem com suas raízes maternas mais profundas, recriando laços e relações. A possibilidade de uma conexão com os vínculos familiares femininos ascendentes é uma proposta interseccional que objetiva o cuidado e o reforço da luta coletiva e individual das mulheres. Em vista disso, o contato com a religião e a religiosidade contribui para “combater as opressões múltiplas e imbricadas” (HIRATA, 2014, p. 69), especialmente quando tratamos aqui de doutrinas que possuem raízes matriarcais e que desejam preservá-las.

A autora busca reconstruir as relações matriarcais afrocentradas para as mulheres de sociedades capitalistas. Entende ser um grande desafio assimilar, produzir e reproduzir uma nova dinâmica dentro das disposições patriarcais contemporâneas, na medida em que diverge com a lógica branca eurocêntrica. À vista disso, a existência do modelo matrilinear inserido na prática religiosa das Mães de Santo é, de fato, uma grande provocação, ação que intimida e que, portanto, torna-se obstinada.

Ainda dentro da reflexão sobre a importância da atuação de mulheres à frente de um terreiro, uma epistemologia mulherista traz, como grande destaque das suas produções, o entendimento das desigualdades sociais, econômicas, culturais e políticas entre sexo, raça e classe, sendo uma proposição elementar às discussões subsequentes dentro da área. Nascimento (2008), no título de sua obra, aponta para a necessidade da construção de uma epistemologia afrocentrada para pensar sobre a condição de negras e negros na sociedade, caracterizando-a como inovadora, justamente por partir de uma



perspectiva anticolonial. Isto posto, as análises e dados teóricos sugerem a compreensão de que mulheres em *práxis* religiosas africanas representam um eixo de desigualdade acentuado e que, portanto, tem uma grande relevância dentro de perspectivas investigativas, mas principalmente, dentro dessa luta. Além disso, de acordo com as autoras e autores afrocentristas, ainda se encontra dificuldades em compreender as reflexões interseccionais e feministas para se pensar sobre as condições das mulheres negras na sociedade moderna, pois continuam perpassando pela ótica eurocêntrica, sendo contraproducente para a inclusão destas, por isso a elaboração de epistemes outras: mulherismo e afrocentrismo.

Embora vejamos indícios consistentes sobre a importância da liderança feminina em terreiros,

é importante destacar que embora as mulheres sejam a maioria em diversos universos religiosos, e sem dúvida, importantes mantenedoras da tradição e símbolos de poder femininos, estas, muitas vezes ainda se encontram em posição de subordinação na esfera religiosa (ROSA, 2010, p.3).

Vemos também um cenário afroreligioso que tende a resgatar a ancestralidade, o poder das matriarcas e seu alto posicionamento perante as instituições religiosas, mas não podemos abandonar as conjunturas sociais dadas em uma sociedade ocidental, em outras palavras, uma influência patriarcal que se exerce sobre as práticas religiosas provenientes da lógica católica. Não obstante, a tese de Guilherme Nogueira (2019) revela algumas transformações importantes no corpo social ao adentrar um terreiro, como confirmou, a divisão sexual do trabalho é presente, inclusive, nesses espaços.

É notável, ao estudarmos a história da presença da Igreja Católica na contenção dos corpos femininos, verificarmos o estabelecimento de regras sociais e disposições que impunham às mulheres um papel social temente a Deus, ao marido e ao lar (FONTES, 2019; FONSECA, 2000). Por intermédio de Bourdieu (2002), passamos, a saber, como os papéis de sexo e gênero se dão por formas culturais cultivadas no *habitus*, constituindo narrativas de compreensão do mundo que refletem, diretamente, na apreensão do corpo de cada um. Dessa forma, modos de ser, agir, pensar e querer no mundo vão se cristalizando. Ademais, pelo *habitus*, todos os comportamentos relacionais e, portanto, de oposição entre os gêneros masculino e feminino são



considerados orgânicos, comuns e socialmente aceitáveis, por serem inerentes à educação humana como tal, ou seja, ao sentido reprodutivo dessas mesmas relações.

No entanto, como afirmado no início do texto de Bourdieu, muitas manifestações consideradas diferenças biológicas, são, na realidade, diferenças culturais interiorizadas e naturalizadas pelas ações rotineiras. Por conseguinte, violências simbólicas, por não apresentarem uma violação e transgressão físicas, são permitidas como formas da dominação masculina sobre o corpo feminino. Tais violências, embora invisíveis aos olhos, confirmam a reprodução da distinção e da dominação dos papéis sociais entre homem e mulher. A consolidação dessa diferença não ocorre sem um montante fundamental de violência simbólica, por sua vez, funcionando como marcadores sociais de generificação (FEDERICI, 2019). O *habitus*, portanto, seria a ferramenta elementar para a construção e o entendimento dos papéis sociais que permitem ensinar ao indivíduo as premissas básicas para suas condutas como homem ou mulher.

Carvalho (2020, p. 362), em artigo, analisa a relevância não apenas de compreender as diferenças que impactam na interseccionalidade, bem como ressalta a distribuição de poder, como as estruturas sociais são afetadas por mudanças em paradigmas produtores de desigualdades. Nessa direção, as ações horizontais das práticas matriarcais dos terreiros são contrapostas às dimensões racistas e patriarcais que perpassam tais estruturas. Desta maneira, ao nos depararmos com os diversos empecilhos e formas de violências² enfrentados pelas Ialorixás na vivência diária com o Asè, é possível depreender que práticas reconhecidas popularmente como “intolerância religiosa” fazem parte de ações que são disparadas por figuras religiosas e políticas heteronormativas e brancas que, ao visualizarem a potencialidade das figuras femininas no poder de uma instituição afrocentrada, entendem como suas possíveis insurreições são ameaçadoras para o *status quo*. Justificando suas ações por uma causa maior, em geral, a defesa da “moral e dos bons costumes”, as violências físicas e simbólicas atingem, em sua maioria, mulheres negras.

² “Polícia prende ‘Bonde de Jesus’ que atacava terreiros de umbanda e candomblé”. **Estado de Minas**, Minas Gerais, 18 ago. 2019. Estadão Conteúdo. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/08/18/interna_nacional,1078089/policia-prende-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-de-umbanda-e-can.shtml>



O Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), em conjunto, elaboram, anualmente, o Atlas da Violência que, em 2021, trouxe taxas importantíssimas que revelam a insegurança em ser uma mulher negra no Brasil. De acordo com o documento,

Em 2019, 66% das mulheres assassinadas no Brasil eram negras. Isso quer dizer que o risco relativo de uma mulher negra ser vítima de homicídio é 1,7 vezes maior do que o de uma mulher não negra, ou seja, para cada mulher não negra morta, morrem 1,7 mulheres negras (CERQUEIRA, 2021, p. 38).

Também chama atenção o caso de Alagoas, onde todas as vítimas de homicídios femininos em 2019, sem contar uma das vítimas sem identificação de cor/raça, eram negras (CERQUEIRA, 2021, p. 39).

Entendendo que existem dificuldades associadas às diferenças religiosas, as autoridades femininas ainda perpassam por mais um filtro que as distanciam da igualdade: o fato de serem mulheres que comandam e delegam tarefas. Embora, entre o *povo de Asê*³ se entenda a importância de uma figura de poder, reconhecer uma mulher como dona dessa função parece ser um desafio mesmo para essa população, onde elas enfrentam dificuldades em estabelecer obrigações e de cumprir alguns rituais importantes.

Os homens continuam sendo os representantes de um status de maior prestígio, os manipuladores do sagrado, o que nos conduz a avaliar as relações de poder que estão presentes e são estruturantes para a tradição religiosa em geral... Por exemplo, mesmo com ampla participação feminina no culto, existem diversos momentos como o sacrifício animal oferecido à entidade, em que a presença, ou a atuação mais direta das mulheres é vetada (ROSA, 2010, p. 3).

Conquanto que haja a apreensão de que essas mulheres têm, de fato, poder e consciência sobre suas condições nesta sociedade, ainda assim encontram adversidades em instituí-los, pois, dessa forma, estariam navegando contra algumas doutrinas seculares das práticas religiosas afrocentradas e, principalmente, se contraporiam aos grandes estigmas dados pela classe patriarcal heteronormativa que, através dessas marcas, estabeleceram fortes relações de poder e dominação sobre as mulheres,

³ Pessoas que se identificam e praticam a umbanda, candomblé e/ou outras afrorreligiões.



especialmente aquelas com práticas afroreligiosas e, assim, criando um volumoso abismo entre suas diferenças.

De acordo com o doutor em Linguística e babalorixá Sidnei Barreto Nogueira (2020), esse movimento de apagamento cultural representa o que ele conceitua como colonialidade do poder, práticas que não buscam somente a violência explícita para com culturas de ascendência africana, como também o interesse no controle e no impedimento da existência do Outro. À vista de tamanha ira proveniente dos comportamentos eurocêntricos, segundo o autor, o termo intolerância religiosa não contempla a intensidade desses exercícios, pois,

[...] não nos instrumentaliza a perceber o racismo como central na compreensão da perseguição às religiões de matrizes africanas. Além disso, continuamos operando sob o prisma do paradigma cultural europeu (NOGUEIRA, 2020, p. 48).

Considerações finais

Senhora dos ventos e das tempestades, domina fogo e água, transforma-se em búfalo, torna-se rio, mulher guerreira e dedicada, dada a fortes paixões, tradução do que nós chamaríamos de símbolo do feminismo. Mãe do movimento, Oya em sua realeza entreposta, de força e sensualidade, simboliza a prática livre da sexualidade feminina, num misto de contenção e lascívia. Ela é a mais destemida entre os orixás femininos cultuados pela religiosidade afro-brasileira (PASSOS, 2008, p. 35).

A partir do entendimento da lógica patriarcal, consideramos sua importância elementar para as práticas antigas e contemporâneas de machismos e racismos estruturais e infraestruturais para com mulheres, especialmente aquelas oriundas de culturas africanas, que sugerem e explicam violências explícitas e simbólicas nos campos religiosos de atuação dessas mesmas mulheres. O modelo colonial invade, inclusive, as éticas e comportamentos de homens e mulheres umbandistas e candomblecistas que incorporam práticas de dominação e privilégios.

Assim como o raciocínio de Pinto (2021), entendemos que o exercício matrilinear das Mães de Santo à frente dos terreiros aponta para uma direção mais autodeterminada, porém desobediente às regras eurocêntricas estabelecidas. Por isso, então, entendemos que tais personalidades recebem a nomenclatura de “mulher búfala”:



aquelas que, semelhante à *Oyá*⁴, não se pode aprisionar. Elas rompem com todas as predisposições que buscam capturar a multiplicidade vital por serem mulheres, guerreiras, forças da natureza. De acordo com os mitos de origem de Iansã, sua chegada se deu com a união da água e do fogo. A possibilidade de uma vida que preserva e enaltece as diferenças a nível social é como ela: improvável, contraditória, mas possível e poderosa.

Ialorixás tem uma constante prática mulherista, haja vista a criação de relações outras com a espiritualidade, abandonando noções derivadas do cristianismo que colocam as mulheres no lugar da perversão. Não há, dentro das comunidades, algum tipo de embate entre gêneros, em função dos princípios propagados que estão totalmente desligados dos duelos internos entre indivíduos com semelhantes interesses e uma mesma luta.

Para tanto, o terreiro carrega em si uma atmosfera onde o poder simbólico das Ialorixás, concentrados e incorporados, possam se expandir por meio de cantigas, danças, rezas e conselhos, contradizendo, ainda, uma lógica binária, posto que, além de uma figura feminina na gestão, não se segue as ordens das relações de gênero quando incorpora orixás cujos estereótipos podem ser masculinos ou femininos (SEGATO, 1986). Todos esses elementos contribuem para o resgate da ancestralidade africana tanto abafada e violada pela lógica eurocentrada, servindo para a construção de uma identidade fortalecida e compartilhada. As mulheres no comando de um templo religioso apontam no sentido oposto à contemporaneidade, sendo um meio de união, resgate e encontro.

O volume 4 da Revista Calundu (2020), intitulada Mães de Santo e Mulheres de Terreiro consegue englobar grande parte das principais reflexões sobre as figuras femininas nos terreiros, trazendo investigações importantes de Rita Laura Segato, Mãe Dora de Oyá e João Augusto dos Reis Neto, que traz importantes passagens de Mãe Stella, Ialorixá que rompe com a hegemonia branca ao acessar espaços antes nunca acessados por mulheres negras e ocupar lugares de poder da sociedade baiana, “reificando os sujeitos negros, suas histórias e “folclorizando” suas práticas, vivências religiosas e culturais” (NETO, 2020, p. 102) e demonstrando como o axé é, também,

⁴ É a Orixá da guerra, da tecnologia, das mudanças. Domina o campo dos ventos, raios, chuvas e tempestades e da morte. (PINTO, 2014, p. 92 e 93)



uma afirmação política que se alinha com movimentos contemporâneos que buscam a autonomia e liberdade feminina.

Em vista de todas as análises realizadas, é possível depreender que as razões coloniais se fundamentam em perspectivas eurocêntricas que produzem e reproduzem desigualdades continuamente, entre elas, de gênero, raça e classe. Vimos que essas diferenças são as justificativas para intensificar ainda mais o processo de desigualdade. Isto posto, o ofício de mulheres que se colocam à frente dos terreiros de umbanda e candomblé é totalmente anticolonial e, portanto, perseguido e condenado, já que anda contra as razões e perspectivas patriarcais e quebram com os ideais míticos racistas e machistas criados para capturar expressões objetivas e simbólicas da vida afrocentrada. Entendemos que o processo de espiritualidade, a ligação com o sagrado africano, a matrilinearidade e a ancestralidade colocam essas mulheres no que Mbembe (2010, p.172) considerou como descolonização interior, processo que, seguramente, tem a capacidade em propagar e reverenciar singularidades verdadeiramente importantes para uma sociedade com múltiplas existências.

Este texto teve como objetivo ressaltar a notoriedade do trabalho de Mães de Santo dentro e fora dos campos religiosos, e trazer ainda mais a discussão do tema para o interior das Ciências Humanas, por serem indivíduos que têm grande impacto social, político e religioso no cenário contemporâneo. São essas personalidades importantes que vão de encontro a ideia dupla daquilo que seria pecaminoso, sujo e profano, e que coloca a mulher do lado oposto ao sagrado. São elas as que têm o contato mais profundo e íntimo com a magia e o encantamento, produzindo força e resistência, propagando os saberes da sua ascendência e protegendo sua descendência.

Referências Bibliográficas

ASANTE, M. *Afrocentricidade*. Philadelphia: Afrocentricity International, 2014.

BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007[1979].

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011[1982].

_____. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. 17ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020[1998].



BERNARDO, T. *O Candomblé e o Poder Feminino*. Revista de Estudos da Religião N° 2 / 2005 / p. 1-21.

CARVALHO, M. *Interseccionalidade: um exercício teórico a partir de uma pesquisa empírica*. Cadernos de Pesquisa [online]. 2020, v. 50, n. 176 [Acesso em: 18 nov. 2021], p. 360-374. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/198053147068>>. Epub 07 Set 2020. ISSN 1980-5314.

CERQUEIRA, D. *Atlas da Violência*. São Paulo: FBSP, 2021.

COLLINS, P. H. *O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso*. Cadernos Pagu [online]. 2017, n. 51 [Acesso em: 27 jul. 2022], e175118. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700510018>

COLLINS, P. H; BILGE, S. *Interseccionalidade*. Boitempo Editorial, 2021.

FEDERICI, S. *O ponto zero da revolução. Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019.

FONSECA, D. *Negros Corpos (I)maculados: Mulher, Catolicismo e Testemunho*. Dissertação de Doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2000.

FONTES, M. *Anais IV DESFAZENDO GÊNERO*. Campina Grande: Realize Editora, 2019. Disponível em: <<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/64271>>. Acesso em: 10 nov. 2021.

GOMES, E; OLIVEIRA, L. C. *Memórias documentadas do grupo “Tradição dos Orixás”: reações, resistência e ressonâncias afro-brasileiras dos anos 1980*. Religião & Sociedade [online]. 2021, v. 41, n. 03 [Acesso em: 22 mar. 2022], p. 25-50. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0100-85872021v41n3cap01>>. Epub 09 Mar 2022. ISSN 1984-0438. <https://doi.org/10.1590/0100-85872021v41n3cap01>.

HIRATA, H. *Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais*. Tempo Social [online]. 2014, v. 26, n. 1 [Acesso em: 12 nov. 2021], p. 61-73. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702014000100005>>. Epub 30 Jul 2014. ISSN 1809-4554.

HUDSON-WEEMS, C. *Africana womanism: Reclaiming ourselves*. Routledge, 2019.

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Estatísticas de gênero: indicadores sociais das mulheres no Brasil*. Rio de Janeiro: 2018.

MANZI, M.; ANJOS, M. E. S. C. *O corpo, a casa e a cidade: territorialidades de mulheres negras no Brasil*. Revista brasileira de estudos urbanos e regionais. Dossiê Território, Gênero e Interseccionalidades. v. 23, E202132pt, 2021. DOI 10.22296/2317-1529.rbeur.202132pt



- MBEMBE, A. *Sortir de la grand nuit: essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte, 2010, p.172.
- NASCIMENTO, E. *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. Vol. 3. Grupo Editorial Summus, 2008.
- _____. *A matriz africana no mundo*. Vol. 1. Selo Negro Edições, 2012.
- _____. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Vol. 4. Selo Negro, 2013.
- NETO, J. A. dos R. (2020). *Odé Kayodê: as palavras de Mãe Stella e com no tempo perpetuando a força das mulheres de axé*. Revista Calundu, 4(1).
<https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v4i1.30794>
- NOGUEIRA, G. *Na minha casa mando eu: Mães de santo, comunidades de terreiro e Estado*. Dissertação de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília, 2019.
- NOGUEIRA, S. B. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020.
- PASSOS, M. *Oiá Bethânia: Amálgama de mitos*. 2004. Tese (graduação em Comunicação Social) – Universidade Estadual da Bahia, BA.
- PINTO, F. *Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- _____. *Salve o matriarcado: manual da mulher búfala*. Fundamentos de Axé, 2021.
- ROSA, L. “No terreiro predomina mais a mulher, porque a mulher tem mais carisma”: Música, gênero, raça, sexualidade e cotidiano no culto da Jurema (Olinda, PE). *Fazendo Gênero*, v. 9, 2010.
- SEGATO, R. L. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UnB, 2005. Republicação de livro de 1986.
- _____. *Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife*. *Anuário antropológico*, v. 10, n. 1, p. 11-54, 1986.



Uma leitura ecológica da escassez de água no Livro do Êxodo quando o povo de Israel estava no deserto a caminho da terra prometida

An ecological reading of the scarcity of water in the Book of Exodus when the people of Israel were in the desert on their way to the promised land

Reginaldo de Abreu Araujo da Silva¹

Resumo: Este artigo pretende fazer uma reflexão acerca de dois textos do Êxodo: 15,22-27 e 17,1-7. Esses textos retratam a caminhada dos israelitas pelo deserto depois da saída da terra da escravidão no Egito e narram a ausência de um elemento vital, a água. As duas cenas bíblicas começam com uma crise socioambiental, pois falta a água e o povo entra em desespero. O objetivo é ler essas duas narrativas sob a perspectiva da interface entre Bíblia e ecologia. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que pretende concluir que é possível ver nos elementos da narrativa bíblica os sinais ecológicos de defesa da vida e mostrar que essa defesa da vida é característica predominante do Deus do Êxodo.

Palavras-chave: Êxodo. Ecologia, Água. Crise socioambiental. Vida.

Abstract: This article intends to reflect on two texts of Exodus: 15,22-27 and 17,1-7. These texts portray the Israelites' walk through the desert after leaving the land of slavery in Egypt and narrate the absence of a vital element, water. The two biblical scenes begin with a socio-environmental crisis, as water is lacking and the people are in despair. The objective is to read these two narratives from the perspective of the interface between the Bible and ecology. This is a bibliographical research that intends to conclude that it is possible to see in the elements of the biblical narrative the ecological signs of defense of life and to show that this defense of life is a predominant characteristic of the God of the Exodus.

Keywords: Exodus, ecology, water, socio-environmental crisis, life.

Introdução

Este trabalho pretende fazer uma reflexão sob a perspectiva da interface entre Bíblia e ecologia. Para isso serão tomados como objeto de estudo dois trechos do texto bíblico do Êxodo que retratam a caminhada dos israelitas após a saída do Egito, terra da

¹ Doutorando e mestre em Ciência da Religião pela PUC-SP, membro do NUMINA: Núcleo de Estudos Psicológicos da Religião da PUC-SP. E-mail: frregi@hotmail.com.

escravidão. Os trechos selecionados são Ex 15,22-27 e 17,1-7, que narram a experiência dos israelitas no deserto de Sur e em Rafidim, respectivamente. Experiência marcada pela ausência de um elemento vital, a água. Dois lugares distintos e dois momentos distintos da caminhada dos israelitas, porém, com o mesmo problema grave. No deserto de Sur, o povo demora para encontrar a água e, quando a encontra, ela não é potável, ela é amarga. Em Rafidim o povo não encontra água potável.

A narrativa do Êxodo mostra que, no entanto, os israelitas, em busca da terra da liberdade, estão amparados pelo olhar atento e pelo ouvido atento do seu Deus, Iahweh, que viu a miséria deles sob a opressão, ouviu o seu clamor na angústia da escravidão e desceu para os libertar (Ex 3,7-8). Uma mensagem que podemos vislumbrar no relato bíblico é a de que a natureza, obra da criação de Iahweh, conforme Gn 1,1-2,4a, está a serviço da vida, pois Iahweh é o Deus da vida. E quando a obra da criação não cumpre a sua finalidade, Iahweh entra em ação para que a vida seja preservada (FELDMEIER; SPIECKERMANN, 2015, p. 223-4).

As duas cenas bíblicas começam com uma crise socioambiental: o povo está necessitado e o ambiente não o favorece, o desespero toma conta do povo que passa a protestar contra Moisés, o líder da libertação da escravidão. Moisés não é somente o guia para a saída da terra da escravidão. Ele é também a liderança religiosa que auxilia o povo, por isso, ele intercede pelo povo junto ao Deus Iahweh e age conforme as orientações divinas, dando mostras ao povo dos sinais do favorecimento de Iahweh ao povo.

Com base no texto da “Bíblia do Peregrino”, de Luís Alonso Schökel, e nas obras “O Livro do Êxodo, um comentário exegético-teológico” de Pablo R. Andiñach; “Êxodo”, da Coleção Grande Comentário Bíblico das Edições Paulinas, de George V. Pixley; “O Projeto do Êxodo”, de Matthias Grenzer; e “Êxodo 15,22-18,27”, de Leonardo Agostini Fernandes e Matthias Grenzer, faremos uma reflexão sobre estas duas circunstâncias da caminhada dos israelitas em busca da terra da liberdade, examinando os detalhes da narrativa, perscrutando os elementos simbólicos que caracterizam a fé no Deus Iahweh, fazendo uma interface entre a religião e a crise socioambiental, esta causada pela falta da água e pelo desespero da comunidade dos israelitas, os quais foram socorridos pela ação divina transformadora da situação.

1. A importância da leitura ecológica do texto bíblico

O estudioso da Bíblia, Haroldo Reimer, tem produzido relevantes reflexões de textos bíblicos sob a perspectiva ecológica, como, por exemplo, no seu livro reeditado recentemente, “Bíblia e ecologia”, em cuja apresentação, tem utilizado uma estimulante expressão para o estudo dessa interface a que nos propomos. Reimer (2010, p. 7) propõe o exercício de “‘garimpar’ na Bíblia textos em perspectiva ecológica”.

Reimer (2010, p. 16) afirma que os “textos bíblicos devem ser fontes a partir das quais se pode iluminar e abastecer criativamente pensamento e ações nos tempos presentes”. Ou seja, podemos utilizar os conteúdos dos textos bíblicos para promover uma aproximação na reflexão entre o ensinamento sagrado e o cuidado ecológico. É possível perscrutar nos textos bíblicos ensinamentos que promovam uma consciência ecológica.

Para que se efetive o estudo bíblico a partir de uma perspectiva ecológica, “há que se fazer um ‘caminho mental’ que situe o sujeito interpretante dentro da complexidade maior do universo criado” (REIMER, 2010, p. 13).

Em um artigo de importância atual, intitulado “Esboço de uma reflexão bíblica sobre meio ambiente” (ESTUDOS BÍBLICOS, 38, 1993, p. 39-47), a professora e biblista Tea Frigerio oferece-nos uma possibilidade de compreender diversos versículos de livros bíblicos sob a ótica do meio ambiente, contribuindo, portanto, para uma leitura da Bíblia em perspectiva ecológica. Frigerio (1993, p. 39) afirma que a Bíblia “sustenta o caminho dos que acreditam. Ela norteia atitudes, comportamentos, opções no comportamento intrapessoal e interpessoal com a natureza, a humanidade, o transcendente”.

Frigerio inspira-nos a promover a análise dos trechos do Êxodo sob a perspectiva ecológica, dizendo:

Os autores do Êxodo, ao guardar a memória da libertação dos hebreus da casa da escravidão, o Egito, associam povo-natureza neste evento. Ao lado das mulheres que resistem (Ex 1,15s), dos grupos que se organizam (Ex 5), é interessante notar a presença constante dos elementos da natureza que se tornam companheiros no processo de libertação. As pragas, os sinais e prodígios de Deus se realizam na natureza e através dela: água vira sangue, chove pedras; rãs,

mosquitos, gafanhotos se unem à organização dos hebreus; a luz vira trevas, encobrindo, cúmplice, os últimos preparativos para a saída. Na hora decisiva da passagem, as águas se abrem para deixar o caminho enxuto aos que estão conquistando a liberdade. Mas as mesmas águas afogam os cavalos e cavaleiros, destruindo a força opressora do Egito. (FRIGERIO, 1993, p. 41)

Reforça o estímulo à reflexão, que pretendemos empreender sobre a relação entre a Bíblia e a ecologia, a carta encíclica “Laudato Si” do Papa Francisco. Nela o Pontífice Romano exorta à leitura dos textos bíblicos, sob a perspectiva da interface a que nos propomos, apresentando um tópico de reflexões intitulado “A sabedoria das narrações bíblicas”, no qual ele diz: “queremos saber o que nos dizem as grandes narrações bíblicas sobre a relação do ser humano com o mundo” (FRANCISCO, 2015, par. 65).

Uma das leituras que o Papa Francisco propõe é acerca da obra da criação de Deus no livro do Gênesis e, para isso, incentiva a “ler os textos bíblicos no seu contexto, com uma justa hermenêutica, e lembrar que nos convidam a ‘cultivar e guardar’ o jardim do mundo (cf. Gn 2, 15)”. Em seguida propõe a interpretação dos dois verbos a partir do sentido do cuidado ecológico, do cuidado do mundo, do meio ambiente, que ele chama de Casa Comum, explicando que: “enquanto ‘cultivar’ quer dizer lavrar ou trabalhar um terreno, ‘guardar’ significa proteger, cuidar, preservar, velar. Isto implica uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza” (FRANCISCO, 2015, par. 67).

2. Transformação da água amarga de Mara em água doce abundante: Ex 15,22-27

Nossa primeira atenção é para com o texto de Ex 15,22-27. Nesse trecho do Êxodo, os israelitas partiram do mar Vermelho para o deserto de Sur. Lá caminharam por três dias e não encontraram água. Quando a encontraram não puderam bebê-la, pois estava amarga. Por isso, eles deram ao lugar o nome Mara, que quer dizer, em hebraico, amarga (Ex 15,22-23).

O teólogo Pablo Andiñach nos diz que a narrativa não se trata de um relato ou um diário de viagem, mas sim que há um destaque para algumas situações que são interpretadas teologicamente, ou seja, há um interesse em transmitir na narrativa uma mensagem de Deus (ANDIÑACH, 2010, p. 211).

Qual seria essa mensagem divina, na opinião do autor? O versículo 25 narra a mudança da água amarga em água doce a partir da orientação de Iahweh ao seu líder, Moisés, para que lançasse uma árvore na água. Isto poderia significar que a mensagem de Deus é que Deus está junto com o seu povo, mantendo a sua promessa de protegê-lo, auxiliando-o nessa primeira prova de uma grande dificuldade da caminhada, a falta de água. Iahweh vai ao encontro do seu povo e o socorre (ANDIÑACH, 2010, p. 211).

Do ponto de vista de uma reflexão teológica e também ecológica, é interessante a proposta de análise de Andiñach de que o redator destes versículos já não se trata de uma pessoa que vivia no deserto, mas sim de um redator urbano, uma vez que na narrativa há uma visão da vida no deserto como praticamente um lugar de grandes perigos, onde todos vivessem todos os dias com a preocupação de encontrar água e alimento. Se o redator fosse habitante do deserto, a narrativa mostraria a vida no deserto com os perigos e as dificuldades, mas seria natural e razoavelmente estável (ANDIÑACH, 2010, p. 211).

Tratando-se de uma reflexão sob a perspectiva ecológica, torna-se relevante a identificação da localização do deserto de Sur. Mas, o teólogo explica que não se pode identificar com precisão a localização do deserto de Sur. Talvez o narrador partisse do princípio de que o leitor soubesse de que lugar se tratava o deserto de Sur e, por isso, não esclareceu sua localização (ANDIÑACH, 2010, p. 212).

O local chamado Mara poderia ter sido um oásis. Porém, suas águas estavam impróprias para o consumo. Uma vez que foi Deus quem levou o povo àquele lugar por meio de Moisés, um povo que estava ansioso por encontrar a água e matar a sede, parece que Deus estaria brincando com o povo, pois Deus o teria levado, então, ao lugar errado, onde a água estava amarga. Assim, o teólogo explica que o nome hebraico *marah*, que quer dizer amarga, foi dado ao local no exato momento em que os israelitas chegaram lá e encontraram a água imprópria para se beber, e parece uma “sutil contradição, já que o lugar recebe o nome somente depois de ter sido identificado com esse mesmo nome” (ANDIÑACH, 2010, p. 212).

Já o teólogo George Pixley afirma que o deserto de Sur “trata-se obviamente do extremo ocidental do deserto do Sinai” (PIXLEY, 1987, p. 115). E o teólogo Matthias Grenzer afirma que “não é o objetivo do autor apresentar mais detalhes sobre o contexto histórico-geográfico” (GRENZER, 2004, p. 57). Diferentemente de Andiñach, ele

explica que, de acordo com o versículo 22, a partida do povo para o deserto de Sur é fruto da decisão de Moisés, enquanto a chegada a Mara, no versículo 23, “parece ter sido fruto do acaso. Pois se os israelitas sabiam das *águas amargas de Mara* (v. 23.b.c), não faz sentido eles terem procurado tal lugar. *Não podiam beber ali* (v. 23.b)”. Grenzer afirma que se “os israelitas *vieram a Mara* (v. 23a), realmente, com a esperança de saciar sua sede, então a desilusão foi grande” (GRENZER, 2004, p. 57, *itálico do autor*).

A interpretação teológica é a de que a estada do povo de Israel no deserto, “após a sua saída da sociedade opressora, é, sobretudo, consequência de uma situação causada por uma elite poderosa” (GRENZER, 2004, p. 54). Para Grenzer, referindo-se ao Êxodo, “não há dúvida de que a origem de todo o sofrimento do povo hebreu se encontra na *sabedoria mortal do faraó*” (GRENZER, 2004, p. 53, *itálico do autor*).

Assim, fica clara a afirmação sobre o sentido teológico da caminhada pelo deserto, pois:

chama a atenção a repetição do termo *deserto* (v. 22b.c). Começa a ficar claro para o leitor que o projeto da *saída* da sociedade opressora significa *sair rumo ao deserto* (v. 22b), sem que a comunidade conhecesse as estações de descanso. E quando se chega a um lugar, pode ser que *não se encontre* (v. 22d), imediatamente, aquilo de que mais se precisa. Decepções e desilusões hão de ser enfrentadas, o que é destacado, literariamente, mediante a repetição do termo *amargo*. (GRENZER, 2004, p. 57, *itálico do autor*)

Essa compreensão teológica do termo “amargo”, ou seja, das dificuldades, decepções e desilusões da vida no deserto, é útil para que se possa compreender os versículos 25 a 27. Esses versículos tratam da iniciativa de Moisés de clamar a Iahweh por causa da murmuração do povo diante da falta de água, assim como da ação de Iahweh de indicar uma planta ou uma árvore a Moisés, com a qual tocou a água amarga e esta se tornou doce. Também tratam tais versículos sobre a entrega de leis e mandamentos por Iahweh ao povo, e a exigência da obediência do povo a tais leis e mandamentos como condição para Iahweh não enviar ao povo doenças como as que enviara aos egípcios em outros capítulos (as pragas em Ex 7,14-11,10).

A indicação de Iahweh de uma árvore a Moisés, para que a lançasse na água amarga e a tornasse doce, tem o sentido teológico de “mostrar que Deus está atento às necessidades do povo” (ANDIÑACH, 2010, p. 213). Também a menção a leis e mandamentos, dos quais este trecho bíblico não oferece esclarecimentos, indica que

Deus tinha um propósito para o seu povo ao conduzi-lo pelo deserto em meio às dificuldades. Andiñach diz:

Uma pergunta de cunho teológico, da qual não podemos escapar, é por que Deus leva o povo a um lugar tão inóspito, para o qual não estava preparado e onde o risco de morrer era tão real quanto no próprio Egito. A resposta encontra-se no próprio texto: por um lado esse ambiente parece ser apropriado para receber as leis que deverão orientar o povo pelo resto de sua história; por outro, afirma-se que ali Deus provou Israel, ou seja, colocou Israel numa situação extrema para fortalecer sua fé e sua experiência. (ANDIÑACH, 2010, p. 213)

Essas leis e esses mandamentos não são esclarecidos pelo texto bíblico, como dissemos, mas Andiñach afirma que não são as leis dadas no monte Sinai no capítulo 20 do Êxodo, que constituirão a Aliança do Sinai, isto é, a constituição jurídica do povo de Israel. Mas o anúncio dessas leis e mandamentos acontece aqui para reclamar ao povo a fidelidade e o cumprimento das leis (ANDIÑACH, 2010, p. 213).

O outro tema abordado nesses versículos, que estamos analisando, é o tema das doenças. Essas são utilizadas como ameaça por Iahweh ao povo, caso este não cumpra as leis e os mandamentos dados por Iahweh.

Pixley (1987, p. 115) comenta a respeito da murmuração do povo diante da falta de água. Explica que o verbo murmurar, usado nos relatos do deserto, se refere a atitudes rebeldes e que a murmuração do povo diante do problema grave da falta de água não é de se estranhar, mesmo que seja uma incipiente contrarrevolução, isto é, atitude contrária ao processo de libertação da escravidão do Egito. Trata-se de problema ecológico muito grave, a falta do elemento vital, a água. E o povo já estava por três dias sem água para beber. A indicação da planta pode ser entendida como a efetivação de uma solução dada por Iahweh a esse problema grave de falta de água e também à murmuração.

Quanto ao tema das doenças, do mesmo modo que Iahweh enviou as pragas ao Egito tornando aquele país um lugar de morte, “no deserto demonstrará que é médico que cura. No contexto imediato, ele ‘cura’ as águas de Mara” (PIXLEY, 1987, p. 116).

Grenzer (2004, p. 58) explica que o povo na situação de ausência de água reage murmurando, resmungando, pois a situação é de miséria. Não é surpreendente essa reação do povo diante do seu líder Moisés, que tinha conduzido o povo até o lugar das

águas amargas. Moisés não reage mal com o seu povo, pelo contrário, toma partido do sofrimento do povo e grita a Iahweh como intercessor pelo povo.

A orientação de Deus mostrando uma planta a Moisés a partir da qual, ao ser lançada na água, esta será transformada de amarga em doce, pode indicar também que “*Mara* insere-se no meio daqueles lugares que simbolizam a experiência da providência divina. Novamente, Deus revela-se como aquele que *escuta o grito* de seu povo sofrido (cf. Ex 2,23-25)” (GRENZER, 2004, p. 59, *itálico do autor*).

Outra compreensão teológica pode ser também que, ao se tornar doce a água que era amarga a partir de um pedaço de madeira, a “*lição aprendida é lembrar que Javé é libertador e quer a vida. Para isso, exige confiança, exige que acreditemos nele – **crença** – **confiança***” (FRIGERIO, 2005, p. 26, *grifo da autora*).

Pensando em perspectiva ecológica, essas interpretações teológicas vêm ao encontro da análise do ambiente natural a serviço da ação de Deus. Ou seja, o espaço natural utilizado pela comunidade humana, no seu relacionamento religioso com o Deus Iahweh, possibilita uma experiência de vida, compondo um conjunto ecológico, ou seja, um conjunto onde os seres humanos, os outros seres vivos e os seres não vivos inter-relacionam-se. Esse inter-relacionamento, no qual a vida é a prioridade e tudo tem de ser feito para que ela seja defendida e preservada, é o que se chama ecologia, como nos ensina Leonardo Boff, ao definir que “a ecologia é o estudo do inter-retro-relacionamento de todos os sistemas vivos e não vivos entre si e com o seu meio ambiente” (BOFF, 2015, p. 18).

Boff amplia a compreensão do conceito dizendo que

a ecologia é um saber das relações, interconexões, interdependências e intercâmbios de tudo com tudo em todos os pontos e em todos os momentos. (...) a ecologia só se define no marco das relações que ela articula em todas as direções e com todo tipo de saber acerca da forma como todos os seres dependem uns dos outros, constituindo a teia imensa de interdependência entre eles. Eles formam, como tecnicamente se diz, um grande sistema homeostático, que significa um grande sistema equilibrado e autorregulado. (BOFF, 2015, p. 19)

Sob a perspectiva ecológica, a afirmação de Deus ao povo de que ele é Iahweh que cura é relevante, pois ele manifestara o seu poder de cura exercendo-o sobre a água, o elemento natural do conjunto onde se desenvolve a cena narrada nestes versículos. Deus exerce o poder terapêutico e o oferece ao povo, a partir do inter-relacionamento da

comunidade com a natureza. A água amarga, imprópria para o consumo, é transformada por esse poder curativo de Iahweh em água doce. Junto com o ato, há a afirmação de Deus de que ele é Iahweh que cura. Andiñach (2010, p. 214) diz que é “a afirmação de sua soberania e de sua vocação de proteger seu povo, que implica – esta é a novidade da narrativa – uma resposta positiva de Israel ao convite à fé e à confiança em seu Deus”.

Para o teólogo Luís Alonso Schökel, diante da falta de água e da água imprópria em Mara, situação que exprime uma primeira provação de Iahweh ao seu povo, e diante da murmuração do povo, à qual Moisés reage intercedendo, o agir de Iahweh é um modo de facilitar o remédio (SCHÖKEL, 2017, p. 117, nota 15,22-27).

O agir de Deus é curar, facilitar o remédio. Podemos compreender o sentido teológico com o esclarecimento de Grenzer. Ele explica que a cura de que Iahweh está falando se refere ao povo dos oprimidos. Não se refere à cura de uma pessoa individualmente, mas sim à cura de todo o povo que foi libertado da escravidão do Egito. O oposto da cura, isto é, as doenças a que se refere Iahweh no versículo 26, que tinham sido enviadas aos egípcios, são entendidas como as dez pragas enviadas ao Egito antes da saída dos israelitas. Aconteceu, porém, que, mesmo o Egito recebendo tantas pragas, o governante egípcio não se humilhou diante de Iahweh. Manteve-se com o coração rígido em conservar a escravidão (GRENZER, 2004, p. 64).

Diante do poder opressor, as pragas mostraram o poder de Iahweh superior ao destruir o poder opressor. Grenzer diz que com isto fica “visível uma das principais características do Deus bíblico: sua opção pela solidariedade com os mais sofridos” (GRENZER, 2004, p. 65). Observemos que até para a manifestação desse poder de Deus está presente toda uma compreensão de conjunto onde inter-relacionam-se os seres vivos, humanos, animais e vegetais e os não vivos, como a água, os rios, que foram afetados pelas pragas e que compõem a natureza. Constituiu-se um cenário ecológico. Ao curar a água amarga transformando-a em água doce, Iahweh orienta Moisés a lançar nela uma árvore ou planta. A cura de Iahweh de toda opressão assim como da água amarga é sempre ecológica, isto é, em sintonia com os elementos da natureza que compõem o conjunto da vida.

O versículo 27, finalizando o capítulo 15 do Êxodo, mostra a ação de Deus em favor do seu povo que será curado. O versículo conta que o povo chegou a Elim onde havia doze fontes de água e setenta palmeiras e o povo pôde acampar à beira-mar. O



número doze indica “que cada tribo de Israel beberia de sua própria fonte”. E o texto, ao tratar de uma fonte para cada tribo, simboliza a generosidade de Iahweh para com o seu povo. Faltou água por três dias, mas agora há água em abundância para todo o povo. A generosidade de Iahweh pode ser vista também na abundância das palmeiras, simbolizada pelo número setenta (ANDIÑACH, 2010, p. 214).

Grenzer (2004, p. 65) diz que “a providência divina acompanha o povo – no fim das contas, é sempre Deus quem garante a sobrevivência do homem”. O autor afirma também que ao “fazer uma releitura religiosa dos acontecimentos, *Israel* descobre que *Deus*, sempre de novo, está disposto a providenciar o que o *povo* precisa para sobreviver” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 17, itálico do autor).

Sobre este conjunto ecológico harmonioso do versículo 27, Schökel afirma que a “visão de Elim, com sua abundância maravilhosa de água e árvores (frutíferas?), prova a fidelidade de Deus” (SCHÖKEL, 2017, p. 117, nota 15,22-27).

Fica claro que no conjunto ecológico de Ex 15,22-27 revelou-se a ação de Deus, por meio dos elementos naturais, em defesa do seu povo, e se deu uma recuperação ecológica após a grave crise da escassez de água.

3. Uma crise socioambiental e a resposta de Iahweh: Ex 17,1-7

No capítulo 17 do Êxodo o povo de Israel já tinha se deslocado de Elim, onde encontrara as doze fontes de água e as setenta palmeiras, no capítulo 15. O povo tinha caminhado para o deserto de Sin, no qual aconteceram dificuldades que são narradas no capítulo 16. O nosso estudo é do trecho de Ex 17,1-7 que narra a chegada dos israelitas a um lugar chamado Rafidim, onde depararam novamente com o problema da falta de água.

A narrativa conta que o povo caminhou para Rafidim obedecendo às ordens de Iahweh. Como afirma Andiñach (2010, p. 229), o fato de obedecerem às ordens de Iahweh surpreende, pois chegam a um lugar em que falta a água. “O relato está interessado em mostrar o que Deus preparou para eles nesse lugar e aos poucos relata a sua mensagem”.

A falta de água em mais uma narrativa revela que “a situação da comunidade do êxodo continua dramática. Faz-se a experiência de que a mesma dificuldade precisa ser

enfrentada várias vezes. Os problemas se repetem (...)” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 61). Grenzer apresenta uma interpretação teológica da repetição da grande dificuldade da falta de água. Ele diz que

a repetição do motivo da falta de *água* deixa claro, por um lado, que o caminho rumo à liberdade pressupõe uma luta incansável e, por outro lado, que o *povo* depende da presença do *Senhor* em todos os instantes. Em contrapartida, porém, as tradições literárias do êxodo não se limitam a repetir, simplesmente, um motivo já trabalhado. Muito mais, aproveitam o mesmo impasse para demonstrar nele outro aspecto do problema. Assim, a narrativa em Ex 7,1-7 insiste, essa vez, na figura do líder e na qualidade da liderança exercida por ele. (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 62, itálico do autor)

Para uma reflexão sob a perspectiva ecológica interessaria saber a localização de Rafidim e ter informações do conjunto das condições naturais do local, porém, essa localização é desconhecida. Essa chegada dos israelitas a Rafidim é a última parada antes de chegarem ao monte Sinai. Por isso, pode-se pensar que estivesse próximo ao Sinai (ANDIÑACH, 2010, p. 230). Uma possibilidade de tradução da raiz hebraica do nome Rafidim, viria da raiz dos verbos sustentar ou estender. Porém, mesmo que o nome Rafidim provenha de sustentar ou estender, o que a narrativa mostra é que “está ausente o bem material mais importante para a sobrevivência no *deserto*” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 64, itálico do autor). A situação dramática é enfatizada pela presença no texto bíblico em hebraico de um advérbio de inexistência, significando que a falta de água é absoluta (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 65).

O versículo 2 informa que o povo discutiu com o líder Moisés pedindo que lhe desse água potável. Moisés responde aos israelitas em forma de pergunta indagando-lhes por que discutiam com ele e por que estavam tentando a Deus. A sequência da narrativa mostra no versículo 3 que o povo sedento protestou contra o líder.

As perguntas do líder Moisés aos israelitas queixosos não surtiram efeito neles. No versículo 3 eles insistiram em responsabilizar o líder pela situação dramática, questionando-o com palavras bem razoáveis demonstrando preocupação com suas famílias e seu rebanho. Neste versículo o povo se queixa não de Iahweh, mas de Moisés (ANDIÑACH, 2010, p. 231). Pixley afirma que “o povo se arrepende de ter saído da escravidão do Egito. Acusa Moisés de ser o responsável por sua morte iminente” (PIXLEY, 1987, p. 122).

Em nossa análise sob a perspectiva ecológica podemos notar que este tema da falta de água perpassa a narrativa e o autor do texto bíblico cria uma espécie de moldura para embelezar o texto com o tema da água, utilizando-o em diversas frases dos versículos, como em 17,1 em que o povo não encontrou água potável; em 17,2 em que o povo pediu água a Moisés; em 17,3 o povo estava sedento; e em 17,6 afirma-se que sairá água da rocha (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 65).

O tema da água é caro ao autor sagrado. Fato relevante para esta reflexão que empreendemos em perspectiva ecológica. A crise socioambiental que se instala nestes versículos mostra que “sem *água no deserto*, os *israelitas*, já em liberdade, estão sujeitos à morte. Com isso, a história do êxodo não deixa dúvidas de que o caminho para a liberdade é doloroso. Riscos têm que ser enfrentados” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 66, *itálico do autor*).

A crise pela falta de água instalada na vida do povo gerou consequências nas relações do povo com o seu líder. O povo discutiu com o líder e, agora, libertado age usufruindo dessa liberdade e não se resigna nem se silencia, mas sim aproveita a liberdade para falar sobre o que está faltando em sua vida. O povo começa discutindo com Moisés, pois ele liderou a saída da terra do Egito. Mas no versículo 2 a fala do povo é dirigida a um grupo, pois, segundo Grenzer, o verbo está na segunda pessoa do plural: *dai-nos água*. Isto indica que o povo está pedindo não somente ao líder Moisés, mas ao grupo de líderes. Os líderes devem auxiliar o povo (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 66).

A crise socioambiental causada na vida do povo de Israel no deserto pela ausência da água provoca uma situação de miséria ameaçadora. Diante dessa situação, entendemos o porquê de o povo tentar a Deus, no versículo 2. Grenzer esclarece que “o *povo* tem de formular seu grito, o que por sua vez, é expressão da nova liberdade” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 67-68).

Grenzer afirma que o povo dirige seu pedido ao líder e ao grupo de líderes, mas, diferentemente do que pensa Andiñach, o objetivo do povo é dirigir sua exigência a Iahweh. Grenzer interpreta que essa postura possa resultar da falta de paciência do povo diante da gravidade do problema da sede, e poderia ser interpretado também a partir do versículo 7 em que o povo teria questionado se Iahweh estava ou não com o povo. O que se pode compreender de uma situação de crise socioambiental grave como a que

povo estava passando é que “a dor da *sede* não pode esperar. O *povo* pede uma solução com urgência máxima” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 68, *itálico do autor*).

Adentramos assim ao versículo 3 em que a *sede* leva o povo a protestar contra Moisés. O povo está numa situação tão dramática que, em seu protesto, fala que Moisés o tirou do Egito para fazer morrer o povo assim como seu rebanho. Grenzer diz que a expressão “fazer morrer” enfatiza a situação de morte. Além disso, o fato de Moisés ter-se mostrado incompreensivo, no versículo anterior, não ajudou o povo em nada, pois o problema não foi solucionado. No versículo 3 o povo repete o anúncio da *sede*, já feito no versículo 2. Isto quer dizer que a situação continua grave. Por isso, o povo protestou. Grenzer afirma que se faz “necessário dizer, por primeiro, que grito e protesto são a reação normal à miséria. Estão em jogo vidas humanas” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 68).

No versículo 4, Moisés clamou a Iahweh.

De acordo com Pixley os israelitas agiram como contra-revolucionários diante da libertação do Egito nesse momento em que protestam contra o líder. E este direciona para Iahweh o protesto do povo. Pixley pergunta se o correto seria o líder devolver ao povo a acusação, uma vez que o povo saiu da terra da escravidão por suas próprias pernas e não obrigado por Moisés, mas ao mesmo tempo, Pixley recorda que há o elemento da crença dos israelitas de que foi Iahweh quem os tirou do Egito e, partindo deste elemento da fé, o teólogo concorda com que Iahweh tenha que dar uma resposta ao povo diante da ameaça contra a vida do povo por causa da *sede* (PIXLEY, 1987, p. 122-123). Pixley diz que

Quando Moisés refere o problema a Iahweh, está reconhecendo que houve inspiração divina na busca de condições que propiciaram a vida fora do Egito e que, portanto, não é correta a atitude de voltar para o Egito ou lamentar a saída. Se Iahweh moveu o povo para lutar e sair de condições mortíferas, era para que eles vivessem e não morressem. Daí o fato de Moisés insistir em que o alvo do questionamento do êxodo não era a sua pessoa, mas a de Iahweh. (PIXLEY, 1987, p. 123)

No versículo 4 Moisés demonstra medo da reação do povo; ele diz a Iahweh que por pouco não foi apedrejado pelo povo. A “preocupação de Moisés reside em controlar as demandas do povo, que, nesse caso, parecem ameaçar sua própria vida” (ANDIÑACH, 2010, p. 231).

Já a interpretação de Matthias Grenzer é a de que foi importantíssima a reação de Moisés de gritar a Iahweh. Isso significa que o líder vai tentar resolver o problema, que é grave, a partir de Deus e, com isto, está demonstrando que assume diante de Iahweh o protesto do povo. Escutar o clamor, o grito, do povo é atitude de Iahweh já desde o início do livro do Êxodo, como por exemplo, em Ex 2,23-25 quando os israelitas, gemendo numa dura servidão, gritaram e Iahweh escutou as queixas do povo, ou também em Ex 3,7-8 quando o próprio Iahweh diz que viu a opressão do povo no Egito, ouviu suas queixas e desceu para livrar o povo dos egípcios. Grenzer diz que Iahweh escutar o clamor do povo é o “mistério mais profundo da experiência do êxodo” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 69).

Também Grenzer diz que Moisés se sentiu ameaçado diante do protesto do povo; ele diz que Moisés pode ter sentido “o perigo do protesto na própria pele” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 70).

A ameaça não resolveria o problema. A atitude do líder é coerente dentro do projeto do Êxodo, uma vez que, a partir da interpretação teológica, se poderá vislumbrar um sentido de que a narrativa da libertação dos israelitas pretende deixar claro que o “êxodo somente é realizável por Deus. A libertação, quando acontece, tem caráter de milagre. Ela simplesmente depende da *mão forte* e do *braço estendido de Deus*, no sentido de o *Senhor* agir *em meio a grande terror, com sinais e prodígios* (Dt 26,8)” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 70, itálico do autor).

Vemos, em perspectiva ecológica, que o inter-relacionamento entre as pessoas, as pedras, a água inexistente, elementos naturais, e o seu Deus, em atitude religiosa de crer no seu Deus e nele confiar, contribuiu para que a vida fosse protegida. O desespero do povo com sede poderia chegar ao apedrejamento do líder. Mas a vida é o maior bem e a sua defesa a maior estratégia. A defesa da vida é o objetivo da ecologia.

Os versículos 5 a 7 finalizam o trecho da nossa análise. Estes versículos narram que Iahweh tomou a atitude de solucionar o problema da falta de água, ordenando ao líder Moisés que empunhasse um bastão e golpeasse a rocha e dela sairia a água para o povo beber e esse lugar, por ter sido onde o povo teria acareado e tentado a Iahweh, foi chamado de Massa e Meriba, palavras que significam, em hebraico, tentação ou acareação (SCHÖKEL, 2017, p. 120, nota 17,7).

Andiñach interpreta a atitude de Iahweh como mais um milagre que este oferece para garantir a vida do seu povo (ANDIÑACH, 2010, p. 231). Também interessa a esta pesquisa em perspectiva ecológica a interpretação que Andiñach faz do rochedo de onde sairá a água. O rochedo, elemento natural, será utilizado como instrumento de Iahweh para que este realize seu milagre a favor da vida do povo. O rochedo pode “se referir a um monte ou a uma montanha, que são privilegiados para o encontro com a divindade e, nos tempos antigos, prenes de simbolismo” (ANDIÑACH, 2010, p. 232).

Pixley (1987, p. 124) também interpreta a atitude de Iahweh como uma resposta divina ao povo, que disputara com o líder Moisés, oferecendo água ao povo para saciar a sua sede. Com esta resposta, dada diante do povo e das lideranças, Iahweh “confirma Moisés como líder do povo, ratifica o êxodo como evento que dá vida e ao qual Iahweh como Deus dá apoio, e satisfaz uma necessidade real do povo”.

Já que a ecologia é o conjunto de todos os seres vivos e os não viventes inter-relacionando-se em prol da vida, é coerente ecologicamente a atitude de Iahweh no conjunto da crise socioambiental da falta de água e o perigo de morte do povo e do seu rebanho, pois defende e preserva a vida.

Têm um caráter revestido de significado ecológico as palavras de Pixley ao se referir à água que brota da rocha quando ele diz existe um “manancial que brota do meio das rochas de maneira inesperada” (PIXLEY, 1987, p. 124).

Grenzer também afirma que a atitude de Iahweh confirma a liderança de Moisés, pois o “conteúdo das instruções deixa claro que *Moisés* continua a ser intermediário e líder, no entanto, sempre no sentido de ele se tornar um instrumento na mão do *Senhor*” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 70, *itálico do autor*). E afirma também que “Deus simplesmente elimina a causa da miséria” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 72). Grenzer oferece uma explicação sobre o nome do monte onde está o rochedo do qual sai água. Interessa-nos muito tal explicação, pois tem conotações fortemente ecológicas. Ele diz que Horeb, nome que aparece no versículo 6, tem o significado de região seca ou região devastada. E interpreta-o: “o *Horeb* representa a experiência de o *Senhor* oferecer a seu povo, em um lugar *seco* e *devastado*, a dádiva da vida, seja em forma de *água*, seja através de sua *palavra* legisladora” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 73, *itálico do autor*).

Grenzer brinda-nos com a seguinte afirmação com que podemos compreender a ação de Iahweh em favor do povo, transformando a situação de crise socioambiental experimentada pelo povo de Israel em Rafidim. Ele diz que Iahweh “providencia o que a comunidade dos libertos precisa para sua sobrevivência. Haverá *água, a fim de que o povo beba*” (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 73, *itálico do autor*).

Considerações finais

A trajetória que percorremos neste artigo, acompanhando a caminhada do povo de Israel pelo deserto e deparando com o sofrimento do povo diante da falta de água nos dois textos escolhidos do Livro do Êxodo, permitiu-nos experienciar a leitura sob a perspectiva da interface de Bíblia e ecologia.

Fomos estimulados a enveredar por essa possibilidade de leitura do texto bíblico por autores que valorizam essa dinâmica de reconhecer na mensagem bíblica a presença de elementos ecológicos, como Reimer, Frigerio, Papa Francisco e pelos autores que contribuíram para esmiuçarmos os textos escolhidos e analisarmos os elementos textuais em que vislumbrávamos a compreensão ecológica: Andinach, Fernandes, Grenzer, Pixley e Schökel.

Vimos que a falta de água é um problema grave na realidade do deserto e que o povo de Israel precisou contar com a liderança competente de Moisés. Ele foi o líder capaz de organizar o povo no processo da libertação da escravidão e de conduzir o povo diante dos problemas graves acarretados pela crise socioambiental. Ele ajudou o povo a vivenciar toda a situação numa dinâmica de relacionamento próximo com Deus, mesmo quando o povo se desesperou, murmurou e quase pôs a perder o projeto de libertação.

A fé religiosa ajudou o povo a encontrar soluções para os problemas. Onde faltou a água, elemento vital, o povo viu a ação generosa de Iahweh transformando a realidade em favor do povo. Tal como a narrativa dizia que Iahweh viu o sofrimento do povo na escravidão e desceu para o libertar, agora foi o povo que viu Iahweh libertá-lo da grave crise socioambiental.

Podemos concluir com esta reflexão que o Deus do Êxodo se apresenta como um Deus que sempre ampara o seu povo e quando a natureza não oferece as condições de vida, pois está em falta algum elemento necessário para a vida, Iahweh, por meio do seu



líder escolhido e por meio do povo que acata suas instruções, age em favor da vida e garante a dignidade do seu povo. Concordamos com Grenzer (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 73, itálico do autor) que “o projeto amplo do êxodo: a *saída* da sociedade opressiva inclui o abastecimento material do *povo*, enquanto este caminha rumo à liberdade”.

Referências bibliográficas

- ANDIÑACH, Pablo R. *O Livro do Êxodo: Um comentário exegético-teológico*. Tradução: Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.
- Bíblia. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia, grito da terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra*. Ed. rev. e ampl. Petrópolis: Vozes, 2015.
- FELDMEIER, Reinhard; SPIECKERMANN, Hermann. *O Deus dos vivos: Uma doutrina bíblica de Deus*. Tradução: Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.
- FERNANDES, Leonardo Agostini; GRENZER, Mathias. *Êxodo 15,22-18,27*. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção Comentário Bíblico Paulinas).
- FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato Si: Sobre o cuidado da Casa Comum* (24 de maio de 2015), Roma: Libreria Editrice Vaticana. In <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf> Acesso em 30/04/2022.
- FRIGERIO, Tea. *A formação do Povo de Deus*. Vol. 2. São Leopoldo: CEBI, 2005. (Coleção Curso Popular de Bíblia).
- _____. Esboço de uma reflexão bíblica sobre meio ambiente. In: VVAA. *Bíblia e Ecologia: “Todas as árvores baterão palmas”*. *Estudos Bíblicos*, n. 38. Petrópolis, Vozes, São Leopoldo, Sinodal, 1993.
- GRENZER, Mathias. *O projeto do êxodo*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- PIXLEY, George V. *Êxodo*. Tradução: J. Rezende Costa; revisão Nilo Luza. São Paulo: Paulinas, 1987. (Coleção Grande Comentário Bíblico).
- REIMER, Haroldo. *Bíblia e Ecologia*. São Paulo: Editora Reflexão, 2010.



SCHÖKEL, Luís Alonso. *Bíblia do Peregrino*. Tradução de introduções, notas, cronologia e vocabulário: José Raimundo Vidigal; tradução do texto bíblico: Ivo Storniolo e José Bortolini. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2017.



Novas vozes para novos tempos: o surgimento do intelectual católico moderno

New voices for the new times: the emergence of the modern catholic intellectual

Rhuan Reis do Nascimento¹

Resumo: A Igreja Católica enfrentou uma grave crise de autoridade durante o século XIX. O advento da modernidade reduziu a influência cultural da Igreja, uma vez que empurrou a religiosidade para o âmbito privado e fez com que os sacerdotes passassem a enfrentar dificuldades para interferir nas questões políticas e sociais. Nesse contexto, o intelectual leigo católico, dotado de autoridade acadêmica e atuante na imprensa, destacou-se na defesa dos valores católicos. Nosso artigo objetiva analisar o surgimento do intelectual leigo católico. Para isso, buscaremos recuperar o contexto político e linguístico no qual o primeiro grupo de intelectuais católicos ganhou notoriedade: a França do início do século XX.

Palavras-chave: Intelectuais. Igreja Católica. Modernidade.

Abstract: The Catholic Church faced a serious crisis of authority during the 19th century. The advent of modernity reduced the cultural influence of the Church as it pushed religiosity into the private sphere and made priests face difficulties in interfering in political and social issues. In this context, the catholic lay intellectual, endowed with academic authority and active in the press, stood out in the defense of catholic values. Our article aims to analyze the emergence of the Catholic intellectual lay. For this, we will seek to recover the political and linguistic context in which the first group of Catholic intellectuals gained notoriety: France at the beginning of the 20th century.

Keywords: Intellectuals. Catholic Church. Modernity.

Introdução

Durante o século XIX, a Igreja Católica teve a sua autoridade institucional minada. A perda dos Estados Pontifícios e a necessidade de proclamar o dogma da infalibilidade papal são elementos de uma crise que possui raízes em um passado mais distante. Desde a Revolução Protestante, o clero católico passou a ter a sua autoridade contestada. As ideias iluministas e a Revolução Francesa empurraram a religiosidade

¹ Doutorando e mestre em História pelo programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) graduado em História pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP). E-mail: nascimentorhuanreis@gmail.com



para o âmbito privado e reduziram as possibilidades de atuação da Igreja na sociedade moderna.

Nesse contexto, o intelectual leigo surgiu como uma importante voz do catolicismo no mundo. Com trânsito em espaços que se fechavam aos clérigos, como a imprensa e a universidade, esses intelectuais garantiram o diálogo entre o catolicismo e a sociedade moderna.

O presente artigo versa sobre o surgimento do intelectual leigo católico. Inicialmente, apresentamos o cenário no qual esse intelectual emergiu, isto é, a passagem do século XIX para o XX. Com efeito, versamos sobre as principais críticas enfrentadas pela Igreja Católica nesta época, bem como sobre as respostas dadas a elas pelos pontífices. Depois, abordamos especificamente o surgimento do intelectual católico na Europa, sobretudo na França. Para isso, dialogamos com a produção do sociólogo e estudioso da intelectualidade católica Hervé Serry.

A noção de intelectual é polissêmica e os meios dos intelectuais são polimorfos. Como consequência, estabelecer os critérios para definir a palavra intelectual não é tarefa simples. Assim, é importante, desde já, apresentar a concepção de intelectual a partir da qual nosso estudo foi pensado: aquela sistematizada por Jean-François Sirinelli em texto intitulado “Os intelectuais”, que faz parte da obra *Por uma História Política*, organizada em livro por René Rémond e publicada em 1988.

Com efeito, Sirinelli apresentou o intelectual a partir de uma acepção ampla e sociocultural, que engloba os criadores e “mediadores” culturais. Nessa perspectiva, pode-se citar como exemplos de intelectuais: o jornalista, o escritor, o erudito e o professor secundário. Parte dos estudantes, mediadores ou criadores culturais, assim como algumas categorias de receptores, são vistos como potenciais intelectuais (2003, p. 242).

Embora Sirinelli tenha oferecido a acepção de intelectual que utilizaremos, nosso estudo tem um objeto um pouco mais restrito. Em meio a uma vastidão de criadores e mediadores culturais, interessa-nos, de maneira especial, aqueles que, embora não façam parte do clero, consideram a sua fé católica ao criar ou mediar culturas: os intelectuais leigos católicos.



1. Igreja Católica no século XIX: uma crise de autoridade.

Durante o século XIX, a Igreja Católica enfrentou uma grave crise de autoridade. As raízes dessa crise, que diz respeito à relação entre a instituição romana e a modernidade, remontam aos séculos anteriores. A Reforma Protestante, a ascensão das ideias iluministas e o surgimento de novas formas de organização social e política provenientes das revoluções Francesa e Industrial contribuíram de forma relevante para abalar a hegemonia cultural que a Igreja Católica exercia na Europa desde a Idade Média (SILVA, 2018, p. 24).

Nas palavras de Marshall Berman (1986, p. 9), a chegada da modernidade ameaçou tudo o que estava estabelecido. A vida moderna era como um turbilhão que se alimentava por muitas fontes:

(...) grandes descobertas nas ciências físicas, com a mudança da nossa imagem do universo e do lugar que ocupamos nele; a industrialização da produção, que transforma o conhecimento científico em tecnologia, cria novos ambientes humanos e destrói os antigos, acelera o próprio ritmo de vida, gera novas formas de poder corporativo e de luta de classes; descomunal explosão demográfica, que penaliza milhões de pessoas arrancadas de seu habitat ancestral, empurrando-as pelos caminhos do mundo em direção a novas vidas; rápido e muitas vezes catastrófico crescimento urbano; sistemas de comunicação de massa, dinâmicos em seu desenvolvimento, que embrulham e amarram, no mesmo pacote, os mais variados indivíduos e sociedades; Estados nacionais cada vez mais poderosos, burocraticamente estruturados e geridos, que lutam com obstinação para expandir seu poder; movimentos sociais de massa e de nações, desafiando seus governantes políticos ou econômicos, lutando por obter algum controle sobre as vidas, enfim, dirigindo e manipulando todas as pessoas e instituições, um mercado capitalista mundial, drasticamente flutuante, em permanente expansão (BERMAN, 1986, p. 10).

As pessoas que viveram esse turbilhão com frequência entenderam que a modernidade atacava a sua tradição e a sua história. Esse sentimento fez surgir inúmeros “mitos nostálgicos de um pré-moderno Paraíso Perdido” (BERMAN, 1986, p. 9).

No século XIX, especificamente, a sociedade moderna tomou como base para a sua estrutura política o “separatismo”. Segundo o historiador Giacomo Martina, é possível resumir a ideia central do separatismo nas seguintes palavras:



[...] a ordem político-civil-temporal e a ordem espiritual-religioso-sobrenatural são não somente diferentes, mas totalmente separadas. O Estado e a Igreja caminham por estradas que jamais se encontram (as duas paralelas, imagem cara a vários estadistas do século XIX e XX), e que não têm relação alguma. A sociedade civil tem uma natureza coletiva, enquanto a religião é uma relação totalmente individual com Deus; a sociedade se propõe como fim unicamente à prosperidade temporal, limitada a esta vida, a religião diz respeito à vida ultraterrena, eterna; a sociedade não pode violar o sacrário das consciências, tentar impor-se a elas, enquanto a religião se desenvolve toda no íntimo da consciência; não existem, portanto, nenhum elemento comum entre a vida da sociedade civil, do Estado, e a da religião, da Igreja, e as duas instituições podem e devem se ignorar mutuamente (2005, p. 52).

O ideal separatista foi defendido, com particularidades, por autores influentes na opinião pública, como o calvinista François Guizot, o pastor e literato suíço Alexandre Vinet e pelo autor de *Democracia na América*, Alexis de Tocqueville (MARTINA, 2005, p. 51).

Além do separatismo, a ameaça de perda dos Estados pontifícios e as constantes afrontas ao poder papal, promovidas por autoridades estatais, forçaram os pontífices a agir de modo a marcar o posicionamento da Igreja frente à sociedade moderna (SILVA, 2018, p. 24). Os debates sobre as possibilidades de atuação do clero diante dos novos tempos, dividiram os fiéis, os sacerdotes e mesmo o colégio cardinalício em duas correntes: a primeira, dos chamados “liberais”, argumentava que a Igreja deveria iniciar uma renovação que incorporasse aspectos dos novos tempos que não afetassem diretamente as verdades de fé. Este grupo, minoritário, parecia disposto a aceitar inclusive o liberalismo político. Já a segunda corrente, composta pelos “intransigentes”, compreendia que qualquer concessão às novidades exporia a Igreja à ameaça das heresias e, possivelmente, geraria novas cisões, como aconteceu na Reforma Protestante. Como viam a modernidade como inimiga, os intransigentes defendiam a necessidade de que o pontífice conservasse a sua autoridade espiritual e temporal para combater as inovações. Dessas correntes surgiram dois movimentos: da primeira, o Catolicismo Liberal; da segunda, o Integrismo Católico, também conhecido como ultramontanismo.

Durante a Revolução na França e o período napoleônico, os bispos de Roma basearam suas ações na prudência política. Segundo o historiador Eamon Duff, (1998, pp. 195-215) mesmo quando ofereceram resistência aos acontecimentos da época, Pio



VI (1775-1799) e Pio VII (1800-1823) buscaram evitar que suas decisões intensificassem as crises envolvendo as monarquias europeias. Contudo, a partir da queda de Napoleão e da reconstrução da Europa assentada no Congresso de Viena, a Igreja passou a assumir uma postura cada vez mais reativa frente à modernidade.

O papa Leão XII (1823-1829) foi eleito com o apoio dos cardeais que desejavam um pontífice forte, capaz de restituir a autoridade da Igreja. Deu passos nesse sentido, como, por exemplo, quando ignorou a coroa espanhola e nomeou vigários apostólicos para as regiões sublevadas da América Latina (DUFF, 1998, p. 215). Nos estados pontifícios, Leão buscou conter quaisquer manifestações que pudesse levar a sentimentos políticos sediciosos. Sob esse argumento, vetou que se ovacionasse ou se pedisse “bis” nos teatros. Além disso, condenou o uso de roupas justas para as mulheres, instituiu o trabalho forçado para quem fosse pego jogando nos dias santos e proibiu a venda de álcool nos bares (DUFF, 1998, p. 217).

As ações de Leão XII corroboravam as críticas feitas pelos adversários da Igreja, segundo as quais a instituição eclesiástica era tirânica, dada à coerção. Alguns dos sucessores de Leão XII, como Gregório XVI (1831-1846), contribuiriam para a consolidação dessa perspectiva.

Gregório XVI assumiu o trono após o curto pontificado de Pio VIII (1829-1830). Sua eleição ocorreu em um contexto de grave crise política. Nas primeiras semanas de seu governo, rebeldes que aspiravam a unificação da Península Itálica ocuparam muitas cidades dos Estados papais. A maior parte dos revolucionários era contrária à soberania do papa (GASPARETTO, 2009, p. 50).

Décadas antes de se tornar Gregório XVI, o monge camaldulense Dom Mauro Capellari havia apresentado sua perspectiva sobre o ofício papal através do livro intitulado *Il trionfo dela Sante Sede* (1799). Nessa obra, Capellari argumentou que a Igreja era uma monarquia independente e que o papa era infalível no ofício de sua dignidade doutrinária. Para Eamon Duff (1998, p. 2018), a linguagem empregada pelo autor revelava uma mentalidade autoritária e uma visão de papado que não tolerava contestação. Colocando em prática seu modo de pensar, Gregório XVI recorreu às tropas austríacas para suprimir os movimentos pró-unificação. Como consequência dessa ação, as prisões papais se encheram e os exilados passaram a disseminar o antipapismo na Europa (DUFF, 1998, p. 219).



De fato, o pontificado de Gregório XVI foi marcado pela coerção e pelo tradicionalismo. Os interesses clericais dominaram a administração secular dos Estados papais. O secretário de Estado, Cardeal Benetti, chegou a criar uma polícia voluntária, armando os defensores do pontífice contra os rebeldes liberais. A manutenção deste aparelho repressivo minou os cofres de Gregório XVI, que se viu obrigado a negociar um empréstimo com os Rothschild (DUFF, 1998, p. 219).

Segundo Giacomo Martina (2005, p. 152-153), Gregório XVI desconfiava até das inovações inocentes e úteis. O pontífice não quis introduzir ferrovias nos Estados papais por medo de que elas tornassem a comunicação mais ágil, favorecendo a infiltração das ideias modernas, sobretudo as relacionadas ao liberalismo político.

Em 1832, Gregório sistematizou algumas de suas críticas às ideias liberais por meio da encíclica *Mirari Vos*, que foi escrita em reação às teses defendidas pelo padre Felicité de Lamennais. Contrário às intervenções da monarquia francesa na Igreja, Lamennais defendia a separação entre o trono e o altar. Junto com alguns adeptos, o padre francês fundou um jornal chamado *L'Avenir*, que tinha como *slogan* “Deus e liberdade”. No contexto da Revolução de julho de 1830 na França, Lamennais e os demais autores do *L'Avenir* intensificaram suas críticas à ordem vigente e conclamaram a Igreja a renunciar à aliança com a coroa e a abraçar a liberdade junto ao povo. Enfrentando forte oposição dos bispos franceses, Lamennais buscou apoio junto ao pontífice que o condenou e, logo depois, publicou a encíclica (DUFF, 1998, p. 219-220).

Por meio da *Mirari Vos*, Gregório XVI se opôs à separação entre o trono e o altar e à liberdade de imprensa. Os autores do *L'Avenir* argumentavam que a Igreja Católica precisaria passar por uma restauração. Diante disso, Gregório XVI (1932), reafirmou a imutabilidade da doutrina e da disciplina da Igreja. As críticas à sociedade liberal de Gregório XVI foram mantidas e aprofundadas nos documentos de seus sucessores.

Antes de ser eleito papa, Giovanni Maria Mastai-Ferretti figurava entre os críticos da repressão imposta por Gregório XVI. Contudo, como Pio IX (1846-1878), foi o responsável por um dos documentos mais relevantes no que diz respeito à cisão



entre a Igreja e a modernidade: a *Quanta cura*, de 1864.² A encíclica de Pio IX tinha por finalidade apresentar os principais erros da época. Como apêndice, a carta trazia o *Syllabus*, uma lista com oitenta proposições reprovadas pela Igreja. Em sua lista, além de desaprovar a separação da Igreja e do Estado, a liberdade de culto e a plena liberdade de pensamento e de imprensa, Pio IX combateu: O panteísmo, o racionalismo, o indiferentismo, o socialismo, a maçonaria, o protestantismo, o liberalismo e outras correntes de ideias características da modernidade. Por fim, a apontou como falsa a afirmação que dizia que “o Romano Pontífice pode e deve se reconciliar com o progresso, com o liberalismo e com a civilização moderna” (1864).

O *Syllabus* repercutiu mais do que a própria encíclica. O governo francês aboliu o documento, que foi queimado publicamente em Napoli (DUFF, 1998, p. 229). Odo Russell, representante do governo inglês em Roma, declarou que, após a publicação do *Syllabus*, os católicos liberais não poderiam mais se manifestar em defesa da Igreja sem ser acusados de heresia. Para Russell, o papa havia assumido a dianteira de uma conspiração eclesiástica contra os princípios da sociedade moderna (BLAKISTON, 1962, p. 303).

Objetivando que o episcopado ratificasse condenações trazidas no *Syllabus*, Pio IX começou a propagar, ainda na iminência da publicação da encíclica de 1864, a pretensão de convocar um concílio ecumênico. Com efeito, em 1869, o Concílio Vaticano I teve início. No final do ano seguinte, a eclosão da guerra franco-prussiana levou à interrupção repentina dos trabalhos. Antes disso, no entanto, o dogma da infalibilidade papal foi proclamado (MARTINA, 2005, p. 255-276).³

² Crítico do governo reacionário de Gregório XI, Pio IX foi eleito sob a expectativa de agir como um conciliador. Não gostava da presença austríaca na Península Itálica. Por isso, por vezes, foi apontado como nacionalista. Após eleito, Pio IX empreendeu uma série de reformas políticas e tributárias nos Estados papais. Anistiou os antigos revolucionários, instalou iluminação a gás em Roma e iniciou a discussão sobre a implantação de uma estrada de ferro nos Estados pontifícios. Quando, em 1848, revoluções tomaram a Europa, a resistência à ocupação austríaca se tornou uma guerra. Os revolucionários esperavam o apoio do papa em tons de uma nova cruzada, porém, o papa se negou a combater uma nação católica e, na direção oposta, com o apoio das nações católicas, sobretudo dos franceses, iniciou um combate aos levantes nacionalistas. Dali em diante, Pio IX convencido de que as concepções à modernidade alimentaram o ideal revolucionário, passou a agir de modo a enfrentar os símbolos dos novos tempos (DUFF, 1998, p. 222-225).

³ Segundo o dogma, o papa, em comunhão com o Magistério, quando delibera sobre algo em matéria de fé ou moral, *ex cathedra*, ou seja, da cadeira de São Pedro, está sempre correto. Entende-se que, ao se pronunciar sobre essas matérias, o papa goza da assistência sobrenatural do Espírito Santo, o que impede que ele erre.



Se a proclamação do dogma foi um importante passo na conservação da autoridade espiritual do papa, o início da guerra acelerou o declínio do poder temporal do pontífice. Napoleão III passou a precisar de todos os soldados com os quais podia contar, inclusive das tropas que faziam a guarda do papa. Aproveitando-se da situação, que foi agravada pela queda do império de Napoleão, Victor Emanuel II invadiu os Estados papais. O pontífice trancou-se no Vaticano e, para deixar claro que não havia se rendido, ordenou que os soldados existentes oferecessem resistência. Vencido, Pio IX, mesmo após a unificação que tornou Roma a capital da Itália, negou-se a aceitar a Lei de Garantias (1870), que regulava a relação entre o Estado e a Igreja. Tacitamente, o papa acolheu a possibilidade dada por Victor Emanuel de que o líder da Igreja nomeasse todos os bispos italianos. Essa medida foi significativa. Paradoxalmente, o papa perdeu seu poder temporal, mas aumentou seu controle sobre a Igreja da Itália (DUFF, 1998, pp. 232-233).

Após o falecimento de Pio IX, o bispo cardeal de Perúgia, Gioacchino Pecci foi eleito papa, em 1878. Adotou o nome de Leão XIII (1878-1903). Eamon Duff (1998, p. 236) apontou que a escolha de Pecci como papa baseou-se em três coisas: sua opinião conservadora, sobretudo em torno da defesa do poder temporal do pontífice; sua popularidade como bispo diocesano; suas cartas pastorais, que falavam positivamente do avanço da ciência e argumentavam em favor da reconciliação entre a Igreja e alguns aspectos da cultura moderna. Muitos cardeais acreditavam que a intransigência dos papas anteriores tinha sido responsável por encurralar a Igreja. Parecia a hora de um discurso mais brando.

Leão XIII correspondeu às expectativas daqueles que o elegeram. Em abril de 1878, por meio de sua primeira encíclica, a *Inscrutabili dei consilio*. Leão XIII apresentou os males da época – rejeição à doutrina da Igreja, resistência à toda autoridade legal, competição incessante e o desprezo pela lei (n. 2-3). Para o papa, o anticlericalismo e o roubo das propriedades da Igreja estavam baseados nesses erros. Porém, Leão XIII, ressaltou que a Igreja deu contribuições importantes ao desenvolvimento da sociedade humana, de modo que ela não deve ser vista como inimiga dos homens (n. 5-6). Ao sugerir remédios para os ditos males, Leão XIII reafirmou a autoridade da Igreja (n. 7-11), clamou pela restauração do poder temporal dos papas (n. 12-13), e, por fim, convocou os católicos a demonstrar, iluminados pelo



clero, amor e fidelidade pela Santa Sé (n. 14). Embora fosse mais doce na forma, o conteúdo da carta papal não era menos intransigente do que aqueles apresentados pelos papas anteriores.

Visando recuperar o poder sobre Roma, Leão XIII buscou apoio estrangeiro. Como não teve sucesso com Otto von Bismark, voltou-se à França, país no qual a maioria dos católicos eram monarquistas e cujo clero defendia majoritariamente uma intervenção em prol da restauração do poder temporal do pontífice. No entanto, grande parte dos políticos franceses eram republicanos anticlericais e estavam empenhados em reduzir a atuação da Igreja nos assuntos da vida nacional – restrições às ordens religiosas, estímulo aos funerais não religiosos, introdução do divórcio e autorização para trabalhar nos domingos foram algumas das políticas implementadas nesse contexto. Os franceses partidários de Leão XIII, clérigos e fiéis, faziam frente ao governo, sobretudo por meio da imprensa (DUFF, 1998, p.238).

Quando as disputas se acentuaram, tornando iminente uma completa ruptura entre o governo francês e a Igreja, Leão XIII passou a fazer o que podia para costurar uma reconciliação. Em 1884, publicou uma encíclica direcionada aos bispos da França, a *Nobilissima gallorum gens*. Nela, recordou a antiga lealdade do país à Igreja e exortou o episcopado a abandonar as posições extremas em prol do bem comum (1884, n. 8). No ano seguinte, Leão XIII publicou a encíclica *Immortale dei*, sobre a natureza do Estado. Nesta carta, o papa argumentou que o Estado e a Igreja eram complementares, mas que a liberdade do primeiro dependia do apoio à segunda. Preocupado com a identificação proposta por muitos entre a monarquia e Igreja, o papa ressaltou que nenhuma forma de governo era privilegiada pela fé católica. Por fim, insistiu que os fiéis participassem da vida pública, mas abraçando lealmente a doutrina católica (1885, n. 55-57).

Os esforços de Leão XIII para aproximar os católicos do governo constitucional foram expressivos. Sua atuação em relação à França ajudou a afastar a ideia segundo a qual o catolicismo e a democracia eram incompatíveis. Eamon Duff (1998, p. 239) ressaltou que os escritos de Leão XIII não reformularam essa matéria, mas apenas serviram para sistematizar os compromissos com a democracia que outros papas vinham firmando desde a Concordata de 1801. O dogma da infalibilidade papal impedia que o Leão XIII agisse para além dos limites estabelecidos pelos pronunciamentos dos



pontífices anteriores, mas o tom mais brando das cartas leoninas serviu, senão para conciliar a Igreja e a modernidade, para evitar conflitos de ordem maior. Em *Libertas Praestantissimum* (1888), por exemplo, Leão XIII não se furtou de denunciar aspectos dos novos tempos, como a liberdade de imprensa, de consciência e de religião, porém, enfatizou que a instituição eclesiástica poderia tolerar a existência desses erros para evitar um mal maior.

A aparente liberdade do pontificado de Leão XIII permitiu que teólogos e filósofos europeus buscassem adaptar o pensamento católico aos novos tempos. O objetivo era superar os formalismos que aprisionavam a teologia oficial. Da mesma forma, historiadores e estudiosos da Bíblia, sobretudo os protestantes, começaram a abordar de forma mais livre a origem distante do Cristianismo. Esses estudos levantaram questões interpretativas sobre o Gênesis e fizeram surgir dúvidas sobre o valor histórico do Novo Testamento. Comumente, essas dúvidas se estendiam à divindade de Jesus e à natureza de sua mensagem (MARTINA, 2014, p. 78).

Esse ambiente de estudos e problematizações gerou um mal-estar entre os católicos, que foi seguido por um desejo por atualizações. Cada vez mais parecia necessário analisar os dados obtidos nas pesquisas recentes, aprofundar os problemas suscitados e, por fim, julgar o que havia de válido para a construção das bases de um novo Cristianismo. A essa missão se dedicaram os chamados “modernistas” (MARTINA, 2014, p. 78-80).

O modernismo é um movimento de difícil caracterização, por possuir um programa diversificado, vasto e mutável. Autores com ideias um tanto distintas foram colocados abaixo deste rótulo. Considerando essa complexidade, Giacomo Martina descreveu o modernismo nas seguintes palavras: Os modernistas tendem, portanto, no mínimo, a relativizar o momento intelectual da fé e do dogma. Eles sublinham o predomínio de categorias como “vida”, “desenvolvimento”, “experiências religiosas” etc. Por trás de tudo isso se escondia o mal-estar diante de uma neoescolástica fortemente intelectualista, que não se mostrava capaz de resolver os problemas suscitados em primeiro lugar pela moderna crítica histórica. A fé, segundo os modernistas, não se apoia na história, que pretende nos mostrar a realidade do Jesus histórico e o Jesus que é objeto da fé, esquecendo que, com a fé, dá-se um salto para categorias que nos transportam para um terreno diferente. É óbvio que se tende a fazer da religião e da fé a simples expressão das próprias experiências interiores. Renuncia-se assim com facilidade ao fator que na fé cristã constitui algo externo a nós mesmos, ou seja, a aceitação de uma



revelação objetiva, extrínseca de um Deus transcendente (MARTINA, 2014, p. 80).

Embora tenha repercutido entre os leigos, o protagonismo do modernismo coube, em grande medida, aos sacerdotes. Os católicos liberais estiveram entre os predecessores do modernismo. A renovação da Igreja em um sentido radical teve início com o padre francês Alfred Loisy (1857-1940).

Loisy buscou, a partir de obras como *O Evangelho e a Igreja*, de 1902, resolver o problema entre o Jesus histórico e o catolicismo. Com o intuito de defender a fé católica do criticismo bíblico, o padre francês ressaltou que o Novo Testamento não descreve Cristo como ele foi, mas sim como ele foi compreendido e apresentado pela primitiva tradição da Igreja. Assim, seria impossível contornar a tradição e chegar a um Cristo imediato (DUFF, 1998, p. 249). A obra de Loisy alcançou rápida repercussão. Muitos sacerdotes conservadores teceram críticas às suas ideias. Por fim, em 1908, durante o pontificado de Pio X (1903-1914), o autor recebeu a pena que seria aplicada contra outros modernistas: a excomunhão.

O papado de Pio X foi marcado pela forte oposição a qualquer tentativa de liberalização da teologia e do pensamento social católico. Em 1904, o pontífice havia dissolvido a *Opera dei Congressi*, uma associação de leigos que inicialmente buscou promover as ideias católicas, mas que acabou assumindo um caráter político ao buscar restaurar a autoridade do papa e da Igreja. O descontentamento do papa com a instituição se deu quando seus membros buscaram uma maior liberdade em relação ao controle clerical. Em 1905, Pio X publicou a encíclica *Il Fermo Proposito*, que esclarecia a necessidade de as associações católicas seguirem a direção apontada pela autoridade eclesiástica.

Em 1907, Pio X tornou pública a encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, que reunia uma grande diversidade das chamadas ideias novas sob o rótulo de modernistas e as condenava em blocos. Com efeito, o pontífice expôs os erros propagados pelos modernistas que eram reconhecidos como filósofos, crentes, teólogos, historiadores, apologetas e reformadores.

Utilizando uma linguagem hostil, Pio X tratou os modernistas como leigos e clérigos que, fingindo amor à Igreja, mas sem sólido conhecimento de Filosofia e Teologia, se atiravam contra tudo o que há de mais santo na obra de Cristo, inclusive



contra o próprio Redentor, que, com frequência, era rebaixado a homem puro e simples. Para o pontífice, os modernistas eram os mais perigosos inimigos da Igreja, pois atacavam-na de dentro. Quanto maior o conhecimento deles da doutrina católica, mais prejudiciais se tornavam, pois aumentavam a sua capacidade de levar os incautos a crerem em suas ideias (1907).

Para o historiador Eamon Duff, a *Pascendi* representou “o primeiro disparo de algo que se transformaria rapidamente em nada menos que um regime de terror” (1998, p. 250). De fato, as denúncias de Pio X desencadearam uma onda de desconfianças e represálias. Publicações católicas foram suspensas e professores e padres acusados de flertar com as ideias novas foram afastados. Em 1910, concebeu-se um longo juramento antimodernista, que era imposto aos clérigos e aos professores de instituições católicas. A obrigatoriedade do juramento abalou a fé pública nos padrões acadêmicos católicos. Tal situação só começou a ser revertida após o falecimento do pontífice, em 1914.

As ideias expostas nas encíclicas *Mirari Vos*, de 1832, na *Quanta cura*, de 1864, na conciliatória *Immortale dei*, de 1885, e na *Pascendi*, de 1907, bem como a perda dos Estados pontifícios, deixam claro que o grande problema enfrentado pela Igreja durante o século XIX diz respeito a uma crise de autoridade. A despeito do aumento do papel espiritual e do poder simbólico do papa, sustentado pelo dogma da infalibilidade papal, a influência da Igreja Católica na cultura e na política estava em declínio com a consolidação da modernidade.

A percepção da modernidade como inimiga da tradição católica fez com que a Igreja agisse, pastoral e politicamente, a partir da ideia da restauração. Cabia aos católicos resgatar a ameaçada autoridade da Igreja. A forma como essa restauração deveria ocorrer (e mesmo um questionamento sobre a necessidade de uma restauração) dividia os católicos, que viam o mundo moderno de diferentes maneiras. A intransigência, marca dos pontífices do século XIX, fez com que os membros do clero passassem a ser vistos com desconfiança pelo mundo secular. Nesse contexto, o intelectual leigo católico emergiu como uma nova possibilidade de comunicação entre o catolicismo e os novos tempos (SILVA, 2018, p. 28).



2. O protagonismo do intelectual leigo católico

Entre a Revolução Francesa e a Primeira Guerra Mundial, muitos pensadores católicos, clérigos e leigos, colocaram-se em defesa do catolicismo na sociedade moderna. As formas de atuação, bem como as questões em torno das quais os autores se posicionaram, nem sempre foram as mesmas. Havia, por exemplo, escritores como Félicité de Lamennais (1782-1854), que começou somando-se às fileiras do ultramontanismo (à época, em formação) e, por fim, passou a defender, em discordância com o pontífice, a separação entre a Igreja e o Estado. Mas também existiram aqueles como Louis Veuillot (1813-1883), que recusou incondicionalmente o mundo moderno e, buscando sempre ecoar as posições oficiais, colocou-se a serviço do catolicismo.

Para o sociólogo e estudioso da intelectualidade católica Hervé Serry (2004, p. 129), entre os anos de 1900 e 1910, o afastamento dos clérigos dos debates intelectuais, que ocorreu como desdobramento da crise modernista, impulsionou, inicialmente na França, uma forma inédita de mobilização para a intelectualidade católica.

No final do século XIX, a revisão feita por professores, artistas e escritores do processo que condenou por espionagem o capitão judeu do exército francês Alfred Dreyfus marcou o “nascimento dos intelectuais” (CHARLES, 2003). De fato, a partir do episódio popularmente conhecido como “caso Dreyfus” os intelectuais afirmaram a sua autonomia e o seu direito de interferir nos assuntos públicos em nome da especificidade de suas práticas.

A recomposição do campo intelectual em torno do caso Dreyfus ocorreu em um período no qual os clérigos estavam impedidos de interferir nos grandes debates, em decorrência das restrições impostas para conter os avanços do modernismo. Havia ampla vigilância sobre a atuação dos sacerdotes e essa falta de liberdade era completamente oposta ao que se exigia de um intelectual. Nesse sentido, Claude Langlois (*apud* SERRY, 2004, p. 144) explicou que para existir como intelectual naquele contexto era necessário se definir “por sua capacidade de refletir e tomar posição sobre a relação atual de sua Igreja com os problemas do mundo contemporâneo” e por sua “capacidade de autonomia em relação à instituição e por sua legitimação científica no exterior da Igreja”. A recusa da Igreja em conferir autonomia e em legitimar nos membros do clero o domínio dos saberes científicos excluía os



sacerdotes de tomar partido nos assuntos públicos e, por consequência, de serem reconhecidos como intelectuais.

O vácuo deixado pelos clérigos criou as condições para que os leigos pertencentes a uma geração de jovens católicos pretendentes a uma carreira literária se organizassem e reivindicassem coletivamente o direito de atuarem como vozes da Igreja nos assuntos públicos. A imprensa e a literatura foram os principais meios de atuação desse grupo (SERRY, 2004, p. 144).

Ao analisar a geração desses intelectuais leigos católicos, Hervé Serry (2001, p. 91-111) concluiu que se tratava de um grupo socialmente homogêneo. Dentre os pensadores citados como parte desse grupo estão: Émile Baumann (1868-1941), Gaetan Bernoville (1889-1960), Robert Vallery-Radot (1885-1970), François Mauriac (1885-1970), Jacques Maritain (1882-1973), Louis Chaigne (1899-1973) entre outros. Em geral, nasceram nos anos 1880 e são oriundos da aristocracia ou da burguesia católica. Comumente, enfrentaram revezes, como a morte prematura do pai. Tais situações reforçaram suas adesões ao discurso do fim do mundo propagado pela Igreja (assim como a instituição eclesial se apresentava como sitiada pela modernidade, esses indivíduos viam a si e a suas famílias como vítimas das circunstâncias trazidas pelos novos tempos). Por vezes, esses jovens consideraram o sacerdócio. Embora a vocação literária tenha se sobreposto, a prática religiosa assídua fazia com que vários deles se posicionassem a um meio caminho entre o leigo e o clérigo. Além disso, a origem social elevada fez com que buscassem posições de prestígio na sociedade. Como a enfraquecida Igreja do século XIX era incapaz de oferecer o posto almejado em sua hierarquia, esses personagens buscaram esse destaque nas letras.

Alessandro Garcia da Silva (2018, p. 32) acrescentou que parte dos intelectuais católicos que despontaram na primeira metade do século XX era composta por conversos, oriundos do protestantismo ou de uma visão de mundo materialista. As biografias desses autores serviam para provar a validade da mensagem católica, afinal, se pessoas de inteligência reconhecida escolhiam pela religião do papa, ela deveria ser superior não só a todas as outras, mas também à ausência de religião. Com efeito, elas se tornaram objeto de atenção e de publicidade.

As conversões não são acidentais. Como bem lembrou João Francisco Regis de Moraes (1958, p. 46), só aqueles que estão insatisfeitos com a vida ou com os valores



negam a forma anterior e passam a abraçar algo novo, como uma nova fé. Assim, os revezes enfrentados na trajetória desses intelectuais, bem como os contextos conturbados nos quais foram criados podem ajudar a explicar a opção pelo catolicismo. Segundo Rubem Alves (1975, p. 72-73):

É interessante notar que a experiência de conversão se dá com mais frequência ou em situações de desorganização dos esquemas culturais da interpretação (choques culturais, o impacto da urbanização sobre regiões agrárias, em crises pessoais profundas ou em situações de anomia global, quando a ideologia de uma nação ou de uma civilização desmorona. (...) Em todos estes casos há um elemento comum: os padrões de interpretação e de sentimento, até então normativos, entram em crise.

A conversão religiosa ainda pode ajudar a explicar o motivo de vários desses neófitos assumirem a religião de maneira radical, por vezes, defendendo-a de forma intransigente contra as suas convicções anteriores. A partir do conceito de “enantiodromia”, Carl Jung afirmou que existe uma tendência de que, quando uma pessoa passa a negar seus valores e crenças, assuma uma posição diametralmente oposta.

Nossa vida compara-se à trajetória do sol. (...) A passagem da manhã para a tarde é uma *inversão de antigos valores*. É imperiosa a necessidade de se reconhecer o valor oposto aos antigos ideais, de perceber o engano das convicções defendidas até então, de reconhecer e sentir a inverdade das verdades aceitas até o momento, de reconhecer e sentir toda a resistência e mesmo a inimizade do que até então julgávamos ser amor (JUNG, 2015, p. 41-43).

Convertidos, e, por vezes, militantes, esses intelectuais encontrarão no final do século XIX e no início do século XX condições favoráveis para que alcançassem destaque por meio da literatura e da imprensa. A relativa ampliação do ensino e a atmosfera criada pelas disputas envolvendo a Igreja e a modernidade impulsionaram a emergência de um mercado potencial de leitores interessados na luta contra a laicidade e que, atendendo ao desejo de pontífices como Leão XIII, procuravam se fazer presente nos debates de ideias (SERRY, 2004, p. 144-149).

O movimento de ampliação da atuação dos escritores católicos no início do século XX ficou conhecido, por sua intensidade, como “Renascimento Literário Católico” ou “Renascimento Intelectual Católico”. Com efeito, surgiram autores



católicos em diversos campos (romancistas católicos, jornalistas católicos, filósofos católicos). A especificidade da atuação de alguns segmentos apresentava a vantagem de não forçar os pensadores a abordar questões doutrinárias. Diferente da filosofia e a teologia, a literatura poderia passar ao largo desses assuntos dogmáticos (SERRY, 2004, p. 144-149).

A primeira revista desse movimento, *Les Cahiers de l'Amitié de France*, criada por Robert Vallery-Radot e François Mauriac, no início dos anos 1910, ocupou uma posição inédita no campo literário ao excluir qualquer concepção estética, moral ou sociológica que não estivesse em acordo com o catolicismo. O objetivo dessa publicação era ocupar a vanguarda da reação dos católicos contra o mundo moderno. Segundo Hervé Serry (2004, p. 147), durante a elaboração da linha editorial revista, seus membros exigiram que só se publicasse textos de autores cuja prática religiosa fosse comprovada. O intuito era garantir o caráter católico da publicação e afastar as desconfianças. Ao mesmo tempo, buscou-se evitar um dogmatismo excessivo. A dificuldade de conciliar a liberdade das artes e o respeito à doutrina fez surgir diversos conflitos entre os escritores da *Cahiers de l'Amitié*.

Contradições e incompatibilidades marcaram o contexto da emergência dos intelectuais católicos. Ao mesmo tempo em que a hierarquia da Igreja via nos intelectuais uma possibilidade de atuação católica em um mundo cada vez mais laico, os escritores leigos enfrentavam a desconfiança do clero, que por vezes os acusou de tentar exercer um papel que não lhes cabia na condução dos fiéis (SILVA, 2018, pp. 34-35). Ademais, havia as dificuldades inerentes à tentativa de conciliar a atividade intelectual, que exigia liberdade e diálogo com a modernidade, e a fidelidade doutrinária.

Considerações finais

Demonstramos que o intelectual leigo católico surgiu e alcançou notoriedade em um momento no qual a Igreja passava por uma crise de autoridade. O prestígio do clero católico estava em declínio e a religiosidade estava sendo excluída da esfera pública com o surgimento dos Estados laicos.

Nesse contexto, o intelectual leigo emergiu como uma alternativa para que a Igreja pudesse dialogar com o ambiente secular a partir dos meios utilizados por seus



detratores: a imprensa e as universidades. Lançando mão destes meios o intelectual católico conquistou a opinião pública e voltou a colocar o catolicismo em uma posição de destaque no campo cultural, social e político.

Na Europa, este movimento teve início no final do século XIX, como reação à ampla difusão do Liberalismo. Mas foi, sobretudo, no início do século XX, na França, que um grupo de intelectuais fiéis à Igreja de Roma alcançou repercussão expressiva. Pouco depois, as vozes desses leigos católicos ecoou em diversos países, inclusive no Brasil.

Referências bibliográficas

ALVES, Claudia. “Contribuições de Jean-François Sirinelli à história dos intelectuais da educação”. In: *Educação e Filosofia*, Uberlândia: v.33, nº67, jan./abr. 2019, pp. 27-55.

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 1975.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 1986.

BLAKISTON, Noel. *The Roman Question: extracts from the despatches of Odo Russell*. Londres: Chapman and Hall, 1962.

CHARLE, Christophe. “Nascimento dos intelectuais contemporâneos (1860-1899). Tradução de Maria Helena Camara Bastos. In: *História da Educação*, ASPHE/FaE/UFPel: Pelotas, n. 14, set. 2003, p. 141-156.

DUFF, Eamon. *Santos e pecadores: a história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

GASPARETTO, Antonio. “O contexto histórico da encíclica *Mirari Vos*. In: *Revista Estudos Filosóficos*. São João del-Rei – MG, Nº3, 2009, p. 43-56.

GREGÓRIO XVI. *Mirari Vos*. 1932. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>>. Acessado em: 12 maio 2021.

JUNG, Carl Gustav. “Inconsciente pessoal e inconsciente coletivo suprapessoal ou coletivo”. In: JUNG, Carl Gustav. *Espiritualidade e Transcendência: seleção e edição de Brigitte Dorst*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.



LEÃO XIII, Papa. *Carta enc. Immortale dei*. 1885. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html>. Acessado em: 12 maio 2021.

LEÃO XIII, Papa. *Carta enc. Libertas praestantissimum*. 1888, Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html>. Acessado em: 18 maio 2021.

LEÃO XIII, Papa. *Carta enc. Nobilissima gallorum gens*. 1884. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_08021884_nobilissima-gallorum-gens.html>. Acessado em: 15 maio 2021.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. V. III, São Paulo: Loyola, 2005.

----- *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. V. IV. São Paulo: Loyola, 2014.

MORAIS, João Francisco Regis de. *História e pensamento na educação brasileira: contribuição de Tristão de Athayde*. Campinas-SP: Papirus, 1985.

PIO IX, Papa. *Carta enc. Quanta cura*. 1864. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>>. Acessado em: 12 jun. 2021.

PIO X, Papa. *Carta enc. Il fermo proposito*. 1905. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html>. Acessado em: 10 maio 2021.

PIO X, Papa. *Carta enc. Pascendi Dominici Gregis*. 1907. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html>. Acessado em: 11 maio 2021.

SILVA, Alessandro Garcia da. *Sob a sombra de Deus: o catolicismo trágico de Octávio de Faria*. (Tese de Doutorado em Sociologia). Rio de Janeiro: UFRJ, 2018.

SERRY, Hervé. Literatura e Catolicismo na França (1880-1914): contribuição a uma sociohistória da França. Tradução de Paulo Neves. In: *Tempo Social*, São Paulo, v. 16, nº 1, 2004, p. 129-152.

SERRY, Hervé. “Déclin social et revendication identitaire: la ‘renaissance littéraire catholique’ de la première moitié du XX siècle”. In: *Sociétés Contemporaines*, nº 44, dez e 2001, p. 91-111.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.



O Movimento Milerita e a origem das denominações adventistas nos Estados Unidos da América no século XIX

The Millerite Movement and the Origin of Adventist Denominations in the United States of America in 19th century

Daniel da Silva Firino¹

Carlos André Macedo Cavalcanti²

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar o Movimento Milerita da sua origem a sua fragmentação sendo utilizado como metodologia a pesquisa bibliográfica e justifica-se pela necessidade de produzir estudos acadêmicos que versam sobre o assunto. O Movimento Milerita é um movimento messiânico norte-americano que surgiu durante o século XIX e que deu origem a diversas denominações adventistas. Dentre elas, podem ser citadas os Adventistas Evangélicos, a Igreja Cristã do Advento e a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Os estudos de Guilherme Miller fizeram milhares de pessoas acreditarem que Jesus voltaria por volta de 1843. Após este período e nada ter acontecido, os integrantes passaram por um grande desapontamento e o movimento sofreu sua fragmentação.

Palavras-chave: Movimento Milerita. Guilherme Miller. Messianismo. História das Religiões.

Abstract: This work aims to work the Millerite Movement from its origin to its defragmentation, using bibliographic research as a methodology and is justified by the need to produce academic works that deal with the subject. The Millerite Movement is an American messianic movement that emerged during the 19th century and gave rise to several Adventist denominations. Among them, we can mention the Evangelical Adventists, the Advent Christian Church and the Seventh-day Adventist Church. William Miller's studies led thousands of people to believe that Jesus would return around 13. After this period and nothing happened, the members experienced a great disappointment, and the movement suffered its fragmentation.

Keywords: Millerite Movement. Guilherme Miller. Messianism. History of Religions.

¹ Mestre em História pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: danielfirino@hotmail.com.

² Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e professor da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: carlosandrecavalcanti@gmail.com.

Introdução

A origem das denominações Adventistas remonta ao Movimento Milerita³. Ele surgiu nos Estados Unidos da América (EUA) na primeira metade do século XIX através da divulgação dos estudos de Guilherme Miller⁴ no contexto do Segundo Grande Despertar Religioso e dos movimentos messiânicos.

O Primeiro Grande Despertar Religioso ocorreu entre 1730 e 1740 que tinha como uma das suas características o surgimento de pregadores itinerantes. Os ministros religiosos “iam de povoado em povoado pregando uma religião mais emotiva e carismática. Sermões exaltados, conversões milagrosas, entusiasmo e cantos: as pregações desses pastores atraíam os grupos cansados do formalismo da religião oficial” (KARNAL *et al*, 2007, p. 55).

Nesse período houve o surgimento de diversas denominações protestantes que valorizavam a experiência pessoal e procuravam negar a tradição religiosa como forma de esquecer o passado e colaborar com o particularismo das colônias. O Segundo Grande também causou um aumento de adeptos ao protestantismo, contudo era mais diversificado. Esse

[...] “novo despertar”, ocorrido inicialmente na fronteira sulista e do baixo Meio Oeste, ficou marcado pelas reuniões campais, altamente emotivas, organizadas, em sua maioria, por metodistas ou batistas, que acabaram por superar em adeptos as antigas denominações anteriores,

³ O Movimento Milerita surgiu através dos estudos de Guilherme Miller (William Miller, em inglês). Nas principais obras em português que trabalham esse movimento, o seu nome é escrito apenas com um único “L” ao invés de dois, mesmo ele sendo derivado do sobrenome Miller. Por isso, nesse trabalho será utilizada essa grafia. A principal obra em português que trabalha sobre esse movimento chama-se *Adventismo: Origem e impacto do Movimento Milerita* (2015) de George Knight. Em inglês, algumas das principais obras são: *Memoirs of William Generally Known as a Lecturer on the Prophecies, and second coming of Christ (1853)* de Sylvestre Bliss, *Miller Days of Delusion* (1924) de Clara Endicott Sears, *The Midnight Cry* (1944) de Francis D. Nichol, *Midnight and Morning* (1983) de Clyde E. Hewitt e *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture* (1987) de Ruth Alden Doan. Entre os principais artigos acadêmicos em português que versam sobre o assunto são: *O Reavivamento Milerita (1831-1844): Esperando Cristo Voltar* (2009) de Fábio Augustos Dárius, *O surgimento interconfessional do Movimento Milerita e dos adventistas do sétimo dia* (2017) de Kevin William Kossar Furtado e *Formação Histórica do Movimento Adventista* (2004) de José Jeremias de Oliveira Filho.

⁴ Guilherme Miller (1782 - 1849) era um fazendeiro que desenganou com o *deísmo* e começou a estudar a Bíblia. Após alguns anos de estudos, ele começou a pregar em 1831 que Jesus voltaria por volta de 1843 e 1844 (FURTADO, 2017). Este trabalho utilizará a forma aportuguesada de alguns nomes tendo vistas que eles aparecem assim nas principais obras em português que trabalham o tema que foram citadas na nota anterior. Alguns desses nomes são Guilherme (William ou Wilhelm), Josué (Joshua), José (Joseph) e Tiago (James).

como congregacionais, anglicanos e presbiterianos (KARNAL et al, 2007, p. 107-108).

Segundo Monteiro (2010), os movimentos messiânicos possuem suas crenças fundamentadas na chegada de um redentor que restaurará a paz e a harmonia. Os movimentos messiânicos estadunidenses do século XIX

a) reivindicavam certa primazia de *iluminação* interior e do Espírito Santo, predominando não apenas sobre a Tradição, mas também sobre as próprias Escrituras; b) pregavam que a Revelação não poderia estar terminada e que, portanto, uma nova era, a era do Espírito, reclamava novos profetas e os forneceria; c) propunham, finalmente, realizar a Igreja como um mundo dentro do mundo, e sua recusa de relações com os poderes estabelecidos tinha por corolário a obrigação, para a sua Igreja, de se transformar mais ou menos numa autarquia econômico-política (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 157-158).

Além disso, eles surgiram e ganharam força durante crises, porque

as pessoas aguardam o fim do mundo ou uma renovação cósmica ou a Idade do Ouro, especialmente em tempos de profunda crise; anunciam a chegada iminente de um Paraíso terrestre para se defenderem contra o desespero provocado pela extrema miséria, a perda de liberdade e o colapso de todos os valores tradicionais (ELIADE, 1989, p. 135).

Eles buscam uma *era de ouro*, onde poderão encontrar paz e tranquilidade. Também trazem consigo uma visão escatológica (apocalíptica), onde o mundo natural é destruído ou renovado e apenas os eleitos serão salvos. A escatologia insiste que a nova criação não possa surgir a não ser a que o velho mundo seja completamente destruído. Existe uma obsessão para o retorno ao paraíso e a perfeição inicial.

O Movimento Milerita encaixa-se nesse contexto, pois pregava o fim do mundo com o retorno de Jesus, que purificaria a Terra e traria paz para aqueles que acreditassem no redentor prestes a vir. Esses líderes mileritas acreditavam que com o retorno de Jesus as injustiças causadas pela escravidão⁵ e outros fatores teriam seu fim e haveria paz por todo o mundo pela eternidade

⁵ O Movimento Milerita desenvolveu-se principalmente no Norte do país e seus principais líderes eram antiescravistas. De acordo com Karnal *et al* (2007), muitos religiosos eram antiescravistas chegando a ser a maioria nos movimentos abolicionistas. Os pregadores abolicionistas “enfaticavam o mal moral da escravidão, o dever religioso dos bons de resistir contra essa situação, destacando os direitos das pessoas e a ideia de liberdade e igualdade dentro de uma sociedade que se dizia fundada sob esses mesmos valores” (KARNAL *et al*, 2007, p. 123).

Segundo Collins (2007), Miller era o mais velho de dezesseis irmãos de uma família de fazendeiros Batistas que moravam em Low Hampton, Nova Iorque. Ele se casou com Lucy Smith⁶ e foram morar em Poultney, Vermont, onde fez vários amigos deístas⁷. Durante doze anos Miller foi deísta e participou ativamente da sociedade.

Ele exerceu os cargos de chefe de polícia, juiz de paz e de xerife, além disso, tornou-se membro da maçonaria e chegou até o mais alto nível, conforme Knight (2015). Em 1812, Miller alista-se voluntariamente ao exército americano para participar da guerra contra a Inglaterra⁸. Durante a guerra, ele exerceu várias funções até chegar a capitão do exército e, durante ela, Miller começou a desacreditar do deísmo movido pela dúvida em três de seus pilares: a esperança na vida após a morte, a bondade humana e a não intervenção divina.

Com o fim da guerra e com o falecimento do seu pai, Miller volta a morar em Low Hampton para cuidar da sua mãe. Além de ficar afastado dos seus amigos deístas, ele voltou a frequentar a Igreja Batista com sua família para fazer companhia a sua mãe. Isso fez com que ele se aproximasse novamente da religião de sua infância e acentuasse suas dúvidas em relação ao deísmo.

Miller estava tão envolvido com as atividades da igreja que algumas vezes quando o pastor daquela congregação (seu tio Elihu) faltava, era chamado para ler sermões prontos do reverendo Alexander Proudfit (1770-1843). Segundo Collins (2007), isso ocorreu por influência da sua mãe que queria vê-lo mais ativo na igreja.

O abandono total do deísmo ocorreu em setembro de 1816 e dois eventos foram importantes para isso. O primeiro, no dia 11, foi durante as comemorações da

⁶ Lucy Phebe Smith Miller (1782-1854) morava com sua família em Poultney, Vermont, a cerca de 6 milhas da casa Miller em Low Hampton, Nova Iorque. Ela conheceu Miller enquanto ele trabalhava na cidade onde ela morava. Eles se casaram em 29 de junho de 1803 e tiveram dez filhos, segundo Knight (2015).

⁷ Os deístas acreditavam que “Deus criou o mundo e o pôs em marcha sob leis inalteráveis de causa e efeito. Em harmonia com tais leis, os homens deveriam viver existências puras, bondosas e honestas; mas crer na oração, num Salvador [...] era considerado uma superstição infantil. Milagres, perdão e ressurreição requereriam que Deus agisse de modo contrário a suas próprias leis naturais e isto era inimaginável. Deus havia disposto o mundo como alguém que dá corda a um relógio, deixando-o em funcionamento por si mesmo” (MAXWEL, 1982, p. 5).

⁸ Segundo Karnal *et al* (2007), a guerra de 1812 ou guerra Anglo-americana de 1812 (1812-1815) ocorreu durante o contexto das *guerras napoleônicas*. A Inglaterra tentava evitar que a ex-colônia negociasse com a França e por isso elevou os impostos e aprisionava os navios estadunidenses para forçar seus tripulantes a lutarem nas suas tropas. Em 1812 o presidente James Madison (1751 -1836) e o congresso americano declararam guerra à Inglaterra, mesmo após o governo de Londres já ter retirado as restrições de comércio dos Estados Unidos. A guerra acabou oficialmente com o tratado de Gante no dia 8 de janeiro de 1815.

batalha de Platsburg quando Miller e seus amigos pararam para ouvir o sermão da noite anterior da grande festa e voltaram para casa muito pensativos. O segundo, no dia 15, foi quando ele leu um sermão de Proudfit intitulada *O Dever dos Pais para com Seus Filhos*, Miller emocionou-se durante a leitura de tal modo que não conseguiu terminar e teve que se retirar do púlpito. Nesse sermão, Proudfit falava da importância do exemplo dos pais na criação religiosa dos filhos.

Para Collins (2007), o sermão mexeu profundamente com Miller. Mesmo sendo deísta e não acreditando que houvesse valor em ir à igreja, não crendo na oração, no estudo da Bíblia e em qualquer coisa da vida cristã, ele participava de tudo isso com sua família. Conforme Knight (2015), mesmo depois do dia 15 de setembro, Miller lutou consigo mesmo por algum tempo, mas finalmente voltou a ser batista.

De acordo com Maxwell (1982), após a sua (re)conversão, Miller foi desafiado por um amigo deísta a harmonizar as incoerências e contradições da Bíblia. Ele aceitou o desafio e disse que se não conseguisse voltaria a ser deísta, então retornou os estudos da Bíblia iniciando no livro de Gênesis capítulo 1 e só passava para outro capítulo quando todas as suas dúvidas tinham sido sanadas. Ele abandonou qualquer livro de estudo a não ser a concordância bíblica de Cruden⁹, pois não queria ser influenciado por ninguém e usaria a Bíblia como sua própria intérprete.

Os seus estudos foram fluindo até que ele se deparou com as profecias de tempo descritas nos livros de Daniel e Apocalipse. Dentre elas estavam as profecias das duas mil e trezentas tardes e manhãs¹⁰. Após estudar as profecias, Miller chegou à conclusão de que Jesus retornaria por volta de 1843.

Miller não foi o único a concluir que o fim das duas mil e trezentas tardes e manhãs seria na primeira metade do século XIX. Segundo Froom (1954), cerca de sessenta e cinco pessoas de vários continentes chegaram à conclusão de que o fim dessa profecia seria em algum momento entre 1843 e 1847, contudo elas diferiam muito

⁹ As concordâncias bíblicas são listas de palavras chaves que indicam as páginas que possuem termos semelhantes. A concordância bíblica de Cruden foi publicada em 1737 e tinha por base a *Bíblia King James*. Ela foi escrita por Alexander Cruden (1699-1770), estudioso bíblico, que a escreveu sozinho (SANTOS, 2009).

¹⁰ Daniel 8:14: “Ele me disse: Até duas mil e trezentas tardes e manhãs; e o santuário será purificado” (BÍBLIA SAGRADA, 1999, p. 595). O texto traz uma parte da conversa entre dois santos. Miller acreditava que a purificação do santuário seria a purificação da Terra com fogo mediante a segunda vinda de Jesus e que as 2300 tardes e manhãs seriam na verdade 2300 anos e iniciariam em 457 a.C., a data da saída da ordem para restaurar Jerusalém (DARIUS, 2009).

quanto ao que aconteceria com o fim dela. Miller discordava da grande maioria deles, porque acreditava que no fim da profecia ocorreria o retorno de Jesus.

Outro ponto de divergência foi sobre em que momento ocorreria o milênio descrito em Apocalipse 20:4-7¹¹. Conforme Knight (2015), Miller acreditava que o milênio ocorreria após a segunda vinda de Jesus ao contrário da grande maioria dos teólogos da época. A crença mais comum era que os mil anos iniciariam antes da segunda vinda de Cristo e seriam de pura paz. Essa crença estava enraizada na cultura americana no qual os

[...] líderes sociais e religiosos acreditavam que, apesar de um passado sombrio, os recentes desenvolvimentos políticos e tecnológicos começavam a prover o mecanismo para a criação de um céu na terra, tendo os Estados Unidos na liderança. Baseado nessa visão, o mundo anglo-saxão do início do século 19 foi envolvido por centenas de movimentos de reforma social e pessoal para o melhoramento da humanidade (KNIGHT, 2015, p.19).

Miller estava indo contra uma crença popular que ocasionara grandes mudanças em todo o país. “Essa visão e essa esperança positivas do milênio eram contestadas pelo milerismo. A mensagem de que a ‘era de ouro’ poderia ser inaugurada por meio do esforço humano era um desafio à crença central da América do Norte” (KNIGHT, 2015, p. 20). Contudo, as divergências acabavam por aí, pois o restante das crenças mileritas eram tradicionais e ortodoxas.

Entre os anos de 1818 e 1823, Miller analisou cada possível contestação sobre os seus estudos. Conforme Knight (2015), ele estava tão firme com suas conclusões que elaborou uma declaração de crenças com vinte pontos e todos se encaixavam na ortodoxia da época, exceto a que dizia que Jesus retornaria por volta de 1843.

1. De atividade de um único homem a um movimento religioso internacional: o crescimento do Movimento Milerita

¹¹ Apocalipse 20:4-7: “Vi também tronos, e nestes sentaram-se aqueles aos quais foi dada autoridade de julgar. Vi ainda as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus, bem como por causa da palavra de Deus, tantos quantos não adoraram a besta, nem tampouco a sua imagem, e não receberam a marca na fronte e na mão; e viveram e reinaram com Cristo durante mil anos. Os restantes dos mortos não reviveram até que se completassem os mil anos. Esta é a primeira ressurreição. Bem-aventurado e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição; sobre esses a segunda morte não tem autoridade; pelo contrário, serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele os mil anos. Quando, porém, se completarem os mil anos, Satanás será solto da sua prisão” (BÍBLIA SAGRADA, 1999, p. 839).

Ainda em 1823, Miller começou a expor os resultados dos seus estudos a amigos próximos e vizinhos e procurava algum pregador que se dispusesse a disseminá-los, mas não obteve êxito. Como uma forma de aliviar o peso que sentia por não estar pregando sobre os seus estudos, Miller preparou uma série de artigos e enviou com a assinatura W. M. para um jornal batista que se chamava *Vermont Telegraph*. O editor recusou-se a publicar sem conhecer a identidade do autor. Segundo Knight (2015), os artigos foram publicados em dezesseis edições a partir de 15 de maio de 1832.

Entretanto, antes mesmo da publicação dos artigos, Miller iniciou sua carreira como pregador. Ainda em 1831, Miller, recebeu um pedido para pregar na Igreja Batista de Dresden, pois o pastor não poderia passar a mensagem naquele dia. Desse dia em diante, ele receberia vários convites para pregar. Os convites vinham de Igrejas Congregacionais, Batistas, Metodistas e Presbiterianas e eram tantos que Miller não estava dando conta e começou a publicar por conta própria folhetos dos seus sermões para distribuí-los.

Durante muitos anos, ele pregou apenas em pequenas cidades, mas isso mudou no outono de 1839, ao final de um culto em Exeter, New Hampshire. Josué Vaughan Himes¹², um homem bem reconhecido pela luta contra a escravidão, foi ao encontro de Miller e pediu para que ele pregasse em Boston. Depois disso, Himes passou a convencer pastores das cidades grandes a abrir as portas para os sermões de Miller.

Himes desempenhou um papel fundamental no Movimento Milerita tornando-se uma das quatro principais pessoas do movimento que respectivamente foram Miller, Himes, Josias Litch¹³ e Carlos Fitch¹⁴. “Himes promoveu a organização e estrutura necessária para transformar o milerismo de um movimento de uma só pessoa em um

¹²Josué Vaughan Himes (1805-1895), Joshua em inglês, era um pastor da Conexão Cristã que conheceu Miller em 1839 e facilitou a divulgação do milerismo nas igrejas das grandes cidades, segundo Knight (2015). Ele também criou diversos periódicos mileritas e utilizou estratégias publicitárias para divulgar o milerismo. Himes transformou um pequeno movimento de interior em um grande movimento com divulgação internacional.

¹³Josias Litch (1809 -1886) era a terceira pessoa mais influente do Movimento Milerita. Ele se uniu ao milerismo após estudar um livro com sermões de Miller e ao ver que as conclusões eram razoáveis dedicou a sua vida a difundi-las.

¹⁴ Carlos Fitch (1805–1844) foi a quarta pessoa mais importante para o milerismo. Ele era pastor da igreja congregacional de Boston e envolvido com o movimento abolicionista a tal ponto que escrever um livro sobre o assunto. Após aceitar se unir ao Movimento Milerita, ele dedicou-se inteiramente à causa até a sua morte em outubro de 1844.

movimento amplo; ele transformou uma doutrina do advento em uma causa” (KNIGHT, 2015, p. 70).

Com a liderança dele, o movimento não mais esperava o convite das congregações. Foram organizadas séries de palestras com técnicas de relações públicas para tornar a mensagem do advento algo urgente e que as igrejas precisavam dedicar atenção. Os mileritas estavam motivados em advertir a população da sua mensagem e por isso não tinham tempo a perder. Uma das principais contribuições de Himes foi o uso exaustivo da imprensa.

No início de 1840, Himes lança o periódico *Signs Of The Times*, o primeiro jornal adventista¹⁵ milerita. Depois desse jornal, muitos outros surgiram como “*Midnight Cry, Glad Tidings, Advent Chronicle, Jubilee Trumpet, Philadelphia Alarm, Voice of Elijah, Southern Midnight Cry, Western Midnight Cry, True Midnight Cry* e vários outros” (MAXWELL, 1982, p. 15). Foram produzidos mais de quarenta periódicos antes de 1844 e por meio deles muitas pessoas juntaram-se ao movimento sem nunca ter ouvido um pregador.

A divulgação dos periódicos era feita através de agentes de venda que chegaram a ganhar uma comissão de vinte por cento de cada assinatura realizada. Aparentemente a estratégia deu certo, pois em 15 de janeiro de 1842 o *Signs* possuía “cinco mil assinantes e 50 mil leitores” (KNIGHT, 2015, p. 72) e quanto mais subia o número de assinantes mais convites Miller recebia.

Além dos periódicos, mais de quarenta livros foram publicados formando uma espécie de biblioteca do segundo advento ou adventista. O objetivo era que cada cidade em que fosse pregada a mensagem do advento tivesse uma biblioteca¹⁶ para que as pessoas pudessem pegar livros emprestados e devolvê-los depois.

Himes também criou uma série de pequenos folhetos que se chamavam *Words of Warning* (palavras de advertência). Além disso, foram publicados hinários

¹⁵ As publicações mileritas recebiam o nome adventista porque pregava o advento, segunda vinda de Jesus.

¹⁶ A criação de uma biblioteca do segundo advento era uma forma de instar-se naquela região e fazer isso “num território equivale, em última instância, a consagrá-lo” (ELIADE, 1992b, p. 23). As bibliotecas seriam um local de comunicação com Deus e por onde ele transmitiria as suas verdades. Segundo Eliade (1992b), para o homem religioso, o território ainda não habitado por ele é desconhecido, estrangeiro, desocupado (nesse caso, desocupados por algum dele), é um caos. Esse lugar é *outro mundo*, “um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios, ‘estranhos’ (equiparados, aliás, aos demônios e às almas dos mortos)” (ELIADE, 1992b, p. 21). Sendo assim é necessário que os seus se espalhem para consagrar o máximo de lugares possíveis instalando-se neles.

adventistas, coleções de hinos, e foram criados selos com textos bíblicos relacionados à breve volta de Jesus. Ademais, eram utilizados jornais de fora do movimento para publicação de notícias, sermões, anúncios etc.

A distribuição de publicações adventistas também foi variada. Além dos agentes de distribuição, foram enviadas coleções de literaturas para agentes do correio de todos os Estados Unidos com instrução de distribuir para todos que recebessem correspondências. Também enviaram literatura pelas embarcações destinadas aos mais variados lugares do mundo para serem entregues preferencialmente em postos missionários protestantes.

Outra contribuição importante de Himes foi a implantação das Assembleias Gerais Regulares. Elas não eram uma estrutura organizacional, mas “encontros periódicos de crentes com objetivos comuns e não tinham autoridade denominacional alguma além de apresentar resoluções para a análise dos crentes” (KNIGHT, 2015, p. 78). Essa contribuição foi espelhada na denominação Conexão Cristã a qual Himes fazia parte.

Com a liderança de Himes, tanto os periódicos como as assembleias gerais foram a única, ou pelo menos a principal, estrutura do adventismo Milerita. É difícil

[...] superestimar a importância das assembleias gerais para a expansão do milerismo. Essas reuniões colocavam os líderes em contato uns com os outros, proviam fóruns para desenvolver estratégias e coordenar os esforços do número de adventistas que cresciam rapidamente, além de criar oportunidades para o encorajamento e inspiração mútuos. Entre outubro de 1840 e junho de 1842, as assembleias foram o centro da obra milerita (KNIGHT, 2015, p. 78).

A primeira assembleia geral ocorreu em Boston em outubro de 1840. Qualquer pessoa poderia participar como expectador, mas somente aquelas que passassem por um cadastro e por uma supervisão poderia participar das discussões para que desta forma o tempo não fosse tomado por pessoas mal-intencionadas. Os organizadores deixaram bem claro que não estavam formando uma nova denominação religiosa e que os participantes deveriam continuar nas suas congregações¹⁷.

¹⁷ Nem Miller, nem os principais líderes do milerismo queriam organizar uma nova denominação. Eles acreditavam que o movimento era um local para todos os que criam na segunda vinda de Jesus e que seus membros seriam mais úteis na divulgação da segunda vinda de Jesus se cada um pregasse nas

Várias outras assembleias foram realizadas e à medida que 1843 se aproximava, elas se tornavam mais frequentes. Nessas reuniões foram confirmadas a crença no fim do mundo em 1843, a realização de campanhas e a apresentação e aconselhamento da utilização do gráfico profético criado por Carlos Fitch e Apollos Hale¹⁸ que mostrava as profecias de tempo e como elas culminavam com o fim do mundo em 1843. Além das Assembleias Gerais também foram realizadas cerca de 120 Assembleias Locais que eram mais voltadas a questões evangelísticas, segundo Knight (2015).

Em janeiro de 1843, Miller finalmente disse que o retorno de Jesus seria em algum momento entre 21 de março de 1843 e 21 de março de 1844¹⁹. É importante frisar que nem Miller e nem seus associados marcaram um dia exato. Contudo, algumas pessoas dentro do movimento começaram a estabelecer alguns dias como 3 de abril, 15 de fevereiro ou até 14 abril, este último por ser dia de Páscoa, porém Miller não concordou com nenhuma delas. Os editores da *Signs*, como uma forma de mostrar a desaprovação de marcar a data exata escreveram:

Solenemente protestam contra o estabelecimento [de] hora, dia ou mês do fim do mundo. Dentro do ano, há vários eventos e suas celebrações que podem determinar o fim de todas as coisas, mas nunca estabelecemos um dia em particular [...]. Nem o Sr. Miller nem os principais palestrantes olham para algum tempo em particular, em 1843. Estamos dispostos a deixar o tempo nas mãos de Deus, e vamos trabalhar para estar prontos, não importa quando ele venha (KNIGHT, 2015, p. 120).

Para os mileritas, o ano de 1843 foi um ano de muitas expectativas e de muito trabalho. Eles se dedicaram ainda mais, pois acreditavam firmemente que Jesus voltaria ainda naquele ano e por isso tinham que advertir o máximo de pessoas possíveis. Logo procuravam se expandir para lugares com pouca difusão do milerismo como o sul do país. Como a grande maioria dos líderes mileritas eram abolicionistas, então houve uma forte resistência do sul do país em receber as ideias mileritas.

próprias denominações ao invés de ficar isolados em um espaço único apenas com os seus.

¹⁸ Apollos Hale (1807-1898) era pastor metodista na Nova Inglaterra. Criou junto com Carlos Fitch o gráfico profético de 1843. Ele foi editor dos periódicos *Advent Shield* e *Advent Herald*.

¹⁹ Ano judaico vigente após o fim da profecia das duas mil e trezentas tardes e manhãs do livro de Daniel 8:14 (KNIGHT, 2015).

O chamado *tempo do fim* estava próximo e tanto os mileritas como seus opositores se tornaram mais severos nas suas relações. Os jornais adventistas mileritas ficaram mais agressivos com aqueles que não concordavam com suas ideias e defendiam-se das acusações dos opositores e estes faziam chacota e os expunham ao ridículo²⁰. Os mileritas também sofreram intimidações, vandalismo, ataques verbais e embaraço das reuniões.

Conforme Knight (2015), a perseguição aos mileritas também ocorreu no âmbito religioso. Inicialmente as igrejas não mais permitiam as reuniões e eventos mileritas nos seus templos e salões. Depois passaram a eliminar do rol de membros os que insistam em disseminar as ideias mileritas e por último os pregadores e pastores mileritas foram expulsos de suas congregações²¹.

Com a expulsão dos mileritas das igrejas, eles foram obrigados a criar *Comissões Adventistas* que se assemelhavam a pequenas congregações²² ou deixariam de se reunir. Dar um nome a essas congregações foi muito questionado, pois dava a entender que o movimento estava tornando-se uma igreja organizada e isso feria seus princípios. Mesmo os líderes do movimento sendo contra organizar uma denominação, o movimento já estava se comportando como uma chegando ao ponto de ordenar pastores.

Com o desenrolar de 1843 a situação foi ficando mais tensa a ponto de Carlos Fitch, em 26 de julho, pregar um sermão sobre Apocalipse 18:1-5²³ e 14:8²⁴ que

²⁰ Isso era feito através de representações negativas. Como os mileritas pregavam o retorno de Jesus entre 1843 e 1844, eles possuíam divergências doutrinárias com as denominações já instituídas o que causavam um choque de identidades. Os opositores dos milerismo faziam uma classificação da sociedade no qual eles mesmo eram representados de forma positiva enquanto os mileritas de forma negativa. A primeira era vista como o modelo a ser seguido enquanto o segundo era visto como o pior da sociedade Silva (2008).

²¹ Segundo Silva (2008), a afirmação da identidade se faz através da inclusão e exclusão. Delimitam-se as fronteiras, estipula-se o que faz parte ou não daquela determinada identidade e o restante é excluído. Os mileritas que continuassem a pregar as ideias do movimento passaram a ser perseguidos nas suas denominações de origens por não se encaixarem dentro das delimitações estipuladas naquela identidade religiosa. Desta forma, eles eram uma ameaça à estabilidade daquele grupo social e por isso foram excluídos.

²² Por serem excluídos do grupo social de origem, surge um novo grupo social formado exclusivamente de pessoas que possuíam a identidade adventista milerita. Aos poucos se cria uma nova identidade religiosa unida pelo nome *adventista*. Ao se darem um nome eles afirmam a sua identidade através da exclusão, pois ao dizerem quem são também dizem quem não são, conforme Woodward (2008).

²³ Apocalipse 18: 1-5: “Depois destas coisas, vi descer do céu outro anjo, que tinha grande autoridade, e a terra se iluminou com a sua glória. Então, exclamou com potente voz, dizendo: Caiu! Caiu a grande Babilônia e se tornou morada de demônios, covil de toda espécie de espírito imundo e esconderijo de todo gênero de ave imunda e detestável, pois todas as nações têm bebido do vinho do furor da sua prostituição. Com ela se prostituíram os reis da terra. Também os mercadores da terra se enriqueceram à

conclamava os mileritas a saírem da Babilônia espiritual²⁵, nesse caso, qualquer igreja que não aceitasse a mensagem do segundo advento de Jesus. Miller nunca foi a favor disso, pois, para ele, só quem deveria sair de suas igrejas eram aqueles que fossem expulsos.

O ano de 1843 já estava terminando e nada havia acontecido até o momento. Isso fez com que os mileritas se esforçassem mais em espalhar suas ideias. Segundo Knight (2015), Himes pretendia espalhar cerca de um milhão de pequenos folhetos nos poucos meses que restavam e Miller fez sua sétima e última série de conferências antes da data limite do fim do mundo, 21 de março de 1844. Ele continuou pregando até 14 de março de 1844 e depois foi esperar o fim do mundo em casa.

2. Os desapontamentos: os últimos momentos do crescimento do milerismo

Finalmente chegou o último dia do período estabelecido por Miller (21 de março de 1843 a 21 de março de 1844), ele esperou o dia passar em casa, contudo nada aconteceu. Alguns mileritas ainda estenderam o prazo para dia 18 de abril de 1844, mas também nada aconteceu. Devido ao sentimento causado pelo não retorno de Jesus, esse dia ficou conhecido como o dia do *desapontamento da primavera*²⁶.

custa da sua luxúria. Ouvi outra voz do céu, dizendo: Retirai-vos dela, povo meu, para não serdes cúmplices em seus pecados e para não participardes dos seus flagelos; porque os seus pecados se acumularam até ao céu, e Deus se lembrou dos atos iníquos que ela praticou” (BÍBLIA SAGRADA, 1999, p. 838).

²⁴ Apocalipse 14:8: “Seguiu-se outro anjo, o segundo, dizendo: Caiu, caiu a grande Babilônia que tem dado a beber a todas as nações do vinho da fúria da sua prostituição” (BÍBLIA SAGRADA, 1999, p. 836).

²⁵ Conforme Knight (2015), até o verão de 1843, os mileritas associavam *Babilônia* com o catolicismo. Possivelmente porque o milerismo surge e se desenvolve principalmente no meio protestante, cuja identidade se contrapunha a católica representando-a negativamente como *Babilônia, mãe das meretrizes etc.* Contudo, quando os mileritas foram expulsos das igrejas protestantes, o protestantismo, em geral, não mais fazia parte da sua identidade e passou a ser representado negativamente também como filha da Babilônia ou fazendo parte da grande Babilônia que era um sistema corrupto e herege que se afastou da palavra de Deus. E isso “incluía tanto católicos romanos quanto aqueles protestantes que rejeitavam os ensinamentos da breve vinda pré-milenarista de Cristo. As igrejas protestantes haviam caído no sentido de que, como a sua precursora [a Igreja Católica], se tornaram opressoras e sucumbiram às tentações da auto-exaltação e cobiça pelo poder” (KNIGHT, 2015, p.142).

²⁶ O milerismo passou por dois desapontamentos: o *desapontamento da primavera* (21 de março de 1844) e o *grande desapontamento* (22 de outubro de 1844). No primeiro, foi Miller em 1843 que estipulou um período para o retorno de Jesus (21 de março de 1843 a 21 de março de 1844). Esse desapontamento foi um duro golpe e estagnou por alguns meses o crescimento do milerismo, mas não causou o seu fim. No segundo, o impacto foi maior. Ao contrário do anterior, esse teve uma data exata que foi marcada pelo *movimento do sétimo mês*. Esse movimento acreditava que Jesus voltaria em 22 de outubro de 1844. O grande desapontamento teve terríveis impactos no milerismo causando a divisão do movimento em

De acordo com Knight (2015), alguns dias depois, Miller enviou uma carta a Himes demonstrando o senso do dever. No início do movimento, ele havia hesitado em pregar com medo de levar alguém ao erro. Contudo, Miller começou a divulgar seus estudos após ter recebido o convite de pregar. Ele demonstrava confiança no retorno de Jesus ainda em seus dias e sentia livre da culpa porque fez tudo o que podia para salvar as pessoas da morte mediante o retorno de Jesus.

O Milerismo não ruiu completamente com o desapontamento da primavera. Isso aconteceu porque os líderes do movimento sempre alertavam que poderiam ter errado nas contas ou nos fatos históricos que embasavam seus cálculos. O movimento ainda continuou suas atividades esperando o retorno de Jesus e o fim do mundo para um momento próximo. Esse alerta para um fim próximo pode ter sido uma estratégia para manter os adeptos do milerismo para se ganhar tempo até uma explicação do que deu errado nos cálculos e traçar novos objetivos para o movimento.

Para explicar o que deu errado, voltaram a estudar a Bíblia e baseado no texto bíblico das dez virgens (Mateus 25:1-15²⁷), Habacuque 2:2-3²⁸ e em Hebreus 10:36-39²⁹ propuseram que eles estavam passando pelo *tempo de tardança*³⁰ e o dever deles era de continuar a proclamar o retorno de Jesus.

vários grupos adventistas que alegavam ser os verdadeiros herdeiros do Movimento Milerita. Isso ocasionou enfraquecimento do milerismo e quase o fim dos seguidores de Miller.

²⁷ Mateus 25:1-13: “Então, o reino dos céus será semelhante a dez virgens que, tomando as suas lâmpadas, saíram a encontrar-se com o noivo. Cinco dentre elas eram néscias, e cinco, prudentes. As néscias, ao tomarem as suas lâmpadas, não levaram azeite consigo; no entanto, as prudentes, além das lâmpadas, levaram azeite nas vasilhas. E, tardando o noivo, foram todas tomadas de sono e adormeceram. Mas, à meia-noite, ouviu-se um grito: Eis o noivo! Sai ao seu encontro! Então, se levantaram todas aquelas virgens e prepararam as suas lâmpadas. E as néscias disseram às prudentes: Dai-nos do vosso azeite, porque as nossas lâmpadas estão-se apagando. Mas as prudentes responderam: Não, para que não nos falte a nós e a vós outras! Ide, antes, aos que o vendem e comprai-o. E, saindo elas para comprar, chegou o noivo, e as que estavam apercebidas entraram com ele para as bodas; e fechou-se a porta. Mais tarde, chegaram as virgens néscias, clamando: Senhor, senhor, abre-nos a porta! Mas ele respondeu: Em verdade vos digo que não vos conheço. Vigiai, pois, porque não sabeis o dia nem a hora” (BÍBLIA SAGRADA, 1999, p. 655). O texto é conhecido como a parábola das dez virgens. Para os mileritas, o noivo representava Jesus que estava se *atrasando* e eles eram as virgens prudentes que esperavam o noivo preparadas para uma tardança.

²⁸ Habacuque 2:2,3: “O Senhor me respondeu e disse: escreve a visão, grava-a sobre tábuas, para que a possa ler até quem passa correndo. Porque a visão ainda está para cumprir-se no tempo determinado, mas se apressa para o fim e não falhará; se tardar, espera-o, porque, certamente, virá, não tardará” (BÍBLIA SAGRADA, 1999, p. 617).

²⁹ Hebreus 10:36-39: “Com efeito, tendes necessidade de perseverança, para que, havendo feito a vontade de Deus, alcanceis a promessa. Porque, ainda dentro de pouco tempo, aquele que vem virá e não tardará; todavia, o meu justo viverá pela fé; e: Se retroceder, nele não se compraz a minha alma. Nós, porém, não somos dos que retrocedem para a perdição; somos, entretanto, da fé, para a conservação da alma” (BÍBLIA SAGRADA, 1999, p. 813).

³⁰ Os três textos foram interpretados como se referindo a segunda vinda de Jesus e eles falam de um período

Durante o período de tardança, Miller considerou um erro ter marcado um período para o fim do mundo, todavia foi exatamente isso que causou um reavivamento do milerismo. Durante a Campal de Exeter, New Hampshire, em agosto de 1844, Samuel Sheffield Snow³¹ apresentou seus estudos que iniciaria algo que ficou conhecido como *movimento do sétimo mês*³² (DARIUS, 2009).

Para Snow, as festas judaicas eram as chaves para interpretação das profecias que falavam da segunda vinda de Jesus. Ele relacionou o advento de Jesus com o dia da *expição* que ocorre no décimo dia do sétimo mês do calendário judaico e naquele ano, segundo os cálculos dos *judeus caraítas*³³, esse dia seria 22 de outubro.

O que foi proposto por Snow em Exeter não era algo novo, o próprio Miller já havia indicado algo semelhante, mas preferiu abandonar a ideia. Antes mesmo dessa campal, em 21 julho, Snow já havia pregado em Boston os resultados dos seus estudos, mas só a partir de Exeter que o movimento do sétimo mês ganha proeminência. Isso ocorreu porque

os adventistas desapontados encontravam-se cansados da “tardança” e desejava de todo coração a vinda de Jesus. Esse anseio estava invariavelmente conectado com o profundo sentimento do imperativo de advertir os vizinhos sobre o juízo iminente. O desfecho desses e de outros fatores foi que a mensagem do sétimo mês se espalhou com rapidez sem precedentes na experiência milerita (KNIGHT, 2015, p. 177).

Com uma nova data, 22 de outubro de 1844, os mileritas novamente dedicaram todos os esforços para pregar o breve retorno de Jesus. Muitas famílias venderam suas propriedades para auxiliar o envio e disponibilizar gratuitamente os impressos mileritas.

de tardança (demora). Logo, os mileritas passaram a acreditar que estavam no *período de tardança* que antecederia a retorno de Jesus. Jesus demoraria um pouco, mas voltaria em breve.

³¹ Samuel Sheffield Snow (1806-1890) desenvolveu os estudos que fez surgir o *movimento do sétimo mês*. Com base nos estudos de Snow o retorno de Jesus foi marcado para 22 de outubro de 1844.

³² O movimento do sétimo mês surgiu dentro do próprio milerismo. Seguindo os estudos de S. S. Snow, eles pregavam que a segunda vinda de Jesus seria em 22 de outubro de 1844, no décimo dia do sétimo mês do calendário judaico que era o dia da expiação.

³³ Os Judeus Caraítas são uma ramificação do judaísmo. Eles diferem do judaísmo rabínico por só aceitarem aquilo que foi revelado por Deus como autoridade de fé e por usar o calendário bíblico móvel iniciado no mês de abibe, quando a cevada está madura nos campos de Israel, e os meses começam na primeira lua nova visível. Já o judaísmo rabínico aceita o Talmude e possuem um calendário fixo. Segundo Maxwell (1982), Snow utilizou em seus estudos o calendário caraíta, isso ocorreu porque eles haviam preservados o calendário bíblico com as datas corretas. Desta forma, o dia da festa da expiação, dia da volta de Jesus segundo ele, poderia ser localizado no calendário secular de modo que estivesse de acordo com o calendário bíblico.

Algumas venderam tudo o que tinha por acharem que não precisariam mais de bens terrenos porque a segunda vinda de Jesus e o fim do mundo estavam próximos.

Alguns mileritas, uma parte bem pequena, estavam tão confiantes que deixaram de plantar ou de fazer a colheita das suas plantações. Outros fecharam seus negócios ou suspenderam suas atividades comerciais. Ainda tiveram aqueles que venderam tudo o que tinham para se dedicar inteiramente a propagar a mensagem do advento. Os filhos de alguns foram tirados da escola, pois se não havia futuro após 22 de outubro não precisavam estudar.

Com a aproximação da data marcada, os mileritas passaram por um dilema. Se vendessem as suas propriedades e deixassem suas atividades diárias eram tidos como fanáticos. E se não fizessem isso, eram vistos como incrédulos e, desta forma, mostravam que não acreditavam na mensagem que pregavam. Segundo Knight (2015), Miller sempre aconselhou aos participantes do movimento a continuarem suas atividades diárias, porém alguns líderes incentivavam o contrário.

O caso mais sério foi o da Filadélfia onde o Dr C. R. Gorgas³⁴ disse ter recebido uma visão de que Jesus voltaria às três horas da manhã do dia 22 de outubro. Ele conseguiu convencer cerca de 150 pessoas a deixarem a cidade e esperar o fim do mundo em barracas longe da civilização. Mesmo sendo poucos mileritas do montante que morava naquela cidade a segui-lo, esse episódio serviu como base para invenção de diversas acusações contra os mileritas como as de uso de vestes de ascensão³⁵.

No dia marcado, Miller estava na sua fazenda, a grande maioria dos mileritas estavam em seus templos, mas nada aconteceu novamente. Esse dia então ficou conhecido como o dia do *grande desapontamento*. Miller continuou acreditando que Jesus poderia voltar até o final daquele ano judaico, pois poderia ter havido algum erro nos cálculos. De acordo com Knight (2015), alguns meses depois Miller desabafou a Himes que ainda não estava abatido e nem desanimado e que ainda mantinha a esperança na volta de Cristo.

³⁴ C.R. Gorgas era médico homeopata que alegou ter tido visões de Jesus dando mais informações sobre a sua segunda vinda.

³⁵ Vários mitos sobre os mileritas foram criados como forma de combatê-los. Entre eles estavam o das vestes de ascensão e insanidade milerita. “As acusações sobre as vestes da ascensão e a insanidade induzida pelo milerismo eram negadas pelos próprios mileritas na época. Pesquisadores como Francis D. Nichol e Ronald e Janet Numbers, comprovaram serem falsas as acusações” (KNIGHT, 2015, p. 134).

Da mesma forma que no desapontamento da primavera, Miller não demonstra remorso pelo erro. Para Miller, ele fez apenas seu dever e se errou em alguma coisa não era em ter levado as pessoas ao erro, mas pelo amor ao semelhante. O grande desapontamento custou muito a Miller e aos seus seguidores e depois disso o milerismo nunca mais foi o mesmo.

3. A divisão do Movimento Milerita: o surgimento das denominações Adventistas

Ainda em 1844, alguns líderes do milerismo manifestaram-se dizendo que o movimento do sétimo mês tinha sido um erro e nunca deveriam ter marcado uma data específica para o retorno de Jesus. O grande desapontamento foi um golpe muito duro ao movimento que agora estava ameaçado, pois muitos abandonaram de vez a fé nas crenças mileritas e os que sobraram estavam dividindo-se por causas de disputas teológicas.

Após o grande desapontamento, Himes tornou-se o principal líder do milerismo. Ele visitou membros, voltou a publicar os jornais e incentivava a criação de comissões adventistas³⁶. “Seu objetivo era com que os adventistas se reerguessem, mesmo em face das dificuldades internas e dos críticos externos” (KNIGHT, 2015, p. 203). A obra milerita agora passava por uma transformação deixando de ser evangelística, adquirir adeptos, para apenas de manutenção do movimento.

Himes, como principal líder, tinha a função de manter unidas as partes que sobraram do movimento. A partir de 1845, o Movimento Milerita começou a se dividir em vários grupos adventistas com teologias diversas e o principal ponto de discussão era sobre o dia 22 de outubro de 1844. Os líderes tradicionais (Miller, Himes, Litch), acreditavam que o erro estava sobre o tempo, ou seja, a data estava errada. Porém Joseph Marsh³⁷ acreditava que o problema estava na natureza do evento.

³⁶ A identidade adventista estava ameaçada por causa dos dois desapontamentos. Era necessário que os adventistas estivessem juntos para se apoiarem e o objetivo da criação das comissões era exatamente esta. Com o tempo essas comissões foram transformando-se em igrejas. Segundo Eliade (1992b), o espaço físico não é homogêneo para o homem religioso. Os espaços de culto são locais sagrados, as portas dos templos são locais onde ocorre uma ruptura dos espaços homogêneos profanos para os sagrados. Nos locais de culto ocorre a hierofania, manifestação do sagrado, e, para o homem religioso, são nesses locais que ocorre uma ligação entre a terra e o céu. Desta forma, as comissões adventistas ligavam os adventistas mileritas com o sagrado.

³⁷ Joseph Marsh (1802-1863) foi um líder importante do Movimento Milerita e editor de um dos seus periódicos intitulado *Voice of Truth*.

Como uma forma de tentar conciliar a controvérsia, Himes utilizou a influência de Miller. Inicialmente, Miller tentou se afastar de todo tipo de discussões e problemas que envolvessem o adventismo, mas foi convencido por Himes a tomar partido. Para Miller, os adventistas deveriam focar seus esforços em pregar o breve retorno de Jesus e deixar os outros pontos teológicos de lado sendo o adventismo um movimento onde haveria liberdade de opinião e pensamento e não uma igreja organizada com crenças fixas.

Nem a influência de Miller foi o suficiente para evitar as primeiras divisões do movimento por motivos teológicos. A primeira grande controvérsia foi a teoria da porta fechada. Ela foi elaborada através dos estudos de Apollos Hale e Joseph Turner³⁸ e para eles no dia 22 de outubro Jesus teria voltado espiritualmente e a porta da graça havia se fechado. Segundo eles,

a vinda do noivo não tinha sido completamente compreendida. Apesar de Cristo não ter voltado nas nuvens como esperado, ele tinha vindo espiritualmente, como o noivo para as bodas. Unindo esse conceito com a ida do filho do Homem ao Ancião de Dias, em Daniel 7³⁹, Turner e Hale argumentaram que “o juízo é aqui”, e que Cristo não viria nas nuvens até que o julgamento estivesse completo – ou seja, até que ele retornasse do casamento. Enquanto isso, a porta da graça para a humanidade estaria fechada (KNIGHT, 2015, p. 221).

Seguindo essa linha de pensamento, só os que se converteram até 22 de outubro de 1844 estariam salvos e o restante da humanidade estaria condenado. Esse tipo de pensamento ia de encontro às crenças de Himes. A situação piorou quando S.S.

³⁸ Joseph Turner desenvolveu junto com Apollos Hale a teoria da porta fechada.

³⁹ Daniel 7:13-22: “Eu estava olhando nas minhas visões da noite, e eis que vinha com as nuvens do céu um como o Filho do Homem, e dirigiu-se ao Ancião de Dias, e o fizeram chegar até ele. Foi-lhe dado domínio, e glória, e o reino, para que os povos, nações e homens de todas as línguas o servissem; o seu domínio é domínio eterno, que não passará, e o seu reino jamais será destruído. Quanto a mim, Daniel, o meu espírito foi alarmado dentro de mim, e as visões da minha cabeça me perturbaram. Cheguei-me a um dos que estavam perto e lhe pedi a verdade acerca de tudo isto. Assim, ele me disse e me fez saber a interpretação das coisas: Estes grandes animais, que são quatro, são quatro reis que se levantarão da terra. Mas os santos do Altíssimo receberão o reino e o possuirão para todo o sempre, de eternidade em eternidade. Então, tive desejo de conhecer a verdade a respeito do quarto animal, que era diferente de todos os outros, muito terrível, cujos dentes eram de ferro, cujas unhas eram de bronze, que devorava, fazia em pedaços e pisava aos pés o que sobejava; e também a respeito dos dez chifres que tinha na cabeça e do outro que subiu, diante do qual caíram três, daquele chifre que tinha olhos e uma boca que falava com insolência e parecia mais robusto do que os seus companheiros. Eu olhava e eis que este chifre fazia guerra contra os santos e prevalecia contra eles, até que veio o Ancião de Dias e fez justiça aos santos do Altíssimo; e veio o tempo em que os santos possuíram o reino” (BÍBLIA SAGRADA, 1999, p. 594).

Snow, junto com muitos dos seus seguidores, aderiram a essa ideia e começaram a chamar Himes e outros líderes de adventistas apostatados que clamavam por uma porta aberta e que Deus os havia rejeitados.

Começou uma guerra teológica entre os adventistas da porta aberta e os da porta fechada. Uma das principais armas eram as declarações de Miller que hora estava de um lado e hora do outro. Os ataques também eram realizados através dos periódicos. Após muito trabalho, Himes finalmente conseguiu convencer Miller a ficar do seu lado, mas ele ainda precisava de mais apoio.

Dentre os adventistas da porta fechada, surgiram o que Knight (2015) chama de grupos “radicais” ou “fanáticos” com doutrinas estranhas como as que consideravam pecado trabalhar e fazer sexo. Outros praticavam ósculo santo⁴⁰, lava pés com sexo oposto e a união conjugal espiritual. Esta última consistia em prática sexual fora do casamento, pois consideravam que se Cristo voltou espiritualmente, então não haveria necessidade de casamento. Além desses, havia grupos que alegavam que seus membros recebiam visões vinda dos céus. Todos esses grupos foram combatidos pelos adventistas da porta aberta inclusive por Himes.

Foi para tentar controlar essas doutrinas e saber quem estava do seu lado que Himes organizou a *Assembleia em Albany*⁴¹, Nova Iorque, que iniciou em 29 de abril de 1845. Essa foi a mais importante assembleia pós-1844 dos adventistas, pois dividiu definitivamente os adventistas moderados (porta aberta liderados por Himes) dos radicais (porta fechada que já haviam se divididos em vários grupos).

A convocação para Albany não foi dirigida para todos os adventistas, mas apenas para os da porta aberta que “ainda mantinha a fé adventista original”. A primeira convocação foi publicada no *Morning Watch* de 20 março e destacava Miller como um dos que estavam fazendo o convite. O propósito do encontro

não era debater controversas ou responder a “perguntas de discussão questionável”, mas: (1) “fortalecer um ou outro na fé do advento iminente”; (2) “fazer uma consulta sobre a melhor forma de realizar,

⁴⁰ É o ato de cumprimentar-se beijando o rosto.

⁴¹ A Assembleia de Albany delimitou quem pertenceria à identidade adventista. Para Himes, a crença na porta fechada não era adventista e aqueles que a aderissem não seriam herdeiros do milerismo. Desta forma, essa assembleia serviu para que os adventistas liderados por Himes normalizassem o que era ser adventista. Assim, eles elegeram o próprio grupo social como o padrão, o correto, aquele que deveria ser seguido e possuidor das representações positivas. Enquanto isso, os adventistas da porta fechada eram os hereges, os traidores e os que eram representados negativamente (SILVA, 2008).

unidos, a obra de confortar e preparar as congregações do advento para a breve vinda do senhor” e (3) “unir os esforços pela conversão e salvação de pecadores” (KNIGHT, 2015, p. 251).

Em Albany estiveram presentes Miller, que fez a oração inicial, e alguns dos principais líderes como Josué V. Himes, Josias Litch, Elon Galusha⁴² e Sylvester Bliss⁴³. Porém a ausência de outros líderes como José Bates⁴⁴, Joseph Marsh, George Storrs, S.S. Snow e Joseph Turner chamou a atenção. O não comparecimento já demonstrava a sua oposição a Himes e ao movimento da porta aberta.

Segundo Knight (2015), Miller estava muito preocupado com as ideias do movimento da porta fechada que estavam crescendo no adventismo e, com essa declaração, tentava amenizar o avanço delas através da assembleia de Albany. Desta forma, seguindo as orientações de Miller, os delegados criaram cinco resoluções que deveriam ser seguidas por todos que participaram da assembleia.

Na primeira foram levantados dez pontos doutrinários relacionados com o advento e salvação. Na segunda foi elaborado um plano de ação evangelístico para alcançar todo o mundo. Na terceira foram criadas uma série de resoluções condenando algumas crenças consideradas antibíblicas. Na quarta havia a recomendação para que os membros não se relacionassem com quem estivesse criando novos testes como condição de salvação além de aceitar a Cristo e buscar e se preparar para sua vinda. Na última, os crentes foram encorajados a se envolverem no ministério evangélico.

Para difundir o que foi decidido em Albany, Himes e sua equipe realizaram assembleias em várias cidades. Porém, nem todos concordaram com o que foi decidido em Albany. Joseph Marsh não aceitou o levantamento de dez pontos doutrinários e acreditava que os líderes estavam querendo transformar o adventismo em uma igreja organizada. Apesar de ele elogiar alguns pontos da assembleia, Marsh fez duras críticas a seu relatório. Tanto Himes quanto Miller opuseram-se às críticas de Marsh e defenderam as decisões de Albany.

Miller se mostrou contra uma organização, contudo ele era a favor de melhor estruturação para o desenvolvimento da pregação do segundo advento. Ainda na década

⁴² Elon Galusha (1790-1856) era filho do governador de Vermont, Advogado, pregador batista e abolicionista.

⁴³ Sylvester Bliss (1814-1863) era ministro milerita e editor do *Advent Shield* junto com Himes e Apollos Hale.

⁴⁴ José Bates (1792-1872), Joseph Bates, em inglês, foi marinheiro, capitão do mar, líder milerita e um dos fundadores da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

de 1840, os líderes moderados perceberam que sem uma estrutura organizada seria muito difícil seguir em frente com a obra missionária. Era necessário manter missionários fora do país e essa necessidade foi levando-os para uma organização. Com a morte de Miller⁴⁵ a pressão para uma organização intensificar-se.

Conforme Knight (2015), de Albany à morte de Miller, as principais discussões estavam relacionadas à organização e elas se prolongariam até o final da década de 1850. Com a morte de Miller, outras questões teológicas ganharam destaques, a principal delas era sobre a imortalidade. Questões relacionadas a esse tema já tinham sido levantadas por Storrs em 1843, mas como o foco do movimento estava no breve retorno de Jesus, ela foi deixada de lado. Contudo, retornou e começou a ganhar grandes proporções dentro dos adventistas de Albany.

No início da década de 1850, os adventistas de Albany estavam dividindo-se em dois grupos, aqueles que estavam do lado de Himes e Litch e do outro os condicionalistas⁴⁶. Este último, tentou publicar seus estudos na *Herald*, periódico ligado aos adventistas de Albany, mas os editores não permitiram. Contudo, eles acharam espaços em outros periódicos como o *World's Crisis*. Porém, o auge da crise deu-se quando os adventistas da *Herald*⁴⁷, que estavam do lado de Himes, criaram a *Associação Adventista Evangélica Americana*⁴⁸ para, segundo eles, disseminarem o adventismo original. Em 1858, esse grupo se organiza e forma uma denominação, os *Adventistas Evangélicos*.

⁴⁵ Miller faleceu no dia 20 de dezembro de 1849. Nos seus últimos momentos estava seu fiel e inseparável amigo Himes. Até a sua morte, ele odiou o separatismo e amargou profundamente o chamado de Fitch para os crentes saírem das suas igrejas. Ele sempre foi contra a organização de uma denominação e até a morte se considerava um batista. Morreu sem arrependimento quanto à doutrina do segundo advento por estar convicto de que só fez aquilo que a consciência mandou. Ele foi enterrado no cemitério de Low Hampton e na sua lápide estava a citação do livro de Daniel: “No tempo determinado virá o fim” (KNIGHT, 2015).

⁴⁶ Os condicionalistas acreditavam “que as pessoas recebem a imortalidade por meio da condição da fé em Cristo” (KNIGHT, 2015, p. 180).

⁴⁷ Tanto os adventistas ligados a *Herald* quanto os adventistas ligados ao *Crisis* faziam parte dos adventistas de Albany. Os primeiros estavam do lado de Himes e contra a crença condicionalista. O outro acreditava que o homem não possuía imortalidade própria, mas uma imortalidade condicionada à fé em Jesus Cristo.

⁴⁸ Houve uma divisão entre os adventistas de Albany. A *Associação Adventista Evangélica Americana* nomeou-se dessa forma para se diferenciar dos demais grupos adventistas que estavam surgindo. Contudo a diferenciação é uma forma de exclusão. Excluam-se os adventistas da porta fechada e os condicionalistas. E ao dizer que essa associação serviria para pregar o *adventismo original*, ela estava normalizando o adventismo, ou seja, eles se representavam como o padrão, o correto e possuía características positivas enquanto os demais era o anormal, o errado e possuía as características negativas (SILVA, 2008).

Como o passar do tempo, os dois grupos se distanciavam cada vez mais. Tanto os adventistas da *Herald* quanto os do *Crisis* trocavam acusações o que causava um destacamento ainda maior. Além disso, a organização dos Adventistas Evangélicos ligados a *Herald* deixou os adventistas condicionalistas do *Crisis* horrorizados, pois acreditavam que a organização faria da denominação uma Babilônia. Porém, os próprios condicionalistas tiveram que se organizar em junho de 1860 criando uma denominação chamada de *Associação Cristã do Advento* diante das necessidades evangelísticas de enviar e manter os pastores no campo.

Todavia, a Associação Cristã do Advento dividiu-se em 30 de agosto de 1863. O editor do *World's Crisis* começou a defender que os ímpios não ressuscitariam nos finais dos tempos e essa ideia ganhou força quando George Storrs a apoiou. Então, os que estavam do lado de Storrs formaram outra denominação, a *União da Vida e do Advento*.

Além dessas divisões de Albany, surgiram os *Adventistas da Era Por Vir*. Eles acreditavam que os judeus retornariam a Israel e que as pessoas teriam uma segunda chance durante o milênio. Esse grupo era liderado por Joseph Marsh e inicialmente eram totalmente contrários a qualquer tipo de organização. Porém, com o passar do tempo, foram tentando se organizar até que, em 1921, estabeleceram a *Igreja de Deus da Fé Abraâmica*.

Quanto aos adventistas da porta fechada,

os vários movimentos que surgiram a partir do adventismo radical pós 1844 não resultaram em coisa alguma até o fim do século 19. A maioria deles provavelmente desapareceu no final da década de 1860. Devido à propensão de aderir a toda doutrina nova e estranha, as várias correntes tendiam a tornar suas crenças “peculiares” como provas que excluía todos os demais adventistas que não aceitassem sua perspectiva. Assim, as outras se tornaram *Babilônias* que precisavam ser evitadas (KNIGHT, 2015, p. 248).

De acordo com Maxwell (1982), do Movimento Milerita também surgiram os adventistas sabatistas⁴⁹ que mais tarde se tornam a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Os

⁴⁹ Para o homem religioso o tempo não é homogêneo, segundo Eliade (1992b). O sábado para esse grupo de adventistas era um dia sagrado e separado para o descanso e trabalhos missionários. O descanso sabático é a imitação do que Deus fez, ele “reproduz o gesto primordial do senhor, pois foi sétimo dia da criação que Deus *descansou depois de toda a sua obra de criação*” (ELIADE, 1992a, p.27). Desta forma, a guarda do sábado tem o mito de origem relacionado com mito cosmogônico, da criação do

líderes do adventismo sabatista acreditavam que o movimento do sétimo mês era um movimento profético diferentemente dos adventistas de Albany. As suas conclusões os aproximavam dos adventistas da porta fechada (espiritualizadores e radicais). Embora

aqueles que, posteriormente, se tornariam líderes do adventismo sabatista (como José Bates, Tiago⁵⁰ e Ellen White⁵¹) se encontrassem próximo dos espiritualizadores e de suas excentricidades, eles estavam numa posição quase tão oposta a algumas das crenças básicas desses grupos quanto das ideias dos adventistas de Albany. [...] Assim, havia entre os adventistas da porta fechada quem defendesse uma interpretação racional e literal da Bíblia. Todavia, esse grupo foi minoritário, por causa de suas ideias sobre 22 de outubro, foi rejeitado pelos adventistas de Albany. Ao mesmo tempo, ele estava essencialmente em desarmonia com os espiritualizadores (KNIGHT 2015, p. 276-277).

Desta forma, os adventistas sabatistas ficavam entre os dois primeiros grupos de adventistas do pós-1844, porém estavam mais próximos dos adventistas da porta fechada do que os da porta aberta. Apesar de compartilhar algumas crenças dos dois grupos, eles eram inteiramente rejeitados pelos adventistas de Albany e viviam à margem do adventismo da porta fechada.

Dentre os líderes dos adventistas sabatistas, José Bates foi o único que realmente teve destaque no Movimento Milerita. Tiago White e Ellen Harmon, que mais tarde se casariam, eram envolvidos com o movimento, mas não tiveram muito destaque, principalmente Ellen, porque ainda era muito jovem. Eles acreditavam que o dia 22 de outubro estava correto, mas o evento estava errado. Nesta data não era para Jesus voltar, mas ele passaria do lugar santo para o santíssimo do santuário celestial⁵².

Ainda em 1844, Ellen Harmon, como muitas outras pessoas do Movimento Milerita da época, começou a ter visões⁵³ e elas foram tidas como vindas de Deus. As

mundo. A guarda do sábado foi discutida por parte dos mileritas antes do grande desapontamento. Contudo, os mileritas seguindo o conselho de Miller deixaram a discussão de lado para se focar na volta de Jesus (KNIGHT, 2015). José Bates foi o primeiro fundador desse grupo de adventistas a guardar o sábado e através dele os outros dois aceitaram essa prática.

⁵⁰ Tiago White (1821-1881) era membro da Conexão Cristã e foi professor, pregador milerita e um dos fundadores da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

⁵¹ Ellen Gould Harmon (1827-1915), nome de solteira, ou Ellen Gould White, nome de casada, foi uma fundadora da Igreja Adventista do Sétimo Dia e escritora.

⁵² O santuário judaico possuía o lugar santo, onde os sacerdotes realizavam os rituais, e o lugar santíssimo, onde o sumo sacerdote, que era a autoridade eclesiástica máxima, entrava no dia da expiação, para fazer a limpeza do sangue dos sacrifícios (MAXWELL, 1982).

⁵³ As visões são hierofanias, “a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo natural, profano”

manifestações por meio de visões, “no início de 1845, [...] eram comuns entre outros grupos de adventistas da porta fechada. Um dos centros mais destacados era o Maine, que teve pelo menos cinco profetas – quatro deles, mulheres” (KINGHT, 2015, p. 239).

A inserção da doutrina do sábado como dia de guarda se deu principalmente através de Bates, contudo Tiago e Ellen só a aceitaram durante a segunda metade da década de 1840. O grupo com o tempo deixou de acreditar na porta fechada, criou casas publicadoras e diversas instituições. Na década de 1860, escolheram o nome Igreja Adventista do Sétimo Dia e, como aconteceu com os outros grupos de adventistas, para manter o evangelismo tiveram que se organizar. Foi escolhido esse nome por pregarem o advento, a segunda vinda de Jesus, e por separar o sábado, sétimo dia, como dia de descanso.

Considerações Finais

O milerismo pode ser considerado como um dos maiores movimentos messiânicos do século XIX. Segundo Knight (2015), as estimativas do número de pessoas que aguardavam o retorno de Jesus para a data marcada seria algo entre 50 e 200 mil pessoas e de palestrantes algo entre 200 pessoas a 2 mil.

Mesmo os números mais modestos mostram uma grande quantidade de pessoas. Para Knight (2015), os seguintes fatores influenciaram a aceitação do milerismo: uma sociedade milenarista que buscava através dos esforços humanos iniciar os mil anos de paz e prosperidade que antecederia o retorno de Jesus; o segundo grande avivamento onde houve um afastamento do deísmo e uma aproximação com o cristianismo evangélico; individualismo norte-americano que acreditava que as pessoas poderiam chegar à verdade com o estudo individual da Bíblia e o crescimento do restauracionismo cristão que redirecionava as pessoas de volta a Bíblia para restaurar a verdadeira doutrina da segunda vinda de Jesus.

Além disso, o mesmo autor destaca pontos importantes das características da mensagem de Miller como o literalismo e o racionalismo da mensagem onde a Bíblia

(ELIADE, 1992b, p. 13). As pessoas que tinham visões eram os *objetos* no qual o sagrado se manifestava e elas *revelavam* a vontade de Deus que estava guiando o seu verdadeiro povo. Quem rejeitasse as visões, algumas vezes, eram tidos como hereges. Dessa forma, alguns grupos mileritas utilizavam as visões tidas por algum de seus membros para consolidar sua identidade como o povo verdadeiro de Deus e estabilizar-se quanto grupo social religioso.

era interpretada literalmente, quando o texto assim o permitisse, fugindo das interpretações alegóricas e metafóricas e o método voltado a captar a mente e não o coração dos ouvintes; uma hermenêutica de fácil acesso tratando a Bíblia como um livro auto-interpretativo.

Ademais, ela trazia crenças da ortodoxia, ou seja, as principais crenças mileritas se encaixavam nas crenças da maioria das igrejas da época; uso constante da Bíblia, portanto tudo deveria ser provado pela Bíblia; o uso da História para fazer comparativos das profecias bíblicas com eventos históricos; ênfase no breve retorno de Jesus como a solução para os problemas do mundo e a resposta para as pessoas e, por fim, a preocupação com a salvação das pessoas, logo as pessoas precisavam aceitar Jesus como seu vindouro Salvador.

Entretanto o principal motivo que levou o forte crescimento do milerismo foi porque os mileritas eram impulsionados à missão e se viam como um movimento profético que precisava levar uma mensagem urgente ao mundo que estava prestes a perecer. Contudo, o desapontamento da primavera e o grande desapontamento foram golpes muito duros que causaram a fragmentação do movimento.

Cada um dos grupos que surgiram tentou estabelecer-se através das representações negativas dos demais grupos. Cada um se considerava como os verdadeiros herdeiros do Movimento Milerita tornando-se como o padrão que os outros deveriam seguir. Qualquer outra crença que não fosse a do próprio grupo deveria ser considerada errada ou herética.

Ademais, é importante observar que apenas os grupos que se organizaram como igreja, mesmo inicialmente sendo contra, tiveram uma vida longa como foi o caso dos Adventistas Evangélicos (1858), Associação Cristã do Advento (1860), União da Vida e do Advento (1863), Igreja Adventista do Sétimo Dia (1863) e Igreja de Deus da Fé Abraâmica (1921). Dentre estas, a Igreja Adventista do Sétimo Dia é a maior denominação contando com mais de vinte e um milhões de membros espalhados por todo o mundo em junho de 2019 (MOORE, 2020).

Referências bibliográficas

BÍBLIA SAGRADA. *Almeida Revista e Atualizada no Brasil*. Tradução: João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.



- COLLINS, Norma J. *Retratos dos Pioneiros: Detalhes inspiradores da vida dos pioneiros adventistas*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.
- DARIUS, Fábio Augusto. *O reavivamento Milerita (1831-1844): Esperando Cristo Voltar*. Protestantismo em Revista. v. 18, n. 1, 2009. p. 56-65.
- ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno: cosmo e história*. São Paulo: Mercúrio, 1992a.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.
- ELIADE, Mircea. *Origens: história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- FROOM, Leroy Edwin. *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*. Washington D. C.: Review and Herald, 1954.
- FURTADO, Kevin Willian Kossar. *O surgimento interconfessional do Movimento Milerita e dos adventistas do sétimo dia*. Caminhos de Diálogo. Ano 5, n. 7, jan./dez. 2017. p. 63-71.
- KARNAL, Leandro; PURDY, Sean; FERNANDES, Estevam Luiz; MORAIS, Marcus Vinicius de. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. São Paulo: Contexto, 2007.
- KNIGHT, George. *Adventismo: Origem e impacto do Movimento Milerita*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.
- MAXWELL, C. Mervyn. *Conte Isso ao Mundo: História do Adventismo*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1982.
- MONTEIRO, Felipe Pinto. *Messianismo, Milenarismo e Catolicismo (Popular) no Discurso Intelectual das Ciências Humanas e Sociais: Apontamentos Preliminares para uma Questão Conceitual*. Revista de Teoria da História, v. 2, n. 4, 2010. p. 84-116.
- MOORE, R. *Yearbook of the seventh day adventist denomination*. Washington: Review & Herald Publishing Assn, 2020.
- OLIVEIRA FILHO, José Jeremias de. *Formação histórica do movimento adventista*. Estudos Avançados, v.52, n.18, p. 157-179, 2004.
- SANTOS, Vanderlei dos. *Corpora e lista de palavras de Alexandre Cruden*. Revista de Educação. v. 12, n. 14, 2009. p. 9-22.
- SILVA, Tomaz Tadeu. *Identidade e Diferença*. Petrópolis: Vozes, 2008.



WOODWARD, Kathryn. *Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual*.
In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) *Identidade e Diferença*. Petrópolis: vozes, 2008. p. 7-
72.



As eleições entre o bem e o mal: uma análise comparada entre os discursos da Igreja Universal e de Jair Bolsonaro sobre a moralidade pública no pleito de 2018

The elections between good and evil: a comparative analysis of the Universal church and Jair Bolsonaro's discourses in the 2018 presidential elections

Tiago Franco de Paula¹

Resumo: O presente artigo tem como principal objetivo apresentar uma análise comparada entre os discursos disseminados pela Igreja Universal do Reino de Deus e por Jair Bolsonaro sobre o tópico da moralidade pública durante as eleições de 2018. Para isso, conduziu-se uma análise qualitativa de reportagens publicadas na Folha Universal e no site oficial das IURD; e de postagens feitas por Bolsonaro em sua página oficial na rede social Facebook durante o período de campanha das eleições de 2018. O marco-teórico para a análise foi a teoria dos pacotes interpretativos de William Gamson. O corpus formado foi estudado por meio do software MaxQDA. Os resultados alcançados mostraram que ambos atores compartilharam o pacote interpretativo denominado na pesquisa como moralismo regulador. Todavia, o discurso de Bolsonaro apresentou uma base argumentativa política, enquanto o da IURD apresentou uma base argumentativa religiosa.

Palavras-Chaves: Igreja Universal do Reino de Deus; Jair Bolsonaro; Moralidade Pública; Conservadorismo; Eleições.

Abstract: The present essay aims at presenting a comparative analysis between The Universal Church of the Kingdom of God and Jair Bolsonaro's discourses regarding public morality in Brazil during the 2018 presidential elections. I conducted qualitative analysis of articles published on the newspaper Folha Universal and on the church's official website as well as of Facebook post publishes in Bolsonaro's official page between August 16 and October 2018. The analysis was based on the Interpretative Packages theory proposed by William Gamson and conducted using the software MaxQDA. The results showed that the UCKG and Bolsonaro worked to disseminate the interpretative package of regulatory morality. However, while the first one use a religious argumentative line, the second one adopted a political argumentation to the problem.

Keywords: The Universal Church of the Kingdom of God; Jair Bolsonaro; Public Morality; Conservatism; Elections.

¹Doutorando em Sociologia pela Boston College. Mestre em Sociologia pela Universidade de Brasília. Graduado em Sociologia e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília. E-mail para contato: tiagofraancopp@gmail.com ou francodt@bc.edu



Introdução

As questões de moralidade sempre foram um dos principais focos da ação política de igrejas evangélicas (MARIANO, 1999). Desde seus primeiros momentos como atores políticos durante o período de redemocratização na década de 80, grupos evangélicos combateram o avanço de pautas progressistas que são vistas como opostas à moral cristã. (FREESTON, 1993); (MARIANO, 1999). O caso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) não é diferente. Embora a igreja tenha demonstrado ao longo das últimas décadas que seus interesses corporativos são centrais em suas decisões políticas, ela jamais abandonou as pautas morais e o projeto de cristianização da sociedade. Nesse sentido, sua ação política é pautada tanto por um pragmatismo que visa sempre a obtenção de dividendos políticos e sociais; quanto pela defesa dos valores cristãos e pela disputa da moralidade pública (NASCIMENTO, 2019).

O moralismo cristão das igrejas evangélicas brasileiras encontrou respaldo na ascensão dos movimentos de direita no Brasil após 2013. Durante a década de 2010, o Brasil viu a euforia dos mandatos Lula ser substituída por uma forte descrença em relação às instituições democráticas. O otimismo do primeiro governo Dilma foi abalado por um conjunto inesperado de manifestações de rua que destruíram a popularidade da petista (BRINGEL; PLEYERS, 2019). Derivou disso uma polarização política que culminou na eleição mais acirrada da história democrática do Brasil e em uma direita derrotada que se recusou a aceitar o resultado das urnas em 2014 (DIAS, 2019). Dois anos depois, tal direita chegou ao poder por vias não eleitorais (SANTOS; TANSCHKEIT, 2019). Todos esses acontecimentos tiveram como um de seus fatores centrais um fenômeno comunicacional que se consolidou no século XXI: as mídias sociais. Em face desse contexto, ascendeu no Brasil um discurso conservador radical pautado pela moral cristã que gerou a disseminação de pânico morais em torno de discussões caras à esquerda progressista, como as questões de gênero e identidade. A mobilização desses pânico morais pelos agentes conservadores contribuiu para tornar a moralidade pública um aspecto central da agenda política do país. Na campanha eleitoral de 2018, a onda conservadora (ALMEIDA, 2019b) que se construiu ao longo dos anos anteriores foi personificada pela figura de Jair Bolsonaro.



Como aponta Lacerda (2019), as pautas morais não fizeram parte da agenda política de Bolsonaro nos seus primeiros mandatos como deputado federal. Não obstante, o capitão da reserva foi o primeiro político a se colocar contra o projeto Escola sem Homofobia ainda em 2010² (ROMANCINI, 2018). A partir desse momento, as questões de moralidade foram incorporadas em seu discurso. Por meio dessas pautas, Bolsonaro costurou alianças com as alas conservadoras do Congresso Nacional, especialmente com os políticos evangélicos (LACERDA, 2019). Tal aliança foi constantemente alimentada pelo político militar ao longo da última década. Apesar de Católico, Bolsonaro fez diversos acenos à comunidade evangélica a fim de ganhar popularidade nesse meio religioso. Criou para si a imagem de homem de fé, defensor da família e da tradição cristã; e mobilizou constantemente a imagem de deus com fins políticos (REINA, 2019), fato explícito em seu slogan de campanha: “*Deus acima de tudo, Brasil acima de todos*”. Os acenos do então candidato ao grupo religioso foram reafirmados por grandes lideranças protestantes do país. Em 2018, diversas lideranças evangélicas contribuíram desde o início na campanha por votos do capitão reformado. Entretanto, esse não foi o caso de Edir Macedo. O bispo da Universal se limitou a declarar, em breve postagem na rede social Facebook, que sua escolha para presidente naquele ano seria Bolsonaro. Embora Bolsonaro tenha se apresentado enquanto o principal representante do conservadorismo pautado pela moral cristã, a Universal e o PRB haviam declarado apoio ao tucano Geraldo Alckmin no primeiro turno da disputa (NASCIMENTO, 2019). O anúncio de Macedo de que seu voto seria em Bolsonaro ocorreu apenas dias antes do primeiro turno de votações, momento em que a candidatura de Alckmin já havia desidratado e as pesquisas apontavam para um segundo turno entre o então candidato do PSL e o petista Fernando Haddad.

² Promovido pelo Ministério da Educação (MEC), cujo chefe era o petista Fernando Haddad, o projeto Escola sem Homofobia propôs a produção e distribuição de material educativo contra o bullying homofóbico nas escolas públicas para alunos do ensino médio e dos dois últimos anos do ensino fundamental (ROMANCINI, 2018). No dia 30 do mesmo mês, o então deputado Jair Bolsonaro realizou um discurso no plenário da Câmara dos Deputados acusando o projeto de promover o “homossexualismo” e a pedofilia. A partir disso, a oposição ao projeto se espalhou rapidamente entre os grupos mais conservadores do congresso e sua implementação nas escolas se tornou uma das principais pautas no ano de 2011. O enunciado falso de que o projeto incentivaria a homossexualidade nas escolas levou seus opositores a apelidarem a ação do MEC de “Kit Gay”



Contudo, a timidez de Macedo ao discutir o pleito não foi seguida pelas mídias da Igreja Universal. A Record, por ser uma grande emissora, realizou uma grande cobertura jornalística da disputa. Todavia, o canal televisivo não foi o principal meio de disseminação dos posicionamentos políticos da IURD³. O papel de “porta-voz” da instituição foi concebido a dois meios de comunicação próprios da igreja: o jornal Folha Universal e o site oficial da Universal. Esses dois veículos constituem o que é denominado por Francisco Sant’anna (2005; 2008) de mídias das fontes⁴; e fazem parte de um tipo específico de jornalismo: o jornalismo religioso. Diferentemente da Rede Record, são custeados em sua totalidade pela igreja, portanto não são perpassados por relações comerciais que podem restringir os conteúdos publicados. Dessa forma, durante o pleito de 2018, tanto a Folha Universal quanto o site oficial da IURD foram utilizados como meios de disseminação das visões da igreja sobre a disputa eleitoral e sobre quais eram os principais problemas enfrentados pelo país no momento da eleição (PAULA, 2021). A Folha Universal produziu edições especiais cujo foco era a cobertura do pleito. Igualmente, o site oficial foi utilizado para a publicação de reportagens e artigos que discutiam as eleições e os desejos da instituição para a política brasileira (PAULA, 2021). Dessa forma, mesmo antes de Edir Macedo se posicionar abertamente em prol da campanha de Jair Bolsonaro, a instituição religiosa já estava divulgando continuamente suas visões e discursos políticos (PAULA, 2021).

Em face disso, a presente pesquisa visou analisar de que modo o discurso político disseminado pela IURD ao longo da campanha se aproximou ou divergiu das propostas e narrativas defendidas por Bolsonaro sobre um tópico específico: a moralidade pública. O combate aos ideais progressistas e a defesa de uma moral cristã foi um dos fatores que uniu

³ Por ser uma emissora que precisa manter contratos publicitários e um índice de audiência alto, a Record não pôde ser instrumentalizada em sua totalidade em prol dos interesses da igreja (ROTHBERG; DIAS, 2012).

⁴ Também denominadas de mídias corporativas, as mídias das fontes são “mídias produzidas e gerenciadas por atores sociais que, no Brasil, são tradicionalmente percebidos como fontes de informação” (SANT’ANNA, 2008, p. 21). Isto é, são mídias mantidas por instituições sociais e políticas que antes eram apenas alvo do jornalismo dos grandes grupos midiáticos e que, por esse motivo, não conseguiam se comunicar diretamente com uma quantidade ampla de indivíduos. Foram criadas com o objetivo de visibilizar as reivindicações e os pacotes interpretativos desses grupos de interesse para interferir na opinião pública por meio do agendamento midiático e da comunicação direta com o coletivo (SANT’ANNA, 2005; 2008).



grupos evangélicos em torno da candidatura de Jair Bolsonaro. Apesar de a Universal não ter apoiado inicialmente a campanha do então candidato do PSL, tais pontos sempre estiveram presentes nas pautas políticas da igreja (MARIANO, 1999). Diante disso, o artigo irá analisar o discurso publicizado pela Universal ao longo da campanha eleitoral de 2018 no que diz respeito à moralidade pública e confrontá-lo com os discursos e propostas de Jair Bolsonaro no intuito de compreender as aproximações, divergências e possíveis arranjos conciliatórios entre as narrativas desses atores. Tal análise tem como base as reportagens, matérias e artigos publicados pela Folha Universal e pelo site oficial da instituição religiosa entre os dias 16 de agosto e 28 de outubro de 2018, intervalo correspondente ao período de campanha. A fim de conduzir uma análise comparativa, foram coletadas e analisadas as postagens feitas por Jair Bolsonaro em sua página oficial da plataforma digital Facebook durante o mesmo período. O artigo está dividido em mais três seções: a seguir, é feita uma breve exposição sobre os procedimentos metodológicos que pautaram a análise; posteriormente, serão apresentados os resultados encontrados somados à discussão dos principais tópicos; por fim, segue-se para uma seção de considerações finais sobre os temas debatidos.

1. Procedimentos metodológicos

O marco teórico adotado para a condução da análise foi a teoria dos pacotes interpretativos de William Gamson (1981); (1989). A teoria dos pacotes interpretativos está inserida no paradigma do enquadramento nos estudos comunicacionais e propõe uma metodologia de estudo que permite a avaliação de narrativas por meio da análise de dispositivos linguísticos denominados como dispositivos de assinatura. O conceito de enquadramento, quando empregado dentro dos estudos comunicacionais, faz referência ao modo como um meio comunicacional constrói uma narrativa em torno de um fato que busca relatar. Com base na noção de enquadramento, Gamson propõe a ideia de cultura do problema. A cultura de um problema representa um conjunto de ideias e conceitos existentes na esfera pública sobre um determinado fato público (GAMSON; LASCH, 1981). Tais conceitos são agrupados com outras ideias a fim de formar uma narrativa

harmoniosa que explique adequadamente todos os aspectos da questão. Essas narrativas são denominadas por Gamson (1981); (1989) como pacotes interpretativos. Dessa forma, a cultura de um problema corresponde ao grupo de pacotes interpretativos lançados na esfera pública por agentes sociais a fim de apresentar uma interpretação sobre um determinado problema social. Esses pacotes estão em constante disputa pela posição de narrativa hegemônica sobre problema a que fazem referência.

De acordo com Gamson (1981;1989), os pacotes interpretativos são constituídos por três elementos: o enquadramento, a justificativa e os dispositivos de assinatura. O primeiro corresponde à ideia central defendida pelo pacote. O segundo representa as soluções propostas para o problema público e as conexões causais estabelecidas na narrativa (GAMSON, LASCH, 1981); (GAMSON; MIDIGLIANI, 1989). Por fim, a assinatura representa dispositivos textuais empregados na composição do discurso que evidenciam o enquadramento e a justificativa de um determinado pacote. Esses dispositivos funcionam como símbolos condensados das principais ideias e soluções defendidas pela narrativa. Existem dois tipos de dispositivos de assinatura: os dispositivos de enquadramento e os dispositivos de justificativa (GAMSON; LASCH, 1981). Os primeiros são formados por elementos do texto capazes de evidenciar o enquadramento. Gamson e Lasch (1981) apontam cinco dispositivos textuais dentro dessa categoria: metáforas, exemplos, bordões, representações e imagens. O segundo tipo de dispositivo representa os elementos textuais capazes de evidenciar o posicionamento do pacote. Três são os dispositivos inseridos nessa categoria (1983): as causas, as consequências e os apelos a princípios. Todos esses dispositivos textuais podem ser elencados em uma matriz de assinatura, que é uma tabela que apresenta os pacotes interpretativos e seus respectivos dispositivos de enquadramento e de justificativa.

Com base no exposto, a pesquisa focou em construir e comparar as matrizes de assinatura dos pacotes interpretativos disseminados pela Igreja Universal e por Jair Bolsonaro sobre a moralidade pública no Brasil durante a campanha eleitoral de 2018. O processo de investigação foi composto por três etapas. A primeira foram os processos de coleta de dados e formação do corpus. As edições analisadas da Folha Universal foram

obtidas online por meio da plataforma Calaméo⁵. As matérias e reportagens retiradas do site, por sua vez, foram coletadas por meio de pesquisa direta na plataforma e selecionadas por meio de leituras prévias. Por fim, as publicações da página oficial de Bolsonaro no Facebook foram coletadas por meio do software Facepager. No período de campanha, foram feitas 468 publicações na página do capitão do Exército. Para a presente pesquisa, foram analisadas somente as publicações que focaram na disseminação das ideias políticas do então candidato, o que correspondeu a 180 publicações.

Após a formação do corpus, seguiu-se para a exploração dos dados coletados. A técnica de pesquisa utilizada na investigação foi a Análise de Conteúdo, a qual foi conduzida por meio do software de métodos mistos MaxQDA. A base para a aplicação de tal técnica foi o processo de categorização. O estudo do corpus permitiu a identificação dos dispositivos de enquadramento e de justificativa. Esses dispositivos foram considerados como categorias discursivas que englobam diferentes ideais presentes no texto (BARDIN, 1979). Em face disso, conduziu-se um processo de codificação. Após a codificação, seguiu-se para a elaboração das matrizes de assinatura, por meio das quais foi possível analisar os discursos propagados pelos textos que formaram o corpus.

2. Resultados

A análise qualitativa das publicações feitas pela Igreja Universal ao longo da campanha mostrou que a instituição mobilizou uma forte narrativa moral ao redor do pleito presidencial de 2018. A moralidade pública foi o segundo tema mais abordado pelas mídias da igreja durante o período analisado. A frequência de menções aos problemas morais foi significativamente maior que as citações às questões econômicas e de segurança pública, temas tradicionalmente determinantes em disputas para cargos do executivo. Essa diferença significativa é justificada tanto pelo fato de a disputa pela moralidade pública no Brasil estar historicamente associada com a ação política de agentes religiosos quanto pelo fato de as questões morais estarem em um lugar de destaque na agenda pública nacional no momento do pleito devido à reação conservadora que ocorreu ao longo da década. Já nas

⁵ Cf.: <https://pt.calameo.com/>.

publicações de Bolsonaro, o tema da moralidade apareceu de forma moderada. Entre as 180 publicações analisadas, apenas 26 tiveram as questões morais como tópico central. Apesar do número relativamente baixo, tal tópico foi o terceiro mais abordado pelo então candidato do PSL, sendo o primeiro a crise política e o segundo a segurança pública.

Tabela 1: Matrizes de assinatura dos pacotes interpretativos da IURD e de Bolsonaro sobre a moralidade pública.

	IURD	Jair Bolsonaro
Metáforas	<ul style="list-style-type: none">● Agenda do diabo;● O dia da eleição será o dia das crianças;● Ditadura da ideologia de gênero;● O povo cristão sente as mentiras da esquerda;● Haddad e a esquerda realizam atentados à fé cristã;● Autoridade de Satanás no governo;● Destruir as ideias de Satanás;● Político do mal e político do bem;● Voto contra a fé	<ul style="list-style-type: none">● Rumos catastróficos da educação brasileira;● Resgate da moral;● Bombardeamento da família.
Bordões	<ul style="list-style-type: none">● Ideologia de gênero;● Proteger a família;● É necessário avaliar os valores dos candidatos;● O bem precisa estar presente nas instituições públicas;● Ideologias diabólicas.	<ul style="list-style-type: none">● Haddad é o pai do kit-gay;● Deus no comando;● Inversão de valores;● Defesa da família;● Destruição dos valores;● Defendemos a inocência das crianças.



Representações	<ul style="list-style-type: none">● Político do bem;● Ideologias de esquerda são ideologias diabólicas;● Família tradicional atacada;● A crianças são imaturas para discutir gênero;● Esquerda anticristã;● Esquerda contrária à família;● A população brasileira deseja proteger a moral e a família;● Bolsonaro representa a moral e os valores cristãos.● Bolsonaro é a melhor escolha;● Haddad anticristão;● Evangélicos contra Haddad;● Educação brasileira é difusora de ideologia de gênero.	<ul style="list-style-type: none">● Esquerda enquanto uma ameaça aos valores tradicionais;● Família tradicional sob ataque;● Educação doutrinadora;● Bolsonaro enquanto um defensor da inocência das crianças;● Bolsonaro enquanto um homem cristão;● Haddad contrário à religião e hipócrita.
Exemplos	<ul style="list-style-type: none">● Exemplos de disseminação de ideologia de gênero;● Exemplos de casos em outros países em que a ideologia de gênero gerou consequências ruins;● Exemplos de leis que querem difundir a ideologia de gênero;● Exemplos de passagens bíblicas que contradizem os ideais da ideologia de gênero;● Exemplos de falas anticristãs de Haddad.	<ul style="list-style-type: none">● Exemplos de propostas que defendem os valores da família (contra o aborto; contra a doutrinação nas escolas, etc);● Exemplo de livros que ensinam sexo para crianças;● Exemplos de apoio estatal à ativistas LGBT.
Causas	<ul style="list-style-type: none">● Ausências de políticos cristãos nas instituições públicas;● Corrupção que degrada os valores sociais;● Ação de Satanás na terra;● Educação doutrinadora;● Inversão de valores na sociedade;● Ação da esquerda;● Politicamente correto.	<ul style="list-style-type: none">● Governo e instituições estatais ideológicas;● Ação de grupos de esquerda na sociedade;● Politicamente correto;● Inversão de valores;● Baixo investimento em educação;● Educação doutrinadora;● Ausência de disciplina na sociedade.



Consequências	<ul style="list-style-type: none">● Destruição dos valores tradicionais;● Crianças confusas quanto à própria identidade;● Futuro das crianças em risco;● Sexualização de crianças;● Censura;● Disseminação de ideologias satânicas.	<ul style="list-style-type: none">● Ataques à família tradicional;● Formação de militantes de esquerda nas escolas;● Sexualização de crianças;● Enfraquecimento dos valores tradicionais;● Péssima formação de estudantes;● Perda de autoridade das figuras tradicionalmente em posição de poder.
Apelos a princípios	<ul style="list-style-type: none">● Valores da família;● Verdade científica;● Cristianismo;● Bem contra o mal.	<ul style="list-style-type: none">● Igualdade;● Cristianismo;● Bem contra o mal;● Verdade;● Valores da família.

O quadro 1 apresenta diferenças relevantes entre o pacote interpretativo defendido pela Universal em relação ao tema da moralidade pública e aquele expresso nos discursos de Jair Bolsonaro. Todavia, as narrativas defendidas pelo então candidato e pela igreja também apresentaram convergências relevantes. Tanto o discurso de Bolsonaro quanto o da IURD partiram do princípio de que o Brasil enfrentava uma crise moral no momento da eleição de 2018. Também compartilharam a ideia geral de que tal crise seria resultado da ação política de grupos de esquerda que têm como objetivo promover uma inversão de valores na sociedade para destruir a família tradicional e enfraquecer os valores cristãos. Nesse contexto argumentativo, ambos defenderam um pacote interpretativo similar: o do moralismo regulador. O pacote interpretativo do moralismo regulador defendido por esses atores durante a eleição tem como principais eixos o conceito de ideologia de gênero e os valores cristãos. O primeiro representa o ideal a ser combatido; já o segundo representa os valores que, de acordo com essa narrativa, devem pautar a moralidade pública a fim de combater a crise moral. Com base nesses aspectos, tal discurso invoca uma série de fatores. O primeiro deles é a defesa da família. A ideologia de gênero é descrita nesses pacotes



como uma ameaça à família patriarcal, aos seus valores e à ordem social⁶. Sobretudo, ela é mobilizada como uma ameaça ao funcionamento normal da sociedade. Para a IURD e para Bolsonaro, sua propagação representaria o enfraquecimento da família tradicional patriarcal e dos valores cristãos. Esse discurso propaga um dualismo ético entre o indivíduo conservador, cristão e pró família e o progressista imoral, ateu e contrário à família tradicional. O primeiro é associado às figuras do pai de família que é forte, honesto, chefe da casa e provedor; e da mulher que é bela, recatada e do lar. Já o segundo é relacionado à imagem do homossexual, da mulher feminista promíscua que destrói vidas através do aborto e do comunista desonesto e doutrinador. Dentro dessa perspectiva discursiva, a oposição às pautas progressistas se torna uma postura ética: é dever das pessoas boas e cristãs serem contrárias ao avanço da ideologia de gênero e dos ideais de esquerda que ameaçam a família e as crianças.

Embora observem-se aproximações entre as duas narrativas, as distinções discursivas entre a IURD e Bolsonaro no campo da moralidade pública são ainda mais relevantes do que as suas aproximações. Vejamos, a seguir, como ambos os pacotes se configuram no discurso desses dois atores sociais.

2.1 Jair Bolsonaro e a moralidade pública: um discurso com base política

Todos esses ideais de moralismo regulador tiveram um papel central na campanha de Bolsonaro. Ao longo de toda corrida eleitoral, o então candidato do PSL alimentou constantemente o pânico moral ao redor de temas como ideologia de gênero, ataque à família tradicional e sexualização de crianças. O capitão do Exército também propagou a narrativa de que estaria ocorrendo no país um “bombardeamento” da família e de seus valores. Segundo ele, tal bombardeamento era uma consequência dos governos do PT, que trabalharam para disseminar a ideologia de gênero nas escolas e influenciar estudantes a

⁶ Acusação essa que carrega um ataque à comunidade LGBTQ+, visto que reforça a heterossexualidade enquanto norma. Ademais, o termo família adotado na narrativa dessa linha de força faz referência somente às uniões entre homens e mulheres. Essa noção foi expressa pela PL6583/2013, que tramitou na Câmara dos Deputados para estabelecer um Estatuto da Família. Esse projeto tinha a intenção de estabelecer uma definição legal do conceito de família que englobasse somente uniões entre homens e mulheres. Também visava proibir a adoção de crianças por parte de casais homoafetivos.



aceitarem as ideias de esquerda. O partido e seus ideais esquerdistas, portanto, seriam os principais responsáveis pela decadência moral do Brasil. Além de corrupto, o PT foi descrito por Bolsonaro como imoral, ateu e contra a família. Para se colocar como oposição ao partido, o político de extrema direita reforçou diversas vezes em suas publicações que seu governo agiria sempre em defesa dos grupos familiares. Isso implicaria numa série de fatores, como a manutenção da ilegalidade do aborto, o combate aos grupos identitários e a proteção da “inocência das crianças”. Entre esses pontos, o último foi o mais presente nos posts realizados no período de campanha. Bolsonaro afirmou repetidas vezes em suas postagens que a educação no Brasil era ideológica e teria o objetivo de sexualizar crianças e transformá-las em militantes de esquerda. Nesse contexto, instrumentalizou a polêmica do projeto Escola Sem Homofobia e o conceito de ideologia de gênero. Afirmou que era contra esses dois fatores e que lutaria para extingui-los do sistema educacional nacional. Também espalhou notícias falsas de que o Estado, durante os governos petistas, teria financiado a produção de filmes que incentivam a homossexualidade para serem passados nas escolas públicas; e de que o MEC havia distribuído livros sobre sexo para turmas de educação infantil⁷.

Segundo o então candidato, a presença da ideologia nas escolas também teria causado uma inversão nas relações de autoridade em sala de aula e o enfraquecimento da disciplina dos estudantes. Em duas publicações, Bolsonaro se dirigiu diretamente aos professores e professoras do país para prometer que seu governo iria valorizar o trabalho docente por meio do “resgate da disciplina” nas escolas. Para isso, o capitão do Exército apresentou como principal proposta a militarização das instituições públicas de ensino. Além das escolas, a mídia também foi descrita como responsável pela disseminação de

⁷ A narrativa sobre a distribuição de um suposto livro sobre sexo para crianças nas escolas já vinha sendo mobilizada por Bolsonaro antes das eleições. Ganhou destaque no período de campanha após o então candidato tentar mostrar partes do livro em uma entrevista ao vivo no Jornal Nacional, da Rede Globo. O livro referido é intitulado “Aparelho Sexual e cia: um guia inusitado para crianças descoladas” e foi lançado no Brasil em 2007 pela editora Companhia das Letras. Segundo Bolsonaro, a obra faria parte do “kit gay” que o governo Dilma busca distribuir nas escolas públicas. Contudo, tal afirmação é falsa. Logo após a entrevista do então deputado no Jornal Nacional, a editora responsável pela publicação lançou uma nota que constatava que o MEC nunca tinha feito nenhuma ação para comprar o livro e que a obra estava esgotada no país.



valores que atacam a família. Descritos como ideológicos e formados por uma classe artística composta por militantes de esquerda, os veículos midiáticos foram acusados por Bolsonaro de contribuir para a inversão de valores e para o estabelecimento de uma ditadura do politicamente correto.

A associação da crise moral com o PT por parte de Bolsonaro ocorreu principalmente por meio da figura de Haddad. O fato de Haddad ser o ministro do MEC no momento da polêmica do projeto Escola Sem Homofobia foi utilizado constantemente pelo candidato do PSL como forma de ataque. O termo “pai do kit-gay” foi empregado diversas vezes para fazer referência ao petista. A religião também foi instrumentalizada para atacá-lo. A associação de Haddad com os grupos de esquerda descritos como imorais permitiu que Bolsonaro o acusasse de ser uma pessoa sem religião e sem ética. Diante de visitas a templos cristãos e participações em celebrações religiosas por parte do petista, Bolsonaro o taxou de hipócrita e o acusou de participar de cultos e missas somente com fins eleitoreiros. Segundo o capitão do exército, o petista estaria “fingindo ter religião” para disfarçar o seu apoio às ideologias de esquerda que visavam destruir os valores da família. Todos esses fatores foram somados às acusações de corrupção de seu partido e de disseminação de notícias falsas por parte de sua campanha. Nas publicações, Haddad era tratado sempre de forma agressiva e representado como uma pessoa desonesta, imoral, não cristã e criminosa. O petista foi descrito como a personificação da inversão de valores que ameaçava a família e a tradição. Isso é ilustrado por uma publicação feita no dia 26 de outubro:

Haddad diz que sou responsável pela campanha mais baixa da história. Logo ele, que é orientado por um presidiário, esconde as cores do partido, finge ser religioso, joga bíblia no lixo, esconde apoio à ditadura venezuelana e espalha um monte de porcaria mentirosa ao meu respeito. Ninguém mentiu mais que o PT nesta eleição. São mestres em enganar. Mudaram o plano de governo diversas vezes após expormos seu viés totalitário. Agora dizem respeitar a família, a democracia e a justiça, mas sabemos que a missão do pai do Kit-gay é soltar o chefe da quadrilha! (BOLSONARO, 2018, p. 1)

No que tange às propostas, Bolsonaro garantiu que questões como a legalização do aborto não avançariam caso fosse eleito. Acrescentou também que ONGs ou movimentos sociais que lutam pela causa não receberiam nenhum apoio financeiro por parte do governo.



O então candidato não fez nenhuma menção direta a movimentos sociais formados por grupos minoritários, como o feminismo, movimento LGBTQI+ ou o movimento negro. Entretanto, afirmou que seu governo não faria nenhum tipo de distinção entre cidadãos. Com base no postulado de que todos são iguais perante a lei, Bolsonaro defendeu que “a melhor forma de mostrar respeito às pessoas é tratando-as de igual pra igual, valorizando-as por seu caráter e competência, não cor ou sexualidade, nem como se fossem mais frágeis e incapazes” (BOLSONARO, 2018). Em outra postagem, assegurou que em seu mandato prevaleceria uma visão “daltônica, em que todos teriam a mesma cor” (BOLSONARO, 2018). Essas afirmações demonstram como Bolsonaro mobilizou o princípio da igualdade para deslegitimar as inequidades sociais que atingem os grupos minoritários e afirmar que seu governo não incluiria nenhuma forma de diálogo com eles.

2.2 A Igreja Universal e a moralidade pública: um discurso religioso

Da mesma forma que Bolsonaro, as publicações analisadas das mídias da fonte da IURD enfatizaram que grupos progressistas agem para disseminar ideologias anticristãs e não naturais que negam os valores tradicionais e dividem a sociedade. De acordo com elas, os principais meios de disseminação desses ideais são a mídia, as escolas e a ação de políticos progressistas, que são descritos como políticos do mal. Os principais alvos, por sua vez, são as crianças e os adolescentes. Em face disso, a igreja defendeu ao longo do pleito que a comunidade cristã deveria se levantar contra tais grupos e lutar politicamente para proteger as crianças e os adolescentes da doutrinação que ameaça os valores sociais tradicionais por meio da eleição de políticos cristãos. Não obstante, a narrativa da IURD se destaca do discurso de Bolsonaro por apresentar um fator espiritual: a mobilização constante da figura do diabo como causador da crise moral. Uma das principais características teológicas da Universal é a crença na batalha espiritual, que enfatiza a imediatidade da relação entre indivíduo e entidades espirituais, assim como a capacidade desses espíritos de influenciarem a vida cotidiana (MARIANO, 1999). Dentro do Pentecostalismo, essa cosmologia deriva na certeza de que o diabo está constantemente agindo para causar o mal e difundir o sofrimento na terra (CORRÊA, 2020). Segundo a



narrativa da Universal, o avanço de ideologias que buscam destruir a família tradicional e enfraquecer os valores cristãos nada mais é do que o resultado da ação do diabo na terra. As publicações analisadas afirmam que os grupos de esquerda que promovem politicamente valores progressistas são instrumentos imaneses dessa força maligna que agem para difundir o que a igreja define como “agenda do diabo”. Agenda essa que, na visão da IURD, possui um ponto central: a ideologia de gênero.

Assim como no discurso de Bolsonaro, o conceito de ideologia de gênero é fundamental na narrativa política da Universal. A família é vista pela IURD como o principal núcleo social e nenhuma outra instituição tem precedência sobre ela. Temas de gênero e sexualidade são compreendidos pela igreja como assuntos concernentes somente às famílias e que não devem ser debatidos por instituições públicas. Para a Universal, cabe aos pais tratar tais temáticas com seus filhos da maneira que avaliam a mais correta. Diante disso, a IURD prega nas reportagens analisadas que a disseminação da ideologia de gênero é um ataque direto aos valores da família tradicional. Na perspectiva da igreja, a ideia central da ideologia de gênero é a de que não há uma separação natural entre sexos. Nesse sentido, a IURD afirma em sua narrativa que a ideologia de gênero nega a existência das principais criações de deus: o homem e a mulher; além de incentivar que homens e mulheres neguem seu sexo natural e passem a se identificar enquanto uma pessoa do sexo oposto. Fatores esses que estimulariam a homossexualidade, algo condenado pela instituição. A defesa da família tradicional é acompanhada da naturalização da divisão sexual do trabalho e da reafirmação do poder do homem enquanto chefe familiar⁸. Acima de tudo, a valorização da família é pautada por uma concepção privatista que afirma que uma estrutura familiar sólida faz com que os indivíduos não precisem de nenhuma forma de auxílio do Estado. Essa perspectiva é fundamentada na certeza de que a vida dentro de uma

⁸ A preocupação com a manutenção da família tradicional por parte da Universal levou a igreja a criar dispositivos de atuação que visam fortalecer as posições de gênero socialmente estabelecidas. É o caso dos projetos Godlywood e Intellimen (TEIXEIRA, 2014); (GUTIERREZ, 2017). O primeiro é voltado para mulheres, enquanto o segundo é voltado para homens. Os programas são facultativos para os membros da igreja e também estão disponíveis para pessoas que não frequentam a Universal. Os dois projetos compartilham as premissas de que a família é fundamental para a manutenção da estrutura social e de que existe uma diferença natural entre homens e mulheres que reflete na divisão do trabalho sexual dentro da família. O Godlywood e o Intellimen foram criados para reforçar essa divisão e introjetar em seus participantes uma performatividade de gênero fundamentada nos valores cristãos (TEIXEIRA, 2014).

família tradicional garante a formação de cidadãos ajustados aos modelos sociais e não dependentes de suporte das instituições de poder (LACERDA, 2019).

Em face disso, a ideologia de gênero é retratada como algo abominável dentro do discurso da Universal. Em diversas passagens das publicações analisadas, a IURD demonstrou sua oposição irrestrita e até o seu ódio aos propagadores dessa concepção. Contudo, diferentemente do discurso de Bolsonaro, esses atores não são vistos pela Universal apenas como inimigos políticos. Esses, assim como os indivíduos que aceitam essa forma de pensar, são descritos no discurso da igreja como agentes do diabo que têm como destino à condenação e o sofrimento por defenderem o pecado e atacarem os valores de Cristo. Para ilustrar essa narrativa, cabe apresentar o trecho de um artigo publicado no site da igreja no dia 18 de outubro e assinado por Sandra Lages, uma das principais lideranças femininas da Universal. Artigo esse que é intitulado ‘São dignos de morte os que tais coisas praticam’. A autora inicia com o questionamento:

Você deve estar vendo e ouvindo na sua escola, muitas coisas a respeito da ideologia de gênero, não é mesmo? No momento, todos estão falando sobre isso, todos estão curiosos em saber no que vai dar toda essa novidade lançada pelo diabo nas escolas, para confundir a mente de crianças e adolescentes. Sim, é isso mesmo: foi o diabo quem inventou essa “moda”, para roubar a sua alma; quer que você ache normal quando vê um menino com outro, ou uma menina com outra. [...] essa invenção de satanás levará aos que acreditarem nela a um grande sofrimento, carregarão muita frustração, culpa e sensação de sujeira, imundície em si mesmo. Pois é exatamente isso que o diabo quer causar na juventude com essas ideias contrárias a Deus. [...]. Portanto, fuja disso, não se deixe convencer que a ideologia de gênero é normal, pois não é, não deixe com que essa mentira faça parte da sua vida [...]. Em vez de se deixar levar pelo diabo, se deixe usar por Deus (LAGES, 2018, p. 1).

A passagem do texto de Sandra Lages evidencia a associação direta feita no discurso da igreja entre Satanás e a ideologia de gênero. Ademais, demonstra abertamente a visão da instituição de que a homossexualidade não pode ser naturalizada na sociedade. Seguir o caminho de Deus significa se manter afastado dessas pautas, que são características de grupos de esquerda progressistas. Outro ponto importante da passagem está na afirmação de que a ideologia de gênero é uma ação do diabo nas escolas para



confundir as crianças. Esse trecho aponta uma instituição central no discurso da IURD: a escola. Assim como fez Bolsonaro, a igreja propagou em suas publicações que as escolas estavam sendo transformadas em centros de doutrinação. Contudo, enquanto o político focou em acusar o sistema educacional brasileiro de transformar alunos em “militantes de esquerda”, a Universal afirmou que as escolas eram principalmente centros de propagação de ideologia de gênero. Nessa perspectiva, por meio dos governos de esquerda, o diabo estaria adentrando os sistemas educacionais para atingir crianças que, em sua inocência, estariam mais vulneráveis aos ideais da ideologia de gênero. A Universal afirma que é dever dos pais estarem atentos ao que é ensinado nas salas de aulas e questionarem as escolas caso identifiquem algum conteúdo sobre gênero nos materiais didáticos ou nas falas de professores. Não obstante o discurso religioso da igreja para condenar a ideologia de gênero, a justificativa apresentada nas reportagens analisadas para condenar as discussões de gênero nas escolas foi de caráter secular. Segundo a igreja, os debates sobre o assunto não seriam apropriados para o ambiente escolar devido à falta de maturidade de crianças e adolescentes para lidar com a complexidade do tema. As reportagens afirmaram repetidas vezes que discutir gênero nesses ambientes causaria apenas confusão nos estudantes. Em casos extremos, poderia resultar em “disforia de gênero”, nome dado para descrever o que a Universal define como “doença intelectual que leva pessoas a se identificarem com o sexo oposto”. Todas as matérias publicadas na Folha Universal sobre ideologia de gênero apresentaram esse fator como o principal motivo da oposição da igreja aos debates sobre o tema no ambiente escolar. Para reforçar o argumento, a maioria das matérias que trataram do assunto citaram casos empíricos ou falas de especialistas que confirmavam que seria prejudicial expor crianças e adolescentes ao tópico. Em matéria publicada no site da igreja no dia 25 de setembro e assinada pela redação, é possível ler o seguinte trecho:

Crianças pequenas não têm a capacidade de fazer escolhas sobre identidade sexual, assim como não têm a capacidade de dirigir um carro ou fazer a escolha de ir para a cama no horário”, afirmou o professor universitário e chefe da seção de psiquiatria infantil e adolescente da Universidade de Louisville Allan Josephson durante debate educacional aberto ao público realizado em Washington (EUA). De acordo com ele, “é o trabalho dos pais ajudar seus filhos a aprender essas coisas à medida que se desenvolvem. [...] Na Escócia, onde o debate sobre identidade de



gênero foi levado para dentro das salas de aula, também houve um aumento significativo de crianças confusas que necessitaram de acompanhamento médico, de acordo com relatório do Scottish Public Health Network (IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS, 2018, p. 1).

Ao citar falas de especialistas na área de psiquiatria e estudos científicos conduzidos, a igreja abandona o apelo aos valores cristãos e utiliza preceitos científicos para justificar seu posicionamento. Essa estratégia foi interpretada como uma forma de prover maior legitimidade à posição política da instituição sobre o tema. Ao mobilizar a ciência como princípio base de sua forma de pensar nesse caso, a IURD busca repelir críticas e acusações de preconceito ou intolerância por parte de opositores seculares. Contudo, como foi dito, a Universal também mobilizou em suas publicações afirmações de que a ideologia de gênero tinha o objetivo de sexualizar crianças e estimular a homossexualidade. Mesmo que citados em menor frequência, esses fatores também foram apontados como justificativas centrais de oposição da igreja aos grupos de esquerda que visavam propagar os ideais de gênero na sociedade.

Apesar de enfatizar a centralidade das questões de gênero na ação da esquerda, a Universal reforçou que a ação diabólica desses grupos não estava restrita a esse tópico. Em seu discurso, a igreja definiu todas as pautas tradicionais da esquerda como crenças do diabo que visavam destruir a família e os valores cristãos. Também apontou que Satanás estava agindo por intermédio de tais grupos para calar aqueles que se recusavam a aceitar a inversão de valores promovida na sociedade. Essa censura seria exercida principalmente pelo politicamente correto, que, segundo as reportagens analisadas, impedia que as pessoas pudessem discordar da opinião dos grupos de esquerda e transformava qualquer fala ou posicionamento em algo ofensivo. A ideia de censura também foi utilizada para criticar a militância de grupos progressistas. Em editorial publicado na Folha Universal do dia 23 de setembro, o semanário acusou esses grupos de tentarem estabelecer no país uma “ditadura da ideologia de gênero” e convocou os cristãos a se unirem para combater a ação da esquerda no Brasil. A associação mais evidente da esquerda política a Satanás ocorreu em uma postagem feita por Núbia Siqueira, esposa do Bispo Domingos Siqueira e uma das principais lideranças da igreja. Em seu blog hospedado no site oficial da IURD, Siqueira



reforçou a ideia de que as ideias de esquerda eram frutos dos projetos do diabo e que seu principal objetivo era destruir a família e a moral cristã. Segundo a autora, concordar com as visões esquerdistas era sinônimo de marcar na pele o sinal do anticristo. Em seu texto, a religiosa afirma que:

[...] vivemos dias em que um verdadeiro cristão não consegue ficar imparcial diante da agenda do diabo neste mundo. Somos uma minoria, que continua a chamar de certo o que é certo, enquanto a maioria decide chamar o certo de errado, em vez de se corrigir. Mas, saiba que todos os acontecimentos do nosso tempo não são coincidências, muito menos surgiram do acaso. Eles foram cuidadosamente programados por uma mente perversa, que odeia a Deus. Satanás é o seu nome. [...] (Satanás) quer levar o maior número de pessoas consigo. Mas, para isso, precisa marcá-las. E se você pensa que essa marca é só um chip físico, está redondamente enganado. O diabo trabalha com ideias que são subversivas a Deus, que fazem oposição à Sua Vontade. Uma vez que Satanás consegue implantar no ser humano os seus pensamentos, fica mais fácil vir com a cartada final, que irá causar a sua condenação para sempre no inferno. Talvez, sem você se dar conta, já esteja entranhado na sua mente pensamentos satânicos, tais como: os homens são autoritários e as mulheres são vítimas deles; os chefes são dominadores e os trabalhadores pobres coitados; a polícia é opressora e a população é oprimida; os pais são tiranos e os filhos humilhados. [...]. Temos ainda o marxismo cultural, o feminismo e muitos outros conceitos anticristãos impregnados em nossa sociedade que tendem a remover os parâmetros de justiça, os valores espirituais, morais e familiares. É preciso que todos os cristãos saibam discernir bem esses disfarces malignos, pois para nos enganar, o mal vem sempre camuflado de bem. E se não estivermos atentos, estaremos alienados no que diz respeito à Vontade de Deus e cooperando, assim, com a agenda do (sic) anti-Cristo no nosso tempo (SIQUEIRA, 2018, p. 1).

O trecho do texto de Núbia Siqueira ilustra a diabolização da esquerda política como um todo dentro do discurso da Universal e aponta a necessidade do cristão de sair da imparcialidade para combater essas ideologias. Nesse contexto narrativo, sair da imparcialidade significa apoiar políticos que defendem os valores cristãos. Apoio esse que deve ser dado por meio do voto, definido no discurso da IURD como a principal forma de ação política do cidadão comum. O discurso da igreja afirma que, na medida em que cristãos ocupam cargos de decisão nas instituições públicas, voltam seus esforços para bloquear os avanços da esquerda. Dessa forma, a ausência de políticos vinculados ao



cristianismo nas principais posições do regime democrático também contribui para a expansão ideologias diabólicas. Em face disso, a igreja transmitiu em suas publicações a ideia de que pleito de 2018 era um momento chave para a moralidade no Brasil. De acordo com o discurso da instituição, em face da crise moral que o Brasil enfrentava naquele momento, era central que os cristãos se unissem para eleger candidatos que defendessem seus valores e estivessem dispostos a combater os avanços satânicos na sociedade. Esses políticos seriam soldados de Deus na guerra contra o diabo. Em suas mãos estariam o futuro do país, da família e, principalmente, das crianças, que foram constantemente descritas como o grupo mais ameaçado pelos resultados da eleição. Visão essa que foi evidenciada na edição da Folha Universal lançada no dia 30 de setembro, uma semana antes da data do primeiro turno do pleito. Nela, a matéria de capa foi intitulada “Por que o dia 7 de outubro será o dia das crianças”. A reportagem reforçou que as crianças estavam sofrendo risco de serem precocemente sexualizadas e de se tornarem indivíduos confusos em relação ao próprio sexo. Acrescentou, ainda, que a família brasileira estava sob ataque e que o voto era a principal forma de protegê-la. Na mesma edição, o semanário publicou um editorial de título “Cuidado: não vote contra a fé”. Nele, alertou os leitores da existência de candidatos favoráveis a ideologias não cristãs e reforçou a necessidade de eleger políticos que compartilhassem dos valores e dos ideais do cristianismo.

Todo esse discurso foi personificado no discurso da IURD pelos dois concorrentes ao cargo de chefe do executivo nacional no segundo turno. Isso ocorreu principalmente após o petista Fernando Haddad dar declarações acusando o bispo Edir Macedo de charlatanismo⁹. A partir desse momento, a igreja iniciou uma série de ataques a sua candidatura por meio de acusações pessoais, de críticas ao projeto político do ex-prefeito de São Paulo e da diabolização de sua imagem. Haddad e o PT foram descritos como os principais representantes de todos os ideais de esquerda que simbolizavam a “marca do anticristo”. Essa representação foi complementada pela narrativa de que Fernando Haddad

⁹ No dia 12 de outubro, feriado nacional da padroeira do Brasil, Haddad, ao ser perguntado sobre as acusações de Bolsonaro sobre sua associação com o chamado kit-gay, afirmou que o então candidato do PSL seria o “casamento do neoliberalismo desalmado do Paulo Guedes [...] com o fundamentalismo charlatão do Edir Macedo”. Tal fala foi feita após uma missa de celebração de uma missa em celebração ao feriado em uma igreja católica na zona sul de São Paulo.



era averso aos valores do cristianismo e que promovia perseguição aos evangélicos. Cabia aos cristãos, em face disso, assumir uma posição política e apoiar o único candidato envolvido no pleito que se mostrava alinhado aos valores: Jair Bolsonaro. Apesar de Bolsonaro ter sido pouco referenciado em reportagens destinadas a debater a moralidade pública, na maioria das vezes em que o então candidato foi mencionado ao longo do corpus sua figura foi relacionada a palavras como decência, moral e valores da família. Fatores que foram apontados como os verdadeiros desejos da população brasileira no que tange à moralidade pública. As postagens feitas pela igreja descreveram a população brasileira como defensora da família tradicional e dos bons costumes. O candidato do PSL seria o porta-voz dessa visão do povo. Dessa forma, votar em Bolsonaro significaria votar a favor da fé. Para reforçar essa ideia, a Universal retratou diversas vezes que as principais lideranças evangélicas do país já haviam declarado apoio ao capitão do exército e que rechaçavam abertamente a figura de Haddad.

Considerações Finais

A avaliação comparativa entre os discursos disseminados pelos dois atores ao longo do período de campanha mostra que ambos propagaram o pacote interpretativo do moralismo regulador para interpretar a questão da moralidade pública no país. Como foi abordado, ambos os discursos partiram da premissa de que o país enfrentava uma crise moral no momento das eleições de 2018. Também compartilharam que tal crise era uma consequência da ação de grupos progressistas de esquerda que agiam politicamente para atacar instituições sociais tradicionais como a família patriarcal e o casamento heterossexual. Ataque esse que, na visão desses atores, é perpetrado principalmente pela disseminação da ideologia de gênero. Nesse contexto, ambos ressaltaram a necessidade de difundir os valores cristãos na sociedade para combater a ideologia de gênero e para proteger a família e as crianças das investidas dos ideais que visam atacar os valores tradicionais. Por trás dessa narrativa, há um fator determinante que é compartilhado pela IURD e por Bolsonaro: a intolerância social. A base do pacote interpretativo do moralismo regulador é uma visão de mundo dualista que organiza a realidade por meio de categorias



estereotipadas e simplificadoras. Essa dualidade resulta em uma divisão entre bem e mal que é representada pela oposição entre o conservador cristão e o progressista de esquerda. Nesse contexto, o progressista não deve ser tolerado.

Não obstante, é na própria visão dualista do mundo que reside a principal diferença entre o moralismo regulador proposto por Bolsonaro e o moralismo regulador proposto pela IURD. No caso do capitão reformado do Exército, a visão dual entre o bem e o mal parte de um princípio político: a divisão entre esquerda e direita. Indivíduos de direita estão ao seu lado. Representam o bem, a honestidade e os valores tradicionais. Já os de esquerda são a representação de todo o mal que assola o país. Esses são os vagabundos, imorais e corruptos. Diante disso, a intolerância social mobilizada por Bolsonaro é expressa por meio da ideia de um combate político imanente. A Universal, por sua vez, tem como ponto de partida a premissa religiosa da batalha espiritual entre deus e o diabo. Essa guerra é materializada na política através da separação entre o político cristão, que representa o bem; e o político progressista de esquerda, que age para difundir a agenda do diabo. Nesse sentido, o verdadeiro alvo da intolerância da igreja é Satanás. A intolerância política em relação à esquerda e os grupos identitários é, sobretudo, uma intolerância ao diabo e àquilo que é visto como o seu projeto para o mundo.

Diante disso, apesar de defenderem o mesmo pacote interpretativo do moralismo regulador, a IURD e Bolsonaro o fizeram por meio de bases argumentativas distintas. Ainda que Bolsonaro tenha baseado seu moralismo conservador em preceitos cristãos, seu discurso sobre a crise moral do país apresentou um caráter majoritariamente político. Esse contexto argumentativo é demonstrado pelo fato de o político apontar fatores imanentes, como os governos do PT e a ação de grupos de esquerda, como as principais causas da crise moral no país. Por sua parte, a Universal defendeu em seu discurso que verdadeiro responsável pela crise moral seria o diabo. Segundo a igreja, é a ação dessa entidade no mundo que impulsiona o desejo dos grupos políticos progressistas de disseminar ideologias que vão de encontro aos princípios cristãos. Assim, mais do que lutando por uma agenda política imoral, como propõe Bolsonaro, a esquerda estaria lutando pela implementação da agenda do diabo.



A IURD também se destacou de Bolsonaro por apresentar um grande foco na ideologia de gênero. Para a igreja, ela representa a o principal tópico da agenda do diabo. O tema foi o foco de artigos no site, de reportagens secundárias, de uma matéria de capa na Folha Universal e até de um editorial do semanário. Essa mobilização frequente da narrativa sobre os perigos da ideologia de gênero mostrou o maior empenho da igreja em disseminar um pânico moral em torno do assunto. Outra diferença relevante entre os dois discursos no que tange à ideologia de gênero foram os modos como os dois agentes justificaram suas posições contrárias a essa visão. O então candidato do PSL focou na mobilização de valores e princípios morais como justificativa ao combate aos debates de gênero. Expressões como “inocência das crianças”, “decência” e “valores cristãos” foram as mais presentes em suas explicações sobre a necessidade de evitar a disseminação dos ideais de gênero. Entretanto, a justificativa de maior apelo foi a de que a ideologia de gênero promoveria a sexualização precoce de crianças e abriria espaços para práticas de pedofilia. Justificativa essa que foi sustentada pela referência ao caso do projeto Escola Sem-Homofobia e pela apresentação de “livros infantis sobre sexo” que seriam supostamente distribuídos nas escolas para crianças. Igualmente, igreja fez uso dessas justificativas em sua narrativa. Todavia, a Universal também apresentou justificativas ditas científicas para sua posição contrária aos debates de gênero. Por meio da citação de estudos e de falas de especialistas em áreas como psicologia e psiquiatria, a instituição tentou legitimar seu discurso por meio de visões seculares.

Acima de tudo, a dualidade entre bem e mal que compõe a base do pacote interpretativo do moralismo regulador de ambos os atores representa uma moralização da política, a qual contribui para a destruição do senso de coletividade e o consequente esvaziamento da política. Dessa forma, cabe questionar de que outras formas a Universal e Bolsonaro inserem dualismos éticos em seus discursos políticos, assim como a maneira como tal inserção contribui para a popularização de posicionamentos radicais. Ademais, é essencial manter as investigações sobre as ações políticas da IURD, assim como de todo campo evangélico, e sobre suas narrativas em relação aos problemas públicos. Esse esforço deve levar em conta tanto momentos eleitorais quanto não eleitorais. Nesse aspecto, a Folha Universal e o site oficial da Igreja são veículos importantes. Igualmente, é fundamental



manter pesquisas sobre a aliança entre a IURD e Bolsonaro. Tais investigações devem levar em conta a conjuntura política nacional, os posicionamentos de Jair Bolsonaro e a medida em que eles dialogam com valores religiosos defendidos pela Universal.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. *A onda quebrada- evangélicos e conservadorismo*. Cadernos pagu, n. 3: 104-129. 2017.

_____. *Deus acima de todos*. In: S. H. Abranches et al. *Democracia em risco*. São Paulo: Companhia das letras. 2019.

_____. *Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira*. Novos estudos CEBRAP, 38, 185-213. 2019b

ALONSO, Angela. *A comunidade moral bolsonarista*. In: S. H. Abranches et al. *Democracia em risco*. São Paulo: Companhia das letras. 2019.

BARDIN, Lawrence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: edições, v. 70, 1979.

BOLSONARO, Jair. Haddad diz que sou responsável pela campanha mais suja da história. Acesso em: https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1055814639957803010?ref_src=twsrc%5Etfw&mobile&width=320>. 2018

BRINGEL, Breno; PLEYERS, Geoffrey. June 2013, *five years later: Polarization, reconfiguration of activism, and challenges for the Brazilian Left*. In: PUZONE, Vladirmir; MIGUEL, Luís Felipe. *The Brazilian left in the 21st century: conflict and conciliation in peripheral capitalism*. 2019.

CORRÊA, Diogo Silva. *O divino no humano e o humano no divino: esboço de uma cosmologia cristã-pentecostal*. *Religião & Sociedade*, v. 40, n. 2, p. 147-170. 2020.

DIAS, Marcia. *Diálogo em campanha: uma análise das estratégias comunicativas de confronto na eleição presidencial brasileira de 2014*. *Opin. Publica* vol.25 no.3 Campinas Nov./Dec. 2019.

ENTMAN, Robert M. *Framing: Toward clarification of a fractured paradigm*. *Journal of communication*, v. 43, n. 4, p. 51-58, 1993.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: Da constituinte ao impeachment*. Tese de Doutorado. Unicamp. 1993



GAMSON, William A.; LASCH, Kathryn E. *The political culture of social welfare policy*. 1981.

GAMSON, William; MODIGLIANI, Andre. *Media discourse as a symbolic contest: A constructionist approach*. *American journal of sociology*, v. 95, n. 1, p. 1-37. 1989.

GUTIERREZ, Carlos Andrade Rivas. *A reflexividade evangélica a partir da produção crítica e construção de projetos de vida na Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese, IFCH, Unicamp. 2017.

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS. Identidade de gênero: respeito sim, doutrinação nas escolas não. Acesso em: <https://www.universal.org/noticias/post/identidade-de-genero-respeito-sim-doutrinacao-nas-escolas-nao/>. 2018.

LACERDA, Marina Basso. *O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro*. Porto Alegre: Editora Zouk. 2019

LAGES, Sandra. São dignos de morte os que tais coisas praticam. Igreja Universal do Reino de Deus. Acesso em: <https://www.universal.org/para-as-adolescentes/post/sao-dignos-de-morte-os-que-tais-coisas-praticam/>>. 2018.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola. 1999.

_____, *Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista*. In: SANTOS, Hermílio (org.). *Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea*. Volume I. Porto Alegre: EdiPUCRS. 2009.

NASCIMENTO, Gilberto. *O reino. A história de Edir Macedo e uma radiografia da Igreja Universal*. São Paulo: Companhia das Letras. 2019.

PAULA, Tiago Franco de. *Deus acima de tudo: a atuação política da Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições presidenciais de 2018*. 2021.

REINA, Morgane. *La dimension religieuse des élections de 2018 et l'obscurantisme chrétien de Bolsonaro*. IdeAs. 2019.

ROMANCINI, Richard. *Do "Kit Gay" ao "Monitor da Doutrinação": a reação conservadora no Brasil*. *Contracampo*, v. 37, n. 2, p. 87-108, 2018.

ROTHBERG, Danilo; DIAS, Mariane Bovoloni. *Religião, política e eleições na Folha Universal*. *Intexto*, n. 27, p. 21-39. 2012.



SANT'ANNA, Francisco Cláudio Corrêa Meyer. *Media de Source: un nouvel acteur sur la scene journalistique bresilienne*. Tese de Doutorado. Rennes 1. 2008

SANTOS, F., & TANSCHKEIT, T. *Quando velhos atores saem de cena: a ascensão da nova direita política no Brasil*. Colômbia Internacional, (99), 151-186. 2019.

SIQUEIRA, Núbia. A marca do anti-Cristo. Igreja Universal do Reino de Deus. Acesso em <<https://www.universal.org/nubia-siqueira/post/a-marca-do-anticristo/>>. 2018.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. *Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: o desafio Godllywood*. *Religião & Sociedade*, v. 34, p. 232-256, 2014.



Os sentidos de *upāya* no budismo Mahāyāna e os limites de sua aplicação

The meanings of *upāya* in Mahāyāna buddhism and the limits of its application

Rodrigo Yuri Gomes Teixeira¹

Resumo: O conceito de *upāya* é um dos mais importantes elementos do budismo Mahāyāna. Através dessa ideia a tradição ponderou acerca da vida do Buda e do significado de seus ensinamentos. Basicamente *upāya* significa a possibilidade de fabricação de ensinamentos soteriologicamente funcionais a partir das condições reais e específicas em que os seres sofrem. A partir dessa base semântica a ideia de *upāya* foi explorada pelo Mahāyāna em diversos desdobramentos. Recentemente tem avançado uma corrente que defende a aplicabilidade de *upāya* para além de seu contexto Mahāyāna. O objetivo desse artigo será avaliar a plausibilidade dessa interpretação. Será argumentado que a aplicação de *upāya* para além do seu contexto prático e filosófico tradicional é incompatível com o seu funcionamento lógico e histórico.

Palavras-chave: Mahāyana; *upāya*; meios hábeis; habilidade em métodos.

Abstract: *Upāya* is one of the most important concepts of Mahāyāna buddhism. This idea was used in a deep reflection about the life of the Buddha and the meaning of his teachings. The foundational meaning of *upāya* is the possibility of fabricating soteriologically functional teachings based on the real and specific conditions by which living beings suffer. From this semantic matrix the idea of *upāya* was explored by the Mahāyāna sutras in its most diverse outcomings. Recently, one interpretation about *upāya* has been advanced, arguing for a benefit of its use beyond its specific Mahāyāna context. The aim of this article is to evaluate such an interpretation and its plausibility. This article argues for the incompatibility of an use of *upāya* beyond its practical / philosophical context and the integrity of its logical and historical functioning.

Keywords: Mahāyana; *upāya*; skillful means; skill in means.

Introdução

O surgimento do budismo Mahāyāna, cerca de quatro séculos depois do *parinirvāṇa* no Buda, deu oportunidade para a formulação de novos conteúdos

¹ Mestre em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: rodrigoyurigt@gmail.com.



filosóficos e praxiológicos dentro do universo religioso budista. O budismo Mahāyāna relacionou-se criticamente com a tradição do pensamento budista estabelecida até então, ora propondo inovações radicais, ora retomando aspectos cruciais dos ensinamentos registrados no cânone antigo. Um dos temas fundamentais para a compreensão da prática religiosa no budismo Mahāyāna é o conceito de *upāya*, comumente traduzido como “meios hábeis” ou “habilidade em métodos”.

A ideia de *upāya* tem raízes profundas nos estratos mais antigos da literatura budista, mas foi somente a partir do Mahāyāna que o termo recebeu um tratamento mais técnico e aprofundado (PYE, 2003). A importância desse tema para o pensamento Mahāyāna dificilmente poderia ser sobrestimada. Através de sutras como o *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (Sutra do Lótus), o *Upāyakauśalyasūtra* (Sutra da Habilidade em Métodos) e o *Vimalakīrtinirdeśasūtra* (Sutra dos Ensinamentos de Vimalakīrti), a ideia de *upāya* serviu de instrumento para uma reinterpretação radical do significado da vida do Buda e de seus ensinamentos. Ao lado de outros elementos cruciais do ambiente soteriológico Mahāyāna, como a perfeição da sabedoria (*prajñāpāramitā*), a ideia de *upāya* ajudou a sintetizar o ideal do *bodhisattva* enquanto soteriologia amplamente recomendada aos praticantes.

Na literatura acadêmica mais recente tem ocorrido a proposição (PYE, 2003; HICK, 1991) de que a aplicabilidade de *upāya* pode superar o seu contexto tradicional mais tecnicamente preciso (o budismo Mahāyāna) e operar uma proeza conceitual capaz a um só tempo de explicar a diversidade das tradições religiosas e fornecer um modelo de racionalidade para o diálogo inter-religioso. Chamemos provisoriamente essa proposição de “hipótese universalista”. Segundo Michael Pye (2003, p.3) “o ‘budismo’, enquanto uma religião específica identificável na história humana, é um meio hábil.” O conceito de *upāya* não seria o acréscimo de nenhum conteúdo novo ao repertório do pensamento budista, mas sim uma forma de “caracterizar a operação da religião budista.” (PYE, 2003, p.32) *Upāya* não seria tanto uma nova expressão da linguagem espiritual, mas uma metalinguagem da religião budista. Seria ainda possível resolver a “diversidade histórica interna da tradição em termos de habilidade em métodos” (PYE, 2003, p.160). Ou seja, a ideia de *upāya*, conforme elaborada no budismo Mahāyāna, corresponderia à dinâmica interna da *totalidade* da tradição budista. Ao final de seu importante livro sobre *upāya*, Michael Pye (2003) defende a pertinência de se aplicar o



termo para o estudo da pluralidade interna de outras religiões e como suporte ao diálogo inter-religioso. Aquilo que Michael Pye identifica como mecanismo interno da tradição budista passa a coincidir, supostamente, com o mecanismo interno de todo sistema organizado de orientação do fenômeno religioso. John Hick, por exemplo, levou adiante a proposta de Michael Pye e aplicou o conceito de *upāya* coextensivamente à tradição cristã, ensaiando a conclusão de que “o budismo e o cristianismo são ambos meios hábeis para um estado de ser radicalmente novo e transformado.” (HICK, 1991. p.155)

Esse é o teor aproximado da “hipótese universalista”. O objetivo desse artigo é avaliar a razoabilidade dessa hipótese. Os critérios para essa avaliação são impreterivelmente (i) lógicos e (ii) históricos: (i) por um lado é preciso compreender o campo semântico de *upāya* conforme estabelecido pelos sutras Mahāyāna, discernindo os sentidos que a palavra *upāya* recebeu na tradição e seus padrões de inteligibilidade; (ii) por outro lado é necessário verificar como esses sentidos foram atualizados historicamente e que tipo de configuração religiosa eles favoreceram. Estabelecidos esses dois critérios resta avaliar se a hipótese universalista é coerente com o comportamento lógico e histórico de *upāya* na tradição do budismo Mahāyāna. Nosso percurso argumentativo será o seguinte: na próxima seção será apresentado o lastro semântico de *upāya* no cânone páli; na seção seguinte será feita uma leitura do *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* e do *Upāyakauśaliasūtra* para tornar visíveis algumas das transformações que a ideia de *upāya* sofreu no Mahāyāna, nomeadamente seus desdobramentos budológicos e soteriológicos; a próxima seção recorrerá ao *Vimalakīrtinirdeśasūtra* para compreender os sentidos ético e praxiológico de *upāya*; em seguida voltaremos o olhar para esses três sutras na tentativa de vislumbrar a eficácia histórica da ideia de *upāya*, principalmente no que diz respeito aos seus usos hermenêuticos e identitários; finalmente, esperando ter tornado os contornos da ideia de *upāya* no budismo Mahāyāna um pouco mais sensíveis, argumento que a hipótese universalista desvia a ideia de *upāya* de seu uso tradicional ignorando aspectos cardinais de seu funcionamento lógico e histórico.

1. *Upāya* no cânone páli



A palavra *upāya* ocorre poucas vezes no cânone páli. O seu sentido mais primordial, no entanto, não é estrangeiro aos *suttas* mais antigos. Em diversas ocasiões o Buda refletiu sobre a natureza de seus ensinamentos e instruiu sua comunidade sobre a melhor forma de entendê-los. A prédica do Buda inclui uma qualidade autorreflexiva que proverá o substrato para o desenvolvimento posterior da ideia de *upāya*. Essa qualidade está presente em *suttas* como o *Alagaddūpama Sutta*, do *Majjhima Nikāya*. Nesse *sutta* o Buda compara seus ensinamentos a uma jangada cujo propósito é atravessar o incessante fluxo de insatisfatoriedade (*dukkha*) e chegar à outra margem. Nessa narrativa um homem chega à margem de um rio e percebe-se cercado de sofrimentos e insatisfatoriedade. A outra margem, no entanto, é segura e pacífica. Coletando os recursos disponíveis esse homem consegue construir uma jangada, que usa para atravessar o rio. Tendo sucesso em sua jornada, o homem decide colocar a jangada sobre os ombros e seguir seu caminho levando consigo sua benéfica fabricação. Se alguém procede dessa forma a jangada logo se torna um grande obstáculo, pois sua utilidade depende daquele contexto específico. A símile da jangada adverte os praticantes contra a tendência de retirar os ensinamentos de seu contexto existencial concreto e revesti-los de valor absoluto. O propósito dos ensinamentos é levar à superação do sofrimento, e cada ensinamento é construído a partir dos recursos espirituais disponíveis aos praticantes em dado momento.

Para conduzir à superação do sofrimento os ensinamentos devem se comunicar com as necessidades e capacidades dos seres que concretamente sofrem. Isso confere aos ensinamentos uma sensibilidade contextual, na medida em que as necessidades e capacidades não são permanentes. A ideia de *upāya* implica basicamente que os ensinamentos do Buda têm duas condições: (1) o bom Dharma descoberto pelo Tathāgata, que é sublime e conducente à libertação; (2) as condições reais de sofrimento em que se encontram os seres que recebem os ensinamentos. Essa segunda condição implica que um ensinamento deve ser sempre compreendido como uma resposta a uma insatisfatoriedade efetivamente vivida e sentida. Uma consequência dessa qualidade relacional dos ensinamentos é que o Buda prescrevia diferentes terapias espirituais a depender dos seus interlocutores. Essa sensibilidade pedagógica do Buda deu origem a um corpo de doutrinas bastante diverso e flexível, aberto à fabricação de linguagens



soteriologicamente funcionais e não sufocado pelo imperativo da acomodação formal a estruturas já consagradas.

Um *sutta* que ilustra bem essa flexibilidade é o *Tevijja Sutta*, do *Dīgha Nikāya*. O *sutta* narra o encontro entre o Buda e dois jovens brâmanes, Vāsetṭha e Bhāradvāja. Esses brâmanes eram discípulos de mestres diferentes, e encontravam-se em uma disputa acerca de qual seria o método correto que levaria o praticante à “união com Brahmā.” (WALSHE, 1995, p.187) Conhecendo a fama da sabedoria do Buda, que estava nas proximidades, os jovens brâmanes resolveram procurá-lo e pedir sua ajuda para abrandar suas dúvidas. Ao longo do diálogo com Vāsetṭha e Bhāradvāja o Buda gradualmente convida seus interlocutores a questionarem as reivindicações de verdade com base em argumentos de autoridade. Aos poucos o Buda estabelece o fundamento da prática espiritual no conhecimento direto e recomenda que a vida religiosa seja avaliada com base nos resultados sensíveis da prática. Satisfeito com esses conselhos, Vāsetṭha fala ao Buda:

Mestre Gotama, ouvi algumas pessoas dizerem: “O asceta Gotama conhece o caminho para a união com Brahmā.” [O Buda responde] “O que você pensa, Vāsetṭha? Imagine que havia um homem nascido e criado em Manasākāṭa, e alguém que foi visitar Manasākāṭa mas se perdeu na estrada venha a perguntá-lo o caminho. Aquele homem, nascido e criado em Manasākāṭa, ficaria em um estado de confusão ou perplexidade?” [Vāsetṭha responde] “Não, mestre Gotama. E por que não? Porque esse homem conheceria todos os caminhos.” [O Buda responde] “[...] o Tathāgata, ao ser perguntado sobre o mundo de Brahmā e o caminho que conduz até lá, certamente não ficaria confuso ou perplexo. Porque, Vāsetṭha, eu conheço Brahmā e o mundo de Brahmā, o percurso para o mundo de Brahmā, e o caminho da prática através do qual o mundo de Brahmā pode ser conquistado.” (WALSHE, 1995, p.193)

Em seguida o Buda instrui os jovens brâmanes no ensinamento das quatro moradas divinas (*brahmavihārā*), nesse contexto apresentado como conducentes à união com Brahmā. Esse tipo de ensinamento inspirado pela linguagem religiosa do bramanismo não é intuitivamente harmonizado com o estilo dos ensinamentos consagrados em outros discursos do Buda. Na esfera conceitual esse ensinamento parece se distanciar de doutrinas centrais do pensamento budista, como a doutrina do não-eu (*anattā*). (SCHROEDER, 2004) A excepcionalidade dos ensinamentos do *Tevijja Sutta* pode ser atribuída à sensibilidade pedagógica do Buda. O Buda não remete

seus ouvintes a uma discursividade completamente estrangeira aos seus anseios. Ao invés disso ele inspira essa outra linguagem religiosa com o Dharma, persuadindo seus ouvintes naquele caminho de transformação possível às suas condições. As fabricações verbais que constituem os discursos do Buda refletem em primeiro lugar a condição do Buda enquanto conhecedor da realidade, mas também refletem as condições de recepção de sujeitos que não conhecem a realidade. A variedade de condições de recepção inevitavelmente provoca a variedade de ensinamentos.

2. *Upāya* no Mahāyāna: dimensão salvífica e budológica

Para apurar esse sentido pedagógico de *upāya* não é necessário ir além do cânone pāli. Outras conotações que o termo assumiu, no entanto, são resultado específico do desenvolvimento da literatura Mahāyāna. Um dos sutras fundamentais dessa tradição é o *Saddharmapundarīka*, o Sutra do Lótus. Nesse texto a ideia de *upāya* é consideravelmente expandida e transforma radicalmente a compreensão da passagem do Buda pelo mundo. Há dois momentos principais em que o sutra revoluciona o campo semântico de *upāya*. O primeiro momento ocorre no segundo capítulo, quando é apresentada a parábola da casa em chamas. Essa parábola conta a história de um homem rico possuidor de uma casa muito ampla e cheia de cômodos. Apesar da riqueza desse homem a casa estava em ruínas, com suas estruturas cedendo e seu interior decaindo. Além disso a casa possuía uma única porta. Os filhos desse homem brincavam no interior da casa quando iniciou-se um grande incêndio. Distraídos por suas brincadeiras, as crianças não perceberam as chamas e o perigo. O homem, que estava do lado de fora da casa observando a ignorância de seus filhos, pensa o seguinte: “eu devo agora mesmo inventar um meio hábil que possibilitará às crianças escaparem do perigo.” (WATSON, 1993, p.57) Conhecendo as preferências de cada um dos seus filhos, o pai promete a eles uma recompensa irresistível, um presente com a exata proporção de seus desejos. Animados pela promessa do pai, as crianças saem da casa em chamas, salvando-se do perigo.

Na parábola da casa em chamas, *upāya* não significa apenas a sensibilidade contextual dos ensinamentos do Buda, mas significa também a qualidade salvífica da atividade do Buda. No Sutra do Lótus o Buda “nasce nos três mundos, uma casa em



chamas, podre e velha, a fim de salvar os seres vivos das chamas do nascimento, envelhecimento, doença e morte.” (WATSON, 1993, p.59) *Upāya* recebe um diacrítico salvífico: é o produto da intenção salvadora de um ser realizado. A parábola da casa em chamas revela algumas condições envolvidas no funcionamento de *upāya*. Uma das condições mais importantes é que *upāya* é um tipo de relacionamento que se estabelece entre um ser realizado e seres ainda não realizados, entre um ponto de vista supramundano e um ponto de vista mundano. É necessário alguém de fora da casa em chamas para colocar em movimento uma metodologia espiritual pertinente. Existe uma diferença qualitativa entre as duas pontas da operação soteriológica, e a fabricação de uma soteriologia pressupõe a presença atuante de alguém plenamente realizado. No *Saddharmapuṇḍarīka* essa é uma competência exclusiva do Buda. No *Upāyakauśaliasūtra* e no *Vimalakīrtinirdeśa* os *bodhisattvas* avançados também se aplicam à produção de *upāya*, significando que pelo menos em alguns sentidos eles se encontram fora da casa em chamas. Do ponto de vista dos receptores de *upāya* (as crianças dentro da casa), a natureza da metodologia salvífica colocada em movimento pelo Buda é incompreensível. As crianças desconhecem a habilidade em métodos do seu pai, ignorando que os presentes prometidos não são objetos de posse mas expedientes salvíficos. Esse caráter inexcrutável do desempenho salvífico do Buda é cantado no sutra da seguinte maneira:

O herói do mundo é insondável.
Entre os seres celestiais ou as pessoas do mundo,
entre todos os seres viventes,
nenhum consegue compreender o Buda. (WATSON, 1993, p.24)

O *Saddharmapuṇḍarīka* apresenta uma doutrina acerca da vida do Buda que acentua ainda mais a impossibilidade de se compreender o Tathāgata. Essa doutrina depende novamente do conceito de *upāya*. O segundo momento do sutra que avança novos sentidos no campo semântico de *upāya* é o décimo sexto capítulo, onde o Tathāgata faz uma impressionante revelação. Nesse capítulo o Buda revela que, ao contrário do que todos pensavam, ele havia chegado à iluminação há um tempo imensurável, há muitas eras passadas. Toda a história de sua nobre busca espiritual como Siddhārtha Gautama e de seu despertar era uma grande ficção contada pelo Buda a fim de inspirar os seres e convencê-los da urgência da busca espiritual. O mesmo se



aplica ao seu *parinirvāṇa*. O Buda como conhecido até então não passava de uma ficção habilidosamente encenada com o propósito de beneficiar os seres. No *Saddharmapuṇḍarīka* esse é um exemplo superlativo de *upāya*, uma estratégia salvífica cuidadosamente administrada pelo Buda.

O *Upāyakauśaliasūtra* segue essa mesma premissa, revisando toda a vida do Buda a partir da ideia de *upāya*. Esse sutra reconta todos os principais episódios da biografia do Buda, revelando que em cada momento de sua vida o *bodhisattva* calculava o enredo que fosse mais proveitoso para os seres ao seu redor.

Ele aparentou entrar no útero de sua mãe, gozar dos cinco prazeres sensuais, abandonar a vida doméstica e praticar austeridades. Todos os seres sencientes tomaram esses eventos como reais, mas para o *bodhisattva* eles eram uma demonstração mágica. Por quê? O *bodhisattva* era puro em conduta. Ele não entrou no útero, e assim por diante, porque ele havia renunciado a todas essas ações mundanas há muito tempo. Essa foi a inventividade praticada pelo *bodhisattva-mahāsattva*. (CHANG, 1983, p.334)

O *Upāyakauśaliasūtra* explora exaustivamente a ideia de que o *bodhisattva* concebe todos os eventos e condutas de sua vida como dispositivos soteriológicos destinados a transformar os seres. A habilidade em construir ficções transformadoras seria um dos principais atributos de Budas e *bodhisattvas* avançados. Não é difícil mensurar o impacto que essa mensagem do *Saddharmapuṇḍarīka* e do *Upāyakauśaliasūtra* teve sobre a compreensão a respeito do Buda, sua passagem pelo mundo e seus ensinamentos. A partir dessa leitura do significado de *upāya* foi possível postular um outro tipo de relação entre o Buda e seus discípulos, um novo horizonte de prática baseado na prodigalidade salvífica de Tathāgatas e *bodhisattvas*. Conforme resume muito bem o *Upāyakauśaliasūtra*: “bom homem, não pense que o Tathāgata deixará de salvar algumas pessoas. Por que? Porque o Tathāgata trata todos os seres sencientes com imparcialidade. Essa é a habilidade em métodos do Tathāgata.” (CHANG, 1983, p.460)

3. *Upāya* no Mahāyāna: dimensão ética e prática

Essa mensagem é significativa também para o ideal do *bodhisattva*. Enquanto no Sutra do Lótus a capacidade do exercício pleno de *upāya* era uma peculiaridade dos



Budas, no *Upāyakaśaliasūtra*, e mais ainda no *Vimalakīrtinirdeśa*, essa capacidade é incluída na lista de competências dos *bodhisattvas*. Os *bodhisattvas* também desempenham ativamente a função salvífica, e é o exercício dessa função o que fundamenta a ética do *bodhisattva*. Os comportamentos do *bodhisattva* Vimalakīrti, por exemplo, só se tornam inteligíveis quando são considerados métodos de transformação. Sua orientação ética não convencional só é compreensível quando interpretada no contexto de *upāya*. Segundo o *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, o *bodhisattva*

pode seguir os caminhos da cobiça, e no entanto ele doa todas as coisas internas e externas sem apego nem mesmo à própria vida. Ele pode seguir os caminhos da imoralidade e, no entanto, percebendo o horror mesmo das transgressões mais leves, ele vive em práticas ascéticas e austeridades. Ele pode seguir os caminhos da perversão e da raiva, e no entanto permanece completamente livre de maldade e vive com amor. Ele pode seguir os caminhos da indolência, e no entanto seus esforços são ininterruptos enquanto persiste no cultivo das raízes da virtude. (THURMAN, 2000, p.64)

Nessa e em outras passagens o sutra registra uma profunda dissonância entre os aspectos interiores e exteriores dos comportamentos do *bodhisattva*. Embora o *bodhisattva* manifeste se comportar de uma maneira, a qualidade de seus estados mentais não corresponde à sua atuação. Ele aparenta a cobiça, a imoralidade, a perversão, a raiva e a indolência, e no entanto pratica a santidade. Ao manifestar esses comportamentos moralmente problemáticos, Vimalakīrti estaria usando “imensuráveis meios hábeis para beneficiar os seres.” (MCRAE, 2004, p.82) Assim como no *Upāyakaśaliasūtra*, no *Vimalakīrtinirdeśa* a vida do *bodhisattva* é apresentada como uma performance, uma ficção transformadora. O *bodhisattva* não se submete realmente à raiva ou à perversidade, mas demonstra raiva e perversidade quando essa demonstração pode ser útil e benéfica em seu campo de influência. O *bodhisattva* – que também deve ser treinado na perfeição da sabedoria, *prajñāpāramitā* – conhece os mecanismos através dos quais comportamentos insubstanciais podem beneficiar os seres. No *Vimalakīrtinirdeśa* todos os comportamentos do *bodhisattva* devem ser interpretados como métodos. A santidade do *bodhisattva* não é transparente em sua conduta, sua atuação mundana é dessemelhante da pureza de seus estados mentais. No entanto a conduta do *bodhisattva* não tem outro fundamento senão sua própria realização espiritual. A orientação ética do *bodhisattva* só é possível com o suporte de



duas condições: (1) a perfeição da sabedoria (*prajñāpāramitā*), que cancela a crença na substancialidade de sujeitos e comportamentos; (2) e *upāya*, que significa a possibilidade de que o *bodhisattva* cause benefício através de sua performance, convertendo toda atuação em metodologia e soteriologia. No *Vimalakīrtinirdeśa* o *bodhisattva* Vimalakīrti é apresentado nos seguintes termos:

A fim de salvar as pessoas, Vimalakīrti usava sua habilidade em métodos para residir em Vaiśālī, onde com riquezas imensuráveis atraía os pobres, com a pureza de sua moralidade atraía os perversos, com a moderação de sua paciência atraía os irados, com seu grande esforço atraía os indolentes, com a concentração focada ele atraía os perturbados, e com sabedoria definitiva ele atraía os tolos. (MCRAE, 2004, p.81)

As diversas formas que Vimalakīrti encontra para causar benefício vão desde sermões contundentes até a manipulação mágica do mundo fenomênico. Em todos esses casos há uma constante que deve ser registrada. Todo *upāya* do *bodhisattva* é atravessado pela perfeição da sabedoria, *prajñāpāramitā*. Se o *bodhisattva* pretendesse beneficiar os seres através de seus comportamentos, de seus discursos e de suas demonstrações mágicas, e no entanto fosse cativado pela crença na substancialidade desses expedientes, o resultado seria contrário ao intencionado. Quando o domínio de *upāya* é incorporado ao território da prática do *bodhisattva*, necessariamente é estabelecida uma relação profunda entre *prajñā* e *upāya*. De acordo com Vimalakīrti

não possuir habilidade em métodos é ter a própria sabedoria aprisionada, enquanto ter habilidade em métodos é ter a própria sabedoria emancipada. Não possuir sabedoria é ter a habilidade em métodos aprisionada, enquanto ter sabedoria é ter habilidade em métodos emancipada. (MCRAE, 2004, p.112)

No contexto praxiológico do ideal do *bodhisattva* não é logicamente plausível separar *upāya* e *prajñā*. Conforme a ideia de *upāya* vai sendo elaborada pelo Mahāyāna, criam-se vínculos indissolúveis com outros elementos do pensamento e do treinamento espiritual budista. Torna-se impossível descrever o funcionamento de *upāya* sem referência a esses outros elementos (Budhas, *bodhisattvas*, *prajñāpāramitā*). A relação de *upāya* com esses elementos não é contingente, mas uma decorrência lógica da própria funcionalidade de *upāya* no Mahāyāna.



4. Aplicação hermenêutica de *upāya*

Finalmente, a ideia de *upāya* também assumiu uma posição importante na tradição hermenêutica budista. Com o amadurecimento de diferentes escolas, aumentaram os dissensos acerca de como interpretar os ensinamentos do Buda. O cânone páli e os textos que surgiram depois apresentando-se como palavras do Buda (*buddhavacana*) acomodam uma grande diversidade de ensinamentos. Existe uma infinidade de ensinamentos reunidos no cânone páli, no cânone tibetano e no cânone chinês. Muitos textos considerados legítimos e autênticos apresentam contradições formais com outros textos igualmente considerados legítimos e autênticos pela tradição. Com o amadurecimento das escolas budistas formou-se a necessidade hermenêutica de explicar essa aparente contradição. Uma das soluções encontradas foi discernir entre dois tipos de ensinamentos: definitivos (*nītārtha*) e provisórios (*neyārtha*). (LOPEZ, 1993) O que assinala um ensinamento como definitivo ou provisório é precisamente o grau de sua relação com *upāya*. O Buda ensinava diferentes doutrinas e práticas de acordo com as necessidades e capacidades de seus interlocutores, e essa dimensão relacional dos ensinamentos lhes confere a propriedade de *upāya*. Os ensinamentos conferidos pelo Buda com base nas limitações de seus ouvintes teriam uma condição provisória (*neyārtha*). No entanto seria possível postular a existência de ensinamentos cujo conteúdo é autônomo em relação às condições específicas de sua recepção. Esses ensinamentos preservariam o Dharma independente de possíveis adaptações contextuais. Seriam ensinamentos definitivos (*nītārtha*) desvinculados do atributo de *upāya*. Essa tese permitiu que diferentes escolas definissem parâmetros de hierarquização entre os ensinamentos e, por extensão, entre as escolas vinculadas de maneira especial a esses ensinamentos.

A possibilidade de atribuir a característica de *upāya* a alguns textos e não a outros favoreceu disputas identitárias entre diferentes escolas ou movimentos budistas. Exemplos dessas disputas podem ser encontrados em sutras do contexto de surgimento do budismo Mahāyāna. Esses textos frequentemente justificaram sua existência como a revelação de um significado definitivo do Dharma que estivera até então indisponível. O *Saddharmapuṇḍarīka* é um texto exemplar nesse sentido. Uma das principais doutrinas desse sutra é o ensinamento do veículo único (*ekayāna*). De acordo com essa doutrina a



intenção do Buda é idêntica em todos os seus ensinamentos, e a pluralidade desses ensinamentos decorre exclusivamente da percepção limitada de sua audiência.

Nos campos búdicos das dez direções/ há somente a Lei do Veículo Único,/ não existem dois, não existem três,/ exceto quando o Buda assim o ensina como um meio hábil,/ meramente empregando nomes e termos provisórios. (WATSON, 1993, p.35)

Há uma certa desvalorização da qualidade de *upāya*, que passa a funcionar como uma denúncia da incapacidade de quem recebe os ensinamentos. A qualidade de *upāya* começa a funcionar como critério de hierarquização entre os ensinamentos: "para aqueles de capacidades embotadas que alegram-se em uma Lei pequena, [...] a esses eu ensino *nirvāṇa*." (WATSON, 1993, p.34) Os ensinamentos do Buda que o Mahāyāna identificou como pertencentes ao "Hīnayāna" (Veículo Menor) foram acomodados nos patamares inferiores desse esquema hierárquico. Isso porque, segundo o *Saddharmapuṇḍarīka*, "o próprio Buda refugia-se nesse Grande Veículo (Mahāyāna)." (WATSON, 1993, p.35) Segundo essa narrativa do Mahāyāna, o Buda teria dispensado ensinamentos provisórios aos seus primeiros discípulos, pois estava consciente de suas profundas limitações. Ao declarar conhecimento a respeito das intenções do Buda e transformar radicalmente sua biografia, o Sutra do Lótus reclama a autoridade para classificar os ensinamentos de acordo com o grau de proximidade entre eles e a intenção do Tathāgata. *Upāya* é o conceito central desse procedimento. Não é difícil perceber como a utilização de *upāya* enquanto dispositivo hermenêutico é aproveitada em disputas identitárias no interior da tradição. Embora o *Saddharmapuṇḍarīka* seja um exemplo emblemático, ele não é o único. Muitos sutras do budismo Mahāyāna, para não mencionar a tradição comentarial, reconhecem uma hierarquia espiritual resultante de *upāya*. Essa função do conceito de *upāya* tem importantes consequências para o desenvolvimento histórico e institucional do budismo. (KAMSTRA, 1980)

Considerações finais

Embora pudesse ser bastante proveitoso aprofundar essas investigações semânticas, a essa altura já recolhemos elementos suficientes para avaliar a hipótese universalista apresentada no início do artigo. Retomemos rapidamente o argumento universalista, para em seguida confrontá-lo com as dimensões (i) lógica e (ii) histórica

do conceito de *upāya* levantadas até aqui. O argumento diz o seguinte: a ideia de *upāya*, amadurecida no contexto filosófico do budismo Mahāyāna, não acrescenta nenhum conteúdo novo à tradição; na verdade a vocação principal de *upāya* é orientar como devem ser compreendidos os conteúdos de todos os ensinamentos budistas; *upāya* representa a dinâmica interna da tradição, sua capacidade de fabricar novos ensinamentos soteriologicamente eficazes; nesse sentido o próprio budismo é *upāya*; por traduzir esse movimento interno da tradição em um registro de abertura e flexibilidade, o conceito de *upāya* se configura como artefato apropriado para a compreensão de outras tradições religiosas e para o diálogo inter-religioso. Existem dois saltos ao longo do argumento: o primeiro salto leva a terminologia de *upāya* do contexto específico do budismo Mahāyāna para o contexto geral do budismo em sua totalidade; o segundo salto leva o conceito de *upāya* do budismo para outras tradições religiosas.

O primeiro ponto passível de objeção é a afirmação de que *upāya* não representa um conteúdo novo na tradição. Enquanto parece ser verdadeiro que o sentido de *upāya* enquanto sensibilidade pedagógica do Buda é tão antigo quanto o próprio budismo, outros sentidos que a palavra *upāya* assumiu dependem do surgimento do Mahāyāna. Basta lembrarmos da conotação salvífica que o termo recebe no *Saddharmapuṇḍarīka* e a forma como a ideia de *upāya* modifica radicalmente a compreensão que se tem da vida do Buda no *Upāyakaśāyāsūtra*. Podemos nos lembrar também do fato de que, no *Vimalakīrtinirdeśa* e em outros sutras, *upāya* não é simplesmente uma orientação acerca de como os ensinamentos devem ser recebidos, mas é uma perfeição (*pāramitā*) que faz parte do treinamento do *bodhisattva*. *Upāya* engendra um novo estilo de prática. Nesse sentido me parece arriscado dizer que *upāya* não representa nenhuma novidade em termos de conteúdos para a tradição. Especialmente se considerarmos que a circulação do termo *upāya* enquanto um conceito bem delimitado surgiu a partir do budismo Mahāyāna.

Do ponto de vista (i) lógico, um *upāya* pressupõe as figuras de agente e paciente (como na símile da casa em chamas). *Upāyas* não surgem por si mesmos, proliferando espontaneamente a partir das necessidades históricas e culturais encontradas pela tradição. Do ponto de vista da racionalidade de *upāya*, é preciso que alguém esteja de fora da casa em chamas e aplique a inteligência compassiva de seus métodos. *Upāya*



requer a atuação de um ponto de vista iluminado sobre um ponto de vista desalumiado. Se todas as religiões são igualmente *upāya*, como devemos entender o agente? Quando a habilidade em métodos é compreendida em referência ao seu contexto soteriológico apropriado, os agentes competentes para o desempenho metodológico de *upāya* são os Budas e *bodhisattvas* (no caso do budismo Mahāyāna). E no caso das demais tradições religiosas? Quem são os agentes competentes para a fabricação metodológica, e que sabedoria eles representam? Se considerarmos o contexto praxiológico do ideal do *bodhisattva* no budismo Mahāyāna, encontraremos o desempenho de *upāya* em estreita codependência com a perfeição da sabedoria (*prajñāpāramitā*). Seria possível argumentar que outras tradições religiosas possuem também figuras de santidade e sacralidade que poderiam ser reputadas como agentes de proliferação de *upāyas*. Isso implicaria também um reconhecimento implícito de que a base sapiencial e filosófica que sustenta o funcionamento de *upāya* também é compartilhada por esses agentes de diversas religiões? Em caso positivo, o argumento universalista avança mais um trecho no sentido do embotamento das diferenças entre as tradições religiosas. A tentativa de dissociar *upāya* dessa referência à compreensão Mahāyāna do que seja sabedoria resulta no esvaziamento de seu sentido soteriológico mais profundo. O domínio de *upāya* não é um atributo que ocorra em isolamento em relação aos demais itens da terapia espiritual recomendada pelo Mahāyāna. Seria problemático postular um funcionamento de *upāya* sem qualquer interdependência com a perfeição da sabedoria ou com a realização de Budas e *bodhisattvas*.

Da perspectiva (ii) histórica a hipótese universalista ignora que a ideia de *upāya* foi frequentemente instrumentalizada no sentido não de um universalismo horizontal, mas sim no sentido da conformação de uma hierarquia espiritual baseada na gradação de *upāya*. É esse o caso quando Michael Pye interpreta que as tensões identitárias do *Saddharmapuṇḍarīka* são resolvidas a favor de um “universalismo inclusivista”, (PYE, 2003, p.41) quando na verdade as diferentes tradições budistas são integradas em um esquema profundamente hierárquico que culmina no Mahāyāna. A doutrina do veículo único (*ekayāna*), embora admitindo que a intenção do Buda é homogênea em todos os seus ensinamentos, não hesita em declarar que os resultados de sua prédica são heterogêneos e passíveis de serem classificados de acordo com o grau de limitação de seus interlocutores. Além disso a hipótese universalista desconhece a participação de



upāya na reivindicação hermenêutica de sentidos definitivos ou provisórios. Essa participação em controvérsias hermenêuticas e identitárias acaba por suspender a promessa de que o conceito de *upāya* possa facilitar inequivocamente o diálogo inter-religioso. Corre-se o risco iminente de que algumas tradições espirituais cheguem à conclusão de que, parafraseando George Orwell, “todas as tradições são *upāya*, mas algumas são mais *upāya* que as outras.” Um outro problema da hipótese universalista consiste na redutibilidade da complexidade filosófica e hermenêutica da tradição a uma de suas partes. Andrew McGarrity aponta para os problemas que isso provoca, especialmente no caso de análises acadêmicas que não tem um compromisso hermenêutico ou identitário com uma escola específica. “Simplesmente usar *um* critério da tradição, tal como *upāya*, para compreender os desenvolvimentos internos dentro da tradição budista é reduzir a importância da própria diversidade interna da tradição.” (MCGARRITY, 2009, p.208)

Tudo isso resume o que há de problemático na interpretação universalista do conceito de *upāya*. Em um breve exercício de inversão heurística, podemos nos perguntar agora não sobre o que há de problemático nessa hipótese, mas sobre o que há de plausível e atrativo. Acredito que essa interpretação universalista de *upāya* tome como ponto de partida uma intuição acertada e bem respaldada pela tradição: a ideia de que os ensinamentos do Buda não devem ser compreendidos como doutrinas de valor absoluto, mas como procedimentos espirituais eficazes na atualidade de certas condições, e por isso de valor provisório. A dinâmica de transformação das condições culturais e espirituais dos seres demanda que os ensinamentos, para conservar sua potência soteriológica, sejam recebidos e praticados como veículos provisórios. Nesse sentido a conformidade formal entre os ensinamentos e um corpo estruturado de doutrinas não é o mais importante. O poder transformador dos ensinamentos depende da combinação entre a condicionalidade das situações humanas e a condicionalidade dos próprios ensinamentos. O conceito de *upāya* sem dúvidas é animado por essa mensagem de flexibilidade e simpatia à diversidade metodológica da vida espiritual. Essa mensagem merece ser celebrada e pode certamente contribuir para a convivência ditosa entre diversas tradições religiosas. Mas isso não implica que seja necessariamente proveitoso recolher a ideia de *upāya* de seu contexto espiritual específico e compor uma



teoria universal da dinâmica das religiões. É preciso compreender *upāya* também como *upāya*. É preciso soltar a jangada, afinal.

Referências bibliográficas

CHANG, Garma C.C. *On the Pāramitā of Ingenuity (Sutra 38)*. In: CHANG, Garma C.C. (tradutor). *A Treasury of Mahāyāna sutras. Selections from the Mahāratnakūta sutra*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1983.

HICK, John. *Religion as 'skilful means': A hint from Buddhism*. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 30, n. 3, p. 141-158, 1991.

KAMSTRA, J. H. *Skilful Means as a 'Germinative Principle': Some remarks on a concept in Mahāyāna Buddhism*. *Numen*, v. 27, n. 2, p. 270-277, 1980.

LOPEZ, Donald S. (org). *Buddhist Hermeneutics*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1993.

MCGARRITY, Andrew. *Using Skilful Means Skilfully: The Buddhist Doctrine of Upāya and Its Methodological Implications*. *Journal of Religious History*, v. 33, n. 2, p. 198-214, 2009.

MCRAE, John; PAUL, Diana (tradutores). *The sutra of Queen Śrīmālā of the Lion's Roar and the Vimalakīrti sutra*. Numata Center for Buddhist Translations and Research, 2004.

PYE, Michael. *Skilful Means. A concept in Mahāyāna Buddhism*. London: Routledge, 2003.

SCHROEDER, John W. *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 2004.

THURMAN, Robert (tradutor). *The Holy Teaching of Vimalakīrti. A Mahāyāna Scripture*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.

WALSHE, Maurice (tradutor). *Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995.

WATSON, Burton (tradutor). *The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 1993.



“Rap é educação”, rap e religião: propostas para o Ensino Religioso¹

“Rap is education”, rap and religion: proposals for Religious Education

Bruno de Carvalho Rocha*

Luís Fernando de Carvalho Sousa*

Resumo: Misturando ritmo e poesia, o rap, gênero musical periférico, é constantemente atravessado por questões de classe, raça e gênero. Mas a religião, ainda que passe despercebido por boa parte do público constitui-se como fenômeno significativo da linguagem, expressão da identidade periférica, tão importante quanto os outros temas e elementos mobilizados pelo rap. Assim, o objetivo deste artigo é relacionar o rap, a educação e a religião. O artigo estará dividido, portanto, em três partes: (a) um breve histórico do rap como objeto de pesquisa; (b) algumas estratégias de aproximação do rap e a religião; e por fim, (c) mostraremos o rap enquanto uma ferramenta pedagógica para novas abordagens no Ensino Religioso. Nossa hipótese é de que o rap, como fenômeno cultural, que abarca a religião como parte constitutiva da sua narrativa, potencializa processos de ensino-aprendizagem.

Palavras-chaves: Rap. Educação. Cultura. Religião. Ensino religioso.

Abstract: Mixing rhythm and poetry, rap, a peripheral musical genre, is constantly crossed by issues of class, race and gender. But religion, even if it goes unnoticed by most of the public, constitutes itself as a significant phenomenon of language, expression of peripheral identity, as important as other themes and elements mobilized by rap. Thus, the purpose of this article is to relate rap, education and religion. The article will therefore be divided into three parts: (a) a brief history of rap as an object of research; (b) some rapprochement strategies and religion; and finally, (c) we will show rap as a pedagogical tool for new approaches in Religious Education. Our hypothesis is that rap, as a cultural phenomenon, which includes religion as a constitutive part of its narrative, potentiates teaching-learning processes.

Keywords: Rap. Education. Culture. Religion. Religious education.

¹ O presente artigo é resultado da comunicação “Rap, educação e religião: um diálogo inicial”, apresentada por Bruno de Carvalho Rocha, no XVI SEFOPER (Seminário Nacional de Formação de Professores para o Ensino Religioso), no grupo de trabalho intitulado “Currículos e processo de ensino-aprendizagem do Ensino Religioso”. Agradeço também a Prof^a. Dr^a. Jaqueline Lima Santos pelas aulas ministradas na disciplina “Tópicos Especiais em Antropologia X – Hip hop Studies”, na Unicamp. Elas foram decisivas para as reflexões aqui apresentadas. O texto também é parte do trabalho de conclusão de curso apresentado por Luís Fernando de Carvalho Sousa, junto à FAVENI para a obtenção de grau de licenciatura em pedagogia (2021).

* Doutorando em Ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), Mestre em Ciências da religião (UMESP), Bacharel em teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo (FTBSP). E-mail: brunorochoa_47@hotmail.com.

* Bacharel em teologia (UMESP); mestre em filosofia (UNIOESTE). E-mail: luisffilo@hotmail.com.



Introdução

Quando se trata do rap, em geral, recorre-se ao seu sentido histórico afro-americano, assim como sua ligação com a palavra cantada. Como se sabe, o termo “rap” é originalmente traduzido por *rhythm and poetry* (“ritmo e poesia”). No Brasil, o rap como ritmo musical surgiu no começo dos anos 1980 e passou a fazer parte do cotidiano das populações de periferia como um tipo de linguagem de protesto. No passar dos anos, o rap brasileiro se estruturou para além de uma estética periférica, de discurso politicamente racializado, direcionado somente às dinâmicas do seu próprio território e de seus sujeitos. Aos poucos o gênero foi reconhecido e recebido entre as mais diversas classes sociais, sendo até mesmo produzido por quem não veio necessariamente da periferia. Conquistou e vem conquistando cada vez mais o seu lugar na indústria cultural e os seus principais agentes – não sem contradição – já não demonstram tanta resistência com os grandes meios de comunicação, empresas ou patrocínios.

Conseqüentemente, um novo público surgiu, bem como um novo jeito de fazer e distribuir rap se consolida dinamicamente, ao passo que os discursos e temas ganham novos contornos sem que isso represente desconexão com o “espírito” contestatório original. As mulheres, sempre presentes na cena do hip-hop, conquistam cada vez mais o seu espaço; grupos e *mc's* oriundos da comunidade LGBTQI+, como Rico Dalasan, Quebrada Queer, Rap Plus Size, Linn da Quebrada, Jup do Bairro etc., também se apropriaram do rap. O que nos chama a atenção neste processo é que a religião, assim como a militância política, a crítica ao sistema socioeconômico desigual e a constante preocupação dos rappers com um tipo de educação/ensino libertador para negros e pobres das suas quebradas, continua sendo versada, mencionada e disputada pelos *mc's*. Neste artigo, portanto, destacaremos a importância do rap para além de uma expressão musical de conteúdo político. Nosso intuito é analisar esse poderoso elemento cultural como articulador entre religião e educação, com acento no Ensino Religioso. Nossa incursão se iniciará pela contextualização do tema, passando pelas aproximações entre rap e religião, para então entender como se pode efetivar uma proposta de Ensino Religioso por meio do rap.

1. Cercando o campo: breves apontamentos sobre o rap e sua relevância acadêmica



Os estudos sobre o rap no Brasil deram seus primeiros frutos a partir da relação entre o hip-hop e a educação. O rap, “ritmo e poesia”, nasceu no seio da cultura hip-hop que é composta de quatro elementos principais: o *mc* (o cantor, o “Mestre de Cerimônia”), o *dj* (aquele que coloca a música, o “*Disc Jockey*”), o *break* (a dança) e o grafite (desenhos nos muros). A essas quatro linguagens artísticas urbanas, o *dj* novaiorquino Afrika Bambaataa – um dos pais fundadores desta cultura – estabeleceu o “conhecimento”, ou seja, a perspectiva crítico-reflexiva que circunscreveu historicamente todos os saberes/linguagens oriundas do hip-hop, como o quinto elemento dessa cultura. Assim, uma cultura juvenil hispana e afrodiáspórica, nascida e criada nas periferias dos grandes centros urbanos, uniu tecnologia, estética e protesto a fim de organizar, criativa e politicamente, territórios abandonados pelos poderes públicos locais, seja em Nova York ou no Brasil. Sem cair no erro de equiparar realidades tão distintas, aquilo que veio a ser conhecido aos poucos como hip-hop nos Estados Unidos e, que chegou até São Paulo e outras cidades do país como uma cultura negra e periférica, tornou-se uma grande “agência” de formação política, poética e humana.

O hip-hop no Brasil tem suas origens nos anos 1980. Influenciado pelos bailes *blacks* e pelo movimento negro, uma parcela da juventude oriunda de espaços marginalizados, viu na música uma oportunidade de se desenvolver “mecanismos estratégicos que possibilitaram reinterpretar a experiência juvenil nas ruas de forma positiva” (SILVA, 1999. p. 27). Tal experiência foi nutrida por uma intensa troca de informações, acessada por meio de filmes, revistas/fotos e discos variados vindos diretamente dos Estados Unidos. Ruas, praças e metrô viraram locais privilegiados de encontros, práticas e trocas. A dança, sempre acompanhada da música; a música, sempre acompanhada de ritmos e versos e os versos estampados em roupas e na paisagem urbana através de desenhos espalhados pelos muros da cidade mostraram as intersecções estético-políticas destas culturas, que aos poucos, ganharam novos espaços, públicos e incentivos no país.

O caráter simbólico e (in)formativo do hip-hop despertou interesse não só entre os jovens, que se sentiram cada vez mais acolhidos por este movimento, mas entre agentes da educação tanto em espaços formais (escolas) quanto informais (projetos



sociais e Ongs²). Apesar das inevitáveis tensões entre uma experiência educativa desinstitucionalizada/popular e outra escolar/estatal, em 1992, na cidade de São Paulo, sob a gestão da prefeita Luiza Erundina e Paulo Freire, então secretário de educação, foi criado o projeto “Rap...ensando a educação”. Grupos de rap como Racionais Mc’s, Face Negra, Sharylaine e agentes culturais como, Milton Sales e integrantes da Posse Conceito de Rua percorreram diversas escolas proferindo palestras e rodas de conversas com alunos da rede pública sobre diversos temas como: drogas, racismo e violência policial (TEPERMAN, 2015, p.69). Como disseram os organizadores do material didático do projeto:

O caderno RAP... ensando a Educação é o resultado de um trabalho coletivo da Secretaria Municipal de Educação, que acreditou na voz ativa de uma parcela da juventude, que, a partir de uma leitura crítica da realidade brasileira, vem produzindo uma nova música de protesto extraída do que convencionaram chamar ‘Sabedoria da Rua’ (NAE-10, 1992).

Estes e outros episódios ajudaram na consolidação do rap e de todo o movimento hip-hop nas cidades brasileiras. Consequentemente, o rap e o hip-hop tornaram-se motivo de pesquisas e estudos nas mais variadas áreas. A professora Elaine Nunes de Andrade, por exemplo, é uma das pioneiras nos estudos sobre rap/hip-hop no Brasil. Em 1996, defendeu sua dissertação na área de educação, na USP, sob o título *Movimento Negro Juvenil: um estudo de caso sobre jovens rappers de São Bernardo do Campo*. Dando continuidade ao tema, organizou um dos principais livros da área chamado *Rap e educação, Rap é educação* (1999). Ali, reuniu pesquisadores e professores que, na década de 1990, paralelamente à recente estruturação do hip-hop no país, já estavam pensando e desenvolvendo nas escolas projetos que dialogassem sobre a relação entre o movimento hip-hop e a educação pública³. A monografia *O livro vermelho do hip hop*

² O Geledés, Instituto da Mulher Negra, uma organização não governamental da cidade de São Paulo, teve um papel fundamental na história do rap e da cultura hip-hop no Brasil. Com diversas ações culturais, políticas e educacionais, impactou a cidade primeiro com o “Projeto Rappers”, depois com a primeira revista especializada na cultura de rua, a “Revista Pode Crê!”, além de ter organizado um dos maiores eventos de hip-hop na década de 1990, a “I Mostra Nacional de Hip-Hop”. Nas palavras da pesquisadora Maria Aparecida da Silva: “O Projeto Rappers foi uma estratégia criada por Geledés para denunciar as desigualdades raciais presentes na sociedade brasileira e conscientizar a população negra, em especial os/as jovens negros/as, sobre diferentes formas de exclusão” (SILVA, 1999, p. 94).

³ A título de relevância e maior dimensão do material, cito alguns títulos que compõem o livro: “Arte e educação: a experiência do Hip Hop paulistano”, “Rap, memória e identidade”, “Os sons que vêm das

(1997), de Spensy Pimentel, bem como as teses *Hip hop: cultura e política no contexto paulistano* (2005), de João Batista de Jesus Félix, e *Letramentos de reexistência: culturas e identidades no movimento Hip Hop* (2009), de Ana Lúcia Silva Souza, tornaram-se referências na reflexão sobre o hip-hop como um fenômeno social e político, parte da representação da experiência periférica, bem como uma “agência de letramento que apresenta pontos em comum com diversas experiências educativas”, incorporando, criando e ressignificando usos sociais da linguagem a fim de “reexistir” aos discursos já cristalizados sobre educação, negritude e cultura no país (SOUZA, 2011, p.35-36).

Sabe-se, a princípio, que o rap é constantemente atravessado por questões de classe, raça e gênero. Muitas pesquisas já se debruçaram sobre estes temas⁴. Mesmo que ainda pouco explorado nos estudos sobre rap e hip-hop no Brasil, a religião, a experiência e as linguagens religiosas, estão sempre presentes por meio de incontáveis símbolos, sons, e discursos no rap. Pensamos “religião” aqui não como uma experiência universal atemporal, circunscrita somente ao ocidente, de fácil categorização, mas como “um sistema expressivo, como sistema de linguagem, composto por estruturas narrativas, metafóricas e gestuais” (NOGUEIRA, 2015, p. 123) que, de maneira semelhante ao hip-hop, sistematiza, organiza e traduz parte do mundo simbólico do ser humano. Dessa forma, ao constatar a cultura hip-hop como um espaço que “engendra possibilidades de usos da linguagem em práticas letradas” (SOUZA, 2011, p. 82), assim como a música, a dança, a poesia, os grafites também utilizam estas dinâmicas da linguagem para expressar o sentido social e simbólico dos sujeitos. O rap, portanto, pode ser considerada uma experiência socionarrativa da linguagem simbólica. É a partir do ritmo e da poesia, disponibilizadas pelas inúmeras formas e conteúdos do rap, que o sujeito periférico experimenta e ordena o seu mundo, gerando práticas de emancipação social, mas também elaborando e (re)criando narrativas simbólicas e religiosas.

Este breve panorama traçado até aqui nos ajuda a compreender importantes contextos históricos e alguns dos caminhos estabelecidos na relação entre o rap/hip-hop

ruas”, “Hip Hop: movimento negro juvenil”, “A invasão do Rap na escolarização da classe média”, “Rap na sala de aula”, entre outros.

⁴ Além dos trabalhos já citados, ver os livros *Rap e política: percepções da vida social brasileira*, de Roberto Camargos (2015), *A cor da fúria: uma análise do discurso Racial dos Racionais Mc’s*, de Maik Antunes (2018) e os artigos *Relações de gênero no cenário do rap brasileiro: mulheres negras e brancas*, de Sandra Mara Pereira dos Santos (2012) e *Sexismo nas letras de rap: A sedimentação do machismo pela música*, de Paula Cabrero Claro e Ariane Carla Pereira (2019).



e a educação no Brasil. Também nos serviu para uma rápida apresentação do nosso objeto de estudo. Passaremos agora a relacionar as áreas e os assuntos que, à primeira vista parecem marginais – rap, educação e religião – mas que se explorados dentro de uma perspectiva crítica na prática do Ensino Religioso/Ciências da Religião, mostram-se enriquecedores, tanto aos estudos de hip-hop como para os estudos da religião. Com o objetivo de investigar tais relações, aproximaremos o rap e a religião por meio das músicas e de algumas perspectivas já apresentadas por alguns autores, para em seguida, construir alguns caminhos metodológicos que sejam possíveis de trabalhar o rap em currículos e práticas do Ensino Religioso. A nossa hipótese parte do rap, enquanto fenômeno da linguagem, como articulador de sentidos sociais, simbólicos e religiosos, tornando-se uma expressão artístico-pedagógica pertinente tanto para o desenvolvimento de novas práticas de ensino-aprendizagem no Ensino Religioso, como em diversas áreas ou etapas da educação no ensino fundamental.

2. Rap e religião: estratégias de aproximação

Se alguma vez você “cruzou” com o rap, certamente o som, a batida grave e suas extensas poesias, dotadas muitas vezes de “sentimentos indigestos” (CAMARGOS, 2017), chamaram sua atenção. Também é verdade que grupos como Racionais Mc’s, Facção Central, Mv Bill, Emicida ou mais recentemente, Djonga, por exemplo, já chegaram até você mesmo que de forma indireta, seja pela internet, televisão, rádio, por parcerias com artistas da MPB ou estampadas em algum tipo de vestuário/produto. Talvez o disco *Sobrevivendo no inferno* (1997) dos Racionais, com aquela cruz destacada sob um fundo preto, cercada de versículos bíblicos, ainda te traga alguma lembrança do passado ou mesmo faça parte do momento atual daquele aluno que prestou o vestibular na Unicamp em 2020 e 2021 e, teve que fazer a leitura das letras das canções do álbum que foram publicadas em livro pela Companhia das Letras (Racionais Mc’s, 2018).

Rappers e obras mencionadas aqui, além de fazerem uso de um discurso político, filosófico e crítico da experiência periférica brasileira – a chamada “sabedoria de rua” –



articulam e podem ser reconhecidas também pelo grau de símbolos, narrativas e metáforas religiosas⁵:

Meu nome é Thaíde / E não tenho R.G. / Não tenho C.I.C. / Perdi a profissional / Nasci numa favela / De parto natural / Numa sexta feira / Santa que chovia / Pra valer / Os demônios me protegem e os deuses também / Ogum, iemanjá e outros santos ao além / Eu já te disse o meu nome / Meu nome é Thaíde / Meu corpo é fechado e não aceita revide, Thaíde /.../ Não nasci loirinho com o olho verdinho / Sou caboclinho comum nada bonitinho / Feio e esperto com cara de mal / Mas graças a Deus totalmente normal⁶.

Na intenção de apresentar e localizar sua trajetória, o rapper Thaíde, narra em *Corpo fechado*, à canção que faz parte de uma das primeiras coletâneas do rap nacional (*Hip hop cultura de rua*, 1988), questões ligadas à classe, raça, gênero e religião – como foi visto no trecho acima. Parece-nos que, em seu rap, Thaíde constrói o seu mundo por meio de uma experiência mítico-poética, alimentada por elementos simbólicos e narrativas religiosas que fazem parte do seu contexto social. Enquanto um homem negro, pobre, periférico conhecedor das tradições religiosas de matriz africana, Thaíde organiza e compõe a sua realidade através da linguagem do rap. Apesar de uma representação que se pretende “racional” a respeito da realidade, tanto a linguagem como a experiência social do rap são mediadas por construções simbólicas e metafóricas construídas por um processo social dinâmico em permanente construção. Até porque, a arte, ou seja, o rap, “não é o espelho do real, mas uma das múltiplas dimensões pela qual a ação humana pode se expressar com toda a sua força” (DUARTE, 1999, p.21). Para não estendermos e ficarmos apenas em um exemplo, basta perceber que é possível visualizar a riqueza de elementos religiosos que a canção *Corpo fechado* detém em todo o seu contexto, forma e conteúdo. Assim, cabe reafirmar não só por meio deste caso⁷,

⁵ Os exemplos são incontáveis, mas para uma breve visualização ouvir as músicas: “Capítulo 4, versículo 3”, “Jesus Chorou” e “Vida Loka, parte 1 e 2” dos Racionais MC’s; “Hoje Deus anda de blindado” e “Versos sangrentos” do Fação Central; “A noite” de Mv Bill; “Ubuntu fristilli” de Emicida; e “Atípico” de Djonga.

⁶ *Corpo fechado*, Thaíde Dj Hum, Lp Hip hop Cultura de Rua (São Paulo, Paralelo, 1988).

⁷ Conferir outros casos da relação “rap e religião” nos artigos *O mundo mítico-poético de Baco Exu do Blues: erotismo e religiões no rap* (ROCHA, 2021) e *Um corpo herético no rap: uma teopoética erótica em Alice Guél* (ROCHA, 2020).



que o rap e a religião, mesmo que expressões distintas da experiência popular estão em constantes negociações teológicas, poéticas e simbólicas no Brasil⁸.

Nas primeiras pesquisas acadêmicas sobre rap, percebemos que a religião ocupou espaços marginais nas reflexões. Mesmo assim, essas se configuram como trabalhos importantes para a estruturação da temática “rap e religião” que estamos tentando desenvolver. No livro *Rap e educação, Rap é educação* (ANDRADE, 1999), no capítulo *Rap, Memória e Identidade*, Marco Aurélio Tella tece algumas reflexões sobre um exercício constante que o rap faz de valorização da população negra e que nesse processo, o rap – como visto, por exemplo, em Thaíde – acaba funcionando como uma espécie de “agência” de memória, resgatando a “importância da religião afro” (TELLA, 1999, p. 60) através das suas narrativas. Ainda neste livro, nos capítulos *Os sons que vêm das ruas: a música como sociabilidade e lazer da juventude negra urbana*, e *Hip hop como utopia*, os autores demonstram a importância histórica das festas e irmandades católicas como lugar de resistência da população negra em São Paulo no período do pós-abolição (AZEVEDO; SILVA, 1999, p.69). Também mostra como que o cristianismo, o islamismo e as religiões afro-brasileiras estiveram presentes na formação de ativistas como Martin Luther King, Malcolm X, Zumbi influenciando alguns jovens paulistas da posse Haussa, por exemplo, que se converteram ao islamismo, adotando “ideias dos negros mulçumanos norte-americanos” (PIMENTEL, 1999, p. 106-107-110).

Em *O livro vermelho do hip hop*, Spensy Pimentel (1997) abre o texto constatando que diante a um cenário de abandono social na periferia, “muitos buscam na religião a esperança para suportar o dia a dia; outros ouvem música, dançam, desenham nas paredes” (PIMENTEL, 1997, p.1). Diferentemente de Pimentel, não compreendemos a religião e a arte como experiências opostas ou que necessariamente exigem um compromisso exclusivo de seus adeptos que precisam optar por “isso ou aquilo”. Na verdade, a menção à religião feita por Pimentel se torna oportuna. Tanto pelo fato de que ele não menospreza esse importante dado quando o assunto é hip-hop e periferia, como porque podemos chegar à conclusão de que o rap e a religião funcionam como agências produtoras de sentido, como instâncias que disputam imaginários e

⁸ Para melhor compreensão da relação entre a religião e o rap nacional ver o artigo *No princípio era o rap: a construção do mito em Racionais MC 's* (CAPPELLI; ROCHA, 2020), na seção A história do mito no rap nacional.



discursos ao assumirem símbolos e narrativas próprias de determinados sujeitos-territórios. Pimentel (1997, p. 23-24) também afirma a necessidade de se compreender as dinâmicas religiosas coloniais que afetaram o desenvolvimento da música afrodiáspórica tanto no Brasil (católico) como nos Estados Unidos (evangélico-protestante). Cita, por exemplo, o Blues e o Jazz como produtos dos *spirituals* (tipo de canto desenvolvido no dia a dia dos campos de trabalho, da vida religiosa e festiva de povos norte-americanos escravizados) e, fala sobre a instrumentalização dos textos bíblicos nas narrativas do rap, apresentando algumas diferenças entre rappers brasileiros e norte-americanos, por exemplo.⁹

Já as teses de João Batista Félix (2005) e Ana Lúcia Silva Souza (2009), mesmo que de forma rápida, também constataam a presença da religião nos fluxos da cultura afro-brasileira. Souza cita pesquisas de Lindolfo Filho e Antônia Cezerilo sobre a relação dos rappers com os *griots*, resgatando a tradição oral e musicalidades que são “reinventadas de geração em geração” (SOUZA, 2009, p.73), até chegarem ao que hoje entendemos como “rap” e, também afirma o papel das irmandades católicas como centros de resistência histórica de construção de identidades negras no Brasil. Por sua vez, Félix (2005) localiza em sua etnografia, um dado importante sobre as formas e contextos em que a religião se apresenta no rap nacional e, reconhece a religião como um dado relevante na formação da identidade dos rappers e seus agentes¹⁰.

Ainda sobre as pesquisas sobre o rap/hip-hop que abordam a religião, não poderíamos deixar de mencionar aquelas que, segundo as nossas investigações, foram os primeiros trabalhos que de maneira sistemática, classificaram e relacionaram

⁹ “Conversei certa vez sobre isso com um antropólogo americano, da Universidade do Texas, chamado Derek Pardue. Ele estava no Brasil pesquisando diferenças e semelhanças entre o rap americano e o brasileiro. Disse-me, por exemplo, que citar um versículo bíblico num disco de rap, algo comum no Brasil, é uma atitude impensável entre a maioria dos rappers americanos – lá, para muitos negros o cristianismo soa como dominação cultural (por isso é que a religião muçulmana tem tanta força entre eles – se bem que vale a pena lembrar que o islamismo também só se expandiu pela África por meio da dominação árabe...). Vai vendo... Como o rap nasceu nos EUA, é de se esperar que seja sempre por lá que haja mais diversidade no gênero. Porém mesmo aqui já dá pra perceber, de Norte a Sul do país, a mistura com a embolada, o samba etc. Resta esperar pra ver no que isso vai dar. No fim das contas, quem pode definir o que é importado é o que não é?” (PIMENTEL, 1997, p.13).

¹⁰ O que mais nos chamou a atenção foi que este foi o único evento religioso em que fomos convidados a participar em toda a nossa pesquisa. Embora no mundo do rap a religião predominante seja a Evangélica, aqui era o Candomblé que imperava. No “Núcleo Cultural Força Ativa” e na posse “Aliança Negra” nossas conversas jamais resvalaram para o campo religioso, o que é também interessante. Pelo que podemos perceber a religião é muito mais destacada nas letras de rap do que nos encontros mais amplos do Hip Hop. Não existe posse ligada a uma religião, mas há muitos grupos de rap gospel (FÉLIX, 2005, p.117).



elementos, bem como articularam teorias sobre a religião. Na dissertação *Rappers do Senhor: hip hop gospel como ferramenta de visibilidade para jovens negros pobres e evangélicos*, Tâmara Lis Reis Umbelino apresenta por meio de uma pesquisa de campo, a construção da negritude entre jovens pentecostais, moradores da periferia de Juiz de Fora/MG, por meio do movimento hip-hop e do desenvolvimento de uma linguagem gospel do rap brasileiro. Enquanto jornalista e cientista social, Umbelino apresenta de que forma a vivência religiosa nestes territórios, sobretudo aquela interpretada por meio do hip-hop, “vem servindo para que jovens, negros, evangélicos, com histórico de criminalidade e violência em suas famílias possam de fato construir uma identidade positiva” (UMBELINO, 2008, p.16), ao contrário, do que a grande mídia racista e classista lhes mostra cotidianamente.

Marcos Zibordi (2013) no artigo *O rap como religião de salvação*, faz uma abordagem do rap/hip-hop a partir de Max Weber e de sua sociologia da religião. Aproxima os rappers, sobretudo, com a figura dos profetas e sacerdotes, e o hip-hop, enquanto uma instituição de caráter mágico, produtora de atividades simbólicas. Já em sua tese *Hip hop paulistano, narrativa de narrativas culturais* (ZIBORDI, 2015), Zibordi separa um espaço inédito entre as pesquisas já vistas sobre o tema, para se deter sobre a discussão do elemento religioso no rap. No terceiro e último capítulo intitulado “Eixo transcendental”, ele analisa uma série de narrativas religiosas do rap, articulando diversos exemplos e teóricos para a reflexão sobre o hip-hop. Entre algumas de suas principais ideias, encontra-se, o entendimento do hip-hop como um tipo de “agência de salvação”, além de fazer uma instigante provocação ao propor a “religião” como o quinto elemento do hip-hop.

Já nas ciências da religião, o rap/hip-hop ainda não constitui um tema/objeto de pesquisa com alguma tradição ou grande interesse por parte dos estudiosos. As dissertações *Os yoguins do séc. XXI: o aprendiz orientalista pós-tradicional na música de BNegão e Walter Franco* (TOBIAS, 2018), *“Um talo de arruda que vale uma floresta”*: as representações sociais das religiões afro nas letras de rap (SCOTTON, 2019) e *Rap e religião: uma análise do imaginário religioso em Racionais Mc’s* (ROCHA, 2022), constituem-se como as pesquisas mais significativas na área – a primeira através de uma abordagem dos estudos poético-literários, a segunda a partir de uma análise discursiva das letras e, a última, a partir das teorias do imaginário,

dimensionando o caráter mítico-poético do rap. Assim, após breves considerações sobre as músicas e pesquisas acadêmicas que tratam do fenômeno religioso e sua incidência/desenvolvimento na história do rap, constatamos não só a relevância dos mitos, símbolos e narrativas religiosas articuladas na cultura hip-hop¹¹, apontamos este tema como um campo de pesquisa promissor, ainda a ser explorado pelas Ciências da religião, assim também, pela prática pedagógica do Ensino Religioso. Iremos agora, então, observar algumas propostas pedagógico-educacionais do rap enquanto veículo/vínculo da religião em seus hibridismos culturais, teológicos e simbólicos, e como ele pode ser articulado no currículo e no componente do Ensino Religioso.

3. Rap como possibilidade artístico-pedagógica para competência leitora crítica no Ensino Religioso

Sabe-se que uma das tarefas mais desafiadoras para o educador é construir junto aos estudantes uma competência “leitora crítica”. Além do cenário de sucateamento que a educação pública se encontra em nosso país (baixos salários para os professores, falta de material adequado, estruturas físicas precárias), conseqüentemente, o desinteresse dos alunos pelas atividades escolares, há uma aparente falta de conexão entre o conteúdo proposto pelos professores e o contexto social dos alunos. A ausência destes elementos empobrece não só a aprendizagem de habilidades de escrita e leitura, mas o domínio de tecnologias e técnicas de grafia e assimilação do conteúdo, além das práticas de letramentos, capacidade de ler e escrever que, relacionadas ao mundo do aluno, com uma clara implicação no desenvolvimento de sentidos sociais, históricos e subjetivos dos sujeitos envolvidos nestas atividades. Por competência leitora crítica, deve-se entender a capacidade que habilita uma pessoa a ler e compreender determinado texto. Geralmente, essa categoria é trabalhada no Ensino Fundamental e quando aperfeiçoada tende a fazer com que o sujeito consiga ponderar sobre a leitura de forma crítica com relação ao texto lido. No caso de nossa discussão, tal competência orbita em torno do

¹¹ Para uma compreensão mais ampla sobre o imaginário bíblico no rap, a construção de um discurso teológico e outras dinâmicas da relação entre o rap e a religião, ver os trabalhos “*Uma Bíblia velha, uma pistola automática*”: imaginário bíblico na obra de Racionais Mc’s (CAPPELLI; ROCHA, 2020a), *O êxodo profético do rap: Mano Brown e Racionais MC’s sob um olhar teológico pluralista* (SOUSA, 2021) e *O rap como religião de salvação* (ZIBORDI, 2013), *O Evangelho marginal dos Racionais Mc’s* (OLIVEIRA, 2018) e *Evangelho segundo Racionais Mc’s: ressignificações religiosas, políticas e estético-musicais nas narrativas do rap* (TAKAHASHI, 2014).



aprendizado envolvendo o Ensino Religioso e a temática do rap. Dessa forma, nossa proposta em trabalhar temas e assuntos atuais se faz pertinente e poderá contribuir para o desenvolvimento desta competência numa dinâmica de ensino-aprendizagem que se pretende libertadora.

Como cultura urbana que nasceu nos Estados Unidos¹², conforme ressalta o antropólogo Ricardo Teperman (2011), o hip-hop torna-se uma expressão cultural privilegiada quando o assunto é dimensionar ou investigar as dinâmicas da juventude na contemporaneidade. Alunos e professores que se aproximaram deste movimento, certamente poderão conhecer uma rica cultura estética – composta de sons, símbolos e imagens diversas – personagens emblemáticos e processos políticos/históricos de suma importância para a compreensão da sociedade moderna. No Brasil do começo dos anos 1980, na estação de metrô São Bento da cidade de São Paulo, o hip-hop começou a exercer uma função de diversão e de formação, sendo um dos principais veículos de informação e conhecimento entre adolescentes e jovens periféricos. Esta cultura rapidamente se espalhou em diversas outras regiões do país, mas o seu marco “simbólico” estar situado em São Paulo – não obstante, alguns rappers paulistas estão entre os mais famosos do Brasil.

Para a nossa reflexão, além da rima e das divisões silábicas, interessa-nos o rap enquanto um fenômeno cancional, sendo assim, impossível desassociar letra e melodia. Seu aspecto musical, além da questão rítmica e compassada, possibilita a abertura para que se trabalhe com outros elementos – sensoriais, inclusive – de melhor assimilação por parte dos alunos e alunas, despertando sua consciência crítica e estimulando, conseqüentemente, sua capacidade leitora – do texto e do seu contexto social. Sendo assim, o elemento musical se apresenta como um forte aliado no que diz respeito à “acomodação” – fase de assimilação de conceitos presente no processo de alfabetização. O termo “acomodação” faz referência à teoria piagetiana na qual há um ajuste do objeto do conhecimento junto ao organismo de quem faz a apreensão. Com isso o objeto, em nosso caso, a canção, é incorporado à realidade e, adquire novas significações por meio

¹² Há um consenso na bibliografia especializada de que, tal como o conhecemos, o rap surgiu nas festas de bairro realizadas por imigrantes afro-caribenhos do Bronx, no bairro pobre de Nova Iorque, no início dos anos 70. Acoplado poderosos equipamentos de som a carrocerias de caminhões e carros grandes (os chamados “sound systems”), DJs como Kool Herc e Grandmaster Flash animavam festas de rua com ritmos latinos, funk soul e reggae. (TEPERMAN, 2011, p.20).

da interação que passa a fazer entre o corpo-organismo do sujeito e sua realidade, estabelecendo um vínculo dialético entre ambos¹³.

É importante ressaltar como é significativa uma abordagem pedagógica que contemple a realidade sócio-histórica dos educandos em consonância com o conteúdo proposto. A realidade, por vezes, proposta pelos materiais didáticos e metodologias adotadas, via de regra, tendem a reproduzir diversos tipos de padrões estéticos, raciais, econômicos ou culturais hegemonicamente determinados. Com raras exceções, esse padrão normalmente diz respeito a uma realidade idealizada, economicamente desigual, distante dos interiores e periferias do Brasil. Por isso, uma boa parte dos conteúdos é recebida com falta de estímulo e dificuldade por alunos e alunas, pois não falam a sua realidade, nem abrem qualquer tipo de relação ou estabelecem proximidade com os mais variados contextos do país.

O intuito da interação “aluno-conteúdo”, por meio da música, objetiva efetivar uma perspectiva pedagógica mediada pela proximidade dos fenômenos culturais populares e pelo diálogo, e não somente numa prescrição curricular estática, mas visando, principalmente, a formação e o desenvolvimento crítico e emancipatório do sujeito histórico. Somente o diálogo, a identificação das particularidades como as diferenças de cada território possibilita tal interface. Segundo Paulo Freire, o diálogo fenomeniza e historiciza a subjetividade humana, relativizando pontos de vistas absolutos. “Os dialogantes ‘admiram’ um mesmo mundo, afastam-se dele e com ele coincidem, nele põem-se e opõem-se” (FREIRE, 1994, p. 3).

De acordo com Freire, o diálogo torna-se uma ferramenta central em qualquer relação de ensino-aprendizagem. Ele reconhece, historiciza e resgata o sujeito de um sistema pedagógico enrijecido e mecanizado, que apaga, invisibiliza e marginaliza o indivíduo. Sendo assim, torna-se cada vez mais defasada qualquer tipo de modelo e de prática “bancária”, impositiva, se o objetivo for a construção de práticas educacionais que se pretendam condizentes com a realidade social e a formação integral de cidadania. Para escapar a estes entraves muitos métodos são colocados como “interativos”, mas

¹³ Michele Perciliano, dentre as linguagens mais utilizadas [em práticas de ensino-aprendizagem] vale destacar o uso da música. Trabalhar com música é fácil, didático e aproxima o professor do aluno na medida em que contribui na identificação de diferentes significados nas representações daquilo que o aluno ouve e associa ao que vive, uma vez que o ensino se fundamenta na estimulação que é fornecida por recursos didáticos que facilitam a aprendizagem (PERCILIANO, 2018, p.141).

não se comprometem, de fato, com o desenvolvimento de um trabalho dialogal, em busca de uma educação emancipadora.

Vemos, portanto, que o rap, como uma expressão cultural das classes populares, como uma experiência de conhecimento “não pedagogizada” (SOUZA, 2011) do mundo, se torna um ponto de contato significativo entre o conteúdo que é proposto e o aluno. Tanto por ser, em geral, um gênero conhecido e querido pela maioria, quanto por ser um tipo de canção democrática e comprometida com o sujeito, com diversos tipos de contextos sociais que se expressa de forma crítica sobre os processos históricos, sempre falando a partir da perspectiva daqueles que geralmente são menosprezados pelo poder hegemônico de nossa estrutura social. Segundo a professora Ana Lúcia Silva Souza, a partir do hip-hop, ou seja, de “espaços não escolarizados de educação”, valoriza-se a construção dos mais diversos usos da linguagem escrita, sendo nesse tipo de espaço o lugar onde é possível desenvolver múltiplos sentidos por meio do cotidiano (SOUZA, 2011, p.81). Dessa forma o rap, enquanto uma das linguagens desenvolvidas pelo hip-hop, “pode ser considerado como um espaço de práticas que, sem ser fixo ou suficientemente institucionalizado, engendra possibilidades de usos da linguagem em práticas letradas” (SOUZA, 2011, p.82). Por meio do rap visa-se, portanto, muito mais do que ensinar a ler ou a escrever. Têm-se como objetivo construir e compartilhar conhecimento, formar criticamente cidadãos e cidadãs que problematizam, dialoga, se enxergar e intervém na sua realidade.

No artigo *No ritmo e na poesia: o rap e o hip hop como estratégia didática para o ensino de história da África e Cultura Afro-Brasileira*, Michele Perciliano levanta uma questão importante para a nossa reflexão:

Aceitar a música como um novo documento e fonte de saber escolar, demonstra que a disciplina cede ao diálogo com as novas práticas e saberes escolares, portanto com o currículo, incorporando essas práticas, na medida do possível aos livros didáticos. Daí vem o seguinte questionamento: como o currículo escolar pode abordar essas práticas de ensino? (PERCILIANO, 2018, p.142).

Respondendo à questão de Perciliano, assinalamos ser possível tal adequação entre a música (realidade) e o cumprimento de uma agenda mais sistemática de ensino (conteúdo). Juntamente com o rap, o currículo poderá abordar na perspectiva do diálogo e da interação com a realidade, de maneira crítica e propositiva, grande parte dos temas



previstos em diversas áreas do conhecimento – não é novidade a capacidade que o rap tem em versar sobre muitos tipos de tema (território-geografia, os mais diversos acontecimentos históricos, expressões artísticas, relações familiares, múltiplas referências literárias e políticas, entre outros assuntos). Visto que não se trata somente de introduzir novos conceitos, mas colocá-los em constante interação com o contexto social, visando utilizar elementos, palavras e situações do cotidiano dentro da proposta pedagógica. Assim, levando em consideração os fatores elencados aqui, visa-se propor uma abordagem contextualizada e adaptada à realidade dos alunos e alunas – aquilo que estamos chamando de “possibilidade artístico-pedagógica” por meio do rap, principalmente, daqueles oriundos de contextos periféricos. A identificação com as letras de rap e canções diversas se faz notar no dia a dia da escola. O estímulo a se pensar uma abordagem inclusiva, dialogal e expressiva, no sentido cultural, se faz por meio da interação e recepção da cultura popular da comunidade escolar em consonância com os parâmetros curriculares previstos.

Por meio daquilo que foi exposto até agora, primeiro, afirmamos e reconhecemos o rap como um gênero musical periférico comprometido na construção de práticas de ensino libertadores e dialogais, bem como uma ferramenta imprescindível no desenvolvimento de competências crítico-leitoras mais contextuais. Sua proximidade com a realidade periférica, as múltiplas linguagens de que se serve, bem como a sua intervenção social – levando em consideração a dimensão do corpo – permitem com que o ambiente escolar se torne um pouco mais próximo e relevante aos alunos. Em segundo lugar, depois de contextualizar algumas pesquisas sobre o rap e a sua proximidade com o fenômeno religioso, nossa “aposta” é de que este gênero musical, cercado de narrativas, imagens e elementos das religiões, poderá assumir um novo e privilegiado lugar em ações artístico-pedagógicas nas mais diversas práticas e temas do Ensino Religioso. Não poderíamos, neste breve artigo, dimensionar a história do Ensino Religioso no Brasil, as polêmicas ou desconfiças geradas em seu entorno, ou trabalhar de maneira pormenorizada suas bases epistemológicas, objetivos ou especificidades¹⁴. Porém, nos alinhamos a uma perspectiva laica, de caráter científico,

¹⁴ Para um estudo mais aprofundado sobre as bases e questões histórico-epistemológicas, ver os artigos *O estranho caso do Ensino Religioso: contradições legais e questões epistemológicas* (ULRICH; GONÇALVES, 2018); e *Crenças religiosas e filosofias de vida na BNCC: importância para o ensino religioso sob a perspectiva da ciência da religião* (COSTA; STERN, 2020).

onde o Ensino Religioso – como prevê a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) – assume o “conhecimento religioso”, o fenômeno religioso, como o objeto do seu estudo “no âmbito das diferentes áreas do conhecimento científico das Ciências Humanas e Sociais, notadamente da(s) Ciência(as) da(s) Religião(ões), sem privilegiar nenhuma crença ou convicção, considerando a pluralidade religiosa brasileira” (BRASIL, 2016, p.171).

O Ensino Religioso como componente curricular comprometido em ser um espaço de empoderamento crítico do cidadão, tratando sobre os processos materiais, históricos e sociais – implicado no aprendizado das religiões no contexto brasileiro – poderá proporcionar um alto nível de transformação social (RIBEIRO, 2014, p.197). No intuito de combater o racismo religioso, a discriminação, e construir juntamente com o aluno uma convivência democrática por meio do respeito às diferenças, a BNCC estabeleceu alguns objetivos basilares para o Ensino Religioso:

- a) Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos; b) Propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, no constante propósito de promoção dos direitos humanos; c) Desenvolver competências e habilidades que contribuam para o diálogo entre perspectivas religiosas e seculares de vida, exercitando o respeito à liberdade de concepções e o pluralismo de ideias, de acordo com a Constituição Federal; d) Contribuir para que os educandos construam seus sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e da cidadania (BRASIL, 2017, p.434).

Além dos objetivos gerais, a BNCC também estabelece algumas competências específicas para o Ensino Religioso¹⁵, unidades temáticas (por exemplo, o estudo de “crenças religiosas e filosofias de vida”), os objetos de conhecimento (narrativas religiosas, os mitos nas tradições religiosas, ancestralidade e tradição oral etc.), além das

¹⁵ A BNCC propõe como competências específicas do Ensino Religioso: “1) Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos; 2) Compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios; 3) Reconhecer e cuidar de si, do outro, da coletividade e da natureza, enquanto expressão de valor da vida; 4) Conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver; 5) Analisar as relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente; 6) Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz” (BRASIL, 2017, p.435).



habilidades que se espera desenvolver em cada ano conforme cada série. Uma dessas habilidades prevista, por exemplo, para ser trabalhada no 5º ano, diz respeito à competência que estabelece como princípio: “(EF05ER07) Reconhecer, em textos orais, ensinamentos relacionados a modos de ser e viver” (BRASIL, 2017, p. 451). Neste mesmo bloco de habilidades, busca-se também identificar acontecimentos sagrados de diferentes culturas, identificar o mito de criação, a importância da tradição oral nas religiosidades indígenas, ciganas e afro-brasileiras, entre outras coisas. Partindo do pressuposto do rap enquanto “literatura oral-urbana” (SALGADO, 2015), articulador de tradições orais e inúmeras experiências de textos (visuais, materiais, corporais), o professor de Ensino Religioso poderá extrair diversos elementos religiosos contidos no gênero musical, e adequá-los às unidades temáticas e habilidades específicas que a BNCC prevê para o componente curricular em questão. Nesse sentido, efetiva-se a partir do rap uma relação direta com a realidade dos alunos visto que a periferia, bem como em outros espaços da comunidade escolar, articula diversos tipos de experiências religiosas. Assim, podemos propor uma leitura-escuta comparada da realidade das religiões com os dilemas e temas previstos na BNCC, com a experiência mais cotidiana dos alunos e alunas por meio da música.

A título de exemplo do que estamos trabalhando, o grupo de rap Racionais Mc 's torna-se um ponto essencial. Sobre a condição hostil em que a população pobre se encontra nas periferias do Brasil, em diversas canções, os rappers articulam um tom religioso que acaba perpassando muitos momentos do seu discurso. De acordo com a mitologia bíblica, o ser humano passou a herdar a condição de “pecador” por meio da transgressão dos primeiros seres-humanos (Adão e Eva), sendo esta condição retratada pela tradição teológica judaico-cristã como “pecado original”, de forma que tudo o que envolve o ser humano e sua relação nociva consigo mesmo e com o mundo se explica por meio desta narrativa mitológica. O chamado “pecado” de Adão se torna história do ocidente, a explicação ontológica para o mal, por assim dizer. Conforme a leitura dos Racionais Mc 's, o mal na periferia tem também uma origem: ela está no “sistema” estruturante de nossa sociedade desigual e violenta. Nas diversas menções à palavra “sistema” em suas canções, ela está normalmente relacionada ao governo, à polícia, à sociedade branca e racista, aos desmandos de figuras poderosas, ao Estado e demais mecanismos sociais que fomentam a miséria e a desigualdade. Assim, na segunda faixa



do disco *Sobrevivendo no inferno* Mano Brown recria um tipo de mito cosmogônico e estabelece na figura do “homem” – elitizado, rico, poderoso, que pela estruturação negativa do sistema impõe uma forma desigual de vida entre negros e brancos, pobres e ricos – o sentido “originário” do mal que assola a população periférica: “Deus fez o mar, as árvore, as criança, o amor. O homem me deu a favela, o crack, a traiagem, as armas, as bebidas, as puta. Eu? Eu tenho uma bíblia véia, uma pistola automática e um sentimento de revolta. Eu tô tentando sobreviver no inferno”¹⁶.

Quem proporcionou a existência da favela? Quem é responsável pela exploração do assalariado? Qual o papel do mito e da narrativa religiosa neste breve relato? O que a arma, a Bíblia e o sentimento de revolta significam dentro da experiência periférica? Para desvelar e aprofundar essas questões, bem como proporcionar algumas respostas relevantes para uma compreensão crítica da sociedade brasileira, acreditamos ser o Ensino Religioso um ótimo espaço de discussão – laico e plural – sobre todas as questões suscitadas pela canção, principalmente no que diz respeito ao papel/significado das religiões em contextos de produção poética, cultural, e de suas possíveis respostas aos conflitos históricos e políticos. É preciso dizer, portanto, que não nos parece proveitoso qualquer análise rígida ou que se pretenda única sobre o significado da religião – mesmo porque Racionais se utiliza de imagens religiosas oriundas do cristianismo, mas também demonstra ter uma forte relação com as religiões afro-brasileiras. Considera-se que tanto a religião como a arte (no nosso caso o rap), “estão na base antropológica da cognição, por meio da simbolização, na origem do *Homo sapiens* e das culturas humanas” (NOGUEIRA, 2015, p. 119). Enquanto fenômenos da linguagem simbólica, tanto o rap como a religião sempre escapam às classificações, dogmas e interpretações acabadas. Qualquer análise estará sujeita às dinâmicas de entrecruzamentos históricos, sociais e religiosos no qual cada comunidade faz as suas bricolagens e hibridismos exigindo dos professores não só sensibilidade, mas um compromisso científico com o objeto religioso a ser estudado.

Outro dado pertinente é perceber a polissemia do rap, sua capacidade musical, literária, imagética e simbólica. Será necessário optar por um recorte sobre o assunto e a forma com que o rap será abordado, sendo proveitoso não descartar nenhum elemento que compõem o rap enquanto canção (letra, melodia, instrumentais, elementos sonoros

¹⁶ Racionais Mc 's, “Gênesis”, Lp *Sobrevivendo no inferno*. (São Paulo, Cosa Nostra Fonográfica, 1997).



etc., que podem trazer informações sutis sobre as religiões na música). Assim, escolhendo trabalhar com a letra, por exemplo, a experiência da escuta é imprescindível. Optando trabalhar com a sonoridade e ritmos (percebendo os instrumentos, melodias e graves), estes se transformam constantemente em imagens (por exemplo: sino de igreja, um pneu “cantando” no asfalto, sirenes de polícia, as grades de um presídio etc.). Nas palavras de Carlos Eduardo Calvani, “não se pode dar atenção apenas à poética e à letra, desprezando a musicalidade” (CALVANI, 2015, p. 42), correndo o risco de não captar integralmente as diversas e valiosas informações sobre as religiosidades nas canções populares.

Dessa forma, voltemos brevemente ao livro *Rap e educação, rap é educação* (ANDRADE, 1999), no capítulo *Rap na sala de aula*. Ali a professora de língua portuguesa Lair Neves, em uma escola estadual de Osasco/SP ainda no ano de 1995, nos conta sua experiência com o rap na apreensão de conteúdos de gramática. Depois de alguns anos debatendo métodos pedagógicos, currículos e se perguntando sobre o papel da educação, Lair se depara com o compromisso de ajudar a “reduzir a distância entre o conhecimento científico e o reconhecimento da cultura de base produzida no cotidiano” (NEVES, 1999, p.155). Neves, portanto, insere o rap/música como mediação entre o contexto periférico – onde a linguagem é produzida social e simbolicamente entre os alunos – e o conteúdo escolar. A professora nos conta que trabalhou durante um ano letivo, em turmas de 6ª a 8ª série do período noturno, a música *Rap da felicidade* (“Eu só quero é ser feliz...”). Ao longo das aulas trabalhou oito etapas principais no que se refere ao trabalho com a canção escolhida: 1ª) entregou uma cópia da música; 2ª) fez a leitura da música; 3ª) ofereceu uma explicação individual de cada parte da música; 4ª) trabalhou o texto em grupos – entendimento da mensagem; 5ª) propôs uma apresentação dos grupos sobre o entendimento da mensagem do texto; 6ª) elaboraram um novo texto coletivo a partir do que foi entendido da música; 7ª) refletiu sobre o que pode ser aprendido com o estudo do texto musical; e 8ª) promoveu um debate sobre o que poderia ser mudado, tanto em relação ao conteúdo gramatical quanto pessoal, com um novo entendimento da língua e do contexto¹⁷.

¹⁷ Cada uma das etapas apresentadas aqui é brevemente desenvolvida no livro. Sobre a 5ª etapa da análise do texto da canção, por exemplo, a professora Lair relata: “As carteiras, agora colocadas em forma de círculo, possibilitam uma posição mais democrática, em que todos possam se olhar (...); não interfere na

O caminho adotado pela professora Lair Neves em meados dos anos 1990, pode servir de exemplo para novos projetos, abordagens criativas do conteúdo e a utilização de outros raps para os diversos assuntos. Acrescentaríamos em nossa análise, por exemplo, uma etapa de escuta da música (quem sabe selecionar juntamente com os alunos e alunas qual música seria trabalhada), de declamação de estrofes e frases que mais foram marcantes, assistir o videoclipe da canção – se tiver –, conhecer o artista, sua importância e sua obra, além de escrever – no caso do Ensino Religioso – todos os elementos ligados à religião para discutir separadamente cada um deles. Pensando especificamente a partir do Ensino Religioso, ao trabalhar os elementos previstos pela BNCC, como conhecer as diferentes tradições religiosas, compreender tal diversidade, conviver com diferentes crenças, analisar relações entre diferentes religiões e debater a dimensão pública da religião para construir um ambiente de paz. O rap constitui-se como um importante aliado em diversos temas e aplicações: mitos e cosmologias (música *Gênesis*, Racionais MC's); diálogo inter-religioso (música *Tempos insanos*, Karol Conká); religião e gênero (música *Deus é travesti*, Alice Guél); relações raciais (música *Capítulo 4, versículo 3*, Racionais MC's); religião e tradições orais/ancestralidade (música *Ubuntu fristilli*, Emicida); experiência religiosa (música *Novo poder*, Bk); e assim por diante.

O já citado disco *Sobrevivendo no inferno*, dos Racionais, poderia ser o primeiro grupo de rap a ser trabalhado pelo professor de Ensino Religioso. Sendo considerado um dos álbuns clássicos do rap nacional, a obra que fora lançada em 1997 em formato LP, em 2018, ganhou também um novo e acessível formato – em livro – pela editora Companhia das Letras. Esse disco, além de apresentar uma quantidade significativa de elementos religiosos distintos previstos em suas letras (Deus, Jesus, salmos, orixás, candomblé, oração etc.), também disponibiliza imagens, clipes e apresentações que poderão nos ajudar na contextualização de tais elementos¹⁸. Por ser um disco muito

apresentação, apenas monitorei o desempenho dos grupos e alertei-os quanto a coerência dos argumentos e explicações, quanto a ter começo, meio e fim” (NEVES, 1999, p.158).

¹⁸ O disco conta com diversas fotografias tanto no interior do livro quanto no encarte dos LP's e cd's, onde os integrantes interagem em espaços religiosos, com santos, crucifixos e Bíblias. Também a música *Diário de um detento*, por exemplo, possui um videoclipe que fora premiado em 1998 no VMB, um festival de música que era promovido pela emissora de televisão MTV Brasil, onde é possível dimensionar algumas imagens religiosas que circulam dentro do sistema prisional (Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MZzl8qYF_qY. Acesso em: 10 abr. 2022). Neste mesmo evento onde os Racionais recebeu o seu prêmio de melhor videoclipe do ano, uma espécie de performance teatral protagonizada pelo Pregador Luo, um cantor de rap gospel, representa uma igreja evangélica



conhecido e importante, há também muitos trabalhos acadêmicos que tratam sobre o assunto (conferir novamente o item dois deste artigo “Rap e religião: estratégias de aproximação” e conferir as notas de rodapé de número 6 e 9), que poderão auxiliar o professor/a. O jovem rapper baiano Baco Exu do Blues também poderá contribuir para introduzir um mundo de símbolos e narrativas religiosas, assim como Emicida, Djonga, Síntese e Criolo também apresentam inúmeros *clips*, músicas e entrevistas tratando, muitas vezes, de forma específica, o lugar da religião no imaginário da sua produção musical.

Para finalizar, observamos que o rap, na busca de mediar e traduzir realidades e experiências de linguagem, tão próximas dos alunos oriundos de contextos periféricos, se constitui como um tipo de agência de “letramentos de reexistência” (SOUZA, 2011), e como agência produtora de múltiplas linguagens religiosas. Uma “agência” cultural onde muitas vezes se escreve mesmo sem lápis, em que ensina a ler para além das próprias letras. Onde se participa da criação e da aprendizagem por meio de experiências religiosas e sonoras que constituem determinado grupo social, dando outro sentido de educação por meio do corpo, da construção de símbolos, discursos e experiências libertadoras de educação que transformam a vida social.

Considerações finais

Ao passar pela história do rap nacional em diálogo tanto com a educação como a religião, foi possível perceber a relevância e os inúmeros caminhos do projeto aqui empreendido. Acreditamos que o rap e a religião, enquanto fenômenos da linguagem simbólica provocam muitos tipos de análises políticas, poético-cancionais, além de vislumbrar outros tipos de práticas pedagógicas, principalmente em contextos periféricos. Acreditamos que a estratégia adotada pela professora Lair Neves pode ser aplicada e ampliada dentro do Ensino Religioso, visando novas abordagens e metodologias que estimulem processos de ensino-aprendizagem críticos, engajados com a promoção da vida, o direito à expressão/liberdade religiosa e o estudo científico do fenômeno religioso.

num culto onde palavras bíblicas se misturam com um discurso altamente político, introduzindo a música *Capítulo 4, versículo 3*, que logo é cantada pelo grupo Racionais (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PUw50mQaZT4>. Acesso em: 10 abr. 2022).



Somam-se a isso iniciativas de trabalhar o letramento dos anos iniciais do ensino fundamental tanto no sentido de sensibilização – para introduzir a aprendizagem das sílabas – quanto no processo de acomodação do conhecimento e das competências leitora-críticas. A proposta de trabalhar as sensações, palavras e frases por meio do rap tem o intuito de proporcionar a alfabetização das crianças, associada a um olhar crítico sobre as dinâmicas sociais, a construção do respeito à diversidade e conhecimentos diversos.

A cultura hip hop é riquíssima e muito proveitosa para “facilitar” o diálogo entre alunos e conteúdo, entre a rua e alguns caminhos da educação formal. Podem-se aproveitar as ideias que aqui foram trabalhadas, para construir maior interação com a comunidade escolar, auxiliando formas de aprendizagem mais profícua. A palavra-canto possui o poder de conferir protagonismo e identidade às pessoas. Por meio de seu domínio a sociedade intervém de forma criativa e propositiva tanto no âmbito escolar como no cotidiano. Tudo isso certamente é um desafio que necessita ser enfrentado com seriedade e parcimônia. Ao tratarmos da questão fazendo interface com o contexto social brasileiro, avançamos para a proposta de uma educação popular, periférica e crítica, no sentido propositivo da questão. Pois a perspectiva da transformação e da liberdade humana deve sempre orientar o trabalho docente nas mais variadas áreas do conhecimento. A correspondência com a temática do Ensino Religioso teve como objetivo agregar novas práticas e abordagens pedagógicas, bem como contribuir no processo formativo de um estudo criterioso da religião nos mais diversos espaços da educação formal e informal do Brasil.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Elaine Nunes (org.). *Rap e educação, rap é educação*. São Paulo: Summus, 1999.

ANTUNES, Maik. *A cor e a fúria: uma análise do discurso racial dos Racionais Mc 's*. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.

AZEVEDO, Amailton Magno Grillu; SILVA, Salloma Salomão Jovino. *Os sons que vêm das ruas*. IN: *Rap e educação, rap é educação*. ANDRADE, Elaine Nunes (org.). São Paulo: Summus, 1999.



BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Curricular Comum do Ensino Básico*. Brasília, 2016. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf. Acesso em: 12 abr. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Curricular Comum do Ensino Básico*. Brasília, 2017. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/historico/BNCC_EnsinoMedio_embaixa_site_110518.pdf. Acesso em: 12 abr. 2022.

CALVANI, Carlos Eduardo. *Religião e MPB: um dueto em busca de afinação*. Revista Eletrônica Correlatio. v. 14, nº 28, p.29-54, dez., 2015.

CAMARGOS, Roberto. *Rap e política: Percepções da vida social brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. *Relatos sanguíneos e sentimentos indigestos no rap de Facção Central*. Música Popular em Revista, Campinas, ano 5, v.1, p.70-94, jul.-dez. 2017.

CAPPELLI, Márcio; ROCHA, Bruno. “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, 2020a.

_____. *No princípio era o rap: A construção do mito na obra dos Racionais Mc 's*. Estudos de Religião, v. 34, n.3, p. 153-176, set.-dez. 2020.

CLARO, Paula Cabrera; PEREIRA, Ariane Carla. *Sexismo nas letras de rap: A sedimentação do machismo pela música*. 6º Colóquio Mulher e Sociedade, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 23 e 24 de abril de 2019.

COSTA, Matheus Oliva; STERN, Fábio L. *Crenças religiosas e filosofias de vida na BNCC: importância para o ensino religioso sob a perspectiva da ciência da religião*. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; JUNQUEIRA, Sérgio (orgs.). *O Ensino Religioso na BNCC: teoria e prática para o Ensino Fundamental*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2020.

D'ANDREA, Tiarajú Pablo. *A formação dos sujeitos periféricos: cultura e política na periferia de São Paulo*. Tese. (tese de doutorado em sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. p.287, 2013.

DUARTE, Geni Rosa. *A arte na (da) periferia: sobre... vivências*. In: *Rap e educação, rap é educação*. ANDRADE, Elaine Nunes (org.). São Paulo: Summus, 1999.

FELIX, João Batista de Jesus. *Hip hop: Cultura e política no contexto paulistano*. São Paulo, 2005. 206 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.



NAE-10. *Rap...ensando a educação*. Núcleo de Ação Educativa 10, Secretaria Municipal de Educação. Prefeitura do Município de São Paulo, 1992.

NEVES, Lair Aparecida Delphino. *Rap na sala de aula*. In: Rap e educação, rap é educação. ANDRADE, Elaine Nunes (org.). São Paulo: Summus, 1999.

NOGUEIRA, Paulo de Souza. *Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo*. In: Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). São Paulo: Paulus, 2015.

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

PERCILIANO, Michele. *No ritmo e na poesia: o rap e o hip hop como estratégia didática para o ensino de história da África e Cultura Afro-Brasileira*. Koan: Revista de Educação e Complexidade. n.6, jun.2018, p.139-152.

PIMENTEL, Spensy. *O Livro vermelho do Hip hop*. Disponível em: http://acervobf.bocadaforte.com.br/acervo/site/?url=biblioteca_detalhes.php&id=12
Acesso em: 22 jun 2021.

_____. *Hip Hop como utopia*. In: Rap e educação, rap é educação. ANDRADE, Elaine Nunes (org.). São Paulo: Summus, 1999.

RACIONAIS MC 'S: *Sobrevivendo no Inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. “*Não se justifica moralmente*” – *uma crítica ao modelo de ensino religioso como educação moral*. In: SANTOS, Francisco de Assis Souza; GONÇALVES, José Mário; RIBEIRO, Osvaldo Luiz (Orgs.). Ciências das religiões aplicadas: interfaces de uma ciência-profissão. Vitória: Unida, 2014.

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.

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

_____. *Rap e religião: análise do imaginário religioso em Racionais Mc 's*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

SALGADO, Marcus Rogério. *Entre ritmo e poesia: rap e literatura oral urbana*. Revista Scripta, v. 19, n. 37, 2º sem. 2015.

SANTOS, Sandra Mara Pereiros. *Relações de Gênero no cenário do rap brasileiro: mulheres negras e brancas*. Colóquio Internacional Culturas Jovens Afro-Brasil



América: Encontros e Desencontros. Anais do Primeiro Colóquio Internacional Culturas Jovens Afro-Brasil América: Encontros e Desencontros. São Paulo, abr. 2012.

SCOTTON, Raquel Turetti. *Um talo de arruda que vale uma floresta: As representações sociais das religiões afro nas letras de rap*. Juiz de Fora, 2019. 155 p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019. [Orientada pela Prof^ª Dr^ª. Sônia Regina Corrêa Lages].

SILVA, José Carlos Gomes. *Arte e educação: a experiência do movimento Hip Hop paulistano*. In: Rap e educação, rap é educação ANDRADE, Elaine Nunes (org.). São Paulo: Summus, 1999.

SILVA, Maria Aparecida. *Projeto Rappers: uma iniciativa pioneira e vitoriosa de interlocução entre uma Organização de Mulheres Negras e a juventude no Brasil*. In: Rap e educação, rap é educação. ANDRADE, Elaine Nunes (org.). São Paulo: Summus, 1999.

SOUSA, Luis Fernando de Carvalho. *O êxodo profético do rap: Mano Brown e Racionais Mc's sob um olhar teológico pluralista*. In: (org.) RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. O princípio pluralista em debate. São Paulo: Recriar, 2021.

SOUZA, Ana Lucia Silva. *Letramentos de Reexistência: culturas e identidades no movimento hip hop*. Campinas/SP, 2009. 219p. Tese (Doutorado em Linguística). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

_____. *Letramentos de Reexistência: Poesia, Grafite, Música, Dança: Hip-Hop*. São Paulo: Parábola, 2011.

TEPERMAN, Ricardo. "O rap radical e a 'nova classe média'". *Psicologia USP*, n.1, v.26, p. 37-42, 2014.

TELLA, Marco Aurélio Paz. *Rap, memória e identidade*. In: Rap e educação, rap é educação ANDRADE, Elaine Nunes (org.). São Paulo: Summus, 1999.

TAKAHASHI, Henrique Yagui. *Evangelho segundo Racionais Mc's: ressignificações religiosas, políticas e estético-musicais nas narrativas do rap*. São Carlos, 2014. 160 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014. [Orientado por Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran].

TEPERMAN, Ricardo Indig. *Tem que ter swing: batalhas de freestyle no metrô Santa Cruz*. Dissertação (mestrado em sociologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. p.274, 2011.

TOBIAS, Vinicius. *Os yoguins do séc. XXI: o aprendiz orientalista pós-tradicional na música de BNegão e Walter Franco*. Juiz de Fora, 2018. 164 p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018. [Orientado por Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça].



ULRICH, Claudete Beise; GONÇALVES, José Mário. *O estranho caso do Ensino Religioso: contrações legais e questões epistemológicas*. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v.58, n.1, p.14-27, jan./jun., 2018.

UMBELINO, Tâmara Lis Reis. *Hip Hop Gospel como ferramenta de visibilidade para jovens negros pobres e evangélicos*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Juiz de Fora, 2008.

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.

_____. *Hip hop paulistano, narrativa de narrativas culturais*. Tese (Doutorado em Comunicação Social) - Escola de Comunicação e Arte, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.



As categorias essenciais da ciência da religião¹²

The essential categories of religious studies

Claudia Aparecida Santos Oliveira³

Resumo: Toda e qualquer disciplina é organizada por elementos mínimos necessários à sua constituição. Se assim for, isto é, que qualquer campo disciplinar é estruturado por estas categorias e considerando a Ciência da Religião um campo disciplinar, é possível afirmar que tais categorias estão presentes nesta área do conhecimento a estruturando, organizando e definindo. Partindo deste pressuposto, este artigo trará algumas reflexões de como essas categorias se apresentam na Ciência da Religião. O objetivo é destacar os elementos que a constituem enquanto tal, a partir da revisão de literatura especializada. O que se observou é que as categorias, tal como elencadas, podem contribuir no sentido de trazer outro olhar para o “estatuto epistemológico”, de modo especial, para se pensar a disciplinaridade da área.

Palavras-chave: Epistemologia. Disciplinaridade. Categorias. Ciência da religião.

Abstract: Every and any subject is organized by some minimal elements needed to its constitution. If such were the case, any disciplinary field is structured by these categories and taking on account that Religious Studies is a subject field it's possible to assure that these categories are presented in this knowledge area structuring, organizing and defining it. Based on this assumption, this article will articulate some reflections on how these categories are present in Religious Studies. The goal is to highlight some elements that compose as such, from the specialized literature review. What has been seen is that the categories, as mentioned before, can contribute to bring a new perspective to the epistemological statute, in particular, to think about the disciplinarity of this study area.

Keywords: Epistemology. Discipline. Categories. Religious Studies.

¹ Apesar de ser mais comum o uso de “Ciências da Religião”, inclusive sendo esta a grafia que consta no Documento da Área 44 – Teologia e Ciências da Religião – junto a CAPES, optamos por “Ciência da Religião” por ser este o nome do departamento no qual esta pesquisa e toda a nossa trajetória acadêmica se desenvolve.

² Este artigo é parte da pesquisa desenvolvida no Mestrado em Ciência da Religião (2021) intitulada “A interdisciplinaridade como categoria essencial da Ciência da Religião: reflexões de seu uso, significado e possíveis contribuições à disciplina” que se encontra no Repositório Institucional da Universidade Federal de Juiz de Fora: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/13002>.

³ Doutoranda em Ciência da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Bolsista CAPES. Mestra, Especialista e Bacharela em Ciência da Religião (UFJF). E-mail: claudinha.santos81@gmail.com



Introdução

De acordo com Barros (2019, p. 53-54), toda disciplina é organizada por elementos que se referem a um conjunto de categorias que estruturam e “envolvem ou estão envolvidas na constituição, afirmação e transformações de um ‘campo disciplinar’ de saberes e práticas”. Em outros termos, *todo e qualquer* campo disciplinar é estruturado e definido pelas seguintes categorias: interesses temáticos, singularidade, teoria, discurso, método, interdisciplinaridade, campo intradisciplinar, interditos, rede humana e o olhar sobre si.

Considerando que *qualquer* disciplina - ciência e/ou área de conhecimento - é estruturada por estas categorias, e que a Ciência da Religião é uma disciplina, é possível dizer que essas categorias também estão presentes nessa ciência ou área, sendo por elas estruturada e definida. Partindo deste pressuposto, este artigo buscará elucidar como essas categorias se apresentam na mesma.

Para tanto, há um aspecto que deve ser considerado: o de que toda disciplina é histórica, uma vez que surge ou começa a ser percebida em um dado momento no tempo. Ou seja, o que se está considerando aqui é que, assim como as demais ciências, a Ciência da Religião é uma disciplina histórica e é essa historicidade que nos permite refletir sobre essas categorias. Neste sentido, adotou-se como metodologia a revisão de literatura especializada.

1. Interesses Temáticos e a Singularidade da Ciência da Religião

Uma das primeiras fronteiras estabelecidas pela disciplina é o objeto. Resultado do rompimento dos projetos da vida cotidiana, o objeto surge da eliminação de questões não consideradas pertinentes por uma determinada área (FOUREZ, 1995). É quando se define o *campo de interesses temáticos*. No entanto, esta definição só acontece após a decisão acerca do *ponto de vista preciso* que será utilizado para descrever, observar, entender, compreender este campo que pode ir de um interesse mais amplo “até um conjunto mais privilegiado de objetos de estudo e de temáticas a serem percorridas pelos seus praticantes” (BARROS, 2019, p. 55).

Toda disciplina, ao se estabelecer, opera certo tipo de ruptura que delimita um determinado campo de interesses. Apesar de existir, de estar no mundo, a condição para

que algo seja considerado um objeto (de estudo) é o corte feito pelos envolvidos na ação que, ao mesmo tempo que separa, proíbe que ele seja confundido com outra coisa. E o mais importante: toda essa ação de ruptura sempre se dá em virtude de um projeto. De acordo com Fourez (1995, p. 105-106), essas “rupturas dão um estatuto a um saber determinado”, isto é, são elas que determinam o que será ou poderá vir a ser o campo de interesses de uma determinada disciplina.

Apesar das disciplinas partilharem interesses temáticos em comum (estudo do fenômeno humano ou religioso, por exemplo), para ter uma identidade, é preciso que elas apresentem um conjunto de parâmetros definidores que a tornem única, específica e que justifique sua existência. É o que Barros (2019) chama de *singularidade*, isto é, cada disciplina deve ter a sua forma de classificar e abordar o seu campo temático, que estabelece como irá considerar e organizá-lo.

O estudo da religião, por exemplo. Apesar da dedicação de várias áreas na sua compreensão, em especial dentro do campo das Humanidades, cada uma tem sua forma singular de abordagem que está relacionada aos seus interesses e/ou projetos enquanto disciplina. Isto faz com que o campo de interesses não seja o modo mais adequado para se definir uma disciplina, apesar da ligação desta com este campo e/ou objeto, pois é ela, a disciplina, que o determina através das rupturas epistemológicas que opera (FOUREZ, 1995). É a disciplina, diz Morin (2007, p. 40), que “desvenda, extrai ou constrói um ‘objeto’ digno de interesse para o estudo científico”.

Disto resulta que a ligação entre singularidade e campo de interesse refere-se

aos parâmetros que definem irreduzivelmente a disciplina [...], e não aos “objetos de estudo” privilegiados pelos seus praticantes, que já constituem mais propriamente o “campo de interesses” da disciplina. Uma coisa, é claro, está ligada à outra; mas são itens distintos. É possível abordar um determinado “campo de interesses” a partir de certa “singularidade” que já é específica da disciplina. Os grupos sociais (um mesmo objeto) podem ser examinados de modos distintos pela História, pela Antropologia ou pela Sociologia. (BARROS, 2019, p. 57)

Portanto, a singularidade tem a ver com os parâmetros que, de forma irreduzível, definem a disciplina e não com seus interesses temáticos. Em se tratando da Ciência da Religião, qual seria a sua singularidade? Quais seriam os parâmetros, considerando se tratar de um empreendimento intelectual coletivo? Não se trata de uma questão de fácil



resposta. E é por isso que esforços nesse sentido devem ser empreendidos. É o que se fará a seguir. No entanto, aviso, de antemão, que se trata menos de uma resposta e mais de uma tentativa de compreensão a partir do que foi visto até o momento.

A primeira consideração é sobre o campo de interesses temáticos. Na Ciência da Religião, ele compreende “religião”, “religiões”, “religioso” ou conforme elencado pelo Documento da Área (CAPES, 2019, p. 2), com o “fato religioso, a experiência religiosa, os fenômenos, as experiências, os conteúdos, as expressões, os textos reconhecidos como sagrados, as tradições e narrativas orais, as linguagens, as culturas religiosas e as tradições de sabedoria”. Se por um lado o campo de interesses da área está delimitado, por outro lado resta saber o que assegura a sua singularidade, ou seja, o que faz desta disciplina única e justifica a sua existência, para além de ter um campo de interesses temáticos definido?

Resguardando todos os desdobramentos que tal afirmação possa ter, é possível considerar que a sua singularidade está em ser a única disciplina dedicada integralmente ao estudo da religião em sua totalidade, apesar da sua complexidade, já que a religião é um fenômeno que não se encerra em si mesmo: ela “abrange toda uma ‘família’ de componentes referentes a uma coleção de diferentes fatores, critérios e dimensões que, em seu conjunto, descrevem um quadro no qual a ciência da religião pode inserir seu objeto” (HOCK, 2010, p. 29). A religião é *de per se* complexa, formada por uma rede de inter-relações que não podem ser ignoradas pela Ciência da Religião.

A singularidade se dá menos pelo modo como a disciplina aborda a religião e mais por aquilo que ela não pode desconsiderar a seu respeito. Logo, ela não está no campo de interesses temáticos que também pode ser compartilhado com outras áreas. Acontece que, como dito, cada disciplina tem um projeto e/ou interesse que promove a sua atualização, transformação e, em alguns casos, até a sua redefinição. Em poucas palavras, toda disciplina precisa de algo que a mantenha viva e ativa. E qual seria o projeto e/ou interesse da Ciência da Religião?

Toda disciplina nasce como uma nova forma de considerar o mundo e não para ser a repetição de formas existentes. O mesmo pode ser dito da Ciência da Religião. Apesar da forma que se constituiu, ela não se trata de uma repetição ou um modo de considerar o mundo já existente. O seu nascimento e a sua história também se revelam

como elementos importantes para diferenciá-la das outras disciplinas, cada qual com a sua forma própria de nascimento e existência.

2. Aspectos Teóricos, Metodológicos e Discursivos da Ciência da Religião

Não será surpresa saber que a Ciência da Religião toma emprestado conceitos e aportes teóricos, que incorpora métodos e práticas de outras áreas e que utiliza vocabulários já existentes para dar forma ao seu discurso. Isto porque não é objetivo de nenhuma área desenvolver-se para ter apenas uma orientação teórica e/ou metodológica e sim para apresentar certo *repertório teórico-metodológico*.

Mesmo que tome emprestados conceitos e aportes teóricos originários de outros campos de saber, que incorpore métodos e práticas já desenvolvidas por outras disciplinas ou que se utilize de vocabulário já existente para dar forma ao seu discurso, não existe disciplina que não combine de alguma maneira Teoria, Método e Discurso. Bem entendido, um campo disciplinar não se desenvolve no sentido de possuir apenas uma única orientação teórica ou metodológica, mas sim de apresentar certo repertório teórico-metodológico que é preciso considerar, e que se torna conhecido pelos seus praticantes, gerando adesões e críticas várias. (BARROS, 2019, p. 64)

Se comparada à Teologia ou Filosofia, a Ciência da Religião é uma disciplina relativamente nova, marcada pelo fato de ter sido constituída a partir da contribuição de praticantes de outras áreas. Apesar dos primeiros estudos de religião remontarem à antiguidade, é a partir da segunda metade do século XIX que este estudo se torna mais analítico e especializado com o surgimento de várias disciplinas acadêmicas. Ou seja, é na virada do século XIX para o XX que são fixados caminhos intelectuais importantes no estudo de religião e que se delineia seu “perfil disciplinar no sentido de uma *second-order tradition*” (USARSKI, 2013, p. 58), isto é, de uma tradição de segunda ordem. Mas o que vem a ser essa tradição?

Second-order tradition ou tradição de segunda ordem é “uma visão coletiva das principais escolas de interpretação, métodos operacionais, herança de erudição e, sobretudo, uma memória vital compartilhada das maneiras mediante as quais todos esses fatores constitutivos são inter-relacionados” (USARSKI, 2013, p. 51-52). Essa

inter-relação se deu na busca pela identificação do elemento central ou fundamental da religião, isto é, na tentativa de se isolar seu *sine qua non* ou *primeiro princípio*.

Conforme Capps (1995), essa busca mobilizou figuras importantes no estudo da religião tais como Kant (moral), Schleiermacher (sentimento de dependência absoluta), Otto (numinoso) e outros, que adaptaram seus métodos para achar o elemento essencial da religião. Para Capps, a busca pelo primeiro princípio tem a ver com a influência da filosofia cartesiana no pensamento desses intelectuais. Em seu entendimento, o modo como se estabeleceram os termos, as condições e as bases da investigação intelectual deram forma e conteúdo à disciplina. A dúvida cartesiana possibilitou a descoberta de um princípio resistente e confiável sob o qual a filosofia foi erguida.

A passagem da *reductio* (identificação dos primeiros princípios) para *enumeratio* (enumeração dos componentes necessários e constituintes) influenciou o modo de se investigar a natureza da religião de Kant e de outros filósofos que, “honrando as tendências cartesianas testadas pelo tempo, [...] abordaram seu assunto tentando identificar a condição *sine qua non* da religião, seu elemento central, irreduzível e fundamental” (CAPPS, 1995, p. 20). Ao denominar de *a priori* o elemento religioso, o que os filósofos fizeram, na verdade, foi simular a sequência de análises cartesianas a fim de chegar à natureza da religião.

Só que essa abordagem não deu conta de compreender o fenômeno religioso. Em um dado momento, a questão da natureza e a busca por um elemento central, juntou-se à questão da origem da religião. O interesse passou da natureza para a origem, resultando em novos conhecimentos a respeito da religião. É quando a fenomenologia surge como uma tentativa de se ordenar os vários elementos da religião fornecendo “uma descrição abrangente da maneira e da forma pela qual os fenômenos religiosos aparecem na experiência humana” (CAPPS, 1995, p. 15). A partir de então, além das tentativas de explicar a religião, entender a sua função e seu papel entrou para a pauta dos estudiosos.

Capps (1995) defende a existência de uma inter-relação entre as abordagens da religião. Para ele, a variedade de especialistas dentro do estudo acadêmico de religião não se explica a partir da reivindicação dos estudiosos como tendo lugar e participação efetiva na área, mas pela fertilidade, resiliência e resistência da religião que incitou e ainda hoje incita várias formas, em potencial, de compreensão. Está na complexidade da religião a explicação para a Ciência da Religião se compor “por uma variedade de



caminhos discerníveis de investigação” (CAPPS, 1995, p. 14), portanto. Uma vez que o interesse pela religião sempre foi um interesse múltiplo, sua abordagem foi, ao longo do tempo, constantemente aprimorada, assim como as perguntas que desencadearam todo o processo de investigação.

Afirmar que a Ciência da Religião é uma disciplina, é reconhecer que “emprega regras estabelecidas e métodos de investigação para abordar tais questões e registrar respostas” (CAPPS, 1995, p. 13). Dito de outro modo, para tornar o assunto religião inteligível, isto é, torná-lo um conhecimento, métodos são empregados de acordo com o interesse ou projeto que se tem. Isto explica o vasto repertório teórico-metodológico da disciplina que, enquanto um empreendimento intelectual coletivo - constituído com a colaboração de praticantes de outras áreas -, tem como uma *tradição de segunda ordem* que se caracteriza pela existência de várias linhas investigativas e pela “sucessão de desenvolvimentos paralelos” (CAPPS, 1995, p. 14).

Sendo a religião um campo de investigação complexo, faz-se necessário “um conhecimento interdisciplinar e o emprego de diversas metodologias para se descobrir o que se guarda sob seu manto” (PIEPER, 2019, p. 8). Essa complexidade faz da religião um objeto multidimensional que exige estudos de natureza interdisciplinar (USARSKI, 2007; SANTOS, 2018).

Disto resulta uma disciplina caracterizada pela variedade epistemológica e, por conseguinte, de objetivos conviccionais distintos porque é composta por uma variedade de epistemologias. Por conta desta variedade, a área é influenciada por múltiplos interesses e intenções metodológicas que se tornam mais complexas quando unidas aos objetivos conviccionais em relação à religião que podem ser o de defender, demonstrar, verificar, ilustrar ou sancionar determinado ponto de vista sobre ela (CAPPS, 1995).

A complexidade da religião desencadeou outras complexidades (de métodos, interesses, discursos) que influenciaram no modo como a área se constituiu. Assim, para além de desempenhar um papel formativo nos processos de interpretação, as convicções e/ou interesses também estão nas formas assumidas pela tradição de segunda ordem da Ciência da Religião (CAPPS, 1995). Isto nos leva a corroborar com Pye (2017) quanto à necessidade de os métodos estarem alinhados aos interesses da área e com Passos e Usarski (2013, p. 18) quanto à importância de apropriarmos “do potencial heurístico das



suas subáreas”, já que esta apropriação pode nos levar a descobrir novas formas de se investigar e compreender a religião.

Quanto aos aspectos discursivos, à medida que a disciplina vai se constituindo, ela se inscreve “em certa modalidade de discurso, por vezes com dialetos internos” que só os iniciados conseguem acessar. A ciência forma uma linguagem comum que fornece pontos de referência aos praticantes que interiorizam *um universo conceitual mental* que permite partilhar da mesma experiência. Aprender uma ciência é também aprender uma determinada linguagem (FOUREZ, 1995).

No caso da Ciência da Religião, mesmo sendo um empreendimento intelectual coletivo, ainda sim é possível visualizar uma linguagem que caracteriza a área. O que parece ser uma questão é como essa linguagem vem sendo assimilada considerando que, e ficaremos com essa hipótese, que corrobora com o argumento de Costa (2019), falta uma iniciação mais formal e continuada com a literatura da área. No entanto, a nosso ver, essa carência vem sendo suprimida com os cursos de graduação, ao oferecer - mesmo que Capps (1995) não tenha falado a este respeito, o seu pensamento aqui se encaixa - treinamento e prática, qualidades essenciais na direção e condução do estudo, pesquisa e formação.

A graduação permite aos estudantes familiarizarem-se com as questões, perguntas, problemas e reflexões da área a ponto de fazê-las, de considerá-las suas. Isto acontece quando o estudante se une à disciplina e descobre que “os problemas e questões podem (de fato devem) ser refletidos à luz (e dentro da estrutura) das tradições de conhecimento pela qual a disciplina é composta” (CAPPS, 1995, p. 6). Ou seja, pelos conhecimentos que acumulam e que servem tanto no processo de formação quanto no de pesquisa, constituindo o ponto de partida na produção de novos conhecimentos.

Popper (1982) fala sobre isso. Ao explicar que a diferença entre a tradição de primeira e segunda ordem está na atitude - na primeira é acrítica e na segunda é crítica -, Popper (1982) destaca que a ciência não se desenvolve pelo acúmulo de conhecimento, mas pela possibilidade de transformação assumida na atitude crítica que exige a existência de pontos de partida ou referenciais, já que a observação não nasce do nada. É preciso, segundo ele, subir “nos ombros dos nossos predecessores” para saber onde e como começar. Mesmo que não se encontre todas as respostas, esse acesso permite

saber o que já foi percorrido até o momento, onde e como começaram e o principal, até onde conseguiram chegar (POPPER, 1982, p. 155).

Finalizando, as teorias e os métodos utilizados pela Ciência da Religião, em sua grande maioria, foram e ainda são elaborados por estudiosos e pesquisadores praticantes de outras áreas. Uma vez que se está diante de um campo de interesses temáticos que pode ser observado a partir de várias lentes, abordado a partir de várias lentes, abordada de várias perspectivas, o repertório teórico-metodológico a ser utilizado é o que mais se alinhar à pergunta, interesse e/ou projeto, o mais adequado ao objetivo que se tem. Só não se pode perder de vista a relação existente entre o dado/fato, a teoria e o método (mediador) (GRESCHAT, 2005).

Deve-se levar em consideração essa interação ao se pensar a respeito do que será pesquisado, como será interpretado e qual caminho será percorrido, ou seja, objeto e/ou tema, teoria e método. Para Engler e Stausberg (2013), é necessário saber se a escolha do objeto e/ou tema está baseada em interesses específicos ou se, de fato, é uma questão teórica ou problema fundamental. A diferença que apontam é que, no primeiro caso, a relevância teórica não é algo *a priori*, mas *a posteriori*: a teoria vem depois da escolha do objeto. Ao se reconhecer a integração entre teoria, dados e método, a escolha deixa de ser trivial e passa a desempenhar “um papel básico (i) na escolha inicial [...], (ii) na construção das categorias que enquadram esses ‘objetos’ [...] e (iii) na orientação de cada passo da nossa pesquisa” (ENGLER; STAUSBERG, 2013, p. 69).

3. O campo Intradisciplinar da Ciência da Religião

Inserida no mundo social, toda disciplina é dinâmica, se transforma e se mantém em constante diálogo com o meio. Dessa interação, novas especializações emergem em resposta às demandas de estudos, aplicações e formações que surgem no decorrer do tempo e também das mudanças científicas, acadêmicas e socioculturais que passam a exigir novas formas ou novas abordagens dos fatos, aspecto este “inerente à história do conhecimento na civilização ocidental, sobretudo a partir da modernidade” (BARROS, 2019, p. 63) momento pelo qual a sociedade se seculariza, tornando-se mais pluralista, diversificada, globalizada.

Os estudos não teológicos das religiões expandiram e internalizaram a partir da segunda metade do século XX. É quando surge uma concepção mais pluralista de



religiões. Entre os anos de 1970 e 1980, estudos críticos pós-moderno, pós-estrutural, pós-colonialista e teorias feministas conquistaram um maior espaço. Esses estudos, que enfatizam a “construção social da realidade e da identidade, a dominação política e a hegemonia cultural e a sociedade como local de supressão, apropriação e exploração” (ALES BELLO, 2009, p.40), contribuíram para a introdução do *domínio do político* no estudo das religiões (autoridade, poder, política, ideologia). É quando a categoria “religião” é criada. Derrida, Foucault, Edward Said, Talal Asad e outros intelectuais impactaram, sobremaneira, os estudos de religião contribuindo para a abertura de novos campos de estudo e métodos de representação.

Como resultado de vários modos de crítica que se tornaram comuns na década de 1970, o estudo das religiões mudou enormemente. Algumas mudanças importantes já foram notadas, como a mudança para incluir experiências e vozes das mulheres dentro do estudo das religiões. Outra mudança envolveu fontes e métodos. Tal como se desenvolveu na Europa, o estudo das religiões foi fortemente orientado para o exame de textos, especialmente aqueles que, de alguma forma, contaram como “clássicos” e seus contextos históricos. Hoje, estudiosos de religiões têm a mesma probabilidade, se não mais, de dar atenção significativa a muitas outras fontes de dados, incluindo meios de comunicação contemporâneos como rádio, televisão, internet e até histórias em quadrinhos. (ALLES, 2009, p. 48, tradução nossa)

Os estudos de religião no Brasil também acompanharam essas transformações a partir do intercâmbio com outras áreas do conhecimento e o campo religioso brasileiro que, caracterizado pela pluralidade, estabeleceu uma nova dinâmica não só religiosa, mas social, cultural, política e humana. Novas especializações resultaram das interações, como, por exemplo, os estudos voltados à política, educação, saúde, artes, economia e outros, e os dedicados às pautas feministas, de gênero, sexualidade, classe e raça. Atualmente destacam-se os estudos decoloniais de religião.

Os estudos de religião e a Ciência da Religião estão em constante transformação e atualização ao longo dos tempos. O resultado é a criação de novas linhas, projetos e grupos de estudos e pesquisas, bem como componentes curriculares nos cursos de pós-graduação e graduação que formam o *campo intradisciplinar* da Ciência da Religião. Este campo é composto por todas as disciplinas que estão no seu interior. Isto faz com que disciplinas como Fenomenologia da Religião, Sociologia da Religião, Psicologia da Religião etc. não sejam consideradas ciências e/ou áreas do conhecimento, ao menos



não quando estão dentro dessa área. Assim como o Cristianismo, Budismo, Espiritismo, pegando alguns exemplos, são componentes curriculares ou matérias, especializações, subáreas. Barros (2019) tem uma frase que sintetiza bem o que acabo de dizer: apesar de toda ciência ser uma disciplina, nem toda disciplina é uma ciência.

Tomando Bourdieu (2004) por referência, uma ciência é sempre um campo, um macrocosmo. Se Ciência da Religião é um macrocosmo, em seu interior não pode haver outros macrocosmos. O que se tem são microcosmos que afetam e são afetados pela estrutura em que estão inseridos por causa dos diálogos tanto intradisciplinares quanto interdisciplinares que travam entre si, como se verá mais adiante, e cuja estrutura é, de igual modo, afetada pelo contexto social, econômico, político, educacional no qual esta disciplina se insere.

Do mesmo modo que as disciplinas se relacionam, dialogam entre si, também em seu interior ocorrem, ou deveriam ocorrer, relações intradisciplinares. Mosquera (2006, p. 352-353) explica que essas apresentam o caráter comunicacional por se tratar de “relações comunicativas e não comunicativas que conduzem a processos de troca de informação-transformação-comunicação” entre os praticantes da especialidade, o caráter exclusivo, pois o diálogo se dá entre os representantes da disciplina, e, por fim, o caráter relacional intrínseco que possibilita à disciplina uma autocorreção que determina seus avanços internos. Neste processo, afirma o autor, as disciplinas afirmam e descartam o que não julgam relevantes ou pertinentes em seu processo de organização e legitimação.

Isto evidencia os desenvolvimentos e/ou atualizações que ocorrem no interior das disciplinas que podem resultar em novas especializações ou mesmo ultrapassar seus limites. É quando ocorrem as relações interdisciplinares, ou seja, o diálogo não ocorre só no interior das disciplinas. No entanto, as primeiras relações que ocorrem são as intradisciplinares que, além de internas, são individuais. Os diálogos interdisciplinares acontecem no segundo momento, quando as disciplinas adquirem o caráter cooperativo do “processo de integração da informação ou desenvolvimento de critérios plenamente aceites pelos representantes disciplinares com as respectivas organizações que ‘legitimam’ o conhecimento científico, tornando-o convencional e transferível” (MOSQUERA, 2006, p. 352).

Para finalizar, mesmo quando se desdobram em novas especializações, este processo não impacta na singularidade da disciplina, pois esta tem a ver, usando os



termos de Kuhn (1972), com a matriz disciplinar que, para ser alterada, requer uma revolução paradigmática capaz de estabelecer novos parâmetros (FOUREZ, 1995). Por fim, a expansão dos domínios de uma disciplina não ocorre apenas internamente, mas passa necessariamente pela interdisciplinaridade que tem papel relevante neste processo.

4. Interdisciplinaridade na Ciência da Religião

Para se falar da interdisciplinaridade na Ciência da Religião, um livro importante de se mencionar dada a sua relevância dentro da área é *As Ciências das Religiões* (1999), dos autores italianos Giovanni Filoramo e Carlo Prandi. O objetivo do mesmo, segundo os autores, é o de servir como mapa e bússola para as pesquisas e “um possível fio de Ariana [grafia que consta no livro] interpretativo” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 6) nesse processo de investigação.

Os autores relatam que o aumento da especialização por conta da fragmentação da pesquisa fez surgir a necessidade de estudos que tratassem do “problema do sentido e da globalidade dos processos de pesquisa que formam com suas especializações e seus métodos os diferentes campos disciplinares” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 5). Isto se deve ao aumento do interesse pelos estudos de religião por parte de várias áreas do conhecimento no período pós-guerra. Diante dos riscos de *cacofonia metodológica* e de *miopia especialística*, o apelo foi para que a unidade, a especialidade e o sentido global do objeto não fossem esquecidos. Só que, a partir do século XX, avolumaram-se as informações e áreas tornando difícil ter domínio de tudo (FILORAMO; PRANDI, 1999).

O progresso por parte das disciplinas levou à disponibilização de novos dados e informações. Transformações ocorridas com os meios de comunicação e a informática mudaram os modos e as vias de conhecimento, entre eles, um acesso maior aos dados e informações das religiões. Essa mudança favoreceu o aumento do interesse pelo estudo das religiões que saiu de uma perspectiva ocidental e cristã para outra que confrontava a globalidade do fenômeno religioso que levou à ampliação, diversificação e mudança de onde os conhecimentos de religião eram produzidos para além da Europa e dos Estados Unidos (FILORAMO; PRANDI, 1999).

Diante dessa mudança e para dar conta da globalidade das religiões vivas, as *Ciências das Religiões* deveriam manter as estruturas abertas e dinâmicas para poder

receber as novas metodologias que estudam tal fenômeno. Este é, inclusive, o entendimento por trás da impossibilidade de se reduzir a área a um só objeto (religião) e a um só método (hermenêutico), isto é, o interesse cada vez maior “por parte das mais variadas (do ponto de vista metodológico) disciplinas” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 5). Registra-se que as especializações foram benéficas aos estudos de religião. A própria diversidade do campo intradisciplinar da área fala por si.

Para os autores, “as ciências das religiões (CR) não constituem uma disciplina à parte, fundada, [...] na unidade do objeto (a religião) e na unidade do método (a compreensão hermenêutica)” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 13). Este entendimento produziu novas e importantes reflexões epistemológicas da área no Brasil. É o caso, por exemplo, de Camurça (2008) na sua tentativa de entender se o que era feito pelos docentes do programa de pós-graduação que fazia parte, enquanto coletivo, os unia para “além da vaga interdisciplinaridade” (CAMURÇA, 2008, p. 17).

Uma pauta importante, intensificada a partir dos anos 2000, período que marca a consolidação e expansão da Ciência da Religião no país, é a questão da sua identidade, que tem a ver com a indefinição sobre o nome da área, especialmente refletida de forma isolada, isto é, “ciência/s” e “religião/ões”, como se observa na literatura especializada (FILORAMO; PRANDI, 1999, CAMURÇA, 2008, PORTELLA, 2011, HUFF JR; PORTELLA, 2012) e que mantêm estreita relação com a “incerteza identitária” da área diante de compreensões tão distintas sobre si mesma (PORTELLA, 2011).

Para Camurça, importava saber se a denominação Ciência da Religião tornava academicamente coesa um quadro docente composto de profissionais das mais diversas áreas, se traduzia o que era feito naquele *locus* onde, mesmo operando com razoável segurança as questões operacionais, o nome - não escolhido, mas recebido por herança, importante destacar -, causava desconforto e a sensação de defasagem entre a prática (ciências) e o nome dado à prática (ciência). O receio de Camurça, pelo que se nota, era se essa particularização sugerida pelo nome diante de um objeto desconsiderava o “patrimônio epistemologicamente diversificado e diferenciado que as ciências humanas modernas conquistaram” (CAMURÇA, 2008, p. 21).

Apesar de situado em um departamento denominado Ciência da Religião, no singular, Camurça defende a necessidade de uma pluralidade disciplinar no estudo da religião em que “distintas disciplinas acadêmicas com seus instrumentais particulares,



cada uma atinente à dimensão para qual está habilitada, mas em um empreendimento de empréstimos mútuos e associação de capacidades; logo, no meu modo de ver, *interdisciplinaridade!*” (CAMURÇA, 2008, p. 22). Para ele, não havia espaço para uma *ciência particular* no tratamento da religião, diante do risco de se “amesquinhar a interdisciplinaridade disciplinar”, caso se privilegiasse a abordagem fenomenológica em relação às demais.

Diante disso, a interdisciplinaridade se apresentou como “o enfoque a ser dado nos Programas de Pós-Graduação em Ciência(s) da Religião” (CAMURÇA, 2008, p. 25) mais adequado. Partilhando do mesmo entendimento, Ferreira e Senra (2012) chamaram a atenção para a pouca elucidação desta proposta metodológica que pressupõe uma forma de produção do conhecimento através das trocas teóricas e metodológicas e da geração de novos conceitos e metodologias.

A pluralidade disciplinar favorece a Ciência da Religião ao possibilitar tanto uma compreensão mais dinâmica e aberta da religião, quanto novas possibilidades de analisá-la. No entanto, a prática interdisciplinar para acontecer, de acordo com Ferreira e Senra (2012, p. 263), necessita de equilíbrio entre “uma visão integradora de diversas disciplinas” e “um salto cognitivo que não esteja pressuposto em qualquer somatório das abordagens disciplinares”. Não basta só formar um todo coerente pela soma das partes; antes disso, deve-se saltar cognitivamente a ponto de ultrapassar as fronteiras e estabelecer pontes entre os diferentes níveis de realidade, lógicas e formas de produção de conhecimento (CAPES, 2009). Não basta apenas integrar, há que se mudar a forma como se adquire o conhecimento.

Na Ciência da Religião a interdisciplinaridade é mais abordada em seu aspecto metodológico, isto é, como um meio de produção de conhecimento que se dá a partir de aportes teórico-metodológicos das demais Ciências Humanas e Sociais. Se em relação a este entendimento não parece haver dúvidas, o mesmo já não se pode dizer sobre como a metodologia interdisciplinar acontece na prática, isto é, como o conhecimento se produz interdisciplinarmente.

Uma das questões que atravessa a Ciência da Religião é sobre ter um método ou metodologia exclusiva. Neste quesito, a interdisciplinaridade é apresentada como aquela que derruba qualquer pretensão de método e/ou metodologia única, em especial o fenomenológico (CAMURÇA, 2008; SILVEIRA, 2018), sustentando a importância da

pluralidade (disciplinar/metodológica) no estudo de religião. No entanto, a nosso ver, a interdisciplinaridade acabou confundida com pluridisciplinaridade. Enquanto a primeira se fundamenta na interação que pressupõe “novos questionamentos, novas buscas, enfim, a transformação da própria realidade” (FAZENDA, 2011, p. 12), na última não há trocas efetivas entre as disciplinas envolvidas, apesar de reunidas em torno ou em prol de um projeto comum. Além disso, ter um repertório teórico-metodológico faz parte de uma disciplina.

Para encerrar, Teologia e Ciências da Religião compõem a área 44 da CAPES que tem, na interdisciplinaridade, a sua característica constitutiva. Conforme consta no Documento (CAPES, 2019), a relação interdisciplinar entre elas é importante para os seus desenvolvimentos teórico-metodológicos. Para evitar sobreposições e submissões, suas especificidades metodológicas devem ser asseguradas de modo que, dessa colaboração mútua entre as áreas, colabore “na melhor compreensão dos seus objetos e no desenvolvimento da pesquisa e colaboração da área com a sociedade” (CAPES, 2019, p. 8).

5. Interditos, Rede Humana e Olhar Para Si

A linguagem, os métodos, as teorias, cooperam para que a disciplina tenha autonomia ao delimitar suas fronteiras. Tal delimitação faz com que haja o lado de fora, exterior de uma área e o lado de dentro, interior, resultando na zona de *interditos* que pode ser entendido como “aquilo que se coloca como proibido aos seus praticantes” (BARROS, 2019, p. 67). Tomando por referência Foucault (2008), interdição é quando não se tem o direito de dizer tudo, falar de tudo e nem de qualquer coisa.

Segundo Barros (2019), em uma disciplina, o que se interdita, assim como tudo que faz parte dela, é histórico, logo, sujeito a transformações. A interdição não é algo permanente. Está sujeita a transformações tal como a própria disciplina. O que hoje se apresenta como uma interdição dentro de uma disciplina, com o tempo pode perder tal *status* e passar a ser legitimada pela comunidade científica.

No contexto da Ciência da Religião, a zona de interditos não parece estar bem delimitada, não no sentido de se ter proibições explícitas. No entanto, perspectivas que se distanciam de determinados *pontos de vista* ou *objetivos conviccionais* podem ser interdidadas e, se não for este o caso, não consideradas. Não se pode ignorar, e Foucault



(2008) ressalta bem, que por trás de todo discurso, de cada enunciado, pode haver uma *vontade de poder*, isto é, um desejo e um poder.

Ao estar dentro de uma área, é importante entender o sentido, a forma, o objeto dos enunciados que tratam dos sistemas de exclusão, lembrando que a interdição é uma forma de exclusão (FOUCAULT, 2008). Isto porque, de acordo com Bourdieu (2004), o que determina o que pode ou não ser feito pelos agentes do campo, é a estrutura das relações objetivas, relações essas que não se orientam ao acaso, de modo que, até as interdições, podem estar orientadas a um fim determinado.

Em relação à *Rede Humana*, toda disciplina é composta por praticantes atuais e antigos. Barros (2019) acrescenta que, além de humana, a rede é composta de textos (livros, artigos, revistas etc.) e de realizações, experiências concretizadas e registradas pelos sujeitos em dinâmica interconexão. Não há separação entre o elemento humano e a disciplina. É ele, o agente, que modifica a rede. A influência de cada um e de todos pode ser “entrevista nas lentas ou súbitas mudanças de temáticas, de preferências teóricas, de escolhas metodológicas” (BARROS, 2019, p. 71). O que afeta a disciplina e que, às vezes, só é visualizado quando toma maiores proporções - transformações que redefinem ou contribuem na orientação de sua história -, constitui uma grande obra coletiva construída pela contribuição dos sujeitos que a modifica, cada qual a seu modo (BARROS, 2019).

Além de formar uma rede institucional – universidades, institutos de pesquisa, circuitos editoriais de revistas científicas, grupos de pesquisas, parcerias, associações -, a rede humana forma a comunidade científica, isto é, um “grupo social relativamente definido [...] onde os indivíduos se reconhecem entre si e que tem, portanto, a sua coerência própria” (FOUREZ, 1995, p. 93). Esta comunidade é responsável por elaborar uma consciência de si e da disciplina que se constitui na medida em que se desenvolve. Desta resulta “histórias do campo”, narrativas e análises que seus praticantes elaboram “acerca da própria rede de homens e saberes em que estão inseridos” (BARROS, 2019, p.72). Toda disciplina nasce em um determinado momento. Ao passo em que vão se consolidando, vão tecendo importantes reflexões sobre si. E no interior dessa história, “se conecta de uma maneira e de outra com as histórias de todos os demais campos disciplinares” (BARROS, 2019, p. 22).



Considerações finais

O que se buscou elucidar neste artigo, para além da disciplinaridade da Ciência da Religião e a partir desta, da sua estruturação a partir das categorias foi, antes de tudo, o seu aspecto histórico que, a nosso ver, deve ser conhecido por quem deseja fazer, de modo efetivo, uma *ciência da religião*. Isto porque corroboramos com Capps (1995) de que os acadêmicos, professores e pesquisadores têm a responsabilidade de conhecer, de modo suficiente, a área em que atuam.

É certo que muito mais poderia - e ainda precisa - ser dito sobre cada uma das categorias que estruturam a Ciência da Religião. No entanto, como dito no começo, não houve a pretensão de esgotar todas as possibilidades, mas de trazer um panorama ou um breve estado da arte capaz de introduzir o assunto e, ao mesmo tempo, abordar alguns pontos considerados importantes que vêm sendo debatidos ao longo da história da área. Disto conclui-se que, as categorias, tal como elencadas, podem contribuir no sentido de trazer um novo olhar para o “estatuto epistemológico da Ciência da Religião”, de modo especial, para se pensar a sua disciplinaridade.

Referências Bibliográficas

ALES BELLO, Angela. *O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico*. São Paulo: Paulus, 2019.

BARROS José D'Assunção. *Interdisciplinaridade na História e em outros campos do saber*. Petrópolis: Vozes, 2019.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.

CAPPS, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR (CAPES). Documento da área 2007-2009 - *Interdisciplinar*. Brasília: MEC, 2009.

COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR (CAPES). Documento de Área 2013 - *Interdisciplinar*. Brasília: MEC, 2013.



COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR (CAPES). *Ciências da Religião e Teologia*. Documento de Área 44. Brasília: MEC, 2019.

COSTA, Matheus Oliva. *Ciência da Religião Aplicada como o Terceiro Ramo da Religionswissenschaft: História, análises e propostas de atuação profissional*. Tese de Doutorado em Ciência da Religião, PUCSP, São Paulo, 2019.

ENGLER, Steven, STAUSBERG, Michael. *Metodologia em Ciência da Religião*. In: PASSOS, João Décio, USARSKI, Frank (orgs). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, p. 63-74, 2013.

FAZENDA, Ivani C.A. *Integração e Interdisciplinaridade no Ensino Brasileiro: efetividade ou ideologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FERREIRA, Amauri Carlos. SENRA, Flávio. *Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 249-269, 2012.

FIORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FOUREZ, Gérard. *A Construção das Ciências: introdução à filosofia e a ética das ciências*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* (tradução Frank Usarski) São Paulo: Paulinas, 2005.

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

HUFF JÚNIOR, Arnaldo E. PORTELLA, Rodrigo. *Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos*. Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 433-456, 2012.

JAPIASSU, Hilton. *Interdisciplinaridade e Patologia do Saber*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1976.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

LAW, Stephen. *Guia ilustrado Zahar: Filosofia / Stephen Law; tradução Maria Luiza X. de A. Borges; revisão técnica Danilo Marcondes*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2011.



MORIN, Edgar. *Educação e Complexidade: os sete saberes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 2007.

MOSQUERA, Jhon Jairo. *El concepto de intradisciplina como elemento constitutivo de la interdisciplina en las Ciencias, la Filosofía y el Arte*. Scientia et Technica. año XII, nº 32, Diciembre de 2006.

OLIVEIRA, Cláudia Aparecida Santos. *A interdisciplinaridade como categoria essencial da Ciência da Religião: reflexões de seu uso, significado e possíveis contribuições à disciplina*. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2021.

PAINE, Scott Randall. *Filosofia da Religião*. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (orgs). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, p.101-114, 2013.

PIEPER, Frederico. *Religião: limites e horizontes de um conceito*. Estudos de Religião (IMS), v. 3, 2019a.

POPPER, Karl R. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

PORTELLA, Rodrigo. *Reflexos no Espelho: Reflexão sobre as Ciência(s) da(s) Religião(ões) nos Programas de Pós-Graduação Brasileiros*. Revista Brasileira de História das Religiões, ANPUH, Ano III, n. 9, jan.2011.

PYE, Michael. *Integração Metodológica na Ciência da Religião*. REVER, ano 17, nº 2, mai/ago 2017.

SANTOS, Maria Roseli S. *Oralidade, performance e representações sociais – A História Oral em pesquisa no catolicismo popular e neopaganismo*. In: Como estudar as religiões: metodologias e estratégias. SILVEIRA, Emerson Silveira (org.). Petrópolis/RJ: Vozes, 2018.

SILVEIRA, Emerson Sena da. *Sob a sombra da ciência da religião: Os paradigmas fenomenológico e histórico e a proposta falibilista de Karl Popper*. In: SILVA, Ana Rosa Clochet da; STEFANO, Roberto Di. *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

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

USARSKI, Frank. *História da Ciência da Religião*. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (orgs). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, p. 51-62, 2013.



A disciplina epistemologia axiológica de Marià Corbí - contribuições para pensar o cultivo da qualidade humana profunda

The axiological epistemology discipline of Marià Corbí - contributions to
thinking about the cultivation of deep human quality

Thais Fernandes do Amaral¹

Resumo: Com vistas a ampliar discussões relativas aos estudos de Marià Corbí na disciplina Ciência da Religião no Brasil, este artigo objetiva responder a seguinte questão: qual é a contribuição da *Epistemologia Axiológica* para problematizar o cultivo da *Qualidade Humana* e a *Qualidade Humana Profunda* nas sociedades do conhecimento? Para tal, por meio de uma pesquisa bibliográfica, o início se voltará para a compreensão da mudança social entre sociedades rígidas para sociedades do conhecimento, bem como as implicações dessa mudança, como a necessidade da disciplina *Epistemologia Axiológica*. A seguir, o foco será na compreensão da bifurcação da língua, que traz à tona a *Dimensão Relativa* e a *Dimensão Absoluta*. Por fim, serão demonstrados os elementos que compõem a *Qualidade Humana* e a *Qualidade Humana Profunda*.

Palavras-chave: Epistemologia Axiológica. Espiritualidade sem religião. Qualidade Humana Profunda. Ciência da Religião.

Abstract: In order to broaden discussions concerning Marià Corbí's studies in the discipline of Religion Science in Brazil, this article aims to answer the following question: what is the contribution of Axiological Epistemology to problematize the cultivation of Human Quality and Deep Human Quality in knowledge societies? To this end, by means of bibliographical research, the beginning will turn to the understanding of the social change between rigid societies to knowledge societies, as well as the implications of this change, such as the need for the discipline of Axiological Epistemology. Next, the focus will be on understanding the bifurcation of language, which brings to light the Relative Dimension and the Absolute Dimension. Finally, the elements that make up Human Quality and Deep Human Quality will be demonstrated.

Keywords: Axiological Epistemology. Spirituality without religion. Deep Human Quality. Study of Religion.

¹ Mestranda em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, licenciada em Pedagogia com Aprofundamento em Ensino Religioso pela mesma instituição. Atualmente dedica-se à pesquisa sobre espiritualidade não religiosa, ou espiritualidade laica, atravessada por questões relativas à prática cinéfila. Membro do grupo de pesquisa Religião e Cultura da PUC – Minas. Professora de Ensino Religioso da rede estadual de Belo Horizonte. <https://orcid.org/0000-0002-4541-1861>. thais77fa@hotmail.com.br.



Introdução

O *sistema da religião*, de acordo com Marià Corbí (2020), diz respeito a um fenômeno humano que abarca um modelo de organização para sociedades estáticas, rígidas e fixas, que envolve relações de submissão, hierarquia e imposição entre os sujeitos. E o uso do conceito em destaque se dar pelo fato de que o pesquisador não tem a pretensão de trabalhar com o conceito *religião*. Porém, em algum grau, Marià Corbí compreende que religião é algo que remete a institucionalização.

As mais diversas áreas sociais, sejam do trabalho ou familiar, acompanham a estrutura contida no sistema da religião. Todavia, e por meio de uma percepção que em parte da Europa, o pesquisador chega à compreensão de que esse sistema já não encontra solo fértil na contemporaneidade, dada, justamente, uma mudança no social. Nesse sentido, Marià Corbí elabora, ao longo de 40 anos a disciplina *Epistemologia Axiológica*, que tem, dentre outros objetivos, apresentar os conceitos *Qualidade Humana* e *Qualidade Humana Profunda*, em contraposição a *Espiritualidade*, por ser esse último, de propriedade do sistema da religião. O pesquisador afirma que, quando se tem essa mudança no social, acaba por gerar uma crise nos seres humanos uma vez que esses tomam consciência de que não podem se servir do banquete do sistema da religião. Sendo assim necessário o ensino e aprendizado da disciplina supracitada, pois essa tem a capacidade de agir nessa crise.

Nascido em 1932, em Valência, Marià Corbí é doutor em Filosofia e licenciado em Teologia. Como produto de seu estudo, em 1999 criou o *Centro de Estudios de las Tradiciones de Sabiduría* - CETR - cuja sede está localizada em Barcelona. Ao longo de mais de 40 anos, dedica-se a indagar - mais do que investigar - a respeito das consequências do sistema da religião e ideologias nas sociedades do conhecimento. Aborda, com maior profundidade, a respeito do silêncio e suas implicações para os seres humanos. Marià Corbí se propõe a fundamentar de forma laica, sem crenças ou religiões o conceito *Espiritualidade*, o que ele prefere denominar como *Qualidade Humana Profunda*. Todavia, não se trata de uma mera substituição de conceitos, mas uma nova construção que seja adequada à nova sociedade. Nesse sentido, *Qualidade Humana Profunda* não está em sinonímia com *Espiritualidade*.

Neste artigo, por meio de uma pesquisa bibliográfica, busca-se responder à seguinte questão: qual é a contribuição da *Epistemologia Axiológica* para problematizar



o cultivo da *Qualidade Humana* e a *Qualidade Humana Profunda* nas sociedades do conhecimento? O presente artigo é parte da dissertação intitulada *Qualidade humana nas sociedades do conhecimento contemporâneas: Estudo sobre a prática cinéfila em um grupo focal a partir da teoria da Epistemologia Axiológica de Marià Corbí*. Visa, além de trazer as elaborações do próprio Marià Corbí (1992, 2012, 2015, 2016, 2020), apresentar as concepções dos pesquisadores² dos temas de Espiritualidades Sem Religião, Epistemologia Axiológica e Marià Corbí. Dentre eles destacam-se Flávio Senra (2014, 2018, 2021), Jonathan Félix (2018, 2021), Marta Granés Bayona (2018) e José Álvaro Campos Vieira (2020). Contou com financiamento da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

1. De uma Epistemologia Mítica para uma Epistemologia Axiológica.

Há uma frase, atribuída ao filósofo Heráclito de Éfeso (540-470 a. C), que traz a seguinte afirmação: “ninguém pode entrar duas vezes no mesmo rio, pois quando nele se entra novamente, não se encontra as mesmas águas, e o próprio ser já se modificou.”. (KUHNNEN, 1973, p. 94). O rio muda pois está em constante movimento e o mesmo pode ser percebido em relação aos seres humanos, que mudam suas ideias, comportamentos, amizades, a cultura... Nesse contexto, e tendo em foco essa percepção de fluidez, nota-se que os sujeitos não são mais quem já foram e que, portanto, não faz sentido cultivar a mesma postura que já tiveram. Tendo a concepção de que, de acordo com Marià Corbí (2020), a contemporaneidade se caracteriza pela existência de sociedades do conhecimento, não faz sentido cultivar a postura de sociedades estáticas, rígidas e fixas. É a respeito dessas duas configurações sociais supracitadas que essa primeira seção irá tratar.

² Destacam-se também os seguintes trabalhos: MARTINS, Antonione Rodrigues. **Tempo axial: um estudo sobre a epistemologia axiológica segundo Marià Corbí e as transformações no campo religioso brasileiro entre 1940 a 2010**. Dissertação (Mestrado) 2013. 114p - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós - graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte. SOUZA, Jonathan Felix de. **Inteligência espiritual: um estudo sobre o despertar de uma espiritualidade não religiosa como qualidade humana profunda nas organizações**. 2020. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós - graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. MOREIRA, Alberto da Silva. **Religiosidade laica: uma introdução ao pensamento de Marià Corbí**. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 21-40, out./dez. 2010. Izquierdo, José Valderrama; *et al.* **Experiencia universitaria del estudio de la obra de Marià Corbí**. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 613 - 618, jan./mar. 2015.



As sociedades estáticas, rígidas e fixas, de acordo com Marià Corbí (2010), são as pré-industriais, onde havia uma presença quase totalitária de uma *Epistemologia Mítica*. Não obstante, por mais que a contemporaneidade se caracterize, para Marià Corbí (2020), como sociedades do conhecimento, essa forma de epistemologia ainda lança suas teias, por meio das ciências. A *Epistemologia Mítica* tem a pretensão de dizer o que é o *real*, como esse deve ser percebido, qual é a verdade, quais ações os sujeitos devem tomar, o que devem pensar, como devem se portar, dentre outras formas de imposição. O ideal, nessa epistemologia, é ser submisso a um sistema hierárquico, que pode ser expressado nas relações familiares - onde o homem é o chefe -, na relação entre patrão e trabalhador e, principalmente, na concepção entre *criador* - alguma divindade - e *criatura* - os seres -. A indagação³ a respeito dessa estrutura deve ser combatida, pois, ao indagar o sistema imposto, corre-se o risco de haver transgressores que podem abalar a estrutura social.

Nesse sentido, a *Epistemologia Mítica* apresenta um projeto pronto que deve ser seguido por todos os sujeitos. A esse projeto, Marià Corbí (2015) denominou como *Projetos Axiológicos Coletivos*, que “[...] s são sistemas para a coesão de equipes de pessoas, que podem ser de tamanhos muito diferentes e para diferentes propósitos específicos.” (CORBÍ, 2015, p. 18, tradução nossa)⁴. Em suma, a *Epistemologia Mítica* implica que os padrões de ação e interpretação dos sujeitos sejam construídos e determinados de forma hierárquica, com vista a trazer uma verdade pronta e não passível de questionamento. Nesse sentido, Marià Corbí (2020) compreende que tanto as ideologias, a Filosofia, as ciências e o sistema da religião são propagadores dessa *Epistemologia Mítica*.

Pretendendo ampliar a compreensão relativa a *Epistemologia Mítica*, Marià Corbí (2010) parte do estudo dos sistemas míticos⁵, uma vez que “estudar a estrutura dos sistemas míticos é estudar a estrutura da cultura das sociedades pré-industriais.”

³ Cf. CORBÍ, Marià. **Proyectos colectivos para sociedades dinámicas. Principios de Epistemología Axiológica**. Barcelona: Herder, 2020.

⁴ “[...] son sistemas de cohesión de equipos de personas, que pueden ser de tamaños muy diversos y para finalidades concretas diferentes.”

⁵ A forma como a ciência da contemporaneidade toma corpo é algo que se difere dos moldes das sociedades pré-industriais. Dessa forma, para entender questões das quais a ciência se apropriou, os antigos utilizavam os mitos. Aqui, o termo *antigos* tem como recorte a ideia de tempo, não apresentando nenhuma forma de sentido depreciativo. Mito não está em sinonímia com mentira, uma vez que buscava explicar a origem das coisas e implicava em uma explicação sobrenatural sobre elas, era verdade para quem o contava. O mito envolvia uma intuição compreensiva sobre o mundo.



(CORBÍ, 2010, p. 32). Marià Corbí (2010) afirma que “as análises míticas precedentes mostram com toda clareza que os mitos não descrevem a realidade. [...] os mitos eram, pois, e primariamente, sistemas de programação de coletividades.” (CORBÍ, 2010, p. 123-125). Como metodologia, o pesquisador se volta para a observação do trabalho realizado nas sociedades pré-industriais e, por meio disso, compreende que quando há uma mudança na ocupação dominante de uma sociedade - o trabalho principal que garante a subsistência do grupo -, sua estrutura cultural e social também se altera. O pesquisador afirma que, “como norma geral, pode-se dizer que, nas sociedades que possuem uma ocupação trabalhista dominante essa ocupação gera o modelo mítico e a estruturação social.” (CORBÍ, 2010, p. 140).

Nas sociedades que viviam quase exclusivamente da caça, coleta, agricultura de rega ou pecuária havia uma ocupação dominante responsável por garantir a subsistência dos sujeitos. Marià Corbí (2010) afirma a importância da *ação central* - trabalho principal do grupo - para que seja possível a compreensão da *metáfora central* - transformação desse trabalho em ordenamentos que estruturavam as ações sociais -. A *metáfora central* se tornava, nesse sentido, o núcleo da construção da crença nas sociedades regidas pela *Epistemologia Mítica*, e era essa crença que dava corpo à cultura⁶. A dinâmica da ação central e a metáfora central, todavia, não encontrou solo fértil na chegada das sociedades industriais, onde “[...] a ação central será científica e tecnológica, portanto, abstrata”. (CORBÍ, 2010, p. 35). Nesse momento surgem as ideologias para, em algum grau, tentar dar conta daquilo que se propunham os mitos. O pesquisador aponta para o fato de que,

Nesta fase, a religião estava presente, de uma forma ou de outra, ao lado da ideologia, complementando-a e suprimindo suas deficiências. As ideologias cobriam os campos da política, economia e ciência, mas a moralidade geral, especialmente a moral sexual, e a organização familiar e coletiva permaneciam sob o controle dos padrões religiosos, e acima de tudo o cultivo exclusivo da dimensão absoluta e a

⁶ “Sem cultura, não somos animais viáveis. A cultura é a maneira especificamente humana de nos adaptarmos ao meio. Ela tem uma função biológica. A cultura tem de estabelecer, de forma certa e indubitável, o que temos de pensar e sentir, como devemos nos organizar e agir. Ela deve nos proporcionar modelos de interpretação e de avaliação do mundo que segurem, de forma eficaz, a nossa sobrevivência. [...] A cultura é uma invenção da vida para acelerar sua adaptação ao meio. (CORBÍ, 2010 p. 23-24).”



qualidade humana profunda permanecia sob o controle das religiões. (CORBÍ, 2010, p. 39, tradução nossa).⁷

As ideologias, portanto, não foram suficientemente capazes de suprir a lacuna deixada pela falta dos mitos, permanecendo assim traços do sistema da religião nas sociedades, mesmo com uma mudança significativa na ação central. Marià Corbí (2010), afirma que nesse momento inicia-se uma crise nas religiões: com a crise dos mitos dentro das sociedades.

De acordo com a construção de Marià Corbí, ao longo de sua pesquisa, os seres humanos da contemporaneidade, ou seja, das sociedades do conhecimento, precisam da *Epistemologia Axiológica*. As sociedades do conhecimento são aquelas,

[...] que vivem e prosperam da criação contínua de ciências e tecnologias, em retroalimentação mútua e, mediante elas, da criação de novos produtos e serviços. São sociedades de inovação e mudança, a ritmo progressivamente acelerado. [...] Estas sociedades criativas e inovadoras não são sociedades homogêneas, senão que estalam em diversidade. A criatividade gera diversidade; a homogeneidade só se consegue pela imposição e a coerção. (CORBÍ, 2020, p. 27, tradução nossa)⁸.

As sociedades do conhecimento vivem da criação e constante inovação, que, por sua vez, “[...] se produz em quatro tipos de fatores: nos conhecimentos científicos, nas tecnologias, nas modificações das estruturas do trabalho e da sociedade e nos sistemas de motivação e finalidades de dirigirem todas essas atividades.” (CORBÍ, 1992, p. 135, tradução nossa)⁹. A estruturação das sociedades do conhecimento não está disposta de forma hierárquica, senão em uma estrutura de redes, onde todos os sujeitos são interdependentes. O trabalho grupal é o responsável por gerar novos saberes que, por

⁷ En esta etapa, la religión estuvo presente, de una forma u otra, junto a la ideología, completándola y supliendo sus deficiencias. Las ideologías cubrían los campos de la política, de la economía y de las ciencias, pero permanecieron bajo el control de los patrones religiosos la moral general, especialmente la sexual, y la organización familiar y colectiva, y sobre todo quedó bajo el control de las religiones el exclusivo cultivo de la dimensión absoluta y de la cualidad humana profunda.

⁸[...] que viven y prosperan de la creación continua de ciencias y tecnologías, en retroalimentación mutua y, mediante ellas, de la creación de nuevos productos y servicios. Son sociedades de innovación y cambio, a ritmo progresivamente acelerado. [...] Estas sociedades creativas e innovadoras no son sociedades homogéneas, sino que estallan en diversidad. La creatividad genera diversidad; la homogeneidad solo se consigue por la imposición y la coerción.

⁹ “[...] se produce en cuatro tipos de factores: en los conocimientos científicos, en las tecnologías, en las modificaciones de las estructuras del trabajo y de la sociedad y en los sistemas de motivaciones y finalidades de dirigen todas esas actividades.”



sua vez, geram novas tecnologias, que proporcionam um avanço no campo científico. Todo esse processo ocorre em uma relação cíclica. De acordo com Senra e Souza (2021),

[...] a industrialização generalizada, caracterizada pela velocidade e dinamismo, leva ao desenvolvimento de uma nova sociedade, a sociedade do conhecimento. Uma sociedade do conhecimento representa a segunda grande onda de industrialização, com processos automatizados que alteram as dinâmicas sociais, econômicas e políticas. Estas são sociedades que estão passando de um sistema de produção de bens para um sistema de produção de novos conhecimentos e tecnologias que dão origem a novos bens e serviços. (SENRA; SOUZA, 2021, p. 18, tradução nossa)¹⁰.

Nesse sentido, se nota que nas sociedades de conhecimento os *Projetos Axiológicos Coletivos* não podem ser construídos por um outro, seja ele o divino - sistema da religião - ou pela natureza das coisas - ideologias - porque fere o princípio da livre indagação e criatividade, que são fonte para toda essa dinâmica de criação. Dessa forma, se entende que as sociedades do conhecimento não podem manter uma estrutura hierárquica ou envolver traços de submissão pois isso impedirá a criatividade. Marià Corbí (2020) aponta para o fato de que é necessário ir ao encontro da criatividade, que “[...] é livre, sem submissão a nenhum procedimento definido e intocável” [...] (CORBÍ, 2020, p. 49, tradução nossa)¹¹. Nas sociedades do conhecimento é justamente essa criatividade que gera a diversidade necessária para que se tenha toda a inovação tecnológica. A criatividade não se fará emergir por meio de imposições ou *Projetos Axiológicos Coletivos* determinados, pois exige liberdade. Para que os sujeitos possam exercer a criatividade, faz-se necessário que sejam livres, uma vez que a criatividade “[...] está ligada à capacidade de distanciamento das memórias que armazenam o desejo e as expectativas que propõe, da orientação que impõe a nossas vidas. Sem liberdade não há criatividade.” (GRANÉS-BAYONA, 2018, p. 295-296, tradução nossa)¹².

A *Epistemologia Axiológica* é um conceito de propriedade das sociedades do conhecimento e implica em “[...] uma disciplina que deve se ocupar de todos os

¹⁰ [...] la industrialización generalizada, caracterizada por la rapidez y el dinamismo, lleva al desarrollo de una nueva sociedad, la del conocimiento. Una sociedad de conocimiento representa la segunda gran ola de la industrialización, con procesos automatizados que alteran la dinámica social, económica y política. Son sociedades que pasan de un sistema de producción de bienes a un sistema de producción de nuevos conocimientos y tecnologías que originan nuevos bienes y servicios.

¹¹ “[...] es libre, sin sumisión a ningún procedimiento definido e intocable [...]”

¹² “[...] está ligada a la capacidad de distanciamiento de los recuerdos que almacena el deseo y de las expectativas que propone, de la orientación que impone a nuestras vidas. Sin libertad no hay creatividad.”



fenômenos axiológicos humanos.” (CORBÍ, 2020, p. 323, tradução nossa)¹³. O pesquisador afirma que:

Todos os fenômenos axiológicos que aparecem nos indivíduos e nos coletivos humanos são objeto do estudo da epistemologia axiológica, também a espiritualidade de nossos anciãos e o que temos que chamar de qualidade humana profunda. Esta disciplina tem que cuidar de como cultivar adequadamente esta dimensão humana. Nas sociedades do conhecimento, a religião não pode mais desempenhar um papel porque se baseia em suposições e crenças que são inaceitáveis para as novas sociedades. Portanto, não estamos misturando questões espirituais com uma disciplina que afirma ser racional e orientada por dados; estamos assumindo a extensão da epistemologia axiológica a fenômenos que se pensava serem do domínio exclusivo da religião. (CORBÍ, 2020 p. 247, tradução nossa)¹⁴

A disciplina *Epistemologia Axialógica* apresenta as tarefas que devem ser trabalhadas nas sociedades do conhecimento. E, justamente por ser uma disciplina, necessita de professores habilitados a atuarem nela. Eles serão aqueles que se julga que já encontraram formas de cultivar a *Qualidade Humana* e a *Qualidade Humana Profunda* - conceitos que serão destrinchados na seção 3. Qualidade Humana e Qualidade Humana Profunda para Marià Corbí -. Esses professores terão como atribuição mostrar os caminhos e as aptidões necessárias para se chegar ao cultivo da *Qualidade Humana Profunda*, contudo, os passos deverão ser dos alunos, a próprios pés.

Quando é posto que a *Epistemologia Axialógica* é uma disciplina, se faz referência a uma formatação acadêmica que envolve os conteúdos programáticos, método, didática e aptidões a serem desenvolvidas. Todavia, o ensino não caminhará apenas pela via de educação formal¹⁵. Marià Corbí (2020) aponta que “[...] os grandes sábios da história, que são os grandes conhecedores do cultivo da dimensão absoluta e

¹³ [...] una disciplina que debe ocuparse de todos los fenómenos axiológicos humanos.

¹⁴ Todos los fenómenos axiológicos que aparecen en los individuos y en los colectivos humanos son objeto del estudio de la epistemología axiológica, también la espiritualidad de nuestros mayores y lo que nosotros tenemos que llamar cualidad humana profunda. Esa disciplina tiene que hacerse cargo de cómo cultivar correctamente esa dimensión humana. En las sociedades de conocimiento, la religión ya no puede desempeñar ningún papel porque se fundamenta en supuestos y creencias inasumibles para las nuevas sociedades. Por consiguiente, no estamos mezclando cuestiones espirituales con una disciplina que pretende ser racional y apoyada en datos; estamos haciéndonos cargo de la extensión de la epistemología axiológica a fenómenos que se pensaba que eran materia exclusiva de la religión.

¹⁵ Educação formal refere-se ao processo que ocorre dentro de alguma instituição de ensino, com os conteúdos e métodos previamente definidos.

da qualidade humana e a qualidade humana profunda [...]” (CORBÍ, 2020, p. 78, tradução nossa)¹⁶. O pesquisador compreende que os sábios foram pessoas como Jesus, Buda, os Rishis, Maomé, entre outros. Esses sábios não compartilharam seus ensinamentos de forma institucionalizada, em escolas ou universidades, a exemplo. Nesse sentido, é possível perceber que o ensinamento a respeito dessa disciplina pode ser tanto acadêmico quanto social, uma vez que a educação não ocorre apenas no chão da escola, senão também no chão da vida.

Tendo a consciência de que as sociedades do conhecimento se estruturam de rede de interdependência, os *Projetos Axiológicos Coletivos* não devem ser impostos ou coercitivos “[...] nem se motivar pela submissão porque a criatividade não é amiga da submissão em vez disso, há de funcionar por adesão voluntária a um projeto proposto pelo acordo da mesma equipe.” (CORBÍ, 2020, p. 27, tradução nossa)¹⁷. Eles deverão ser construídos justamente por meio da disciplina *Epistemologia Axiológica*.

O percurso dos estudos traçado pelo pesquisador apresenta alguns conceitos que, quando lidos sob uma ótica de outras áreas, como a da Filosofia a exemplo, podem causar impacto em sua compreensão. Todavia, para compreender Marià Corbí é preciso colocar as lentes do pesquisador e se desvelar de conceitos trabalhados em outras áreas. As pretensões da *Epistemologia Axiológica* devem ser lidas e compreendidas sob a *Epistemologia Axiológica*. Marià Corbí (2020) defende que:

Não podemos construir uma epistemologia axiológica a partir do que são dados para a sociologia, para a economia, ou mesmo para a antropologia positiva. Não podemos construir um projeto axiológico coletivo a partir do que são dados para essas disciplinas. Nossa disciplina gera seus próprios dados relevantes. É a isso que devemos atender. (CORBÍ, 2020, p. 498, tradução nossa)¹⁸

De acordo com Marià Corbí (2020), por meio da leitura dos chamados mestres de sabedoria do passado, desprendidos das lentes da *Epistemologia Mítica*, é possível o

¹⁶ [...] los grandes sabios de la historia, que son los grandes expertos del cultivo de la dimensión absoluta y de la cualidad humana y la cualidad humana profunda [...]

¹⁷ “[...] ni motivarse por sumisión, porque la creatividad no es amiga de la sumisión, sino que ha de funcionar por adhesión voluntaria a un proyecto propuesto por el acuerdo del mismo equipo.”

¹⁸ No podemos construir epistemología axiológica desde lo que es dato para la sociología, para la economía, ni tampoco para la antropología positiva. No podemos construir un proyecto axiológico colectivo desde lo que es dato para esas disciplinas. Nuestra disciplina genera sus datos pertinentes. A esos debemos atender.

encontro com os primeiros traços para o cultivo da *Qualidade Humana Profunda*. Todavia, não tão somente através dessas leituras, existem outras possibilidades. Nesse sentido, caberá aos professores dessa disciplina trazer os possíveis modos de como encontrar as estratégias para cultivar a *Qualidade Humana* e a *Qualidade Humana Profunda*. Para que esse aprendizado seja possível, é necessário, antes, que se tenha uma compreensão a respeito da *Dimensão Relativa* e *Dimensão Absoluta*, o duplo acesso ao real não dual.

2. A importância da língua para a compreensão do duplo acesso ao real não dual

Corbí, ao longo de seus estudos, traça considerações relativas ao real, que são de fundamental importância para se compreender a *Qualidade Humana* e a *Qualidade Humana Profunda*. A pretensão desta seção *Dimensão Relativa* e *Dimensão Absoluta*.

Marià Corbí (2020) não percebe os seres humanos como sendo reféns de uma antropologia dual. Afirma que, “[...] não somos nem um composto de corpo e espírito, tampouco somos um composto de animal e racionalidade, somos animais constituídos como tais pela língua [...]” (CORBÍ, 2020. p. 84, tradução nossa)¹⁹. Logo, a língua tem um papel de destaque em seus estudos. Nas sociedades estáticas, “a natureza humana correspondia a uma antropologia que sustentava que a estrutura fundamental humana estava formada por um composto de corpo e espírito.” (CORBÍ, 2020, p. 67, tradução nossa)²⁰. Nas sociedades industriais, por sua vez, “[...] se variou a concepção da noção de natureza humana e se substituiu o composto de ‘corpo-espírito’ pelo composto de ‘corpo-racionalidade’[...]” (CORBÍ, 2020. p. 67, tradução nossa)²¹. Nas sociedades do conhecimento há uma ruptura antropológica. De acordo com o pesquisador,

[...] não somos animais falantes, nos tornamos animais falantes viáveis. Não somos animais que tem modos de sobrevivência individuais e coletivos, nem sequer meio estabelecidos. Não temos nada estabelecido capaz de funcionar e propiciar uns mínimos padrões de sobrevivência. Temos apenas tendências básicas; tendências que são como cortinas, porque não estabeleceram como operar. (CORBÍ,

¹⁹ “[...] no somos ni un compuesto de cuerpo y espíritu, que tampoco somos un compuesto de animal y racionalidad, somos unos animales constituidos como tales por la lengua [...]”

²⁰ “La naturaleza humana correspondía a una antropología que sostenía que la estructura fundamental humana estaba formada por un compuesto de cuerpo y espíritu.”

²¹ “[...] se varió la concepción de la noción de naturaleza humana y se sustituyó el compuesto «cuerpo-espíritu» por el compuesto de «cuerpo-racionalidad» [...]”



2020, p. 89, tradução nossa).²²

Marià Corbí (2010) compreende que os sujeitos não têm determinado em si a capacidade de *agir* no mundo, e tampouco se enxergam como esse próprio mundo. Nesse sentido, será a língua que tornará possível a consciência de simbiose com o meio. A língua é uma “[...] invenção biológica, uma sofisticação do sistema de comunicação que permite o aparecimento da cultura como instrumento para responder às modificações do meio ou para criá-las e, se convém, sem precisar de nenhuma modificação morfológica.” (CORBÍ, 2010, p. 25). A língua permite que seja possível a criação da cultura para que os sujeitos possam se adaptar e criar simbiose com o meio. Não obstante, é através do manejo com a língua que se faz possível uma flexibilização com esse meio. Dessa forma, se compreende que os sujeitos das sociedades do conhecimento são dotados de uma flexibilidade.

De acordo com os estudos de Marià Corbí, a língua possui uma estrutura que envolve um significante acústico, ligado a um significado semântico, que desemboca em uma realidade extralinguística. Existe algo no objeto que o torna *aquela objeto* e não outro, ou seja, algo em sua essência a tornar o que ele é. Esse é o significante acústico. Esse objeto pode se transformar dependendo do uso que se dê a ele. Esse é o significado semântico. O resultado da modelação desse objeto é a realidade extralinguística. Essa estrutura, a saber, está em interação. E é essa “[...] a estrutura mesma da língua que proporciona um duplo acesso à realidade, o acesso regido pela necessidade e acesso absoluto, gratuito.” (CORBÍ, 2020, p. 93, tradução nossa)²³. De acordo com Granés-Bayona (2015):

A fala permite transferir o significado estimulante que as realidades têm para os humanos a um suporte acústico. A fala, portanto, permite fazer a transposição de sentido do extralinguístico ao âmbito linguístico, ou seja, transferir o sentido da coisa, ou seja, a estimulação para os indivíduos, para um suporte acústico, o significante. Pode-se afirmar que a competência linguística própria

²² [...] no somos animales que hablan, nos hacemos animales viables hablando. No somos unos animales que tienen unos modos de supervivencia individual y colectiva establecidos, ni siquiera medio establecidos. No tenemos nada establecido capaz de funcionar y proporcionar unos mínimos patrones de supervivencia. Solo tenemos tendencias básicas; tendencias que son como ciegas, porque no tienen ningún cómo operar establecido.

²³ [...] la estructura misma de la lengua que proporciona un doble acceso a la realidad, el acceso regido por la necesidad y el acceso absoluto, gratuito.”

dos humanos é uma ferramenta de comunicação a serviço da simbiose e, portanto, da sobrevivência. (BAYONA, 2015, p. 99, tradução nossa).²⁴

Nesse sentido, se tem a percepção de que sujeitos têm a capacidade de modelar a realidade vivida, e que a faz “[...] à medida de suas necessidades individuais e de grupo, não pretende descrever a realidade como ela é em si.” (CORBÍ, 2020, p. 87, tradução nossa)²⁵. Dessa forma, se compreende que os seres humanos vivem, “[...] em um mundo de representações; [...] em um mundo representado.” (CORBÍ, 2020, p. 86, tradução nossa)²⁶. Quando é preciso, “[...] se pode mudar o significado das realidades. Essa capacidade linguística está diretamente relacionada com a cultura [...]” (SENRA; SOUZA, 2021, p. 10, tradução nossa)²⁷. Marià Corbí (2020) afirma que o *real* não pode ser apenas referido à realidade extralinguística e não representa apenas a modelação feita pelo sujeito. Nesse sentido, o real apresenta duas dimensões não duais: a relativa e a absoluta. De acordo com Marià Corbí (2020),

[...] a língua nos proporciona um acesso bifurcado ao real. Um elemento dessa bifurcação é a modelação da realidade a medida de nossas necessidades e a medida de nosso cérebro, nosso aparato sensitivo e ativo; o outro elemento da bifurcação é nos proporcionar uma notícia desse real que devemos modelar, que é anterior a toda modelação, mas não no tempo.” (CORBÍ, 2020, p. 191, tradução nossa)²⁸.

Esse acesso bifurcado é a *Dimensão Relativa* e a *Dimensão Absoluta* e, por mais que sejam assim nomeadas de forma separada,

²⁴ El habla permite trasladar el significado estimulativo que las realidades tienen para los humanos a un soporte acústico. El habla, pues, permite hacer la transposición de sentido de lo extralingüístico al ámbito lingüístico, es decir traspasar el significado de la cosa, es decir la estimulación para los individuos, a un soporte acústico, el significante. Se puede afirmar que la competencia lingüística propia de los humanos es una herramienta de comunicación al servicio de la simbiosis, y por tanto de la supervivencia.

²⁵ “[...] a la medida de sus necesidades individuales y de grupo, no pretende describir la realidad como es en sí.”

²⁶ “[...] en un mundo de representaciones; [...] en un mundo representado.”

²⁷ “[...] se puede cambiar el significado de las realidades. Esa capacidad lingüística está directamente relacionada con la cultura [...]”

²⁸ [...] la lengua nos proporciona un acceso bifurcado a lo real. Un elemento de esa bifurcación es la modelación de la realidad a la medida de nuestras necesidades y a la medida de nuestro cerebro, nuestro aparato sensitivo y activo; el otro elemento de la bifurcación es proporcionarnos una noticia de eso real que debemos modelar, que es anterior a toda modelación, pero no en el tiempo.

Na realidade são uma unidade. São o conjunto da equipe do vivente para relacionar-se com o meio, poder satisfazer suas necessidades e sobreviver. São o conjunto de nossa equipe como viventes para dispor no meio de uma realidade adequada ao quadro de nossas necessidades. Formam uma unidade indissolúvel porque o funcionamento de qualquer dessas faculdades supõe o funcionamento do resto. Nenhuma delas pode funcionar isolada, autônoma. Essas faculdades são também a equipe global do vivente para modelar o meio e relacionar-se com ele. (CORBÍ, 2020, p. 121, tradução nossa)²⁹

A *Dimensão Relativa* é: Acessada pelas nossas necessidades; Refém do egocentrismo; Estímulo para nossa ação; Valor de sobrevivência; Temporal e espacial; Individuação; Nossas faculdades atuam de forma interdependentes e com diversidade; Modelada e limitada às nossas medidas temporais. A *Dimensão Absoluta*, por sua vez: Possibilita o cultivo da Qualidade Humana Profunda; Sem relação com nossas necessidades; Não tem relação com o egocentrismo; Independente de nós e presente em nós; Valor pelos sentidos, mente e ação; Sem individuação; Nossas faculdades se fecham em unidade; Sem limitação, sem forma, sem categorias.

Marià Corbí (2020) afirma que a *Dimensão Relativa* é a modelação feita do real pelos sujeitos, tendo como princípio a satisfação do egocentrismo e aplacar os desejos pessoais. Por sua vez, a *Dimensão Absoluta* é independente do egocentrismo. Por mais absoluta que seja, não é algo que envolva uma forma de mistério transcendente ou que foi criado por um ser divino. Ela consiste em um invento biológico, tal qual a língua. Para Marià Corbí (2020), ela pode ser verificável nas ações dos grandes mestres de sabedoria, quando lidos fora da ótica da *Epistemologia Mítica*. Em suma, a *Dimensão Absoluta* é a fonte e a realidade profunda da *Dimensão Relativa*. Essas dimensões, por mais que recebam uma nomenclatura diferente “[...] não são duas dimensões divididas, senão uma unidade absoluta.” (CORBÍ, 2020, p. 123, tradução nossa)³⁰. É essa dupla dimensão do real não dual proporcionada pela língua que “[...]”

²⁹ [...] en realidad son una unidad. Son el conjunto del equipo del viviente para relacionarse con el medio, poder satisfacer sus necesidades y sobrevivir. Son el conjunto de nuestro equipo como vivientes para disponer en el medio de una realidad adecuada al cuadro de nuestras necesidades. Forman una unidad indisoluble porque el funcionamiento de cualquiera de esas facultades supone el funcionamiento del resto. Ninguna de ellas puede funcionar aislada, autónoma. Esas facultades son también el equipo global del viviente para modelar el medio y relacionarse con él.

³⁰ “[...] no son dos dimensiones divididas, sino una unidad absoluta.”



permite conseguir a flexibilidade e a liberdade inclusive com relação a nosso próprio destino interior.”(CORBÍ, 2020, p. 129, tradução nossa).³¹

Nesse contexto, compreender o papel da língua nos estudos de Marià Corbí, bem como sua noção de ser humano, é de fundamental importância. A língua é a responsável por colocar os seres humanos em contato com a *Dimensão Absoluta* e *Dimensão Relativa*, que são as bases para a criação de *Projetos Axiológicos Coletivos* adequados para as sociedades de conhecimento, construído por meio da disciplina *Epistemologia Axiológica*. Esse projeto, por fim, auxiliará no cultivo da *Qualidade Humana* e da *Qualidade Humana Profunda*.

3. Qualidade Humana e Qualidade Humana Profunda para Marià Corbí

Os viventes das sociedades do conhecimento estão, de acordo com os estudos apresentados por Marià Corbí, em uma estrada rumo ao cultivo da *Qualidade Humana* e da *Qualidade Humana Profunda*. Nesse sentido, há uma forma de abandono do conceito *Espiritualidade* por todas as nuances que ele carrega consigo. O propósito desta seção é explicar do que se trata, em Marià Corbí, os conceitos em destaque.

O sistema da religião não encontra solo fértil nas sociedades do conhecimento dada sua estrutura que envolve hierarquia e submissão. Marià Corbí (2010) afirma que “já sabemos que ninguém nem nada nos resgatará de nossa incompetência e de nossa falta de qualidade. Estamos irremediavelmente em nossas próprias mãos, sem que nada nem ninguém nos alivie dessa responsabilidade.” (CORBÍ, 2010, p. 9). Ademais, esse sistema também implica em uma antropologia dual dos sujeitos, que já não cabe mais nas sociedades do conhecimento. Nesse sentido, o pesquisador também aponta para o fato de que “a grande maioria dos jovens não quer saber nada de religião. Para eles, a religião nem sequer é um problema. Nem a consideram nem a combatem, pois para os jovens, a religião é só coisa de tempos passados e de gerações passadas.” (CORBÍ, 2010, p. 15). Sobre essa afirmação, é possível encontrar dados relativos à crescente no

³¹ “[...] permite conseguir la flexibilidad y la libertad incluso con relación a nuestro propio destino interior.”



Brasil a respeito do número de pessoas que se autodenominam como sendo sem religião³².

Há, dessa forma, nas sociedades do conhecimento, a busca por formas de *espiritualidades sem religião*³³, formas desinstitucionalizadas para tal³⁴. E isso para tentar, em algum grau, aplacar a crise gerada com a mudança de sociedades rígidas para sociedades do conhecimento. O conceito *espiritualidade*, nos estudos de Marià Corbí, se refere às sociedades estáticas onde estava presente a *Epistemologia Mítica* e “[...] sugere fixação, domínio, submissão, controle do pensamento e do sentir, controle da moralidade, dos modos de vida, das crenças.” (CORBÍ, 2010, p. 168). Por esses fatores, Marià Corbí aponta para o fato de que os sujeitos estão em busca de formas de cultivo da *Qualidade Humana* e da *Qualidade Humana Profunda*.

Primariamente é necessário evidenciar que *Qualidade Humana* e *Qualidade Humana Profunda* não representam duas coisas separadas e nem se estruturam de forma hierárquica. Por mais que tenham nomes diferentes e apresentem especificidades - que serão apresentadas no decorrer dessa seção -, não estão em uma relação de antonímia. São, dessa forma, uma dimensão não dual do ser humano que, caso fosse uma moeda, *Qualidade Humana* e *Qualidade Humana Profunda* seriam sua cara e coroa. O ponto central em todo estudo realizado pelo pesquisador talvez seja apresentar esses conceitos supracitados como sendo de propriedade tipicamente das sociedades do conhecimento. E, por isso, coloca-os em contraposição ao conceito de *Espiritualidade*, de propriedade das sociedades estáticas.

Nas sociedades do conhecimento, para que seja possível o cultivo da *Qualidade Humana* e da *Qualidade Humana Profunda*, é necessário que se tenha silêncio, que “[...] não se trata de uma ausência de ruídos nem de não pronunciar uma palavra. Se trata de deixar espaço para uma lucidez atenta, sem a curvatura que impõe às exigências do eu.” (CORBÍ, 2016, p. 21, tradução nossa)³⁵. A partir do momento em que há o

³² De acordo com Senra e Campos (2014), “esse grupo cresce, particularmente no Brasil das últimas quatro décadas, saltando, segundo dados do último Censo Demográfico do IBGE, de 0,8% da população brasileira em 1970, para 8,04% em 2010.” (SENRA; CAMPOS, 2014, p. 312).

³³ Cf. SENRA, Flávio. *Espiritualidade Não Religiosa*. In. RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei. **Dicionário do Pluralismo Religioso**. São Paulo: Ed Recriar, 2020.

³⁴ “Em outras palavras, o que se observa é que os indivíduos sem religião, além de não participarem de alguma instituição religiosa, ressignificam as crenças que mantêm e rejeitam aquelas que não tem mais sentido segundo os seus modos de pensar.” (SENRA, VIEIRA, 2020, p. 611)

³⁵ “no se trata de una ausencia de ruidos ni de no pronunciar palabra. Se trata de dejar espacio a una lucidez atenta, sin la curvatura que imponen las exigencias del yo.”

silenciamento das concepções e modelações prévias sobre o que é o *real*, como esse deve ser percebido, qual é a verdade, quais ações os sujeitos devem tomar, o que devem pensar, como devem se portar, dentre outras formas de imposição, haverá a possibilidade de interesse incondicional e distanciamento da realidade. O interesse incondicional, distanciamento e silenciamento compreendem a tríade IDS que está em interação com a tríade ICS, indagação, comunicação e serviço mútuo, formando assim, a dupla tríade de aptidões IDS-ICS³⁶.

A *Qualidade Humana* e *Qualidade Humana Profunda* são, de acordo com Marià Corbí (2010), filhas do silêncio. A *Qualidade Humana*, em Marià Corbí (2020), “[...] é a consciência de viver e cultivar nosso duplo acesso da realidade; o da dimensão relativa a nossas necessidades e o da dimensão não relativa a essas necessidades ou dimensão absoluta.” (CORBÍ, 2020, p. 189, tradução nossa)³⁷. A *Dimensão Relativa* e *Dimensão Absoluta* são as duas dimensões não duais através das quais o ser humano tem acesso ao *real*, propiciado pela bifurcação da língua.

A *Qualidade Humana* se relaciona, em certo grau, com a *Dimensão Relativa* à medida que se volta para ações e capacidades que tem como foco o ser humano, e isso toca a questão do ego, que em nada tem a ver com a questão do egocentrismo. Marià Corbí (2020) afirma que, “toda ação humana ou é egoísta ou é ambígua. Por quê? Porque são atuações regidas pelo ego que opera sempre em benefício próprio; esse é o papel que deve exercer como função do cérebro a serviço da sobrevivência do animal necessitado que somos.” (CORBÍ, 2020, p. 244, tradução nossa)³⁸. O ego é a mediação necessária para que haja sobrevivência dos sujeitos, em um mundo onde os elementos acabam sendo vistos como uma forma de ameaça. Todavia, esse manejo feito pelo ego se torna uma ameaça quando se transforma em egocentrismo. Para o pesquisador, a *Qualidade Humana*:

Trata-se de uma qualidade própria de nossa espécie que parte de nossa própria base biológica: a partir da modelação que fazemos da

³⁶ Cf. CORBÍ, Marià. **Principles of an Epistemology of Values. The permutation of collective cohesion and motivation.** Barcelona: Springer, 2016.

³⁷ “[...] es la conciencia de vivir y cultivar nuestro doble acceso a la realidad: el de la dimensión relativa a nuestras necesidades y el de la dimensión no relativa a esas necesidades o dimensión absoluta.”

³⁸ “toda acción humana o es egoísta o es ambigua. ¿Por qué? Porque son actuaciones regidas por el ego que opera siempre en beneficio propio; ese es el papel que debe ejercer como función del cerebro al servicio de la supervivencia del animal necesitados que somos los humanos.”

realidade, desde nosso aparato sensitivo e motor, desde nosso cérebro, desde nossa condição simbiótica e sexual até nossa condição de animais que falam. Por isso, a chamo *qualidade humana*. (CORBÍ, 2016, p. 35, tradução nossa)³⁹.

A *Qualidade Humana* em Marià Corbí é: Capacidade que não surge de forma espontânea; Capacidade de ter maturidade nas ações; Capacidade de manter equilíbrio nos julgamentos; Capacidade de ter sensibilidade para compreensão a respeito das atitudes e sentimentos dos outros; Capacidade de sentir com o sentir do outro; Capacidade do cultivo da compaixão; Capacidade do uso da mente e do coração para compreender o outro; Capacidade de comunicar, mais do que apenas informar; Capacidade de manter postura sensitiva e afetiva; Capacidade de gerar projetos motivadores; Capacidade de se adaptar às situações.

A *Qualidade Humana* se trata de uma série de capacidades que os viventes das sociedades do conhecimento devem desenvolver. Em suma, essa dimensão implica na “lucidez mental, orientação nos critérios, calidez sensitiva e bom raciocínio para julgar pessoas, situações, projetos que convenham às situações” (CORBÍ, 2010, p. 278). Marià Corbí (2010) afirma que “[...] é preciso ser capaz de construir uma qualidade humana que não se fundamente em nenhum tipo de conteúdo, que seja vazia de conteúdos, porque, a partir dela, será necessário construir os projetos futuros.” (CORBÍ, 2010, p. 279). Não obstante, a *Qualidade Humana* é, portanto, a consciência do duplo acesso ao real não dual e traz consigo uma dupla dimensão também não dual, onde a primeira é a própria *Qualidade Humana*. A segunda, que por sua vez não é um *outro*, senão uma das faces existentes e possui um nível de aprofundamento maior do que a primeira citada. Possibilitada pela *Dimensão Absoluta*, a outra face da *Qualidade Humana* é a *Qualidade Humana Profunda*, que implica em “[...] viver e cultivar a lucidez de nossas duas dimensões do real para residir em definitivo, na dimensão absoluta.” (CORBÍ, 2020, p. 189, tradução nossa)⁴⁰.

A *Qualidade Humana Profunda* é, como afirma Marià Corbí (2020), algo *sem forma*, que não é de propriedade exclusiva de uma determinada cultura, ou abarcada por

³⁹ Se trata de una cualidad propia de nuestra especie que arranca de nuestra misma base biológica: a partir de la modelación que hacemos de la realidad desde nuestro aparato sensitivo y motor, desde nuestro cerebro, desde nuestra condición simbiótica y sexual desde nuestra condición de animales que hablan. Por eso la llamo *cualidad humana*.

⁴⁰ “[...] vivir y cultivar la lucidez de nuestras dos dimensiones de lo real para residir, en definitiva, en la dimensión absoluta.”



um idioma específico. Seu cultivo inato, nem se dá pelo viés da coerção, senão por um convite, dessa forma, exige a liberdade. De acordo com Marià Corbí (2020),

A qualidade humana profunda é o grande silêncio que abre uma condição mais ampla que a simples qualidade humana para a liberdade e a criação. Mas o grande silêncio há de ser de verdade, não meramente nominal ou de atribuição. Sem algum grau de silenciamento do recebido, não há nem liberdade e nem criação. (CORBÍ, 2020, p. 34, tradução nossa)⁴¹.

Sabendo que *Qualidade Humana* e *Qualidade Humana Profunda* possuem suas especificidades, a diferença entre elas,

[...] é só um grau de radicalidade. [...] as duas trabalham com os mesmos meios; com o interesse, o distanciamento, o silenciamento (IDS); a indagação, a comunicação e o serviço (ICS). A qualidade humana usa esses meios em condições postas pelo ego e a qualidade humana profunda as usa sem condições. (CORBÍ, 2020, p. 189, tradução nossa)⁴².

A *Qualidade Humana Profunda* independe do sistema da religião, tampouco pode ser alcançada pelas ciências e tecnologias. É uma dimensão que não foi criada por um ser divino ou pela natureza das coisas. É algo que, a próprios passos, os sujeitos precisam encontrar formas para seu cultivo. Ela deve ser, portanto, fruto de uma indagação livre e sem fim. É nesse sentido que se deve ter a consciência de que,

[...] apenas reconhecendo e cultivando a Qualidade Humana desde uma perspectiva desegocentrada, o que se chama de Qualidade Humana Profunda (antiga espiritualidade), o bicho se fará humanamente viável. Sem o reconhecimento e cultivo explícito da QHP, é muito provável que o bicho humano que somos, a médio e longo prazo não possa se tornar viável. (GARCÍA, 2018, p. 217, tradução nossa)⁴³.

⁴¹ La cualidad humana profunda es el gran silencio que abre una condición más amplia que la simple cualidad humana para la libertad y la creación. Pero el gran silencio ha de ser de verdad, no meramente nominal o de atribución. Sin algún grado de silenciamento de lo recibido, no hay ni libertad ni creación.

⁴² La diferenciación entre la cualidad humana y la cualidad humana profunda es solo de grados de radicalidad. [...] las dos trabajan con los mismos medios; con el interés, el distanciamento, el silenciamento (IDS); la indagación, la comunicación y el servicio (ICS). La cualidad humana usa esos medios en condiciones puestas por el ego, y la cualidad humana profunda los usa sin condiciones.

⁴³ [...] sólo reconociendo y cultivando la Cualidad Humana desde una perspectiva desegocentrada, lo que llama la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad), el bicho se hará humanamente viable. Sin el reconocimiento y cultivo explícito de la CHP, es muy probable que el bicho humano que somos, a mediano y largo plazo no pueda hacerse viable.



De acordo com o pesquisador,

teremos que ir dando passos ao sem forma, experimentando vazios que nos vemos necessitados de expressá-los e inclusive vivê-los com formas que nós mesmos construímos com nosso andar. Assim, passamos do despertar ao vazio para o despertar ao vazio. Para entrarmos mais e mais nesses vazios cada vez mais vazios porque é entrar no sem forma, teremos que ir criando expressões, formas, como quem põe um ladrilho diante dos pés para poder dar um passo a mais, e assim por outro ladrilho e outro até que já não se necessite apoiar os pés em nada e seguir adiante, porque o indagador foi sutilizando até que é um sem forma no sem forma. (CORBÍ, 2020, p. 251, tradução nossa)⁴⁴.

Os passos rumo ao sem forma, que é justamente a *Qualidade Humana Profunda*, não deverão ser dados por outros pés, a não ser pelos dos sujeitos que se colocam em caminhada. A estrutura contida na *Epistemologia Mítica* tem como desejo impor as formas de perceber, de viver e sentir o entorno. Ela tem a pretensão de abarcar o real do real, a *Dimensão Absoluta*. Logo, por meio da *Epistemologia Mítica* não se faz possível cultivar a *Qualidade Humana Profunda*. Por isso é necessário que haja o trabalho com a disciplina *Epistemologia Axiológica*.

Considerações Finais

Este artigo teve como pretensão responder a seguinte questão: qual é a contribuição da *Epistemologia Axiológica* para problematizar o cultivo da *Qualidade Humana* e a *Qualidade Humana Profunda* nas sociedades do conhecimento? E, para tal, foi necessário apresentar as nuances que perpassam cada termo em destaque, tendo como pano de fundo as elaborações feitas por Marià Corbí, ao longo de 40 anos de pesquisa sobre os temas.

⁴⁴ Tenemos que ir dando pasos al sin forma, experimentando vacíos que nos vemos necesitados de expresarlos e incluso vivirlos con formas que nosotros mismos construimos con nuestro andar. Así vamos de despertar a vacíos a despertar a vacíos. Para adentrarnos más y más en esos vacíos cada vez más vacíos porque es adentrarse en el sin forma, tenemos que ir creando expresiones, formas, como quien pone un ladrillo delante de los pies para poder dar un paso más, y así poner otro ladrillo y otro hasta que ya no se necesite apoyar los pies en nada para seguir adelante, porque el indagador se ha ido sutilizando hasta que es un sin-forma en lo sin-forma.



Às sociedades do conhecimento não cabe mais a estrutura contida nas sociedades rígidas, que eram norteadas pela *Epistemologia Mítica*, pelos fatores que envolvem traços de hierarquia e submissão. Para que se tenha a criatividade necessária para a criação, é preciso que os sujeitos sejam livres, inclusive, para indagar e criarem. Os *Projetos Axiológicos Coletivos* não devem ser prontos, senão, também criação desse coletivo. Todavia, advindo a essa mudança social, e com a percepção de que estão sozinhos no mundo, os sujeitos se viram em crise. Crescem as buscas por formas de sair dessa crise, que não serão encontradas por meio da *Espiritualidade*, justamente por esse ser um termo de propriedade da *Epistemologia Mítica*. Nesse sentido, há, nas sociedades do conhecimento, a busca por formas de cultivo da *Qualidade Humana* e da *Qualidade Humana Profunda*.

A disciplina *Epistemologia Axiológica*, por meio do desenvolvimento de aptidões, coloca justamente os sujeitos ao encontro com os caminhos possíveis para esse cultivo. Ao passo que, por sua estrutura e por estar contida nas sociedades do conhecimento, propicia a liberdade necessária aos sujeitos. Sua contribuição para pensar sobre esse cultivo é justamente apresentá-lo para aqueles que ainda não têm consciência dessa dimensão. Para além disso, por meio dela os sujeitos podem encontrar possibilidades para saírem da crise surgida com a mudança social. Caberá aos professores dessa disciplina trazer os possíveis modos de como encontrar as estratégias para cultivar a *Qualidade Humana* e a *Qualidade Humana Profunda*, todavia, sempre alertando para o fato de que, os passos serão dados pelos alunos, que não estão sozinhos no mundo, senão, são o próprio mundo.

Referências Bibliográficas

BAYONA, Marta Granés. *El impacto de las sociedades de conocimiento sobre los valores colectivos Análisis y valoraciones desde los principios de la epistemología axiológica de Marià Corbí*. Disponível em: <<https://eprints.ucm.es/id/eprint/49378/>>. Acesso em 23 ago. 2021.

CORBÍ, Marià. *El Conocimiento Silencioso*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2016.

CORBÍ, Marià. *Para uma espiritualidade leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.



CORBÍ, Marià. *Principles of an Epistemology of Values*. The permutation of collective cohesion and motivation. Barcelona: Springer, 2016.

CORBÍ, Marià. *Protocolos para la construcción de organizaciones creativas y de innovación*. Principios de Epistemología Axiológica 3. Espanha: Bubok Publishing S.L, 2015.

CORBÍ, Marià. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*. Barcelona: Herder, 1992.

CORBÍ, Marià. *Proyectos colectivos para sociedades dinámicas*. Principios de Epistemología Axiológica. Barcelona: Herder, 2020.

IZQUIERDO, José Valderrama. *Experiencia universitaria del estudio de la obra de Marià Corbí*. Horizonte. Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 613 - 618, jan./mar. 2015.

KUHNEN, Remberto Francisco. *Os Pré-Socráticos*. Tradução José Cavalcante de Souza et al. 1 ed. São Paulo: Abril S.A: Cultural e Industrial, 1973.

MARTINS, Antonione Rodrigues. *Tempo axial: um estudo sobre a epistemologia axiológica segundo Marià Corbí e as transformações no campo religioso brasileiro entre 1940 a 2010*. Dissertação (Mestrado) 2013. 114p - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós - graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte.

MOREIRA, Alberto da Silva. *Religiosidade laica: uma introdução ao pensamento de Marià Corbí*. Horizonte. Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 21-40, out./dez. 2010.

PRAT-I-PUBILL, Queralt. *Axiological knowledge in a knowledge driven world. Considerations for organizations*. 173f. Tese (Doutorado) - Doctoral School Of Organization and Management Studies, Copenhagen, 2018.

SENRA, Flávio. *Espiritualidade Não Religiosa*. In. RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei. Dicionário do Pluralismo Religioso. São Paulo: Ed Recriar, 2020.

SENRA, Flávio; CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. *Senso religioso contemporâneo e os sem-religião: uma provocação a partir de Emmanuel Lévinas*. Caminhos, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 312-331, jul./dez. 2014.

SENRA, Flávio; SOUZA, Jonathan Félix. *¿Cómo promover el cultivo de la “espiritualidad” en las modernas sociedades de conocimiento?* In. CORBÍ, Marià. Problemas del tránsito a una espiritualidad sin sumisión. Bubok Publishing S.L: Espanha. 2018.

SENRA, Flávio; SOUZA, Jonathan Félix. *Espiritualidad como cualidad humana y cualidad humana profunda en el pensamiento de Marià Corbí*. Disponível em: <<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/33272>>. Acesso em 14 out. 2021.



SOUZA, Jonathan Felix de. *Inteligência espiritual: um estudo sobre o despertar de uma espiritualidade não religiosa como qualidade humana profunda nas organizações*. 2020. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós - graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.

VIEIRA, José Álvaro Campos; SENRA, Flávio. *Espiritualidade Sem-Religião: O cultivo da Qualidade Humana*. Síntese. Belo Horizonte, v. 47, n. 149, p. 605-633, set./dez., 2020.



Do Pluralismo Religioso ao Princípio Pluralista

From Religious Pluralism to the Pluralist Principle

Ernani Francisco dos Santos Neto¹

Resumo: O estudo trata-se de uma revisão bibliográfica que pretende refletir sobre o Pluralismo Religioso defendido por Peter Berger, bem como, as origens, bases conceituais e aplicações do Princípio Pluralista proposto por Cláudio Ribeiro. O exame evidencia que a temática é muito debatida e passou a ser uma preocupação de vários estudiosos, além de ser abordado em vários campos do saber, o pluralismo religioso ganhou destaque no campo de estudos da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e na Teologia. Ambos os autores buscam, em diferentes caminhos, problematizar a pluralidade religiosa presente no globo. Berger, o sociólogo, lança mão do paradigma do pluralismo religioso para explicar as mudanças ocasionadas pela modernidade no tocante a religião. Ribeiro, o teólogo, propõe como método hermenêutico de análise teológica dessa realidade plural e religiosa o Princípio Pluralista.

Palavras-chave: Pluralismo Religioso. Princípio Pluralista. Religião. Sociologia. Teologia.

Abstract: The study is a bibliographical review that intends to reflect on the Religious Pluralism defended by Peter Berger, as well as the origins, conceptual bases and applications of the Pluralist Principle proposed by Cláudio Ribeiro. The examination shows that the subject is much debated and has become a concern of several scholars, in addition to being addressed in various fields of knowledge, religious pluralism has gained prominence in the field of studies of the Science(s) of Religion(s) and Theology. Both authors seek, in different ways, to problematize the religious plurality present on the globe. Berger, the sociologist, uses the paradigm of religious pluralism to explain the changes brought about by modernity in terms of religion. Ribeiro, the theologian, proposes as a hermeneutic method of theological analysis of this plural and religious reality the Pluralist Principle.

Keywords: Religious Pluralism. Pluralist Principle. Religion. Sociology. Theology.

Introdução

Pois indo passando, e vendo os vossos simulacros, achei também um altar em que se achava esta letra: Ao Deus desconhecido. Pois aquele Deus, que vós adorais sem o conhecer, esse é de fato o que eu vos anuncio. (At: 17, 23)

¹ Doutorando do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – PPCIR/UFJF. Juiz de Fora - MG.
E-mail: ernanineto.psi@gmail.com



A epígrafe retratada acima tem a intenção de anunciar a nossa discussão. Ela alude à passagem de Paulo em Atenas e indica a pluralidade religiosa de seu tempo. Consta no texto bíblico que enquanto Paulo esperava por Silas e Timóteo, o seu espírito se sentia comovido em si mesmo vendo a cidade toda entregue às idolatrias. Ele então denuncia a proliferação religiosa presente, põe-se de pé no meio do areópago (tribunal ateniense, assembleia de magistrados, sábios, literatos etc.) e diz: “Varões atenienses, em tudo e por tudo vos vejo um pouco excessivos no culto de vossas religiões” (At: 17, 12). Paulo, então, anuncia o altar ao Deus desconhecido: “Pois indo passando, e vendo os vossos simulacros, achei também um altar em que se achava esta letra: Ao Deus desconhecido. Pois aquele Deus, que vós adorais sem o conhecer, esse é de fato o que eu vos anuncio” (At: 17, 23). Um novo Deus, um Deus de todos, uma nova visão de mundo entre tantas outras já presentes? Uma nova compreensão, uma nova crença? É isso que Paulo anuncia? Uma nova religião?

Existem muitos Paulos, por assim dizer, visto que as principais características da vida social contemporânea é, mormente, o surgimento de novas expressões, tal qual, o crescimento de antigas tradições e a visibilidade da diversidade religiosa presente no mundo. Corroborando essas ideias, estudos recentes, a exemplo Peter Berger (2017), apontam para as transformações nos contextos sociais e religiosos evidenciando um fenômeno que ocorre não só no Brasil, mas em grande parte do globo – o Pluralismo Religioso.

Tal situação atrelada a fatores econômicos, sociais, culturais e tecnológicos torna-se um desafio para as diferentes áreas de estudos da religião. O fenômeno toma conta do globo à medida que se sofisticam os meios de comunicação, não se tratando apenas de um pluralismo de diferentes religiões, mas também de discursos seculares e religiosos. A sua expansão tem como base as transformações da modernidade, entre elas: o secularismo, a laicização do Estado, o individualismo, a liberdade religiosa, a diversidade religiosa, a emergência de novos grupos, não menos importante, as pautas de gênero e sexualidade e outros. Gomes e Souza (2013, p. 4) observam que “o pluralismo religioso tornou um novo paradigma social que corrobora com os preceitos da liberdade humana e a necessidade espiritual do homem moderno”. Em sua versão moderna é considerado um fenômeno jovem, todavia, expande-se transformando todas as dimensões da vida humana, influenciando diretamente o indivíduo, o grupo, as



instituições e o meio social. Opera nas esferas sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas; tem destaque nos grandes centros urbanos e visibilidade em pequenas localidades. Seu reflexo atinge o ser social como um todo.

Estamos tratando aqui de um fenômeno, que é, na atualidade, uma das temáticas mais abordadas quando se problematiza assuntos ligados à religião, além de ser percebido como o grande desafio do tempo presente. Com o passar do tempo, tal expressão ganhou diferentes compreensões, ora visto como um paradigma, ora como uma condição moderna. Existem algumas compreensões acerca deste fenômeno, estando entre as que recebem mais destaque a perspectiva sociológica e a teológica.

1. O pluralismo religioso na perspectiva sociológica

Para Vilaça (2003), o estudo do pluralismo tem inevitavelmente a ver com a distribuição do poder na sociedade, a autora alega que este motivo nos obriga a considerar os contributos dos sociólogos de tradição marxista, mesmo que estes não tenham atribuído uma atenção especial à problemática do pluralismo religioso, nem à religião em geral. E, em especial, a reflexão de Max Weber sobre o poder e a sua releitura por Pierre Bourdieu. A estudiosa detecta que as perspectivas sobre o pluralismo desenvolvidas pelos sociólogos da religião assentam em diferentes fundos teóricos de referência, haja visto, ser inegável o peso excessivo do funcionalismo e da sociologia do conhecimento.

Na perspectiva sociológica sobre o pluralismo, Vilaça (2003) lista James Beckford (1989), o qual denuncia o fato como uma das causas para certa marginalização da sociologia da religião dentro da sociologia em geral. Ela descreve que o principal representante da abordagem funcionalista é Talcott Parsons (1973). Para este, o pluralismo religioso é um tipo de diferenciação que permite definir de forma mais clara o lugar da religião nos sistemas social e cultural. Assim como Bellah (1968) que sugere que a privatização e a diversidade religiosa conduzem à "religião civil". A pesquisadora ainda situa Peter Berger (1967) na perspectiva da sociologia do conhecimento, cuja abordagem defende que a secularização produz o fim do monopólio das religiões tradicionais e que, no mercado religioso, as empresas religiosas se confrontam com o

imperativo de competirem permanentemente entre si e com visões do mundo não religiosas (científicas, filosóficas, político-ideológicas).

Em sua tese de doutoramento, Vilaça (2003) buscou estratégias sociológicas para o estudo do pluralismo na sociedade portuguesa. Neste estudo, ela discorre sobre os vários usos e compreensões acerca do termo, descreve que o conceito de pluralismo tem sido utilizado com diferentes conotações nos mais variados contextos discursivos. Ocasionalmente, ele é interpretado como sendo nada mais do que a diversidade. Ainda assim, o uso comum da palavra, tal como aparece em enciclopédias generalistas, parece ir ao sentido de uma autonomia gozada por vários grupos dentro de uma mesma sociedade. Esse conceito é geralmente aplicado às vertentes religiosas, econômica, laboral e ética. A autora pontua que o pluralismo constitui uma noção política e ideológica fundamental que figura discursos da esfera pública e, em particular, da linguagem do "politicamente correto" nas sociedades democráticas.

Apesar de poder ser abordado por via de múltiplos registros - não raro, com lógicas argumentativas cruzadas - é, como se disse, no plano da abordagem política que o pluralismo se encontra mais desenvolvido e sistematizado, o que substancialmente se explica pelo facto desta noção - que é também cultural, religiosa, étnica, moral - se encontrar ancorada nos princípios intrínsecos à democracia.[...] Em consequência disso, foi no campo da ciência política que se efectuaram as primeiras aproximações científicas. No registo científico encontra-se ainda o termo pluralismo, no âmbito da discussão epistemológica dos anos setenta. Por essa data, passa a usar-se a expressão "pluralismo metodológico" para dar conta da situação competitiva entre teorias epistemológicas e paradigmas que competem pela primazia numa determinada ciência, neste caso a sociologia. (VILAÇA, 2003, p. 22-23)

No tocante ao campo religioso, Vilaça (2003, p. 26) pontua que o pluralismo remete, entre outros aspectos, para a diversidade dos universos religiosos, outrora únicos, ou seja, para "universos parciais de conhecimento" que Berger e Luckmann (1985) entendem coexistir com um "conjunto geral de conhecimentos partilhados".

Amparando-se no fenómeno pluralista, Peter Berger (2017), um dos pioneiros na abordagem dessa temática, vai tecer análises sociológicas e buscar explicações para as transformações modernas no tocante a religião. Para explicitar sua construção teórica, explica que o termo pluralismo tem uma longa história. Na filosofia, por exemplo, significa basicamente que haveria várias formas de ver a realidade. Entretanto, o autor



se refere a um pluralismo não apenas como um fenômeno na mente de um pensador filosófico, mas como um fato empírico na sociedade e que é experimentado por pessoas comuns. O fenômeno pluralista ocorre em escala global, todavia não é algo recente. Berger (2017) diz que tal fenômeno existiu em vários momentos da história como, por exemplo, o pluralismo que se constituiu de uma longa tradição na Ásia Ocidental, especialmente na China e no Japão; no período helênico; na Índia pré-islâmica; durante vários séculos nos países ao longo da rota da seda; na Europa, em plena idade média cristã; dentre outros.

Se para Berger (2017) trata-se de um fenômeno antigo, já para Steil (2001, p. 116) “trata-se de um fenômeno moderno e tem sua origem na ruptura do monopólio de uma religião com a Igreja oficial de uma determinada sociedade”. Para este autor, o monopólio é quebrado tanto pelo avanço da razão secular que se impõe por meio das ciências positivas, quanto pela diversificação do campo. Essa ideia também é confirmada por Gomes e Souza (2013), os quais sustentam que a origem do pluralismo remonta a era da razão. Na concepção destes autores, o surgimento das pesquisas através de métodos científicos ganhou força com a modernidade, fora do crivo da igreja e com os avanços do movimento humanista, o pluralismo firmou-se como diversidade de conhecimento. Para eles, nessa versão moderna, a expansão do pluralismo religioso origina-se em decorrência do secularismo e a laicização do Estado. “Se o estado é laico o pluralismo religioso será aceito na sociedade sem restrição, nessa sociedade haverá abertura para escolha sem interferências externas, pois o secularismo visa um estado democrático e livre” (GOMES; SOUZA, 2013, p. 4). Os estudiosos asseguram que, neste aspecto, não há apenas mais um monopólio religioso, mas uma abertura a um novo paradigma que valoriza a pluralidade religiosa e a liberdade do indivíduo.

Ribeiro e Franco (2020) analisando o pluralismo religioso em uma perspectiva global apresentam um quadro do movimento das religiões no mundo. O primeiro continente a ser descrito é o americano, para os autores,

A América se mantém como um continente majoritariamente cristão, com notado crescimento das expressões religiosas evangélicas (em especial as pentecostais e neopentecostais) e um decréscimo gradual de seguidores e seguidoras do Catolicismo tradicional. Os Estados Unidos é um país majoritariamente cristão, sendo local de forte presença e sede de religiões como Mórmons, Testemunhas de Jeová, Adventistas do Sétimo Dia, entre outras, mas este país também viu

ampliar o número dos sem religião em seu território nas últimas décadas. Já o Canadá e alguns países da América do Sul como Brasil, Peru, Bolívia, entre outros, contam, além do Cristianismo, com religiões étnicas e indígenas, além de outros grupos religiosos minoritários, como Espiritismo Kardecista, religiões de matrizes afro (Umbanda, Candomblé, Tambor de Mina...), religiões sincréticas como Santo Daime, entre outras. Também podemos citar grupos religiosos como a Santeria em Cuba e o culto à Santa Muerte no México, que se tornou uma especificidade cristã em sincretismo com crenças e práticas mesoamericanas. (RIBEIRO; FRANCO, 2020, p. 311)

No continente africano o cenário atual se mostra fortemente dividido. Os autores descrevem que “ao norte da África, o Islamismo se propaga, formando um grande bloco muçulmano, com presença do Sufismo. Na região Sul do continente africano, o Cristianismo marca presença” (RIBEIRO; FRANCO, 2020, p. 311). No que concerne ao continente asiático, eles salientam que,

A Indonésia é o país com maior população islâmica, no qual também se propagaram influências sufistas. A Índia se destaca como uma região na qual o Hinduísmo está fortemente instalado com manifestações variadas como os Hare Krishna, apesar desse país também ter população islâmica, entre outros grupos religiosos. O Hinduísmo é o quarto grupo religioso mais numérico do mundo, atrás do Cristianismo, Islamismo e sem religião. Já o Budismo, o quinto da lista, é reconhecido no sudeste asiático (Tailândia, Vietnã, Camboja, Myanmar...) e também no Japão, que, além da população budista, conta com Xintoísmo, grupos religiosos variados e sem religião. (RIBEIRO; FRANCO, 2020, p. 312)

Ao descrever o continente europeu os autores destacam que este mantém o Cristianismo como religião principal, contudo, verifica-se o crescente número de pessoas ateístas e sem religião na maior parte dos países. Eles pontuam a propagação do Islamismo, mormente, na França, Alemanha, Grã-Bretanha e alguns países do sudeste europeu, como Sérvia, Bósnia e Albânia (RIBEIRO; FRANCO, 2020, p. 312). E por fim a Oceania, para os autores, este continente guarda características similares com países europeus, visto que mantém “uma alta população cristã, seguida pelo grupo dos sem religião, tanto nos maiores países, como Austrália e Nova Zelândia, quanto nas ilhas ao norte, em fronteira com o continente asiático” (RIBEIRO; FRANCO, 2020, p. 313).



Os autores também analisam o contexto brasileiro e acordam que ele não está fora do alcance das tendências mundiais e de sua interação com elas, mas que tem especificidades e, mais, tem sido foco nas análises científicas dos estudos de religião. Eles destacam como nova tendência um *deslocamento do religioso* que transborda os ambientes vistos como tradicionalmente religiosos alcançando outras esferas sociais, tais quais as mídias, o esporte, o cinema, a literatura etc. (RIBEIRO; FRANCO, 2020).

2. O Pluralismo Religioso por Peter Berger

Peter Ludwig Berger (1929-2017) foi um sociólogo e teólogo luterano austríaco-americano que, na década de 1960, ganhou destaque por seu importante trabalho na sociologia do conhecimento, em particular na reflexão sobre *The Social Construction of Reality* [A Construção Social da Realidade]. Nesta obra, concebida como um tratado sistemático de sociologia do conhecimento em coautoria com Thomas Luckmann, Berger apresenta a proposta de uma Sociologia do Conhecimento baseada na ideia de que a realidade é um fenômeno cognitivo, porém, construído socialmente. A tese fundamental dos autores consiste em analisar a realidade partindo dessa premissa, em suas argumentações, a realidade é definida como “uma qualidade pertencente a fenômenos que reconhecemos terem um ser independente da nossa volição” (BERGER; LUCKMANN 2014, p. 11).

Para que possamos analisar o pluralismo, é imprescindível uma pequena introdução ao pano de fundo que o antecede, a secularização. O tema da religião o acompanhou desde seus primeiros ensaios, sendo um dos autores clássicos que se ocupou do tema da secularização no mundo moderno, ou seja, da retração do sobrenatural para a esfera da consciência e o progressivo declínio da religião na esfera pública. Em *The Sacred Canopy* [O Dossel Sagrado], o estudioso postula a teoria da secularização, cujos pressupostos básicos estavam simplesmente baseados na ideia de que a modernidade acarreta necessariamente o declínio da religião. “Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p. 144). Na obra, o autor dedica-se em caracterizar o processo de secularização, evidenciando suas implicações e o papel desempenhado pela religião. Ademais, problematiza os limites

das teorias sociológicas existentes para dar conta de explicar o fenômeno religioso em uma situação na qual se desfaz o monopólio religioso e se instaura uma situação de pluralismo. A concepção teórica da secularização serviu por algum tempo como um paradigma para o estudo da religião, contudo o autor confessou que não estava sozinho ao sustentar tal paradigma, já que esta teoria foi admitida por quase todos aqueles que estudam religião no mundo moderno (BERGER, 2017).

Como dito por Peter Berger, ele não foi o único a dar atenção a este tema. Segundo Desautels (2016), as primeiras teorias da secularização surgiram nas décadas de 1950 e 1960 influenciadas pelas teorias da modernização da época. O autor revela que teólogos como Harvey Cox (1965), Brian Wilson (1966), Sabino Acquaviva (1967) e David Martin (1979, 1995, 2005) desenvolveram suas próprias teorias da secularização, o que, por conseguinte, tornou o conceito polissêmico. Berger, particularmente, foi inspirado por teorias sociológicas clássicas, de modo especial a do sociólogo alemão Max Weber. O estudioso ainda reitera que “na abordagem weberiana examina-se as consequências da modernização e a crescente racionalização das sociedades contemporâneas sobre as religiões institucionalizadas” (DESAUTELS, 2016, p. 63). Esta perspectiva weberiana levou o sociólogo a se interessar pelas crenças dos indivíduos sobre a racionalização.

No dicionário de sociologia, a secularização é traduzida como “um processo de *mudança social* através do qual a influência da religião e do pensamento religioso sobre as pessoas declina, à medida que é substituída por outras maneiras de explicar a realidade e regular a vida social” (JOHNSON, 1997, p. 202). Já Gonçalves (2017) ressalta que mesmo o conceito de secularização sendo polissêmico, ainda se constitui como um termo para explicar as consequências da modernidade para a religião. Nesse sentido, com o avanço da modernidade, a religião deixaria de ser protagonista e passaria a ser coadjuvante na esfera social. Esse processo na visão de Berger é denominado de *crise de sentido* (BERGER, 2012).

Em *Modernität Pluralismus und Sinnkrise* (Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido), Berger e Luckmann (2012) problematizam a crise de sentido no mundo atual como consequência dos processos de modernização, secularização e pluralização da sociedade. Eles destacam que “essa forma moderna de pluralismo é também razão básica principal da difusão de crises subjetivas e intersubjetivas de sentido” (BERGER;



LUCKMANN, 2012, p. 40-41). Os autores acreditam que a solução esteja nas instituições intermediárias, as quais fazem a ponte entre o indivíduo e o macrosistema social.

Seguindo as trilhas de Peter Berger, o teólogo francês Claude Geffré, também problematizou a temática da secularização. Partindo de uma perspectiva teológica, ele concebe a secularização como uma construção moderna e para que ela seja compreendida propõe analisá-la por etapas progressivas. A primeira etapa é a *laicização*, que designa o processo de emancipação da sociedade moderna. A segunda é a *dessacralização*, momento em que o mundo e o humano perdem o seu valor sacral e readquirem valor mundano e natural. E a terceira é a do *ateísmo*, que se refere ao processo de emancipação do homem e da mulher modernos em relação a Deus (PANASIEWICZ, 2007).

Segundo Panasiewicz (2007), a secularização carrega consigo uma função ideológica que Geffré apresenta recuperando a teoria de Berger. Assim propõe dois sentidos: um objetivo e outro subjetivo. No sentido objetivo, a secularização tanto representa a libertação da sociedade civil em relação ao domínio da autoridade eclesiástica, quanto representa um retraimento das manifestações religiosas em espaços culturais. Nesta conjuntura, os saberes começam a se tornar independentes do poder religioso. No sentido subjetivo, irá ocorrer uma secularização da consciência, isso significa que se processará uma mudança não só no espaço cultural, mas também na estrutura interna da credibilidade dos sujeitos religiosos.

Passados vinte e cinco anos, Berger conclui que a teoria da secularização tinha se tornado empiricamente insustentável e anunciou sua mudança de pensamento, muito ruidosamente, na introdução de um livro por ele editado em 1999, *The Desecularization of the Word* [A dessecularização do mundo]. O teórico explicou que os motivos que o levaram a tomar tal posição se deram por verificar que cada vez mais ficava evidente que os dados empíricos contradiziam sua teoria. Fora algumas exceções, concluiu que “o nosso mundo não é nada secular; ele é tão religioso como outrora e em alguns lugares mais ainda” (BERGER, 2017, p. 11).

Em 1999, no *The many altars of modernity* [Os múltiplos Altares da Modernidade], o sociólogo propõe um novo paradigma da religião em uma época pluralista – O Pluralismo Religioso. Mais o que é esse fenômeno? Ele o define como



“uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas, pacificamente e interagem amigavelmente” (BERGER, 2017, p. 20). Este é, portanto, a coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade e tem como elemento principal a contaminação cognitiva, ou seja, uma conversação constante. De acordo com Berger (2017), para que o pluralismo desencadeie sua plena dinâmica, é preciso que haja conversação constante, não necessariamente entre iguais, mas prolongada no tempo e cobrindo uma ampla variedade de temas. Esse processo é chamado de *Contaminação Cognitiva*, referindo-se ao fato de que se as pessoas continuam a falar umas com as outras, elas influenciam umas às outras.

O sociólogo também apresenta um quadro sobre o pluralismo e suas consequências. Segundo o autor, o pluralismo “é o grande desafio a todas as comunidades religiosas na era moderna, essa coexistência de comunidades étnicas, morais e religiosas numa única sociedade levanta um problema político extremamente importante” (BERGER, 2017, p. 44). O de ter que escolher. De forma sucinta, a modernidade é concebida como um produto das mudanças provocadas pela ciência e pela tecnologia criadas no último século. Essa modernização levaria a uma enorme transformação na condição humana, passando do destino para a escolha.

Com o crescimento da pluralização, intensifica-se simultaneamente a “agonia de ter que escolher” [...] É correto dizer que a situação moderna leva a “sistemas abertos de conhecimento” ampliando o campo do olhar, mas provoca também os acirramentos identitários. A atmosfera plural engendra não apenas a era do ecumenismo, mas também, em aparente contradição com esta, a era das redescobertas das heranças confessionais. (TEIXEIRA, 2017, p. 12)

As escolhas são uma temática chave na teoria do estudioso. Ele acreditava que consolidadas pelas estruturas dos sistemas capitalistas, áreas diversas da vida que eram tidas como verdadeiras e estavam fadadas, agora se tornaram uma arena de escolhas quase que infinitas. Como efeito, sustentou que o pluralismo relativiza e com isso enfraquece muitas das certezas com as quais os seres humanos costumavam viver. Posto de maneira diferente, a certeza se torna uma mercadoria escassa (BERGER, 2017).

Pensando o pluralismo religioso, Oliveira (2012, p. 15) descreve que “o momento era de um contexto social totalmente novo, em que o processo de secularização, ao



romper o monopólio religioso, inaugurou uma situação de pluralismo”. Ancorado em Berger, a autora explica que a situação de pluralismo foi desencadeada após a guerra das religiões na Europa, quando católicos e protestantes disputavam o monopólio. Uma vez quebrada a unidade do catolicismo, abriu-se caminho para a fragmentação, isso é, para a instauração do pluralismo. Essa foi, sem dúvida, uma condição necessária, porém, não suficiente. Entretanto, não foi na Europa, foi nos Estados Unidos que se configurou inicialmente uma situação propriamente pluralista, na qual havia, sim, a competição; contudo, não mais uma competição pelo monopólio. Tratava-se, a partir de então, de uma competição pelo maior número de fiéis, o que pressupõe uma postura dissimuladamente tolerante (economicamente tolerante) com as demais religiões.

3. O Pluralismo Religioso na Perspectiva Teológica

Um campo que não se absteve das discussões sobre a temática do pluralismo foi o da Teologia. No Brasil, destacam-se nesse campo de discussão: Faustino Teixeira; Cláudio Ribeiro; Gilbraz Aragão; Roberlei Panasiewicz; Giovani Catenaci, entre outros. Teixeira (2005) narra que houve um crescimento no número de teólogos no Brasil e na América Latina que defendem as noções de pluralismo religioso proposto por Claude Geffré. O autor explica que essa posição teológica se manifesta contra uma tendência até então dominante de considerar o pluralismo religioso como um dado conjuntural passageiro, que estava fadado a fim em uma única tradição religiosa tida como verdadeira, o cristianismo.

Teixeira (2012) argumenta que a teologia das religiões ou do pluralismo religioso se constitui um novo campo de estudos no qual seu estatuto epistemológico vai sendo definido progressivamente. Trata-se de um fenômeno típico da modernidade plural que provoca a crise das estruturas fechadas e convoca a sistemas abertos de conhecimento. Dentre os vários fatores que contribuíram para a sua emergência ele destaca: a comunicação e interdependência crescente entre vários povos e culturas; a consciência mais viva da pluralidade de religiões; a relação de proximidade inédita do cristianismo com outras religiões, favorecida pelo avanço das comunicações nos últimos tempos; o crescente dinamismo de certas tradições religiosas e seu poder de atração e inspiração no ocidente; a nova consciência e sensibilidade em face dos valores



espirituais e humanos das outras tradições religiosas e a abertura de novos canais de conhecimento sobre elas; e, por fim, uma nova compreensão da atividade missionária (TEIXEIRA, 2012).

Ainda segundo Teixeira (2012), a perspectiva teológica adotou três diferentes abordagens para tratar a questão do pluralismo. A primeira é o *paradigma exclusivista*. Esta posição teológica está apoiada do axioma tradicional “*extra ecclesiam nulla salus*” (fora da Igreja não há salvação). Trata-se de uma posição que vincula a possibilidade de salvação ao conhecimento explícito por Jesus Cristo e a pertença a Igreja. Ela restringe-se a grupos católicos mais conservadores e núcleos de fundamentalistas protestantes. A segunda é o *paradigma inclusivista*. Tal posição tem como traço de sua singularidade a atribuição de um valor positivo para as outras religiões e o seu reconhecimento como mediações salvíficas para seus membros. Nesta posição, as religiões do mundo são vistas como caminhos de salvação, mas só enquanto implicam a salvação de Jesus Cristo. Esta perspectiva aceita que a salvação possa acontecer nas religiões, porém lhe nega a autonomia salvífica, devido à unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo, esta posição é a mais aceita entre os teólogos católicos. A terceira, e última, é o *paradigma pluralista*, esta posição surge como uma reação contra a reivindicação do cristianismo como religião de superioridade última. Teixeira (2012) pontua que na tentativa de compensar essa visão, os teólogos pluralistas propõem uma mudança de paradigma para além do exclusivismo e do inclusivismo. A posição coloca em questão o cristocentrismo tradicional, visto que no teocentrismo, Deus, e não a figura de Jesus Cristo torna-se o centro do desígnio salvífico da humanidade (TEIXEIRA, 2012).

Essa nova realidade religiosa pluralista fez emergir duas novas reflexões pontuais para esta área: o pluralismo religioso de fato e o pluralismo religioso de princípio ou de direito. Segundo Panasiewicz (2007, p. 114) o pluralismo religioso de fato “diz respeito à própria pluralidade ou diversidade de tradições religiosas existentes e, mesmo, aos movimentos religiosos que estão emergindo no final do século passado e princípio deste”. Sobre o pluralismo de princípio, o autor destaca: “é uma opção teológica no sentido de valorizar todas as tradições religiosas como estando no desígnio misterioso de Deus, destino histórico permitido por Deus cuja significação última nos escapa” (PANASIEWICZ, 2007, p. 116).



Esses termos foram propostos por Claude Geffré, teólogo e pensador católico de origem francesa, que, segundo Teixeira (1998), contribuiu valorosamente para a construção de um novo paradigma teológico. Ele destaca-se como um dos mais instigantes e originais pensadores atuais acerca da reflexão teológica do pluralismo religioso. De acordo com Teixeira (1998) “o novo paradigma teológico toma simultaneamente a sério tanto a historicidade de toda a verdade, mesmo que seja revelada, como a historicidade do intérprete humano, enquanto sujeito interpretante” (TEIXEIRA, 1998, p. 47-48). Para Panasiewicz (2019), as reflexões de Geffré propiciaram uma ampliação no modo de compreender a Teologia das Religiões concebendo de nova forma ambos os temas: secularização e pluralismo religioso. Na perspectiva teológica os entendimentos sobre as religiões ganham outra compreensão:

Na linha da nova reflexão teológica sobre o pluralismo religioso, as religiões são compreendidas não apenas como genuinamente diferentes, mas também autenticamente preciosas. Há que honrar esta alteridade em sua especificidade particular. E honrar a alteridade é ser capaz de reconhecer algo de irredutível e irrevogável nestas diversas tradições; de captar o valor e a plausibilidade de um pluralismo religioso de direito. A diversidade religiosa deve ser reconhecida não como expressão da limitação humana ou fruto de uma realidade conjuntural passageira, mas como traço de riqueza e valor. (TEIXEIRA, 2005, p. 30)

Assim, o pluralismo religioso passou a ser usado não apenas como um conceito que traduz a realidade plural e religiosa contemporânea, mas também como um paradigma, uma forma de leitura para a situação religiosa do mundo moderno e globalizado. O paradigma do pluralismo religioso é uma forma de traduzir a realidade social ilustrando a dinâmica religiosa. Todavia, é preciso considerar que para além dessa realidade era necessária a formulação de um método de compreensão, um instrumento de análise dessa mesma realidade.

4. O Princípio Pluralista por Cláudio Ribeiro: origem, bases conceituais e aplicação.

No campo de estudos da teologia e da(s) Ciência(s) da(s) religião(ões), em análises direcionadas para temática pluralista, o teólogo, pastor e professor, Cláudio de

Oliveira Ribeiro (2017a), defende a ideia de um Princípio Pluralista para os estudos da religião. Este princípio é visto como um instrumento de análise da realidade que ajudaria a compreender a complexidade social, mormente, a religiosa, em uma dada sociedade.

Na formulação do Princípio Pluralista, Cláudio Ribeiro fundamenta-se nas ideias de vários autores. No campo das Ciências Humanas, o autor dialoga com Homi Bhabha, e a concepção de entre-lugar e de fronteiras; com Boaventura de Souza Santos, a partir das sociologias das ausências e das emergências; e com Valter Mignollo através das críticas às formas de colonialidade, poder, de saber e de ser, próprias dos estudos culturais decoloniais. Já no campo teológico, o autor interage com: Kwok Pui-Lan e a noção de polidoxia; com Ivone Gebara, e sua visão crítica da teologia feminista; com Marcella Althaus-Reid e sua crítica à teologia da libertação; entre outros teólogos pluralistas.

Ribeiro (2020a, 2020b) explica que a lógica pluralista está presente em vários autores, mas a expressão, ou melhor, seu método, tem caráter inédito. Ele comenta que a expressão pode remeter ao pluralismo de princípio como indicou Geffré (2004) e Jaques Dupuis (1999), que entendem o pluralismo de princípio como uma plataforma teológica que reconhece e valoriza a realidade do pluralismo religioso como vontades e automanifestações divinas. Para ele, o princípio pluralista contempla esta perspectiva ecumênica, valorativa do diálogo e das aproximações inter-religiosas, sendo mais amplo, considerando que também se constitui como um instrumento de avaliação da realidade social e cultural. Segundo o autor, este princípio viria a contribuir com algo novo para além da descrição dos fatos. Ribeiro destaca,

O princípio pluralista se constitui em um referencial de análise facilitador de melhor compreensão do complexo e variado quadro religioso, que pode também ser utilizado como noção condutora de reflexões sobre o pluralismo metodológico e antropológico, tanto em termos do caráter descritivo e sociológico das ciências da religião, quanto em termos da dimensão hermenêutica da teologia. (RIBEIRO, 2020c, p. 8)

De acordo com o autor o Princípio Pluralista pode ser definido como:

[...] um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a



experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos “entrelugares”, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. (RIBEIRO, 2020b, p. 25).

Podemos observar que o princípio pluralista ainda está em construção. Isto pode ser verificado no desenvolvimento de sua obra. Desde sua primeira menção até os dias atuais, observa-se uma constante produção, haja vista a significativa bibliografia que lhe constitui: artigos, relatórios, dossiês, livros, e produções diversas que sustentam tais ideias. Vejamos algumas delas a seguir.

Em conformidade com Ribeiro (2020b, 2020c, 2021a), a formulação deste princípio se deu em variados ambientes acadêmicos em que ele esteve inserido, contudo encontrou força no Grupo de Trabalho “Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo”, da ANPTECRE/SOTER, liderado por ele e pelos professores Gilbraz Aragão (UNICAP), Roberlei Panasiewicz (PUC-Minas).

Em *Como cheguei à formulação do princípio pluralista*, Ribeiro (2021a) descreve que a expressão “princípio pluralista” foi usada pela primeira vez em uma conferência no Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, realizada no dia 17 de agosto de 2017, cujo tema foi “Pluralismo Religioso na América Latina”. O autor conta que após a conferência, o Programa da PUC teve a gentileza de publicar o texto em sua Revista de Cultura Teológica, intitulado “O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação” (2017a). No mesmo ano, o Instituto Humanitas Unisinos publicou em seus Cadernos Teologia Pública, com o título “O princípio pluralista” (2017b), neste segundo, um aprofundamento maior do texto inicial, o qual teve boa circulação e aceitação em alguns setores dos estudos de religião (RIBEIRO, 2021a).

No ano de 2020, Claudio Ribeiro publica o *Dicionário do Pluralismo Religioso*. Nesta obra, o autor apresenta vários verbetes produzidos por pesquisadores do meio acadêmico e religioso brasileiro. Esses verbetes estão recheados de sínteses, descrições, análises e perspectivas acerca do pluralismo religioso brasileiro e da nossa diversidade religiosa. Na obra, Ribeiro (2020a) ainda relata que a elaboração do princípio pluralista é resultado de duas décadas de pesquisas sobre temas ecumênicos em chave teológica latino-americana e de análises da realidade de pluralidade religiosa que marca o tempo atual.



O conceito nasce da inquietação do teólogo em tratar temas quanto à complexidade, à subjetividade e à pluralidade. O autor inscreve que o princípio nasce das preocupações com três situações enfrentadas nas últimas décadas pela teologia latino-americana e pelos estudos de religião no Brasil. Trata-se, portanto da dificuldade do autor em lidar com (a) a complexidade da realidade social, incluindo a dos fenômenos religiosos, (b) a emergência das subjetividades que marcam o nosso tempo e, (c) o quadro de pluralidade em suas várias dimensões (RIBEIRO, 2020a). Segundo o autor este princípio procura responder a estas demandas.

Em *O Princípio Pluralista*, Ribeiro (2020b) realiza uma análise crítica da metodologia teológica latino-americana, buscando contribuir com o seu aprimoramento e com a indicação de respostas mais adequadas e consistentes ao quadro crescente de complexidade da realidade social. Para ele, “este cenário é emoldurado pelos fatores econômicos e marcado por uma emergência de subjetividades, além de ser também moldado por um quadro de pluralismo cada vez mais intenso nas sociedades e culturas” (RIBEIRO, 2020b, p 17). Para este esforço crítico, propõem o instrumento de análise tanto social quanto teológica denominado de Princípio Pluralista (RIBEIRO, 2020b).

Segundo Mantovani (2021, p. 326), nessa obra Cláudio Ribeiro busca articular a práxis pastoral e o pensamento teológico. Seu objetivo é apresentar a complexidade que marca os axiomas da contemporaneidade. Ele destaca o impacto da lógica do mercado, do neoliberalismo e das novas roupagens do capitalismo como vetores do processo de subjetivação. O autor ainda cita o papel da transdisciplinaridade, da racionalidade e da produção simbólica na atualidade, bem como a importância das análises de gênero e a composição estética combinada à teologia.

Em harmonia com Ribeiro (informação verbal)², quando se trata de realidade sociocultural religiosa brasileira tudo é visto no plural, e o princípio pluralista seria um caminho para abordar o campo religioso. Ao tratar do princípio e de sua aplicabilidade no campo religioso brasileiro, Ribeiro (2020a) nos convida a dar atenção às tarefas decoloniais relacionadas a este princípio. Ele assegura que sua aplicação requer uma articulação teórica metodológica de concepções fundamentais para uma hermenêutica do quadro religioso brasileiro. O autor destaca:

² Aula ministrada na disciplina Temas de Religião I (O princípio pluralista e o quadro religioso no Brasil) no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, em julho de 2021.



(i) A concepção de entre-lugar e de fronteiras (cf. Homi Bhabha); (ii) As tensões entre as sociologias das ausências e das emergências (cf. Boaventura de Souza Santos); (iii) As críticas às formas de colonialidade poder, de saber e de ser próprias dos estudos culturais decoloniais (cf. Walter D. Mignolo); (iv) As visões de alteridade e ecumicidade ; (v) A noção de poldoxia , para gerar bases de aplicação do princípio pluralista que apontem para melhor compreensão da pluralidade religiosa e antropológica. (RIBEIRO, 2020a, p. 221)

Além das concepções destacadas acima, ele demonstra que o princípio pluralista é formulado a partir das lógicas ecumênicas e de alteridade realçadas pelas teologias pluralistas. O princípio destaca também algumas tarefas decoloniais: (i) a crítica à visão de um pensamento único, (ii) a revisão da perspectiva de “centrocentrismos”, (iii) o questionamento da visão de universalismo das ciências e da ética, (iv) a análise crítica da supremacia da racionalidade formal técnico-científica moderna e uma avaliação criteriosa da forma meramente conceitual da produção do conhecimento, (v) a revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo, e (vi) o exame da ideologia das identidades rígidas e fixas (RIBEIRO, 2020a).

O princípio pluralista tem um fim em si, a saber, dar visibilidade a grupos subalternizados e invisibilizados. Ele mira nas tangências, nos lados, não foca fundamentalmente nas instituições; se atenta, portanto, as fronteiras, nos entrelugares, abarcando assim outras culturas. Todavia, ele não se restringe apenas a esse objetivo, seu formulador em harmonia com os autores (Gonçalves; Chaves, Zeferino; Candiotto, 2020), esclarece:

O princípio pluralista possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vistas, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade, como os estudos culturais decoloniais enfatizam. (RIBEIRO, *et al*, 2020d, p. 6)

No contexto brasileiro, por exemplo, em termos de campo cristão, Ribeiro (2020b) informa que através do princípio pluralista pode-se dar visibilidade a uma

variedade de grupos. A exemplo cita os pentecostais e batistas que atuam em áreas periféricas, favelas, ocupações rurais e urbanas; comunidades evangélicas inclusivas que unem pessoas homoafetivas na dinâmica eclesial incluído o ministério pastoral; grupos de juventude que transitam por diferentes expressões religiosas cristãs e não cristãs; fóruns inter-religiosos; grupo de mulheres católicas e evangélicas que vivem situações complexas em relação ao corpo, à sexualidade e liberdade; lideranças negras as quais discutem a inculturação da fé; articulação com grupos em torno dos direitos humanos econômicos, sociais, culturais e ambientais; círculos e espaços teológicos autônomos (RIBEIRO, 2020b).

Pensar o pluralismo não é tarefa fácil, ainda mais em se tratando de Brasil. Ao estudar o campo religioso brasileiro, temos que considerar a complexidade e diversidade crescente e interna deste campo, sempre com a interação de elementos econômicos, sociais, culturais internos e externos aos grupos. Contudo, vislumbram-se propostas de análises como a do princípio pluralista. Teixeira (2020) chama a atenção para como Cláudio Ribeiro, nos convoca a situar a questão dentro de um campo mais amplo que envolva uma perspectiva “policromática” sinalizando para uma visão pluralista, ecumênica e sintonizada com as exigências da alteridade. Continua o autor, “é um caminho que se abre, com um transfundo, transdisciplinar, transcultural e transreligioso” (TEIXEIRA, 2020 *apud* RIBEIRO, 2020b, p. 15). Para Ribeiro (2020b), o princípio pluralista traz consigo a ideia de que “cada expressão religiosa tem sua proposta salvífica de fé, que deve ser aceita, respeitada, valorizada, e aprimorada com base no diálogo e aproximações mútuas” (RIBEIRO, 2020b, p. 34).

A dinâmica de produção literária não se restringe apenas ao autor. Devido a sua aceitação no âmbito acadêmico, o Princípio Pluralista, enquanto perspectiva teórica e um instrumento de leitura da realidade social religiosa, vai ganhando força e sendo complementado a partir de outras pesquisas. Vários estudiosos discorreram sobre esse instrumento assim como sua aplicabilidade. Em 2020, foi publicado na revista Caderno Teológico da PUC-PR um dossiê organizado por estudantes, intitulado: “Diversidade religiosa e cultural e o ‘Princípio Pluralista’”. O dossiê reúne textos de temáticas relativas ao pluralismo religioso e cultural elaborados em diálogo crítico com o princípio pluralista.



No seu mais recente livro *O Princípio Pluralista em Debate*, Ribeiro (2021b) reúne alguns desses estudos e apresenta seus respectivos autores. No primeiro bloco, os que versam sobre o princípio pluralista em questão: Roberlei Panasiewicz; Gilbráz Aragão; Daniel Santos Souza; e Martin Santos Barcala. No segundo bloco, aqueles que escrevem sobre uma teologia ecumênica: Jefferson Zeferino e Raquel de Fátima Colet; André Yuri Gomes Abijaudi; Rita Grassi. No terceiro bloco, os estudos que discutem temas de gênero e feminismos: Angélica Tostes e Giovanna Sarto. No quarto bloco, aqueles autores que abarcam as discussões acerca da religião, cultura e o princípio pluralista: Rita de Cassia Scocca Luckner; Luís Fernando de Carvalho Sousa; Ceci Maria Costa Baptista; e Mariani Breno Martins Campos. E, por fim, um capítulo chamado de Futuro bloco, situando autores que versam sobre as espiritualidades indígenas: Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões e Rita Suriani Lamas. Dessa forma, Ribeiro (2021b) mostra as várias possibilidades e a variedade de aplicações do seu princípio em um amplo debate.

Ao longo do texto abordamos o Pluralismo Religioso bem como o Princípio Pluralista nas áreas da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e na Teologia. Essa discussão nos foi necessária, já que os temas, mesmo sendo problematizados em diferentes campos, ora se complementam, ora se distanciam. Essa questão também não passou despercebida para alguns autores, a exemplo Fonseca (2020) que declara:

O princípio pluralista é uma abordagem teórico-metodológica de natureza interdisciplinar...Trata-se de uma perspectiva que busca uma atualização do panorama conceitual da Teologia e da Ciência da Religião, na medida em que busca abarcar num único princípio o diálogo entre os Estudos Culturais e os estudos de religião. (FONSECA, 2020, p. 51).

Ribeiro (2019) acredita que as Ciências da Religião e Teologia se tornam uma área nova no Sistema Nacional de Pós-Graduação brasileiro, posto que as duas frentes atuam há mais de quatro décadas contribuindo significativamente para os estudos, ensino e pesquisa da religião. Ele pontua que o debate epistemológico sobre cada uma dessas frentes e a relação fronteira entre elas é denso e tem ganhado destaque nos últimos anos. Destaca ainda que a nomenclatura Ciências da Religião e Teologia assegura o estudo sobre religiões e sobre teologia considerando as epistemologias



próprias, as teorias e métodos utilizados pelos dois grandes blocos de programas/ cursos que compõem a área.

Considerações Finais

Ao longo do estudo refletimos, no primeiro momento, sobre o pluralismo religioso. Consideramos este como um fenômeno social que se destaca atualmente, não apenas por evidenciar uma pluralidade de antigas tradições e novas expressões religiosas no espaço social, mas também por evidenciar novas dinâmicas do universo religioso e social. O estudo mostra que a temática é muito debatida e passou a ser uma preocupação de vários estudiosos, além de ser abordado em vários campos do saber, o pluralismo com foco para o religioso ganhou destaque no campo de estudos da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), sociologia do conhecimento com Peter Berger e na Teologia com Claude Geffré. Tal fenômeno não é recente, ressurgiu na modernidade atrelada aos fenômenos do seu tempo, tornando-se um verdadeiro desafio.

No segundo momento, nossas reflexões centralizam-se no instrumento de compreensão dessa realidade. Para analisar essa pluralidade religiosa que se desvela com o fenômeno pluralista, Cláudio Ribeiro propõe o Princípio Pluralista. Com base em nosso levantamento bibliográfico, o que se percebe é que este princípio ainda não está acabado, encontrando-se em construção, visto a crescente e continuada produção acadêmico-científica. Ele nasce da preocupação com três grandes questões enfrentadas nas últimas décadas pela teologia latino-americana e pelos estudos de religião no Brasil, a saber: *a complexidade* da realidade social, incluindo a dos fenômenos religiosos; *as subjetividades* que marcam o nosso tempo; e o *quadro de pluralidade* em suas várias dimensões. Seu principal objetivo, segundo seu formulador, é servir como instrumento de análise da complexa realidade social, ou seja, de uma realidade plural, e acima de tudo, religiosa.

Referências bibliográficas

A BÍBLIA. *Atos dos Apóstolos*. Tradução em português da vulgata Latina por Pe. Antônio Pereira de Figueiredo. São Paulo: DDI, 2010. 892 p. Velho Testamento e Novo Testamento. 2010.



BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Peter L. Berger [organização Luiz Roberto Benedetti; tradução José Carlos Barcellos]. - São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: A orientação do homem moderno*; tradução de Edgar Orth 3. Ed. Petrópolis, RJ: vozes, 2012.

BERGER, Peter. LUCKMANN, Thomas. *A construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 36. Ed.; Tradução de Floriano Souza Fernandes. Petrópolis, Vozes, 2014.

BERGER, Peter. *Os múltiplos alteares 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.

DESAUTELS, Eric. *Peter L. Berger et la sécularisation: Le cas québécois mis à l'épreuve?* Centre for Interdisciplinary Studies in Society and Culture, Université Concordia, Montréal, Québec, Canada. Volume: 45 issue: 1, page(s): 63-76. Article first published online: February 26, 2016.

FONSECA, Grazyelle. *Corpo e sexualidade na doutrina espírita: uma reflexão acerca das abordagens de Chico Xavier e Herculano Pires a partir do princípio pluralista*. In: Caderno teológico, PUC/PR. Diversidade religiosa e cultural e o "Princípio Pluralista. Revista Caderno Teológico, da PUC -PR - v. 5, n. 2, p. 50-62. 2020.

GONÇALVES, Alonso. *Pluralismo religioso e diálogo inter-religioso: o lugar do sujeito nesse processo*. Revista Caminhando. v. 22, n. 1, p. 159-178, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/229072478.pdf>. Acesso em 10/08/2020.

GOMES, Francisco; SOUZA, Wilson. *Modernidade e Pluralismo Religioso*. Revista Científica Semana Acadêmica. Fortaleza, ano MMXIII, Nº. 000041, 2013. Disponível em: <https://semanaacademica.com.br/artigo/modernidade-e-pluralismo-religioso>. Acessado em: 18/10/2020.

JOHNSON, Allan. *Dicionário de Sociologia: guia prático da linguagem*. Sociológica / Allan G. Johnson; tradução, Ruy Jungmann; consultoria, Renato Lessa. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1997.

MANTOVANI, Resenha: *O princípio pluralista*. Dossiê: Interpretação pluralista das religiões. Paralellus - UNICAP. Recife. v.12, n. 29. p. 325-329. 2021.

OLIVEIRA, Elza. *A busca pela presença religiosa em meio à secularização no Brasil: Diálogo entre Religião e Laicidade*. In: Teoria e Cultura. Juiz de Fora, v. 7, n. 1/2, p. 21-28, jan./dez. 2012.



PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso Contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré/ Roberlei Panasiewicz*. São Paulo: Paulinas: Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Identidade cristã e pluralismo religioso contemporâneo: uma reflexão a partir da abordagem teológica de Claude Geffré*.

Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st3/Panasiewicz,%20Roberlei.pdf>.

Acesso em 17/10/2019.

RIBEIRO, Claudio; CATENACI, Giovani. *Pluralismo religioso em Debate*. Coleção: teologia plural. São Paulo, Editora Reflexão, 2017.

RIBEIRO, Cláudio. *O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação*. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, PUC-SP, v. 25, n. 90, p. 234-257, jul./dez. 2017a.

RIBEIRO, Cláudio. *O princípio pluralista*. Cadernos Teologia Pública, São Leopoldo, IHU, n. 128, v. 14, 2017b.

RIBEIRO, Cláudio. *O princípio pluralista como elemento articulador de pesquisas na área "Ciências da Religião e Teologia"*. Revista REVER. São Paulo. v. 19, n. 2. p. 65-86. 2019.

RIBEIRO, Cláudio; FRANCO, Clarissa. *A pluralidade religiosa global e nacional em questão*. Revista Caminhos, Goiânia, v. 18, n. 2, 308-324, 2020.

RIBEIRO, Cláudio. *Dicionário do pluralismo religioso / Cláudio de Oliveira Ribeiro; Gilbraz Aragão; Roberlei Panasiewicz (Org.)*. São Paulo: Recriar 2020a.

RIBEIRO, Claudio. *O debate sobre o princípio pluralista: Um balanço das reflexões sobre o princípio pluralista e suas aplicações*. Cadernos teologia pública / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. Ano XVII, número 145, volume 17, 2020c.

RIBEIRO, Cláudio. *O Princípio pluralista* (Org.) Cláudio de Oliveira Ribeiro (Coleção Theológica). São Paulo: Edições Loyola, 2020b.

RIBEIRO, Cláudio. *Como cheguei à formulação do princípio pluralista* [livro eletrônico] /Cláudio de Oliveira Ribeiro. -- 1. ed. -- São Bernardo do Campo, SP: Ambigrama, 2021a.

RIBEIRO, Cláudio. *O Princípio pluralista em debate*. (Org.) Cláudio de Oliveira Ribeiro. Editora: Recriar, 2021b.



RIBEIRO, Claudio. *Diversidade religiosa e cultural e o “Princípio Pluralista”*. PUC-PR. Revista Caderno Teológico - PUC-PR - v. 5, n. 2, 2020d.

STEIL, Carlos Alberto. *“Pluralismo, modernidade e tradição transformações do campo religioso”*. Revista da Associação de Cientistas Sociais do MERCOSUL, ano 3, nº 3: p. 115-129, outubro, 2001.

TEIXEIRA, Faustino. *O pluralismo Religioso e a ameaça fundamentalista*. Numen: revista de estudos e pesquisas da religião, Juiz de Fora, V. 10, nº 1 e 2 p. 09-24 – 1998.

TEIXEIRA, Faustino. *Pluralismo religioso*. Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 3, n. 6, p. 27-32, 3 jun. 2005.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e Pluralismo Religioso*. Faustino Teixeira. - São Bernardo do Campo, Nhanduti Editora, 2012.

TEIXEIRA, Faustino. *Peter Berger e o pluralismo religioso*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Revista IHU-on-line. Nº 509. p. 11-17 | ano XVII. 2017.

TEIXEIRA, Faustino. *Prefácio*. In: RIBEIRO, Cláudio. Dicionário do pluralismo religioso. (Org.). Claudio de Oliveira Ribeiro; Gilbraz Aragão; Roberlei Panasiewicz. São Paulo: Recriar 2020.

VILAÇA, Helena. *Da Torre de Babel às Terras Prometidas - Pluralismo Religioso em Portugal*. Dissertação de Doutorado em Sociologia. Faculdade Letras da Universidade do Porto, 2003.



O princípio pluralista e a Campanha da Fraternidade Ecumênica 2021 (CFE-2021): possíveis convergências

The pluralist principle and the Ecumenical Fraternity Campaign 2021
(CFE-2021): possible convergences

Luís Felipe Lobão de Souza Macário¹

Resumo: O artigo tem por objetivo destacar possíveis convergências entre o princípio pluralista - “um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa” - que busca “dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos ‘entre-lugares’, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades”, possibilitando novas divergências e convergências, “outros pontos de vista, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão” – e as campanhas da fraternidade – especialmente as campanhas ecumênicas, como a CFE-2021, com ênfase na defesa das minorias e dos desfavorecidos – tendo por conclusão que tais aproximações talvez possam marcar o início de uma reformulação do pensamento das lideranças católicas brasileiras, para que possam trilhar os caminhos rascunhados por Claudio de Oliveira Ribeiro através do princípio pluralista.

Palavras-chave: Princípio pluralista. Campanha da Fraternidade. Alteridade. Diálogo. Ecumenismo.

Abstract: This paper aims to highlight possible convergences between the pluralist principle – “a hermeneutic instrument of theological and analytical mediation of sociocultural and religious reality”, which aims to “give visibility to experiences, groups and positions that are generated in the ‘in-between places’, cultural boundaries and institutional scopes”, enabling new divergences and convergences, “other points of view, critical and self-critical perspectives for dialogue, empowerment of groups and subaltern views and forms of alterity and inclusion” – and fraternity campaigns – especially ecumenical campaigns such as CFE-2021, with an emphasis on defending minorities and the disadvantaged –, with the conclusion that such approximations may perhaps mark the beginning of a reformulation of the Brazilian Catholic leaders’ way of thinking, so that they can follow the paths outlined by Claudio de Oliveira Ribeiro through the pluralist principle.

Keywords: Pluralist principle. Fraternity Campaign. Alterity. Dialogue. Ecumenism.

¹ Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Especialista em História da Igreja e em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). E-mail: lfelipemacario@uol.com.br.



Introdução

Este trabalho – construído a partir de uma leitura crítica do texto-base da Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2021, assim como de literatura relacionada à Campanha da Fraternidade e ao princípio pluralista formulado por Claudio de Oliveira Ribeiro – pretende discorrer sobre a possibilidade de convergência entre as campanhas da fraternidade ecumênicas, em especial a CFE-2021 e, o referido princípio, e se tais possíveis convergências podem sugerir que o texto-base da Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2021 foi preparado – conscientemente ou não – a partir de algo próximo ao princípio pluralista.

O texto está dividido em três partes. Na primeira, trata-se sobre a definição do princípio pluralista, assim como de suas possíveis aplicações. Na segunda, após ser abordada a origem das campanhas da fraternidade em geral, destaca-se os temas, lemas, objetivos gerais e específicos de cada uma das campanhas da fraternidade ecumênicas, com atenção à defesa das minorias e dos desfavorecidos, buscando-se estabelecer uma convergência entre elas e o princípio pluralista. Finalmente, na terceira, procura-se aproximar especificamente a CFE-2021 ao princípio pluralista, com ênfase no tratamento dado por ambos aos grupos LGBTQI+.

1. O princípio pluralista

Parece não ser surpresa para ninguém a diversidade em meio à qual se vive atualmente. Ribeiro (2017a; 2020a) percebe a emergência das individualidades nas sociedades atuais, afirmando que a pluralidade – cultural e, inclusive, religiosa – mostra-se cada vez mais realçada, desafiando a todos, e reconhecendo a emergência de grandes desafios teológicos e pastorais que requerem uma abertura a visões que valorizem tal subjetividade. De acordo com ele, está em curso, em ritmo acelerado, um processo de transformações culturais que engendram novas características no quadro de pluralismo e, por isso, “a teologia precisa se sentir constantemente desafiada pelas novas visões sociais, políticas e científicas e pelas demandas que a sociedade apresenta”, não podendo mais “se confinar aos dogmatismos eclesiais que somente

empoeiram nossa visão, e nem às análises que não levam em conta as mudanças culturais e científicas na forma de compreender o mundo” (RIBEIRO, 2017a, p. 9).

Barcala (2020) esclarece que Ribeiro tem se dedicado, ultimamente, à formulação, apresentação e aplicação do que ele chama de princípio pluralista, uma proposta de releitura e correção do método da tradição teológica latino-americana, no sentido de superar o discurso intensamente binário característico deste método, de modo a considerar os elementos intrínsecos da realidade social omitidos em sua complexidade, constituindo “um alerta permanente contra o dogmatismo comum nas mais variadas formulações éticas, teológicas e pastorais que fundamentam a atuação de sujeitos religiosos na sociedade contemporânea” (BARCALA, 2020, p. 13).

A partir das teorias de complexidade² e defendendo uma lógica plural para o conhecimento das situações que nos envolvem, Ribeiro formulou, como linha condutora para reflexões, o princípio pluralista, que ele define como:

Um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos ‘entre-lugares’, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. Ele possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vista, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade³ (RIBEIRO, 2017a, p. 11-12; 2017b, p. 240-241; 2020a, p. 8-9).

O princípio pluralista, desenvolvido a partir de lógicas ecumênicas e de alteridade, pode constituir um instrumento para avaliação da realidade sociocultural, em especial para melhor compreensão das diferenças forjadas nos entre-lugares das culturas, possibilitando uma melhor compreensão da diversidade do quadro religioso e das ações humanas, através de uma maior sensibilidade para com as variadas expressões – majoritárias ou minoritárias, fronteiriças ou não – contribuindo para uma “sociologia das emergências” de novos rostos, perfis religiosos variados, múltiplos olhares,

² De acordo com Ribeiro (2020b, p. 30; 2020a, p. 15), “o pensamento complexo busca questionar e expandir de maneira crítica as visões simplistas e simplificadoras, partindo da não completude do conhecimento e da aceitação da diversidade dos saberes e percepções acerca do mundo e da vida”.

³ Ribeiro (2017a, p. 12; 2017b, p. 241-242; 2020b, p. 23; 2020a, p. 15) explica, a partir de Homi Bhabha, que “o conceito entre-lugar está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento”.



perspectivas e formas de atuação, guiando a teologia latino-americana para aprofundar a reflexão sobre as demandas apresentadas pela sociedade e que recaem sobre o quadro de pluralismo, conforme, apoiando-se em Boaventura de Souza Santos, pressupõe Ribeiro (2017a; 2017b; 2020b; 2020a).

Simões e Lamas (2021) percebem que a proposta de estudos baseada no diálogo entre as diferenças introduzida pelo princípio pluralista é capaz de iluminar conhecimentos que, geralmente, são postos à margem dos estudos acadêmicos, acrescentando que a pluralidade que sustenta e nomeia tal princípio dialoga com a orientação de reconstrução do saber adotada pelos estudos decoloniais, sendo a crítica e o combate ao pensamento único uma pauta presente em ambos os movimentos, tal como a consolidação das diferenças.

Portanto, o princípio pluralista está assentado na “tríplice demanda oriunda das tarefas de decolonizar o poder, o saber e o ser” (RIBEIRO, 2020b, p. 37), apresentando uma preocupação interdisciplinar acerca da perspectiva decolonial dos estudos culturais, o que consiste em construir a vida partindo de outras categorias de pensamento com características próprias, para além dos pensamentos ocidentais dominadores e hegemônicos, em especial a noção de “entre-lugar” e de fronteiras, em associação “às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências das identidades e às críticas às formas de colonialidade” (RIBEIRO, 2020b, p. 22-23), que é “uma estrutura de pensar e agir culturalmente, presente nas diferentes formas de organização social, imaginários e mentalidades, que reforça lógicas de dominação e de centralismos excludentes” (RIBEIRO, 2020b, p. 22), assim como a noção de pensamento único, presente em todas as esferas da vida social, inclusive as formas de produção do conhecimento, encobrendo e silenciando culturas historicamente marginalizadas, conforme, a partir de Stuart Hall, explica Ribeiro (2020b).

Enfim, para Tostes (2020b, p. 30), a colonialidade constitui a lógica, o pensamento e o legado coloniais, “presente nas estruturas da sociedade e instituições, no imaginário, na mente, nas subjetividades e nas epistemologias dos dias de hoje”, e cujas formas são encontradas em tudo o que existe na humanidade, por ser “um sistema de hierarquia de conhecimento, linguagem, conceito religioso, autoridade, eurocentrismo, escola e programa de estudos, gênero e sexualidade, raça e racismo” e “uma rede que inclui as renúncias ao conhecimento, ao ser e à natureza” (TOSTES, 2020b, p. 30).



Tendo visto a definição do princípio pluralista, assim como algumas de suas possíveis aplicações, passemos às campanhas da fraternidade, em especial às campanhas ecumênicas, buscando estabelecer uma convergência entre elas e o princípio pluralista, com ênfase na defesa das minorias e dos desfavorecidos.

2. A Campanha da Fraternidade

A Campanha da Fraternidade (CF) nasceu na Arquidiocese de Natal (RN), na Quaresma de 1962. D. Eugênio de Araújo Sales, então administrador apostólico local, era também responsável pelo Secretariado Nacional de Ação Social da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e presidente da Cáritas Brasileira, organismo nascido em 1957. Sendo necessário que esta deixasse de ser simples executora de programas de assistência social estabelecidos pelo convênio entre CNBB e *Catholic Relief Service* (CRS), órgão executivo da Conferência dos Bispos dos EUA, surgiu a ideia de dinamizá-la através de uma campanha nacional – uma atividade ampla, em tempo determinado, com arrecadação financeira, mas que também deveria promover a fraternidade cristã, mediante o auxílio aos necessitados (CNBB, 1983; MACÁRIO, 2009; MACÁRIO, 2021; PRATES, 2007).

Em dezembro de 1964, os bispos do Brasil aprovaram *Campanha da Fraternidade – Pontos Fundamentais apreciados pelo Episcopado em Roma*, primeiro fundamento para organizar a CF, e, em 1965, a CNBB decidiu assumir toda a organização e implementação da Campanha. Desde então, a Igreja Católica Romana no Brasil vem realizando um grande trabalho de animação evangelizadora, optando por um caminho fraternal-libertador na perspectiva da construção do Reino do Deus-Pai, através da Campanha da Fraternidade, uma das principais atividades da Conferência. Tendo sido sugerido o método ver-julgar-agir como mediação para a formação dos militantes cristãos, como proposto pelo Papa João XXIII em sua Encíclica *Mater et Magistra*, esta metodologia também foi utilizada pela CF, com o ver significando a dimensão do método que auxilia a conscientização diante das ambiguidades da realidade; o julgar, a dimensão que possibilita discernimento e juízo crítico, cujos critérios são a Palavra de Deus e o ensinamento do Magistério da Igreja; e o agir, a dimensão dinamizadora de novas estratégias de ação em busca de transformar a



realidade, no horizonte do projeto fraternal de Deus-Pai (CNBB, 1983; MACÁRIO, 2009; MACÁRIO, 2021; PRATES, 2007).

Conforme sugerido pela CNBB, a Campanha do ano 2000, organizada pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), foi ecumênica, trazendo como tema *Dignidade Humana e Paz* e, como lema, *Novo Milênio sem Exclusões*, prosseguindo a temática em torno dos grandes flagelos sociais que excluem grande parte de empobrecidos da sociedade brasileira (PRATES, 2007; MACÁRIO, 2009; MACÁRIO, 2021). Em seu texto-base, foi dito que o objetivo geral da CFE-2000 era “unir as Igrejas cristãs no testemunho comum da promoção de uma vida digna para todos, na denúncia das ameaças à dignidade humana e no anúncio do evangelho da paz” (CONIC, 2000, p. 22), enquanto, dentre os objetivos específicos, estavam “propor uma prática de vida em que valores morais e éticos exaltem a dignidade da pessoa, evitem as exclusões que marginalizam pessoas e grupos, criem condições de paz na convivência cotidiana” (CONIC, 2000, p. 22), assim como “lutar por políticas sociais e democráticas e promover a solidariedade e a partilha, no respeito aos direitos fundamentais à subsistência e às condições sustentáveis de vida digna para todos, contra o *apartheid* social e econômico” (CONIC, 2000, p. 22-23) e “defender os direitos das minorias frágeis e marginalizadas, contra as discriminações raciais, étnicas, culturais e religiosas” (CONIC, 2000, p. 23).

Em 2005, foi realizada a segunda CF Ecumênica, com o tema *Solidariedade e Paz* e o lema *Felizes os que promovem a Paz*. O texto-base esclareceu que o objetivo geral da CFE-2005 era “unir Igrejas cristãs e pessoas de boa vontade na superação da violência, promovendo a solidariedade e a construção de uma cultura de paz” (CONIC, 2005, p. 47), sendo objetivos específicos “promover ações públicas para reformar e aperfeiçoar a legislação e as instituições responsáveis pela segurança pública, tendo em vista o respeito aos direitos humanos e a sua inviolabilidade” (CONIC, 2005, p. 48) e “colocar-se ao lado dos desfavorecidos e contribuir para soluções não violentas dos conflitos sociais” (CONIC, 2005, p. 48), dentre outros.

A CFE-2010 teve como tema *Economia e Vida*, e, como lema, *Vocês não podem servir a Deus e ao Dinheiro (Mt 6,24)*. O texto-base apresentou como objetivo geral, naquele ano colaborar na promoção de uma economia a serviço da vida, fundamentada no ideal da cultura da paz, a partir do esforço conjunto das Igrejas Cristãs e de pessoas de boa



vontade, para que todos contribuam na construção do bem comum em vista de uma sociedade sem exclusão (CONIC, 2009, p. 21), e como objetivos específicos, dentre outros, “sensibilizar a sociedade sobre a importância de valorizar todas as pessoas que a constituem” (CONIC, 2009, p. 21) e “mostrar a relação entre fé e vida, a partir da prática da Justiça, como dimensão constitutiva do anúncio do Evangelho” (CONIC, 2009, p. 22).

A CFE-2016, cujo tema foi *Casa Comum, nossa Responsabilidade*, tendo como lema *Quero ver o Direito brotar como Fonte e correr a Justiça qual Riacho que não seca (Am 5,24)*, apresentou o objetivo geral de “assegurar o direito ao saneamento básico para todas as pessoas e empenharmo-nos, à luz da fé, por políticas públicas e atitudes responsáveis que garantam a integridade e o futuro de nossa Casa Comum” (CONIC, 2015, p. 16) e, dentre seus objetivos específicos, “unir igrejas, diferentes expressões religiosas e pessoas de boa vontade na promoção da justiça e do direito ao saneamento básico” (CONIC, 2015, p. 16) e “desenvolver a compreensão da relação entre ecumenismo, fidelidade à proposta cristã e envolvimento com as necessidades humanas básicas” (CONIC, 2015, p. 17).

Em convergência com as propostas das campanhas da fraternidade, especialmente as ecumênicas, o princípio pluralista pode reforçar as espiritualidades e experiências religiosas que aprofundam os processos de humanização, democracia, cidadania e capacidade contra-hegemônica na defesa de direitos humanos, contribuindo para dar visibilidade à importância pública das religiões nos processos de promoção da paz, justiça e integridade da criação, realçando elementos-chave da vivência religiosa e humana, como o diálogo e a cooperação prática e ética em torno da busca da justiça em relação aos grupos empobrecidos e subjugados pelas mais diversas formas de dominação, assim como a busca do bem comum, embora seu formulador seja consciente dos limites existentes nos discursos relativos ao pluralismo religioso e naqueles construídos em torno das práticas de defesa dos direitos humanos (RIBEIRO, 2017a; 2017b; 2020a).

Nesta mesma perspectiva, Aragão (2016; 2020) acrescenta que o novo modelo de conhecimento – complexo e transdisciplinar – originou a lógica do “terceiro incluído”, que, aplicada ao fenômeno religioso e às contradições surgidas de seu pluralismo, remete à procura de outro nível de realidade, à ética do amor, capaz de



religar crenças doutrinariamente antagônicos em uma atitude de cuidado pelas outras pessoas. Já Panasiewicz (2020) destaca que um diálogo humanizante – ou relacional – torna possível a abertura ao outro, desinteressada e sem imposições, permitindo que ambos se manifestem livremente, afirmando que líderes religiosos devem estimular e construir tais diálogos, assim como os dialógicos, sendo o diálogo ético – que aponta para a promoção da vida, da paz, da justiça nos ambientes sociais – uma das formas ou níveis através dos quais o diálogo inter-religioso pode se configurar.

De acordo com Valentine Zuber (2017 *apud* GRASSI, 2019a) é na real implementação do princípio da fraternidade, na consideração do outro e na busca do compromisso inerente ao funcionamento democrático que as crenças conflituosas e as certezas abaladas poderão finalmente dialogar, enquanto para Ribeiro e Franco (2020), diversas expressões religiosas comunitárias se mantêm, recriam ou ressurgem compromissadas e socialmente vinculadas a uma perspectiva de humanização, defesa da cidadania e transformação social, com vistas à conquista de direitos e demais aspectos de justiça social e paz.

Enfim, para Abijaudi (2021) é necessário que a Teologia se desloque de sua atuação no sentido da normatividade em direção a uma nova tarefa fundamentada no princípio pluralista, cuja prioridade seja o diálogo, a alteridade e a ecumenicidade, o que possibilitaria a edificação dos processos de humanização, democracia e cidadania nas diferentes esferas da sociedade, em uma espiritualidade que incorpore em sua missão o desafio da dimensão do serviço ao outro e do empoderamento dos grupos empobrecidos, discriminados e subjugados.

Passemos, agora, a tratar especificamente da Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2021, procurando aproximá-la ao princípio pluralista, pondo ênfase ao tratamento dado por ambos aos grupos LGBTQI+.

3. A Campanha da Fraternidade Ecumênica 2021

Em 2021, foi realizada a V Campanha da Fraternidade Ecumênica, com o tema *Fraternidade e Diálogo: compromisso de amor* e o lema *Cristo é a nossa paz: do que era dividido fez uma unidade (Ef 2,14a)*. O texto-base explica que o objetivo geral da CFE-2021 é fazer “as comunidades de fé e pessoas de boa vontade a pensarem,



avaliarem e identificarem caminhos para superar as polarizações e violências através do diálogo amoroso, testemunhando a unidade na diversidade” (CONIC; CNBB, 2020, p. 13), sendo objetivos específicos “denunciar as diferentes violências praticadas e legitimadas indevidamente em nome de Jesus” (CONIC; CNBB, 2020, p. 14), assim como “promover a conversão para a cultura do amor, como forma de superar a cultura do ódio” (CONIC; CNBB, 2020, p. 14) e “compartilhar experiências concretas de diálogo e convívio fraterno”, dentre outros (CONIC; CNBB, 2020, p. 14).

A partir do lema da Campanha, o texto-base convida à reflexão sobre qual o significado de tal confissão de fé em tempos “caracterizado por conflitos, violência, racismos, xenofobias e outras práticas de ódio” (CONIC; CNBB, 2020, p. 13) e em que o sistema cria narrativas variadas para legitimar a exclusão e a negação dos direitos humanos, acrescentando que a CFE-2021 pretende “ser convite para viver um jejum que agrada a Deus e que conduz à superação de todas as formas de intolerância, racismo, violências e preconceitos” (CONIC; CNBB, 2020, p. 17-18), estimulando a adoção de comportamentos de acolhida, diálogo, não violência e antirracistas.

O subsídio esclarece que a mensagem de Jesus não é de ódio e nem ergue muros, mas, por ser de amorosidade, derruba-os, ressaltando que Ele nunca orientou ninguém a criar inimizades e perseguir outras pessoas em seu nome, sendo suas palavras sempre voltadas para que as pessoas se comprometessem com a defesa da igualdade e do diálogo, concluindo sobre a necessidade de profecias que nos abram os olhos para as desigualdades promovidas em nome da fé em Cristo, pois nele não há espaço para a violência, o racismo, o ódio e a discriminação, sendo impossível estar com Deus enquanto se desrespeita outras pessoas por suas diferenças étnicas, religiosas ou de gênero, pois Ele não estabeleceu critérios para amar, amando toda a humanidade incondicionalmente (CONIC; CNBB, 2020; MACÁRIO, 2021).

Enfim, o texto-base faz referência, dentre outras situações, a como o retorno do Brasil à cultura de violência contra indivíduos LGBTQI+ foi exposta pela atual pandemia, esclarecendo que a necropolítica – poder de ditar quem pode viver e quem deve morrer -se volta contra grupos de tais pessoas que, por preconceito e intolerância, são identificados como não cidadãos e inimigos do sistema, com muitos se tornando vítimas de homicídios, o que é fruto do discurso de ódio, do fundamentalismo religioso



e de vozes contra o reconhecimento dos direitos dessas populações e de outros grupos perseguidos e vulneráveis (CONIC; CNBB, 2020; MACÁRIO, 2021).

Convergindo com esta questão, o princípio pluralista, em sua dimensão antropológica, joga luz sobre a necessidade de um alargamento metodológico e de uma atualização nas formas de compreensão da realidade que produzam respostas mais adequadas e consistentes ao quadro crescente de complexidade social, assim como de uma nova linguagem teológica, que resulte no empoderamento de grupos subalternizados, como os de homossexuais. Através dele, busca-se dar visibilidade, por exemplo, a comunidades evangélicas inclusivas, que integram pessoas homoafetivas na dinâmica eclesial. No debate acerca do pluralismo religioso e sua relação com a sociedade, seu formulador compreende que qualquer ação ou reflexão sobre democracia ou direitos humanos requer análises mais consistentes e posicionamentos mais nítidos em relação a questões que lhe são mais diretamente relacionadas, como o combate ao homofobismo (RIBEIRO, 2017a; 2020b; 2020a).

Sobre o assunto, Aragão (2016; 2020) afirma que o Estado brasileiro é laico e pluralista, devendo acolher todas as religiões, mas sem aderir a nenhuma, não sendo lícito que quaisquer delas imponham à nação seus pontos de vista, acrescentando ser inconcebível que apenas um sexo, etnia ou classe, assim como um só povo, religião ou igreja, comportem-se como luz do mundo, embora certas comunidades e lideranças cristãs puguem a intolerância ao “estranho” moral e aos outros gêneros. Daí a crítica de Tostes (2020a; 2020b) aos diálogos inter-religiosos oficiais, predominantemente a cargo de uma elite religiosa, em sua maioria masculina, que silencia, entre outros, a população LGBTQI+. Por sua vez, Grassi (2019b) considera o diálogo de interconvicções algo que deva ser mais observado e estudado pelos pesquisadores e pesquisadoras brasileiros, assim como pela sociedade como um todo, para que possamos refletir e criar o nosso próprio movimento de inclusão das diversas vozes, através de um diálogo entre pessoas, e não somente entre líderes religiosos, que inclua, dentre outros, os LGBTQI+.

Ribeiro (2020b) aponta que um dos blocos de fontes que têm inspirado a formulação do princípio pluralista provém das teologias latino-americanas, enfatizando o empoderamento da população LGBTQI+, reforçando a tarefa decolonial de promover a revisão de visões centralistas, verticalistas e elitistas articuladas com formas de

homofobia, entre outras formas de discriminação. Ele acrescenta que as reflexões feitas por Althaus-Reid e Musskopf, representantes da teoria *queer*, tornam evidente ser a Teologia um espaço ocupado de forma predominante pela rigidez do patriarcado e da heteronormatividade, oferecendo pouca ou nenhuma visibilidade às pessoas do grupo LGBTQI+ e à maneira como estes vivenciam as experiências religiosas, concluindo pelo desafio de um esforço teológico para buscar uma nova expressão do sagrado, despida de androcentrismos e as consequentes formas de heteronormatividades, centrado em identidades e expressões de fé que estejam preocupadas com as situações de opressão e de violência que marcam a vida de parcelas consideráveis da população, como os grupos LGBTQI+⁴.

Finalmente, para Sarto (2021), pode-se traçar aproximações entre a perspectiva *queer* e o princípio pluralista, “na medida em que se valoriza o caráter dinâmico das identidades que constituem um espaço de diálogo” (SARTO, 2021, p. 206), não trazendo gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais, dentre outros, a espaços de um poder branco, heterossexual e masculino, mas reconstruindo tais espaços, levando em conta as questões e contradições da realidade social, que são vividas e expressadas no campo religioso de forma geral. Tais possibilidades de diálogo, marcadas por uma antropologia aberta, vêm intimamente relacionadas à necessidade de desnudar-se, no sentido de reconhecer e romper com as roupagens (ou resquícios) de hermenêuticas coloniais, que reforçam perspectivas estáticas e excludentes sobre as identidades que participam da pluralidade religiosa (SARTO, 2021, p. 205-206).

Considerações Finais

Na primeira parte deste trabalho, vimos que Ribeiro formulou o princípio pluralista como linha condutora para reflexões, procurando dar conta da pluralidade gerada pela atual emergência de individualidades e de suas consequentes demandas, buscando atender, em especial, aos grupos subalternos da sociedade, através de uma maior sensibilidade para com as suas expressões.

⁴ Ribeiro (2020b, p. 31-32) esclarece que *queer* “é uma categoria inclusiva de todas as sexualidades não heterossexuais”, que “relaciona vários aspectos da vida social, inclusive setores não pensados como sexualizados, como, por exemplo, a economia e a política.



Na segunda parte, vimos como a Campanha da Fraternidade nasceu como uma atividade ampla que, dentre outras funções, deveria promover a fraternidade cristã, mediante o auxílio aos necessitados, o que foi mantido quando da realização das campanhas da fraternidade ecumênicas, cujos objetivos sempre incluíram a promoção da dignidade humana e a denúncia de ameaças contra ela, a superação das exclusões, a defesa dos direitos das minorias e dos desfavorecidos, em convergência com o princípio pluralista, que busca aprofundar a defesa de direitos humanos e a cooperação na busca da justiça em relação aos grupos empobrecidos e subjugados.

Enfim, na terceira parte, vimos como a Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2021 teve, dentre seus objetivos, a busca de caminhos para a superação de polarizações e a denúncia das diferentes formas de violência praticadas e legitimadas indevidamente em nome de Jesus. Vimos que o texto-base da CFE-2021 procurou ressaltar que não é possível estar com Deus enquanto se desrespeita outros por suas diferenças de gênero, destacando como o retorno do Brasil à cultura de violência contra indivíduos LGBTQI+ foi exposta pela atual pandemia, em proximidade com o princípio pluralista, que identifica a necessidade de uma nova linguagem teológica que resulte no empoderamento de grupos subalternizados, como os de homossexuais,

Não consideramos, porém, que as convergências apontadas acima possam sugerir que o texto-base da CFE-2021 tenha sido preparado – conscientemente ou não – a partir de algo próximo ao princípio pluralista, pois enquanto o referido texto lamenta as diversas formas de violência sofrida pelos indivíduos LGBTQI+ – o que já constitui um avanço extraordinário em relação às campanhas anteriores –, ele não dá voz às vítimas, o que me parece ser a verdadeira proposta do princípio pluralista, conforme formulado por Ribeiro.

Porém, mesmo esse aceno tímido à questão, sem que tenha havido nenhuma forma de apologia ao comportamento dos grupos LGBTQI+ por parte do texto-base da CFE-2021, não deixou de provocar reações acaloradas, em especial nos meios católicos conservadores, através de posturas defensivas, agressivas e de intolerância, o que demonstra uma inquietação e um mal-estar em relação ao pluralismo, embora disfarçado sob o pretexto de um combate a uma suposta ideologia de gênero.

Mas, enfim, gostaríamos de concluir este trabalho com um toque de otimismo, pensando que a CFE-2021 possa ter sido o início de uma reformulação – mesmo que



lenta e gradual – do pensamento das lideranças católicas romanas brasileiras, para que, inspiradas pelas práticas desenvolvidas pelo CONIC, que abriu espaço para a atuação de importantes lideranças cristãs femininas – devidamente atacadas pelos conservadores católicos –, possam começar a trilhar os caminhos rascunhados por Ribeiro, através de seu princípio pluralista.

Referências Bibliográficas

ABIJAUDI, André Yuri Gomes. *A Teologia diante do pluralismo religioso: o princípio pluralista como tarefa hermenêutica do diálogo inter-religioso*. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista em debate*. São Paulo: Recriar, 2021, p. 143-158.

ARAGÃO, Gilbraz. *Perspectivas transreligiosas e o estudo das religiões*. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016. p. 39-55.

ARAGÃO, Gilbraz. *Transreligiosidade*. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020. p. 288-295.

BARCALA, Martin Santos. *O princípio pluralista: problematização e provocações*. Caderno Teológico, Curitiba, vol. 5, n. 1, p. 10-25, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://pucpr.emnuvens.com.br/cadernoteologico/article/view/27152/24550>. Acesso em: 13 abr. 2022.

CNBB. *Campanha da Fraternidade: vinte anos de serviço à missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1983.

CONIC. *Campanha da Fraternidade Ecumênica 2010: manual*. Brasília: Edições CNBB, 2009.

CONIC. *Campanha da Fraternidade Ecumênica 2016: manual*. Brasília: Edições CNBB, 2015.

CONIC. *Dignidade humana e paz – novo milênio sem exclusões: manual*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 2000.

CONIC. *Solidariedade e paz: manual CF-2005 ecumênica*. São Paulo: Editora Salesiana, 2005.

CONIC; CNBB. *Campanha da Fraternidade Ecumênica 2021: manual*. Brasília: Edições CNBB, 2020.



GRASSI, Rita Macedo. *O Diálogo de Interconvicções*. In: Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, 16 ago. 2019a. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591719-o-dialogo-de-interconviccoes>. Acesso em: 15 abr. 2022.

GRASSI, Rita Macedo. *Para além dos consensos, a possibilidade de uma vida plural em comum: entrevista concedida a Ricardo Machado*. In: IHU on-line: revista do Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, n. 546, p. 33-35, 16 dez. 2019b. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7737-para-alem-dos-consensos-a-possibilidade-de-uma-vida-plural-em-comum>. Acesso em: 16 abr. 2022.

MACÁRIO, Luís Felipe Lobão de Souza. *As Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil*. 2009. Monografia (Especialização em História da Igreja), Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

MACÁRIO, Luís Felipe Lobão de Souza. *A fraternidade contra a violência de gênero*. In: Congresso Nacional de Ciência da Religião (Conacir), 5, 2021, Juiz de Fora. Anais [...]. Juiz de Fora: PPCIR; UFJF, 2021. p. 308-314. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/14KB9_HmMYAsAFD-2s-39Pk6Vv9_T-A0v/view. Acesso em: 14 abr. 2022.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo inter-religioso*. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020. p. 43-51.

PRATES, Lisaneos. *Fraternidade libertadora: uma leitura histórico-teológica das Campanhas da Fraternidade da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2007.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O debate sobre o princípio pluralista: um balanço das reflexões sobre o princípio pluralista e suas aplicações*. Cadernos de Teologia Pública, São Leopoldo, vol. 17, n. 145, p. 01-48, 2020a. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/145cadernosteologiapublica.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2022.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. Cadernos de Teologia Pública, São Leopoldo, vol. 14, n. 128, p. 01-28, 2017a. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/128_cadernosteologiapublica.pdf. Acesso em: 13 abr. 2022.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação*. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, vol. XXV, n. 90, p. 234-257, jul./dez. 2017b. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i90.35979/24764>. Acesso em: 13 abr. 2022.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Religião, decolonialidade e o princípio pluralista*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, vol. 23, n. 1, p. 21-40,



jan./jun. 2020b. Disponível em:
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/31405>. Acesso em: 13 abr. 2022.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira; FRANCO, Clarissa de. *A pluralidade religiosa global e nacional em questão*. Caminhos, Goiânia, vol. 18, n. 2, p. 308-324, 2020. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8167/4601>. Acesso em: 15 abr. 2022.

SARTO, Giovanna. *Limites e possibilidades de diálogo inter-religioso: gênero, sexualidade e o princípio pluralista*. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista em debate*. São Paulo: Recriar, 2021, p. 197-210.

SIMÕES, Maria Cecília dos Santos Ribeiro; LAMAS, Rita Suriani. *Espiritualidades indígenas em diálogo: potencialidade (e limites) do princípio pluralista*. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista em debate*. São Paulo: Recriar, 2021, p. 271-285.

TOSTES, Angélica. *Diálogo interfé*. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020a. p. 40-43.

TOSTES, Angélica. *Diálogo interfé e hermenêutica feminina latino-americana: possíveis caminhos*. Caderno Teológico, Curitiba, vol. 5, n. 1, p. 26-37, jan./jun. 2020b. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/cadernoteologico/article/view/27205/24554>. Acesso em: 14 abr. 2022.



“Má-fé”? Pistas cartográficas de um Centro de Atenção Psicossocial em meio às espiritualidades e religiosidades

"Bad faith"? Cartographic clues of a Psychosocial Care Center in the midst
of spiritualities and religiosities

João Vítor Moreira Gonçalves¹

Resumo: Em meio à desvalorização de outros modos de saber-fazer pelo conhecimento científico moderno/colonial, utilizando-se de uma pesquisa-intervenção cartográfica em um Centro de Atenção Psicossocial, este trabalho busca sublinhar a necessidade de legitimação, escuta e abordagem da dimensão constitutiva das espiritualidades e religiosidades de usuários, familiares e comunidades por parte das(os) trabalhadoras(es) da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS). Como objetivos específicos procura-se fomentar a corresponsabilização de usuários da RAPS por seus processos de adoecimento e (re)criação de sentidos existenciais; bem como alimentar o enfrentamento da lógica manicomial e do racismo religioso por profissionais dos serviços de saúde mental em favor da integralidade da assistência, liberdade religiosa e harmonia inter-religiosa.

Palavras-chave: Atenção Psicossocial; psicologia; espiritualidade; religiosidade; racismo religioso.

Abstract: Amid the devaluation of other ways of know-how by modern/colonial scientific knowledge, using a cartographic research-intervention in a Psychosocial Care Center, this work seeks to underscore the need for legitimization, listening and approaching the dimension constitutive of the spiritualities and religiosities of users, families and communities by the workers of the Psychosocial Care Center. As specific objectives, we seek to encourage the co-responsibility of RAPS users for their illness processes and (re)creation of existential meanings; as well as fostering the confrontation of mental health professionals' logic and religious racism in favor of comprehensive care, religious freedom and inter-religious harmony.

Keywords: Psychosocial Care; psychology; spirituality; religiousness; religious racism.

¹ Graduando em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IP-UF RJ). E-mail: joaovictor.mgoncalves@gmail.com.



Introdução

Está em curso a hegemônica omissão de discussões teórico-práticas nas formações técnico-universitárias e serviços de saúde mental entre espiritualidades e religiosidades - principalmente de matrizes africanas - e práticas de saúde. Espiritualidades e religiosidades que podem ser entendidas como afirmações de “modos de vida, valores, crenças” fundamentados na experimentação do divino - constituído pela dimensão do mistério e do aprendizado - que orienta o cotidiano de sujeitos singulares e coletivos e a “autotranscendência”, a abertura para além de si na construção de sentido nas distintas situações da vida (FRANKL, 2010 *apud* CFP, 2019, p. 115).

Contudo, tal omissão não impede que, em um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS)², diariamente: a “Ave Maria” que soa da igreja sinalize para boa parte do grande território quando o relógio marca meio dia e 18 horas; que a usuária aponte, como causa de seu sofrimento, a “macumba” que sua vizinha preparou; que outro seja atormentado por espíritos ou reclame ser “o enviado de Deus”; que sejam feitos muitos pedidos para ouvir “louvor” no espaço de convivência; que sejam compartilhadas vivências em espaços religiosos da comunidade, contribuindo para o fortalecimento de vínculos ou reproduzindo estigmatizações; que as orações, cânticos e velas sejam recursos importantes para muitos sujeitos em meio à agudização do sofrimento e que existam dificuldades de acesso e aderência aos tratamentos impostos por familiares convictos de que o adoecimento de seus parentes é determinado somente pelo “espiritual”, sem responder à composição de determinantes sociais, psicológicos e biomédicos.

A partir disso, este trabalho tem como objetivo geral sublinhar a necessidade da legitimação da dimensão constitutiva das espiritualidades e religiosidades de usuários, famílias e comunidades por parte das(os) trabalhadoras(es) da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS). A rede foi instituída, em 2011, pelo Ministério da Saúde por meio

² A abrangência dos serviços dos CAPS é construída a partir dos indicadores de alto risco psicossocial, sendo estes o prejuízo da autonomia para gerir a própria vida e a extrema fragilização ou ausência de vínculos familiares e comunitários. Assim, conferir: “De acordo com a Portaria GM/MS no 3088/2011, os CAPS são os serviços de referência para atenção em saúde mental. Pontos de atenção que realizam ações de caráter territorial e comunitário, visando a substituição do modelo asilar manicomial por meio de cuidados que possibilitem a ampliação do exercício de direitos sociais e a salvaguarda dos direitos humanos das pessoas em sofrimento psíquico ou transtorno mental, incluindo aquelas com necessidades decorrentes do uso de álcool e outras drogas” (CRUZ; GUERRERO; SCAFUTO; VIEIRA, 2019, p. 123).

da Portaria 3.088 com a finalidade de “criação, ampliação e articulação de pontos de atenção à saúde para pessoas em sofrimento psíquico e com necessidades decorrentes do uso de álcool e outras drogas no âmbito do Sistema Único de Saúde” (FERNANDES; MATSUKURA; LUSSI; FERIGATO; MORETO, 2020, p. 730).

Orientados pelos princípios da Atenção Psicossocial de (re)construção da autonomia e contratualidade do sujeito em seus vínculos familiares, comunitários, territoriais e culturais, como objetivos específicos, busca-se explorar os desafios e potencialidades da escuta e abordagem dessas experiências encantadas pela equipe de um CAPS III³ para convocar usuárias(os) a corresponsabilização e (re)significação de seu processo saúde-adoecimento-intervenção e (re)criação de sentidos existenciais. Além disso, objetiva-se implicar usuárias(os) e profissionais no enfrentamento da lógica manicomial e do racismo religioso, produtor de uma “percepção de mundo que oprime e inferioriza os elementos constitutivos da população oprimida” (SANTOS, 2020, p. 520), pela garantia da integralidade da atenção, liberdade religiosa⁴ e harmonia inter-religiosa.

Quanto à metodologia, destaca-se o método cartográfico para “fazer” ver e falar aquilo que está latente no campo, acompanhando a dinâmica dos vetores que atravessam e constituem os objetos e o próprio pesquisador, que é afetado e intervém sobre tais relações. A cartografia exige o abandono da atenção seletiva em benefício de uma “atenção à espreita”, ao mesmo tempo, flutuante, concentrada e aberta. Ou seja, tal método demanda uma presença efetiva pela “suspensão da posição pessoal do pesquisador”, habitando um território com uma “receptividade ativa”, falando “com” e não “sobre” objetos de pesquisa: o que amplia, inclusive, as possibilidades de atuação. Pistas do “plano de ação” da pesquisa-intervenção cartográfica são costuradas com as “políticas de narratividade”, correspondentes do esforço para expressar a pulsação viva do campo na redação do texto, sempre com interesses ético-políticos, já que toda pesquisa-intervenção em saúde “é sempre uma atitude clínico-política” (FERIGATO; CARVALHO, 2011, p. 668).

³ CAPS cujo funcionamento 24h possibilita o acolhimento noturno de usuárias(os) em meio a agudização de crises associadas a contextos de vulnerabilização, conforme avaliação da equipe de saúde mental.

⁴ O Estado brasileiro deve garantir toda manifestação religiosa, sem visar e contribuir para o favorecimento ou depreciação de qualquer tradição, como declara a Constituição Federal de 1988, no artigo 5º, inciso VI, “inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (BRASIL, 1988).

Diante disso, entre 5 de outubro de 2020 e 20 de abril de 2021, realizei uma pesquisa-intervenção cartográfica, na posição de estagiário de saúde mental do Programa Acadêmico Bolsista da Secretaria Municipal do Rio de Janeiro, em um Centro de Atenção Psicossocial III. Semanalmente, a pesquisa-intervenção se deu de forma presencial no serviço de saúde mental localizado na zona norte do município carioca, e, de forma remota, na vídeo-chamada da supervisão clínico-institucional.

A experimentação dos encontros no espaço de convivência, acolhimentos de primeira vez, atendimentos individuais multiprofissionais de usuárias(os) (não) acompanhadas(os) por familiares, elaborações e acompanhamentos de Projetos Terapêutico Singulares, conversas com profissionais e técnicas(os) durante o trabalho e no horário de almoço, reuniões de equipe de início e final de turno, supervisões clínico-institucionais e III Seminário Interno anual com o tema "Atenção à Crise" constituíram o campo cujas sensações, percepções e ações foram registradas em um diário pessoal.

Posteriormente, a elaboração de tais vivências sobre dificuldades e apostas de intervenção em meio às espiritualidades e religiosidades no referido CAPS III efetivou-se na redação deste artigo. Para o compartilhamento das falas e cenas paradigmáticas, como diria Agamben - enquanto "casos singulares que tornam inteligíveis contextos mais amplos, inclusive históricos" (FERREIRA, 2020, p. 5) -, optou-se por referenciar membros da equipe pela sua categoria técnica/profissional e por alterar os nomes de usuárias(os) e familiares por heterônimos para preservar suas identidades, em vez de reproduzir o apagamento de suas histórias e a substituição de seus nomes por números, por exemplo, como frequentemente realizavam os manicômios.

1. Fé do mal: entre suspensões de significados e capturas de sentidos

Seguindo os interesses e vontades de usuárias(os) e familiares em compartilhar suas narrativas espirituais e religiosas, respeitando que a "relação dos indivíduos com o sagrado pode ser analisada pela(o) psicóloga(o), nunca imposta por ela(e) às pessoas com as quais trabalha" (CFP, 2012), logo nas primeiras semanas no CAPS, a temática se apresentou como incessantemente irrupção no serviço de saúde mental. Irrompendo, inclusive, para além das conversas no espaço de convivência: como a Bíblia que Gabriel carregava na mochila, os anéis e colares de nossa senhora que membros da equipe

utilizavam, o terço que Zélia carregava em mãos, a tatuagem de “Jesus Cristo” nos braços e pernas de outros usuários, a própria pulseira da umbanda que eu usava, entre outros.

O que poderia um CAPS em meio a tais ditos e não ditos? Nesse cenário, o reconhecimento, pela psicologia, de que “a religiosidade e a fé estão presentes na cultura e participam na constituição da dimensão subjetiva de cada um de nós” (CFP, 2012), poderia fomentar a legitimação, pelas outras ciências e saberes técnico-científicos que compõe a Atenção Psicossocial, das espiritualidades e religiosidades como produtoras de subjetividades e sentidos existenciais.

Subjetividade, aqui, enquanto modos singulares, condicionados sócio-historicamente, de sentir, pensar e agir dos sujeitos, os quais são projéteis que se lançam continuamente em determinado “campo de possíveis” composto por certos passados, arredores, companhias e utensílios (CASTRO; RESENDE; GABRIEL, 2020, p. 1335). Por sua vez, seguindo noções corriqueiras de “sentido” – sensação, direção e significado – pode-se apontar “sentido existencial” como aquilo que é (re)criado e ganha (novos) contornos no próprio fazer, em vez de algo imutável e dado de antemão. Já que produzido em um campo dinâmico de forças distintas que buscam explorar ou afirmar a vida digna (FERREIRA, 2020).

A partir disso, não é interessante atribuir à mera contingência a irrupção plural e cotidiana de produção de subjetividades e sentidos existenciais por meio do compromisso das experimentações do devocional com os outros e com os antepassados (SANTOS, 2015) por usuárias(os) e familiares no espaço de convivência, em contraste com a menção ao tema como detalhe passageiro na consulta com as(os) especialistas. Aqui, Lara além da coibição social de que “religião não se discute”, trata-se, em alguma medida, da presença de uma prescrição mais ou menos implícita, em cada um dos espaços e ações ofertadas pelo serviço, do universo de assuntos que, por um lado, a(o) usuária(o) acredita poder compartilhar e interessar a equipe, e, por outro lado, que as(os) especialistas esperam ouvir e explorar nos acolhimentos de primeira vez e atendimentos.

Na presença de especialistas, muitos sujeitos podem se desautorizar a compartilhar e detalhar sobre seus modos de saber-fazer pelas experiências espirituais e religiosas em benefício do prestígio sócio histórico do conhecimento científico-

acadêmico: frequentemente idealizado como detentor da “verdade” sobre os adoecimentos à revelia das perspectivas e opiniões das próprias pessoas em sofrimento. Isso em função do mito da modernidade que anuncia a Revolução Científica como divisor de águas entre a “pluralidade de versões sobre o submundo da arte, religião e política e os conhecimentos verdadeiros de equações racionais cumulativas e lineares desde a Grécia Antiga, até o presente” (GONÇALVES, 2021, p. 4).

Modernidade que se anuncia como radiante e possui a colonização e colonialidade como contraparte obscura. Colonização como o processo histórico de dominação e exploração dos povos africanos, asiáticos e americanos, durante os séculos XV e XVI, pelo homem europeu, balizado, principalmente, pela cristianização compulsória e crença de que apenas o último seria dotado de razão, segundo Ramose (2011, p. 23), “eliminando a subjetividade-humanidade de todos os povos não-brancos”.

Enquanto colonialidade responde a uma lógica produzida durante e para além da colonização, sendo reproduzida entre o próprio povo colonizado mesmo com a independência de tais territórios. Produção histórica de modos de sentir, pensar e agir manifestada, por exemplo, na psicologia brasileira, anteriormente responsável por validar estereótipos racistas sem fundamentação “por meio de teorias eurocêntricas discriminatórias” (CFP, 2017, p. 75 *apud* CFP, 2019, p. 83).

Abandonar a desonesta crença de que a ciência detém a representação fidedigna da realidade para a abertura à dialogicidade de perspectivas sobre o mundo e formas de adoecer e cuidar é possível se especialistas se apropriam da complexa produção do conhecimento científico. Tal redimensionamento do conhecimento científico e seu compromisso social pode favorecer o manejo da equipe de saúde mental com as situações de sofrimentos e adoecimentos de comunidades, familiares e usuárias(os) com o uso “da boa escuta, do acolhimento, de uma relação sujeito-sujeito que busque responsabilidades conjuntas e autonomia do usuário” (SANTOS; KIND, 2020, p. 7). “Tecnologias leves” que podem ser mais facilmente acessadas nos CAPS, equipamentos marcados pelo sobrecarregamento de demandas e dinâmica de “apagar incêndios”.

A suspensão de significados, principalmente, referentes às espiritualidades e religiosidades, pela equipe, alinhada ao método da pesquisa-intervenção cartográfica, caminha nessa direção, alinhadas a preocupação de Moreira e Onocko-Campos (2017,

p. 469) pela adoção de “pressupostos clínicos que se aproximem da vida concreta das pessoas que acolhe e das produções de modos de viver que são possíveis a elas”.

1.1 Suspensões de Significados

Zélia frequentemente me chamava para conversar sobre sua família, vizinhança e religiosidade. Em uma manhã de terça-feira, enquanto puxava uma cadeira para sentar perto de Heitor, Fernando e Bruna, debaixo da grande árvore no centro do CAPS, Zélia compartilhou preocupada:

Tô dividida entre evangelho e a umbanda. A Padilha do pai de santo, que foi na minha vizinha, disse que era pra eu fazer um padê e colocar o nome do meu filho dentro, lá na minha casa, pra trazer ele de volta pra casa (...) Desde que procurei esse pai de santo, sinto menos Deus na minha casa...e ela (Padilha) falou que se eu não comprar as coisas para ela fazer lá em casa, ela volta no mesmo pé que veio (Zélia, 2021).

Depois de perguntar o que Zélia sentia com esses encontros - dúvida, preocupação -, direciono minha fala na aposta de que, pelo que havia entendido, tais propostas visavam prestar um auxílio. “Não precisa se pressionar para ter uma resposta pronta agora. Inclusive, pode perguntar a Padilha, ao pai de santo e a vizinha mais informações sobre o procedimento, o motivo de ser na sua casa e a possibilidade de ser em outros lugares”, comentei, reforçando que tais atores poderiam não responder todas as questões, mas que o contato com laços comunitários, poderia ajudá-la a decidir por qual caminho seguir.

Tendo a usuária frequentado vários espaços religiosos - “na umbanda eu só ia fazer pedido, nunca entrei na roda e vesti o branco” - acrescentei que um caminho não precisa excluir o outro: “podemos pegar aquilo que nos faz bem e aprender com cada um”, como aprendi com a pluralidade de minha família extensa, composta majoritariamente por católicos e umbandistas e que sublinhava, como compartilhei em grupo, que “devíamos valorizar a riqueza religiosa e cultural que temos em nosso país”.

O interessante foi que a presença de um enfermeiro ajudou no tensionamento do imediatismo de Zélia por escolher “qual caminho seguir”, necessariamente, excluindo o outro. “O que? Padilha é um nome? É alguém?”, ele perguntou sem entender que se

tratava de “Maria Padilha”, título referente a uma entidade de cultos afro-brasileiros, como ao terreiro de umbanda que Zélia havia frequentado. Ela pôde explicar ao enfermeiro do que se tratava e, aproveitando o momento de aprendizado, perguntei a ele se sabia algo sobre judaísmo: “nem todo mundo sabe sobre tudo e a gente pode aprender nos encontros, né?”. Heitor, que estava conversando comigo antes dos demais chegarem, ao comentar sobre dificuldades no relacionamento com parentes, havia dito:

Fico vendo muita televisão. O bispo da universal tá preocupado comigo, aí me preocupo também, se tão roubando meu dinheiro né?! ...abaixo (o volume) quando meu cunhado e a irmã chegam perto. Eles falam mal da universal, da umbanda e de qualquer outra religião que não seja a deles... eles acham que eles que são os certos ...eles são judeus... eu não gosto do judaísmo. (...) eles falam muito do ‘eterno’ mas não falam de Deus...não vejo coisas boas (...) Eu já fui católico, umbandista, evangélico e agora sou católico de novo (Heitor, 2021).

“Que absurdo mesmo eles desrespeitarem outras religiões, Heitor” esbravejei. “Mas o que te leva a falar que não gosta do judaísmo mesmo sem conhecer? ”, perguntei buscando fomentar sua reflexão de que o contato principal com tal religião estava sendo há muito tempo com figuras específicas que nos maus encontros diminuía sua potência de sentir, pensar e agir, desrespeitando suas crenças. O que estigmatizava, por sua vez, o judaísmo para ele, não sendo o mais interessante nem para o usuário nem para as religiões.

Estigmatizações que acontecem quando adeptos infelizmente encaram sua própria religião como o melhor ou o único caminho possível, para valorizar suas crenças, deslegitimar as demais. Assim como no momento em que o enfermeiro, na conversa em grupo, repete “macumba” sem se atentar para o lugar historicamente atribuído pela modernidade/colonialidade a qualquer produção e expressão das culturas afro-brasileiras.

Essa ausência de ratificação sobre o tipo de apropriação do termo que estava em curso limita as possibilidades de transformação da significação do vocábulo “macumba” frequentemente repetido no CAPS e desconsidera que nossa existência e comunicação não são constituídas por consensos cristalinos, mas mal-entendidos de diferentes proporções que ora passam mais despercebidos, ora provocam desentendimentos, conflitos e todo tipo de adversidades (LACAN, 1986).

Desencontros que, de acordo com um poema da criação iorubano, são efeitos do desafio colocado a Exu para que escolhesse uma de duas cabaças para levar ao mercado. Enquanto uma continha o bem, o remédio, o corpo, o visível e a palavra; a outra tinha o mal, o veneno, o espírito, o que não se vê e o que nunca será dito.

Exu pediu uma terceira cabaça. Abriu as três e misturou o pó das duas primeiras na terceira. (...) Desde este dia, remédio pode ser veneno e veneno pode curar, o bem pode ser o mal, a alma pode ser o corpo, o visível pode ser o invisível e o que não se vê pode ser presença. O dito pode não dizer e o silêncio pode fazer discursos vigorosos. A terceira cabaça é a do inesperado: nela mora a cultura (SIMAS, 2020, p. 106).

Quando Fernando repete que não quer entrar em contato com sua irmã porque “ela é muito chata”, sendo a responsável por “fazer macumba” para ele, e, ao olhar para minha pulseira pergunta: “você é macumbeiro?”, eu comento que é apenas uma pulseira e adiciono: “mas vem cá, o que é macumba? Deixa eu entender”. Ele, que frequentemente reclamava da “macumba” para aqueles que conversava na convivência, então comenta entre suspiros: “Macumba é Oxalá, Ogum...minha vizinha disse pro meu irmão que eu era de Oxalá. Comecei a rodar que nem um piru tonto dentro da sala, tremendo os braços e as pernas... horrível” (Fernando, 2021).

Ao suspender minhas próprias apostas sobre o que “macumba” poderia querer dizer e quais afetos apontar, quando interrogo o termo, que de “ponto de partida” para a conversa, é ampliado para ser objeto da discussão, é possível começar a percorrer a construção de significado que Fernando às voltas com o significante⁵ “macumba” a partir de múltiplas forças que o atravessam e constituem.

Como algumas dessas forças, sublinha-se o desconforto de vivenciar, em sua moradia, algo próximo de uma “incorporação” sem a orientação de alguém habituado a tal experiência. Incômodo talvez provocado, em grande medida, pela reprodução da lógica moderna/colonial que tenta sistematicamente domesticar o corpo ao máximo - “fecha essas pernas menina”, “engrossa essa voz moleque”. Fantasiando a divisão entre o psíquico e corporal e defendendo o “ter corpo” em detrimento do “ser corpo”, isto é,

⁵ É possível citar como significantes um fonema, uma palavra, uma frase, um gesto, um movimento, um tique nervoso, uma lembrança e tudo o mais que, ao se encadear, sirva para o sujeito se apresentar, para representá-lo para outro significante (LACAN, 1988b).

em benefício do corpo apenas em aspectos pormenorizados de seus músculos, órgãos, tecidos etc., posteriormente apresentado nos manuais médicos, nega-se a corporeidade: o nível mais elementar do corpo enquanto experiência de ser no mundo, a “sensibilidade do corpo vivo e o sentido que essa atribui para as existências singulares” (REZENDE-ALLENCAR; GONÇALVES, 2020, p. 118).

Corporeidade que marca tanto o cotidiano quanto experiências de encantamento, que deslocam concepções modernas/coloniais como a separação sentir/pensar, sujeito/objeto, mente/corpo, indivíduo/coletivo e descentralizam o “eu”, celebrando “a teia de conexões interdependentes e dinâmicas que é a vida, cruzando a dimensão mineral, vegetal, animal em conexão com energias milenares e presenças ancestrais em experiências singulares-coletivas” (GONÇALVES, 202, p. 9).

Suspender o significado de “macumba” não é desconsiderar a significação que o próprio especialista elabora em meio aos imaginários sociais, mas justamente prestar atenção nessa impossibilidade de deletar sua perspectiva e explorar a da(o) própria(o) usuária(o), familiares e comunidades. Isso porque, segundo Lacan (1998,a), verificamos um deslocamento do significante independentemente do significado, ou seja, o significante não carrega nenhum significado de antemão, como verificado por diferentes acepções de “macumba” e pelos fluxos sem significação em brincadeiras infantis - “uni duni tê, salamê mingüê” -, por exemplo.

A comunicação não se daria pelo conjunto de signos linguísticos, mas pela articulação dos significantes em uma cadeia à revelia da consciência: é na associação com demais significantes que se produz a significação. Um significante produzirá certo sentido conforme se acomoda na cadeia e tal sentido também se alterará com a inclusão de novos significantes na corrente anterior. Daí a necessidade do(a) trabalhador(a) da Atenção Psicossocial poder escutar as falas das populações sem a espera de um sentido prévio.

Implicação clínica que, ao escutar, marcar e seguir os significantes, legitima que a construção de sentido seja fundamentalmente um esforço empreendido pelo próprio sujeito. Nesse processo, de acordo com Lacan (1998b), o que o analista – e aqui acrescenta-se as equipes da Atenção Psicossocial – deve buscar é a abertura do sujeito na dimensão significante: a passagem da certeza que se tem sobre si, em função da amarração singular que realiza de todos os significantes que recebe, para a abertura a

outros caminhos de sentido. Isso por meio, por exemplo, da devolução, pela(o) profissional, de certos significantes que marcam a fala do sujeito, não como afirmação, mas como pergunta, abrindo-se o campo da dúvida.

É justamente pela palavra já possuir uma potência sugestiva que é preciso economia e cuidado ao se assumir a posição de clínico, para não encarnar um papel diretivo, mas seguir pistas da “macumba” que emerge nas conversas no espaço de convivência, acolhimentos e atendimentos, da negatividade enquanto fé do mal, passando pela associação com um instrumento musical africano à positivada experiência de encantamento e descentralização do “eu”.

1.2 Capturas de Sentidos

O papel diretivo é, infelizmente, encarnado por familiares, amigos, vizinhança, comunidades e instituições na medida em que, além de não respeitarem a identidade espiritual e religiosa de outros sujeitos, de forma mais ou menos consciente, sedimentam suas próprias significações sobre as experiências dos mesmos. Desse modo, é importante considerar o peso que significantes possuem, não só sobre a significação, mas sobre a afetação do corpo (LACAN, 1998b), como quando Luiz e Maria desabafam que “essa história de demônio do Nicolas, de seu filho sentir alguém puxando as pernas dele, de dizer que o demônio está nas pernas dele” teria começado depois de terem levado ele a alguns encontros de uma igreja evangélica, próxima a sua moradia, às sextas-feiras. “Paramos de levar porque o pastor falava muito dessas coisa ruim e isso mexia muito com ele”, comentou Luiz. Solange, usuária moradora de uma Residência Terapêutica, também se sentia muito perseguida às sextas, “dia em que no culto havia o exorcismo dos demônios”.

A captura de sentido pode se desdobrar, por exemplo, das verticalidades e relações de autoridade na estrutura familiar e da lógica manicomial que impõe certa infantilidade aos “loucos”. *Infans*, segundo Gonzales (1984), é aquele que não poderia falar por si, tendo seus desejos, vontades, sensações, significações e horizontes falado por um terceiro. Lógica de “exclusão e aniquilamento das diferenças que incidem sobre os nomeados ‘loucos’, e também, sobre todos que explicitam modos diversos de existir”, nas palavras de Yasui, Luzio e Amarante (2018, p. 173), já que não se

desmantela tão fácil quanto os muros dos manicômios. Cotidianamente levantando “fronteiras nos territórios e em nossas intersubjetividades” (GONÇALVES, 2021, p. 109), vigiando, controlando, excluindo e confinando alteridades espirituais e religiosas, por exemplo.

Conversando sobre música na convivência com Gabriel, ele comenta que seu estilo preferido era samba e imediatamente a mãe, que estava ao lado, sobrepõe dizendo: “ele adora música gospel”. Na tentativa de se descolar da captura de sentido pontual, sem desmenti-la, ele continua: “é...também gosto, mas eu gosto muito de música antiga, samba...reggae”. Conforme a equipe percebia a sobreposição da significação da mãe sobre a de Gabriel e sua inibição para tratar de alguns temas em sua presença, nós tratamos de também assegurar um espaço de escuta do usuário separado dos familiares, que poderiam construir outros vínculos na convivência.

Isso sem secundarizar a promoção de espaços de atenção à família, “inserindo-a no processo de reabilitação e corresponsabilizando-a pelo cuidado de seu familiar e dando visibilidade à sua ação cuidadora” (BELOTTI; FRAGA; BELOTTI, 2017, p. 622). Compreendendo, nas palavras de uma psicóloga da equipe, que “é sempre de uma rede que cuidamos e não de uma pessoa (...) que precisamos trabalhar as relações (...) fortalecer as comunidades, em que normalmente, aliás, nossos pacientes são ‘bodes expiatórios’”.

No acolhimento de primeira vez que eu e uma terapeuta ocupacional (T.O) realizamos da mãe e irmão de Gabriel, que estava internado em um Hospital Psiquiátrico - após um episódio em que, dizendo-se “incorporado por seu Zé Pilintra”, consumia muitas bebidas e ameaçava o irmão com um facão - ao responder sobre o uso de droga por seu filho, Rosângela informa que além da maconha, ele anteriormente fazia uso de cocaína e crack, tendo largado o último com o suporte do barracão de Candomblé que frequentava no período. Todavia, apesar do apoio significativo de tal comunidade religiosa, ela comenta revirando os olhos:

Eu não sou do Candomblé, mas não tenho nada contra (...). Só acho que no caso do Gabriel essa religião não foi boa...num sei... ele adorava a mãe de santo, mas todo mundo acreditava nele, que ele conversava com santo, falava que era sua mediunidade (Rosângela, 2020).

Gabriel nunca teria permanecido em um “centro” por muito tempo, nem na igreja que teria frequentado, segundo Rosângela. Informação que eu e a T.O. escutamos como ferramenta para perguntar sobre a consideração da família sobre o conjunto de fatores que responderiam a esse movimento e os modos de se relacionar do usuário.

Após dois meses, na medida em que a impregnação medicamentosa foi sendo contornada, a mãe o incentiva a ir à igreja, ao que ele não se opõe:

Depois que eu comecei a frequentar essa igreja, as portas começaram a se abrir (...). Uma ex-namorada do meu amigo, que nunca falou muito comigo, que batia nele..., entrou pra essa igreja e me chamou na hora em que vi minhas fotos de santo, todo de branco, no Facebook! Disse que um carro podia me pegar e me levar (Gabriel, 2020).

Gabriel ria do “apavoramento” dessa pessoa conhecida que o convida para a igreja na intenção de disputar seu envolvimento religioso prévio, apontando para tentativas de captura de sentido fundamentadas, por exemplo, no racismo religioso.

Na esteira dessa imposição de experiências espirituais e religiosas como “fés do mal”, cabe destacar sua relação com a “internação manicomial e a captura conceitual” como fundamentos da construção da loucura como “erro e ausência de sentido, como desordem da razão e perda do juízo moral”. Capturas de sentidos que exigem atenção das equipes de saúde mental já que “não se originam comportamentos e sintomas que derivam da ‘doença mental’ ou do quadro de crise psiquiátrica”, mas são efeitos da produção de subjetividades mortificadas pelo apagamento da história de sujeitos singulares-coletivos e suas relações familiares e comunitárias (AMARANTE; TORRE, 2018, p. 1094).

2. “Má-fé” ou “é tudo espiritual”

À equipe do CAPS, ainda destacamos que cabe cartografar as dificuldades na procura e aderência ao tratamento dos serviços de saúde mental pelas capturas de sentidos realizadas por familiares que, infelizmente, reproduzem a lógica moderna/colonial ao se colocar e disputar com o conhecimento científico qual seria a representação mais fidedigna do mundo (GONÇALVES, 2021), em vez de se abrir para a “aliança entre saberes transformando e ampliando a capacidade de compreensão do

mundo e da vida dos agentes sociais envolvidos” (CFP, 2019, p. 103). “Minha mãe acha que tudo isso é espiritual, mesmo depois dela mesmo ter internado meu irmão ‘louco’ no Hospital Psiquiátrico”, comentário de Beatriz cujas ressonâncias são diárias nos espaços do CAPS.

Daiane, em um atendimento pontual comigo e com uma T.O, destacava a importância da família como “o elo mais próximo que os usuários possuem com o mundo, tornando-se indispensável para o cuidado realizado nos serviços de saúde mental” (BELOTTI; FRAGA; BELOTTI, 2017, p. 621), ao comentar das dificuldades de acessar o serviço e da disputa de sentidos elaborados por ela e por sua figura materna:

Hoje foi até difícil vir, eu tive que enfrentar minha mãe. Ela é do candomblé e diz que não sou maluca e eu sei que não sou maluca. Diz que não tenho que vir nem tomar remédio porque é espiritual, é espírito ruim. Eu sou católica, respeito todas as religiões, mas não é bem assim como ela fala (...) Só porque minha mãe teve depressão e se curou sem remédio, sem nada (Daiane, 2021).

Em função da complexidade do processo saúde-doença, que reclama uma abordagem interdisciplinar e articulação intersetorial (BELOTTI; FRAGA; BELOTTI, 2017), um cuidado que se constrói em rede composta por diálogos entre atores do serviço de saúde, comunitários e familiares, a T.O reforça que “religião e tratamento no CAPS podem caminhar juntas e não tem porque se excluírem”. Ameaça de exclusão que deve convocar a equipe a construir pontes para conseguir oferecer atenção as(aos) usuárias(os) sem abandonar familiares resistentes ao tratamento, que berram, ao telefone com um psiquiatra da equipe, para o filho, apesar do pedido do mesmo, não ficar no acolhimento noturno, que o que o filho precisava é voltar para casa para orar.

Como o médico compartilha na supervisão clínico-institucional: “na entrevista (Igor) diz que é evangélico, mas não frequentava muito. Disse que se preocupa porque a Bíblia sumiu e lá continha o segredo para parar o ‘jogo’. A mãe diz que é o demônio”, bradando que “seu problema é espiritual (...) e o pai não consegue decidir (se autoriza o acolhimento noturno)”. Nesse contexto, o psiquiatra apostou na dispensa da medicação, para ajudar o jovem a passar a noite mais estável, e na combinação de seu retorno ao serviço pela manhã no dia seguinte. Apesar da figura materna não ter comparecido para que pudessem conversar, o médico sublinhou que seria “importante não forçar o

acolhimento noturno por hora para não romper com a mãe (...) A gente não consegue viver muito de protocolo, temos alguns, mas são flexíveis”.

Atenta ao risco das ações realizadas sem a participação de familiares “limitarem-se a reproduzir técnicas que resultam na fragmentação dos serviços e dos usuários” (BELOTTI; FRAGA; BELOTTI, 2017, p. 621) uma psicóloga da equipe destaca que “nosso trabalho não é para tutelar, mas mediar as relações, ajudar na rede porque eles (usuários) demandam isso e estão precisando dessa ajuda”.

2.1 A “espiritual”: da fragmentação do sujeito à integralidade da atenção

Durante uma reunião de fim de turno, uma agente de cuidados, comentando sobre Brígida, usuária que havia sido acolhida recentemente, compartilha que:

Elas (mãe, irmãs e tias) são espíritas, candomblecistas, e tem isso de que ela nunca foi maluca, que isso tudo vai passar (...) inclusive, questionando se não está mal por todos os remédios que está tomando (...) e a sobrinha que tá de fora, mora longe, católica, coloca que elas tem ‘as coisas de santo’, mas que aquilo não tá legal, que não é ‘só espiritual’, que precisam procurar um tratamento. Mas a gente não entra muito nesse mérito (Agente de cuidados, 2021).

Diante da disputa das forças produtoras de adoecimento, é preciso cartografar o que os familiares, a comunidade e o próprio sujeito buscam apontar com o significante “espiritual”. Ao ouvir a dúvida: “você consegue me dizer porque eu tenho isso? Já me falaram que era até espiritual”, é preciso questionar a quem pergunta se a fundamentação espiritual e religiosa precisa ser necessariamente desconectada da científica. Reflexões sobre a integralidade que Betina elabora em um atendimento pontual:

Nós somos evangélicos, doutor (...) eu sei que meu Deus é Deus dos milagres, da cura: Deus curou minha irmã com câncer e minha sobrinha nasceu saudável, graças a Deus! Mas eu não gosto de ouvir as pessoas comentando, que nem a própria advogada, ‘eu tenho fé que Deus vai curar essa doença’. Mas essa questão dele (do esposo) não é assim, ele precisa de tratamento pro resto da vida (Betina, 2020).

Integralidade enquanto “uma prática que vislumbra superar a visão fragmentada do sujeito”, que Zuleica também sublinha durante uma conversa na convivência: “Na época em que o remédio não adiantava, eu surtei e quebrei os remédios no rádio. Dizia que não queria remédio, que não precisava de remédio: só precisava de Deus na minha vida. Minha filha me dizia que precisava de Deus e do remédio”. Para efetivar tal princípio fundamental do SUS, é preciso garantir uma intervenção multidisciplinar que não se limita a atenção ao caráter biológico, além da organização da atuação dos serviços assistenciais alinhados aos de saúde pública “para ações na comunidade que visem trabalhar fatores protetivos e de prevenção” e elaboração de políticas com diretrizes e abrangência nacionais (SANTOS; KIND, 2020, p. 3).

Nessa direção, é preciso investigar se significações espirituais e religiosas estão ajudando a compor um mosaico de sensações, significados e horizontes que garanta a integralidade da atenção em saúde ou se estão a serviço da fragmentação dos sujeitos. Compartimentalização exercida, por um lado, pela(o) própria(o) usuária(o) e/ou familiares, ao deslegitimarem a importância do trabalho da Atenção Psicossocial.

Por outro lado, por profissionais e técnicas(os) que, em vez de afirmar o trânsito entre os modos de saber-fazer a fim de revisitar suas próprias referências teórico-práticas para criar outras, fazendo ecoar distintas formas de existência e organização (CFP, 2019), tratam a relação de forma dicotômica, como alerta Vittor (2008). Isto é, ou fechando a escuta para significações mágico-religiosas, enquadrando essas narrativas apenas em seus quadros teórico-clínicos ou recomendando trabalhos espirituais para usuários que buscam o serviço de saúde mental, “tratando a sensibilidade para experiências mágico-religiosas como um interruptor liga-desliga à mercê da vontade e racionalidade” (AUTOR).

Nesse cenário em que o processo de construção de identidade, saúde-adoecimento-intervenção não se reduz ao plano biomédico, as possibilidades de diálogo entre significações científicas e espirituais e religiosas são múltiplas, para a infelicidade do cientificismo moderno/colonial e felicidade de Heitor, que lendo uma bula de remédio exclama: “Graças a Deus tenho o Haldol”.

“Eu faço farmácia na faculdade, mas porque eu vou ficar duvidando da ciência se foi Deus quem iluminou o farmacêutico, o pesquisador, o médico etc.? ”, questiona Roberta no espaço de convivência. A partir de corroborações de seu pai, Diego, dizendo

que “a sabedoria quem dá é Deus”, abre-se um campo de intervenções em benefício da valorização de outros saberes, inclusive, anteriores à medicina: na casa de sua família, extremamente pobre, sem água doce, o avô curava dor de dente “mascando o que depois vieram a saber que era maconha”.

Ressaltando, inclusive, as limitações do conhecimento tanto dos modos de saber-fazer espirituais e religiosos quanto das ciências (VITTOR, 2008), assim como as limitações nas possibilidades de diálogo entre os conhecimentos científicos e os espirituais e religiosos. Estas linhas, inspiradas em Exu, “orixá mensageiro, senhor dos caminhos, da comunicação e da controvérsia”, defendem que a última não seja descartada como negativa, mas valorizada como constitutiva dos modos de sentir, pensar e agir. Escapando do maniqueísmo moderno/colonial em que “o branco dominou o preto, para que os discursos parecessem preto no branco” (GONÇALVES, 2021, p. 17) e da violência epistêmica exercida por especialistas em benefício da promoção de “práticas de coabitação de saberes e métodos capazes de transformar os atores sociais envolvidos na afirmação das alteridades em jogo” (CFP, 2019, p. 103).

Integrar as ações dos serviços às espiritualidades e religiosidades, “aproximando-se de suas concepções e valores para fortalecer o diálogo e alianças com as práticas de saúde ofertadas pelas(os) profissionais” (CFP, 2019, p. 93), contribui para um melhor acompanhamento das necessidades e participação desses sujeitos e suas comunidades no cuidado em saúde.

2.2 Da “espiritualização” à corresponsabilização

Além disso, é fundamental que as(aos) trabalhadoras(es) da saúde mental interroguem a fundamentação espiritual quando utilizada para culpabilizar a(o) usuária(o) ou, no extremo oposto, desresponsabilizá-la(o) totalmente do processo saúde-adoecimento-intervenção que experimenta. Atenção que uma psiquiatra da equipe exerce ao perguntar e anotar, no “cabeçalho” que redige a cada primeiro contato com um(a) novo(a) usuário(a), se a pessoa teria religião e qual seria. “Eu pergunto pra saber. Tem muita gente que usa como desculpa, para se desresponsabilizar. Inclusive a galera nova do misticismo. E eu vou te falar, eu não tenho vergonha não, se eu sinto que a igreja tá fazendo bem pra essa pessoa eu recomendo ela ir sim”, a médica compartilha.

As espiritualidades e religiosidades são potentes quando “convocam seus adeptos a um posicionamento diante da vida” (CFP, 2019, p. 110), legitimando a dimensão de mistério constitutiva da vida em detrimento da demanda colonial que reduz o exercício religioso como tamponamento da angústia, “apresentando soluções instantâneas para todos os sofrimentos” (GONÇALVES, 2021, p. 7), como “um seguro para uma vida tranquila, para ausência máxima de conflitos ou quaisquer outros objetivos psico-higiênicos” (FRANKL, 2010, p. 71 *apud* CFP, 2019, p. 110). Mistério, aqui, como aquilo que deve ser sentido e respeitado, em vez de desvelado, indissociavelmente conectado a formas de aprendizado, seja na visão reencarnacionista do kardecismo, seja pelos “ensinamentos pela oralidade, o culto aos ancestrais e aos antepassados” de manifestações tradicionais (CFP, 2019, p. 108), seja pela fundamentação, liturgia e rituais católicos ou protestantes.

No espaço de convivência, Raquel e Diego comentam sobre os usos que muitos adeptos religiosos fazem da compreensão de que o “segredo faz parte do universo tanto quanto o revelado” (OLIVEIRA, 2003, p.18), não para potencializar possibilidades de esperança, ressignificação do futuro, a contemplação da heterogeneidade do mundo contemporâneo e o fortalecimento do “Bem-Viver dos povos”, como diria Santos (CFP, 2019, p. 115), mas para reduzir espiritualidades e religiosidades à justificativas e reforçadores de pré-noções e pré-conceitos. Diego sintetiza:

As pessoas acham que Deus é empregado delas: ‘Deus provê’. É? Vou passar no meio do tiroteio porque Deus protege? Ele te deu discernimento também (...) Só tem dois mandamentos: amar Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo, então não tem desculpa (Diego, 2020).

Forma de se relacionar com os ensinamentos espirituais e religiosos que não utiliza seus fundamentos para desimplicar o sujeito do que produz ao se lançar no mundo, mas como, nas palavras de Oliveira (2003, p. 27), “fundamento da atualização e novidade”. Em ressonância com a “cosmovisão africana milenar que afirma os descendentes como protagonistas do tempo vivido: aqueles que, pelo respeito, culto e escuta dos ancestrais, abrirão caminhos para tempos novos” (GONÇALVES, 2021, p. 11).

Nesse cenário, são necessários tensionamentos de mobilizações que reproduzem a lógica manicomial ao desresponsabilizarem o sujeito pela sua própria existência (AMARANTE; TORRE, 2018), seja em função da medicalização da vida⁶, seja pela “espiritualização” do sofrimento como estamos apontando. Aqui, é importante perceber como os caminhos de enfrentamento da primeira oferecem pistas interessantes para sacudir usuárias(os) que utilizam a espiritualidade e religiosidade de forma automática como justificativa para barrar a conexão com outras interpretações e intervenções em saúde. Sobre tal desresponsabilização na relação com medicamentos, uma psiquiatra da equipe adverte:

Eu tenho a impressão que muitos pacientes ‘colam’ no remédio e na doença e não conseguem se ver para além daquilo, sempre se desresponsabilizando (...) Que nem essa paciente (...) que a cada consulta vinha com um diagnóstico. Como quando disse que era bipolar, apesar de nenhum médico ter dito, só porque tinha dia que tava bem, no outro tava mal, às vezes não dormia direito (...) Então fiz um esquema e ao longo de um mês eu tirei todos (os remédios). Na consulta seguinte ela apareceu dizendo que esperava estar muito pior, mas tinha entrado num grupo de Facebook e sabia que tinha compulsão alimentar (Psiquiatra, 2020).

Até que em um atendimento, a médica pontua que tinha a impressão que a cada vez a senhora trazia que era doente de alguma coisa, “talvez pela dificuldade de lidar com as coisas e de conseguir mudar aquilo que não faz bem nem para a gente”, ao que a usuária responde: “é, acho que eu sou mais do que doença e remédio”. Sacudindo sua “exis psíquica”, isto é, as definições estabilizadas sobre si que o sujeito produz a partir de situação singular, sedimentação de definições sobre o “eu” que engessam posicionamentos, no presente, em relação ao passado e esvaziam horizontes futuros (REZENDE-ALLENCAR; GONÇALVES, 2020), como no relato de um acompanhante terapêutico sobre Solange que:

Recusa até os objetos ungidos pela igreja contra a ‘macumba’ (...) Ela diz que foi uma mulher e dois homens que fizeram ‘trabalho’ para ela em 2011 e são responsáveis pelo seu comportamento agressivo.

⁶ A negação da experiência do sofrimento, da dor, do envelhecimento, da morte e do fim como constitutiva da vida - e portanto, do humano -, em função do “endeusamento da tecnologia médica diagnóstica e terapêutica”, responsável por conferir “um poder aos procedimentos, instrumentos, técnicas e pílulas (corpo de práticas) maior do que eles podem ter” (MAEYAMA; CUTOLO, 2010, p. 91).

Atribui seu comportamento a isso. Ela frequentava um centro de umbanda em que se sentia bem e ouviu que era médium. Não fala sobre a ruptura e hoje é de uma igreja evangélica, mas relata incômodos (...). Diz que não sabe orar, que não sabe o que tem que ser feito e que a igreja não proporciona a ajuda que precisa (Acompanhante terapêutico, 2020).

Não sendo o humano constituído por alguma essência, uma totalidade acabada e pré-definida, esse não é propriamente nada, mas um projeto de ser. Projétil que se lança no mundo sem nada que o determine, sofrendo o peso da liberdade: a obrigação de se fazer e ser responsável por aquilo que se faz. Nesse projeto de vida, o sujeito está entre aquilo que já foi, e não pode ser mais, e tudo aquilo que deseja ainda ser, mas não é. No meio termo, resta o que realmente é: o nada, a consciência enquanto pura possibilidade de escolher, isto é, inventar caminhos a partir de cada situação (SARTRE, 1987).

Projétil desamparado, indeterminado, que, continuamente, precisa eleger certos possíveis dentro de um campo de possíveis. Escolha efetivada pela ação que compromete o sujeito diante dos outros e de si, gerando angústia: estado da existência fundamental para determinar-se, “assumir as responsabilidades com quem se é”, ou seja, “assumir a responsabilidade de escolher entre tantos possíveis caminhos, renunciando a todos os demais” (PICININI, 2018, p. 62), apropriando-se daquele instante de sua própria vida. Conferindo às facticidades - todo o *a priori*, como a constituição familiar e o lugar de nascimento, por exemplo - sentidos fundamentados pelo próprio caminhar existencial. Apropriação da própria vida e construção de sentidos que se alinham à luta antimanicomial contra a alienação-infantilização imposta aos loucos.

Quando não escolhemos/inventamos, de forma autêntica, um caminho em meio às possibilidades de cada situação, assumindo-nos como fundamento e, por conseguinte, conferindo valor a liberdade do outro, em virtude da dificuldade de lidar com a angústia, escolhemos/inventamos de forma inautêntica, responsabilizando nossas escolhas/invenções por uma determinação, um modo de ser dado do exterior e/ou anterior. Inautenticidade do projeto de ser denominada “má-fé”: “Não se sofre de má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado. A consciência se afeta a si mesma de má-fé” (SARTRE, 2008, p. 94).

Agir de má-fé, de acordo com Picinini (2018, p. 68), é “decidir não se angustiar diante das possibilidades, ou seja, é pular processos de identificação existencial”, responsáveis por nos fazer reconhecer a liberdade constitutiva, fugindo de ser o

fundamento de sua escolha e de ser o único responsável por ela. Má-fé que pode-se dar, inclusive, ao agir de boa vontade, pela sinceridade, já que, “reconhecemos, nesse caso, que, ao dizer algo, estamos conferindo verdade sobre o ser que somos, quando, na realidade, detemo-nos em meio ao caminho de assumirmo-nos” (PICININI, 2018, p. 68), de algum modo, engessando-nos e fixando-nos, aproximando-nos de um objeto.

Não estamos fadados a uma única escolha/invenção, mas implicados em fazer novas escolhas/invenções a todo instante, sendo que as possibilidades aparecem em cada situação, na medida em que reconhecemos nossa liberdade constitutiva. Para fomentar a busca de usuárias(os), familiares e comunidades por autenticidade é preciso que a Atenção Psicossocial construa o entendimento de que lidar com a angústia dessas escolhas/invenções, por mais doloroso que seja, possibilita ampliar nossas percepções e possibilidades de ser. Cada ato que não esteja comprometido pela “má-fé”, de acordo com Reynolds (2013, p. 15), “pode ser visto como um tipo de fé: como um compromisso de agir diante do ‘nada’ e de não fingir que as coisas são impostas ou exigidas”.

Contra a “terceirização do sofrimento” de usuárias(os) que, historicamente colocadas(os) no lugar de *infans*, demandam da família, comunidade e do serviço de saúde “um cuidado feito no lugar” delas(es) e não junto a elas(es), a supervisora da equipe destaca a importância de um manejo sensível na forma do profissional apontar tal funcionamento para o referido sujeito e da articulação com outros equipamentos de saúde para alinharem o direcionamento de cuidado. Para que a Clínica da Família, por exemplo, não seja o lugar que atende tais demandas enquanto o CAPS passa a ser “o lugar em que não consegue o que quer”.

Buscando a responsabilização de usuárias(os), familiares e comunidade na apropriação do processo de saúde-adoecimento-intervenção que experimentam, como faz a usuária Natália assimilando a própria dor, na medida em que se compadece com a dor do outro, e indicando para muitos fiéis da igreja: “isso aí que você tá sentindo não é besteira não, é sério e você pode procurar a ajuda do CAPS”. Tomando o cuidar enquanto ampliação dos territórios de existir e na realização de trocas afetivas e a reabilitação social como “exposição a diferentes lugares e pelas trocas sociais com outras pessoas” (MOREIRA; ONOCKO-CAMPOS, 2017, p. 471), como exclama Nicole: “Quando eu to na igreja eu to ótima. Em casa é um inferno, eu escuto vozes,

aquilo tudo de novo. Aí pedi pro meu marido esconder todas as facas, pra prevenir” (Nicole, 2020).

Corresponsabilizando usuário-equipe no cuidado, por exemplo, em relação ao “entendimento racista sobre a umbanda” de Solange que atribui suas crises e episódio de internação psiquiátrica a “macumba da vizinha”, explicando o funcionamento de um CAPS III e os motivos de um acolhimento no serviço: “que as cuidadoras e vizinhos não decidem a internação, mas a equipe”, nas palavras do acompanhante terapêutico. Profissionais e técnicas(os) que, respeitando as narrativas compartilhadas, com o intuito de convocar a implicação de usuárias(os) que encerram discussões utilizando-se do “fator espiritual”, construindo oportunidades dos mesmos “traçarem metas, fazerem escolhas e tomarem decisões” (ENGSTROM; LACERDA; BELMONTE; TEIXEIRA, 2019, p. 57), podem questioná-las(os) sobre a noção de “livre arbítrio” nas discussões judaico-cristãs, a “Lei de Atração e Repulsão” que orienta a doutrina kardecista e a “falácia de que tudo que temos que aprender é com os guias e no terreiro” (QUEIROZ, 2019, p. 80).

Além da corresponsabilização de espaços religiosos, lideranças e integrantes por cobranças excessivas e promessas desonestas, por exemplo, como nesta conversa com Zélia no espaço de convivência:

Macumba é quem adora o demônio (...) aquelas coisas ‘vovó que traz a pessoa amada em três dias’. Esse tipo de coisa não existe não (...) numa época até levei uns coração de galinha pra uma vovó fazer trabalho pra mim e pra minha amiga, mas as duas tão sem marido até hoje. Acho que o que a vovó fez deve ter sido para afastar (Zélia, 2021).

Também não acreditava na promessa de “trazer a pessoa amada em três dias”, já que não enxergava sentido na possibilidade de espíritos de escravizadas(os) e ex-escravizadas(os), seres de muito conhecimento, “forçarem alguém a ficar num relacionamento que não quer”. Promessa e atuação, como falei a Zélia, de pessoas que estariam aproveitando-se de momentos de fragilidade dos consulentes e “manchando àqueles espaços religiosos que propunham trabalhos sérios” de caridade nas giras, momentos de “socorro, acolhimento e condução espiritual” (QUEIROZ, 2019, p. 79).

Tal conversa, dentre tantas outras, abriu caminhos para discussões sobre as dificuldades de passar da repetição à criação de novos modos de se relacionar e do

processo de construção de identidade, pertencimento e reconhecimento pelo outro. Para elaborar a contínua e dinâmica produção de sentido existencial, que não pode ser desvelado pelo Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) mais atual, pela Bíblia ou pela oralidade dos terreiros. Como reforça Picinini (2018, p. 61), “nenhuma pessoa, moral ou religião, pode, a priori, determinar nossas ações, dar critérios que valham por si mesmos, de modo a que neles pudéssemos buscar orientação clara sobre o que decidir, em cada caso”.

Sobre a criação de novas subjetividades e sentidos existenciais, o trabalho da Atenção Psicossocial ressoa com as cosmovisões africanas que abordam a existência como um percurso pelo qual o humano pode adquirir determinadas virtudes, não como algo entregue do exterior, mas pelo exercício das mesmas em meio aos desafios da vida. Em especial, na cosmovisão iorubana, a doença e a morte formam um par dentro os *ajogun*, o lado esquerdo da criação: espíritos que não são maus, mas causam dor à humanidade, porque Olorum, a força criadora, afirma que é necessário (JAGUN, 2019).

Como nos conta o babalorixá Márcio de Jagun (2019), de acordo com um mito irorubá, Olorum havia convocado os Orixás para datar o começo e o fim de tudo que fosse vivo, mas os mesmos esquivaram-se da tarefa, com medo de que a humanidade os detestasse. Só Iku - a morte – acabou por se voluntariar, tornando-se a divindade mais fiel à vontade da força suprema. Desde então, como Iku é casada com Arun – doenças -, todas as vezes que os seres humanos são visitados pela última, é a morte, em alguma medida, fazendo-se presente para trazer alguma mensagem e afastando-se quando a mesma é apreendida. Isso nos ensina, não a erradicar a doença e remediar a morte de entes amados, mas a tomar o adoecimento como exercício de aquisição de virtudes, um convite para a (re)criação de sentidos para o estar vivo. Para tornar uma existência mais real, como diria Lapoujade (2017), conferindo força, extensão e consistência a mesma.

Considerações finais

As pistas sobre dificuldades e potencialidades do que tem sido possível explorar em um CAPS III às voltas com as experiências espirituais e religiosas de usuárias(os), familiares e comunidades são um convite à capilarização e aprofundamento das

discussões e apostas de intervenções da Atenção Psicossocial sobre a temática. A “valorização e afirmação do direito à autonomia e à diversidade de estilos de vida individuais e coletivos” não deve se restringir somente àqueles membros das equipes de saúde mental mais próximos pessoal-profissionalmente de vivências espirituais e religiosas, cabendo a todas(os) trabalhadoras(es) da RAPS manter uma postura ética que não incorra em “atitudes proselitistas, de desqualificação ou banalização” das experiências de encantamento de sujeitos singulares-coletivos (CFP, 2019, p. 95).

Em meio a emersão do tema pelo (não) dito cotidianamente de maneiras plurais no serviço de saúde mental, destaca-se a necessidade do compromisso social do conhecimento científico pela valorização de outras formas de saber-fazer historicamente apagadas pela lógica moderna/colonial. Além disso, a produção científica deve comprometer-se com o enfrentamento da reprodução da lógica manicomial de subalternização das diferenças - destacando-se, aqui, as religiosas e étnico-raciais -, afirmando que a diferença não é o outro: somos todos nós.

É nessa direção que segue a elaboração da “má-fé”, isto é, a postura de suspensão dos significados espirituais e religiosos pela equipe de saúde, por meio do mapeamento da significação das experiências pelos próprios sujeitos com atenção às capturas de sentido do processo de saúde-adoecimento-intervenção dos mesmos por terceiros que demonizam experiências encantadas como “fé do mal”. Investigação e tensionamento de significações por trabalhadoras(es) da RAPS que, orientada por princípios fundamentais da Atenção Psicossocial, podem conduzir a passagem da “espiritualização” à integralidade da atenção e convocar a corresponsabilização de usuárias(os) pelo próprio sofrimento e (re)criação de sentido existencial.

Referências

AMARANTE, P.; TORRE, E. H. G. “*De volta à cidade, sr. cidadão!*” - Reforma psiquiátrica e participação social: do isolamento institucional ao movimento antimanicomial. *Rev. Adm. Pública*, v. 52, n. 6, 2018, p. 1090-1107.

BELOTTI, M.; FRAGA, H. L.; BELOTTI, L. *Família e atenção psicossocial: o cuidado à pessoa que faz uso abusivo de álcool e outras drogas*. *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*. São Carlos, v. 25, n. 3, 2017, p. 617-625.



BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CASTRO, Fernando Gastal de; RESENDE, André Diogo; GABRIEL, Mariana. *Contribuições da Psicanálise Existencial à Prática Clínica: Indicações Teóricas e Metodológicas*. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 20, n. spe, p. 1331-1348, 2020.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). *Nota Pública do CFP de esclarecimento à sociedade e às(aos) psicólogas(os) sobre Psicologia e religiosidade no exercício profissional*. Brasília: CFP, 2012.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). *Referências Técnicas para atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais*. Conselho Federal de Psicologia, Conselhos Regionais de Psicologia e Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas. 1. ed. Brasília: CFP, 2019.

CRUZ, K. D. F.; GUERRERO, A. V. P.; SCAFUTO, J.; VIEIRA, N. *Atenção à crise em saúde mental: um desafio para a reforma psiquiátrica brasileira*. *Rev. Nufen: Phenom. Interd.* Belém, v. 11, n. 2, 2019, p. 117-132.

ENGSTROM, E. M.; LACERDA, A.; BELMONTE, P.; TEIXEIRA, M. B. *A dimensão do cuidado pelas equipes de Consultório na Rua: desafios da clínica em defesa da vida*. *Saúde Debate*, Rio de Janeiro, v. 43, n. 7, 2019, p. 50-61.

FERREIRA, J. B. *O ato de criação como operador ético-político dos direitos de existência: ressonâncias com práticas artísticas, clínicas e do trabalho*. UFRJ: Rio de Janeiro, 2020, p. 1-11.

FERIGATO, S. H.; CARVALHO, S. R. *Pesquisa qualitativa, cartografia e saúde: conexões*. Interface - Comunicação, Saúde, Educação, 2011.

FERNANDES, A. D. S. A.; MATSUKURA, T. S.; LUSSI; FERIGATO, S. H.; MORETO, G. G. *Reflexões sobre a atenção psicossocial no campo da saúde mental infantojuvenil*. *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*, v. 28, n. 2, 2020, p. 725-740.

GONÇALVES, J. V. M. *Incorporando o “Espírito Científico”: Colonizações nas e das Umbandas*. In: Ribeiro, Jair J. P., Azevedo, Daniel A., Costa, Leonardo M. da, Morais, Marcelo A., Nunes, Rafael da S., Casemiro, Marco A., Ribeiro, João T. Ribeiro (Orgs.) *Negritudes: protagonismos, culturas e territorialidades*. Rio de Janeiro: Editora Terra Escrita, 2021.

GONÇALVES, J. V. M. *O “Clube da Esquina” ou os Experts nas Encruzilhadas*. In: ASENSI, F.; FILPO, K. P. L.; CABRAL, L. M. S.; CHAVES, M. P. (org.). *Políticas públicas e saúde*. Rio de Janeiro: Pembroke Collins, 2021.

GONZALEZ, L. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. *Revista Ciências Sociais Hoje*. Anpocs, 1984, p. 223-244.



JAGUN, M. Ewé: *A chave do portal – o conceito de saúde e doença conforme a filosofia ioruba, a ritualística do equilíbrio físico e espiritual através do elemento vegetal*. Rio de Janeiro: Litteris Editora, 2019.

LACAN, J. *A instância da letra no inconsciente freudiano*. In: _____. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998a.

LACAN, J. *O Seminário: Livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

LACAN, J. *Subversão do sujeito e dialética do desejo*. In: _____. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998b.

LAPOUJADE, D. *As existências mínimas*. Editora N -1: São Paulo, 2017.

MAEYAMA, M.; CUTOLO, L. *As Concepções de Saúde e suas ações consequentes*. Arquivos Catarinenses de Medicina, v. 39, n.1, 2010.

MINAYO, M. C.; SANCHES, O. *Quantitativo-Qualitativo: Oposição ou Complementaridade?* Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, 1992, p. 239-262.

MOREIRA, M. I.; ONOCKO-CAMPOS, R. T. *Ações de saúde mental na rede de atenção psicossocial pela perspectiva dos usuários*. Saúde. Soc., São Paulo, v. 26, n. 2, p. 462-474, 2017.

OLIVEIRA, D. E. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003.

PICININI, C. *Liberdade e má-fé em Sartre: matizes ético-fenomenológicos*. Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

QUEIROZ, R. *O poder da Umbanda: Transformação do terreiro para vida*. São Paulo: Madras, 2019.

RAMOSE, M. *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*. Ensaios Filosóficos, v. 4, 2011.

REYNOLDS, J. *Existencialismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

REZENDE-PEREIRA, C. A. S.; GONÇALVES, J. V. M. *Morrendo de rir: a (falta de) graça da existência visibilizada em Coringa, de Todd Phillips*. Revista Anãsi, Salvador, 1(2), 113-130, 2020.

SANTOS, C. F.; CECCIM, R. B. *Encontros na rua: possibilidades de saúde em um consultório a céu aberto*. Interface Comunicação, Saúde, Educação, v. 22, n. 67, 2018, p. 1043-1052.



SANTOS, G. M. *Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola: uma tríade bantu na promoção da vida responsável*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015.

SANTOS, L. A.; KIND L. *Integralidade, intersetorialidade e cuidado em saúde: caminhos para se enfrentar o suicídio*. Interface – comunicação, saúde, educação, Botucatu, 2020.

SANTOS, W. C. S. *Raça, colonialidade e acautelamento dos espaços religiosos afro-brasileiros: análise sobre o tombamento de terreiros de Candomblé*. In: ARAÚJO, D. F. M. S.; NOGUEIRA, S.

V; SILVA, S. T. L; SANTOS, W. C. S. *Direito: passado, presente e futuro*. Rio de Janeiro: Pembroke Collins, 2020.

SARTRE, J-P. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. 13. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SARTRE, J-P. *O ser e o nada: ensaio de uma ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 16. ed. Petrópolis, RJ: Vozes 2008.

SIMAS, L. A. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

VITTOR, L. *Candomblé e Psicologia: possíveis diálogos*. Brasília: UNICEUB, 2008.

YASUI, S.; LUZIO, C. A.; AMARANTE, P. *Atenção psicossocial e atenção básica: a vida como ela é no território*. Polis e Psique, v. 8, n. 1, 2018, p. 173-190.



A importância da religião no contexto dos cuidados paliativos no Hospital do Município de São Paulo

The importance of religion in the context of palliative care at the Hospital
of the Municipality of São Paulo

Isabel Cristina Bueno Palumbo¹
Carlos Antônio Braga de Souza²
José Augusto Oliveira Dias³
Leandro de Sousa Rocha⁴

Resumo: É uma pesquisa exploratória e bibliográfica, de abordagem qualitativa e método histórico, resultado de um estudo de doutorado com o objetivo de analisar a relação dos pacientes sob cuidados paliativos e seus familiares com a religião. Em janeiro de 2017 e janeiro de 2018 entrevistou-se 8 pacientes e 3 familiares de pacientes internados de forma voluntária em um hospital da cidade de São Paulo especializado em cuidados paliativos. Foi utilizado um roteiro semiestruturado com questões sobre a vivência religiosa antes e depois do adoecimento. Sendo feita uma análise das informações obtidas, pode-se chegar em um direcionamento de ponto de vista que se volta para a importância da religião nos cuidados paliativos, uma vez que diante da morte os pacientes buscam alento em crenças religiosas.

Palavras-chave: Cuidados paliativos, religião, espiritualidade.

Abstract: It is an exploratory and bibliographical research, with a qualitative approach and historical method, the result of a doctoral study with the objective of analyzing the relationship of patients under palliative care and their families with religion. In January 2017 and January 2018, 8 patients and 3 relatives of patients admitted voluntarily to a hospital in the city of São Paulo specialized in palliative care were interviewed. A semi-structured script was used with questions about the religious experience before and after the illness. After analyzing the information obtained, it is possible to arrive at a point of view that focuses on the importance of religion in palliative care, since in the face of death patients seek relief in religious beliefs.

Keywords: palliative care, religion, spirituality.

¹ Mestra em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo. Doutora em Ciência da Religião pela PUC-SP e Professora Adjunta da Universidade Cruzeiro do Sul-SP. bel.palumbo@hotmail.com.

² Doutor em Ciência da Religião pela PUC de São Paulo, docente da Universidade Federal do Pará. desouza@ufpa.br.

³ Mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará – UEPA. gutoodias@hotmail.com.

⁴ Graduando em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Pará - UFPA e Administração pela Uniasselvi. leandro.rocha@icsa.ufpa.br.



Introdução

A Organização Mundial da Saúde (2002) define “cuidados paliativos” como o conjunto de cuidados integrados adotados para aliviar a dor e os sintomas de pacientes em estado de adoecimento avançado com baixas chances de cura ou em fase terminal, contribuindo para o aumento da qualidade de vida e oferecendo suporte para os pacientes e seus familiares lidarem com a situação.

Dentre os cuidados adotados para aliviar a dor dos pacientes, a Associação Nacional de Cuidados Paliativos (2012) recomenda a adoção da assistência espiritual e psicológica integrada, prestada ao paciente e a seus familiares. A abordagem psicológica tem o objetivo de auxiliar os sujeitos a lidarem com as diversas perdas que ocorrem durante o processo de progressão da doença (autonomia, autoimagem, segurança, capacidade física, respeito, emprego, poder aquisitivo, etc.) como foi apresentado por Ruiz (2014). Por sua vez, a abordagem espiritual realiza a conexão do indivíduo à dimensão transcendente, onde a matéria torna-se apenas um aspecto do todo e a morte não é compreendida como o fim absoluto, conforme Tuy (2009, p. 3). Em conjunto, esses dois tipos de assistência previnem ou diminuem a angústia, depressão e desesperança, podendo contribuir objetivamente para que não ocorra o agravamento do quadro de saúde do paciente em decorrência de um presumível adoecimento psíquico que é definido por Canguilhem (2000) como dificuldade de tolerar as infidelidades do meio em que se vive.

Nesse artigo, abordaremos a importância do contato com a religião e o desenvolvimento da espiritualidade para o alívio do sofrimento dos pacientes sob cuidados paliativos e seus entes queridos.

1. A morte, a religião e o ocidente

No mundo contemporâneo, em meio a valorização da vida e um desfrutar de tudo de bom do que ela pode oferecer, a morte tornou-se um tabu, evitado pelos indivíduos que estão diante dela, compreendendo-a como um fim absoluto, tendo como referência apenas explicações científicas sobre o tema. Nesse contexto, a iminência da morte tem gerado muita angústia e sofrimento que só podem ser tratados pela aceitação desse fenômeno e pela busca de respostas alternativas às científicas. Essas respostas,

para muitos indivíduos, podem ser encontradas na religião e nas promessas que esta oferece ao ser humano.

Historicamente, os seres humanos recorrem à religião para aceitarem a finitude e enfrentarem o sofrimento gerado pela aproximação da morte própria ou de um ente querido. No Ocidente, até o século IX, o aporte oferecido pela religião possibilitou vivenciar a morte com naturalidade, como simples passagem entre a vida corporal e a espiritual. Em muitos casos até se morria pela ideologia religiosa, e isto lhe recompensaria uma vida melhor no além. Contudo, é necessário mencionarmos que a religião para tratar da vida *post mortem*, precisa tratar da vida terrena dos seus seguidores (ARIÈS, 2017).

No correr da história a situação modificou-se lentamente com as mudanças que ocorreram na igreja católica e na sociedade ocidental, dentre as quais se destacam a difusão da ideia de que o paraíso só seria alcançado por aqueles que vivessem segundo os preceitos da igreja católica (a partir do século XIII) e o desenvolvimento de explicações científicas para a vida e a morte (partir do século XVI). No século XIX, o tema da morte tornou-se um tabu e passou a ser evitado, primeiramente, nas comunicações com o moribundo que deveria ser poupado de conhecer a gravidade de seu estado (Idem, 2017). Mais tarde, essa evitação estendeu-se aos entes queridos do moribundo, que deveriam conter as expressões da sua dor durante o luto. No novo contexto, coube às religiões oferecer conforto às pessoas diante da morte.

É fato natural e instintivo, que vai do mais simples ser vivo até os seres mais evoluídos como os humanos, a luta pela sobrevivência ou a fuga contra a morte, segundo Santos (2009). Desde sempre fugimos, tentando evitar o máximo de ameaças contra nossas vidas. Mas, agora não estamos somente “agarrados”, simples e puramente, ao instinto de sobrevivência. Como seres racionais e dotados de ciência, lamentamos nossas partidas por termos ciência da existência valiosa e enriquecida pelos significados e idealizados sentidos da vida. Desta feita, a idealização em eventos *post mortem* deve ser muito mais consoladora e infinitamente promissora em um ato inevitável para a vida humana, como é a morte.

As religiões possuem os mais variados conceitos e teorias sobre o ato de morrer. As mais antigas civilizações já trabalhavam os significados da vida no além, como formas de preparo, alento e conforto para os que partem, assim como para os que veem



seus entes queridos partirem desta vida, segundo Scarpi (2004). O medo da morte hoje não se resume apenas à perda da vida. A dor para o ser humano moderno está muito além, está firmada em tudo quanto este perde ao ver seu ente querido partir. Ou em tudo quanto ele próprio construiu, conquistou, e viveu até então. Desse modo, tem-se na modernidade a valorização da crença da eternidade e o apego a isso torna o adoecer e a morte uma experiência de grande sofrimento (VOMERO, 2006).

Entretanto, se a modernidade apresenta essa dinâmica entre a crença da eternidade, o adoecer e a morte, a abordagem do cuidado paliativo no Brasil, compreende a complexidade da formação étnica e cultural do povo brasileiro. Dessa maneira, os relatos obtidos na pesquisa têm em sua maioria a fé cristã como expressão dominante da religiosidade no contexto dos cuidados paliativos.

Ainda que nesse processo a cultura lusitana embebida na concepção acerca do corpo morto entrasse em contato com as demais diferentes crenças indígenas e africanas, com o passar dos séculos seriam as representações do catolicismo as predominantes em termos oficiais. (RODRIGUES; FRANCO, 2011, p. 165)

Desta feita, o assunto de cuidados paliativos por meio da religiosidade é um assunto que vem sendo discutido ao longo do tempo. Foi exposto por Santos (2009 *apud* Cervelin; Kruse, 2014) que os aspectos espirituais são o maior indicador de boa assistência ao paciente no final da vida. E em 2013, a *National Consensus Project* (NCP) definiu 8 domínios para o cuidado no final da vida, entre eles, religiosos e espirituais do cuidado. Desse modo, aqui se encontra a relevância do assunto como tema que vem sendo constantemente discutido na sociedade para prestar a melhor assistência nos cuidados paliativos dos que enfrentam essas experiências.

2. A religião e os doentes

Estudos recentes sobre cuidados paliativos têm demonstrado que a promoção da aproximação com a religião e o desenvolvimento da espiritualidade podem ser instrumentos importantes para ajudar a diminuir o sofrimento dos indivíduos que estão diante do fim iminente, uma vez que tais ações possibilitam a estes sujeitos ressignificarem a questão do fim da vida na dimensão corpórea. Contudo, a eficácia

desse tipo de estratégia só ocorre entre pacientes que possuem algum nível de religiosidade, isto é, possuem a religião dentro de seu sistema de valores (EVANGELISTA; LOPES; COSTA; BATISTA, S.; BATISTA, V; OLIVEIRA; 2016).

Os conceitos de religião, religiosidade e de espiritualidade são centrais nesta pesquisa. Kovács (2007) define *religião* como “[...] sistemas de crenças com tradições acumuladas [...]” que se atualizam em rituais e cerimônias. A *religiosidade* foi concebida como disposição ou tendência do sujeito para seguir uma religião ou integrar-se ao sagrado. Por sua vez, a *espiritualidade* foi explicada como a procura pela compreensão do sentido da vida e da transcendência que pode ter relação com as crenças de uma religião tradicional, mas constitui-se principalmente em algo construído pelo sujeito (BENITES; NAME; SANTOS, 2017).

Este artigo apresenta os principais resultados da tese de doutorado da Palumbo (2018), intitulada, “Quando não há cura, há religião? Pessoas em cuidados paliativos em hospital do município de São Paulo”. Trata-se de uma investigação com abordagem qualitativa, que teve como objetivo investigar se pacientes sob cuidados paliativos e seus familiares aproximavam-se da religião mediante a proximidade da morte própria ou de um ente querido.

3. Da pesquisa e seus métodos

A etapa exploratória foi realizada em um hospital da cidade de São Paulo, especializado no atendimento de pacientes sob cuidados paliativos e teve início após a aprovação da pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), CAEE 619047.16.0.0000.5482, e pela direção do hospital. No mês de dezembro de 2016, foram realizadas visitas diárias ao hospital para conhecer os pacientes, seus familiares e a rotina hospitalar.

As entrevistas foram agendadas após conversas prévias com os pacientes, sendo realizadas em dois momentos: em janeiro de 2017 (3 entrevistas) e em janeiro de 2018 (8 entrevistas). Nos encontros foram apresentados o projeto de pesquisa e o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Esse último foi assinado por todos os sujeitos que concordaram em participar desta pesquisa. As visitas prévias ao hospital e a pesquisa bibliográfica que o roteiro semiestruturado utilizado para orientar o diálogo com os



pacientes e seus familiares, como tratado na obra de Bardin (1977). O roteiro foi elaborado com questões acerca da história da vida e da vivência religiosa dos entrevistados. Ao todo, foram realizadas 11 entrevistas, 8 com pacientes e 3 com familiares.

As entrevistas, depois de transcritas, foram apresentadas aos entrevistados para aprovação. É importante destacar que os nomes dos entrevistados foram trocados por nomes fictícios, com o fim de preservar sua identidade e intimidade. E ainda, foram analisados qualitativamente os depoimentos coletados a partir dos parâmetros fornecidos pelo método histórico de Boas (1963 *apud* CASTRO, 2004) e a análise hermenêutica de (GADAMER, 1997).

Para Lakatos e Marconi (1991) o método histórico parte da premissa de que a investigação do passado é fundamental para a compreensão dos fenômenos observados pelo investigador durante a pesquisa de campo. Por sua vez, a análise hermenêutica visa desvendar os conceitos prévios a partir dos quais os indivíduos compreendem e comunicam a realidade que vivenciam. Ambos os instrumentos possibilitaram a contextualização das histórias de vida e a compreensão do papel da religião e da espiritualidade nas trajetórias dos sujeitos entrevistados. A análise possibilitou perceber como a proximidade da morte ensejou o desenvolvimento da espiritualidade entre os entrevistados.

4. Dos resultados da pesquisa

Da análise realizada constatou-se que 9 entrevistados recorreram à religião e 2 entrevistados afirmaram não ter buscado apoio em nenhum sistema religioso para enfrentar a iminência da morte. Portanto, a maior parte dos entrevistados reconheceu na religião um importante instrumento de auxílio para aliviar seu sofrimento.

Dentro do grupo majoritário, a busca por apoio foi realizada principalmente dentro da religião que professavam, antes do adoecimento. Desse modo, 5 entrevistados procuraram apoio no catolicismo e 2 recorreram ao espiritismo. No entanto, 2 entrevistados afirmaram aceitar o apoio de todas as religiões.

O grupo minoritário, que não recorreu à religião no contexto dos cuidados paliativos, era composto por 1 ateu e 1 católico. No depoimento do entrevistado ateu

constatou-se que não houve mudança na relação deste com a religião depois do adoecimento. Por sua vez, o depoimento do entrevistado católico atesta um distanciamento da religião depois do adoecimento.

A análise dos depoimentos dos entrevistados também possibilitou a identificação de três categorias referentes à história da relação dos entrevistados com a religião e a espiritualidade: o primeiro grupo é formado por sujeitos que sempre foram ativos nas práticas religiosas, o segundo grupo são sujeitos que tinham uma religião, mas só se espiritualizam após o adoecimento e terceiro grupo, sujeitos que não se aproximaram da religião depois do adoecimento. Demonstrando que pode ter uma aceitação da crença para o enfrentamento do adoecimento ou que ela pode não ocorrer.

5. Apego a religião para aceitação da realidade

A análise das histórias de vida revelou que alguns participantes desta pesquisa tinham uma vivência religiosa intensa antes do adoecimento, que continuou depois da internação. Sendo formado por pacientes e familiares de paciente, mostrando o apego pela crença para suportar a realidade. Todos os participantes eram católicos praticantes, mas vivenciaram o catolicismo e ressignificaram a religião de modo particularizado: cada indivíduo enfatiza alguns aspectos do catolicismo em detrimento de outros, demonstrando que além da religiosidade que possuíam antes do adoecimento próprio ou do ente querido, desenvolveram a espiritualidade para enfrentar o sofrimento.

Ivete, 95 anos, nasceu em Guapé-MG, onde formou família e atuou como professora. Foi educada em um colégio católico, onde estudou o Evangelho e decorou algumas passagens bíblicas. Transmitiu seus conhecimentos religiosos aos seus filhos que são católicos não praticantes. Relata que sempre frequentou a igreja e buscou respostas e consolo na religião. Na época em que foi entrevistada enfrentava várias limitações físicas que começaram com um problema no coração e evoluíram, afetando o sistema motor (não anda mais), a audição (diminuição) e a visão (diminuição).

Afirmou que a religião católica estava lhe ajudando a enfrentar o sofrimento físico (PALUMBO, 2018, p. 122):

E: E quando a senhora reza, o que a senhora pede a Deus?



I: Ah, eu peço sempre para abençoar minha família, santificar, não deixar eles perderem a fé... abençoar a minha família e as famílias do mundo inteiro, converter os pecadores e... ter compaixão de mim, né? Ajudar que eu aprenda a andar, embora, eu ache que há pouco tempo, né, [inaudível] 95 anos, mas eu quero morrer na companhia de Jesus, Maria e José... sempre assim, eu assistia as novenas lá em casa era mais fácil, porque era mais perto assim, eu não perdia, eu escutava. Agora aqui... na televisão, não dá para eu ouvir direito. Então, eu falo assim “Meu Deus, eu tô rezando o que o padre tá rezando, tô pedindo o que ele tá pedindo”, e falo... faço as jaculatórias: “Nossa senhora, me entrego à sua proteção, à sua poderosa proteção”, rezo pouco umas jaculatórias, né, eu não tô rezando assim muito. Às vezes eu começo rezando até chegar um para dar o remédio, chegar outro, para outra coisa [você está vendo], [risos]

E: Dona Ivete, a senhora pode... a senhora afirma, a senhora pode afirmar que a espiritualidade e a religião ajudam a senhora nesse momento?

I: É... ajuda, ajuda e muito, né? A gente fica sempre achando que Deus está com a gente, né, pra ele nada é impossível.

Durante a internação, recebia a visita de um padre com quem se confessava e depois recebia a hóstia. Também fazia orações e rezava o terço. Sentia-se reconfortada com essa visita e com a realização dos ritos católicos. Também relata que assistia a missa pela televisão, apesar de não concordar com o modo como as missas estavam sendo conduzidas. Pensava que a vivência da religião durante a missa católica deveria ser mais contida, sem exageros emocionais. Na sua concepção, uma postura crítica em relação às inovações rituais e a continuidade das práticas tradicionais, lhe garantiria o acesso ao céu.

Lucas, apesar de ser católico como Ivete, concebeu o conforto oferecido pelo catolicismo de modo diverso ao de Ivete. Primeiramente, era adepto da Renovação Carismática Católica (RCC), movimento conhecido por Ivete, nas missas que via na televisão desde a internação hospitalar. Desde sua emergência, a RCC introduziu mudanças significativas na liturgia católica ao propor que a prática religiosa tivesse como base a experiência pessoal do fiel com Deus e com o Espírito Santo. Como seguidor desse movimento, Lucas não sentia necessidade de se confessar com um padre antes de receber a hóstia que lhe era trazida, periodicamente, por uma mulher do grupo de orações da igreja que frequentava. Lucas acreditava na conexão de Deus com os médicos que cuidavam dele.

E: E você acha que você vai superar, vai se curar, porque você crê nisso. Isso vai te ajudar de que forma? A sua fé vai te ajudar de que forma?

I: Acho não, né? Eu acredito com veemência, né? Porque na verdade, assim, é::: o cristão, ele é baseado na fé. Então eu tenho que acreditar que, mesmo por mão de médico ou mesmo pelas mãos de Deus... as mãos dos médicos foram dadas pelas mãos de Deus, então, a medicina é uma coisa espiritual. Então... quer dizer... acho que se não vier pelas mãos de Deus como um milagre ou como um prodígio, ou coisa parecida, eu acredito que viria por uma quimioterapia, mas regularizando e resolvendo todos os problemas. (PALUMBO, 2018, p. 124)

Era casado há 25 anos e tinha um filho. Foi internado com câncer no estômago, uma doença com baixa possibilidade de cura, mas tinha certeza de que seria curado e entendia seu adoecimento como um testemunho do poder da fé que, ao propiciar-lhe a cura forneceria aos seus entes queridos motivos para acreditarem em Deus e praticarem a fé católica. Portanto, a religião propicia conforto a Lucas. Durante o adoecimento a crença lhe permitiu ressignificar a doença e a iminência da morte.

Carolina era mãe de Felipe, um paciente internado no hospital desde 2015, vítima de uma parada cardíaca. Afirma que sempre foi católica praticante e educou seus quatro filhos segundo os preceitos da religião católica. A análise de seu depoimento possibilitou identificar a predominância do princípio da caridade nos ensinamentos que transmitiu aos seus filhos.

Eles ajudaram muito menino drogado a sair de droga. Eles fizeram um trabalho bonito dentro da [igreja] Bola de Neve. Iam embaixo de ponte dar comida pra quem necessitava, tudo. Meus filhos sempre foram muito bons e muito unidos. Os dois. Sempre se ajudavam um ao outro, que eu sempre falei: “Eu quero vocês dois sempre::: sempre juntos, porque na minha falta, vocês vão estar”. Eu falo isso e fico emocionada também e não tive do que reclamar, entraram na faculdade, um é técnico em computação, fez tecnologia. O outro fez turismo... (PALUMBO, 2018, p. 127)

O maior conforto que recebeu da religião desde o adoecimento de Felipe era a certeza sobre a imortalidade da alma, tal qual era ensinada pela doutrina espírita, também pelos relatos de visões que Felipe tinha.

E: Agora, a gente vai dar continuidade e a senhora vai falar do Felipe e da parte religiosa, de tudo o que aconteceu com vocês.

I: Meu filho nasceu no dia 9 de março de 1981. Aos 4 anos de idade, ele tinha umas visões estranhas. É...Ih... Ele diz como se fosse materializar na frente dele, ficava em pé na frente dele e eu falava “Não, não tem nada!” e ele falava “Tem sim, mamãe! O vovô tá aqui na minha frente, ele veio brincar comigo” e (+1) eu falava “Como assim Felipe?” e ele falava “Eu gosto dele e ele gosta de mim, nós vamos brincar um pouquinho, ele vai conversar comigo e falar sobre avião” Porque o meu sogro era ex-piloto da aeronáutica e ele vinha e ele adorava escutar essas histórias e o meu sogro disse que contava essas histórias pra ele. Mesmo depois de grande também, ele teve outras visões. Ele falava que apareciam pessoas próximas como a minha mãe que ele nunca viu, ele descrevia ela. Eu achava aquilo tão estranho, né? Mas que não tinha nem o que falar. Eu falava: “Reza, reza meu filho que você não vai ver mais nada!” e ele falava: “Mas eu gosto, mãe! Eu gosto de ver!”. (PALUMBO, 2018, p. 129)

O desenvolvimento dessa perspectiva foi fomentado pelas falas de Felipe que, desde criança, afirmava ter visões e conversar com parentes mortos, além de avisar que não ficaria no mundo material por muito tempo. Para a entrevistada, o adoecimento de Felipe representou a confirmação da existência de uma dimensão espiritual e da sobrevivência do ser depois da morte material.

As três entrevistas reunidas nesta categoria corroboram a literatura, conforme abordado por Peres *et al* (2007) ao discutir a religiosidade e a espiritualidade como fator de melhora clínica aos pacientes, desse modo, pode-se verificar a importância da integração da religião aos cuidados paliativos. Em todos os casos, a crença na sobrevivência da alma, depois da morte do corpo, contribuiu para o bem-estar emocional e espiritual dos entrevistados, esta crença ganha força dentro das religiões, em exemplo, tem-se o seguinte trecho da Bíblia:

Ora, se se prega que Cristo ressuscitou dos mortos, como podem alguns dentre vós dizer que não há ressurreição dos mortos? Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé. (1Cor 15,12-14)

Contudo, o modo como cada um dos entrevistados lida com a situação revela o grau de aceitação da partida desta vida para outra além.

Dona Ivete lidava com o seu sofrimento, mas ainda estava segura em sua religião neste mundo. Lucas via sua situação como algo para o milagre. Somente Felipe demonstrou ter adquirido preparo para uma partida deste mundo. O que significa que, o

modo como é abordado o tema da morte nas religiões conta muito para o preparo religioso desta, numa possível possibilidade de esta, a morte, vir a acontecer. E, ainda, rituais performáticos e dogmáticos aparentam estar menos ligados ao mundo *post mortem* que as experiências místicas e transcendentais de acordo com a análise qualitativa das entrevistas. Como os exemplos citados nas experiências de Felipe, que estava em contato com o outro “mundo”.

6. Sujeitos que se aproximaram da religião após o adoecimento

No estudo realizado, houve predominância de casos em que os sujeitos se aproximaram da religião depois do adoecimento próprio ou do ente querido. Na análise dos depoimentos, identificou-se que 6 entrevistados, apesar de afirmarem-se adeptos de alguma religião, só desenvolveram sua religiosidade no contexto dos cuidados paliativos. Cumpre notar que a busca foi mais intensa entre aqueles que tinham maior consciência da aproximação da morte.

Selma, mulher de meia idade, mãe de dois filhos, foi educada na religião católica, mas nunca foi praticante, até enfrentar o adoecimento em dois momentos de sua vida. Na primeira vez, descobriu que tinha Síndrome da Imunodeficiência (AIDS). Na época era casada e estava grávida da sua segunda filha. Ficou muito revoltada por contrair o HIV do ex-marido e também preocupada com a possibilidade de a filha contrair a doença durante a gestação. Afirmou ter orado muito para que a filha se salvasse da doença. Anos mais tarde, sofreu uma parada cardíaca e entrou em estado de coma. Desde então, foi internada sem perspectiva de alta. Relatou que desde a internação tem rezado muito, pedindo para que Deus cuide de seus entes queridos.

A aproximação da religião, motivada pela preocupação com os entes queridos, ocorreu também com Odete, 85 anos, funcionária pública aposentada, mãe de um paciente internado. Em seu depoimento relata que seu filho, Orlando, foi colocado sob cuidados paliativos em 2017, ano em que sofreu um acidente de moto que resultou em várias contusões na cabeça. Segundo Odete, Orlando já foi submetido a duas cirurgias, mas teve meningite após a última cirurgia, fator que ocasionou a piora do seu quadro. Atualmente está em estado de coma.



Em relação à religião, Odete conta que nasceu em uma família católica e praticante, por isso, na infância e na juventude frequentou a missa e estudou em uma escola católica. Depois do casamento, diminuiu sua frequência à igreja, mas educou seus filhos dentro do catolicismo, batizando-os e fazendo com que seguissem todas as etapas de formação do fiel católico: a catequese, a primeira comunhão e o crisma.

Afirma que até a internação do seu filho, sua relação com a religião era apenas formal, não pensava sobre os temas religiosos, pois mantinha seu foco de atenção no trabalho e na educação dos seus filhos. No entanto, essa situação mudou depois do acidente de Orlando. Atualmente, desenvolve sua espiritualidade, ao buscar consolo e respostas para o sofrimento em outras religiões, além da católica, como o budismo, umbanda e religiões cristãs protestantes. Assim, o sofrimento gerado pelo adoecimento do seu filho colocou a religião no centro de sua atenção, já que esta instância lhe tem oferecido uma nova perspectiva sobre a vida.

Luís, português, espírita e professor universitário também afirma ter se reaproximado da religião depois do adoecimento de um ente querido: sua esposa. Foi educado em uma família católica praticante. Tornou-se espírita, junto com seu pai, que mudou de religião depois de curar-se de uma grave doença nos pulmões. Na vida adulta, afastou-se da religião, dedicando a maior parte do seu tempo à carreira de professor universitário. Reaproximou-se da religião depois do adoecimento de sua esposa.

De acordo com Luís, no ano de 2015, sua esposa teve um acidente vascular cerebral (AVC) e, desde então, sobrevive com a ajuda de aparelhos, sem conseguir comunicar-se ou responder aos estímulos verbais. Esse evento modificou completamente sua vida: tem frequentado o hospital diariamente e se reaproximou da religião para cuidar da esposa doente e repensar o sentido da vida.

A respeito da assistência prestada à esposa, afirma que aplica passes (prática espírita de imposição de mãos com o objetivo de transmitir energia à outra pessoa) e ora todos os dias. Sobre as novas reflexões relata que deixou de pensar que a ciência é a única fonte de conhecimento legítimo. Portanto, o amor de Luís pela esposa e o medo de perdê-la promoveu sua reaproximação com a religião e o desenvolvimento da espiritualidade.

O depoimento de Peixoto, 78 anos, católico, também é ilustrativo de que a religião e o amor propiciam conforto aos pacientes sob cuidados paliativos e aos seus



familiares. Casado há 44 anos, Peixoto foi internado juntamente com sua esposa. Enquanto teve condições, visitou diariamente o quarto dela para dar-lhe um beijo. Atualmente, seu quadro de saúde – mal de Parkinson em estágio avançado – limita sua movimentação e sua fala. Em seu breve depoimento, afirmou que encontrava alento e paz no catolicismo.

A fala de Maria também foi breve, a ênfase foi no amor pelo cônjuge, já falecido. Foi internada devido a problemas cardíacos. Era espírita e relatou que sua família também era espírita e enfrentou muito preconceito devido a sua filiação religiosa. No momento da entrevista, asseverou aceitar conversar com adeptos de todas as religiões, já que estas conversas lhe traziam conforto físico e espiritual. Segundo foi possível inferir de seu depoimento, no momento da entrevista, o amor pelo seu falecido marido e a religião lhe davam forças para enfrentar o sofrimento da iminência da morte.

Caetana, 104 anos, católica, estava internada devido às limitações físicas impostas pela idade avançada. Sua entrevista, apesar de curta, comprovou sua aproximação da religião no contexto dos cuidados paliativos. Afirmou que na juventude, ela e sua família frequentavam missas e procissões quando tinham vontade. Quando questionada sobre sua relação com a religião depois da internação, respondeu que queria ir para o céu e chamou por Jesus, afirmando que amava Jesus. Interpretamos essas falas como provas da consciência da proximidade da morte e um modo de aproximação com a religião.

Cumprir notar que todas as entrevistas reunidas nesta categoria foram concedidas por indivíduos conscientes da iminência da morte própria ou do ente querido. Nesse contexto, a aproximação com a religião e o desenvolvimento da espiritualidade foram fundamentais para que os entrevistados conseguissem lidar com a dor e a angústia ocasionadas pela iminência do fim. Outrossim, também se destacou nesses depoimentos a importância do amor durante os cuidados paliativos, tanto para o paciente, como para seu ente querido.

Parece que para muitos, diante da vida corrida e envolvente, a paralisação das atividades cotidianas perante o risco iminente da morte reserva tempo para a atuação da religião ante estes indivíduos. E que, partindo de sua escolha a esta, retalhe o tempo de viver ou reviver a experiência religiosa pessoal ou coletiva.

7. Sujeitos que não se aproximaram da religião depois do adoecimento

Dentre as entrevistas analisadas, identificou-se dois casos em que os entrevistados não buscaram alento na religião depois do adoecimento. Esses depoimentos revelam visões de mundo em que prevalece o aspecto material da vida e a recusa em refletir sobre o próprio adoecimento e a aproximação da morte.

Pedro era católico, mas tinha uma relação pragmática com a religião. Seu depoimento inicia-se com um relato sobre a ajuda recebida de São Judas Tadeu, logo que se mudou para São Paulo. Desempregado e sem dinheiro para manter-se, recebeu um papel com uma oração para São Judas Tadeu. Logo depois da oração, encontrou um amigo que lhe ajudou a encontrar um emprego. Em reconhecimento à ajuda recebida, tornou-se adepto de São Judas Tadeu.

No decorrer da sua vida, buscou outras religiões sempre que sentiu necessidade de ajuda. Todavia, depois que foi colocado sob cuidados paliativos, não buscou socorro na religião. Observou-se que o entrevistado não estava ciente da impossibilidade de cura e que se recusava a refletir sobre a morte, já que não abordou o assunto e falou de seus planos de viajar para Manaus. Provavelmente, esta recusa em aceitar a própria condição foi a causa do seu distanciamento em relação à religião no momento em que foi entrevistado.

Júlio era ateu, divorciado, pai de três filhas e doutor em veterinária. Em 1999 sofreu um acidente de automóvel que lhe deixou tetraplégico, desde então sobrevive graças à assistência de médicos e enfermeiras. Em seu depoimento, afirma que episodicamente participou de rituais católicos, como missas e casamentos. Na juventude, buscou conhecimento sobre a transcendência no budismo e no taoísmo e teve contato com a umbanda, religião de sua avó. No entanto, nenhuma dessas religiões e teorias sobre a espiritualidade convenceu-o da existência de uma dimensão imaterial.

No decorrer de sua fala identificamos que seu ateísmo tinha base em sua oposição à religião católica que concebe como incoerente, já que ao acumular e ostentar riquezas, não segue as lições de Cristo que ensinava as pessoas a viverem com humildade e a praticar a caridade. Na sua concepção, a caridade pregada pela igreja não era praticada e a religião era apenas uma instância de poder que domina todos aqueles que se recusam a assumir a responsabilidade pela própria vida.



A partir dessa concepção sobre a religião e a transcendência, a solução encontrada por Júlio no contexto dos cuidados paliativos foi adaptar-se às limitações impostas ao seu corpo e não pensar, nem falar sobre a iminência da morte.

A análise dos dois depoimentos reunidos nesta categoria apontou que os entrevistados não buscaram consolo na religião, pensavam a vida a partir de uma perspectiva materialista, por isso, tinham dificuldade em aceitar a finitude.

Considerações finais

A pesquisa realizada corrobora nossa hipótese de que a religião pode proporcionar conforto emocional aos pacientes sob cuidados paliativos e aos seus familiares. Foi comprovado que a maior parte dos entrevistados estava consciente da proximidade da morte, por isso, buscou consolo e alento na religião, desenvolvendo uma relação mais estreita com a instância imaterial.

Dentro desse grupo majoritário, o estreitamento da relação com a religião ocorreu principalmente dentro da religião professada pelo entrevistado antes do adoecimento. Entretanto, houve 2 casos em que o consolo foi buscado em outras religiões. Nesses casos, ocorreu o reconhecimento da legitimidade das outras religiões, como instâncias que também possuíam conhecimentos válidos sobre a espiritualidade.

É importante destacar que, em todos os casos em que os entrevistados buscaram apoio na religião para enfrentar o sofrimento, ocorreu um concomitante desenvolvimento da espiritualidade, isso é, o indivíduo, com base nos conhecimentos que adquiriu ao longo da vida, desenvolveu sua própria percepção e relação com o sagrado.

Dois entrevistados não relataram a busca de alento na instância religiosa e não demonstraram estar conscientes da própria condição de saúde. Concluiu-se da análise dos depoimentos desses entrevistados que estes não buscam conforto no âmbito religioso, porque não conseguiam pensar, nem aceitar que poderiam morrer a qualquer momento.

Os resultados deste estudo corroboram a literatura sobre o tema ao demonstrar a importância da oferta de assistência espiritual para a maior parte dos pacientes sob



cuidados paliativos e seus familiares. Também indicam que essa assistência deve considerar e respeitar a crença religiosa do paciente e de sua família.

Em vista dessa constatação, enfatizamos a importância da oferta de assistência espiritual aos pacientes sob cuidados paliativos e aos seus familiares. Outrossim, é imprescindível que os cursos voltados para a formação de profissionais na área da saúde preparem seus alunos para lidar com as questões suscitadas pelo contexto dos cuidados paliativos, incluindo em seus programas de ensino abordagens alternativas para a questão da morte, dentre as quais, destaca-se o tratamento dado pelas diferentes religiões para o tema.

Referências bibliográficas

ANCP, Academia Nacional de Cuidados Paliativos. *Manual de Cuidados Paliativos*. Rio de Janeiro: Diagraphic, 2012.

ARIÈS, P. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BENITES, A. C.; NEME, C. M. B.; SANTOS, M. A. *Significados da espiritualidade para pacientes com câncer em cuidados paliativos*. Campinas: Estudos de Psicologia, jun. 2017. n. 34 (2), p. 269-279. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-166X2017000200269&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 28 mar. 2022.

Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus. 1990.

BOAS, F. *As limitações do método comparativo da antropologia (1896)*. In: CASTRO, C. (org.). *Franz Boas: Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

EVANGELISTA, C. B. et al. *Cuidados paliativos e espiritualidade: revisão integrativa da literatura*. Revista Brasileira de Enfermagem. mai-jun. 2016. n. 69 (3), p. 591-601. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/reben/v69n3/0034-7167-reben-69-03-0591.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2022.

GADAMER, H. *Verdade e método*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1997.



KOVÁCS, M. J. *Espiritualidade e psicologia: cuidados compartilhados*. O Mundo da Saúde. abr.-jun. 2007. n. 31 (2), p. 246-255. Disponível em: https://www.saocamilo-sp.br/pdf/mundo_saude/53/12_Espiritualidade.pdf. Acesso em: 10 mar. 2022.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 1991.

OMS. *Definition of Palliative Care*. 2002. Disponível em: <https://www.who.int/health-topics/palliative-care>. Acesso em: 19 maio 2022.

PALUMBO, I. C. B. *Quando não há cura, há religião? Pessoas em cuidados paliativos em hospital do município de São Paulo*. 2018. Doutorado em Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

PERES, M. F. P. et al. *A importância da integração da espiritualidade e da religiosidade no manejo da dor e dos cuidados paliativos*. Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo) [online]. 2007, v. 34, suppl 1, pp. 82-87. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-60832007000700011>. Acesso em: 12 Julho 2022.

RODRIGUES, C. FRANCO, M. C. V. O corpo morto e o corpo do morto entre a colônia e o império. In: PRIORE, M. D. ; AMANTINO, M. *História do corpo no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2011. p. 157-183.

RUIZ. *O que são cuidados paliativos*. Share Offices Coworking 2022. Disponível em: <[O que são Cuidados Paliativos? - Share Offices Coworking](#)>. Acessado em: 12 maio 2022.

SANTOS, F. S. *A Arte de Morrer - visões plurais*. v. 2, São Paulo: Comenius, 2009.

SCARPI, P. *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*. São Paulo: Hedra, 2004.

TUY, Aglaê Estrela. *Existencialismo e a morte*. Artigos.etc.br, 2022 Disponível em: <<http://www.artigos.etc.br/Existencialismo-e-a-morte.html>>. Acesso em: 21 maio 2022.

VOMERO. *A história da Morte*. Super Interessante, 2006. Disponível em:< [A história da Morte | Super \(abril.com.br\)](#) >. Acesso em: 11 maio 2022.



Frida Kahlo: espiritualidade, arte e coragem de ser

Frida Kahlo: spirituality, art and courage to be

Maria Angélica F. J. Martins¹

Resumo: Este artigo tem como ponto de partida a necessidade de se colocar em pauta a relação entre teologia e arte. A arte como forma simbólica expressa os sentidos existenciais profundos do artista, dando-nos acesso a uma nova dimensão do seu ser: a espiritual. Entendemos a dimensão espiritual como aquela que dá movimento e direção às nossas realizações na vida. É nesse sentido que, do encontro com a arte de Frida Kahlo, nasce esta proposta de apontar os sinais de uma realidade transcendente no seu autorretrato “Colar com Espinhos e Beija-flor”, de 1940. Dentro de uma abordagem hermenêutica fenomenológica, optamos pela pesquisa bibliográfica, elegendo como referencial teórico a teologia da cultura de Paul Tillich.

Palavras-chave: Frida Kahlo. Espiritualidade. Arte. Coragem de ser.

Abstract: This article takes as its starting point to necessary to discuss the relationship between theology and art. Art as a symbolic form expresses the artist's deep existential meanings, giving us access to a new dimension of his being: the spiritual. We understand the spiritual dimension as that which gives movement and direction to our achievements in life. It is in this sense that, from the encounter with Frida Kahlo's art, this proposal was born to point out the signs of a transcendent reality in her self-portrait “Colar com Espinhos e Beija-flor”, from 1940. Within a phenomenological hermeneutic approach, we chose by the bibliographical research, choosing as a theoretical reference the theology of culture of Paul Tillich

Keywords: Frida Kahlo. Spirituality. Art. Courage to be

Introdução

Arte como forma simbólica expressa os sentidos existenciais profundos que ordenam e projetam à realidade as impressões de mundo do artista, dando-nos a experiência de perceber a vida com os seus olhos. A arte permite abrir uma porta de acesso a uma nova dimensão do ser: a espiritual. Entendemos a dimensão espiritual como aquela que dá movimento e direção às nossas realizações na vida. É nesse sentido

¹ Pesquisadora de doutorado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, mestra e licenciada em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: angelicafj.martins@gmail.com



que, do encontro com a arte de Frida, nasce este artigo. Suas obras colocam-nos em movimento e fazem-nos (re)descobrir a espiritualidade no sofrimento que constitui nossa existência. Nesse anseio, buscamos em primeiro lugar responder às seguintes perguntas: quem foi a artista latino-americana Frida Kahlo? O que a sua vida tem a nos comunicar? Como foi seu encontro com a arte, tornando-a sua forma de ser e resistir no mundo? Em segundo lugar, buscamos apontar os sinais de uma realidade transcendente em seu autorretrato “Colar com Espinhos e Beija-flor”, de 1940. Para essa reflexão, elegemos como referencial teórico a teologia da cultura de Paul Tillich.

Paul Tillich (1886-1965) foi um importante teólogo protestante do século XX; mais que erudição, vemos em suas obras alguém que também experienciou dor e sofrimento. A experiência das duas grandes Guerras Mundiais o colocou na busca do “Deus acima de Deus”, do Deus que não está condicionado à linguagem religiosa e ao dogmatismo, mas que pode ser encontrado em nossas situações existenciais (Cf. TILLICH, 2009, p. 9-32). Dentro de uma abordagem hermenêutica fenomenológica, optamos pela pesquisa bibliográfica numa combinação de fontes primárias e secundárias. Na primeira seção deste artigo, buscamos demonstrar que a espiritualidade é um elemento presente nas experiências humanas e estabelecemos relação entre espiritualidade e arte, tendo em vista a teologia da cultura de Paul Tillich. Na segunda seção, percorremos pela vida e obra de Frida, buscando sinais de transcendência em sua trajetória artística, e analisamos o autorretrato “Colar com Espinhos e Beija-flor” a partir do conceito coragem de ser de Tillich.

1. Espiritualidade e Arte

Refletir sobre a condição humana é aprofundar-se na vida, é voltar-se à raiz da existência. A condução desta reflexão nos leva, indubitavelmente, à percepção da relação ontológica entre o ser humano e o mundo. Segundo Hannah Arendt (2010), a condição humana se fundamenta em três atividades: labor, obra e ação. O labor corresponde ao processo biológico do corpo humano, às necessidades vitais da vida. A obra corresponde à produção artificial das coisas, isto é, produção cultural, a partir da transformação da natureza e, a ação corresponde à atividade política exercida entre os homens, sem qualquer mediação.



A condição humana compreende mais que as condições sob quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas [...] para evitar mal-entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana (ARENDRT, 2010, p.10-11).

Arendt (2010) reconhece que as condições da existência humana, tais como a própria “vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra” (p.13) não podem “explicar” o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, porque não nos condicionam de modo absoluto, e conclui que a questão da natureza humana só é passível de ser resolvida a partir de uma resposta divinamente revelada. Assim, direcionamo-nos aos estudos teológicos para encontrar respostas, ainda que não exaustivas, sobre quem somos e, assim, contribuir para o desvelamento da proposta apresentada. Podemos dizer que no ser humano há uma disposição física-espiritual; é na alma que se concentram todas as potencialidades da nossa condição. Mas daí não se segue que buscaremos compreender o ser humano a partir da dicotomia platônica, antes é importante entendê-lo como um ser integral. Para Tillich (1976), no ser humano nada é “meramente biológico”, como nada é “meramente espiritual”. “Cada célula de seu corpo participa de sua liberdade e espiritualidade, e cada ato de sua criatividade espiritual se nutre de sua dinâmica vital” (p. 63).

Embora existam diferenças entre condição e natureza humana, podemos dizer que esses dois âmbitos não são excludentes, mas se relacionam para dar movimento à vida. A existência é dinâmica, de modo que sua significação e ressignificação estão em constante realização. “Esta ‘provoc-ação’ que se instala na nossa vida e gera movimento e ação será entendida como consequência da dimensão espiritual do ser humano” (DREBES, 2005, p. 18). A partir de um exemplo da literatura, podemos imaginar que, na ausência de uma disposição espiritual, a condição humana seria determinada e viveríamos assim como em Admirável mundo novo²: seríamos privados da dor, mas

² Admirável Mundo Novo é um romance distópico, escrito por Aldous Huxley e publicado em 1932; o romance narra uma sociedade futurista, em que seus habitantes são condicionados genética e psicologicamente, mostrando-nos o mais alto nível de desenvolvimento. Contudo, os personagens desconhecem os valores e sentimentos humanos mais sublimes e fundamentais, levando-nos a questionar o que é ou deveria ser o progresso científico.



também do amor, do risco, mas também da surpresa, do feio, mas também da beleza essencial; a felicidade estaria ao alcance imediato, mas seria artificial, findando-se após o efeito do soma³. Na vida, fragilidade e grandeza coexistem, trazendo-nos um sentimento difuso, que nos conduz a indagações sobre o sentido que a rege. A vida, que se apresenta de tantas maneiras, pode se apresentar, por vezes, de maneira desconexa e nua, mas o ato de lançarmos perguntas sobre o seu sentido, revela essa disposição espiritual da qual falamos. É a nossa abertura ao mistério transcendente. Nas palavras de Tillich significa “estar tomado pelo incondicional”.

O fato do homem ter uma preocupação última revela algo de sua natureza, isto é, que ele tem a capacidade de transcender o fluxo contínuo de experiências finitas e passageiras [...]. O homem, num ato direto, pessoal e central, é capaz de captar o sentido do que é último, incondicional, absoluto e infinito. Apenas isso faz da fé uma possibilidade do homem (TILLICH, 1985, p. 11).

Na teologia tillichiana, o termo “incondicional” não é somente outro nome para designar o que se entende por Deus na religião institucional. Para o teólogo, se Deus é realidade incondicional, encontramos sua expressão em toda a cultura, ou seja, o incondicional não está restrito a estruturas institucionais e eclesiásticas. Por outro lado, o ser humano tem uma preocupação última. Isto é, além das preocupações cotidianas, como moradia e alimento, existem as preocupações espirituais, tais como estéticas, políticas e cognitivas, que podem assumir o caráter “imprescindível para a vida de um indivíduo bem como de toda uma comunidade” (TILLICH, 1985, p. 6). Essas preocupações estão sujeitas à preocupação suprema (última), que é estar possuído incondicionalmente. “Mas a preocupação suprema de uma pessoa não se esgota na simples exigência de sujeição incondicional; ela contém igualmente a promessa da realização suprema, que é esperada num ato de fé” (TILLICH, 1985, p. 6). Todos nós buscamos e esperamos, de alguma maneira, por sentido. “Todos nós tentamos [...] construir um sentido e organizar o mundo e nosso lugar nele” (CALVANI, 2008, p.20). A literatura pode contribuir, mais uma vez, para nossa compreensão da relação com o incondicional, a preocupação última e o sentido da vida. Vejamos o diálogo entre o

³ O Soma é uma droga sintética utilizada pelos personagens do Admirável Mundo Novo, a fim de se manterem “felizes” e produtivos.



personagem John Savage e o administrador Mustafá Mond na obra Admirável Mundo Novo:

[...] porque, tendo começado a esvair-se dentro de nós tudo aquilo que dava ao mundo das sensações sua vida e seu encanto, não sendo mais a existência material sustentada por impressões externas e internas, sentimos a necessidade de nos apoiarmos em algo que permaneça, que nunca nos traia — uma realidade, uma verdade, absoluta e eterna. Sim, voltamo-nos inevitavelmente para Deus; pois esse sentimento religioso é por natureza tão puro, tão delicioso para a alma que o experimenta, que compensa todas as nossas perdas (HUXLEY, 2001, p. 282-283).

O sentimento religioso do qual comenta o fragmento, assemelha-se ao “estar tomado pelo incondicional” de Tillich (1985, p. 11); o ser humano busca, fora de si, um verdadeiro sentido para sua existência, algo que o faça suportar a transitoriedade da vida. Assim, a imaginação e a arte são fundamentais, pois anunciam um mundo no qual já estamos libertos, mesmo quando continuamos sujeitos à dor e ao sofrimento. O sofrimento é ressignificado, tornando-se elemento de resistência e afirmação. Também o amor, quando experimentado, compensa todas as nossas perdas e, nesse sentido, é um sentimento religioso (HEMINGWAY, 2013), “[...] é o único sentimento que pode respirar sob escombros” (MARTINS; MARTINS, 2020, p. 255). Isto posto, exploraremos a relação que existe entre a arte e a espiritualidade.

Os símbolos são frequentemente utilizados para representar aspectos que não podem ser compreendidos em sua totalidade, assim como para ordenar e projetar à realidade as impressões de mundo, segundo a perspectiva e os valores de cada indivíduo. Para Cassier, a forma simbólica é uma energia espiritual que se encontra entre o fato em si e sua significação, “o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos” (CASSIER, 1994, p. 49), pois no meio encontram-se os elementos subjetivos, tais como o sensitivo, psíquico e espiritual, representados pelos símbolos que, ao mediar a relação do ser humano com o mundo, possibilita a composição de uma realidade própria. “Na linguagem, na religião, na arte, na ciência, o homem não pode fazer mais que construir o seu próprio universo — um universo simbólico que lhe permite entender, interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar a sua experiência humana” (CASSIER, 1994, p. 359).

A arte como uma das formas simbólicas, expressa a interpretação do artista acerca da realidade, pois “é a compulsão do homem para a cristalização. [...]. Ela mostra também as imagens interiores da alma — as imagens que ficam do lado de trás dos olhos” (CHIP; SELZ; TAYLOR, 1996, p. 112). Assim, vemos a realidade do mundo com os olhos do artista. Isso significa dizer que a arte transcende a sua objetividade, ao passo que expressa a dimensão espiritual do artista e a sua percepção de mundo. É nesse sentido que buscaremos conhecer a trajetória da artista latino-americana Frida Kahlo e compreender como a arte emerge em sua vida.

2. Frida Kahlo: Vida, Arte e Transcendência

Frida ou Magdalena Carmen Frida Kahlo Calderón, nasceu em 6 de julho de 1907 em Coyoacán, periferia do México. Foi a terceira filha de Matilde Calderón y Gonzáles e Wilhelm Kahlo. Matilde era natural do México, Wilhelm Kahlo era de origem alemã, descendente de judeus da Hungria. Ainda jovem emigrou para o México e passou a se chamar Guillermo, sinônimo espanhol para o seu nome em alemão. Guillermo iniciou suas atividades profissionais no comércio e posteriormente passou a exercer a profissão de fotógrafo com ajuda de seu sogro. Frida cultivava uma relação mais próxima com o pai do que com a mãe. A artista “[...] descrevia a sua mãe como muito simpática, ativa, inteligente, mas também calculista cruel e fanaticamente religiosa” (DREBES, 2005, p. 95). A relação entre elas era distanciada, dada a suposta impossibilidade de Matilde amamentá-la no seu segundo mês de vida, devido uma nova gravidez. A partir desse momento, Frida passou a ser amamentada por uma ama, com a qual também não estabeleceu nenhum vínculo afetivo, tendo permanecido uma relação fria e distante. Em contrapartida, o relacionamento com o pai era profundo.

Aos seis anos, Frida contraiu poliomielite, doença que a deixou com sequelas: uma perna mais curta e mais magra que a outra; e foi seu pai que a acompanhou de perto. Por conta dessas sequelas, Frida sofria com apelidos na escola, o que a deixava bastante incomodada. Os mecanismos que encontrou para disfarçar o problema estético durante a adolescência foi o uso de calças e, posteriormente, saias longas. Aos treze anos, ingressou na Juventude Comunista, pois se identificava com as lutas políticas do México a ponto de dizer que ela e o novo México nasceram juntos, em 1910. Era



participativa e muito ativa no grupo, sua identificação com essa causa era intensa e de uma vitalidade inconfundível. Em 1922, ingressou na Escola Nacional Preparatória de Medicina, pois tinha o desejo de ser médica. Na adolescência assumiu uma posição diferente daquela que assumia em sua infância; mudou seu comportamento, alterou sua forma de se relacionar com as pessoas e, conseqüentemente, a forma como via a si mesma. Se concentrou muito mais em suas aptidões intelectuais que em sua aparência física. Aos quinze anos, viveu seu primeiro amor com Alejandro Gómez Arias. Foi um sentimento e uma descoberta intensa:

Frida cresceu para amar os grandes homens, começou a se apegar a Alejandro. Tendo ingressado na Preparatória em 1919, ele estava bastante adiantado em relação a ela, e durante certo tempo tornou-se uma espécie de mentor, depois *cuate* e, por fim, namorado. Frida o chamava de *novio*, termo que naquele tempo implicava em uma ligação romântica que quase sempre terminava em casamento. Mas Gómez Arias sente que os termos *novio* e *novia* dão uma noção excessivamente burguesa do relacionamento dos dois. Ele prefere ser chamado de “amigo íntimo” ou “jovem amante”. A Frida adolescente, afirma ele, “tinha um jeito de frescor, talvez ingênuo e infantil”, mas ao mesmo tempo ela era intensa e dramática em sua ânsia de descobrir a vida. Gentil e cavalheiresco, Alejandro cortejou sua “niña de la Preparatoria”, como se ela se referia a si mesma, com flores espirituosas. Depois da aula, os dois costumavam ser vistos caminhando juntos e conversando sem parar; trocavam fotografias, e toda vez que estavam longe um do outro, cartas (HAYDEN, 2011, p. 35).

Aos 18 anos, no dia 17 de setembro de 1925, Frida e Alejandro retornavam da Escola Preparatória quando o ônibus em que estavam se chocou com um trenzinho. Alejandro conseguiu se esquivar das conseqüências mais drásticas do acidente, mas Frida não. O corrimão do ônibus atravessou seu corpo; foi um acidente muito grave, levando os médicos a acreditarem que ela morreria.

A menina que corria loucamente pelos corredores da escola feito um passarinho em pleno voo, que saltava dos bondes e ônibus, de preferência quando ainda estavam em movimento, agora se viu imobilizada e presa a uma série de gessos e outras geringonças. “Foi uma colisão estranha”, ela disse, “não foi violenta, mas sim bastante silenciosa, lenta, e que machucou todo mundo. E a mim, acima de tudo”. Frida teve a coluna quebrada em três lugares na região lombar. Quebrou a clavícula, fraturou a terceira e a quarta vértebras, teve onze fraturas no pé direito (o atrofiado), que foi esmagado; sofreu luxação do cotovelo esquerdo; a pélvis se quebrou em três lugares. A barra de

ção tinha literalmente entrado pelo quadril esquerdo e saído pela vagina, rasgando o lábio esquerdo. “Perdi minha virgindade”, ela disse. No hospital, um antigo convento com quartos escuros e teto alto, os médicos que a operaram balançavam a cabeça, deliberando: será que ela sobreviveria? Voltaria a andar? “Eles tiveram de remontá-la por partes, como se estivessem fazendo uma fotomontagem”, diz um velho amigo (HAYDEN, 2011, p. 45).

As marcas do acidente a acompanharam por toda vida, tanto corporalmente, em forma de dores e sequelas físicas, quanto emocionalmente. Frida nunca conseguiu relatar através da arte o que aconteceu, fez apenas um esboço a lápis e, em 1943, encontrou um ex-voto⁴, o retocou e o assumiu como pintura deste episódio trágico:



Figura 1: Ex-voto, 1943, óleo sobre metal, 19 x 21,1.

Um mês após o acidente obteve alta, mas precisou ficar acamada. Sua família tinha dificuldades financeiras para seguir as recomendações médicas; seu pai estava sempre em silêncio, enquanto sua mãe vivia angustiada. Após esse acidente e ao longo da vida, Frida passou por trinta cirurgias, sofreu três abortos e amputou uma das pernas. Toda a dor e sofrimento, todas as privações foram expressas em cada obra por ela produzida. A vestimenta diferenciada continuou a ser um mecanismo de superação e autoafirmação; vestia especialmente roupas típicas do México. Mesmo quando estava impedida pelo seu leito, fazia questão de adornar-se; foi assim que apareceu em diversos autorretratos. A artista externava, em suas roupas e cabelo, uma feminilidade que era muito certa dentro de si.

⁴O ex-voto é um desenho ou uma pintura com traços imprecisos, oferecido por fiéis ao seu santo em pagamento de promessa ou em agradecimento a uma benção ou cura recebida.

Já o encontro com Diego Rivera (1886 – 1957) ocorreu quando Frida tomou a decisão de levar até ele seus quadros, com a intenção de receber uma opinião sincera dos seus trabalhos. Mais adiante, os encontros se tornaram frequentes e o interesse de ambos emergiu a ponto de decidirem se casar. Os pais de Frida tinham muitas preocupações quanto a esse casamento, sua mãe não concordava com o estilo de vida, crenças (ou não crenças) de Diego. A diferença de idade também era uma objeção. A preocupação de Guillermo era se Diego estava ciente da real condição de sua filha e, conseqüentemente, de suas muitas despesas, dada a fragilidade de sua saúde. Mas, por outro lado, se sentia aliviado, pois não sabia até quando poderia arcar com todos os gastos. Mesmo com todas as objeções, Frida e Diego se casaram; ela estava com 22 anos e ele com 42 anos. Sua mãe não compareceu ao casamento.

Durante o casamento, Frida enfrentou muitas dificuldades, entre elas os casos extraconjugais de Diego, sendo que um deles foi com sua irmã mais nova, o que a feriu profundamente. A artista, em dado momento, também manteve casos extraconjugais. Após onze anos de união Frida e Diego se separaram, momento em que Frida se empenhou para alcançar sua independência financeira. A separação durou apenas um ano, então eles reataram, mas sob as condições estabelecidas por ela: a artista contribuiria com cinquenta por cento para os gastos da casa e eles não manteriam mais intimidade sexual. Diego aceitou prontamente, e “estiveram unidos pela identificação política, pela arte e pelo amor que os manteve juntos até o final de suas vidas” (DREBES, 2005, p. 126).



Figura 2: Frida Kahlo e Diego Rivera, 1931, óleo sobre tela, 100 x 78, 7 cm.



Diego começo/ Diego construtor/Diego meu menino/ Diego meu namorado/ Diego pintor/ Diego meu amante/Diego “meu esposo”/Diego meu amigo/Diego meu pai/Diego minha mãe. /Diego meu pai /Diego meu filho/Diego = eu =/Diego meu universo/ Diversidade na unidade. / Porque é que lhe chamo Meu Diego?/ Ele nunca foi e nem será meu./ Ele pertence a si mesmo” (KAHLO, 2014, p. 235).⁵

A arte emergiu na vida de Frida de um modo desprezioso, tornando-se logo parte fundamental da sua existência, na tentativa, inclusive, de ressignificá-la após o acidente. Nasceu do seu confronto com a dor, do seu encontro com o infortúnio, como ela mesma reconheceu. E tornou-se, gradativamente, um meio de resistência, seu ponto de contato com a vida. Por isso, suas obras não se enquadram nos padrões de estilos preexistentes, o que confere a elas singularidade e, de certa forma, um tom enigmático: “observar seus quadros significa expor-se à surpresa. Em um autorretrato de uma mulher bonita e toda ornamentada podemos encontrar gotas de sangue, lágrimas; é preciso entrega e coragem” (DREBES, 2005, P.134). Portanto, a pintura de Frida transcende o corpo que expressa sedução e prazer; a artista se preocupa em revelar o corpo humano: aquele que sofre e sente dor.

Quase que por acaso, então, ela se voltou para a ocupação que mudaria sua vida. “Por eu ser jovem”, ela disse, “o infortúnio não assumiu o caráter de tragédia: eu sentia que tinha energias suficiente para fazer qualquer coisa em vez de estudar para ser médica. E, sem prestar muita atenção, comecei a pintar” (HAYDEN, 2011, p. 54).

No ensaio *A desumanização da arte*, o filósofo Ortega y Gasset tece uma análise crítica sobre a estética, perpassando desde o período romântico até a vanguarda do século XX. Nessa análise, o filósofo espanhol percebe a impopularidade da nova arte como fenômeno sociológico, pois suas produções se restringem a um público elitizado. Ao afirmar que a nova arte é uma arte para artistas, Ortega y Gasset (1991) está se referindo não só aos que produzem arte, mas também àqueles que têm capacidade de perceber os valores puramente artísticos. Na nova arte o pintor vai contra a realidade, rompe com o aspecto humano.

⁵ “Diego principio/Diego constructor/ Diego mi niño/ Diego mi novio/ Diego pintor/ Diego mi amante/ Diego <<mi esposo>>/ Diego mi amigo/ Diego mi madre/ Diegi mi padre/ Diego mim hijo/ Diego = You=/ Diego Universo/Diversidad en la unidad/ Porqué le llamo mi Diego/ Nunca fué ni será mio. / Es de él mismo”.



[...] Nesse processo, chegar-se-á a um ponto em que o conteúdo humano da obra será tão escasso que quase não se verá. Então teremos um objeto que só pode ser percebido por quem possua esse dom peculiar da sensibilidade artística. Seria uma arte para artistas, e não para a massa dos homens; será uma arte casta, e não demótica (ORTEGA Y GASSET, 1991, p. 29).

Não é que o pintor erre e que seus desvios do “natural” (natural = humano) não alcancem este, é que apontam para um caminho oposto ao que pode conduzir-nos até o objeto humano. [...] Deixa-nos encerrados num universo abstruso, força-nos a tratar com objetos com os quais não cabe tratar humanamente (ORTEGA Y GASSET, 1991, p. 41 – 42).

A arte de Frida realiza, no entanto, um movimento inverso. Mesmo havendo um aspecto híbrido em suas obras, isto é, certa mistura entre o real e o surreal — o que proporciona assimetria em relação aos objetos fora dos quadros — a artista aponta para o que é humano. Desse modo, é inegável que uma mesma realidade é vista de pontos distintos, dada a forma simbólica entre o fato e sua significação. Assim, enfatiza-se a pergunta do filósofo Ortega y Gasset: “qual dessas múltiplas realidades é a verdadeira, a autêntica?” (ORTEGA Y GASSET, 1991, p. 33). Para o autor, qualquer decisão tomada a esse respeito é arbitrária, todas as realidades são equivalentes, “cada uma é autêntica para o seu congruente ponto de vista” (ORTEGA Y GASSET, 1991, p. 34).

As realidades são apenas diferentes porque dependem da distinção em que cada um se encontra do fato comum. Numa escala de distâncias espirituais, a distância de quem vivencia a realidade, ou seja, os acontecimentos que suscitam emoções partidas da própria alma, é mínima. Enquanto a distância de quem contempla a realidade, ou em outras palavras, de quem está espiritualmente alheio aos acontecimentos, e não participa profundamente do que sucede, é inevitavelmente maior. O pintor assume uma posição puramente contemplativa, “o doloroso sentido interno do acontecimento fica fora da sua percepção.” (ORTEGA Y GASSET, 1991, p. 36) Por isso, a distância espiritual entre a realidade e o pintor é maior. No entanto, mais uma vez Frida assume outra posição, pois está inserida na cena que pinta. No seu caso, o conteúdo da arte é a pessoa da artista, o que pressupõe não só uma distância espiritual mínima, mas uma relação ontológica entre ela, a arte e o mundo, visto que:

A sua experiência de vida, a forma como reage ao ambiente em que vive, a forma de pensar e expressar seus pensamentos, seus costumes, seus ideais, suas crenças e sua espiritualidade: tudo isto perfaz o conteúdo da arte. O fato de o conteúdo da arte ser o próprio artista não significa que este seja tomado como objeto de representação na obra. Significa, antes, que a pessoa do artista como conteúdo da arte é a espiritualidade que transparece na obra (DREBES, 2005, p. 41).

Encontramos nas obras de Frida, portanto, as expressões da ânsia do seu espírito e, ainda que numa escala menor, os dramas da condição humana. No autorretrato “Colar com Espinhos e Beija-flor”, de 1940, encontramos uma síntese da vida e obra da artista na sua relação com a dor e a finitude. Frida se insere em meio à natureza, em seu pescoço vemos um colar de espinhos semelhantes à coroa de Cristo, e um beija-flor morto, cujas asas abertas imitam suas sobrancelhas; no seu ombro esquerdo um gato preto, símbolo de má sorte, pronto para tragar a ave. O pequeno macaco, que aparece ao menos em oito obras da artista, remove seus espinhos. Ele é um amigo que a conforta. Nesse sentido, a natureza se manifesta como uma forma de divindade, com a qual Frida possui um elo místico.

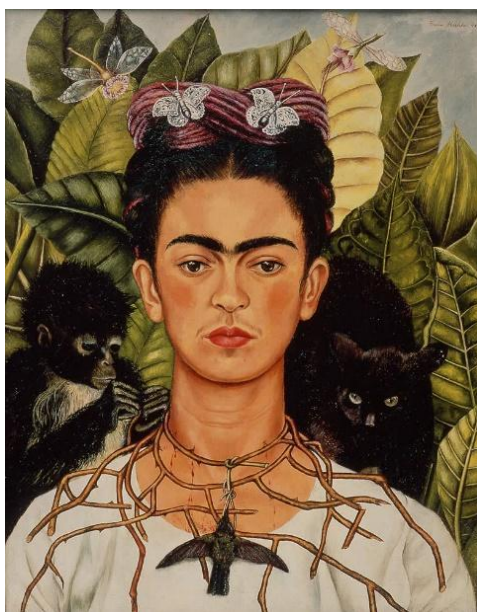


Figura 3: “Autorretrato Colar com Espinhos e Beija-flor”, 1940, óleo sobre tela, 63,5 x 49,5 cm.

Na obra percebemos o que Tillich chama de ameaça do não-ser, este que se apresenta de modo absoluto na ameaça da morte; a morte “[...] está por trás do destino e suas contingências, não só no último momento, quando se é expulso da existência, mas

em cada momento da existência” (TILLICH, 1976, p. 35). Frida experimenta a ansiedade da existência à medida que vive e refaz experiências passadas através da arte, no entanto, é justamente nesse “refazer” que encontra *a coragem de ser*, isto é, a autoafirmação a despeito daquilo que tenta impedir a afirmação do seu ser. Entre outros elementos, os olhos estáticos de Frida nos comunicam resignação, e as borboletas que repousam sobre sua cabeça nos remetem à ideia de liberdade; é o viver serena e corajosamente nestas tensões e descobrir enfim sua unidade última nas profundezas da própria alma e “no Deus que aparece quando Deus desapareceu na ansiedade da dúvida” (TILLICH, 1976, p. 146), da solidão. Para Tillich (1976), a coragem de ser é uma expressão de fé. Fé é estar em posse da coragem de ser, é aceitar que é aceito para que o ser-em-si possa transcender infinitamente todo ser finito. É o divino no encontro do humano e o humano no encontro do divino. Frida experimentou, nesse sentido, a espiritualidade no estigma do seu corpo, na “provocação” que se instalara em sua vida, enfrentando o não-ser para se autoafirmar e viver em novas circunstâncias, sobre as quais não pôde decidir antes que acontecessem, mas pôde escolher como enfrentá-las: pintando a si mesma e suas experiências.

Considerações Finais

Na arte de Frida Kahlo, observamos sua relação com a vida e com a morte. Vemos expressões de inquietação e passividade, dor e beleza. Por isso suas obras confrontam e oferecem a quem as contempla a oportunidade de enxergar o mundo a partir de seus olhos, de elementos que são concretos. A pintura é para a Frida, o meio de expressão da sua própria realidade, pois, como ela mesma afirmou: “Eu pinto a mim mesma porque estou quase sempre sozinha [...] porque sou o assunto que conheço melhor” (KAHLO *apud* HERRERA, 2011, p. 60). Seus autorretratos trazem constantemente figuras rígidas, um rosto enigmático e o adorno, que, como um prenúncio da esperança, enfrenta os infortúnios da vida, a dor e a morte. Desse enfrentamento nasce sua espiritualidade, tornando-se um paradoxo místico, uma vez que a artista não se retrata com fins de enobrecimento, antes há um esvaziamento de si para o encontro da sua totalidade. Assim como a coroa de Cristo reconcilia a realidade temporal com a eterna, Frida, quando retrata sua dor, se reconcilia com a vida. A artista



se lança apaixonadamente em cada composição, deixando seu próprio universo simbólico patente, ao passo que apreende os sentidos e promove identificação, não de um grupo social seletivo, mas do ser humano.

Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia e Literatura: princípio profético, busca de sentido e ambiguidade na vida religiosa*. Revista Eletrônica Correlatio, São Paulo, nº 14, dez/ 2008. Disponível em <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/1028/1071>>. Acesso em 08 out. 2021.

CASSIER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CHIP, Herschel Brownine; SELZ, Peter Howard; TAYLOR, Joshua Charles. *Teorias da arte moderna*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DREBES, Haidi. *A expressão da Espiritualidade na obra pictórica de Frida Kahlo no horizonte da teologia da cultura de Paul Tillich*. 168 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Escola Superior de Teologia São Leopoldo, Rio Grande do Sul. 2005. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/biblioteca/btd/Textos/Doutor/drebes_h_td51.pdf>. Acesso em 20 ago. 2016.

HEMINGWAY, Ernest. *Adeus às Armas*. 8ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

HERRERA, Hayden. *Frida: uma biografia*. São Paulo: Globo, 2011.

HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. São Paulo: Globo, 2001.

KAHLO, Frida. *El diario de Frida Kahlo: un íntimo autorretrato*. México: La Vaca Independiente, 2014.

MARTINS, Maria Angélica F. Jurity; MARTINS, Presley Henrique. *Literatura e religião nas obras Adeus às Armas e Olhai os Lírios do Campo*. Sacrilegens, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 247-263, jul-dez/2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/32707/21929>>. Acesso em 08 out. 2021.

ORTEGA Y GASSET, José. *A desumanização da arte*. São Paulo: Cortez, 1991.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 3ª edição. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1985.



_____. *A coragem de ser*. 6ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

Referências Secundárias

Figura 1. Ex-voto, 1943, óleo sobre metal, 19 x 21,1 cm. Coleção particular.

Figura 2. Frida Kahlo e Diego Rivera, 1931, óleo sobre tela, 100 x 78,7 cm. Museu Frida Kahlo, Cidade do México. Disponível em <<http://www.museofridakahlo.org.mx/>> Acesso em 15 jul. 2017.

Figura 3. Autorretrato com colar de espinhos e beija-flor, 1940, óleo sobre tela, 63,5 x 49,5 cm. Museu Frida Kahlo, Cidade do México. Disponível em: <<http://www.museofridakahlo.org.mx/>>. Acesso em 20 jul. 2019



RIBEIRO, Andréa Bernardes de Tassis. **Introdução à História e Religião do “Povo de Israel”**: Formação de identidade e análise Weberiana sob o ponto de vista de “Povo Pária”. Jundiaí, Paco Editorial: 2017, p. 214.

Karine Marques Rodrigues Teixeira¹

O livro está estruturado em cinco capítulos, cada qual contendo uma consideração parcial, que corroborou a didática adotada na subdivisão dos capítulos que expõem a narrativa veterotestamentária; na perspectiva cronológica e geográfica aborda o enredo bíblico; debates histórico-arqueológico e abordagens tradicionais sustentadas por um referencial nacional, norte americano, inglês e espanhol. Um rico apêndice com lista de documentos, glossário, glossário de hebraico, mapas, quadro com datação cronológica e contexto histórico-arqueológico, qualificam ainda mais a obra.

A autora defende que a história do “povo de Israel” é singular, um fenômeno único, pois está vinculada ao contexto geopolítico e social da época, e, intrinsecamente, ligada à história de sua própria religião, de forma que “diferentemente da maioria dos grupamentos populacionais da época, um dos elementos decisivos com o qual o “povo de Israel” fundou sua própria autocompreensão foi um tipo único de religião” (RIBEIRO, 2017, p. 15), por conseguinte, “o fio condutor de sua obra é como a religião vai se formando e formando um povo” (IBIDEM, p. 12).

O primeiro capítulo abarca o contexto em que emergiu e se desenvolveu o povo que veio a se autodenominar “povo de Israel”. Expõe a complexa formação desse povo tão distinto, bem como seu modo de vida ou crença. Esse diálogo denso, abarca as teses de reconhecidos pesquisadores, tais como Julius Wellhausen, Yehezkel Kaufmann, John Brighth, Albrecht Alt, Martin Noth, Norman K. Gottwald, Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman para citar alguns. “A formação de um povo processa-se sem ser percebida tanto

¹ Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás, bolsista CAPES, mestrado e graduação em Serviço Social, pela mesma Universidade. Participante do Grupo de Pesquisa Religião, Teologia e Sociedade/CNPq e do Grupo de Estudo Religião, Teologia e Sociedade/GERETES. karinemrt@yahoo.com.br



por seus agentes quanto por seus vizinhos e sem, necessariamente, a realização de documentação administrativa ou a elevação de monumentos” (IBIDEM, p. 32). Este capítulo finda com a assertiva de que existem “vestígios de tradições que remetem a grupos que, por algum motivo, foram identificados com aqueles que se reconheciam como adeptos da fé em Iahweh” (IBID, p. 53) e que, embora a pesquisa histórico-arqueológica tende mais a negar do que confirmar, “forma-se, assim, o princípio básico da criação de uma mitohistória nacional e de uma identidade étnica do ‘povo de Israel’” (IBID, p. 53).

O segundo capítulo é um desdobramento do diálogo com os pesquisadores citados e conforma uma revisão de literatura acerca das principais interpretações sobre a formação do “povo de Israel”, entre as quais o fato de o conceito de deus e o de Iahweh sofreram modificações relacionadas ao tempo e ao lugar. A autora assevera que “caso se exigisse apenas uma palavra para qualificar a formação do “povo de Israel”, esta seria ‘multifacetada’” (IBIDEM, p.55), pois muitos grupamentos humanos contribuíram para a formação desse povo de cultura peculiar, entre os quais, o patriarcal (nômade pastoril), o do êxodo do Egito (seminômade pastoril), o do monte Sinai (nômade pastoril) e os protoisraelitas (de Canaã e sedentários) oriundo de grupos da própria Palestina. Neste capítulo a autora sinaliza uma contestação à tese weberiana de “segregação” ou “povo pária” visto que os apontamentos ratificam que o “povo de Israel” é formado por uma população de origem diversa e que, “desde seus primórdios, não é etnicamente uma” (IBID, p. 87), ao contrário, suas origens remontam “do encontro de diferentes populações/grupos, em função de processos políticos, econômicos e/ou climáticos; em função da decadência de unidades políticas; ou ainda em função da necessidade de união visando à segurança e à sobrevivência” (IBID, p. 87).

O terceiro capítulo expõe o que diferencia o “povo de Israel” dos demais povos, bem como sua crença na aliança estabelecida com o deus único, de acordo com a narrativa bíblica. Tal que “trata-se de uma comunidade constituída tanto por indivíduos que acreditavam pertencer a uma única etnia quanto por aqueles que aceitaram a *Torá* e sua aliança, num compromisso firmado com Iahweh e sua lei” (IBIDEM, p. 112), de forma que, “o que define o “povo de Israel” é a aceitação da *Torá* e seus mandamentos” (IBID, p. 112). Importa salientar que no judaísmo não existe separação entre a lei e a religião, de modo que



“os assuntos seculares ou civis são considerados pela lei religiosa como práticas cotidianas de uma vida religiosamente correta” (IBID, p. 112).

O quarto capítulo aborda as leis do *Antigo Testamento* e seu caráter segregacionista, com destaque para esclarecer o modo como o *Pentateuco*, em particular, foi elaborado e como ele pode ser melhor entendido. Dessa forma o capítulo inicia com uma descrição clara e objetiva do *Pentateuco*. A contestação à tese weberiana ganha robustez neste capítulo com a asseveração de que a segregação do “povo de Israel” é oriunda dos dispositivos legais, da sua formação e da sua história, e que, portanto, “deve-se levar em consideração uma série de leis veterotestamentárias que, de alguma forma, diferenciam o “povo de Israel”, segregando os “gentios” dentro do contexto de elaboração e interpretação dessas leis” (IBIDEM, p. 133).

No quinto e último capítulo, por meio do estudo das leis da *Torá*, a autora realiza uma análise da tese de Weber, segundo a qual os judeus são autosegregados estritamente por questões legais/religiosas, num “comportamento, a que ele chama “pária”, ainda *antes* do exílio” (IBIDEM, p. 175). Não obstante a existência de debates favoráveis e contrários à tese weberiana por meio do embate das leis da *Torá* e de sua historicidade a autora confronta aquela tese. A análise weberiana é resumida “em três pontos principais: 1) a condição de povo segregado inicia-se antes do período do exílio babilônico; 2) a segregação deriva de leis religiosas de caráter ritualístico; 3) identificam-se os principais elementos da segregação judaica na *Torá* sacerdotal” (IBID, p. 140). Tais pontos são confrontados pela exposição e detalhamento de várias passagens do *Pentateuco*, referentes às “leis especificamente segregacionistas e as que dificultam o convívio de judeus com as populações vizinhas” (IBID, p. 173). E ainda “O afastamento da terra prometida traz como consequência a afirmação de uma fé atenta à prática dos princípios religiosos” (IBID, p. 173).

Considerações finais

A leitura é densa, pois carrega consigo uma gama extensa de informações acerca dos relatos bíblicos do chamado “povo de Israel”. A capacidade de síntese nas exposições das



narrativas veterotestamentárias impressiona! Assim como gera surpresa a riqueza de detalhes geográficos, arqueológicos, culturais e políticos, para citar somente estes. De maneira que, talvez, a densidade da leitura pudesse ser amenizada pela síntese, tanto mais objetiva possível, das narrativas veterotestamentárias. A opção da autora pela teoria da migração em massa do Norte para o Sul, defendida por Finkelstein e Silberman é contestada, por exemplo, pela teoria da Pax Assíria, de Oded Lipschits, que defende que o crescimento do reino do Sul ocorreu devido ao período caracterizado por poucas guerras, por conseguinte, houve crescimento econômico e populacional, principalmente. Não obstante, esta contestação, aos estudiosos das ciências da religião, perspectivando a literatura sagrada, este livro é muito indicado.



EMMANUEL (Espírito). **Paulo e Estevão: 80 anos de psicografia, (re)leitura com base nas tríades. Episódios históricos do Cristianismo Primitivo.** Por Francisco Cândido Xavier. 45ª ed. 18 imp. Brasília: FEB, 2020.

Denise Lino de Araújo¹

A presente resenha tem por objetivos (1) apresentar a obra Paulo e Estevão (doravante P&E), argumentando em favor do gênero biografia como o que melhor a descreve e (2) apontar as tríades como possibilidade exploratória de leitura. A análise assenta-se em Lewis (2019), que tem como ponto de partida a experiência de leitura do leitor; esta, por vez, associada às pistas do texto.

O livro Paulo e Estevão (EMMANUEL, 2020) de autoria do espírito Emmanuel, psicografado pelo médium Francisco Cândido Xavier, tem seu prefácio datado de 8 de julho de 1941. Trata-se de sucesso editorial no segmento espírita, publicado pela Federação Espírita Brasileira, que em fevereiro de 2020, chegou à sua 45ª edição, 18ª impressão, totalizando 773.100 exemplares vendidos. O processo de recepção desse livro está documentado na obra *Deus Conosco* (EMMANUEL, 2010), que compila diversos pequenos recados, de caráter intimista, ditados ao médium, entre 1934 a 1957, na atividade de culto do evangelho do lar da família Joviano, em Pedro Leopoldo, MG. De acordo com esta obra, a psicografia de P&E deu-se no primeiro semestre de 1941.

A trama do livro está ambientada na antiguidade, entre os anos 34 a 64 D.C. A obra está dividida em duas partes, compostas por dez capítulos, cada, sendo Paulo e Estevão os personagens principais.

Na primeira parte, o foco incide sobre Jeziel/Estevão e sobre a perseguição de Saulo de Tarso aos cristãos. A narrativa começa no momento em que a família de Jeziel, composta por seu pai e sua irmã – judeus descendentes da tribo de Issacar – cai em desgraça junto às autoridades romanas na cidade de Corinto. Em seguida, dá-se a desagregação desse núcleo, com a morte do pai, a condenação de Jeziel à escravidão e a

¹ Pós-doutora em Estudos de Currículo, pela UFMG, Professora Titular da UFCG, Professora Permanente do PPGLE (Programa de Pós-graduação em Linguagem e Ensino). Autora do livro *Humano, demasiado humano: a transformação moral de Pedro*, Salvador, Leal, 2020. Booktuber do Programa Literatura Espírita: prazer em conhecer.



fuga de Abigail para Jope. Depois, a narrativa descreve duas histórias em paralelo: uma é a sobrevivência de Jeziel, sua chegada à Casa do Caminho, nos arredores de Jerusalém, onde se torna cristão, troca de identidade e morre como mártir. A outra é a história de Saulo, que vai enamorar-se de Abigail. Assim, os três estavam ligados, embora desconhecem o fato. Após o julgamento e condenação de Estevão/Jeziel, essa relação fundante é diegeticamente revelada. A narrativa passa, então, a focalizar Saulo como um personagem conflitado por sucessivas perdas emocionais e poucos avanços no sufocamento do movimento cristão. Essa parte é concluída com a descrição do encontro do rabino com Jesus, às portas da cidade de Damasco.

Na segunda parte, o foco incide sobre Saulo/Paulo e sua transformação no maior divulgador do Cristianismo na antiguidade. A narrativa começa com a recepção do tecelão por Ananias, que é seu primeiro tutor na nova etapa de vida. Em seguida, o livro dedica-se à descrição do processo de conversão, a luta ingente para convencer os judeus e posteriormente os gentios sobre a vinda do messias. Essa parte é concluída com a descrição do segundo encontro do rabino com Jesus, após sua decapitação, em 64 D.C., na dimensão espiritual.

Considerando essas duas partes, são nominados 117 personagens e citados 31 cenários, geograficamente situados entre a Judeia, a Acaia, Macedônia, Roma e Espanha². Sobre o argumento de que parte da narrativa pode ser acompanhada em Atos dos Apóstolos, a obra coordenada por Ribeiro (EMMANUEL, 2016) destaca que livro apresenta um conjunto de informações que desdobram, pormenorizam e amplia o quinto livro do Novo Testamento. A favor da originalidade do livro, soma-se o argumento de que o médium mineiro tinha apenas o correspondente ao 5º ano ensino fundamental e residia numa cidade que sequer tinha uma biblioteca, à época.

Tríades

Tríade é um conjunto de três pessoas ou coisas. A obra P&E dela se utiliza na organização dos eventos e personagens. Três são as viagens missionárias do apóstolo dos gentios. Três anos de Paulo no deserto de Dã, para onde se retira a fim de realizar

² Dados compilados por Jorge Alberto Ellarat Canto e cedidos para a montagem deste estudo.

seu processo de meditação sobre a mensagem de Jesus. Trinta são os dias passados por Jeziel no cárcere (EMMANUEL, 2020, p. 47, 49, 174, 176, 274).

Quanto aos personagens, estes aparecem organizados em trincas. Três são os personagens centrais do livro: Saulo/Paulo e Jeziel/Estevão e Abigail. Na primeira parte, a narrativa se desenvolve em torno de Jeziel, Jochedeb e Abigail. Entre os personagens secundários, reúnem-se Pedro, Tiago Menor e João. Diversas tríades são fundamentais à trajetória de Paulo, desde os três membros de sua caravana, integrada por Jacó, Demétrio e Jonas, a Prisca e Áquila, que o acolhem no deserto de Dã, passando por Loide e Eunice – a avó e a mãe de Timóteo, além deste e de Lucas (EMMANUEL, 2020, p. 29, 79, 180, 221, 323).

Na segunda parte, a tríade mais importante compõe-se de Paulo, Estevão e Jesus, por ocasião da composição das epístolas. No capítulo VII, Emmanuel informa:

[...] Teve a nítida impressão de que recebia a vista do Senhor....
– Não temas – dizia a voz, prossegue ensinando a verdade e não te cales, porque estou contigo. [...] Doravante, Estevão permanecerá mais conchegado a ti, transmitindo meus pensamentos, e o trabalho de evangelização poderá ampliar-se em benefício dos sofrimentos e das necessidades do mundo. (EMMANUEL, 2020, p. 377, grifos nossos).

São ainda dignas de notas duas díades. Uma formada por Paulo e Pedro, que de opositores passam a grandes companheiros, conforme demonstrado no capítulo X da segunda parte: “transportou tudo o que possuía, em objetos de uso doméstico, do singelo aposento para a casinha destinada a Simão” (EMANNUEL, 2020, p. 459). A outra formada por Paulo e Lucas, conforme anotado na página 481 e na II Epístola a Timóteo, 4:11: “Só Lucas está comigo”. Além destas, no final, uma quadríade enfeixa e dá sentido a toda obra: Paulo, Abigail, Estevão e Jesus:

... surgiu na amplidão do espaço uma senda luminosa e três vultos que se aproximavam radiantes. O Mestre estava no centro, conservando Estevão à direita e Abigail ao lado do coração. Deslumbrado, arrebatado, o Apóstolo apenas pôde estender os braços, porque a voz lhe fugia no auge da comoção. (EMMANUEL, 2020, p.481).



Considerações finais

Finalizando, cabe defender que o livro é uma biografia que amplia o já sabido em Atos dos Apóstolos, mas assume também o tom de romance, por apresentar o par romântico Saulo/Paulo & Abigail, e por relacionar as vidas dos dois personagens principais de forma original, pois o autor afirma através do personagem Jesus, no epílogo da obra: - Sim, Paulo, sê feliz! Vem, agora, a meus braços, pois *é da vontade de meu Pai que os verdugos e os mártires se reúnam, para sempre, no meu Reino!...*” (EMMANUEL, 2020, p. 488, grifos nossos).

Nessa composição, as tríades surgem como elemento estruturador da obra, seja pelas relações entre os personagens, seja pela marcação do tempo. Seu simbolismo parece ser o ponto fulcral da sua presença no texto. Sabe-se que o número três aparece em várias culturas da antiguidade associado a uma relação de perfeição ou de plena complementaridade. No Novo Testamento, o número aparece em diversas passagens, como nas três tentações de Jesus (LUCAS, 4:1-13), nas três pessoas vistas na transfiguração no Tabor – Jesus, Moisés e Elias (MATEUS 26:34) – e na ressurreição de Jesus no terceiro dia (LUCAS, 24:1-9).

No Espiritismo, o número aparece no seu tríplice aspecto – Ciência, Filosofia e Religião, no lema do movimento espírita – Trabalho, Solidariedade e Tolerância –, na percepção da composição humana – espírito, perísprito e matéria – e igualmente nas virtudes exaltadas: a fé, a esperança e a caridade (KARDEC, 2013, p. 211).

Isto posto, defendemos que as tríades usadas cumprem o objetivo de exaltar a simbologia de união e de equilíbrio, associada ao número três, como recomendação à sua vivência, tendo em vista, em suma, o alcance, por parte do leitor, de uma quadríade similar à revelada no último capítulo do livro.

Referências bibliográficas

A BÍBLIA. *Novo Testamento*. Prof. Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2000. 110 p.

EMMANUEL (Espírito). *Deus conosco*. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Organizado por Wanda Amorim Joviano, Geraldo Lemos Neto. 3ª ed. Belo Horizonte: Vinha de Luz, 2010.



_____. *O evangelho por Emmanuel: comentário aos Atos dos Apóstolos/*
Coordenação de Saulo Ribeiro da Silva. Brasília: FEB, 2016.

KARDEC, Allan. *O evangelho segundo o Espiritismo*. Tradução de Evandro Noletto
Bezerra. 131a. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2013.

LEWIS, C.S. *Um experimento em crítica literária*. Tradução de Carlos Caldas. Rio de
Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

Arte e Religião

Texto originalmente escrito por James H. Leuba¹ e publicado em *International Journal of Ethics*². Traduzido por Danilo Mendes³ com base na lei Nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998 acerca dos direitos autorais em domínio público.

O prazer estético e o impulso artístico têm sido associados à religião em quase todas as fases do seu desenvolvimento. Esforços artísticos brutos apareceram em conexão com religiões primitivas em danças mágico-religiosas, cerimônias dramáticas e a criação de fetiches⁴. A religião grega e as artes plásticas cresceram simultaneamente: a comédia grega e a tragédia têm sua origem nos hinos cantados na festa de Dionísio. Sob o estímulo da inspiração religiosa, a pintura e a arquitetura alcançaram nos séculos XV e XVI uma beleza e uma extraordinariedade quase nunca mais alcançadas.

Na discussão da ligação da arte com a religião, pode-se excluir imediatamente a suposição de que uma é necessária para a outra. Prova suficiente disso é encontrada nos tipos de religião que repudiam as atrações estéticas. O que, por exemplo, a arte tem a ver com a adoração dos Amigos⁵? Eles valorizam a simplicidade, a dignidade, a solenidade; mas não toleram arquitetura, escultura, imagens ou música.

Embora o impulso artístico não vise a produção de coisas de utilidade comum, inicialmente, ele está inevitavelmente ligado a objetos necessários ou pelo menos úteis. Na verdade, só entre os povos civilizados existem criações puramente artísticas: criar

¹ James Henry Leuba (1868-1946) foi um dos mais proeminentes psicólogos da religião no início do século XX. Embora seja suíço, Leuba esteve radicado nos Estados Unidos durante a maior parte de sua carreira acadêmica, na qual lecionou na Antioch College, no Estado de Ohio. Suas contribuições ao estudo da religião são pouco conhecidas (conforme aponta E. Sharpe em *The study of religion in historical perspective*) mas ainda muito relevantes. As posições filosóficas de Leuba o aproximam de um naturalismo característico do início do séc. XX, o que se percebe na utilização de termos que não nos parecem, hoje, adequados, por exemplo: “povos civilizados” em contraposição à “povos primitivos”.

² LEUBA, J.H. Art & Religion, *International Journal of Ethics* v. 27, n. 4, 1917, p. 512-519. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/2377148>. Accessed 26 Jul. 2022.

³ Doutorando e mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora com bolsa CAPES. Bacharel em Filosofia pela UFJF e em Teologia pela FABAT-RJ. E-mail: danilo.smendes@hotmail.com

⁴ Aqui, o termo fetiche é usado por Leuba em seu sentido mais próximo à sua origem filológica. Em vez de representar a relação entre um objeto específico e o prazer sexual, “fetiche” indica a produção artística de um objeto ritual sagrado. Nesse sentido, se liga semântica e filologicamente à “feitiço”. [N.T.]

⁵ Leuba se refere aos Quakers quando trata dos “amigos”. Essa nomenclatura, mais usual no contexto anglófono, também pode variar como “Sociedade religiosa dos amigos” ou “Sociedade dos amigos”. [N.T.]



um belo objeto a partir somente do desejo de se expressar de modo belo é uma marca de um alto grau de cultura. Na vida primitiva, a arte é em todos os casos um acessório, um adjunto do útil. O impulso artístico foi induzido à expressão pela presença de objetos produzidos sob a pressão compulsória de necessidades urgentes. A flecha que mata para preservar a vida oferece sua forma à mão criativa num momento de ociosidade – e a decoração nasce; a dança mágica que garante o sucesso dos guerreiros revela o deleite dos movimentos rítmicos, e a dança artística surge.

As cerimônias religiosas estão entre as atividades úteis que oferecem uma oportunidade ao impulso artístico. Pode-se, portanto, esperar que a arte acompanhe a religião assim como ela acompanha a fabricação de flechas e a olaria. Mas deve-se observar que aproximar a religião da beleza não foi, nos primeiros tempos, entendida como uma atração por parte dos interessados no seu sucesso. Mais tarde, porém, quando os homens eram mais autoconscientes e mais sofisticados, a associação da arte com a religião pôde muito bem, aqui e ali, tornar-se uma prática recorrente. Uma consciência mais ou menos clara do valor da arte para a religião tem sido, sem dúvida, operacional na produção da enorme pompa da Igreja Romana. Tanto que se pode admitir de forma justa sem concordar com von Hartmann quando ele afirma que “a admissão da arte nos serviços religiosos nunca foi outra coisa senão uma isca secular para seduzir a grande massa de pessoas nas quais o sentimento religioso não tem sido suficientemente forte por si só para apoiar e prolongar muita devoção e contemplação sem a ajuda de tais meios externos de excitação.” Quão inadequada e injusta esta opinião é, torna-se evidente assim que um exame psicológico da relação da arte com a religião é realizado.

A tendência natural para embelezar objetos e ritos religiosos ou, de um modo mais geral, para dar valor estético ao que for trazido à existência devido à sua utilidade, está intimamente relacionada com a propensão de tornar agradável qualquer busca na qual se possa ter de se envolver. O homem do interior que vem à cidade a negócios normalmente não tenta fazer da viagem um prazer? Em todo lugar, as cerimônias religiosas têm servido como um núcleo sobre o qual foram recolhidas atrações dos tipos mais variados, sobretudo, as que dependem de um grupo de pessoas. O filho de Jane Harri conta-nos, por exemplo, em *Prolegômenos a um estudo da religião grega* que a cerimônia religiosa chamada *Antestérias*, celebrada em homenagem a Dionísio, durava três dias. No primeiro dia, abriam o novo vinho e faziam uma oferenda ao Deus. “Com



os barris abertos, a festa instala-se, dura até ao dia seguinte e passa para um terceiro.” No segundo dia tinha lugar a cerimônia de casamento da esposa do Rei Arconte com o deus Dionísio. No terceiro dia havia um concurso dramático... “A intenção era fazer uma feira de três dias. Um ‘Perdão’ na Bretanha de hoje oferece talvez a analogia moderna mais próxima”.⁶

O desejo pelo prazer favorece as religiões mais atraentes à custa dos menos atraentes. Se se deve trabalhar pela salvação da alma, por que não dar a preferência a uma religião eficaz que é ao mesmo tempo bela? Frederic Bastiat, um distinto convertido à fé Católica Romana, exclama: “De resto, esta religião é tão bonita que me parece possível amá-la de modo a alcançar a felicidade neste mundo mesmo.” Para alguém tão sensível a impressões estéticas, como Bastiat, frequentar a igreja pode valer a pena, embora nada esteja mais longe da mente de alguém do que a religião.

Entre as respostas que recebi a um *Questionário* sobre a vida religiosa, várias expressam uma preferência pela Igreja Episcopal em vez da Igreja Presbiteriana “devido ao prazer estético derivado do serviço”. Boa música, arquitetura imponente, belas imagens, são frequentemente mencionadas nestes documentos como razões para frequentar a igreja. Escreve-se, por exemplo: “Prefiro um serviço religioso de mais formalidade. Não tenho sentimentos religiosos em público, exceto quando estou rodeado pela arquitetura imponente, em vidro colorido, na pompa da igreja. Ajoelhei-me num santuário, ao viajar pelo exterior, com sentimento religioso, e fiz o mesmo no altar de uma catedral. Prefiro o culto romano a qualquer outro por esta causa; mas eu me abstenho de ter qualquer relação com ele porque eu acho que é perigoso para a liberdade.” Talvez os “sentimentos religiosos” acima mencionados representem apenas uma emoção estética. Não são raras as pessoas, que, profundamente sensíveis à beleza e indiferentes à religião no sentido próprio do termo, imaginam que o prazer que encontram em belas cerimônias religiosas é uma experiência religiosa. São como os cegos que usam nomes de cores que não enxergam. Isto pode ser verdade para a pessoa cujas únicas experiências “religiosas” lhe chegam através da música: “A música sagrada me afeta poderosamente.

⁶ Para mais informações acerca dessa festa, recomendamos: Ainda sobre o ritual, mais informações.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário Mítico-Etimológico*: Volume único. Petrópolis: Editora Vozes. 2014. p.54-57; Enciclopédia britânica. *Anthesteria* Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Anthesteria>. Acesso dia 26 de jul. 2022. Sobre a explicação do “perdão” na Bretanha da época de Leuba: Catholic Encyclopedia. *Pardons of Brittany*. Disponível em: <https://www.newadvent.org/cathen/11477b.htm>. Acesso dia 17 de jun. 2022. [N.T.]



É como uma dor física e um arrebatamento mais doce - causando extrema satisfação e depressão.”

O encanto estético do culto Anglicano é admiravelmente transmitido na seguinte passagem dos *Tipos de Piedade Inglesa* dos Coats:

Uma característica marcante do culto sacerdotal é o seu prazer de todo o coração no simbolismo e no amor à arte [...] Quando um culto da Igreja de Inglaterra é adequadamente realizado, a alma que não conseguiu adorar se sente enfadonha. A arquitetura mais imponente, a música mais doce e solene, a linguagem mais pura, as melhores vestes, as posturas mais agradáveis, e as cerimônias mais estimulantes são todas solicitadas para ajudar a alma vagarosa na sua fuga para Deus. Certamente, se o espírito de um homem pudesse tomar asas acima da terra, seria nestas condições. O olho é cortejado para o céu por colunas subindo ou por vitrais históricos. O ouvido é ganho por melodias que ou derretem à penitência ou agitam ao louvor. As estátuas nas paredes ou os latões sob os pés falam dos santos mortos, e acenam para as coisas boas que eles conquistaram. Até os ecos reverberantes e a sombra repousante convidam os pensamentos tranquilos e os votos solenes. ... Não é de estranhar que um adorador habituado a este tipo de devoção, com o seu apelo rico e multifacetado, deve considerar com infinita piedade e até desprezar o culto e o jejum vazio do Protestantismo Evangélico. Como despido e sem graça e irreverente que deve parecer ser.

As emoções, especialmente as produzidas por grandes e magníficas paisagens, favorecem a interpretação ingênua e animista da natureza. Há pessoas que, ao ver as Cataratas do Niágara, têm de se conter para não se ajoelhar. Elas obtêm a sua experiência religiosa mais vívida do “panorama dos grandes e impressionantes poderes da natureza, como picos elevados, vales férteis, desertos secos, riachos poderosos, desfiladeiros profundos, vulcões ativos, e não menos importante, a conglomeração oscilante e em dificuldades chamada humanidade.”

A influência religiosa de tais objetos deve-se, em grande parte, ao efeito desorganizador das emoções sobre a mente. O primeiro e imediato resultado de uma convulsão emocional é interromper a predominância do pensamento, deslocar a atitude reflexiva e o conhecimento recentemente adquirido que possibilita a interpretação mecânica da natureza. A mente volta, para o animista, ao ponto de posição pré-crítica. Os ruídos da floresta podem tornar-se a voz de Deus quando o espanto e a reverência tomam posse da alma. A agitação das folhas que, num humor sóbrio e crítico, sugere apenas a ação de uma brisa, pode parecer carregada de uma insinuação divina. Isto, afinal, não é mais



surpreendente do que o súbito aparecimento de um ladrão na mente de uma audição na calada de ruídos noturnos pouco habituados. As biografias religiosas apresentam diversos exemplos nos quais há uma vantagem que a religião ganha com a perturbação emocional. Eis um exemplo retirado do *Progresso do Peregrino Moderno*:

Em tempos de profundo medo ou problema, esqueci-me de toda a filosofia, ignorei todas as teorias evolucionárias e chorei em voz alta ao Deus da minha infância . Uma vez lembro-me de ter sido pressionado por um grande problema que ameaçou esmagar toda a alegria da minha vida. Durante toda a noite andei para cima e para baixo no meu quarto, temendo as notícias que a luz da manhã traria. [...] Eu tinha rezado e nenhuma ajuda tinha vindo. No meu quarto estava uma foto da Madonna Sistina de Rafael, e enquanto estava diante dela, no meu desespero, chegou a ideia dos milhões que procuraram a ajuda de Maria. Ajoelhado implorei, se ela realmente existisse e tivesse poder, para usá-lo em meu nome. Amanheceu, e, desgastado, eu adormeci ajoelhado no chão.

Na medida em que o domínio da arte reside na esfera do sentimento e da emoção, a reflexão é antagónica à arte. O inimigo mais perigoso da criação artística é o hábito crítico do pensamento. Ele é também o inimigo mais perigoso das religiões que ficaram para trás no conhecimento dos tempos.

Os gregos conceberam os seus deuses como perfeitos na forma, e assim tentaram representá-los. Como a beleza plástica perfeita era um dos principais atributos dos deuses, alguém de Atenas mal conseguia pensar na beleza sem que os seus pensamentos ascendessem às suas divindades. Mas mesmo quando a concessão antropomórfica de Deus é rejeitada, a beleza plástica pode ter algum valor religioso. Nas suas *Entretiens sur l'Art*, Auguste Rodin fala das três deusas do Partenon⁷, “Vemos aqui apenas três mulheres sentadas, mas a sua atitude é tão serena, tão divina, parecem fazer parte de algo enorme e invisível. Acima delas paira o grande mistério: a razão, imaterial, eterna, à qual toda a natureza obedece e da qual eles próprios são os servos divinos”.

O Deus cristão, despojado da beleza plástica, adquire o carácter da perfeição moral. Ele é o Infinito em quem todas as diferenças são harmonizadas. A estreita ligação que existe entre as emoções despertadas por objetos belos e por essa ideia superior do divino é claramente entendida por muitos de meus pares. Escreve-se, por exemplo, depois de

⁷ O Partenon é um templo antigo construído em homenagem à deusa Atenas, na Grécia. Estima-se que o templo tenha sido finalizado no séc. V a.C. [N.T.]

afirmar que a emoção produzida pela beleza não é uma emoção religiosa: “Na medida em que a beleza e a harmonia formam qualquer parte do ideal, e na medida em que a beleza natural proporciona qualquer impulso para uma vida mais elevada, para a realização do ideal, acredito que devo classificar esses pensamentos estéticos como religiosos.”

Não só as impressões feitas pelo belo e pela ideia de Deus em alguns aspetos são semelhantes, mas as atitudes do prazer estético e da adoração religiosa são elas próprias substancialmente iguais. “A atitude de espírito que se deve ganhar, se se pretende apreciar as obras estéticas, é uma atitude de receptividade, e quase completamente de receptividade passiva, uma atitude de observação de efeitos de fora, de atenção absorpta a estes efeitos. No prazer profundo dos poderosos efeitos estéticos, ficamos 'encantados', como diz o ditado.” As expressões “recepção passiva” e “atenção absorpta” usada por Marshall na descrição do estado de apreciação artística, são as mesmas pelas quais os místicos descrevem o estado de união com Deus. A estreita semelhança entre o devoto da arte quando absorto no objeto da sua admiração, e o adorador possuído pelo seu Deus, não deve ser contestada. A absorção extática em Deus e o prazer de *Einfühlung*⁸, para usar o termo pelo qual os alemães caracterizam a atitude estética são, psicologicamente considerados, estados semelhantes. Não admira, então, que o prazer da arte e o êxtase religioso tenham sido confundidos.

Não podemos, portanto, dizer, na frase de von Hartmann, que a arte religiosa é apenas “uma isca secular”. Pelo contrário, a arte é, de várias formas, uma associação natural da religião: é natural que o homem embeleze aquilo que deve fazer, ou possuir, em favor da utilidade; certas concepções religiosas, em particular a ideia de deus, fornecem temas e inspiração para a criação artística; os deuses antropomórficos são concebidos de forma natural tão bonita e assim também, num sentido mais elevado, o Perfeito; e, finalmente, a emoção estética é em alguns aspetos semelhante à emoção despertada por Deus quando ele é concebido como o Totalmente-Perfeito - a absorção no belo e a santa comunhão com Deus têm elementos essenciais em comum.

Em algumas das relações que indiquei a arte aparece como o ajudante da religião; em outros, a arte é parte dependente. O estímulo que ela recebe da religião fica

⁸ Em alemão no original. Uma tradução literal seria “sentir dentro”. O termo equivale ao que chamamos de empatia.



especialmente claro quando se percebe o incentivo, considerando o ímpeto artístico na concepção antropomórfica dos seres divinos. Teria sido estranho, de fato, se a representação das divindades nas formas mais leais não tivesse sido o objetivo mais elevado dos grandes artistas.

Esta influência da religião sobre a arte não é, no entanto, de um tipo peculiar à religião. Onde quer que as nascentes da vida sejam tocadas, onde quer que a imaginação seja despertada, a arte encontra a sua razão. A este respeito, portanto, a arte e a religião estão numa relação semelhante à existente entre a arte e qualquer outra atividade. Hoje, especialmente nos Estados Unidos, os grandes recursos materiais e as manifestações de grande poder em maquinaria, indústria e comércio, são fontes frequentes de arte arquitetônica e pictórica.

Se a arte permanece nos países cristãos como um importante aliado da religião, ela quase deixou de obter o seu apoio. Pouco se perderia para a arte do século XIX se o que lhe deve a inspiração religiosa fosse eliminado. A perda de apoio deve-se, em parte, ao desaparecimento da novidade dos objetos religiosos receptivos de arte e, em maior grau, à perda das crenças que foram fonte de inspiração artística.

Quando, apesar do seu valor para a religião, a arte é rejeitada pela religião, ela o é principalmente por causa de certos antagonismos entre eles. O objetivo da religião ética e o propósito da arte estão, afinal, longe de ser idênticos. É o medo de que o símbolo, a imagem, a forma usurpem o lugar da realidade, e ainda mais o protesto da consciência puritana contra o prazer egoístico com que o artista se contenta, que condenam o protestante a adorar dentro de muros vazios.

Traduzido por Danilo Mendes