

Oneide Bobsin
Valério Guilherme Schaper
Iuri Andréas Reblin
(Organizadores)

Cartografias do Sagrado e do Profano: Religião, espaço e fronteira



ABHR

Associação Brasileira de História das Religiões

FACULDADES
EST

Oneide Bobsin
Valério Guilherme Schaper
Iuri Andréas Reblin
(Organizadores)

Cartografias do Sagrado e do Profano:

Religião, espaço e fronteira

1ª Edição

EST
São Leopoldo
2014

© 2014 Faculdades EST. Todos os Direitos Reservados.

Faculdades EST

Rua Amadeo Rossi, 467, Morro do Espelho

93.010-050 – São Leopoldo – RS – Brasil

Tel.: +55 51 2111 1400 | Fax: +55 51 2111 1411

www.est.edu.br | est@est.edu.br

Esta publicação reúne os textos apresentados e discutidos no I Simpósio Regional Sul da Associação Brasileira de História das Religiões, ocorrido entre os dias 17 e 19 de outubro de 2013, na Faculdades EST, em São Leopoldo, RS.

Comissão organizadora do I Simpósio Regional Sul da Associação Brasileira de História das Religiões e deste livro: Oneide Bobsin, Valério Guilherme Schaper e Iuri Andréas Reblin.

Comissão científica: Ana Carolina Rigoni, Anaxsuell Fernando da Silva, Maria Clara Ramos Nery, Celso Gabatz, Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira, Marcos Rodrigues da Silva, Vera Regina Rodrigues da Silva, Luís Tomás Domingos, Alessandro Bartz, Rodrigo Portella, Wilhelm Wachholz, André Augusto Bousfield, Vanildo Luiz Zugno, Iuri Andréas Reblin, Amaro Braga Jr., Solon E. A. Viola, Paulo C. Carbonari, Valério G. Schaper, Virgínia Feix, Oneide Bobsin, Claiton Ivan Pommerening, André Musskopf, Márcia Blasi, Carlos Arthur Dreher, Ruben Marcelino Bento da Silva, Remí Klein e Lourival José Martins Filho.

Copyright dos textos e revisão final: dos autores e das autoras.

Capa: Rafael von Saltiel

Compilação e Editoração: Iuri Andréas Reblin

O respeito às normas ortográficas vigentes e às normas técnicas de citação, atinentes à honestidade intelectual, é de responsabilidade dos autores e das autoras dos textos.

Esta é uma publicação sem fins lucrativos, disponibilizada gratuitamente.
Qualquer parte pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C328b Cartografias do sagrado e do profano [recurso eletrônico]
religião, espaço e fronteira / Oneide Bobsin, Valério
Guilherme Schaper, Iuri Andréas Reblin
(organizadores). – São Leopoldo : EST, 2014.
639 p.

E-book, PDF.

ISBN 978-85-89754-30-9

Inclui referências bibliográficas.

1. Religião. I. Bobsin, Oneide. II. Schaper, Valério
Guilherme. III. Reblin, Iuri Andréas.

CDD 200

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

Sumário

A ABHR e os estudos da religião no Brasil 9

Wellington Teodoro da Silva

Em busca de critérios para o estudo objetivo da religião 25

Afranio Patrocínio de Andrade

Espírito: o mediador entre corpo e alma 37

Ana Carolina Jungblut

O “Reino do Corpo” na obra holística de Ellen White: genealogias e propostas 57

Fábio Augusto Darius

Laicidade em escola pública: a mediação pedagógica contempla e desperta nos discentes o senso crítico sobre o Transcendente? 73

Clera Barbosa Cunha Claudia Barbosa

Literatura grega e literatura hebraica: A tragédia e o evangelho 89

Everton Nery Carneiro

Considerações acerca dos elementos escatológicos e apocalípticos na constituição do protestantismo no Brasil 99

Willian Kaizer de Oliveira

Radicalizações Fundamentalistas na Contramão do Pluralismo Religioso 119

José Ivo Follmann

Somos filhos/as do nosso tempo! A (auto)formação docente baseada em modelos biográficos 131

Sandra Vidal Nogueira, Adélia Dugatto Duarte e Daniela Silva de Lourenço

O sagrado no pentecostalismo:

Fronteiras entre a racionalidade e a irracionalidade 143

Claiton Ivan Pommerening

Vozes e Silêncios: memória, identidade

e representação da mulher “colona” do Vale Paranhana 159

Ana Paula Moutinho Ferraz

Pedagogia Cemiterial:

Uma Possibilidade de Ação nas Aulas de Ensino Religioso 169

Kate Fabiani Rigo

Política da fé: a eleição municipal na constituição do projeto

*político/assistencial da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)
em Campos dos Goytacazes-RJ 183*

Pedro Costa Azevedo

A presença de uma “pedagogia luterana”

nos fundamentos da Rede Sinodal de Educação 199

Tiago Becker

Os desafios e as oportunidades do Ensino Superior em Instituições

Confessionais frente ao Pluralismo Pós-moderno 213

Domingos Salvador Cesca e Andressa Jackeline de Oliveira Mario e Paiva

*Imagens femininas na história de Santo Antônio da Patrulha: um olhar
nos lugares de memória do Parque da Guarda 229*

Maicon Diego Rodrigues

Sacred Dance entre o sagrado e o profano 245

Ana Lúcia Marques Ramires

*Compreensão de tempo e estratégias na fronteira:
articulações de direitos nas amazônias interamericanas 259*

Geórgia Pereira Lima

*Quanto vale a sua fé? – A tendência capitalista
da fé evangélica de Fortaleza nos últimos vinte anos 273*

George Sousa Cavalcante

*Adolescência e Terreira: a construção de uma identidade negra
na periferia de Porto Alegre 291*

Valeska Garbinatto

*Em busca de um lugar para vivenciar a fé:
o caso da comunidade luterana em São Luís do Maranhão 303*

Alessandro Bartz

*“A mulherzinha doida e histérica que pregava na Colônia”:
Jacobina Mentz Maurer no imaginário religioso do século XIX 323*

Daniel Luciano Gevehr

Formação identitária do professor e a mídia televisiva 341

Maria de Fátima Luz Santos

*Religiões de Matrizes Africanas e os comportamentos preconceituosos
de gestores/as e docentes do sistema público e privado de ensino 355*

Antonilda de Oliveira Leitão

*O Advento da Cibercultura:
Globalização, crescimento tecnológico e midiatização religiosa 367*

Sidnei Budke

Fronteiras fluidas, religiosidade e os desafios contemporâneos 387

Geórgia Pereira Lima

*O desafio de se tornar pessoa na atualidade:
"Sujeitos" para quê? 401*

Silvia Helena Barreto Silva Queiroz

*O crescimento das Assembleias de Deus no Brasil
para a próxima década 411*

Luciano de Carvalho Lirio

*Protestantismo brasileiro e direitos humanos:
entre trincheiras e camaleões 427*

Thyeles Borcarte Strelhow

*Assembleia de Deus: construção e manutenção da identidade de
"Pentecostalismo Clássico" 447*

Valdinei Ramos Gandra

*Assembleia de Deus: a instrumentalização do patrimônio cultural
como recurso identitário 461*

Valdinei Ramos Gandra

*O Dualismo Grego na Teologia Cristã: contribuições do neocalvinismo
holandês para o resgate de uma teologia integral 475*

Rodomar Ricardo Ramlow

A escola das virtudes: X-Men e o bem aristotélico 491

Gelson Vanderlei Weschenfelder

*Sexualidade humana, homossexualidade, família e matrimônio:
perspectivas institucionais e outras vozes protestante-luteranas 501*

Daniela Senger 501

*Neopentecostalismo: profanização do sagrado e sacralização do
profano - Uma reflexão 519*

Maria Clara Ramos Nery

A construção histórica do fundamentalismo 531

Luciano de Carvalho Lirio

*Pneumatologia crucis:
a pneumatologia pentecostal em diálogo com a Teologia da Cruz 547*

Fernando Albano

*A vinculação da imagem no imaginário religioso
dentro do contexto evangélico luterano 563*

Daniela Moratti Precilio

*Congregação das Filhas do Amor Divino:
os desafios e perspectivas na história (1868-2013) 577*

Ana Cristina de Lima Moreira

*A Igreja Internacional da Graça de Deus:
o protagonismo dos seus símbolos e seus autores 589*

Celso Gabatz

*A construção de uma cultura de direitos humanos
a partir da racionalidade descentrada:
um caminho eficaz para a inclusão do outro 603*

Noli Bernardo Hahn e Rosângela Angelin

Escritura Gnóstica e Escritura Cristã Hoje 625

Flávio Schmitt

A ABHR e os estudos da religião no Brasil

Wellington Teodoro da Silva *

Principio a minha participação nesse evento manifestando meu sentimento de gratidão. Peço licença ao professor Oneide Bobsin, magnífico reitor da Faculdades EST para, em sua pessoa, saudar a todos os presentes e agradecer ao convite que recebi com alegria. É uma grande honra participar em uma mesa nessa reconhecida casa de excelência. Agradeço em nome da ABHR aos professores e demais funcionários da EST pela realização deste I Simpósio Sul. Ele oferece uma inestimável contribuição para essa associação e para o campo de estudos das religiões no Brasil.

A ideia dessa mesa é apresentar a ABHR e tratar dos estudos das religiões em nosso país. Esses dois temas escapam ao domínio de uma pessoa apenas. Tratar da historia dessa entidade de modos a propor elementos suficientes para se elaborar uma compreensão sobre o seu percurso é tarefa de grande monta. Proponho-me a fazê-lo maneira desconfortavelmente precária. O mesmo raciocínio vale para os estudos das religiões no Brasil hoje que é tema denso e de maior alcance.

Acredito ser possível compreender, em alguma medida, os movimentos gerais desses estudos por meio da história da ABHR. A análise dos simpósios dessa entidade e de suas publicações em formas de livros e anais oferecem grandes contributos para esse fim. É isso que procurarei demonstrar aqui.

A partir de sua fundação, no ano de 1999, na Universidade Estadual Paulista, campus de Assis, a ABHR tem cumprido a trajetória de lugar de encontro entre pesquisadores do tema religião. Seu percurso está acontecendo, até o momento, sem privilégios voluntários de uma ou outra área do conhecimento. E tem sido assim sem que algum grupo de pesquisadores tenha se ocupado em dar essa orientação. Essa não

* Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Presidente da Associação Brasileira de História das Religiões (2011 – 2014).

diretividade tem ficado tão evidente que deu vaga para a proposta de mudar o nome para ABER – Associação Brasileira de Estudos da Religião. Essa mudança pode ser adequada porque a palavra *História* pode levar à falsa compreensão de haver orientação organizativa e intelectual que parta dessa área do conhecimento. Isso gera embaraços entre colegas de outras áreas que embora participem dos eventos não se sentem a vontade para permanecer de maneira orgânica como quadros da gestão dessa associação.

O evento de 1999 foi considerado o I Simpósio Nacional da ABHR uma vez que nele aconteceu sua fundação. No ano de 2000 aconteceu o II Simpósio Nacional na Universidade Federal de Ouro Preto, na cidade de Mariana, Minas Gerais. No ano de 2001 a Universidade Federal Rural de Pernambuco recebeu o III Simpósio com o tema “Insurgências e Ressurgências no Campo Religioso”. O IV Simpósio Nacional aconteceu, com o tema “O estudo das religiões: desafios contemporâneos”, no ano de 2002 na PUC de São Paulo. Em 2003 o V Simpósio foi promovido pela Universidade Federal de Juiz de Fora e pelo Centro de Estudos Superiores – CES – com o tema “Religião e globalização: o desafio da violência”. O VI Simpósio teve lugar na Universidade Estadual Paulista, na cidade de Franca, no ano de 2004, com o tema: “História das Religiões: desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos”. Em 2005 aconteceu na PUC Minas o VII Simpósio da ABHR com o tema “O sagrado e o urbano: diversidades, manifestações e análises”. No ano de 2006, a Universidade Federal do Maranhão sediou o VIII simpósio com o tema “Religião, raça e identidade”. Em 2007 aconteceu o IX Simpósio na Universidade Federal de Viçosa com o tema “Religiões e religiosidades: entre a tradição e a modernidade”. No ano de 2008 a ABHR completou dez simpósios nacionais anuais. Em homenagem a sua fundação, o X simpósio aconteceu no campus da Universidade Estadual Paulista na cidade de Assis, onde começou sua história, seu tema foi “Migrações e Imigrações das Religiões”. O XI simpósio teve como anfitriã a Universidade Federal de Goiás com o tema “Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades” e aconteceu no ano de 2009. Algumas questões devidas às contingências não permitiram que acontecesse o evento nacional no ano de 2010. Em sendo assim, o XII simpósio nacional aconteceu no ano de 2011 na Universidade Federal de Juiz de Fora com o tema: “Experiências e interpretações do Sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e

religiosos”. No ano de 2012 aconteceu o XIII simpósio nacional na cidade de São Luis. Novamente fomos acolhidos pela Universidade Federal do Maranhão. O tema desse evento foi: “Religião, carisma e poder: as formas da vida religiosa no Brasil”. No ano de 2014 acontecerá o XIV simpósio nacional da ABHR na cidade de Curitiba, a PUC Paraná e a Universidade Federal do Paraná serão nossas anfitriãs. O tema geral desse evento será “História: religião e revolução”.

O XIII simpósio foi o último anual. No evento anterior, em Juiz de Fora, foi aprovado o novo estatuto que promoveu a reestruturação da entidade. Sua maior mudança foi a regionalização com a consequente bianualização dos seus simpósios nacionais. Eles passaram a acontecer nos anos pares. Os simpósios regionais também acontecerão bianualmente, nos anos ímpares, iniciando em 2013. Esse documento começou a ser pensado e produzido na gestão eleita no ano de 2008. A necessidade de propor uma nova organização para a entidade já era algo ressentido por muitos colegas. Eles compreendiam o lugar cada vez mais relevante e o seu crescente alcance no meio acadêmico no território brasileiro.

A partir do simpósio de Juiz de Fora em 2011 passaram a existir coordenações regionais nas cinco regiões brasileiras: norte, nordeste, sul, sudeste e centro-oeste. O simpósio nacional pareceu ter um alcance limitado como espaço de interlocução. O processo de ampliação pelo qual passa as universidades públicas que ocorre também no nível das pós-graduações está conduzindo um processo de interiorização do meio acadêmico. Essa constatação é coincidente com a meta 14 e sua estratégia 14.8 do Plano Nacional de Educação (2011 – 2020) fazendo da ABHR um pequeno movimento de apoio a essa realização.¹ Esse dado tem-se manifestado ao longo dos simpósios nacionais por meio da

¹ Meta 14 do PNE (2011 – 2020): “Elevar gradualmente o número de matrículas na pós-graduação *stricto sensu*, de modo a atingir a titulação anual de sessenta mil mestres e vinte e cinco mil doutores.” Sua estratégia 14.8 diz: “Ampliar a oferta de programas de pós-graduação *stricto sensu*, especialmente o de doutorado, nos campi novos abertos no âmbito dos programas de expansão e interiorização das instituições superiores públicas.” PROJETO DE LEI DO PLANO NACIONAL DE EDUCAÇÃO (PNE 2011/2020): projeto em tramitação no Congresso Nacional / PL. n. 8.035 / 2010 / organização: Márcia Abreu e Marcos Cordioli – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2011. 106 p. – (Série ação parlamentar; n. 436) p.. 43.

presença de considerável número de participantes vindos de instituições de fora dos grandes centros. Essa constatação foi da máxima importância. Descobrimos que a religião como tema de investigação acadêmica existia com produções relevantes de maneira capilar no Brasil. A criação de uma estrutura que fosse leve (apenas um coordenador) e que alcançasse os níveis locais contribuindo para o adensamento dos estudos das religiões, segundo as diversas singularidades de um país tão grande e diverso quanto o Brasil, pareceu-nos uma exigência da hora presente

A religião acompanha esse processo de expansão das pós-graduações das universidades brasileiras como tema relevante de investigação e não incidentalmente. Um excelente termômetro desse dado é o crescimento do número de pós-graduações *stricto sensu* em Ciência(s) das Religiões no Brasil. No atual momento existem 14 cursos de mestrado e 4 de doutorado. Esse dado é causa da fundação da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião – ANPTECRE – que está no seu sexto ano de existência.

Um único simpósio anual não conseguiria fazer a ABHR contribuir para o campo de estudo das religiões segundo as singularidades de cada lugar do país. Os grandes eventos possuem um alcance horizontalizado sem, contudo, capilarizar-se como pede o atual momento brasileiro. O grande tamanho do país também é impeditivo para os diversos pesquisadores e estudantes acompanharem os eventos nacionais. A regionalização permite a promoção de até cinco eventos em um mesmo ano com adensamento local. A figura do coordenador regional cria condições para as articulações acadêmicas nesse nível com imensas possibilidades de interlocuções com vistas à publicações e parcerias interinstitucionais. Dentre essas ações, a principal seria a articulação entre as pós-graduações locais em atividades comuns. Os eventos regionais e a atuação desse coordenador poderá, no limite, contribuir como um momento tático dentro da estratégia 13.7 da meta 13 do Plano Nacional de Educação (2011 – 2020).²

² A meta 13 do PNE (2011 – 2020) diz: “Elevar a qualidade da educação superior pela ampliação da atuação de mestres e doutores nas instituições de educação superior para setenta e cinco por cento, no mínimo, do corpo docente em efetivo exercício, sendo, do total, trinta e cinco por cento outores.” A sua estratégia 13.7 diz:

Até o momento, a estratégia da regionalização está acontecendo de maneira a conferir verificabilidade às análises prévias descritas acima.

Em fins de maio de 2013 aconteceu I Simpósio Regional Nordeste na Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, com o tema “Religião, a herança das crenças e as diversidades de crer”. Agora tenho a alegria e honra de estar presente na mesa de abertura do I Simpósio Regional Sul, na Faculdade EST, na cidade gaúcha de São Leopoldo, que acontece com o tema “Cartografias do sagrado e do profano: religião, espaço e fronteira”. Daqui a poucos dias teremos o I Simpósio Regional Sudeste na Universidade de São Paulo, que acontecerá com o tema “Diversidades e (in)tolerâncias religiosas”. Nesse último, por força da conjuntura que se apresentou, faremos a primeira experiência de um simpósio internacional da ABHR. Vamos ver como será. A próxima assembleia fará a avaliação e estabelecerá regras claras para os eventos dessa natureza.

Acredito que há uma razoável plausibilidade em propor que a ABHR é uma resposta a uma demanda da história da academia brasileira. Ela está atendendo ao momento da notável emergência da religião como tema de pesquisas. Num espaço de tempo menor que uma década e meia, diversas áreas situadas na Universidade moveram recursos teóricos, materiais e de pessoal para o estudo da religião. Dentre tantas áreas vale citar algumas cujos pesquisadores participaram de eventos da ABHR em comunicações coordenadas e mesas redondas: sociologia, antropologia, história, ciência política, geografia, psicologias, psicanálise, ciências da religião, direito, teologia, letras-literatura, física, geografia, educação e filosofia.

O dado de não ser uma associação organizada pelo recorte disciplinar tais como as associações de historiadores, de cientistas sociais, de filosofia, de teologia ou de ciências das religiões, por exemplo, é altamente significativo. O objeto produtor de sentido e coesão dessa entidade é a religião como tema de estudo. Ela nos

“Fomentar a formação de consórcios entre universidades públicas de educação superior, com vistas a potencializar a atuação regional, inclusive por meio de plano de desenvolvimento institucional integrado, assegurando maior visibilidade nacional e internacional às atividades de ensino, pesquisa e extensão.” (PROJETO DE LEI DO PLANO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 2011, p. 42.

permite pensar na existência entre nós de uma demanda reprimida sobre o estudo das religiões. Ou, talvez, as matrizes compreensivas que a reputavam como tema menor, redutor do humano, esgotaram-se como macroteorias. Dentre elas lembro os filtros iluministas, o marxismo e o positivismo. Esse último com incrível sucesso entre nós brasileiros compondo ambientes teóricos de interpretação do próprio marxismo. No mesmo movimento, como ensinam os clássicos, há a descoberta do valor heurístico da religião como janela para a compreensão do humano; da sociedade; da cultura; da política e da fundação e organização do Estado.

A trajetória da ABHR é marcada pela não diretividade de um ou outro recorte disciplinar. É razoável pensar que essa característica deita raiz no seu núcleo fundante. Os professores da linha de pesquisa “Religiões e visões de mundo”, do Programa de Pós-graduação em História da Unesp, campus de Assis, convocaram o Simpósio Nacional de História das Religiões que foi o evento fundador da associação. O trânsito em diferentes áreas feitos durante o período de formação desses professores pode ter contribuído para a formação da sua matriz de não diretividade disciplinar. Embora sendo todos de uma linha de pesquisa de um programa de pós-graduação, as áreas percorridas por três desses colegas, graduação, mestrado e doutorado, são: filosofia, ciências bíblicas, história, ciência política, antropologia e direito. Esse trânsito entre disciplinas seguramente influenciou nos primeiros movimentos da ABHR que, seguramente, foi idealizada antes do simpósio que a fundou. Além desses colegas, a presença de pessoas de áreas diversas, no simpósio em Assis e no seguinte em Mariana, vale o destaque para a teologia e as ciências das religiões, contribuíram para o não direcionamento em uma ou outra disciplina.

Como dito acima, a última década conheceu uma transformação no campo do estudo das religiões no Brasil. A ABHR é um resultado dessa transformação e os seus simpósios são “documentos”³ de grande potencial investigativo para a compreensão dessa transformação acontecida. Esse período é também o momento de formação de uma nova geração de pesquisadores cujo tempo de formação acadêmica coincide com o tempo de existência dessa associação.

³ Documentos compreendidos segundo LE GOFF, 2003.

A coleção estudos da ABHR editado pela Editora Paulinas publica os textos dos participantes das mesas redondas e das conferências destes simpósios. Até o momento foram publicados nove volumes. O décimo será lançado em Curitiba por ocasião do XIV simpósio nacional e publicará as contribuições do XIII simpósio acontecido em São Luis. Esse evento gerou dois volumes sendo que um sairá pelas Paulinas e outro pela Editora da UFMA. Esses livros oferecem boas possibilidades para uma compreensão dos estudos das religiões no Brasil no período. Outra possibilidade de compreender esse campo seria a análise dos anais dos simpósios nacionais e regionais. Esperamos até meados do ano de 2014 incluir todos na página da associação na internet⁴. Os grupos de trabalho ou sessões temáticas que funcionaram nos simpósios também são importantes fontes para o estudo desse campo. A análise detida desses três “documentos”, somada as pesquisas de história oral, seria de grande utilidade.

Para os fins dessa mesa, fiz a opção de tratar dos temas presentes nas sessões temáticas / grupos de trabalho acontecidas em 8 simpósios, 4 nacionais e 3 regionais. Eles funcionaram com comunicações coordenadas resultadas de pesquisas de estudantes e pesquisadores de todo o Brasil. Os temas de cada sessão são propostos pelos sócios da associação.⁵ Apenas aqueles que conseguem um número mínimo de inscrições funcionam efetivamente ao longo evento. A seguir farei a citação dos grupos de trabalhos dos simpósios escolhidos e chamo atenção para a quantidade e os temas entre o ano de 2003 e 2013. O alcance desse texto não permite o uso dos textos dos anais desses simpósios. Em momentos posteriores, quando a análise feita aqui for aprofundada, esses textos serão explorados. Estamos

⁴ <http://www.abhr.org.br>

⁵ Nos primeiros simpósios as comunicações coordenadas funcionavam em grupos de pesquisa. Na primeira estratégia de organização, a entidade pensou em manter continuidades de diálogos entre pesquisados por meio de Grupos de Pesquisas que animariam o intercâmbio e trabalhos comuns entre os eventos. Esses grupos não conseguiram ter um funcionamento adequado. Portanto, os eventos passaram a adotar os nomes sessões temáticas, grupos de trabalho ou simpósio temático para os momentos onde os pesquisadores fariam as comunicações coordenadas para os pares com interesses investigativos afins. Nesse artigo usarei os termos grupos de trabalhos e sessões temáticas como sinônimos.

propondo uma análise horizontalizada como uma primeira investida nesse tema.

Em seu princípio, os sócios pensaram que a associação poderia funcionar ao longo do ano por meio dos grupos de pesquisas. Nos eventos eles reuniram os pesquisadores em sessões de comunicações coordenadas. Os grupos de pesquisas que foram propostos ainda no evento de Mariana no ano 2000 foram: 1) carismáticos; 2) conflitos entre religiões; 3) diálogo inter-religioso; 4) devoções populares; 5) judaísmo e patrística; 6) mulheres e religião; 7) Protestantismo e pentecostalismo; 8) Religião e filosofia; 9) Religião e política; 10) religiões afro-brasileiras e kardecismo; 11) religiões orientais e 12) romanização e reforma católica.⁶ Salvo alguma exceção, esses grupos de pesquisa não funcionaram da maneira como inicialmente esperada. A escolha de cada um dos temas foi feita pelos sócios e refere-se ao universo de interesse de um grupo que ainda estava em momento de formação. As organizações dos simpósios, a princípio, propunham que os coordenadores desses grupos organizassem as sessões de comunicações coordenadas. No entanto, a prática de abrir para outros sócios proporem essas sessões tornou-se rotina de maneira crescente até esses grupos serem extintos de maneira formal pela assembleia reunida em Goiânia, no ano de 2009.

As sessões do V Simpósio Nacional da ABHR acontecido na cidade de Juiz de Fora no ano de 2003 foram: 1) Carismáticos; 2) Diálogo inter-religioso; 3) Devoções populares e catolicismo; 4) Judaísmo e patrística; 5) Gênero e religião; 6) Protestantismos; 7) Pentecostalismos; 8) Religião e política; 9) Religiões afro-brasileiras e kardecismo; 10) Religiões orientais; 11) Religiões: comunicação e marketing; 12) Religião e modernidade.

No VIII simpósio acontecido no ano 2006 em São Luís aconteceram as seguintes sessões: 1) Carismáticos; 2) Religião e modernidade; 3) Religiões afro-brasileiras e kardecismo; 4) Religiosidades e corporeidades; 5) Ortodoxias e fundamentalismos; 6) Mundo religioso e a pós-modernidade; 7) Igreja Católica no Brasil; 8) Protestantismos e

⁶ Até a data de hoje (22/10/2013) esses grupos de pesquisa estão publicados na antiga página da ABHR na internet: <http://bmgil.tripod.com/gp.html>

pentecostalismos; 9) Religião e política; 10) Devoção popular; 11) Religião e família; 12) Religião e sociedade no mediterrâneo antigo.

No XI simpósio realizado no ano de 2009 em Goiânia as sessões foram: 1) Igreja Católica no Brasil: da Reforma Católica Ultramontana ao processo de Neo-Cristandade (1840-1952); 2) Ortodoxias e fundamentalismos; 3) Protestantismos e Pentecostalismos; 4) Religião e Política; 5) História do judaísmo e dos judeus no Brasil; 6) História das religiões: desafios teóricos, metodológicos e historiográficos; 7) As Novas Religiosidades na Sociedade Brasileira; 8) Religiões afro-brasileiras; 9) Religião e ciência: tensão, diálogo e experimentações; 10) Ateísmo e crítica religiosa; 11) Carismáticos católicos e novas linguagens; 12) Religião e religiosidades na Antiguidade e Idade Média.

O XII simpósio acontecido no ano de 2011 na cidade de Juiz de Fora contou com os seguintes grupos de trabalho: 1) Filosofias da história e da religião; 2) Evangélicos protestantes e o ecumenismo; 3) Religião e política: o saber religioso da política e o saber político do religioso; 4) Modernidade e religião: interfaces; 5) Gênero, ciências e religiões; 6) História da Igreja Católica no Brasil: da reforma católica ultramontana ao processo de neocristandade (1840 – 1952); 7) Periferia urbana, religião e violência; 8) Arte e religião; 9) Religiões afro-brasileiras e espiritismos; 10) Religião e ciência: tensão, diálogo e experimentações; 11) Novas *espiritualidades e religiosidades*: desafios aos estudos de religião; 12) História oral e religião: construindo o conhecimento a partir das experiências dos sujeitos religiosos; 13) Culturas, religiões e identidades em movimento: aportes teórico-metodológicos para fontes judaico-cristãs antigas; 14) Religiões orientais: entre a *invenção* e o *real*; 15) **Edificando para Deus: a arquitetura do sagrado nas suas diferentes manifestações**; 16) As devoções aos santos: práticas religiosas e estratégias de pesquisa; 17) A alteridade na pesquisa: religiões afro-brasileiras, tradições indígenas e catolicismo popular; 18) A festa nas tradições religiosas brasileiras: significado e história; 19) Protestantismo e pentecostalismo na modernidade; 21) Religião e ordem legal.

O XIII Simpósio Anual acontecido no ano de 2012 contou com os seguintes grupos de trabalhos: 1) Religião, educação e sociedade; 2) Religião e juventude: elementos do cenário religioso no Brasil; 3) A Religião entre velhos e novos papéis: repensando teorias, métodos e

formas de classificação; 4) Religião, religiosidade e poder no Brasil Imperial; 5) Gênero e religião; 6) Religiões afro-brasileiras e espiritismos; 7) Religião e modernidade: interfaces; 8) Messianismos religiosos; 9) Cristandade e suas representações na Igreja Católica no Brasil, 10) Cristianismo e politicidades; 11) “Edificando para Deus”: a arquitetura para o sagrado em suas diferentes manifestações; 12) Corpo, cultura e religião; 13) Religião, economia e Assistência Social; 14) Patrimônio cultura e experiências religiosas; 15) História e filosofia: religião e religiosidades; 16) Patrimônio cultural e experiências religiosas; 17) Religiosidades, simbolismo e territorialidades na Amazônia; 18) Novas formações no campo religioso brasileiro; 19) A religião em números; 20) Protestantismo, política e ecumenismo; 21) Espetáculo, mídia, mercado e marketing religioso; 22) Tradições religiosas no Brasil – festa, devoção e misticismo; 23) Festas, ritos e devoções em lugares sagrados; 24) Cinquenta anos de Vaticano II: história, memória e perspectivas; 25) Contribuições da filosofia da religião para a compreensão das formas de vida religiosa no Brasil; 26) História, poder e religiões medievais: perspectivas brasileiras; 27) Religião, arte e literatura; 28) Religiosidades indígenas e redefinições identitárias; 29) Tensões e conflitos no campo religioso brasileiro; 30) Evangélicos no Brasil: cultura e espaço público.

O I simpósio Regional Nordeste contou com 26 grupos de trabalho: 1) A herança das religiões orientais: entre diversidades, “invenções” e “realidades”; 2) Corpo, cultura e religião; 3) Espetáculo, canção, corpo, mídia e marketing em situações de trânsitos e hibridismos religiosos; 4) Festas e tradições no nordeste brasileiro; 5) Gênero, violência e religião; 6) História do pensamento oriental; 7) Mídia e religião: dinâmicas, representações e transfigurações; 8) Religião e política; 9) Religião, educação e sociedade; 10) Religião, cultura e política no século XIX; 11) Religiões e governos autoritários no Brasil do século XX; 12) Religiões mediúnicas: trânsito religioso, diálogo e interlocuções; 13) Catolicismo: entre a tradição e a modernidade; 14) Religiosidades, simbolismo e territorialidades dos povos e comunidades tradicionais; 15) Imaginários religiosos, itinerários terapêuticos e curas espirituais; 16) Religião e direitos humanos no Brasil; 17) Diversidade religiosa e intolerância: nas interfaces entre ciências e história das religiões; 18) Religiosidades, celebrações e festejos: as relações entre o sacro e o profano na história das religiões; 19) Do ocaso do Império ao alvorecer da República: religião, cultura e sociedade no Brasil; 20)

Literatura, religiosidade e misticismo; 21) Protestantismo e sociedade no Brasil; 22) Religiosidades indígenas; 23) Cultura e identidades nos movimentos protestantes (Brasil, Século XX) e 24) religiosidades e questões étnicas.

O I Simpósio Regional Sul adotou o formato de simpósios temáticos: 1) Corpo, cultura e religião; 2) Religiões e religiosidades na atualidade: linearidades e rupturas; 3) Tradição de matriz africana e fronteiras; 4) Questões religiosas contemporâneas; 5) Protestantismo: identidade, espaço, fronteira; 6) Teologia, mídias e cultura pop; 7) Lugares e territórios dos direitos humanos: pertença e apropriação dos espaços aviltados; 8) Fronteiras religiosa/teológicas e transversalidade: pentecostalismo e neopentecostalismo; 9) Para além do sagrado e do profano – meio século e mais história das mulheres e mulheres na história da teologia e das religiões; 10) O puro e o impuro: textos sagrados e delimitação da esfera divina; 11) Interfaces entre religião e educação.

Os grupos de trabalho do I Simpósio Regional Sudeste são os seguintes: 1) Bruxaria à brasileira: a presença da Wicca no Brasil; 2) Catolicismo Brasileiro: neocristandade e práticas religiosas associativas (1889-1964); 3) Corpo, Cultura e Religião; 4) Dietrich Bonhoeffer: ética e teologia a serviço da vida; 5) “Edificando para Deus”: a arquitetura do sagrado nas suas diferentes manifestações; 6) Escolas das religiões afro-brasileiras e Diálogos; 7) Escolas públicas e (in)tolerância religiosa; 8) Estados Unidos: religião e sociedade; 9) Fundamentalismos religiosos; 10) Gênero e religião; 11) Hereges, judeus e infiéis: diversidade e a (in)tolerância religiosa no decorrer da Idade Média; 12) História cultural das religiões; 13) História e historiografia do protestantismo no Brasil; 14) Igrejas inclusivas LGBTT e a luta contra a intolerância religiosa; 15) (In)tolerância, gênero e religião; 16) Marketing, espetáculo e ciberespaço – entre diversidades e (in)tolerâncias religiosas; 17) “No templo, no quartel e no porão”: os protestantes e a ditadura militar brasileira; 18) O Oriente e suas diversidades religiosas; 19) Pentecostalismos brasileiros: novas perspectivas; 20) Religião e ciência: tensão, dialogo e experimentações; 21) Religião e hierofania – histórias, espaços e símbolos; 22) Religião e política, 23) Religião e violência; 24) Religiosidade, identidade e intolerância: (novas) re-configurações da religião na esfera pública; 25) Representações, (re)leituras e relações

entre religiões e (in)tolerâncias religiosas no cinema; 26) Saúde, religião e cultura: um diálogo a partir das práticas terapêuticas culturais e religiosas; 27) Universos simbólicos de religiosidades no Japão.

Essas sessões temáticas revelam o percurso dos estudos das religiões no Brasil na última década. Dentre os simpósios apresentados, destacamos dois que aconteceram nos mesmos locais: São Luis e Juiz de Fora. A primeira cidade recebeu o VIII simpósio no ano de 2006 e o XIII no ano de 2012, com seis anos de intervalo. Juiz de Fora sediou o V simpósio, no ano de 2003, e o XII no ano de 2011, com intervalo de 8 anos. Esse dado é relevante para comparação entre o número e a natureza dos temas propostos pelos grupos de trabalhos.

O V, o VIII e o XI eventos nacionais contaram com um número reduzido de sessões temáticas. No entanto, já anunciam uma diferença de abordagem em relação às décadas anteriores. Eles anunciam uma grande mudança temática no campo dos estudos das religiões no Brasil, como veremos a seguir.

As análises dos estudos das ciências sociais sobre a religião no Brasil, produzidas por Rubem Alves⁷ e Paula Montero⁸, ajudam-nos interpretar o ponto de inflexão situado na primeira década do século XXI. Até fins do século XX esse campo de estudo era feito hegemonicamente pela sociologia e antropologia. No século XXI elas passaram a ter a companhia das demais áreas.

Na análise feita em princípio da década de 1980, Alves preocupava-se com os lugares ideológicos que permitiram que o empreendimento acadêmico desse campo de estudo se realizasse. Ele constata que desde a sua implantação no Brasil, as ciências sociais se ocuparam de maneira central com o desenvolvimento da nação. Elas parecem ter-se arrogado, em alguma medida, a tarefa de engenharia social expressa na luta contra o Brasil arcaico. A compreensão do fato religioso segundo uma determinação negativa apriorística situou-o dentre as realidades que deveriam ser combatidas. Compreendia-se que a visão sacral do mundo mantinha o retrocesso e era esteio do conservadorismo.

⁷ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.

⁸ MONTERO, Paula. *Religião e dilemas da sociedade brasileira*. In: MICELI, Sérgio. *O que ler na ciência social brasileira (1970 – 1995)*. Volume I: antropologia. São Paulo: Sumaré - ANPOCS, 1999.

A problemática que nos têm acompanhado desde a década de 30 (ocasião em que as ciências sociais se estabeleceram entre nós) se expressou através dos temas da superação da cultura brasileira arcaica, do subdesenvolvimento, da modernização, industrialização e urbanização, dos conflitos de classe, do capitalismo dependente do Estado. Em torno deles giraram os círculos acadêmicos do país. A sociologia da religião, disciplina modesta e de importância secundária, foi apenas um satélite que acompanhou, de forma dependente, estes grandes temas dominantes.⁹

Esses estudos contemplavam a religião de maneira episódica e dependente da preocupação central. Em sendo assim, não houve condições para a elaboração de uma teoria sociológica das religiões do Brasil. As lições dos clássicos parecem não terem sido consideradas de modo relevante. Neles a religião aparece como parte necessária para a compreensão do todo de suas teorias sociológicas. O sentido de *progresso*, ou *avanço*, de sabor positivista, a preocupação em intervir nos rumos da nação reduziu a religião como tema relevante. Catolicismo, protestantismo e pentecostalismo eram estudados com vistas a esses interesses centrais. Por seu lado, as religiões dos caboclos, índios, negros foram objetos, sobretudo, de estrangeiros, e não escaparam à condição de satélites e até de coisa exótica, no limite.

Paula Montero, no final da década de 1990, constata a existência de grande produção sobre esse tema. Entretanto, privilegiou-se o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. Apenas na década de 1990 “o protestantismo ganha legitimidade acadêmica”.¹⁰ Ela parece acompanhar Alves quanto afirma que o estudo das religiões entre nós serve para equacionar dilemas clássicos dos estudiosos da sociedade brasileira “a construção da nação e as possibilidades de sua modernização”.¹¹ Portanto, até meados da década de 1970 a religião era compreendida como um elemento dificultador dos projetos de uma nação que se queria emancipada. A partir desse momento, a rarefação das instituições formais de mediações políticas no espaço público, resultado da ação repressora da ação da Ditadura Militar, fez os setores religiosos emergirem como lugares de organização dos diversos setores da sociedade com vistas às mudanças desejadas. O catolicismo surge

⁹ ALVES, 1984, p. 103-104.

¹⁰ MONTERO, 1999, p. 328.

¹¹ MONTERO, 1999, p. 328.

com interesse renovado como um lugar produtor de uma renovação da política e os protestantes como lugar de modernização. Não obstante, esses dois lugares continuaram a ser pensados como satélites de interesses da nação. Muda-se, contudo, a sua determinação: de força reacionária para força de mudanças. Os estudos sobre as Comunidades Eclesiais de Base estão entre aqueles que se ocupam da *religião que emancipa*.

Paula Montero concorda com o dado de que as décadas de 1960 e 1970 caracterizaram-se, nesse campo, pela grande recorrência do tema específico da repressão política e pela emergência dos movimentos sociais. Ela constata que, apesar da diversidade religiosa brasileira, há recortes disciplinares nítidos onde se localizam o campo da sociologia da religião numa matriz compreensiva weberiana ou marxista “e uma antropologia das religiões de inspiração durkheimiana e, mais recentemente, bastidiana”.¹² Esses recortes se organizaram como especializações religiosas:

pode-se dizer que, em grandes linhas, a sociologia weberiana ocupa-se das religiões protestantes, a marxista, das relações entre Igreja Católica, Estado e sociedade, enquanto que a antropologia dedica-se à análise dos ritos, crenças e práticas da religiosidade dita ‘popular’, cujo objeto mais freqüente são as religiões afro-brasileiras, embora muitos trabalhos ainda se ocupem do catolicismo popular, tema que esteve no seu apogeu da década de 1970.¹³

Além das reflexões sobre as ciências sociais também é útil pensar a historiografia brasileira diante do tema religião até fins do século XX. Ela trata esse tema de maneira fortuita, como um dado menor de uma história política. As instituições religiosas, quando chegam a ser tratadas pelos historiadores do século XX, são circunstanciadas em situações políticas nas quais cumprem papéis reacionários na sociedade. São situadas em momentos tão recortados que não temos até mesmo uma historiografia política da religião. Nesses momentos, ela é tratada sem considerar que sua condição religiosa possui natureza distinta da política. Dessa forma, é pensada com o mesmo instrumental teórico utilizado para tratar as instituições políticas clássicas, tais como o

¹² MONTERO, 1999, p. 330.

¹³ MONTERO, 1999, p. 330.

Estado, os partidos e os sindicatos. Em sendo assim, as instituições religiosas são tratadas apenas na sua politidade. Por isso, são comuns os temas como Estado e Igreja, positivismo republicano e catolicismo, Igreja e democracia, Igreja e revolução e Igreja e modernidade.

Esta carência de um instrumental teórico próprio para o estudo da religião deixa a historiografia brasileira do século XX numa confusão epistemológica: quando se propõe a pensar este objeto, ela realiza, na maioria das vezes, trabalhos acerca da instituição religiosa, sem considerar que o elemento que a fundamenta é qualitativamente diferente dos elementos que fundamentam as demais instituições sociais. Há politicidade no religioso, entretanto, ele não se reduz à práxis societária. É necessário saber que, ao contrário da política moderna e da ideia-força revolução, o fundamento da religião encontra-se num *outro mundo*.

Os temas das sessões de comunicações da ABHR permitem perguntar se estaríamos em um novo momento nos estudos das religiões no Brasil. As preocupações das investigações parecem apontar para matrizes distintas daquelas dos estertores do século XX. Esse movimento e o crescimento do número de investigadores interessados aumentam no mesmo momento da ampliação e interiorização da universidade brasileira e de seus cursos de pós-graduação. Parece-nos razoável propor que a atual geração de pesquisadores vive o momento da transição desse campo de estudos. Os novos interesses são largamente visíveis pela observação do temário das sessões dos simpósios da ABHR e confirmados pela leitura dos anais.

Por fim, não concordamos com os discursos triunfalistas que se regalam com o fracasso das previsões do fim da religião. Não é intelectualmente responsável operar as questões segundo defesas apriorísticas do objeto. Por outro lado, o atual momento pede uma crítica à crítica iluminista da religião. Sabemos todos do valor de suas luzes. No entanto, as mesmas nos trouxeram sombras. A verdade ilustrada sobre a religião a reputa como redutora do humano, uma ideologia alienante e/ou patologizante. Seus estudos se justificariam na medida em que pudessem ser úteis para a análise de um segundo tema que possa ter real valor, como no caso brasileiro que apresentamos acima. Efetivamente, dentro do autoritarismo da sociedade brasileira, as elites positivistas, liberais, socialistas ou comunistas aparecem como os

demiurgos da história. As visões de mundo das camadas subalternas, incluindo a sua religião, se impunha um problema a ser superado.

Concluindo, conhecemos o gênio de Eric Hobsbawm (1995) e a sua demonstração de que os períodos históricos não coincidem com o calendário. Em termos de utopias políticas, o século XX foi breve, menor que cem anos, durou até o ano de 1989. No entanto, em se tratando das interpretações do mundo ele prologou as matrizes compreensivas da filosofia e das ciências sociais de cânones estabelecidos no XIX. Temos, portanto, o longuíssimo século XIX. Ele está se esgotando agora na primeira década do século XXI. Esse dado é verificável, no nosso caso, com a grande mudança de interesses nos estudos das religiões. Estamos nas margens dos paradigmas, momento de rupturas.

Em busca de critérios para o estudo objetivo da religião

Afranio Patrocínio de Andrade*

Considerações Iniciais

Esta pesquisa foi desenvolvida por ocasião de meu doutoramento em Ciências da Religião, na UMESP – Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação do saudoso professor Antônio Gouvêa Mendonça. Este trabalho é extraído daquela tese que tem por título “Ciência da Religião – contribuição à sua definição, delimitação e autonomia.”

Optei pela terminologia “ciência da religião”, no singular, apontando que a ciência da religião, inserida como está no contexto de outras ciências da cultura, não dispensa a colaboração de qualquer outro ramo do conhecimento no tocante ao seu objeto e métodos. Ou seja, serve-se dos conhecimentos fornecidos por aquelas para a construção de seu próprio corpo científico. Ou, em outras palavras, ela não “reinventa a roda”, não começa tudo do “zero”, do ponto de partida. Mas, tendo objeto próprio, específico, é ciência autônoma, com método próprio de abordagem.

Defendi a tese de que a religião deve ser objeto único e exclusivo desta ciência da religião. Defini seu campo de atuação no contexto da natureza e da cultura, indicando as fontes diretas e indiretas da religião. Propus as linhas gerais desta ciência, delimitada entre a filosofia, a fenomenologia, a antropologia, a sociologia e a psicologia da religião, tendo a teologia como uma abordagem especial.

Propus, por fim, os critérios que a ciência da religião deve utilizar para o estudo objetivo da religião. Neste artigo, vou trabalhar estes dois pontos: a) a religião como objeto de estudo e b) uma proposta de

* Bacharel em Teologia e em Direito, advogado, doutor em Ciências da Religião e doutor em Direito, pós-doutorando em Teologia na EST. Vinculado à linha de pesquisa “Teologia contemporânea em perspectiva latino-americana”. Bolsista da CAPES. E-mail: afraniun@gmail.com, *curriculum Latte*
<http://lattes.cnpq.br/4624360511449234>.

critérios específicos para o estudo objetivo da religião. O propósito está em trazer para discussão esta abordagem da religião que leva em consideração o tripé composto pela comunidade de fé, o sistema de crenças por ela desenvolvido e os atos religiosos que pratica.

A Religião como objeto de estudo

Uma definição para o termo Religião pode ser encontrada em quase todos os autores que trabalham com esta temática. Entretanto, é oportuno ser aqui retomada, já que este termo se torna essencial para este trabalho e especialmente porque vou utilizá-lo em uma perspectiva especial, a da objetividade.

Entendo religião como o conjunto dos sistemas simbólicos que, em suas diversas manifestações, apresentam pontos em comuns capazes de torná-la passível de investigação objetiva. Estes pontos em comum podem ser identificados no seu lastro objetivo, verificável no tripé: sistema de crenças, comunidade de fiéis e prática de atos religiosos. A religião representa os sentidos e os significados criados pelo ser humano nas relações que estabelece com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Por isso, produz e incorpora efeitos e correlações em interface com a natureza, a sociedade, a cultura, a economia, a política e as mentalidades em geral.

De início, surge a necessidade de distinguir, por um lado, a religiosidade, aqui entendida como a experiência subjetiva de cada indivíduo perante o numinoso, o sagrado, o divino ou, em fim, perante aquilo que o desperta para a adoração, a veneração, a obediência etc.; e por outro lado, a religião aqui entendida como objetividade ou fato social, manifesta, por meio de um sistema de crenças delimitado pelos fiéis e por estes praticadas através de seus rituais, seus ritos e cerimônias. Segundo Dilthey,

A Religião é um conjunto psíquico, que, como a filosofia, a ciência e a arte, constitui um elemento dos indivíduos e objetiva-se nos modos mais diversos em seus produtos. Assim, esse conjunto é-nos dado duplamente: como experiência religiosa e como sua objetivação. A experiência permanece sempre subjetiva: só a inteligência das criações religiosas baseada na experiência retrospectiva torna possível um conhecimento objetivo da religião. [...] A religião existe,

na verdade, em formas variadas, cada uma das quais representando um conjunto concreto particular.¹

Deste conceito, aqui dotado sem restrição, deflui minha concepção de que a religião, situada no contexto da cultura, consiste em uma moeda de duas faces: uma subjetiva, que podemos chamar de religiosidade, e outra objetiva, que podemos chamar de religião positiva. Em termos de subjetividade temos a religião enquanto elemento interior ao indivíduo, oriunda em grande parte da cultura na qual ele se acha inserido; no segundo caso, objetivo, temos a religião como algo historicamente verificável, interpretável, isto é, como um fato social. Por se tratar de dois lados da mesma moeda, são inseparáveis, posto que a subjetividade se estende à objetividade e vice versa, já que, apenas didaticamente, podemos vislumbrar esses dois lados. Neste trabalho, adoto o termo religião apenas na segunda acepção, uma vez que estou interessado na sua abordagem objetiva, isto é, enquanto objetividade social. Nas pisadas de Durkheim, diria que:

A religião é coisa [fato] eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneira de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos. Mas então, se as categorias são de origem religiosa, devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas seriam coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. No mínimo [...] é legítimo supor que elas sejam ricas em elementos sociais.²

Assim, a definição que acima adotei de Dilthey não estaria completa, se não pudesse se harmonizar como esta de Durkheim. Com efeito, em Durkheim, além do que se encontra na definição de Dilthey, temos essa fundamental ideia de crença e práticas que unem todos os que a ela aderem na mesma comunidade, isto é, no mesmo *corpus*. Este *corpus* consiste no conjunto composto de comunidade de fiéis, sistema de crenças e prática religiosa desmembrada em atos religiosos. Esta sua conclusão permitiu o advento de sua definição de religião, aqui adotado, segundo a qual:

¹ DILTHEY, Wilherm. *Ermeneutica e Religione*. Milano: Morra, 1971. p. 142.

² DURKHEIM, E. *As formas elementares da Vida Religiosa* (sistema totêmico da Austrália). São Paulo: Paulinas, 1989. p. 38.

Uma religião é um sistema solidário de crenças e de prática relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem.³

Ressalta-se, porém, que Durkheim, mesmo com todo cuidado, viu o “outro” como a lente da cultura europeia. Por isto, na sua definição de religião entra a palavra “igreja”, com certeza estranha aos australianos. Daqui o meu cuidado de substituí-la por “comunidade de fiéis” encontrável em todos os segmentos religiosos. Desta sorte, quando me refiro à religião neste trabalho estou tratando prioritariamente do seu aspecto objetivo, manifesta através de uma comunidade de fiéis, independente de sua extensão social; comunidade de fé esta que se guia por seu sistema de crenças e, com base neste, exerce suas práticas e seus ritos em formas de atos tipicamente religiosos.

A religião se insere na cultura, que por sua vez se insere na sociedade, aqui entendida como efetiva convivência dos seres humanos, como parte da vida em geral e, por conseguinte, da natureza. Por isto, o estudo da religião deve levar em consideração as suas fontes, isto é, o que dá origem à religião. Ou, ainda, o que proporciona a existência da religião. Com a utilização da palavra “fonte” rechaço a palavra “origem”, utilizada largamente por antropólogos, psicólogos e sociólogos da religião. Isto porque esta última palavra é dúbia e pode ser entendida tanto no sentido de começo como de procedência. De outro lado, a palavra “fonte”, além de abranger a palavra “origem”, não pressupõe uma história linear, coroada com um tipo especial de cultura e religião, como queriam os antigos pesquisadores das metrópoles que iam à periferia à procura da “origem” da razão de ser da religião, mas imbuídos do espírito de evolução e progresso.⁴ A palavra “fonte” designa algo atual, presente, constante. As fontes da religião jorram-na constantemente e se acham em todo tempo e lugar. Não tem que ir a lugar nenhum buscar seu nascedouro, porque ela nasce em todo lugar, como bem já observou Plutarco (45-120 d.C.):

³ DURKHEIM, E. 1989, p. 79.

⁴ EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978. p. 141.

Podereis encontrar uma cidade sem muralhas, sem edifícios, sem ginásios, sem leis, sem uso de moedas como dinheiro, sem cultura das letras. Mas, um povo sem Deus, sem orações, sem juramentos, sem ritos religiosos, sem sacrifícios, tal nunca se viu.⁵

Distinguem-se as fontes da religião em diretas e indiretas. Por fontes diretas, entendo aquelas forças que tornam possível a existência da religião, influenciando diretamente o indivíduo ou a coletividade na qual este se acha inserido. As fontes diretas são a) a sociedade, ou, mais precisamente, a vida social, b) a cultura interiorizada; c) a natureza, d) o sentimento de finitude⁶ e a consciência de fragilidade e ignorância, e) a doutrina e f) os costumes. Vejamos, no quadro abaixo, suas características e funções na formação da religião.

I - Fontes diretas

Tipos de fontes	Características/Função
A Sociedade	Exerce coerção sobre o indivíduo que nela tem algum tipo de interesse. A religião pode ser de apoio ou protesto frente a esta sociedade.
A Cultura	Interiorizada no indivíduo, filtra os elementos de interesse religioso a partir de seus valores relevantes.
A Natureza	Causa temor ou fornece beleza inspiradora em indivíduos ou coletividades. Tem a função de suscitar o sentimento profundo de pertença ao universo.
O trio subjetivo: a) sentimento de finitude; b) a consciência de fragilidade e c) a consciência de ignorância	Caracteriza-se pela postura do indivíduo diante do tempo e do espaço. Sua influência sobre o indivíduo independe de fatores como a cultura, a tradição ou a coerção social. É a fonte da concepção de uma divindade necessariamente forte e onisciente. A luz religiosa se opõe às trevas da ignorância. ⁷ Influencia também a magia com seus poderes e explica certos fenômenos que o crente não conhece. São fontes por excelência do louvor e da prece.

⁵ Citado por ZILES, Urbano. In: "fenomenologia", disponível em seminariomaiordeviamao.com.br/formacao2.php?37, consultado em 06.09.13.

⁶ RICOEUR, Paul, *Finitud y Culpabilidad*, II. *La simbolica del Mal*. Madrid: Taurus, 1982, sustentou que a finitude e a culpabilidade derivam da própria hermenêutica do mal enquanto símbolo.

⁷ Veja a respeito HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 184. Ele sustenta que o medo e a esperança são duas paixões que, em ocasiões diversas, excitam o espírito humano e cada uma destas constrói o tipo de divindade que lhe é mais conveniente.

A doutrina	Caracteriza-se pela pregação do “dever-ser” religioso, a partir do seu sistema de crenças. Tem a função de manter e recriar a religião em novos espaços sociais e momentos, ancorada em seu significado e interpretação.
Os costumes	Avaliados coletivamente como bons se caracterizam pela prática dos atos virtuosos no seio da sociedade e influenciam o indivíduo e a coletividade, contribuindo na formação do sistema crenças religiosas.

As fontes indiretas são: a) a economia, b) a política e o direito, c) a educação e d) a linguagem. Vejamos, no quadro abaixo, suas características e funções na formação da religião.

I - Fontes indiretas

Tipos de fontes	Características/Função
A Economia	Estabelece as regras de reconhecimento do <i>status</i> do indivíduo no grupo, apontando em que tipo de religião ele melhor se enquadra. Exerce influência no mercado de bens religiosos, fomentando-lhes valores econômicos. ⁸
A Política e o direito	Em seu jogo com o poder a política pode favorecer, ou, pelo contrário, sacrificar, determinadas concepções religiosas. O Direito não é propriamente fonte da religião, porque é, antes, instrumento de concretização da política, reconhecendo ou não a atuação social da religião. Vale dizer: a política estabelece a vontade geral e o direito sistematiza esta vontade em forma de mandamentos jurídicos. A política não é fonte direta porque joga diretamente com o poder instituído e somente indiretamente com a religião.
A Educação	É fonte da religião na medida que educa para a vida. Vale dizer, toda religião tem sua catequese. Caracteriza-se por um processo de socialização do indivíduo, em diálogo com os valores correntes na sociedade. A religião é um destes valores que influencia na maneira de sentir e pensar. Através do processo educacional, a religião se apresenta ao indivíduo como valor.
A Linguagem	Todo o discurso da religião é dirigido por uma linguagem específica, a linguagem religiosa, que traz seus símbolos e ritos. Só a religião é capaz de falar de “profundeza da alma”, como assinalou Rubem Alves.

⁸ O estudo de economia e religião de modo algum é idêntico a uma sociologia da religião, conforme já advertiu WACH, Joachim. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 13.

Essas fontes trabalham de forma dinâmica. De um lado a coletividade interfere no indivíduo, fornecendo-lhe os valores socioculturais e, com estes, a religião. De outro lado, o indivíduo interfere na coletividade participando dela com sua visão de mundo. A visão individual e a experiência coletiva são construídas a partir de múltiplas experiências diárias com estas fontes diretas e indiretas. E é esta visão de mundo que forma uma coletividade específica, a saber, a comunidade religiosa. E é esta comunidade que forma seu sistema de crenças e com base nele pratica os atos aqui chamados de atos religiosos.

Proposta de Critérios para o estudo objetivo da religião

Os seguintes critérios devem ser levados em conta, quando se quer fazer um estudo objetivo da religião, tal como aqui proposto:

1. A ciência da religião deve se propor a garantir um conhecimento dirigido exclusivamente para à religião, seu objeto. Munida deste propósito e inserida como está no contexto de outras ciências da cultura, não dispensa a colaboração de qualquer outro ramo do conhecimento capaz de elucidar seu objeto.

2. A ciência da religião não é isenta nem do senso comum nem das ideologias. Seguindo Rubem Alves, “a ciência é uma metamorfose do senso comum. Sem ele, ela não pode existir. É esta a razão por que não existe nela nada de misterioso ou extraordinário.⁹

3. A ciência da religião deve limitar-se ao estudo do seu objeto no contexto específico da cultura. Contrariando Paul Tillich, segundo quem “revelação tem a ver com aquilo que está além da cultura”¹⁰ esta ciência deve considerar como parte de uma cultura específica elementos como redenção, revelação, purificação e iluminação.

Para estudar seu objeto, a ciência da religião deve, além de estabelecer as fontes da religião, como acima assinalado, estudar o sistema de crenças e os atos que são praticados no seio da comunidade de fiéis. O ato humano com sentido e, por conseguinte, o ato religioso, é

⁹ ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência. Introdução ao jogo e suas regras*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 14.

¹⁰ TILLICH, Paul. *Filosofia de la religión*. Buenos Aires: Megápolis, 1973. p.9.

captável com maior precisão que a experiência subjetiva, tão diversa como o são as individualidades.

Entendo por sistema de crenças o conjunto de diretrizes que uma comunidade estabelece em torno daquilo que entende servir de sua orientação religiosa e com o qual consegue distinguir o sagrado do profano. Assim, exemplificando, quando o crente da Congregação Cristã no Brasil não reconhece o batismo do metodista realizado quando criança, ele está deixando de reconhecer, antes do ato religioso, o sistema de crenças alimentador daquele ato. Trata-se na realidade de um desencontro entre dois sistemas de crenças em torno de um mesmo ato religioso, o batismo. Assim, invariavelmente, o sistema de crenças antecede ao ato religioso, interpretando-o. E da mesma forma, a comunidade precede ao ato religioso que pratica, munida do seu sistema de crenças.

Toda celebração ritual religiosa, sob os nomes diversos que recebe caracteriza-se por uma sucessão de atos religiosos ordenados pelo sistema de crenças específico e dirigido pela comunidade religiosa a si própria ou para fora de si. Os fiéis são, por definição, aqueles que praticam os atos religiosos de acordo com o sistema de crenças da comunidade a que pertencem. Desta sorte, o sistema de crenças é a divisa que delimita os contornos do curral das ovelhas, distinguindo os fiéis e as práticas de uma e outra tradição religiosa.

Quer por questões de convicção religiosa, quer pelo próprio caminhar da carruagem da história, que força uma tradição religiosa a substituir outra ao longo dos séculos, a realidade que resulta é que somente a comunidade é capaz de precisar exatamente os limites do seu credo e, assim, somente o sistema de crenças pode expressar em que ela efetivamente acredita e, de forma precisa, externar tal crença em forma de atos religiosos, o que propicia seu estudo objetivo.

Sabe-se que atos são acontecimentos que dependem da atuação direta do ser humano. Os atos religiosos, por seu turno, são aqueles que determinada comunidade de fiéis, através de seu sistema de crenças, filtra da realidade natural, social e cultural e os reconhece como tais. Assim, pode-se estabelecer uma tipologia dos atos religiosos, caracterizando-os como perfeitos, imperfeitos e aleatórios.

O ato religioso pode ser dito **perfeito** quando praticado em consonância com o sistema de crenças, visando o fim estritamente religioso e respaldado pela comunidade de fiéis. Assim, o batismo da criança na Igreja Metodista é um ato religioso perfeito para a comunidade metodista. E o batismo do adulto para o crente da Congregação Cristã no Brasil é um ato perfeito para aquela comunidade. Embora neste caso se mostre como excludente, pelo menos da parte desta última que não reconhece o batismo metodista, há possibilidade de não o ser, de forma que uma comunidade pode reconhecer como válido o batismo realizado por outra comunidade, mas isto, quando ocorre, se dá no âmbito do poder discricionário do seu sistema de crenças. É o que se vê, por exemplo, no caso da Igreja Católica Latina, que admite como válido o batismo de diversas outras comunidades religiosas, inclusive da Congregação Cristã no Brasil.¹¹

O ato religioso pode ser dito **imperfeito**, quando não satisfaz total ou parcialmente aos pré-requisitos extrínsecos ou intrínsecos da religião. Assim, a imperfeição pode ser total ou parcial. Se não satisfizer totalmente tais pré-requisitos por ser despido dos elementos essenciais, isto é, faltar-lhe o respaldo da comunidade, se não estiver de acordo com o sistema de crenças, nem tiver fim religioso, é ato nulo. Um exemplo de tal absurdo seria o batismo de um animal de estimação, ato que, por ser absolutamente imperfeito, não chega, por isto mesmo, a ser religioso. Um ato deste não surte qualquer efeito religioso.

Se, por outro lado, estiver apenas desprovido do sistema de crenças e do respaldo da comunidade, mas tiver fim religioso, o ato é parcial ou parcialmente imperfeito. O ato religioso imperfeito total ou parcialmente pode ser convalidado pela comunidade, mediante a adequação do seu sistema de crenças, o que acontece com frequência nas comunidades religiosas, especialmente durante a fase de seu estabelecimento institucional.

Pode-se, ainda, identificar o que se pode chamar de ato **aleatório**. Este se caracteriza por ter apenas fim religioso, mas faltar-lhe os demais elementos essenciais, isto é, o respaldo da comunidade de fé e o amparo no sistema de crenças. É o que ocorre, por exemplo, no caso da

¹¹ Veja a respeito a nota de rodapé referente ao Cãnone 869, do **Código de Direito Canônico**. São Paulo: Loyola, 208, que aborda os casos aceitos de rebatismo válido.

benzedura. O benzedor, quando pratica o ato com fim religioso, não tem um sistema de crenças sustentado por uma comunidade de fiéis. Pratica, portanto, ato aleatório. Mas, se, ao benzer, exige recompensa, visa fim estritamente econômico, ocorre o fenômeno da simulação daqui que o ato praticado é meramente econômico.

Pelo exposto, pode-se vislumbrar que a distribuição de água “trazida do rio Jordão” para cura não é ato religioso, ainda que tal distribuição seja feita no âmbito do culto, pois este ato visa fim mágico e não religioso. Já a celebração de um batismo com tal água é ato religioso, pois é irrelevante a água que se utiliza, sendo relevante o fim que se pretende com o ato de batizar. A venda de “pedados da cruz de Jesus” igualmente não é ato religioso, pois visa a objetivo econômico e não religioso.

Da mesma forma que filtra os atos da vida humana, a comunidade religiosa, através do seu sistema de crenças, filtra os fatos da natureza, os quais podem se caracterizar como religiosos quando reconhece que um evento objetivo tem para ela significação religiosa. Por exemplo, a chuva é um evento da natureza, um fato natural. À medida que determinada comunidade vê nela mais que uma chuva qualquer, uma chuva de bênção para sua lavoura, caracteriza-a como um fato religioso. E assim, temos lugares sagrados e tantos outros fenômenos da natureza incorporados a determinados sistemas religiosos.

Por fim, poder-se-ia perguntar se uma comunidade de fé, munida de seu sistema de crenças, poderia praticar quaisquer atos religiosos, como sacrifícios humanos. A isto respondo que os fins a que se propõe na comunidade religiosa não podem contrariar a ordem pública, isto é, o bem comum. Em contrariando, a religião pode ser impedida pelo Estado, não porque seja ou não religião, mas sim porque sua prática, religiosa ou não, interfere de forma negativa na ordem pública. É o caso, por exemplo, das religiões de sacrifício humano, que não são permitidas pelo Estado. De fato, na lição de Carraza, graças a separação entre Religião e Estado,

O Estado tolera todas as religiões que não ofendem a moral, nem os bons costumes, nem, tampouco, fazem perigar a segurança nacional. Há, no entanto, uma presunção no sentido de que a religião é

legítima, presunção, esta, que só cederá passo diante de prova em contrário, a ser produzida pelo Poder Público.¹²

Considerações Finais

A ciência da religião pode constatar que as experiências religiosas, embora diversas, tem como fundo o imaginário simbólico como elo profundo que as aproxima, quer através de narrativas míticas fundantes com seus símbolos quer através de sua prática. Narrativas presentes nos diversos sistemas religiosos e praticados das mais diversas formas pelas diferentes comunidades, através de atos totalmente desconexos entre si, convergem para a única realidade, que é a da universalidade do ser humano.

Assim, os sistemas de crença podem até divergir e entrar em conflito entre si, mas convergem neste ponto: todos guardam relação direta com o mundo que o cerca, com a política, a economia, a natureza e, em fim, a experiência humana com o sagrado. E por isto, dado que tem um lastro necessário, podem ser identificados na comunidade de fé e especificados pelos atos que esta pratica, munida pelo seu sistema de crenças.

O diálogo entre os diversos sistemas de crenças, ou religiões, deve começar pelo conhecimento deste ponto de convergência. A partir do conhecimento do que efetivamente existe em comum em todas as formas religiosas é que se pode, por exemplo, tratar de diálogo inter-religioso, ecumenismo, ensino religioso e outros temas relevantes atualmente tão bem discutidos.

¹² CARRAZA, Roque Antonio. *Curso de Direito Constitucional Tributário*. 23. ed. São Paulo: Malheiros, 2007. p. 730s.

Espírito: o mediador entre corpo e alma

Ana Carolina Jungblut *

Considerações Iniciais

A noção do espírito (*pneuma*) desde suas antigas origens evidencia uma mistura com o aspecto corporal, já que este se encontra nos fluxos do corpo. Hoje, isto se torna algo estranho, pois em nossa modernidade ocidental, acostumamo-nos com a ideia de que o espírito existe somente em oposição à matéria. Esquecemos-nos de constatar as relações com o corpo que nos garantem experiências espirituais.

Certamente, mais estranho seria imaginar nossa medicina ocidental a contemplar estudos desse espírito corpóreo dentro de um sistema filosófico ou teológico. A medicina moderna passou a considerar como separadas a educação filosófica/ teológica das ciências médicas/ físicas, e no que se refere a nossa medicina “Não temos uma filosofia, nem uma medicina tão intimamente voltadas para o corpo físico como os chineses. [...] medicina e filosofia entretecem-se a tal ponto na cultura chinesa que nada restaria das artes médicas sem a trama filosófica e vice-versa”.¹

Entretanto, estes elos entre filosofia e medicina, ou espírito e corpo, tão óbvios na cultura chinesa, também eram uma das peculiaridades nos estudos médicos ocidentais antigos e medievais. Vejamos que o “divórcio entre o estudo da vida e o estudo da alma, tal como passou a ser entendido na filosofia moderna, de fato, só se deu completamente no século XVII..”² Aristóteles, por exemplo, foi lido nos cursos de medicina e artes durante o Renascimento, e inspirou o termo psicologia na modernidade, devido ao seu estudo das similaridades

* Doutoranda em Teologia na Faculdade EST / Bolsista CNPq. E-mail: anablut@hotmail.com Currículo Lattes:

<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4744131J2>

¹ ROSENFELD, Kathrin. O exílio do corpo. *Jornal Zero Hora*, 17 de abril de 2010. Caderno Cultura. p. 02.

² ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012. p 16.

entre a *psykhê* (alma) e o corpo. Inspirou diversas ciências, assim como a biologia. Assim como no período medieval as intervenções médicas se aplicam no estudo do espírito entrelaçando com os conhecimentos antigos.

O que queremos mostrar neste texto é a visão do espírito (*pneuma*) como algo que realmente se encontra no corpo, evidenciar que existe uma grande teoria sobre suas características corporais, e que a medicina está plenamente atuante nos conteitos filosóficos e teológicos. Percorreremos o trajeto seguindo os passos de Giorgio Agamben no livro “*Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*”³ em busca da pneumatologia medieval e suas raízes na noção de *pneuma* que foi se desenvolvendo na antiguidade grega.

Espírito e a pneumatologia

No pensamento antigo e medieval, o espírito tem sua função principal de mediador entre o corpo e alma. Também na ciência antiga, considerado nosso intermediário com a sabedoria sagrada (intelecto divino). Em seu aspecto corporal, o espírito possui sua ação no ar que respiramos – sopro vital – e sua conseqüente ação no sangue – transportando o princípio vital de calor para todas as partes do corpo.

Esta noção de espírito que iremos falar, etimologicamente chamado *pneuma*, fez parte da vida medieval, pelo menos com ênfase até o século XIII. As bases que formaram este imaginário sobre o espiritual foram advindas da antiguidade grega e, principalmente, da medicina grega. Datam que na medicina hipocrática⁴ o *pneuma* era

³ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

⁴ “Hipócrates pensava que a causa das enfermidades dependia da alteração da constituição do temperamento de cada um, que, como é sabido, era determinado, segundo a teoria, por uma particular mistura (*crasi*) dos quatro humores fundamentais (sanguíneo, fleumático, colérico, melancólico). Outros médicos sustentavam que a causa das enfermidades devia antes ser buscada na qualidade do sangue, ou sem certos movimentos do sangue. Outros ainda (os assim chamados médicos pneumáticos) atribuíam, ao invés, a causa das enfermidades à má circulação de um fluido sutil que atravessava todo o corpo, denominado *pneuma*”. (REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994, v. 2, p. 163).

considerado um fluído sutil, que se espalhava pelo corpo e, segundo o ramo dos médicos pneumáticos, a causa das enfermidades deviam-se à má circulação do espírito, *pneuma*, pelo corpo. Agamben, em sua jornada pela pneumatologia, identifica o primeiro médico a tratar do assunto: Diocles de Caristo (séc. III a. C.), e nos mostra que nesta antiga doutrina a ideia que prevalece é:

[...] a pneumatologia, cujas linhas principais queremos agora delinear, é patrimônio comum de toda a medicina grega sucessiva, de Erasístrato até Galeno. Nesta teoria, é central a ideia de um *pneuma*, de um sopro quente que tem origem nas exalações do sangue ou, segundo outros, no ar externo de que é continuamente aspirado (ou em ambos, segundo Galeno). Tal *pneuma*, [...] cujo centro está no ventrículo esquerdo do coração, e em um *pneuma* psíquico, localizado no cérebro. A partir do coração, o *pneuma* difunde-se pelo corpo, vivificando-o e sensibilizando-o através de um sistema circulatório próprio, que penetra em cada parte do organismo. Os canais desta circulação são as artérias, que não contêm sangue, como as veias, mas só *pneuma*. Artérias e veias comunicam-se com as extremidades, motivo pelo qual, quando alguém corta uma artéria e o *pneuma* invisível foge por aí, ele é seguido imediatamente pelo sangue que flui das veias. *(nota de Agamben: segundo Galeno, que critica tal teoria, o *pneuma* circula nas veias misturando com sangue). As alterações da circulação pneumática provocam doenças: se o sangue é abundante demais e invade as artérias, rejeitando o *pneuma* próximo do coração, tem-se a febre; se pelo contrário, é rejeitado e fica acumulado na extremidade dos vasos pneumáticos, tem-se a inflamação.⁵

Na medicina grega, a ideia do *pneuma* é de ser um sopro quente que se origina nas exalações do sangue ou/e do sopro do *ar* aspirado. Notemos que, segundo a definição, o *pneuma* possui sua sede central no coração (localizado no ventrículo esquerdo), e também se localiza no cérebro (onde faz a ligação com seu psiquismo - alma). Através do centro, que é o coração, o *pneuma* vai difundindo-se pelo corpo, dando-lhe vida e sensibilidade através do sistema circulatório pneumático, que atinge de modo específico a cada parte do organismo corporal. Veremos que esta teoria influenciou Aristóteles, os estoicos e neoplatônicos.

Estas teorias médicas influenciaram os estudos aristotélicos, visto que seu pai era médico e seus primeiros estudos são voltados para

⁵ AGAMBEN, 2007, p. 159.

medicina. O *pneuma*, nos estudos aristotélicos evidencia uma resolução na relação entre alma e a matéria, bem como estaria envolvido em praticamente todas as capacidades da alma. O *Anima*, a alma é o princípio vital que atua no corpo informando e atuando na matéria. Segundo Aristóteles, a vida e a alma possuem o calor vital, capaz de informar a matéria. Este calor fisicamente atua no sangue, comparável ao vapor, ele gera *pneuma* (isto que produz a pulsação nas veias). Este vapor é o responsável pelo transporte do calor vital em todas as partes do corpo, transmitindo estímulo proveniente dos órgãos diretamente ao centro da percepção. Este centro, segundo Aristóteles, também se encontra no coração.

Para Aristóteles, a transmissão pneumática em potencial estaria no esperma. Como um porta-voz da substância astral, “o *pneuma* que introduz nos seres vivos a quinta-essência ou o quinto elemento, o éter, pois é o sopro vital invisível e imperceptível que o gerador passa ao gerado de mesmo gênero e de mesma espécie.”⁶

Já no estoicismo antigo o *pneuma* ganha dimensão psicológica e cosmológica. A alma humana é composta de *pneuma* e fogo. Definido como um sopro ardente ou ar dotado de calor, ele é como o fogo que tudo penetra e que gera calor para o nascimento e o crescimento de qualquer forma de vida. O mundo inteiro é um corpo vivo animado.

No pensamento de Zenão e de Crisipo, o *pneuma* é um princípio corpóreo, um corpo sutil [...] idêntico ao fogo, que invade o universo e penetra, mais ou menos, em todo ser, e é princípio de crescimento e de sensação. Este fogo “artista” [...] e divino é também a substância do sol e dos outros corpos celestes, de tal modo que se pode afirmar que o princípio vital nas plantas e nos animais tem a mesma natureza dos corpos celestes e que um único princípio vivifica o universo. Este sopro ou fogo está presente em cada homem para lhe comunicar vida: a alma individual não é senão um fragmento deste princípio divino.⁷

Segundo Brun, no pensamento geral dos estoicos o *pneuma* é derramado pelo corpo por diversas partes do organismo, os órgãos e tecidos e há uma parte hegemônica, o coração, da qual se irradia o

⁶ CHAUI, Marilena de Souza. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994, v.1. p. 295.

⁷ AGAMBEN, 2007, p. 159.

pneuma e se espalha através dos sentidos. Dentro da função pneumática:

[...] espalhada através da traqueia constitui a voz, a da zona ocular forma a vista, a da zona auricular constitui o ouvido, a da zona nasal organiza o odor, a da zona da língua constitui o gosto, a que cobre toda extensão da carne funda o tacto, a que reside nas partes genitais - comporta um princípio um pouco diferente - a razão seminal. A região da alma onde todas as partes se concentram, colocamo-la nós no coração, e é o *hegemonicom*>>.⁸

Através do *pneuma* a laringe põe em movimento a língua, (o que remete à aristotélica que, como vimos, a voz para ser significativa deve conter fantasmas ou aos poetas do amor cortês na voz inspirada pelo *pneuma*), colocam a circulação pneumática como *animadora* da inteligência, do esperma e dos cinco sentidos. A parte hegemônica, diretriz do coração, tece as mensagens, elabora as representações, os consentimentos, os sentimentos e os apetites.

Já no neoplatonismo de Porfírio encontra-se a ideia de que a alma é um corpo sutil, formado pelos corpos celestes, e quando desce das órbitas planetárias até a terra reveste-se com o *pneuma* (seria um corpo sutil etéreo desta), entretanto, conseqüentemente, este corpo acaba de modo progressivo a obscurecer e umedecer. E assim, “Depois da morte do corpo, se a alma soube abster-se do contato com a matéria, ela volta a subir ao céu junto com seu veículo pneumático”;⁹ mas “se pelo contrário, não soube separar-se da matéria, o pneuma-ochema torna-se pesado, de tal forma que a mantém sobre a terra como uma ostra retida por suas valvas e a conduz ao lugar do castigo.”¹⁰ Agamben nos lembra de que “No neoplatonismo, o tema estoico do pneuma, seguido os rastros de uma sugestão do *Timeu* (41e), é concebido como um veículo ou corpo sutil, que acompanha a alma no seu romance soteriológico desde os astros até a terra.”¹¹

⁸ BRUN, Jean. *O estoicismo*. Tradução de João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 65.

⁹ AGAMBEN, 2007, p. 160.

¹⁰ AGAMBEN, 2007, p. 160.

¹¹ AGAMBEN, 2007, p. 160.

Na cultura medieval, já sob os influxos aristotélicos, estoicos e neoplatônicos do *pneuma*, teve a medicina papel principal:

Na transmissão das doutrinas da pneumatofantasmologia a medicina teve um destaque principal, da qual a fisiologia pneumática exercera influência profunda sobre a cultura medieval. O renascimento da pneumatologia no século XI começa com a tradição em latim, por obra de Constantino Africano, com *Liber regius* de 'Ali ibn 'Abbas AL-Magiusi, e alcança um primeiro ápice por volta da metade do século XII, com a tradução do *De differentia animae et spiritus*, do médico árabe Costa bem Luca.¹²

Segundo Agamben, a maioria dos médicos desta época enfatiza três espécies de espíritos: *Espírito natural*: se origina no fígado. - através das exalações do sangue é purificado e digerido no fígado, quando ele passa para todos os membros do corpo aumentando o vigor. *Espírito vital*: origem no coração - através das artérias difunde-se por todo corpo e dá vida ao corpo. *Espírito animal*: origem no cérebro, mas somente através de uma purificação do Espírito vital. O *espírito animal* parece ser dependente do *espírito vital*, ou seja, a partir do tálamo esquerdo do coração, o *espírito vital* sobe através da artéria em direção ao cérebro, chegando às três celas do cérebro, (fantástica, racional e memorial).¹³ Daí então, por obra da fantasia e da memória o espírito se torna mais puro e digerido se transformando assim em *espírito animal*.

A partir da cela fantástica, ramifica-se o nervo ótico, que, ao bifurcar-se, alcança os olhos. Pela cavidade desse nervo passa o espírito animal, que aí se torna ainda mais sutil, e segundo uma teoria sai dos olhos como espírito visual, se dirige até o objeto através do ar, que para ele cumpre o papel de "suplemento" e, tendo-se informado de sua figura e de sua cor, volta ao olho e daí para a cela fantástica; de acordo com outra teoria, o espírito visual, sem sair do olho, recebe através do ar a marca do objeto e a transmite para o espírito fantástico. Mecanismo análogo vale para o ouvido e para os outros

¹² AGAMBEN, 2007, p. 163.

¹³ Galeno havia elaborado as teorias sobre as três cavidades do cérebro, que mais tarde Guilherme de Conches expressa os processos psíquicos temperamentais da medicina humoral. Em um breve esquema, a primeira câmara do cérebro é a *fantástica* seria a nossa capacidade visual ou imaginativa (quente e seca pois possibilita atrair as coisas e cores). A segunda câmara é a *racional*, que nos possibilita discernir (quente e úmida, pois deve se conformar as propriedades das coisas). A última cela é a *memorial*, que nos possibilita guardar algo na memória.

sentidos. Na cela fantástica, o espírito animal ativa as imagens da fantasia, na cela memorial produz a memória e, na logística a razão.¹⁴

O fato do *espírito animal* (que atua no cérebro) provir do *espírito vital* (que se origina no coração) faz Agamben confirmar a teoria medieval, segundo a qual, o coração é a sede primeira da sensibilidade e da imaginação, pois apesar destas atuarem no cérebro, provém do coração.

Vejamos que a teoria do *pneuma* se mantém durante os períodos históricos nos seguintes tópicos: estar presente na natureza vivificando tudo; no ser humano transporta o calor vital animando o corpo e informando a matéria na comunicação com a alma; transporta o veículo astral no esperma; a sede central do *pneuma* é o coração. Avicena e Averróis, filósofos árabes famosos pela interpretação aristotélica na Idade Média, analisam a função do espírito imaginativo através da anatomia cerebral. Em contraponto à sabedoria medieval, da qual a virtude provém do coração, Agamben escreve: “Avicena explica assim que, embora o princípio das virtudes esteja no coração, ‘é no cérebro que se aperfeiçoa a têmpera do espírito que faz veicular no corpo a virtude sensitiva’”.¹⁵ Tempo posterior, sob a inspiração do livro *De Anima*, de Aristóteles, encontramos Averróis que também lembra que deste “calor interno” que se origina no coração faz a virtude se efetuar nos recintos do cérebro:

Não deve ser esquecido que, embora os recintos do cérebro sejam o lugar onde se efetuem as operações destas virtudes, contudo as suas raízes se encontram no coração... isso se explica considerando que tais virtudes não agem a não ser com o calor interno, e o calor interno não chega a elas a não ser com o calor medido, e já que a virtude dativa e mesurativa está necessariamente no coração, a raiz de tais virtudes está, por conseguinte, no coração. Da mesma forma, dado que a operação da fantasia acontece através do signo que dos objetos sensíveis fica no senso comum, conforme se explica no livro sobre a alma, no qual se lê também que o lugar e a raiz do senso

¹⁴ AGAMBEN, 2007, p. 164.

¹⁵ AGAMBEN, 2007, p. 154.

comum estão no coração, consequência disso é o lugar da virtude imaginativa estar necessariamente no coração.¹⁶

Neste fragmento acima, observamos que o local da virtude imaginativa esta necessariamente no coração. Por mais que hoje pensamos que tudo se localiza em nosso cérebro, esta tradição que estuda anatomia cerebral, nos lembra que a sede central é o coração. E, assim, como pensamos na supremacia do pensamento em relação a imaginação, neste caso, o texto também lembra que a virtude imaginativa ocupa um lugar especial, pois é ela que comunica-se diretamente com as percepções do mundo exterior e posteriormente, após passar pela sede central do coração é que irá virar uma síntese em nosso pensamento. Assim, a imaginação se torna muito importante. Veremos no item posterior, como a imaginação, desenvolvida pela teoria de Aristóteles ira se fundir com a do *pneuma*.

Pneumofantasmologia

Fantasmologia aristotélica unida ao pneuma

A teoria do fantasma¹⁷ aristotélica (a noção de uma imagem como *marca* na alma do indivíduo) evidencia que o fantasma (a imagem que é apreendida pelos sentidos) perpassa a linguagem, sonho, adivinhação, memória, e conhecimento intelectual. Converge em sua teoria do conhecimento, psicologia e teoria da sensação. O fantasma é o modo de como o sentido capta as formas *sem* a presença da matéria.

Sabemos que Aristóteles, diferentemente de Platão, concebe o mundo sensível e da experiência de forma a ser o princípio do conhecimento, assim, a imaginação possui um valor central para o processo cognitivo. Para Aristóteles “o conhecimento se dava no próprio

¹⁶ AVERROIS. Cordubensis. *Colliget libri VII*, Venetiis, 1552,1. II, cap. XX. In: AGAMBEN, 2007, p. 54.

¹⁷ “*Phántasma* é a imagem que está no espírito ou que aparece ao espírito, mas sem consistência de uma coisa real.” (CHAUI, Marilena de Souza. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, vol. 1. 1ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 357.)

mundo, a partir dos sentidos, pois a matéria e forma coabitavam o objeto.”¹⁸

Partindo de uma visão empirista, tal como Aristóteles, os estoicos consideram que as ideias são conceitos de nossa mente, ou seja, imagens mentais, assim negam que existam ideias inatas, pois há participação dos seres nos conceitos quando se tenta encontrar termos para adequar a linguagem. Também consideram que pela experiência adquire conhecimento, ou seja, ingressamos no conhecimento através da sensação e da representação sensorial que ficam impressas em nossas almas. Para os estoicos, após a percepção sensível, que se realiza mediante a circulação pneumática, partindo do coração, se dirige às pupilas, produz um processo da sensação que resulta uma *apresentação*, ou seja, uma *phantasia*¹⁹.

O pneuma não é, porém, introduzido no corpo a partir de fora, mas é “conaturado” ao corpo de cada um, o que permite que se explique tanto a reprodução, que acontece através de uma corrente pneumática que alcança os testículos e, no esperma, é transmitida à prole, quanto à percepção sensível, que se efetua mediante uma circulação pneumática que, partindo do coração, se dirige às pupilas [...] onde entra em contato com a porção de ar situada entre o órgão visivo e o objeto. Tal contato provoca uma tensão no ar que se propaga segundo um cone, cujo vértice está no olho e cuja base delimita o campo visual. O centro desta circulação reside no coração, sede da parte “hegemônica” da alma, em cuja sutil matéria

¹⁸ BRAGA, Marco. GUERRA, Andreia; REIS, José Claudio. *Breve história da ciência moderna*, volume 1: convergência de saberes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. p. 21.

¹⁹ A impressão é transmitida à alma através dos sentidos e nela se exprime, gerando assim a fantasia. Para os estóicos, não a sensação, mas a *representação ou fantasia* é o critério de verdade. A sensação e a percepção sensorial trazem o ingresso da alma no conhecimento, mas a representação não se segue de somente um sentir, mas de um espontâneo consentir, e quando damos assentimento acontece a apreensão e a representação se torna compreensiva. Como nos lembra Braidida, os estóicos não tratam de uma fantasia no sentido de uma imaginação fantasiosa, eles admitem o cuidado que devemos ter no qual a *phantasia* não pode ser derivada de um objeto não-existente, como algo que não se conforma com o existente, uma alteração espontânea da mente, sem que haja um *objeto* que as produza. Para uma apresentação ou representação (*phantasia*) ser compreensiva, deve ser causada por um objeto existente e conforme o existente. (BRAIDA, Celso R. *Experiência e compreensão no estoicismo antigo*. Florianópolis: UFSC, 2001. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~braidida/teoria_estoica.pdf>. Acessado em: 20 jun. 2010).

pneumática se imprime as imagens da fantasia, assim como os sinais da escritura ficam impressas na tabela de cera.²⁰

As coisas das quais temos experiência, que ficam gravadas em nós, surgem em forma de uma representação ou fantasia. Agamben lembra que o tema da a visão perpassa os filósofos, e para os estoicos, pois ela parece não ser somente uma emanção da coisa para o olho, pois no caso estoico o *pneuma* parece atravessar o olho, ou seja, sai da pupila do indivíduo um sopro de ar e fogo que propaga no mundo exterior sob a forma de cone (uma tensão no ar), cujo vértice coincide com o olho. Através das pupilas o *pneuma* atinge contato com esta tensão, ou este ar. O processo se efetua quando são impressas ou gravadas as imagens da fantasia na matéria sutil (pneumática) do coração:

Como a circulação pneumática parte do coração evidencia que a razão não provém da cabeça, mas sim do coração. Desta parte surge a representação, ou seja, uma *impressão* do objeto exterior na substancia da alma. Esta fantasia possui o critério que estabelecerá se algo é verdadeiro, partindo por um processo no qual seu aprovar deve-se segundo o *logos* que está em nossa alma, de modo que esta verdade gera uma ação e uma modificação material e corpórea em nossa alma.

No neoplatonismo encontramos a fantasmologia aristotélica unida a noção de *pneuma*. Sabemos que pela extensão é difícil definir o neoplatonismo, mas o que sabemos é que o próprio neoplatonismo se distingue de outras escolas gregas que vimos, visando temas mais religiosos. A mística entra na história da filosofia antiga com características novas, e o discurso filosófico modifica-se, serve para mostrar, sem explicar, aquilo que o supera e eleva, ou seja, uma experiência na qual todo o discurso se extingue, e na qual, a própria filosofia se identifica com a teologia. Neste cenário, estabelece-se um ambiente propício para que a noção de *pneuma* venha a ser carregada de soteriologia, de mística e de imaginação. Notemos que, ao entrarmos em um período em que a filosofia helênica já está partindo para seu fim e do qual os sistemas filosóficos da era imperial enfrentam as relações entre filosofia pagã tardia e pensamento hebreu-cristão,

²⁰ AGAMBEN, 2007, p. 159.

[metafísica] do qual os neoplatônicos abusarão, *theologia* que se identificaria com a metafísica como <<filosofia primeira>>. Desta feita, os neoplatônicos apenas tiveram que alargar o espectro semântico do termo, na esteira do estoicismo, passando a abarcar todo o discurso sobre os deuses, agora que a inclinação psicossociológica tão universal para com o maravilhoso e o miraculoso já tinha sido sustentada, em termos teóricos, graças a uma sofisticadíssima teoria, parcialmente estóica, a teoria da simpatia (*sympatheia*) universal. Congraçando todas as coisas numa interação mútua, ela serviria a Plotino não só para discutir o papel do Sol na teoria aristotélica da *genesis* (En. IV, 4,31), mas também para poder entender o *kosmos* como um organismo vivo em que todas as suas partes se encontram impregnadas de uma alma universal e actuando mutuamente em virtude da semelhança (*homoioetes*).

Nesta transformação, e sem esquecer a legitimidade da um misticismo de características aristotélicas (como v. g. o de Alexandre de Afrodísias) acrescentaríamos em última nota, decerto não alheia ao devir da própria *philosophia*: aquele programa plotínico não deixava de conviver com um misticismo preciso (En. VI, 7,38)²¹

Dentro deste clima de transcendência²² e imanência (uno no múltiplo) a filosofia neoplatônica de Jâmblico²³ viria explicar como a

²¹ CARVALHO, Mario Santiago de. *Estudo Complementar*. In: MEDIAEVALIA. Textos e estudos. *Pseudo-Dionísio de Aeropagita. Teologia Mística*. Fundação Eng. António de Almeida, vol. 10. Porto, Portugal, 1996, p. 37.

²² “[...] na filosofia post-aristotélica entender-se-á a *dymanis* a todo o tipo de motores e inteligências intermédias. No judeu de Alexandria, Fílon, identificam-se ora com anjos, ora com as formas platônicas (*ideai*) presentes no espírito de Deus e força criadora do Universo. Também em Plotino os *noeta*, unificados no *Nous* cósmico, são descritos nos termos da *dynamis* universal da capacidade ilimitada (En. V,8,9) e, individualmente identificados (como um *eidos* separado) são-nos apresentados como uma *dynanis* também individual (En. V,9,6) mais tarde operativa nos dois mundos, inteligível e sensível.” (CARVALHO, 1996, p. 36). A utilização da *dynamis* aristotélica inserida no dinamismo das influências religiosas por “vincarem a transcendência e imobilidade dos deuses, necessitavam de actuar nas coisas através de *dynamis*, que logo chegarão a ser personificadas” (CARVALHO, 1996, p. 39.) evidencia que neste tempo há uma conjugação da imanência com a transcendência, na característica dos poderes divinos nas coisas existentes. Enfim, a escola de Plotino abre-se na tentativa de responder ao antigo problema parmediano do uno no múltiplo.

²³ Enquanto filósofos pagãos fazem do neoplatonismo fundamentos para religião pagã, os filósofos cristãos como Orígenes, Mário Vitoriano, Santo Agostinho, Pseudo-dionísio, usam os mesmos princípios para pensar a nova religião a nível

alma imergia completamente na matéria. Muito influenciado pelos comentários de Porfírio e de sua demonologia, Jâmblico considera que somos capacitados a alcançar a união com inteligências superiores, e através do êxtase, somos transportados além deste mundo para partilhar a vida superior dos seres celestiais. Para isso, explica o êxtase como a entrada de um *pneuma* divino para dentro do corpo, já que os fantasmas divinos podem se apoderar de nossa imaginação.

Em Jâmblico, Agamben encontra a imaginação (teoria do fantasma aristotélica) e *pneuma* assimilados de modo singular. O *pneuma* é um veículo etéreo e luminoso ao redor da alma que é iluminado pela luz divina, e como tal, proporciona a iluminação divina, os influxos dos sonhos e da adivinhação: “Durante a vida terrestre, o *pneuma* é instrumento da imaginação e, como tal, é o sujeito dos sonhos, dos influxos astrais e das iluminações divinas na adivinhação”,²⁴ o *pneuma* com sua ferramenta imaginativa é considerado o intermediário do mundo divino. O que estava a exercer forte influência sobre Jâmblico foi os comentários de Porfírio, sobre a *alma pneumática*, juntamente com as práticas teurgicas provenientes dos Oráculos Caldaicos.²⁵

[...] Porfírio foi o primeiro a comentar os *Oráculos Caldaicos* em função das categorias neoplatônicas. Com esse comentário, ele lançava as premissas para o nascimento da tendência que logo se tornará dominante, sobretudo por obra de Jâmblico. Os *Oráculos caldaicos*, juntamente com os *Poemas órficos* (e com os grandes poetas do passado como Homero e Hesíodo), tornaram-se uma espécie de Bíblia pagã, ou seja, textos que eram considerados

teórico. Segundo Reale, “a partir de Jâmblico, o neoplatonismo abraça a causa do politeísmo, incorporando uma série de motivos próprios da religião pagã, com a agravante ulterior derivada do fato de se pretender fazer corresponder esse ou aquele Deus, essa ou aquela Deusa, às várias hipóstases”. (REALE, 1994, v. 4, p. 357).

²⁴ AGAMBEN, 2007, p. 160.

²⁵ Segundo Reale, os chamados Oráculos Caldaicos é uma obra em diversos fragmentos que “encontramos a mesma mistura de filosofemas (extraídos do médio-platonismo e do neopitagorismo) e de representações míticas e fantásticas, um tipo análogo de descomposta religiosidade de inspiração oriental, característica do último paganismo, uma pretensão análoga de comunicar uma mensagem ‘revelada’”. (REALE, 1994, v.4, p. 388).

expressões de uma revelação divina, que a filosofia devia acolher como ponto de partida para a própria reflexão.²⁶

Para Jâmblico, a alma podia regressar ao divino através de ritos teúrgicos²⁷, “Relembramos que a palavra <<teurgia>> surge no séc. II da nossa era. Talvez criada pelo(s) autores(s) dos *Oráculos Caldaicos*, ela designaria <<os ritos capazes de purificar a alma e o seu ‘veículo imediato’, o corpo astral, a fim de possibilitar-lhe a contemplação dos deuses>>”.²⁸ As obras platônicas eram consideradas divinas e de Aristóteles o meio para se chegar em Platão, colocados juntamente com entidades caldaicas e egípcias. Apesar de Porfírio, reconhecer na teurgia certa eficácia, depois de seu contato com Plotino criticou e acaba por não a considerar de modo favorável. Entretanto, sua influência foi enorme, também lembramos que os *Oráculos Caldaicos* nesta época foram mencionados tanto por filósofos pagãos quanto cristãos. Outro neoplatônico com as mesmas influências é Sinésio de Cirene²⁹, no seu livro *Tratado dos Sonhos*, ou *De insomniis*, Sinésio mostra que o estado de sonho é caracterizado pela prova da imaterialidade da alma. Além disso, Sinésio se torna o filósofo-chave desta jornada de Agamben, devido à importância da ideia de um *espírito fantástico*³⁰.

O espírito fantástico é o sensório mais comum e o primeiro corpo da alma. Ele esconde-se na interioridade e governa o ser vivo como se o fizesse a partir de uma cidadela. A natureza, realmente, construiu em volta dela toda a fábrica da cabeça. O ouvido e a visão não são de fato sentidos, mas instrumentos do sentido, ministros do senso comum e quase porteiros do ser vivo, que relatam ao senhor o que percebem no exterior... O espírito fantástico é, por sua vez, um

²⁶ REALE, 1994, v. 4, p. 552.

²⁷ Jâmblico ao se referir a Teurgia nas práticas pneumáticas, a coloca como uma ciência nobre e sublime, do qual são necessárias uma alta moralidade e uma alma pura, “Dodds explicou muito bem que ‘ enquanto a magia vulgar usa nomes e fórmulas religiosas para fins profanos, a teurgia usa procedimentos da magia vulgar acima de tudo para fins religiosos” (REALE, 1994, v. 4, p. 395).

²⁸ CARVALHO, 1996, p. 41.

²⁹ Ele pertence a escola de Alexandria, fundada por Amônio no século III, que prosperou entre o fim do sec. IV e no início do século V d.C.

³⁰ Espírito fantástico, que tem sua origem na imaginação ou na fantasia.

sentido perfeito em cada uma de suas partes... sem intermediários, é o mais próximo da alma e certamente o mais divino.³¹

O espírito fantástico é o representante da efetiva união entre a definição de pneuma neoplatônica e com a fantasmologia aristotélica. O espírito fantástico é definido como o “sensório” mais comum e perfeito da alma, do qual os outros sentidos são apenas seus instrumentos, o espírito fantástico, tem a fantasia como o “sentido dos sentidos”:

Idade Média e a pneumofantasmologia

Após o neoplatonismo, o período medieval agarra estas definições e as recriam, aprofundando em questões teológicas. Nesta época temos diversos compilados teológicos tratando do tema e das questões que envolvem a comunicação com o divino e as relações corpo e alma através do espírito. Segundo Agamben, o que se torna curioso da questão corporal do *pneuma* são as referências médicas, anatômicas, inseridas em tratados de filosofia medieval. Obras filosóficas ou religiosas, que misturam estudos detalhados da anatomia (cerebral, do olho e do coração), de patologia clínica, dos modelos circulatórios, da embriologia, escritos em forma de intenção alegórica, da qual se misturam o filósofo e o médico.

A grande importância dada às questões sobre a imaginação no período medieval, a ponto de Agamben defini-la como a *civilização da imagem*, evidencia que a própria palavra “fantasma” ganhou diversas colorações e a imaginação associada ao espírito, tanto possui caráter divino, como aquele que celebra a união entre o corpóreo e o incorpóreo como também ela ganha face negativa diante da perdição do mal:

[...] a obsessiva e quase reverencial atenção que a psicologia medieval reserva à constelação fantasmológica aristotélica que, dramatizada e enriquecida pelas contribuições do estoicismo e do neoplatonismo, ocupa um lugar central no firmamento espiritual da Idade Média. Nesse processo exegético, no qual a Idade Média esconde uma de suas mais originais e criativas intenções, o fantasma polariza-se e se converte em lugar de uma experiência extrema da

³¹ *De Insomniis (Patrologia graeca, 66, 1290)* In: AGAMBEN, 2007, p. 161.

alma, na qual ela pode elevar-se até ao limite deslumbrante do divino, ou então precipitar no abismo vertiginoso da perdição e do mal. Isso explica por que época alguma foi, ao mesmo tempo, tão “idólatra” e tão “iconoclasta” quanto a que via nos fantasmas “a alta fantasia” a que Dante confia a sua visão suprema e, contemporaneamente, as *cogitationes malae* que, nos escritos patrísticos sobre os pecados capitais, atormentam a alma do acidioso, a mediadora espiritual entre o sentido e a razão, que exalta o homem, ao longo da escada mística de Jacó, referida por Hugo de São Vítor, e as “vãs imaginações” seduzindo o ânimo para o erro, o que Santo Agostinho reconhece no desvio maquineu dele mesmo.³²

Na *pneumo-fantasmologia* medieval conhecimentos antigos se frutificam, evidenciando que na filosofia e teologia ocorreu um original estudo em relação à imaginação (*fantasma*), entrelaçada na noção de *espírito fantástico*, também fazendo parte de uma sólida tradição médica que vinha se desenvolvendo. A noção de *espírito fantástico* certamente aproxima o Platão que os medievais conheciam através do neoplatonismo, vindo da filosofia de Plotino, do séc. VI d. C, e das influencias de Aristóteles, após o contato oriental do século XII .

Se nos detivermos na obra de Sinésio [...] identificando a imagem interior da fantasmologia aristotélica com o sopro quente, veículo da alma e da vida, da pneumatologia estóico-neoplatônica, alimentará tão fecundamente a ciência, a especulação e a poesia do renascimento intelectual do século XI até o século XIII. A síntese que disso resulta é tão marcante que a cultura europeia desse período poderia ser definida com razão como uma pneumo-fantasmologia, em cujo âmbito, que circunscreve ao mesmo tempo uma cosmologia, uma fisiologia, uma psicologia e uma soteriologia, o sopro que anima o universo, circula nas artérias e fecunda o esperma, é o mesmo que, no cérebro e no coração, recebe e forma os fantasmas das coisas que vemos, imaginamos, sonhamos e amamos; como corpo sutil da alma, ele é, além disso, o intermediário entre alma e a matéria, o divino e o humano, e, como tal, permite que se expliquem todas as influências entre corpóreo e incorpóreo, desde a fascinação mágica até às inclinações astrais.³³

A obra de Sinésio através da noção de *espírito fantástico* conciliou a imaginação aristotélica com a noção de *pneuma* trabalhada pelo

³² AGAMBEN, 2007, p. 138.

³³ AGAMBEN, 2007, p. 163.

neoplatonismo. Podemos perceber que há uma grande riqueza de conhecimentos na Idade Média, ao contrário do que “foi por muito tempo considerada um época de estagnação cultural e econômica. [...] estudos históricos realizados a partir da segunda metade do século XIX e principalmente ao longo do século XX vieram desmentir essa concepção.”³⁴ Segundo estes estudos, uma das características que veio tirar esse mito foi devido a influência árabe (império árabe que durou quase oito séculos) ao dominar o território, os povos árabes passaram a ter conhecimento destes povos bem como a ciência e filosofia árabes deram contribuições muito importantes para os conhecimentos descobertos pelos cristãos desde o século XII. Novos conhecimentos gerados a partir de traduções e comentários de Aristóteles, que antes era quase desconhecido na cristandade.

Com traduções de obras gregas e coincidentemente com o surgimento das universidades, a Europa medieval foi se tornando um vasto acervo de conhecimentos da antiguidade grega e de culturas orientais. Muito conhecimento para um período tão curto. Entretanto, “Os conhecimentos introduzidos na cristandade a partir do século XII coincidiram com diversas transformações no seio da Igreja medieval. Vários movimentos começaram a propor novas interpretações dos textos sagrados [...]”³⁵ A junção entre as manifestações corporais do espírito e da imaginação, surgiram muitos problemas com o pensamento cristão que estava se desenvolvendo na escolástica. “para fazer frente a essas iniciativas, a hierarquia da Igreja permitiu o surgimento de novas ordens religiosas, sobretudo daquelas que se dispusessem a combater as ditas heresias.”³⁶ Um dos representantes é Tomás de Aquino, que não acredita que a substância espiritual venha a se unir ao corpo áureo. Buscando conciliar o platonismo com a fé cristã, Santo Agostinho, acreditando na separação entre corpo e alma, veio a influenciar toda Idade Média:

Uma das ideias centrais da doutrina de Agostinho – e que influenciou bastante a filosofia medieval, chegando até a modernidade – foi a dualidade corpo e alma. Apesar de considerar essas duas realidades na vida dos homens, julgava haver uma supremacia da alma sobre o

³⁴ BRAGA, 2008, p. 11.

³⁵ BRAGA, 2008, p. 39.

³⁶ BRAGA, 2008, p. 39.

corpo, negando tudo o que se refereria ao prazer e ao mundo dos sentidos e favorecendo a busca de uma transcendência. Acreditava que os homens deveriam se concentrar na purificação da alma. A partir da obra de Agostinho, esse princípio passou a dominar o cristianismo.³⁷

Nesta nova visão que deveria se considerar a relação entre espírito e alma, a fisiologia pneumática dos médicos e de suas articulações espírito x corpo estabelecia os primeiros problemas para a antropologia cristã: “Costa ben Luca já se detém na diferença entre espírito corpóreo e mortal e alma incorpórea e imortal”.³⁸ Agamben nos lembra de que Guilherme de Saint-Thierry³⁹ evidencia plenamente a preocupação em conciliar a pneumatologia com a doutrina cristã. Assim, condena que o espírito seja parte da alma racional, pois a parte racional do homem faz dele a imagem de Deus incorruptível, elevando o sujeito acima de todos os outros seres. “O Autor da natureza [...] envolveu de mistério a união da alma e do corpo. Inefável, incompreensível é o encontro dessas duas substâncias”.⁴⁰

Hugo de São Vítor procede a uma reavaliação da fantasia, inspirando-se na noção do *espírito fantástico* como mediador entre o corpóreo e o incorpóreo. Entretanto, esta reavaliação constitui, segundo Agamben, uma mudança decisiva na história medieval. A imaginação passa a ser uma figura da sensação, situada na parte mais alta do

³⁷ BRAGA, 2008, p. 30.

³⁸ AGAMBEN, 2007, p. 166.

³⁹ O pensamento místico de Guilherme de Saint-Thierry parece remeter à ideia de que somos semelhantes ao divino, devido a sermos concebidos por Deus no ato da criação, mas, no entanto, somos desfigurados no pecado. Nesta progressiva ascensão do sujeito, no qual tenta restaurar a redenção, há uma interferência do Espírito Santo, que efetua a comunhão com Deus. Entretanto, o sujeito não consegue apreender nem explicar esta unidade de semelhança de espírito, desta forma, esta união se constitui como um segredo.

Já o *mistério inefável* é o tema das obras de Hugo de São Vítor. Agamben nos lembra que ele desconfia da união apressada entre o corpóreo e o incorpóreo, “por isso com as palavras do *Evangelho* de João, segundo as quais ‘o que nasceu da carne é carne e o que nasceu do espírito é espírito’” Hugo vem a perceber um abismo entre estas duas substâncias. Nesta distância há algo no corpo que sobre e assim aproxima-se do espírito, e o espírito desce para se aproximar do corpo. Se o corpo ascende é através dos sentidos e se o espírito desce é através da sensualidade.

⁴⁰ AGAMBEN, 2007, p. 167.

espírito corpóreo e na parte mais baixa do espírito racional. Após a purificação da imaginação no cérebro entra em contato com a substância racional que se torna muito purificada e capaz de unir-se sem mediação com o espírito. A razão é a luz corpórea, a imaginação, uma sombra. A razão age sobre a imaginação. O espírito fantástico na alma não é corpo, apenas se assemelha ao corpo, reflete a sensualidade que é quase espírito.

Alberto Magno, também nega que o espírito seja o médium entre alma e corpo. Desta forma a escolástica vem a compreender a pneumofantasmologia na esfera da fisiologia médica, retirando toda sua filosofia e implicações teológicas que a tornava médium entre corpo e alma.

Este processo começa já com a teologia escolástica que, mesmo aceitando a doutrina médica dos espíritos, se esforça por isolá-la no âmbito da fisiologia corpórea e por eliminar-lhe todas as implicações soteriológicas e cosmológicas que tornavam o pneuma um mediador concreto e real da “união infável” entre alma e corpo. Neste ponto, inicia-se um declínio, que levará fatalmente a pneumatologia para a sombra dos círculos esotéricos, onde sobreviverá por muito tempo como se fosse o caminho, que já se tornou impraticável, que nossa cultura poderia ter tomado, mas que efetivamente não tomou.⁴¹

Isolada nas questões referentes ao âmbito corpóreo e fisiológico, a doutrina da pneumofantasmologia parece ter sido esquecida no tempo histórico de acordo com as noções que se estabeleceram entre corpo x espírito.

Considerações finais

Compreendemos que a noção do espírito (*pneuma*) como elemento corporal e auxiliar da alma, inicialmente provinda de uma teoria médica, foi inserida na filosofia natural antiga (busca as causas materiais) e tornou-se com o tempo, influenciada pela mística e caráter religioso, um instrumento pelo qual atua a imaginação, e pelo qual o divino se comunica. Compreendeu-se a partir de então que a alma, em seu psiquismo, envolve o processo pneumático e fantasmológico do

⁴¹ AGAMBEN, 2007, p. 172.

qual possui sua sede central no coração e que então dirige-se ao cérebro. Observamos também que tornando a imaginação e o corpo como inferiores, a filosofia escolástica passa a conceber o espírito separado da matéria. Assim a pneumofantasmologia acaba por perder sua força da tradição e continuidade.

O "Reino do Corpo" na obra holística de Ellen White: genealogias e propostas

Fábio Augusto Darius*

Breve Introdução:

Biografia, descendência metodista e expulsão da igreja

Para melhor compreensão acerca do pensamento "corpóreo-materialista" de Ellen Gould White, nascida Harmon em 26 de novembro de 1827 na pequenina cidade de Gorham, estado do Maine, Estados Unidos, é preciso contextualizar historicamente seus objetivos, desejos e influências, ainda que muito brevemente, tendo como eixo alguns aspectos biográficos selecionados. A partir desses aportes - e excluindo a visão denominacional acrítica¹ ainda majoritária no Brasil - poderá ser possível estabelecer alguns marcos norteadores de sua reflexão nesse sentido para finalmente concluir sobre os alegados

* É historiador pela Universidade Regional de Blumenau (FURB) e mestre e doutorando em Teologia (área de atuação "Teologia e História" pela Escola Superior de Teologia (EST - Brasil). Sua pesquisa, com apoio da CAPES, trata a teleologia da obra dialética da escritora estadunidense Ellen White. Contato: augustodarius@gmail.com

¹ Há pelo menos duas maneiras possíveis de estudar Ellen White: a) como uma "visionária" ou bruxa: ela foi uma profetisa inspirada por Deus... ou ela foi uma "embusteira"; b) como "filha de seu tempo": ela foi uma abolicionista e feminista, lutando pelas causas "boas" e "certas". De acordo com a visão da Igreja Adventista do Sétimo Dia, "Ela era uma pessoa de notáveis talentos espirituais, que viveu a maior parte de sua vida durante o século XIX (1827-1915), mas através de seus escritos ela continua exercendo um extraordinário impacto em milhões de pessoas ao redor do mundo. Durante sua vida ela escreveu mais de 5.000 artigos e 40 livros, mas hoje, incluindo compilações de 50 mil páginas de manuscritos, mais de 100 títulos estão disponíveis em Inglês. Ela é a escritora mais traduzida em toda a história da literatura, o autor americano mais traduzido de ambos os sexos. Seus escritos abrangem uma ampla gama de assuntos, incluindo religião, educação, relações sociais, evangelismo, profecia, publicações, nutrição e administração." WHO WAS ELLEN WHITE? Ellen White Estate, 2013. Disponível em <http://www.whiteestate.org/about/egwbio.asp#who>. Acesso em 18 mar. 2013. (A tradução é minha).

motivos que constituem “o reino do corpo” um dos objetos privilegiados de sua prolífica escrita.

Enquanto criança e até o final de sua adolescência, Ellen White - bem como sua irmã gêmea e seus pais - foi uma frequentadora assídua da Igreja Metodista de Portland, Maine, para onde sua família se mudou ainda durante a tenra infância de Ellen, provavelmente em virtude do emprego de seu pai, um fabricante e vendedor de chapéus, em um trabalho que ocupava todos os membros familiares. Eis nesse primeiro detalhe acerca de sua religião uma das supostas chaves de leitura para entendê-la posteriormente: os irmãos Wesley, fundadores do metodismo pregavam uma religião de propostas práticas, baseada na inabalável crença no poder da oração e na leitura diária da Bíblia. Contudo, seus membros acreditavam firmemente na punição dos corpos dos ímpios durante o Julgamento e o próprio John Wesley, em um de seus sermões mais conhecidos (*On the Resurrection of the Dead*, sermão número 137) cria na literalidade de criação humana ex-nihilo, ou para ser mais direto, apenas a partir do pó da terra. Ainda segundo Wesley, este nosso mesmo corpo - hoje alma vivente pelo poder do Espírito Santo - mesmo que morto, poderá ou não ser avivado misteriosamente pela mesma alma que antes o compôs². Contudo, ainda que paradoxal, não quer dizer que o mesmo acreditasse na ressurreição literal de nossos corpos, visto que:

A simples noção de uma ressurreição requer, que o mesmo corpo que morreu deve novamente ascender. Se Deus dá as nossas almas no último dia um novo corpo, isso não pode ser chamado de ressurreição do nosso corpo; porque essa palavra implica claramente a nova produção do que antes era³.

² WESLEY, John. *Sermons on Several Occasions*. Book II. New York: B. Waugh and T Mason, 1836. p. 506.

³ WESLEY, 1836, p. 507. Preferi utilizar o original no corpo do texto para evitar qualquer imprecisão teológica no artigo por conta de uma eventual tradução errônea. Contudo, como aqui, apresentarei as traduções em notas de rodapé, todas feitas por mim. Nesse caso: “The plain notion of a resurrection requires, that the self-same body that died should rise again. [...] If God give to our souls at the last day a new body, this cannot be called the resurrection of our body; because that word plainly implies the fresh production of what was before” (Tradução própria)

A partir da análise do acima exposto, pode-se inferir que John Wesley - muito mais teoricamente consistente que Ellen White - tenha escrito que nova alma receberemos no último dia, ou seja, diferente do recebimento de nossa alma vivente ora reestabelecida no contexto da ressurreição. Ainda assim, a despeito de supostas diferenças doutrinárias concernentes a este ponto, White e Wesley criam na literalidade do céu⁴ e na corporeidade de seus habitantes embora discordassem da questão do estado da alma durante o transcurso da ressurreição. Para White, classificada como restauracionista bíblica, indubitavelmente, a alma é mortal, enquanto para Wesley ela simplesmente não é⁵. De acordo com ela:

A doutrina da imortalidade natural, a princípio tomada emprestada à filosofia pagã, e incorporada à fé cristã durante as trevas da grande apostasia, tem suplantado a verdade tão claramente ensinada nas Escrituras de que “os mortos não sabem coisa nenhuma”. Multidões tem chegado a crer que os espíritos dos mortos são os “espíritos ministradores, enviados para servir aqueles que hão de herdar a salvação”. E isto apesar do testemunho das Escrituras quanto à existência dos anjos, e sua relação com a história humana, antes do perecimento de qualquer ser humano”⁶.

⁴ Embora White discordasse da literalidade do inferno, contrariando o pensamento vitoriano que norteou seu pensamento. De acordo com ela: “They were responsible only for the light which shone in their time; we are accountable for that which shines in our day. If we turn from the testimony of God’s Word, and accept false doctrines because our fathers taught them, we fall under the condemnation pronounced upon Babylon; we are drinking of the wine of her abominations”. WHITE, Ellen. *The Great Controversy Between Christ and Satan* - 1888 Edition. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1907, pp. 536-537. Em português: “Eram responsáveis apenas pela luz que resplandecia em seu tempo; nós o somos pela que brilha em nossa época. Se nos desviamos do testemunho da Palavra de Deus, aceitando falsas doutrinas porque nossos pais as ensinaram, caímos sob a condenação pronunciada sobre Babilônia; estamos a beber do vinho de suas abominações”. (A presente tradução encontra-se no livro O Grande Conflito, publicado pela Casa Publicadora Brasileira em 2004, p. 536, sem indicação de tradutor/tradutora. Faz-se necessária a utilização dos originais em virtude das reiteradas acusações de problemas nas traduções para o português).

⁵ Conforme LEE, L. *The Immortality of the Soul*. Syracuse: Wesleyan Methodist Book Room, 1865.

⁶ WHITE, Ellen, 1907, p. 551. Conforme o original: “The doctrine of natural immortality, first borrowed from the pagan philosophy, and in the darkness of the

Ainda assim - e isso parece muito importante no escopo dessa análise - a rápida tentativa de diálogo entre John Wesley e Ellen White, como visto acima, provoca graves rupturas teóricas principalmente para um adventista do sétimo dia, que tem a doutrina da imortalidade condicional como ponto inegociável - assim como a doutrina do Santuário e a guarda do Sábado exposto literalmente no quarto mandamento expresso em Êxodo, capítulo 20.8-11, mas interessantes e inquestionáveis aproximações práticas em relação ao corpo e na própria dinâmica pragmática da teologia whiteana⁷. Nessa interface “corpo-mundo” como veremos mais tarde com Merleau-Ponty, “o corpo foi pensado como instrumento da alma para que a alma possa agir no mundo⁸” ainda que “as faculdades da mente, como os poderes mais elevados, estão a governar o Reino do corpo. As paixões e apetites naturais estão para ser trazidos sob o controle da consciência e as afeições espirituais”⁹.

Portanto, também a partir da dialética “corpo-espírito”, seja em relação ao contexto wesleyano (principalmente), pode-se estudar o “reino do corpo em Ellen White”. Retornando ao eixo biográfico, White, com menos de dezoito anos de idade deixou o metodismo, bem como toda a sua família, visto que todos foram expulsos da denominação por

great apostasy incorporated into the Christian faith, has supplanted the truth, so plainly taught in Scripture, that “the dead know not anything.” Multitudes have come to believe that it is the spirits of the dead who are the “ministering spirits sent forth to minister for them who shall be heirs of salvation.” And this notwithstanding the testimony of Scripture to the existence of heavenly angels, and their connection with the history of man, before the death of a human being”. (Tradução própria)

⁷ “Practical religion seemed to be the harmonizing theme throughout Ellen White’s writings. She saw a direct connection between doing church work and properly representing the character of God”. DOUGLASS, H. *Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1998. p. 97. “Religião prática parecia ser o tema harmonização ao longo de escritos de Ellen White. Ela viu uma conexão direta entre fazer o trabalho de Igreja e devidamente representando o caráter de Deus”.

⁸ COMBLIN, J. *Antropologia cristã*. Petrópolis; Vozes, 1985. p. 81.

⁹ WHITE, Ellen. *The Ministry of Healing*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1942, pp. 398-399. Conforme o original: “the faculties of the mind, as the higher powers, are to rule the kingdom of the body. The natural appetites and passions are to be brought under the control of the conscience and the spiritual affections” (Tradução própria).

suas relações com um certo William Miller¹⁰, pregador batista e líder de um movimento apocalíptico na esteira do Segundo Despertamento¹¹. Esse movimento, vital para a construção da estrutura de pensamento de Ellen White e da futura Igreja Adventista do Sétimo Dia, é absolutamente importante para fundamentar a “teologia do corpo” whiteana, ainda que dialética porque alude sempre ao equilíbrio entre “céu-terra”.

William Miller e a literalidade corpórea da Parousia como metáfora para o cuidado do corpo físico

Foi precisamente durante o início da nova fase da vida espiritual de Ellen White que duas situações distintas, mas definitivas, aconteceram: a) a já comentada expulsão do metodismo - que indicou uma firme mudança de rumo teológico, ainda que esse rumo não residisse necessariamente em uma denominação religiosa específica - e b) o despertar para uma “nova doutrina”, que ao longo do seu processo vivencial seria melhor trabalhada e detalhadamente descrita: a questão da imortalidade condicional¹². Ambas as situações, individualmente,

¹⁰ De acordo com Ellen White: “[...] the Methodist minister made us a special visit, and took the occasion to inform us that our faith and Methodism could not agree. He did not inquire our reasons for believing as we did, nor make any reference to the Bible in order to convince us of our error; but he stated that we had adopted a new and strange belief that the Methodist Church could not accept. WHITE, Ellen. *Christian Experience and Teachings of Ellen G. White*. Mountain View, Pacific Press Publishing Association, 1940, p. 42. Em português: “o ministro Metodista nos fez uma visita especial e aproveitou a ocasião para nos informar que nossa fé e a Igreja Metodista não podiam concordar. Ele não inquireu nossas razões para acreditar em nós, nem fez qualquer referência à Bíblia, a fim de convencer-nos de nossos erros; mas ele afirmou que tínhamos adotado uma crença nova e estranha que a Igreja Metodista não poderia aceitar.

¹¹ No presente artigo não serão citadas as aproximações e distanciamentos entre a teologia whiteana e a de Jonathan Edwards, autor fundamental para entendimento das raízes filosóficas-religiosas dos Estados Unidos e um dos responsáveis pelo Primeiro Despertamento. Algumas familiaridades entre textos e atitudes de White em relação ao puritanismo edwardiano são bastante perceptíveis.

¹² De acordo com Coombs, “Three things characterize Adventism: Prophecy, the Sabbath, the Sleep of the Soul”. COOMBS, J. V. *Religious Delusions: A Psychic Study*. Cincinnati, The Standard Publishing Company, 1904, p. 23. Efetivamente, é possível perceber que o amor pelas profecias, especialmente descritas nos livros bíblicos de

certamente provocaram em Ellen White algumas dificuldades e muitas reflexões, visto que ela era uma jovem senhorita negra vivendo no Norte dos Estados Unidos, na região da Nova Inglaterra, onde o puritanismo era muitíssimo forte - por ali Jonathan Edwards havia enfaticamente pregado. O local em si mesmo era terreno muito fértil para o surgimento de novas religiões e doutrinas. Foi em Palmyra, Estado de Nova Iorque, que nasceu a primeira igreja genuinamente estadunidense, a Igreja dos Santos dos Últimos Dias, os mórmons, nos anos 1830¹³. Em Hydesville, também no Estado de Nova Iorque, nos anos 1840, surgiu o moderno espiritualismo, no mundialmente famoso caso das irmãs Fox. As cidades ficam distantes apenas 10 milhas! Esse contexto de inquietudes e buscas permearam todas as áreas da vida, principalmente nos estadunidenses desta região. Nas palavras do célebre Tocqueville, em sua viagem pela América nos anos 1830:

A inquietude do caráter parece-me ser um dos traços distintivos deste povo. O americano é devorado pelo desejo de fazer fortuna: é a única paixão de sua vida; ele não tem lembranças que o liguem a um lugar ao invés de um outro; nada de costumes inveterados; nenhum espírito de rotina; é testemunha cotidiana das mudanças mais bruscas da fortuna, e teme menos do que qualquer outro habitante do mundo expor o adquirido na esperança de um futuro melhor [...]. O mesmo homem, disseram-me amiúde, tentou algumas vezes dez estados. Viram-no sucessivamente comerciante, homem da lei, médico, ministro evangélico; habitou vinte lugares diferentes e em nenhum lugar encontrou laços que o retivessem¹⁴.

Daniel e Apocalipse foi iniciado a partir do movimento de Miller, enquanto a questão do sono da alma nasceu entre o período de desligamento do metodismo e o início de sua relação com o citado movimento apocalíptico. A questão do Sábado, sumamente importante para a constituição do modus vivendi adventista é o “memorial da Criação divina”, ela visível que liga o Céu a Terra e portanto, o Espírito ao Corpo.

¹³ Os mórmons creem na doutrina da imortalidade da alma, assim como os espiritualistas, por definição. Segundo o oitavo presidente da Igreja dos Santos dos Últimos Dias, Georg Albert Smith: “Não tenho dúvidas a respeito da vida eterna e da imortalidade da alma, assim como de que o sol brilha ao meio-dia”. *Deseret News*, February, 13, 1932, p. 5.

¹⁴ TOCQUEVILLE, Alexis. *Viagem aos Estados Unidos*. São Paulo, 2010. p. 40-41.

Por esses traços distintivos, talvez seja o estadunidense tão pouco ligado às questões relativas a tradição, inclusive no escopo espiritual, não vendo grande dificuldade em procurar novos caminhos, ainda que estes impliquem em renúncias e recomeços - desde que essas buscas levem a ganhos, sejam estes terrenos e/ou espirituais. Eis nessa já aludida dialética, um bom exemplo da distinta relação entre o espírito e o corpo entre os estadunidenses, em comparação ao pensamento cristão europeu que permeou o período vitoriano.

No caso de Ellen White, mesmo em um meio de pujante religiosidade, era bastante difícil viver longe de alguma denominação religiosa, ainda que a industrialização nascente privilegiasse o secularismo. A religião, como parte integrante e indissociável da cultura, travava uma queda de braço com o pensamento utilitarista em voga na América de ontem e hoje. Ainda segundo Tocqueville: “aqui não se preocupam em investigar se a virtude pública é boa; mas tencionam provar que ela é útil. [...] Essa sociedade seria mais esclarecida do que virtuosa¹⁵” enquanto por outro lado, segundo um crítico literário acerca de um escritor estadunidense desse período “os ianques [...] tendem a julgar mais pelos valores morais do que pelos estéticos contidos em sua obra¹⁶”. Esse “embate” histórico pode ter sido, ainda que inconscientemente um dos fatores socio-culturais que levaram Ellen White a ponderar muito mais profundamente acerca da questão de um corpo físico que vive e sente, trabalha e produz coisas úteis ainda que este seja controlado por um espírito cuja moral advém necessariamente de uma matriz religiosa. Essa benfazeja junção das duas forças coexistentes formam uma alma equilibrada em busca de um paradisíaco Céu material, sem negar também a materialidade do mundo de agora. Nesse sentido, nem mesmo a rigidez vitoriana faria de Ellen White simplesmente uma mulher de seu tempo¹⁷. Afinal, esta mulher baixa e

¹⁵ TOCQUEVILLE, 2010, p. 38.

¹⁶ PAES, José Paulo. Apresentação. In: POE, Edgar Allan. *Histórias Extraordinárias*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008. p. 7.

¹⁷ DOUGLASS, 1998, p. 106: “In some other respects, Ellen White was distinctively different from the typical Victorian woman. She did not use her frailty for personal advantage or special attention, but rose above it to the astonishment of her contemporaries. Though respectful of James, she was not typical of Victorian submission to one’s husband, nor did she cater to social expectations (merely to gain male approval) or to Victorian domesticity (to enhance standing among other

frágil, a despeito de todos os muitos preconceitos, fundaria uma denominação que hoje conta com quase 18 milhões de membros ao redor do mundo, sendo esta denominação majoritariamente feminina¹⁸ e em constante crescimento.

Diante do exposto - ainda que embrionariamente - o movimento de Miller, para ela e outras milhares de pessoas, parece ter sido um lenitivo às agruras da vida contemporânea em virtude também de sua dinâmica e sistemática de pregação do evangelho, absolutamente aceitável em seu contexto.

Miller, um fazendeiro, pregador batista leigo, assim como muitos estadunidenses de seu tempo, gostava da Matemática e seus desafios, visto que quase todos os seus contemporâneos, incluindo escravos, sabiam ler e escrever e agora estavam aprendendo a “nova” disciplina no colégio¹⁹. Pois bem: ao esquadrihar minuciosamente os livros de Daniel e Apocalipse buscando suas evidências históricas a partir de uma perspectiva profética – e, portanto, matemática - Miller levou milhares de pessoas a ouvir suas pregações escatológicas que atestavam inequivocamente o breve retorno literal e corpóreo da pessoa de Jesus Cristo, visivelmente, nas nuvens do Céu. É no mínimo interessante imaginar Miller sendo minuciosamente lógico e sistemático em sua

women). In fulfilling her prophetic role, these Victorian “virtues” took on new meaning”. Em português: “Em alguns outros aspectos, Ellen White foi distintamente diferente da típica mulher vitoriana. Ela não usou sua fragilidade para vantagem pessoal ou atenção especial, para a surpresa de seus contemporâneos. Embora respeitosa a Tiago (seu marido), ela não era típica de vitoriana submissa, nem atendia às expectativas sociais (apenas para obter a aprovação masculina) ou a domesticidade vitoriana. No cumprimento de seu papel profético, estas “virtudes” vitorianas tomaram novo significado

¹⁸ BULL, Malcolm; LOCKHART, Keith. *Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream*. Bloomington, Indiana University Press, 2007. p. 259: “Seventh-Day Adventism is the largest Christian denomination to have been founded by a woman. It has also attracted many more women than man, and although there is a preponderance of women in most Christian denominations, the Adventist ratio of 3 to 2 is unusually high”. Em português: O Adventismo do sétimo dia é a maior denominação cristã fundada por uma mulher. Também tem atraído muitas mais mulheres do que homens, e embora haja uma preponderância das mulheres nas denominações cristãs, a proporção Adventista de 3 para 2 é anormalmente elevada

¹⁹ NOLL, Mark. *A History of christianity in the United States and Canada*. Grand Rapids, Michigan, Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1992. p. 192.

busca racional por uma visão absolutamente sobrenatural de um Homem descendo do Céu. O fato é que essa improvável dinâmica criou uma forte e afirmativa impressão e dali para frente, para ela, inequivocamente a corporeidade de Cristo lembrou-a da importância da corporeidade humana. Isto pode ser inferido pelo fato de pelo menos metade de suas cem mil páginas terem versado acerca da saúde física do homem em todas as suas mais distintas áreas de atuação.

A ênfase whiteana no equilíbrio entre corpo e espírito: brevíssimas contribuições acerca da saúde e estilo de vida em perspectiva

Para Ellen White e os teólogos adventistas do sétimo dia do passado e do presente, a alma não existe sem um corpo e um espírito. Segundo o argumento, o ser humano é uma alma, portanto. Sob o escopo da presente doutrina, para clarificar e reafirmar: é mais correto dizer que uma determinada pessoa é uma alma do que dizer que ele tem uma alma. Isto é claramente expresso em Gênesis 2:7: o "homem tornou-se uma alma viva". Enquanto no Antigo Testamento "alma" é a tradução do hebraico *nephesh*, no Novo Testamento o termo grego utilizado é *psyche* e:

Não há nada na palavra *psique* que mesmo remotamente implique uma entidade consciente que é capaz de sobreviver a morte do corpo. E não há nada no uso da palavra que indique que os escritores da Bíblia acreditassem em tal crença²⁰

Assim, para Ellen White, o cuidado do corpo alude automaticamente a uma prática que também é por si mesma espiritual e diz atualmente respeito a crença fundamental número 7 dos Adventistas do Sétimo Dia, que afirma que cada ser humano "é uma unidade indivisível de corpo, mente e espírito e dependente de Deus quanto à vida, respiração e tudo o mais" e que "corpo, alma e espírito funcionam em íntima cooperação, revelando um relacionamento

²⁰ SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH. Questions on Doctrine, Washington, Review and Herald Publishing Association, 1957, p. 514. Pelo original: "There is nothing in the word *psyche* itself that even remotely implies a conscious entity that is able to survive the death of the body. And there is nothing in the Bible use of the word indicating that the Bible writers held any such belief." (Tradução própria)

intensamente harmonioso”.²¹ Dessa forma, o “pecado no corpo” é automaticamente pecado contra o espírito, desencaminhando a alma de seu perfeito e harmonioso equilíbrio.

Precisamente em 6 de junho de 1863 - no mesmo ano em que a Igreja Adventista do Sétimo Dia foi institucionalizada (ou formalmente inaugurada) - Ellen White recebeu sua primeira visão²² sobre a reforma da saúde, ou seja, uma série de conselhos acerca dos males da intemperança, uma das causas femininas mais populares do século XIX estadunidense. É interessante observar que em sua primeira alusão aos cuidados com o corpo ela escreve não acerca do exercício físico (embora ela tenha tratado exaustivamente desse assunto posteriormente), ou do cuidado com a matéria em si (onde ela roga para que se evite o consumo de chá café e tabaco, sendo esse assunto já tenha sido abordado por ela desde 1848), mas sobre a questão da alimentação como a principal dificuldade/tentação humana. De acordo com White,

À luz dadz há muito tempo (1863), foi-me mostrado que a intemperança prevaleceria no mundo a um nível alarmante, e que cada uma das pessoas de Deus deve tomar uma posição elevada em relação à reforma de hábitos e práticas. O Senhor apresentou um plano geral para mim. Foi-me mostrado que Deus daria ao Seu povo observador dos mandamentos uma dieta de reforma, e que, como eles receberam isso, sua doença e sofrimento seria muito menor. Foi-me mostrado que este trabalho seria o progressivo²³.

²¹ LESSA, R.; SCHEFFEL, R. (Eds.). *Nisto Cremos: 27 Ensinos Bíblicos dos Adventistas do Sétimo Dia*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003. p.123.

²² Ellen White foi uma visionária no sentido literal da palavra, a exemplo de alguns profetas bíblicos como Elias, embora os textos whiteanos não possam nem remotamente ser comparados ao texto bíblico, única norma de fé dos adventistas. Ao longo de sua vida, iniciando em dezembro de 1844 e finalizando precisamente em 3 de março de 1915, ela recebeu em torno de dois mil sonhos e visões, como vários outros de seu tempo e pátria. Contudo, segundo ela, afirmando seu posto de mensageira: “Little heed is given to the Bible, and the Lord has given a lesser light to lead men and women to the greater light”. WHITE, Ellen. *Selected Messages v. III*. Washington, Review and Herald Publishing Association, 1958. p. 30. “Pouca atenção é dada à Bíblia, e o Senhor deu uma luz menor para conduzir homens e mulheres à luz maior”.

²³ WHITE, Ellen. *Counsels on Diet and Foods*. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1976. p. 482. Pelo original: “In the light given me so long ago (1863), I was shown that intemperance would prevail in the world to an

De sua pena, pouco a pouco ficou cada vez mais evidente que “entre a mente e o corpo há uma misteriosa e maravilhosa relação²⁴”. Ainda mais cristalizada ficou a relação entre o cuidado do corpo e o progressivo processo de santificação, um dos seus temas tão caros. Afinal, “é impossível para o espírito e o poder da verdade santificar a um homem, alma, corpo e espírito, quando ele é controlado pelo apetite e paixão²⁵”. A questão, que hoje parece evidente por demais, no século XIX, era ponto de grandes controvérsias, embora algumas mentes privilegiadas como Horace Mann já entendessem a necessidade do cuidado com o corpo inclusive no âmbito escolar a partir dos anos 40 daquele século - embora sob outros aspectos.

Segundo o entendimento whiteano, eis que o pecado original trouxe à luz a primeira manifestação espírita da História²⁶ sob a forma de uma serpente que induziu a primeira mulher a comer do fruto proibido. Isso indica mais uma vez a importância da questão do espiritualismo na relação direta e intrínseca com a iniquidade. Assim, a primeira das tentações da família humana foi consumada oralmente, pela ingestão de determinado fruto proibido, o que para Ellen White aconteceu de fato e não metaforicamente. Essa ingestão foi o estopim para a deterioração gradual do corpo e do intelecto humano. Eis a principal causa, portanto, de desequilíbrio entre corpo e mente. Para redimir essa falha, a primeira tentação de Cristo quando Este se encontrou no deserto imediatamente após Seu batismo nas águas do Jordão foi também física e alimentar. Sendo Cristo o antítipo de Adão e Restaurador da Humanidade, é altamente significativo que Ele tenha vencido seu apetite e as promessas satânicas por primeiro em seu ministério, exatamente o ponto causador da queda do primeiro homem.

alarming extent, and that every one of the people of God must take an elevated stand in regard to reformation in habits and practices. . . . The Lord presented a general plan before me. I was shown that God would give to His commandment-keeping people a reform diet, and that as they received this, their disease and suffering would be greatly lessened. I was shown that this work would progress”. (Tradução própria)

²⁴ WHITE, Ellen. *Counsels for the Church*. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 1991, p. 226.

²⁵ WHITE, 1991, p. 226. “it is impossible for the spirit and power of the truth to sanctify a man, soul, body, and spirit, when he is controlled by appetite and passion”

²⁶ WHITE, 1907, p. 554.

Nos textos sinópticos, em Mt. 4.3 e Lc. 4.3 (Marcos é bastante sucinto, de forma geral) evidencia-se que a primeira tentação de Cristo foi uma luta aberta contra seu apetite, em virtude da fraqueza de Seu corpo ocasionado pelo prolongado jejum - a purificação corporal para fins espirituais. Nota-se que na sequência dos textos dos evangelistas citados, há disparidade com relação à ordem das outras tentações, indicando positivamente que esta tentação forjada pelo alimentou foi sem dúvida a primeira delas.

Do acima exposto temos que para White, a condescendência com o apetite constitui o primeiro e mais difícil dos pecados a ser evitados, ruína do corpo e da alma, e perdição eterna da raça humana - caso não seja dominada. Por conseguinte, para ela:

Tudo foi perdido quando Adão rendeu-se ao poder do apetite. O Redentor, em quem o ser humano e o divino eram unidos, levantou-se no lugar de Adão e sofreu um terrível jejum de cerca de seis semanas. O comprimento é a evidência mais forte do grande pecado de apetite rebaixada e o poder que tem sobre a família humana²⁷.

Assim, percebe-se que os conselhos acerca do estilo de vida propostos por Ellen White passam primeiramente pela reforma alimentar. Para melhor desenvolvimento do intelecto e comunicação com o Transcendente, é necessário ao ser humano repetido esforço contra as paixões alimentares que regem o corpo do homem contemporâneo, como sempre regeram. Como exemplo bíblico cabal, ela não deixa de citar a diferença de caráter entre o profeta Daniel e seus amigos em relação ao rei babilônico Nabucodonosor, a iniciar pela alimentação, conforme Dn 1.8. Agindo o corpo e mente em equilíbrio, Daniel e seus amigos não possuíam “nenhum defeito [e eram de] boa aparência, instruídos em toda a sabedoria, doutos em ciência e versados

²⁷ WHITE, Ellen. *Confrontation*, Washington, Review and Herald Publishing Association, 1970, pp. 38-39. Pelo original: “All was lost when Adam yielded to the power of appetite. The Redeemer, in whom both the human and the divine were united, stood in Adam's place and endured a terrible fast of nearly six weeks. The length of this fast is the strongest evidence of the great sinfulness of debased appetite and the power it has upon the human family” (Tradução própria).

em conhecimento”²⁸. Eis em linhas gerais, portanto, a base do equilíbrio entre corpo e espírito segundo o entendimento whiteano.

O corpo em Maurice Merleau-Ponty e Ellen White: um improvável diálogo possível?

É evidente - até pela análise histórico-cronológica da existência de Ellen White - que ela não era e não poderia ser (a rigor) fenomenológica e a ênfase acerca do corpo em seus escritos é bem diversa da apontada por Maurice Merleau-Ponty (e outros, como Samuel Toddes). Ainda assim, mesmo que apenas a título de provocação ou primeira indagação, parece salutar empreender esforços embrionários para colocar na medida do possível, os dois em perspectiva. Ora, para White, é o corpo o limite e limitador do mundo e pelo cuidado deste corpo neste mundo, com este corpo atingiremos o mundo porvir. Para ela, tanto importa a dimensão deste mundo porvir, ele será igualmente material, sendo o corpo - aí sim - imortal²⁹. Para Merleau-Ponty, a existência humana é tão-somente ser-no-mundo, simplesmente certa maneira de enfrentar o mundo, não necessariamente em contato com o Numinoso ou com qualquer forma de espiritualidade. Para o fenomenológico em questão, esse ser-no-mundo é anterior “à contraposição entre alma e corpo, entre o psíquico e o físico. Ele vê nessa relação uma dualidade dialética de comportamentos”.³⁰ Ainda assim, para Merleau-Ponty,

Nem o psíquico em relação ao vital, nem o espiritual ao psíquico podem ser considerados como substâncias ou mundos novos. A relação que toda ordem tem com a ordem superior é a relação do parcial com o total. O homem normal não é corpo portador de certos

²⁸ BIBLIA SAGRADA com reflexões de Lutero: *Almeida Revista e Atualizada*, Sociedade Bíblica do Brasil, 2012, p. 795.

²⁹ De acordo com Ellen White: “Quando todos estivermos prontos, tendo vencido todo pecado, afastado toda iniquidade, estaremos em condições de receber o toque final da imortalidade”. WHITE, Ellen. *Practical Remarks*. Review and Herald, 12 de abril de 1870. p. 5. Conforme o original: “When you are all ready, having overcome your sins, having put away all your iniquity from you, you are in a condition to receive the finishing touch of immortality”.

³⁰ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo, 2007. p. 614.

instintos autônomos unido a “vida psicológica” definida por alguns processos característicos [...] tendo tudo isso por cima um espírito que realizaria os seus próprios atos sobre essa infraestrutura³¹.

Disso infere-se que Merleau-Ponty não é espiritualista na relação corpo-alma, mas ao mesmo tempo também não se coloca na classe dos puramente materialistas. Nenhuma aparente conexão, portanto, entre seu conceito e a estrutura whiteana de relação direta entre corpo e espírito norteada por um salutar cuidado do corpo pelo meio privilegiado de uma alimentação saudável - cuidado este vindo diretamente da parte sobrenatural da superestrutura. Contudo, e eis o ponto fundamentalmente importante e talvez o tênue fio que o una à teologia whiteana, reside no fato que, para Merleau-Ponty “o corpo é o ponto de vista sobre o mundo.”³² Para White, o não entendimento e aplicação de seus princípios de saúde - a rigor, não dela, mas advindos e normatizados pela Bíblia - diz o que o homem é: apenas e tão-somente um ser-no-mundo, em total desconexão com qualquer Outra parte e assim sendo, nas palavras de Merleau-Ponty, sem sua relação parcial (o corpo) com o total, ainda que não espiritual. Portanto, para os dois, ainda que sob formas e aspectos diferentes, o corpo físico diz acerca do ser humano integral. Assim sendo, o reino do corpo está assentado sob uma intrínseca e indissociável teia de múltiplas relações. É o próprio homem, o tal ser-no-mundo e não há um espírito que realiza os seus atos. Eis aí, enfatizando White, a importância do cuidado do corpo como “templo do Espírito”, para que o homem possa ouvi-Lo e conscientemente tomar suas decisões. A rigor, para White, o clareamento ou não dessas decisões, com resultados positivos ou aviltantes para todo o ser, depende da melhor escolha possível de cada refeição, para que posteriormente o homem possa de forma clara visualizar que seu alimento não deve ser apenas o físico. Em última análise, se o corpo é ponto de vista sobre o mundo, um corpo equilibrado pressupõe um ponto de vista equilibrado sobre todas as questões que incidem sobre o ser humano. Eis aí, grosso modo, o resumo da religião prática proposta por Ellen White.

³¹ MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento*. In: REALE, 2007, p. 614.

³² REALE, 2007, p. 615.

À guisa de conclusão...

Uma breve análise da biografia de Ellen White indica que, desde sua infância, ela teve seu caráter fortemente moldado pela moral religiosa de seu tempo - o período vitoriano. Assim mesmo, ela quebrou certos paradigmas, por assim dizer, aceitando como regra de fé pressupostos absolutamente pouco aceitáveis em seu tempo e mesmo hoje. A materialidade do corpo no paraíso e a mortalidade do corpo durante a morte são precisos exemplos dessa sua insubmissão aos ditames teológicos de seu tempo.

Percebe-se aí que desde sempre - em seu labor teológico - o corpo e “seu reino” apareceram como temas centrais de sua obra assistemática oriunda de um autodidatismo que fez com que White compulsoriamente tivesse apenas acesso tardio às linhas de pensamento que norteavam as tendências teológicas ocidentais de então. Nesse sentido, ainda que tivesse frequentado as salas de aula - isso pode ser inferido ao visualizar outros traços de sua biografia - ela provavelmente se comportaria dentro de seu padrão nacional, aludindo aos citados comentários de Tocqueville, ou seja: conscientemente evitaria percepções teórico-filosóficas que se opusessem literalmente à práxis.

Ao abordar prioritariamente a questão do cuidado do corpo aludindo às questões de temperança³³ - especificamente com relação ao

³³ Para ela: “The principles of temperance must be carried further than the mere use of spirituous liquors. The use of stimulating and indigestible food is often equally injurious to health, and in many cases sows the seeds of drunkenness. True temperance teaches us to dispense entirely with everything hurtful and to use judiciously that which is healthful. There are few who realize as they should how much their habits of diet have to do with their health, their character, their usefulness in this world, and their eternal destiny. The appetite should ever be in subjection to the moral and intellectual powers. The body should be servant to the mind, and not the mind to the body”. WHITE, Ellen. *Patriarchs and Prophets*. Washington, Review and Herald Publishing Association, 1958. p. 562. “Os princípios de temperança devem ser mais abrangentes do que a mera abstenção de bebidas alcoólicas. O uso de alimento estimulante e indigesto é, muitas vezes, tão ofensivo à saúde como aquelas e, em muitos casos lança as sementes da embriaguez. A verdadeira temperança nos ensina a dispensar inteiramente todas as coisas nocivas, e usar judiciosamente aquilo que é saudável. Poucos há que se compenetraram, como deviam, do quanto seus hábitos no regime alimentar têm que

comer e beber de forma equilibrada - partindo de seu referencial prático-teórico, ou seja, a Bíblia, ela aborda o corpo sob viés holístico - em absolutamente inteira e indissociável relação com o espírito formando, ambos, a alma. O corpo, tão desprezado pela filosofia e teologia posterior ao século XIX é por Ellen White ressignificado e recolocado à materialidade tão comum ao pensamento judaico. O comer, atividade tão primária que subsistencial é para ela elemento importantíssimo e central do conflito enfrentado pelo ser humano desde a queda, no idílico Éden. Portanto, é aí que necessariamente deve começar a residir o equilíbrio entre o corpo e o espírito para o homem reencetar sua volta do Éden. A absolutamente improvável relação entre Merleau-Ponty e White se dá não na visão existencialista do filósofo, ou seja, do ser humano ser praticamente apenas um ser-no-mundo, ou um ser-aí, mas na ênfase que este dá ao corpo enquanto agente no mundo. Portanto a visão quase que puramente literal de “pé-no-chão” de homem encabeçada por Merleau-Ponty é, ainda que sob outros muitos argumentos, compartilhada por White na busca desse ser-ai por sua Identidade.

ver com sua saúde, seu caráter, sua utilidade neste mundo e seu destino eterno. O apetite deve sempre estar sob a sujeição das faculdades morais e intelectuais. O corpo deve ser o servo da mente, e não a mente a serva do corpo.” (A tradução deste texto é, excepcionalmente, de Flávio L. Monteiro, no livro *Patriarcas e Profetas*, publicado em 2012 pela Casa Publicadora Brasileira.

Laicidade em escola pública: a mediação pedagógica contempla e desperta nos discidentes o senso crítico sobre o Transcendente?

Clera Barbosa Cunha*

Claudia Barbosa**

“Pensamentos sem conteúdo são vazios; instituições sem conceitos são cegas... somente a partir de sua união pode surgir a cognição.”

Immanuel Kant (1724-1804)

Considerações Iniciais

O presente estudo envolve a disciplina de ensino religioso em um contexto laico, instituído pela Constituição Federal de 1988, requisito indispensável em escola pública na busca do conhecimento. Este, adquirido através de informação da ciência implica, muitas vezes, romper com as “amarras” de uma estrutura já formada e condicionada em parâmetros e dogmas de concepções das lideranças familiares e religiosas, instituídas na longevidade da história.

A educação laica no Brasil foi lentamente conquistando espaço de maneira que o Estado se distanciasse das religiões no espaço escolar. Entretanto, na realidade, isso merece ser acompanhado considerando que não é algo pronto, mas conquistado a cada dia, sobretudo porque a sociedade está em constante transformação.

O movimento inspirado nas ideias de universalização da escola pública, laica e gratuita cresceu com o Manifesto dos Pioneiros da escola

* Mestre em Educação e Sociedade pela Universidade Presidente Antônio Carlos – UNIPAC. Professora de Ensino Religioso, Língua Portuguesa e Supervisora Escolar. Integrante da Associação Brasileira de História das Religiões - ABHR. E-mail: clerabarbosa@yahoo.com.br

** Doutora e Mestre em Família na Sociedade Contemporânea pela Universidade Católica de Salvador e Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa e Estudos sobre Juventudes, Identidades, Cidadania e Cultura – NPEJI/UCSAL. E-mail: barbosa.claudiadefariabarbosa@gmail.com

nova na década de 1990, mais precisamente com Anísio Teixeira e Fernando de Azevedo. Em várias ocasiões, Anísio Teixeira deixou registrada a necessidade de conquistar o sistema escolar brasileiro, que em seu entendimento deveria desempenhar a função de construir uma sociedade democrática na instabilidade social. Para isso, era necessário o acesso das classes menos privilegiadas, ou seja, as classes populares à educação pública, única, laica e gratuita sob a responsabilidade do Estado. Mas, o controle do Estado sobre a educação torna-se interessante desde que seja democrático de direito.¹

Vale ressaltar que as discussões sobre ensino religioso nas escolas públicas passaram por instabilidades sociais, marcadas por fatos históricos que ajudam a compreender os movimentos, os interesses e as atitudes daqueles que mantinham o monopólio do ensino, o que na realidade, conduziu ao modelo de educação existente hoje no país.

Há muito que discutir, no intuito de avançar no conhecimento e entender o contexto da escola pública dentro dos padrões exigidos pela Carta Magna de 1988. Para tanto, o objetivo é analisar se o ensino religioso na contemporaneidade encontra-se embasado em uma pedagogia que instiga a capacidade criadora, a confiança e a necessidade de liberdade em meio à diversidade e as tensões sociais que a vida proporciona.

Constituição Federal: avanços e recuos na história da educação religiosa brasileira

O objetivo neste tópico é fazer uma retrospectiva, observando as reformas nas leis brasileiras, ou seja, nas Constituições Federais, no que diz respeito à educação religiosa em escola pública, que gradativamente rompeu, com o modelo de educação escolar católico, instituído desde o início da colonização, com a vinda dos Portugueses e em especial dos Padres Jesuítas para o Brasil.

Em 1824 D. Pedro I, outorgou a primeira Constituição Federal e manteve o *status* da religião Cristã, através da Igreja Católica, com o direito de conferir benefícios eclesiásticos.

¹ PINTO, Diana Couto. LEAL, Maria Cristina. PIMENTEL, Marília Araújo Lima. *Trajéorias liberais e radicais pela educação pública*. São Paulo: Loyola, 2000.

Art. 102: O imperador é o Chefe do Poder Executivo e o exercita pelos seus ministros de Estado, são suas principais atribuições:

Inciso II - Nomear Bispos e prover dos benefícios eclesiásticos.

Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Cívicos e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Império, pela maneira seguinte: Inciso V - Ninguém pode ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública.²

Nos documentos complementares do Império do Brasil, em 1827 foi determinado o ensino do catolicismo nas escolas. Embora existissem divergências quanto a esta modalidade de ensino. Em 1890 é instituído por Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, chefe do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, constituído pelo Exército e Armada em nome da Nação, o decreto 119-A. art. 1º.

*E' prohibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear diferenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas*³

A separação do Estado, da Igreja e os estabelecimentos de ensino mantidos pelo poder público aconteceram na norma legal com a promulgação da Constituição de 1891.⁴

Art. 72. A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à

² BRASIL (1824). Constituição Política do Império do Brasil. *Em nome da Santíssima Trindade*. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm>
Acesso em 13 de set. 2013

³ BRASIL, (1890). *Império do Brasil*. Documentos complementares do Império do Brasil [15 outubro 1827]. In: BONAVIDES, P.; AMARAL, R. *Textos Políticos da História do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1996. p. 142. v. 1). Disponível em: <<http://www.wftl.org/pdf/038.pdf>> Acesso em 13 de set. 2013.

⁴ CURY, Carlos Roberto Jamil. A educação na primeira constituinte republicana. In: FÀVERO, Osmar. *A educação nas constituintes brasileiras*. Campinas – SP: Autores Associados, 1996.

liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§ 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados.⁵

De acordo com Romanelli,⁶ na Constituição de 1934, o Governo determina o dever da União, Estados e Municípios de favorecer as ciências, as artes e a cultura, além da obrigação do Estado de assegurá-las. Em seu art. 153 a Constituição Federal determina:

O ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais.⁷

Getúlio Vargas implanta o novo Estado e outorga a Constituição de 1937, onde o ensino religioso está presente, mas não consta como disciplina obrigatória nas escolas públicas. Assim diz o art. 133:

O ensino religioso poderá ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de *frequência* compulsória por parte dos alunos.⁸

Sendo restaurado o regime democrático, o Brasil recebe em 1946 uma Constituição apoiada por educadores liberais e democráticos, onde estabelece nova relação entre Estado e Igreja. Assim diz o art. 31, inciso III: “A União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios é vedado

⁵ BRASIL.(1891). *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao91.htm> Acesso em 13 out. 2013

⁶ ROMANELLI, O. de O. *História da educação no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2001.

⁷ BRASIL, (1934). *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao34.htm> acesso em: 11 set. 2013.

⁸ BRASIL, (1937). *Constituição dos Estados Unidos do Brasil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao37.htm> Acesso em 14 set. 2013.

ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto ou igreja, sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo”. Mais adiante art. 168 e inciso V:

A legislação do ensino adotará os seguintes princípios: o ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável.⁹

De acordo com Romanelli¹⁰, a Constituição de 1946 se constituiu como um documento de inspiração liberal, ideológica e democrática que abriu espaço para as discussões da educação restabelecendo o regime democrático até 1961. Época de luta que resultou na Lei de Diretrizes e Bases - LDB 4.024 que refletia sobre a oportunidade da sociedade brasileira organizar o seu sistema de ensino. As ideias não avançaram devido às heranças não só culturais como também as de forma de atuação política que foram suficientemente fortes para impedir que se criasse o sistema necessário.

A primeira lei da educação, Lei Diretrizes e Bases, foi aprovada em 1961 e, o ensino religioso foi contemplado no artigo 97.

O ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa, e será ministrado sem ônus para os poderes públicos, de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável.

§ 1º A formação de classe para o ensino religioso independe de número mínimo de alunos.

§ 2º O registro dos professores de ensino religioso será realizado perante a autoridade religiosa respectiva.¹¹

⁹ BRASIL, (1946). *Constituição dos Estados Unidos do Brasil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm> Acesso em: 14 out. 2011

¹⁰ ROMANELLI, 2001, p.128

¹¹ BRASIL, (1961) *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, n. 4024*. Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em: <<http://www.fc.unesp.br/~lizanata/LDB%204024-61.pdf>> Acesso em: 14 out. 2011.

Esta lei manteve os princípios da Constituição Federal de 1946, professor não registrado e remunerado pelo Estado e, com ingresso na carreira do magistério através de indicação de autoridade religiosa. Conseqüentemente, os professores da disciplina não interagem no cotidiano da escola.

No ano de 1967 é promulgada nova Constituição Federal e continua presente o ensino religioso nas escolas públicas de matrícula facultativa em horários normais, porém nas escolas de níveis primário e médio.

A educação é direito de todos e será dada no lar e na escola; assegurada a igualdade de oportunidade, deve inspirar-se no princípio da unidade nacional e nos ideais de liberdade e de solidariedade humana.

IV - o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas oficiais de grau primário e médio.¹²

Com defasagem no ensino e, o país em desenvolvimento foi elaborado, documentos oficiais que chegaram a fixar normas para a educação através da Lei de Diretrizes e Bases 5.692/71, que estabelece em seu art. 7º, parágrafo único: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais dos estabelecimentos oficiais de 1º e 2º graus.”¹³

No decorrer da história, a educação religiosa em escola pública continuou sendo alvo de discussões. As propostas tinham seus avanços, mas também recuavam, foi um período de divergências de ideias entre os poderes políticos e religiosos na busca pela liberdade de crença. De fato, a luta pela nova política educacional teve seus princípios garantidos na Constituição Federal de 1988, que estabelece em seu art. 210, parágrafo 1º.

¹² BRASIL, (1967). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constitui%C3%A7ao67.htm> Acesso em: 14 out. 2011.

¹³ BRASIL, (1971). *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei n. 5.692*. Fixa as Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L5692.htm> Acesso em: 14 out. 2011.

Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

§ 1º - O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.¹⁴

Com a promulgação da Constituição Cidadã e, após oito anos foi aprovada a nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei número 9.394/96, que estabelece em seu art. 33

O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis em caráter:

I confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas;

II interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa.¹⁵

Com a vigência da referida lei e, através de questionamentos a respeito de seu artigo 33, foi aprovado o seu substitutivo com a edição da lei 9.475/97, passando o ensino religioso como disciplina escolar e como área do conhecimento integrante na formação básica do cidadão.

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas do ensino fundamental, assegurado o

¹⁴ BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.

¹⁵ BRASIL. (1996). *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, n. 9394*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Senado Federal, 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm> Acesso em 02 de out. 2011.

respeito à diversidade cultural e religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.¹⁶

O relator da lei 9.475/1997, Padre Roque Zimmermann, afirma que, pela primeira vez na história da educação brasileira foram criadas oportunidades de sistematizar o Ensino Religioso como componente curricular que não fosse doutrinação religiosa.¹⁷

Vale destacar que o ensino religioso possui matrícula facultativa, mesmo assim, é uma disciplina que integra os horários normais das escolas públicas, visando contribuir com a ética, a cidadania, o respeito e a tolerância entre os povos.

Cury (2004)¹⁸ chama a atenção para o que representa o ensino religioso como componente curricular nas escolas. O Estado se tornou laico, sem assumir nenhum culto como religião oficial e ao respeitar todos os cultos, o Estado libera as igrejas de um controle. O caráter facultativo implica o livre arbítrio da pessoa por realizar ou não algo que lhe é proposto. E, para que seja respeitado e efetivado o direito de escolha é necessário que, dentro do espaço escolar, haja a oportunidade de opção entre o ensino religioso e outra atividade pedagógica com teor significativo para aqueles que optaram em não cursar a disciplina.

Ensino religioso e a mediação pedagógica na contemporaneidade

Na busca de uma educação laica no contexto escolar e diante da diversidade humana existente em sala de aula, a disciplina de ensino religioso depara-se com um “público” que está em busca do

¹⁶ BRASIL, (1997). *Lei n. 9.475. Dá nova redação ao art. 33 da Lei n. 9.394*, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: <http://www.pedagogiaemfoco.pro.br/l9475_97.htm> Acesso em: 14 out. 2011.

¹⁷ PARÂMETROS CURRICULARES NACIONAIS. (PCN) *Ensino Religioso*. Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso. São Paulo: Mundo Mirim, 2009. p.6.

¹⁸ CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, n. 27, dez. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141324782004000300013&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10 set. 2013, p.189

conhecimento, mas muitas vezes, sem saber distinguir a importância desse processo pedagógico no o seu cotidiano.

A Didática no e do Ensino Religioso constitui-se na investigação e respectiva construção metodológica, que visa tornar a sua prática de ensinar e aprender mais satisfatória para o educador e o educando. Tanto quem ensina como quem aprende sempre o faz em vista da satisfação.¹⁹

Em meio ao ensinar e aprender existe, uma caminhada que vai sendo construída aos poucos entre professor e aluno. Nesse processo encontra-se a troca de conhecimentos que desperta uma didática satisfatória na compreensão do mundo e da vida.

A escola, como espaço de construção e de socialização do conhecimento tem dupla função: trabalhar com os conhecimentos humanos sistematizados, historicamente produzidos e acumulados e criar novos saberes. Sabe-se que nem todo conhecimento é de interesse de todos, mas uma vez produzido é patrimônio humano e como tal deve estar disponível e a escola não pode recusar-se a socializá-lo. Lembrando que, por questões éticas e religiosas não é função da escola propor aos educandos a adesão e vivência desses conhecimentos.²⁰

Assim, a mediação pedagógica vai se fazendo aos poucos, constituindo-se em uma metodologia que satisfaça aos anseios dos educandos no decorrer do processo educacional.

Viesser²¹ chama a atenção pelo fato de que, em meio a interesses sociais, políticos, econômicos, culturais e ideológicos, está o professor de Ensino Religioso que enfrenta os limites das relações de poder entre igreja, entidades, grupos religiosos e a escola, controlada pelo Estado. E, nesse contexto o professor confronta-se com sua consciência de educador que lhe indica a necessidade de desenvolver em seus educandos a capacidade de desvelar a vida e construir às perspectivas do futuro.

¹⁹ VIESSER, Lizete Carmem. *Um paradigma para o ensino religioso*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p. 20.

²⁰ PCN, 2009, p. 35.

²¹ VIESSER, 1994, p. 31.

Aspectos metodológicos, campo pesquisado e discussões

O presente estudo desenvolveu-se através da observação participante entre pesquisadoras e alunos, em torno das questões vivenciadas no contexto da sala de aula, além da aplicação de um questionário programado anteriormente e que complementou os procedimentos de coleta de dados. Foram definidos os meios de observação dos dados com o desígnio de chegar o mais próximo possível do ponto de vista dos sujeitos envolvidos.

Inicialmente, se fez necessário o diálogo informal junto aos alunos de escola pública, campo da pesquisa, com o intuito de compreender e analisar se o ensino religioso, na contemporaneidade, encontra-se embasado em uma pedagogia que instiga a capacidade criadora, a confiança e a necessidade de liberdade em meio à diversidade e as tensões sociais que a vida oferece.

O grupo de participantes da pesquisa foi formado por alunos e alunas do ensino fundamental que estão devidamente matriculados e cursando a disciplina de ensino religioso e tiveram interesse em colaborar com a pesquisa, no intuito de sanar algumas inquietudes sobre a opção religiosa, no contexto escolar, instituídas na longevidade da história.

O delineamento de uma pesquisa é um plano para coletar e analisar dados, a fim de responder às questões propostas, garantindo que teoria, dados, análise e interpretação estejam interligadas. Portanto, a constituição de um esquema se faz necessário para o desenvolvimento das operações, desde a entrada no campo da pesquisa à construção de sentido na elaboração das análises.²²

Para evitar possíveis transtornos ou algum comprometimento na identidade dos mesmos, usou-se neste trabalho, a palavra aluno, sem referir-se a ele ou a ela, de igual maneira, a referência nas citações usou-se apenas o número para a separação das ideias entre os pesquisados, tendo como exemplo: Aluno (1).

²² BARBOSA CUNHA, Clera de Faria. *Exclusão escolar: concepção de professores(as) de uma escola pública inclusiva*. Dissertação de Mestrado. Barbacena: UNIPAC, 2009.

Ao procurar uma resposta, através de uma pesquisa, busca-se conhecer e compreender os limites do espaço pesquisado para não se perder com o objeto da pesquisa. Para Bourdieu (1989)²³, a noção de campo é, em certo sentido, um modo de construção do objeto que vai comandar e orientar todas as opções práticas da pesquisa.

Os encontros aconteceram e a ênfase maior foi o diálogo entre os participantes do estudo, levando-se em conta os desafios que se apresentam no decorrer do processo pedagógico e do desenvolvimento de um trabalho didático, laico e que busca a compreensão crítica sobre o Transcendente.

Os participantes da pesquisa expressam espontaneamente suas ideias sobre o despertar crítico que as aulas de ensino religioso proporcionam a eles.

As aulas de ensino religioso despertam sim, o senso crítico, um senso de saber mais. Pois, eu sabendo mais sobre outras crenças, posso saber que isso vai fortalecer mais ainda o meu modo de viver e de ser como pessoa. E isso me ajuda a entender também o Transcendente que é algo do além, não é especificamente um Deus, mas algo a mais da nossa imaginação. Podemos não conseguir imaginar, pois o Transcendente é uma força que nos move.²⁴

As aulas de ensino religioso me ajuda a entender melhor o que está além de nós, por exemplo Deus. Ele está perto de nós, mas não vemos e é um Ser superior. E é isto que eu entendo por Deus e Transcendente.²⁵

Nessa perspectiva, o ensino religioso é uma reflexão crítica, sobre a práxis que estabelece significados, já que a dimensão religiosa passa a ser compreendida como compromisso histórico diante da vida e do Transcendente. E contribui para o estabelecimento de novas relações do ser humano com a natureza a partir do progresso da ciência e da técnica.²⁶

As atitudes dos alunos surpreendem, uma vez que suas ideias comungam de um conhecimento ainda em formação. Eles são sujeitos

²³ BOURDIEU, Pierre. Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

²⁴ Aluno 1

²⁵ Aluno 2

²⁶ PCN, 2009, p.34

inseridos em uma sociedade, predominantemente Católica, mas demonstram distinguir bem o papel da escola e da religião. “As aulas de ensino religioso nos ajudam a entender melhor o que está além de nós, o Transcendente que é uma força muito grande que ninguém é capaz de traduzi-la o que é exatamente”.²⁷

A “transcendência, fundamentalmente, é essa capacidade de romper todos os limites, superar e violar os interditos, projetar-se sempre num mais além”.²⁸ Transcender, ir além do cada um pode imaginar, ser um sujeito pensante que sonha e que vai em busca desse sonho é característica de todo ser humano. A escola como um espaço de aprendizagem e de socialização, deve proporcionar aos seus alunos essa busca constante por mudanças e transformações.

O senso crítico é uma virtude humana e, as aulas de ensino religioso despertam o senso crítico em nós, mostrando-nos o verdadeiro sentido da vida. Um dos melhores princípios da vida é aprender a respeitar o próximo. As aulas mostram que cada um pode ter uma crença diferente e que elas não nos atrapalham e nunca devemos sentir superiores aos outros.²⁹

A liberdade religiosa é um dos direitos fundamentais da humanidade, como afirma a Declaração Universal dos Direitos Humanos, da qual somos signatários. A pluralidade, construída por várias raças/etnias, culturas, religiões, permite que todos sejam iguais, cada um com suas diferenças. Certamente, a diversidade é uma característica do ovo brasileiro e pode servir de exemplo para o mundo. No Brasil de hoje, a intolerância religiosa não produz guerras, nem matanças em comparação a alguns países.³⁰

Perceber que todos somos sujeitos, em busca de respeito e de conquista do nosso próprio espaço, sem interferirmos nas condições de vida e de pensamento de nosso próximo é algo que alguns alunos

²⁷ Aluno 3

²⁸ BOFF, Leonardo. *Tempo de Transcendência: O Ser Humano como Projeto Infinito*. Sextante, 2000. p. 8. Publicações Eletrônicas. Lumensana. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/2951200/Tempo-de-Transcendencia-Leonardo-Boff>>. Acesso em: set. 2013.

²⁹ Aluno 4

³⁰ BRASIL. *Diversidade Religiosa e Direitos Humanos*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2004. p. 6.

conseguem entender com bastante facilidade e demonstram isso nas suas falas.

As aulas me faz sentir livre, confortável e de bem comigo mesmo, me faz pensar na vida, nas crenças de várias religiões, aceitar a mim mesmo e os outros e o direito de escolha de cada um. Assim, aprendo coisas que me faz fortalecer minhas criar raízes, crenças e enxergar muitas coisas que eu não sabia que existiam.³¹

O ensino religioso necessita cultivar a reverência, ressaltando pela alteridade que todos são irmãos. Só então a sociedade se conscientiza da necessidade de entendimento mútuo.³²

Deus quer que seus filhos e filhas vivam em Paz, como irmãos e irmãs. Ou: Alá quer que seus filhos e filhas vivam em Paz, como irmãos e irmãs. Ou então: Javé quer que seus filhos e filhas vivam em Paz, como irmãos e irmãs. Ou ainda: Olorum quer que seus filhos e filhas vivam em Paz, como irmãos e irmãs. Deus, Alá, Javé, Olorum, O Grande Espírito, A Deusa, Brahman... São muitos os nomes pelos quais os seres humanos chamam o Criador. Mas a vontade dEle é uma só: que seus filhos e filhas vivam em Paz, como irmãos e irmãs.³³

Mesmo em meio a tantas leis e lutas por um ensino público que proporcione a liberdade de crenças, ainda não existe no campo de estudo, uma compreensão unânime por parte dos alunos sobre a práxis pedagógica. “Deveríamos aprender apenas o que está escrito na Bíblia e assim, adorar a Deus de todo nosso coração, assim as aulas de ensino religioso ajudariam a construir a confiança na vida”.³⁴

Trabalhar a diversidade de crenças em sala de aula rompe gradativamente com as “amarras” de uma estrutura formada anteriormente, pelas concepções de lideranças religiosas e familiares que acompanham a história da educação no Brasil, desde sua colonização.

As aulas de ensino religioso mim faz acreditar que tudo na vida é belo e que o Transcendente desperta sentimentos reais a nossa vida e por

³¹ Aluno 5

³² PCN, 2009, p. 33.

³³ BRASIL, 2004, p.9

³⁴ Aluno 7

isso, a palavra “despertar” é importante. Cada um tem sua crença e isso, não me deixa sem confiança, apenas aumenta e me faz continuar sendo eu mesmo.³⁵

A escola tem o encargo de compreender que os seus educandos são sujeitos em formação. Para Hall (2000)³⁶ a sociedade não é mais como os sociólogos pensaram, muitas vezes, um todo unificado e bem delimitado, ela está constantemente “descentrada” ou deslocada por forças fora de si mesma. A pós-modernidade trás o sujeito a refletir sua identidade e com isso, assumir posturas críticas diante das mais variadas situações cotidianas.

Gosto muito da minha religião e me inspiro muito em algumas outras, pois todas são muito boas. Eu pratico bastante os ensinamentos da Igreja Testemunha de Jeová. Aprendi muito sobre essa Igreja na minha infância, mesmo frequentando a Igreja Católica. Hoje consigo entender bem mais os ensinamentos católicos com a ajuda da Igreja Testemunha de Jeová. As aulas de ensino religioso me inspiram muito na compreensão de todas as igrejas e religiões. Não gosto muito de seguir só a minha igreja, vou a outras também.³⁷

O conhecimento humano é produção do homem e não pode ser cristalizado. Por ser um produto histórico, terá sempre seu caráter de falibilidade. Por outro lado, o processo de aprendizagem se fundamenta na busca do saber e no desejo de transcendência. Toda pergunta, nesta perspectiva, se torna legítima. A escola não pode negar conhecimento, respostas às perguntas feitas pelos educandos. Todas as perguntas, não importa de que campo seja, merece atenção da escola.³⁸

Considerações Finais

Conclui-se que a práxis pedagógica no campo pesquisado, direciona as ações do tempo presente na busca da compreensão crítica sobre o Transcendente, com o olhar direcionado aos tempos pós-modernos. Percebem-se avanços na pluralidade e na liberdade religiosa

³⁵ Aluno 6

³⁶ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 4 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

³⁷ Aluno 8

³⁸ PCN, 2009, p. 42

dentro do espaço escolar, entretanto persistem entraves que preservam ranços da educação não laica que alimenta a abissal desigualdade da sociedade brasileira.

Literatura grega e literatura hebraica: A tragédia e o evangelho

Everton Nery Carneiro*

Considerações Iniciais

Cada civilização edifica ou recebe como herança para si um imaginário, um legado. Neste legado estão presentes as mais significativas representações e configurações de uma cultura e de uma sociedade. Tanto a tragédia grega como também o texto bíblico fazem parte dessas representações e a estrutura simbólica teológico-literária e filosófico-literária constituem um núcleo comum nas formas de conhecimento do ser humano e do mundo, que os caracteriza justamente pela pluralidade de significado que eles sucessivamente produzem, num constante desafio a sucessivas operações hermenêuticas que, por conceituação, são continuamente aproximativas e inacabadas. Nesta seara se faz indispensável assumir uma postura crítica e independente do tipo de crítica que foi realizada ou a realizar, nos diversos textos literários, alguma coisa que é trivial e torna-se atual na leitura é uma livre apropriação do texto bíblico, tal como foi e é realizado pela leitura da tragédia grega. Assim é preciso estudar/pesquisar, buscando a compreensão da importância, tanto da tragédia grega como do texto bíblico, entendendo-os como textos literários, para o processo de construção do mundo ocidental, tendo como perspectiva o diálogo entre ambos.

Diante disso, se faz necessário discutir: o que é literatura? Por mais elementar que seja essa questão, ao longo do tempo ela não recebeu uma resposta satisfatória. Aristóteles conceituou literatura como a arte da palavra. Sendo arte da palavra, tragédia e bíblia são

* Docente da UNEB (Universidade do Estado da Bahia). Doutorando em Teologia (EST); Mestre em Teologia: Ética e Gestão (EST); Especialista em Filosofia Contemporânea (São Bento); Especialista em Ética, Teologia e Educação (EST); Especialista em Educação e Políticas Públicas (FACIBA); Graduado em Filosofia (FBB); Licenciado em Geografia (UEFS); Bacharel em Teologia (STBNE) evertonery@yahoo.com.br **Orientador:** Prof^o Dr. Vítor Westhelle

literatura! Evidente que é preciso discutir: o que é arte? Pergunta também que carrega dificuldades, entretanto precisa ser enfrentada com responsabilidade e honestidade, valores tão caros à hermenêutica.

Objetivos

Geral

Refletir/compreender sobre a importância do mito grego e hebraico-cristão, narrados, respectivamente, na tragédia grega e na bíblia, como textos literários, para o processo de construção do mundo ocidental, tendo como perspectiva o diálogo entre ambos.

Específicos

- Discutir o conceito de literatura, arte, mito, hermenêutica e também de filosofia;
- Comparar a tragédia grega e a bíblia, buscando estabelecer um diálogo entre ambas;
- Descrever as diversas características filosófico-literárias, tanto da tragédia grega como também do texto bíblico;
- Identificar os diversos tipos de literatura bíblica, comparando-as com a tragédia grega.

Justificativa

Discutir, estudar, pesquisar sobre a forma como o mito, seja a tragédia grega ou o texto bíblico, compreende o mundo é uma tentativa de buscar uma aproximação entre o mesmo e a ciência. Pensamos aqui em deixarmos os limites dos departamentos e o rigor/fixidez/austeridade das disciplinas para emprendermos o diálogo entre diferentes áreas do saber, que contribui/resulta em uma influência entre as diferentes áreas que estão presentes no diálogo.

Buscar fazer aproximações entre as narrativas dos mitos gregos, em especial a tragédia grega e as narrativas judaico-cristãs, nos leva sem impaciência e com muita determinação e abertura ao novo a um

processo de retomada, de interpretação e narração, ao passo que vai ocorrendo uma re-narração e re-interpretação desses textos.

O texto literário convida o leitor/interprete para que na sedução/compreensão estética, na complexidade narrativa e estrutura literária ele amplie sua consciência de mundo, sua capacidade de diálogo, sua compreensão de si mesmo e do próprio mundo, do outro.

Pensamos que ao buscarmos aproximações e diálogo com a realidade intrínseca da literatura, quando a caracterizamos como um tipo de comunicação, de narrativas, de compreensão de mundo, não fazendo necessariamente um julgamento sobre sua qualidade, pois, realmente o caso de não se gostar ou não de uma obra de arte hoje, apesar de ser possível que esta tenha sido especialmente admirada em tempos passados, expressa, possivelmente que na atualidade perdeu o valor social. Entretanto, isso não significa que tenha perdido as linhas que a marcam como obra literária.

Atualmente a linguagem é cada vez mais valorizada como “mediação do ser”. Nesta perspectiva temos tragédia grega e texto bíblico sendo sempre retomados num intenso processo de valorização, onde é preciso que se chame atenção de que nesses textos, a condição literária não está submetida ao critério da sociedade em andamento, mas sim porque oferece um modo especial de comunicação lingüística, que contém uma série de traços característicos.

Entendendo que toda criação humana, de maneira inevitável, carrega consigo a herança sócio-histórica, afirmamos que a literatura não é exceção, pois ela nasce e se desenvolve em íntima relação com uma sociedade, um povo e seu processo histórico, sendo escrita por e para seres humanos de uma dada sociedade, refletindo de um certo modo sua organização social, cultura, crenças etc. Além da consideração estética, a literatura é um fenômeno social e a ação da sociedade revela-se: na obra, no autor e no leitor.

Essa temática é muito importante sob o ponto de vista pessoal e profissional, pois ao longo da minha caminhada acadêmica tenho tido contato com inúmeros autores que trazem luz em vários aspectos da minha pesquisa e elaboração.

O mito grego, na sua face da tragédia, e o mito judaico-cristão, tal qual encontramos na bíblia, está muito distante de ser, como muitas

vezes é dito na atualidade, um apanhado de “contos de fadas”, lendas, histórias que possuem única e exclusivamente a finalidade de distrair. Profissionalmente trabalhamos a idéia de que tudo isso, todos esses textos, não são uma simples diversão literária, pois todos eles constituem o núcleo da sabedoria antiga, a gênese profunda daquilo que a tradição grega e judaico-cristã desenvolveram sob uma determinada forma conceitual, objetivando definir os parâmetros de uma vida bela, bem-sucedida, para todos nós.

Fundamentação teórica

Diante do problema proposto para ser estudado/pesquisado neste projeto de leitura supervisionada, alguns conceitos são de extrema importância de serem visitados e devidamente estudados/discutidos, sendo eles os seguintes: literatura, arte, mito, hermenêutica, filosofia, tragédia e bíblia.

Existe uma variedade de autores que tratam/estudam/concebem os conceitos propostos neste projeto, entre eles elegemos alguns que são especialmente importantes dentro do nosso ponto de vista, que no caso é uma perspectiva hermenêutica, que trafega pelo diálogo e pela crítica. No que se refere aos teóricos que tratam sobre os citados conceitos vamos trabalhar com os autores listados em nossa referência bibliográfica.

Em relação aos conceitos que vamos trabalhar e sendo os mesmos percebidos em nosso projeto a partir de um determinado grupo de teóricos podemos fazer algumas considerações a respeito da concepção e contribuição de alguns deles no que se refere a estes conceitos.

Começaremos o nosso trajeto com Roland Barthes, que concebe literatura como sendo a utilização da linguagem não submetida ao poder e isto deve-se ao fato de que a linguagem literária não necessita de regras de estruturação para se fazer compreender. Enquanto a utilização da linguagem cotidiana requer uma estrita obediência de sua estrutura – deve-se enquadrar o pensamento nas estruturas lingüísticas, para que haja uma perfeita comunicação -, a linguagem literária não obedece a qualquer regra estrutural fixa. O autor, que se utiliza dessa linguagem, não é obrigado a emoldurar seus pensamentos nas estruturas lingüísticas; ele é livre para escolher e criar uma estrutura

própria, que proporcione a ele uma clara expressão de seus sentimentos e idéias. Assim, construindo o texto de acordo com seus próprios desejos, o escritor consegue que sua criação tenha um novo valor – passa da simples utilização comunicativa da linguagem à uma utilização artística da mesma – e um novo poder. O poder assumido pela nova linguagem é um poder ligado ao novo valor artístico. A linguagem literária assume aspectos de representação e demonstração. Através dessa linguagem, pode-se refletir sobre a própria língua com liberdade. A linguagem literária permite que as palavras assumam vida própria, com novas significações que não aquelas a elas conferidas usualmente. A linguagem passa a ter “sabor”. Enquanto no discurso científico a linguagem é direta e não permite ambiguidades, na linguagem literária as palavras assumem novos significados e representações.

Assim, uma das funções da literatura é a representação do real. Esta representação, no entanto, é feita de um modo especial, uma vez que o real não pode ser plenamente representado em um plano unidimensional por ter uma natureza distinta, pluridimensional. Neste trilho, Barthes diz que a literatura é utópica, pois permite a criação de novas realidades, conferindo às palavras uma *verdadeira heteronímia das coisas*. Essa heteronímia pode ser melhor entendida quando se pensa que esta linguagem, como já dito anteriormente, é livre para conferir novos significados às palavras. Ela joga com os signos ao invés de reduzi-los a um universo já determinado.¹

No que tange ao conceito de arte vamos trazer Gadamer. Inicialmente abordamos neste autor a construção/ideia de verdade (*aletheia*)², que para ele diz respeito ao ato de trazer algo da escuridão para a luz, e isso não pode, segundo Gadamer, colocar a verdade *"exclusivamente na demonstração discursiva"*³, isto é, na verdade do enunciado. Com isso, Gadamer não quer dizer que a linguagem não assuma um papel central no encontro com a verdade, mas que ela tanto revela quanto oculta e que, neste sentido, toda verdade é sempre interpretação. Ela inclui tanto o que está sendo dito quanto o que está pressuposto ou não dito: *"todo enunciado tem pressupostos que ele não*

¹ BARTHES, Roland. *Aula*. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1978.

² *Aletheia* pode ser traduzido também por "manifestação", "não-esquecimento" ou "não-ocultamento."

³ GADAMER, 2004, p.60.

enuncia. Somente quem pensa também esses pressupostos pode dimensionar realmente a verdade de um enunciado”⁴. Por essa razão, o entendimento não pode ser reduzido ao conhecimento científico, mas deve ser pensado como um encontro com uma tradição que pressupõe nossa experiência pessoal de estar no mundo. Aqui pensamos com Gadamer e a partir dele que todo texto e todo enunciado é uma resposta para alguma pergunta⁵. Cabe ao intérprete compreender qual a pergunta a que o texto é uma resposta.

Trazendo a tona o argumento de Gadamer em “*Verdade e Método*”, a arte⁶ ofereceria à hermenêutica um paradigma de acesso e de vivência da verdade que pouca relação teria com as preocupações metodológicas mediante as quais a ciência moderna propunha o controle técnico do mundo - o método científico reduziria a verdade ao poder, ao controle sobre as coisas.

Algo semelhante vale para a experiência da arte. Aqui é a pesquisa científica, que se dedica à chamada ciência da arte, que se encontra desde o princípio conscientizada de que não pode substituir nem suplantar a experiência da arte. O fato de sentirmos a verdade numa obra de arte, o que não seria alcançável por nenhum outro meio, é o que dá importância filosófica à arte, que se afirma contra todo e qualquer raciocínio. Assim, ao lado da experiência da filosofia, a experiência da arte é a mais peremptória advertência à consciência científica, no sentido de reconhecer seus limites.⁷

O que possibilita uma reflexão hermenêutica sobre a arte é sua análise ontológica tendo em vista a nova dimensão do compreender, segundo Heidegger. A hermenêutica da arte é pensada como experiência ontológica de finitude, a partir das categorias de jogo, símbolo e festa, que, por sua vez, revelam o seu modo de ser. Identifica-se na estrutura de “*Verdade e Método*” um intercâmbio entre os três domínios da experiência analisados: a arte, a história e a linguagem, o

⁴ GADAMER, 2004, p.67.

⁵ GADAMER, 2004, p.67

⁶ Encarada em sua essência a arte é uma sacração e um refúgio, a saber, a sacração e o refúgio em que, cada vez de maneira nova, o real presenteia o homem com o esplendor, até então, encoberto de seu brilho a fim de que, nesta claridade, possa ver, com mais pureza, e escutar, com mais transparência, o apelo de sua essência. (Heidegger, *Ensaio e Conferências*, pag. 39)

⁷ GADAMER,

que possibilita à experiência da arte ser pensada a partir do princípio da história dos efeitos e como determinação do fenômeno universal da lingüisticidade. Ressaltamos como elemento de análise o caráter declarativo da arte tendo em vista seu estatuto histórico-temporal e interpretativo. Aqui precisamos entender o que é hermenêutica. A expressão "hermenêutica" pode derivar do verbo grego *hermeneuein*. Este refere-se, por sua vez, ao substantivo *hermeneus*, que poderá ser aproximado sem rigor científico, de Hermes (deus grego, filho de Zeus com Maia⁸). Hermes era o mensageiro dos Deuses, anunciava o destino. *Hermeneuein* era a revelação que levava ao conhecimento, por parte daquele que estivesse em condições de ouvir uma mensagem. Entenda-se aqui que para ouvir é preciso escutar e para isso "... é necessário encontrar-se na realização da verdade libertadora de Deus."⁹ De toda forma, é possível pensar que a origem etimológica é duvidosa, mas enraíza no significado de falar, dizer. O vocábulo tem três orientações de sentido: "...*hermeneuein* significa, em grego, tanto 'interpretar' como 'comunicar' e 'explicar'"¹⁰. Uma linha comum aparece aqui: a idéia de que algo deve ser tornado inteligível, de que se deve conseguir que seja entendido.¹¹ Precisamos continuar nossa caminhada e essa segue a trilha do mito e esse conceito para ser trabalhado se faz necessário iniciar a conversa pelo símbolo.

Atente-se para a etimologia de símbolo, do grego "*sýmbolon*", do verbo "*symbálllein*", "lançar com", arremessar ao mesmo tempo, "com-jogar". De início, símbolo era um sinal de reconhecimento: um objeto dividido em duas partes, cujo ajuste e confronto permitiam aos portadores de cada uma das partes se reconhecerem. O símbolo é, pois, a expressão de um conceito de equivalência. Assim, para se atingir o mito, que se expressa por símbolos, é preciso fazer uma equivalência, uma "con-jugação", uma "re-união", porque, se o signo é sempre menor do que o conceito que representa, o símbolo representa sempre mais do que seu significado evidente e imediato.

⁸ FERRY, 2009, p. 66.

⁹ LEÃO, 2000, p. 36.

¹⁰ KORTNER, 2009, p.11.

¹¹ CORETH, Emerich. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. Tradução: Carlos Lopes de Matos. São Paulo. SP. Editora da Universidade de São Paulo. 1973. p. 01.

Em síntese, os mitos são a linguagem imagística dos princípios. "Traduzem" a origem de uma instituição, de um hábito, a lógica de uma gesta, a economia de um encontro. Na expressão de Goethe, os mitos são as relações permanentes da vida. Nota-se, então, que de acordo com Brandão (p.36), que mito é coletivo, é a palavra dita e é passado por meio das gerações, explicando o mundo. Além disso, também é ilógico e irracional, justamente porque tenta explicar o mundo e o homem. "... mito é um relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, mediante a intervenção de entes sobrenaturais."¹² Do mito passamos à filosofia e esta buscamos entender inicialmente a partir de Nietzsche que em "*Ecce homo*" nos diz sobre essa filosofia que batalhou por toda sua vida.

A filosofia, como a compreendi e a vivi até agora, é vida voluntária no meio do gelo e nas altas montanhas – é a busca de tudo o que é estranho e duvidoso na existência, de tudo o que foi até agora proscrito pela moral.¹³

Além de Nietzsche, pensamos em filosofia também tendo como perspectiva Martin Heidegger, que em um de seus textos faz todo um estudo sobre o que é filosofia.¹⁴ Teremos Heidegger também como fonte de pesquisa e de compreensão de filosofia. Da filosofia passamos aos últimos conceitos a serem trabalhados, no caso a tragédia grega e o texto bíblico. Sobre a tragédia grega Aristóteles assim a define em sua obra "Poética":

É, pois, a tragédia imitação de uma ação séria e completa, dotada de extensão, em linguagem condimentada para cada uma das partes (imitação que se efetua) por meio de atores e não mediante narrativa e que opera, graças ao terror e à piedade, a purificação de tais emoções.¹⁵

¹² BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. 2 edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1986.

¹³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo*. Editora Escala. Tradução Antonio Carlos Braga. 2ª edição. São Paulo – São Paulo. 2009.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Que é Isto – A Filosofia?* In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Poética* (1449b)

É preciso entender que a Grécia antiga não é a Idade média, tampouco a modernidade. Apesar disso pensamos que o trágico carrega em si a possibilidade de estar próximo de nós, ao conjecturarmos, que enquanto somos seres humanos, vamos vivenciando/experimentando e teorizando, as emoções e parte dos valores que perpassam esse drama, como se fôssemos assistentes do teatro grego. A tradição helenística entende que a tragédia tem seu auge enquanto expressão cultural da Grécia antiga no século V a.C. Suas origens estão muito provavelmente assentadas por sobre os rituais ao deus Dionísio. Alude-se a isso e tendo como possibilidade etimológica o termo tragédia reter a raiz “*trágos*”, que significa bode e “*oidé*”, que significa canto. Temos aqui, portanto, “canto do bode”, que podemos entender como uma referência a um ritual das antigas comunidades, de sacrifício de um bode ao deus.¹⁶

Da tragédia vamos à bíblia. Segundo Juan Arias em sua obra “*A Bíblia e seus segredos*”, “*a bíblia é o único livro declarado Patrimônio da Humanidade.*”¹⁷ Ao buscar responder à pergunta o que é a Bíblia, precisamos voltar o olhar para Edesio Sanches Cetina, ao afirmar que para responder essa questão é necessário várias respostas, que não se anulam, ao contrário se complementam e interagem de forma dinâmica e viva, sendo elas as seguintes respostas: lingüística, literária, arqueológica, histórica, das ciências sociais, da antropologia cultural, religiosa, teológica, canônica e da fé.¹⁸

Metodologia

Na presente empreitada o nosso método passa por buscar pistas que nos ajudem a responder à nossa questão. Entendemos que trilhar este caminho nos ajuda tremendamente a uma aproximação e um entendimento provavelmente melhor do que seja o ser humano. Se realmente, de alguma forma resulta em contribuição, no sentido de melhoria na qualidade de vida humana, então que pensemos e apliquemos aquilo que porventura nos trazer benefício ou

¹⁶ BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: tragédia e comédia*. 11. ed. Petrópolis, Vozes, 2009. p. 09-15.

¹⁷ ARIAS, Juan. *A Bíblia e seus segredos*. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 15.

¹⁸ SÁNCHEZ CETINA, Edesio. *Qué es La Biblia?: respuestas desde las ciencias bíblicas*. 2. ed. Florida: kairós, 2006.

contribuição para vivermos a nossa vida, e de forma abundante, pois é Nietzsche quem afirma: "*Eu sou corpo, por inteiro corpo e nada mais.*"¹⁹ Seguindo adiante, entendemos que os procedimentos metodológicos respondem: Como? Com quê? Onde?

A metodologia da pesquisa num planejamento deve ser entendida como o conjunto detalhado e seqüencial de métodos e técnicas científicas a serem executados ao longo da pesquisa, de tal modo que se consiga atingir os objetivos inicialmente propostos e, ao mesmo tempo, atender aos critérios de menor custo, maior rapidez, maior eficácia e mais confiabilidade de informação.²⁰

Tendo em vista esses elementos trilharemos o caminho da busca de uma maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito, envolvendo-se num levantamento bibliográfico ao lado de uma permanente leitura e crítica. O método, segundo Garcia²¹, representa um procedimento racional e ordenado (forma de pensar), constituído por instrumentos básicos, que implica utilizar a reflexão e a experimentação, para proceder ao longo do *caminho* (significado etimológico de método) e alcançar os objetivos preestabelecidos no planejamento da pesquisa (projeto).

No que se refere aos procedimentos no campo do método, utilizaremos o procedimento histórico e o comparativo. O primeiro, parte do princípio de que as atuais formas de vida e de agir na vida social, as instituições e os costumes têm origem no passado, por isso é importante pesquisar suas raízes para compreender sua natureza e função. Já o segundo consiste em investigar as narrativas e explicá-las segundo suas semelhanças e suas diferenças. Este método é de grande valia e sua aplicação se presta nas diversas áreas das ciências, principalmente nas ciências humanas, transcendendo às diferenças temporais e/ou espaciais.²²

¹⁹ CÉSAR, Nilo. Nietzsche e o corpo: O que fizeram do corpo na tradição metafísica? Disponível em <<http://www.cafefilosofico.ufrn.br/nilo.htm>> Acessado em 19 de maio de 2007.

²⁰ BARRETO; HONORATO, 1998.

²¹ GARCIA, 1998, p. 44.

²² FACHIN, 2001, p. 37.

Considerações acerca dos elementos escatológicos e apocalípticos na constituição do protestantismo no Brasil

Willian Kaizer de Oliveira*

Considerações iniciais

O clima propício da cultura messiânica no Brasil favoreceu a entrada das pregações de cunho pré-milenarista por parte de missionários no Brasil. Antonio G. Mendonça demonstra no estudo da hinologia dos missionários protestantes a presença marcante de teologia apocalíptica, de vertente pré-milenarista.¹ A tese que procuramos desenvolver nesta reflexão é a de que uma difusa crença messiânica no Brasil contribuiu para a pregação protestante, consequentemente missão no Brasil. Isso ajudaria a entender e, em boa medida, explicar a presença do fundamentalismo nas denominações protestantes. Apesar de não ser nosso interesse estudar o fundamentalismo, esta característica evangélica brasileira parece ajudar na argumentação de nossa tese. O desenvolvimento institucional e teológico das denominações evangélicas no Brasil é permeado pela presença do pré-milenarismo e a formulação de ideias e crenças a partir dele. O fundamentalismo vem nesta esteira. Com isso, nos parece evidente que a acomodação protestante, seguindo a tese de historiadores do protestantismo, foi possível graças à aceitação e aproximação com o fértil campo semântico da religiosidade brasileira, profundamente messiânica. Este entendimento se afastaria um pouco da compreensão bastante aceita de que o protestantismo brasileiro se

* Doutorando em teologia com pesquisa sobre ecologia na perspectiva da agroecologia – por uma ecoteologia da libertação. Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade EST (PPG-EST) –Rio Grande do Sul – Brasil. Bolsista da CAPES. Email: williankaizer72@hotmail.com.

¹ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995. p. 213ss.

desenvolve combatendo à religiosidade popular, de matriz católica com influências das religiões africanas e indígenas.

Pré-milenarismo e movimentos messiânicos

Geralmente os movimentos messiânicos brasileiros são pré-milenaristas, por que acreditam que a instauração de um Reino de paz será por meio da presença (*parousia*) do messias.² Sebastianista por causa, principalmente, das Trovas de Gonçalves Bandarra acerca do rei de Portugal do início do século 16, Dom Sebastião. Contudo, o principal precursor desta crença no Brasil foi o padre Antônio Vieira, meados do século 17, que entendia ser o messias restaurador do império português o rei Dom João IV. Enquanto que Dom Sebastião era um pré-messias, semelhante a João Batista para Jesus Cristo. De toda maneira, essa crença se popularizou no Brasil do século 19, com as devidas adaptações desta expectativa mítica entorno de Dom Sebastião. Neste período não fazia muito sentido crer na recondução do império português à liderança entre as nações; o que importava era o sucesso pessoal para quem vinha “fazer a América”. “A figura de D. Sebastião é, pois, a de um monarca da magnificência oriental, a distribuir bens a mancheias”.³

Os movimentos messiânicos que reportamos como assunto de reflexão são relacionados por Maria P. de Queiroz como *movimentos rústicos*. Rústicos, nesta perspectiva, é compreendido como a nascente cultura fruto da integração entre os povos originais do Brasil: populações indígenas, africana e portuguesa.⁴ Antônio Cândido Mello e Sousa, na obra *Os parceiros do Rio Bonito*, define movimentos rústicos no horizonte da cultura caipira: é o “universo das culturas tradicionais do homem do campo”, as quais “resultaram do ajustamento do colonizador português ao novo mundo, seja por transferência e

² MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 165.

³ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus Editôra, 1965. p. 198.

⁴ QUEIROZ, 1965, p. 139.

modificação de traços da cultura original, seja em virtude do contacto com o aborígine”.⁵

Apresentado o marco conceitual de nossa tese procuramos adiante desenvolver melhor a reflexão. Leonildo S. Campos fala da contribuição do conceito de “imaginário” para o estudo das relações entre evangélicos e cultura brasileira. Por imaginário, Leonildo Silveira recorre à socióloga Maria Isaura de Queiroz: “O imaginário é de ordem ‘eminentemente criativa, a partir de uma função psíquica por meio da qual o espírito compõe sínteses originais, combinando imagens que poderiam ou não provir da experiência sensível, isto é, que poderiam ou não corresponder a algo existente no real’”.⁶ À luz deste conceito Leonildo S. Campos delinea uma leitura da inserção do protestantismo no Brasil:

Podemos então considerar a força do imaginário e de suas explosões tanto na recusa como na aceitação de mensagens religiosas recém-chegadas ao Brasil na segunda metade do século XIX no formato de protestantismo histórico e no início do século XX de pentecostalismo. Nesse contexto, uma espécie de colagem seria tentada pelos missionários protestantes, o que tornaria possível que suas respectivas pregações fossem ouvidas e transformadas em hábitos, ideias e sistemas éticos e religiosos por parte dos novos convertidos.⁷

Messianismo brasileiro e mensagem pré-milenarista no protestantismo pentecostal

Estas colagens e algumas afinidades com a cultura brasileira contribuíram para a acomodação do protestantismo, ou ao menos parte dele. Nesta direção, Leonildo Campos lança mão de dados do senso IBGE de 2000 (em 2000 77,8% dos evangélicos brasileiros são

⁵ CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 2. ed., São Paulo: Duas Cidades, 1971.p. 8.

⁶ Maria I. Queiroz *apud* CAMPOS, Leonildo Silveira. Inserção do Protestantismo de missão no Brasil na perspectiva das teorias do imaginário e da matriz religiosa. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 52 , n. 1, p. 142-157, à p. 149, jan. - jun., 2012. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/download/284/333>. Acesso em: 08 ago. 2013.

⁷ CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja*. Quito/São Leopoldo: CLAI/Sinodal, 2002. p. 50.

pentecostais, enquanto que os protestantes de missão e imigração são 22,2%) para ressaltar a tese, a saber, o pentecostalismo conseguiu maior adesão popular porque estabeleceu colagem melhor de sua pregação com a matriz religiosa brasileira, católica, indígena, afro-brasileira.⁸

Dois elementos das culturas protestante norte-americana e do catolicismo brasileiro, pré-milenarismo e messianismo milenarista respectivamente, aparentam ser como uma cola no sistema simbólico do protestantismo pentecostal. Para Zwínglio Dias, o processo de mudanças da sociedade brasileira da segunda metade do século 20 como o êxodo rural e urbanização expôs uma multidão de pessoas a uma luta cruel e desumana por sobrevivência nas grandes metrópoles brasileira. Enfileirados num processo de desenvolvimento socioeconômico desigual e perverso que privilegiou uma modernização seletiva, mantendo antigas estruturas de poder político-econômico ao lado de um franco processo de industrialização e também de uma urbanização caótica e desigual. É no meio desta população pobre e marginalizada, desarraigada de seus valores simbólicos mais caros de uma cultura rústica de solidariedade e de relações interpessoais baseada no sistema de compadrio, que o pentecostalismo vai se desenvolver. Em boa medida, isso acontece por meio de uma adaptação simbólica ou naturalização cultural de parte da mensagem do protestantismo de missão que sobrou do choque cultural com a cultura brasileira relacionada com os elementos também remanescentes da cultura camponesa. Nesta perspectiva estão incluídas as expectativas milenaristas, messiânicas, próprias do mundo rural.⁹

Em resumo Zwínglio Dias define assim a formação do pentecostalismo a partir dos elementos acima mencionados:

Desenvolvendo-se nos grandes aglomerados urbanos, em meio às massas de trabalhadores (i)migrantes, as igrejas do movimento pentecostal conheceram acelerado crescimento numérico a partir da

⁸ CAMPOS, 2012, p. 51.

⁹ DIAS, Zwínglio M. Notas sobre a expansão e as metamorfoses do protestantismo brasileiro. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 47-62, 2000. p. 50. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/download/854/739>>. Acesso em: 15 mar. 2013.

década de 50 complexificando-se, desde então, numa teia de formas organizacionais as mais distintas. Aí se combinaram a herança do messianismo milenarista oriundo da espiritualidade do protestantismo histórico e o substrato religioso da cultura brasileira, também eivado do milenarismo subjacente ao catolicismo popular, num encontro feliz, ainda mais que regado com o, a princípio, admirado, mas nem sempre desejado, rigorismo moralista do protestantismo de missão, hoje a caminho de sair de cena, especialmente nas formações eclesiológicas recentes do movimento pentecostal.¹⁰

Messianismo brasileiro e mensagem pré-milenarista no protestantismo de missão

A tese de Boanerges Ribeiro da acomodação protestante diante das possibilidades políticas e também religiosas no Brasil Monárquico elucida a recepção da pregação dos missionários e evangelistas no século 19. Boanerges Ribeiro entende que a inserção do protestantismo de missão no Brasil não foi acompanhada de uma reforma social e religiosa nos moldes europeu do século 16. Para asseverar a tese de acomodação social Boanerges Ribeiro defende que a aceitação do protestantismo no Brasil “resultou da proposta de novos cânones de comportamento no sistema religioso, feita oralmente e por escrito, e recebida individualmente”.¹¹ Mesmo que o autor não mencione a importância ou ainda a aproximação da pregação apocalíptica da eminente vinda de Cristo, a adesão livre e espontânea de indivíduos e a afinidade da mensagem com as crenças populares brasileiras como a espera de um salvador para as mazelas sociais, a sua perspectiva se presta a apresentar as possibilidades de lastro da mensagem protestante. Isso porque, se considerada a possibilidade de adesão das camadas mais simples da população, sem imposição de nenhuma ordem, o processo de acomodação pressupõe um quadro simbólico receptivo e que ofereça condições de colagens no novo imaginário religioso advindo da conversão pessoal.

¹⁰ DIAS, 2000, p. 49.

¹¹ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973. p. 21.

Seguindo essa arguição, Antonio G. Mendonça chama a atenção para a hipótese da junção, operada no imaginário religioso, da mentalidade messiânica da cultura rústica brasileira com a mensagem protestante, sobretudo no que se refere à hinologia. No entender de Antonio G. Mendonça a vertente pré-milenarista do protestantismo brasileira se moldou a partir do embate com o liberalismo. Por liberalismo entende-se a ênfase do ser humano, cristão, em seus valores e consciência individual transformar-se em consciência coletiva. Portanto, é possível colocar no horizonte histórico a possibilidade de uma sociedade justa ancorada no ideal do Reino de Deus. Essa compreensão do liberalismo teológico acentua a vida humana voltada para o aqui e agora, o que se confronta com a compreensão escatológica do protestantismo norte-americano.¹² A reação contra o liberalismo consistia, portanto, em afirmar:

O Reino de Deus não é produto final de uma cristianização progressiva da ordem social. Este conceito de Reino era mais o reflexo da posição evolutiva do que da esperança do Novo Testamento. O Reino virá por iniciativa divina e não por qualquer esforço humano. O que compete ao homem não é “edificar” o Reino, mas estar pronto para a sua vinda sobrenatural mediante o arrependimento e a fé. Para uma sociedade impotente e sem esperança era necessário pregar o arrependimento, a fé e a esperança num mundo compensador para o atual, corrompido e feio. Em suma, o Reino não é um desenvolvimento histórico contínuo; simboliza o fim da era presente, é o “para lá da história”.¹³

De certa maneira, o pré-milenarismo incorporou-se ao pensamento institucional protestante. Nesta direção, a disseminação no Brasil do fundamentalismo reforçou as crenças pré-milenaristas, pois ressaltavam enfaticamente a preocupação com o fim do mundo e certa relativização dos bens terrenos com a eminente volta de Cristo. Além disso, desempenha importante papel a mensagem apocalíptica construída por meio de uma leitura literal da Bíblia e racional-alegórica da realidade, num ordenamento de eventos históricos “correspondentes” aos apresentados no texto bíblico. Todos estes fatores favorecem o protestantismo de conversão e, sobretudo,

¹² MENDONÇA, 1995, p. 234ss.

¹³ MENDONÇA, 1995, p. 236.

acentuam vigorosamente crenças relativas à expectativa messiânica. E dessa forma, Antonio G. Mendonça apresenta o cerne de nossa tese:

O clima propício do messianismo no Brasil, por causa de sua população dispersa no meio rural, relativamente anômica e desfavorecida, absorveu facilmente a mensagem Pré-milenarista da maioria dos missionários e expressou-a enfaticamente através dos cânticos que, em número abundante, foram sendo colocados nas mãos dos convertidos.¹⁴

Como se vê Antonio G. Mendonça analisa a teologia dos missionários para identificar a pregação pré-milenarista. A mensagem canalizada pelos missionários à população rural e pobre constituiu-se num cabedal de saber (conhecimento bíblico e introjeção de símbolos de fé) e de crenças (preceitos morais e éticos e expectativa milenarista) e num conjunto de comportamentos de vida piedosa, um cultivo da espiritualidade pessoal. A recepção da mensagem por parte dos indivíduos, no campo social maior, se estabeleceu por meio de seleções e filtros a nova mensagem religiosa a partir do contexto sócio-religioso e da subjacente mentalidade messiânica, formou pequenas comunidades com uma piedade de fé voltada para um rigorismo ético, bem como de uma espera por redenção. Apesar deste elemento poroso e facilitador para a recepção da mensagem protestante, a exigência ética e a austeridade cognoscente foi um entrave significativo para a adesão da população com uma cultura religiosa festiva, sincrética, antropomórfica, imanente. Por isso, também estava distante da piedade ascética e do rigor comportamental protestante. Muito em razão destes e de outros elementos as comunidades que se formam neste protestantismo de missão ficam restritas a número pequeno de adeptos.¹⁵

As duas principais frentes missionárias, pregação para conversão e educação, se desenvolveram de maneira distinta no período de inserção do protestantismo. Daí que nas Igrejas voltadas mais para a questão da educação, como a Metodista, por exemplo, as expectativas messiânicas não tiveram tanto espaço. De maneira diferente, no presbiterianismo e entre os batistas a inserção por meio da pregação e evangelização deitaram raízes com mais eficácia no solo da cultura rústica do meio

¹⁴ MENDONÇA, 1995, p. 237.

¹⁵ MENDONÇA, 1995, p. 240ss.

rural. A via polemista e anti-católica encontrou espaço num período histórico em que o catolicismo perdia espaço no jogo político nacional, muito em razão do fortalecimento do liberalismo e da maçonaria.¹⁶ Depois disso, no entender de Antonio G. Mendonça a institucionalização protestante foi acompanhada de um recrudescimento conservador, “condicionada e alimentada pelo tripé escolasticismo-pietismo-apocaliptismo”.¹⁷

Movimento e líder messiânico “protestante”

Embora não tenhamos feito pesquisa aprofundada a respeito do assunto, a constatação de movimentos messiânicos tendo como local de efervescência o ambiente protestante nos parece bastante *sui generis* na história brasileira, mesmo latino-americana. Por movimentos nos referimos a dois especificamente. O primeiro, mais caracteristicamente messiânico, que é o movimento mucker em São Leopoldo, Rio Grande do Sul (a partir de 1868). O segundo, um surto religioso no município de Malacacheta, Minas Gerais, entre neófitos do Adventismo da Promessa, divisão do Adventismo do Sétimo Dia (1955). Concentramo-nos no último por causa de seu contexto estar relacionado com o que foi debatido anteriormente: mensagem pré-milenarista do protestantismo pentecostal e de missão e expectativa messiânica.¹⁸ O movimento dos muckers é mais sociologicamente correlato de outros messianismos brasileiros como o de Canudos e do Contestado. Contudo, a incorporação de elementos religiosos e teológicos protestantes à expectativa messiânica da cultura local foi processada por outros canais. No caso mucker, os elementos protestantes de destaque são a leitura e interpretação bíblica da líder Jacobina – mesmo que de forma mística – e o anseio disto por parte dos seguidores; crítica às desigualdades crescentes entre os parentes colonos, herdado da leitura dos evangelhos e dos profetas; além da defesa de um modelo de socialização baseada na solidariedade, no fortalecimento de um padrão moral e ético de coesão, no entendimento de lugar e “bem comum” e na distribuição igualitária dos recursos ante à estratificação social e

¹⁶ VIEIRA, David Gueiros. O liberalismo, a maçonaria e o protestantismo no Brasil no século dezenove. *Estudos Teológicos*, v. 27, p. 195-217, 1987.

¹⁷ MENDONÇA, 1995, p. 243.

¹⁸ QUEIROZ, 1965, p. 226.

religiosa da sociedade local. A linguagem do movimento incorpora à pregação um zelo pela igualdade na fé, certo apreço ao sacerdócio geral de todos os crentes como forma de contraponto a estratificação social entre parentes e amigos imigrantes alemães, devido à incipiente constituição do capitalismo por meio do comércio na região do Vale do Rio dos Sinos.¹⁹

Distintamente, o surto religioso do Catulé exemplifica o encontro da pregação pré-milenarista de uma denominação fundada sob a égide da teologia apocalíptica, que é o adventismo, com a cultura local com forte presença da expectativa messiânica. Não temos a pretensão de dar respostas explicativas aos movimentos messiânicos, mas, especificamente, o surto messiânico de Catulé tipifica bem o protestantismo como imã. Imã em sua dupla força de atração e repulsão. Esta ambiguidade caracteriza bem o protestantismo no Brasil: o distanciamento (“expelimento”) da cultura brasileira e vice e versa e, ao mesmo tempo, atração com o elemento messiânico religioso.

O surto religioso do Adventismo da Promessa em Malacacheta

O surto religioso do Adventismo da Promessa em Malacacheta, a chamada revolta Catulé, ocorre em contexto religioso evangélico, ou melhor, do encontro de duas importantes vertentes religiosas brasileiras: catolicismo popular e protestantismo de missão (de uma dissidência da Igreja Adventista do Sétimo Dia). Adventismo que surge justamente a partir de segundo grande movimento avivamentista norte-americano da primeira metade do século 19, com forte conotação milenarista. Milenarista por causa principalmente do acento teológico no julgamento final, já em processo no céu. O adventismo tem a ver justamente com o termo *advento*, que seria a chegada, o retorno de Cristo e a instauração do Reino dos céus, previstos, de acordo com leituras do livro apocalíptico de Daniel, justamente para aquele período da década de 1840.²⁰ Sem entrar no histórico teológico e

¹⁹ AMADO, Janaína. *Conflito Social no Brasil: a revolta dos ‘mucker’*, Rio Grande do Sul 1868-1898. São Paulo: Edições Símbolo, 1978. p. 162ss.

²⁰ DARIUS, Fábio Augusto. *Passos para Cristo: a construção do conceito de ‘santificação’ na obra de Ellen White legada à Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Dissertação (mestrado em teologia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010. p. 65s.

denominacional do adventismo cabe aqui ressaltar estes aspectos centrais: a crença no juízo final, a observância do sábado como dia de descanso e, a partir da leitura de acontecimentos presentes, a percepção cada vez mais visível dos sinais do Reino.²¹

Retomando a revolta Catulé, ocorrida no ano de 1955 no bairro rural Catulé, município de Malacacheta – Minas Gerais; região localizada no Vale Mucuri. Diferentemente do movimento Mucker, a respeito da revolta Catulé há pouca bibliografia. Por isso, procuraremos caracterizar a revolta brevemente. Falamos em revolta ou surto messiânico e não movimento, muito em função do curto espaço de tempo em que ocorreu, aproximadamente três meses. Embora seja difícil fazer estas distinções, entendemos este ser um caso distinto do primeiro, dada brevidade em que ocorreu. Nem por isso pouco importante, haja vista a intensidade dos acontecimentos e sua singularidade religiosa, de viés pentecostal.²²

O bairro rural Catulé pertencia à fazenda São João da Mata. Havia na localidade, na verdade uma clareira aberta três anos antes no meio da mata – próxima ao rio Urupuca, dez famílias de meeiros, posseiros e pequenos proprietários. A maioria das pessoas dependia, além do trabalho em suas lavouras de subsistência, de empregos como diaristas nas fazendas para se sustentarem. Vínculos de parentesco, compadrio e amizade anteriores a formação da localidade interligava maior parte das famílias de lavradores, não somente como “liames de caráter puramente pessoal porém antes como a base sobre a qual se apoiava a organização da estrutura social e sem a qual não poderiam adaptar-se à natureza do ambiente”.²³

²¹ DARIUS, Fábio Augusto. *Passos para Cristo: a construção do conceito de 'santificação' na obra de Ellen White legada à Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Dissertação (mestrado em teologia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010. p. 30s.

²² QUEIROZ, Renato da Silva. O demônio e o messias: notas sobre o surto sociorreligioso do Catulé. *Revista USP*, São Paulo: USP, n. 82, p. 104-127, jun./ago. 2009.

²³ CASTALDI, Carlo. A aparição do demônio no Catulé. *Tempo Social*, São Paulo: USP, v. 20, n. 1, p. 305-357, à p. 332, jun. 2008. Publicado originalmente em: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de et al. *Estudos de sociologia e história*. São Paulo: Anhambi, 1957.

A permanência destas famílias em localidades distantes se deve ao fato de que em zonas isoladas a ocupação era fácil, atraídas para estas regiões por serem privadas da posse da terra. Ali construíam em conjunto suas casas de pau-a-pique. Trabalho predominantemente masculino. Aqui se apresenta a cultura caipira a qual nos referimos na introdução. Além da casa e de sua organização interna com fogão a lenha e demais repartições é essencial o paiol, onde se armazena os mantimentos além de um forno de barro para o preparo de alimentos assados. A este conjunto Antônio Cândido denomina “habitação rústica”.²⁴

Dadas as condições do agrupamento Catulé, dos 44 indivíduos integrantes, 15 situavam-se na faixa etária entre 0 a 14 anos e 5 tinham 50 anos ou mais; quase a metade, portanto, não estava em condições de trabalhar. E dos 25 adultos apenas 10 eram homens, o que sobrecarregava ainda mais as condições de subsistência do grupo, já que a tarefa de derrubada da mata e limpeza do solo para o plantio era trabalho de exigência física.²⁵ Sem entrar nos detalhes da revolta, por sinal muito interessantes, a organização social por meio do compadrio da comunidade Catulé entra em conflito com uma nova forma de sociabilidade, a da solidariedade interindividual. Esta nova forma de integração social é baseada na adesão ao Adventismo da Promessa, trazida para Catulé pelo jovem Onofre, alfabetizado e convertido ao adventismo em Presidente Prudente – SP, onde fora trabalhar nas lavouras de algodão. Pouco tempo depois da chegada de Onofre foi enviada a comunidade Joaquim, 26 anos, com finalidade missionária, embora não fosse obreiro ordenado pela Igreja Adventista da Promessa. Esta denominação adventista difere da Adventista do Sétimo Dia, oriunda dos Estados Unidos da América, em razão das suas peculiaridades pentecostais como a ênfase na experiência extática, na expulsão de demônios, glossolalia, batismo no Espírito e crença na

²⁴ CANDIDO, 1971, p. 31.

²⁵ MARTUSCELLI, Carolina. “Estudo psicológico do grupo”. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de et al. *Estudos de sociologia e história*. São Paulo: Anhembi, 1957. p. 91.

revelação direta de Deus. A Igreja Adventista da Promessa é uma versão adaptada do adventismo estadunidense aos moldes pentecostais.²⁶

Com a conversão dos moradores de Catulé ao Adventismo da Promessa há uma reorganização social e religiosa frente à fragmentação social e enfraquecimento das condições de vida provocada pelo capitalismo em sua fase expansionista. A construção da rodovia Rio-Bahia provocou a especulação fundiária nas pequenas propriedades da região. Aliado a isso a introdução de modelos de produção mais avançados, nas fazendas da região, trouxe consigo o interesse cada vez maior dos grandes proprietários pela anexação de propriedades menores. O favorecimento aos grandes por parte do Estado em detrimento aos pequenos agricultores forçou o avanço dos últimos mata adentro. Razão pela qual surgiu o assentamento Catulé. Algo semelhante ao que ocorrera 100 anos antes no sul do Brasil com os colonos muckers: a dificuldade de registro das terras “desbravadas”, e agora cultiváveis, sujeitas à ganância dos grandes latifúndios; situação que força essas pessoas a ir mais adiante onde a terra ainda não tinha dono.²⁷

A conversão ao adventismo representou uma nova coesão interna do grupo, baseada nos preceitos morais adventistas; dentre as quais se destaca certa ética do trabalho como proibição da bebida alcoólica, fumo, das brigas, da valentia como forma de defesa da honra pessoal e da valorização do trabalho como forma de dignidade. Esta moral está relacionada com a emergente situação social, qual seja, a da relação trabalhador-patrão no esquema de venda mão de obra como meio de vida. Assim, a organização interna do grupo não é mais balizada pela solidariedade do compadrio, que depende dos ritos católicos do batismo e casamento, mas pela solidariedade entre irmãos. “Desse modo, o indivíduo não se define mais prioritariamente em relação à família, mas em relação à comunidade religiosa total. A esfera religiosa surge, pois, como a predominante, permeando e controlando as demais atividades grupais. O agrupamento do Catulé configura-se, a partir de então, como

²⁶ QUEIROZ, Renato da Silva. O demônio e o messias: notas sobre o surto sociorreligioso do Catulé. *Revista USP*, São Paulo: USP, n. 82, p. 104-127, à p. 108, jun./ago. 2009. p. 108.

²⁷ CÂNDIDO, 1971, p. 40s.

uma ‘irmandade’”.²⁸ Além disso, logo após a conversão da comunidade havia o propósito de iniciar trabalho missionário na região. Ou seja, a expansão da comunidade. Aí fica evidente uma característica de movimento messiânico: o proselitismo.

A revolta ou surto religioso se instaura com o conflito entre estas duas formas de organização comunitária. Embora não queiramos limitar a caracterização da revolta com apenas este aspecto, apontamos para este como elemento amalgamador das outras possibilidades de explicação. O surto religioso ocorre com a aparição do demônio na casa de um dos moradores. Anterior a isto convém ressaltar a disputa entre a antiga liderança baseada na experiência, na figura do seu Manoel – homem mais velho casado, e a nova liderança do jovem Joaquim baseada em seu carisma. Conflito conflagrado entre os dois pela disputa de um pedaço de chão de seu Manoel que Joaquim teria se apossado, contrariando a generosidade do mais velho ao ter lhe doado pedaço de chão para morar. Ao redor desta disputa que o enredo da revolta parece se suceder.²⁹

Os acontecimentos subsequentes são as seguidas “expulsões do demônio” em pessoas, animais e utensílios da comunidade. A pregação de Joaquim, aparentemente em transe, insiste no arrebatamento dos puros da comunidade à “Cidade Celeste de Canaã”. Estes dois aspectos parecem ser as energias emocionais da revolta. As expulsões demoníacas carregadas de violência atingem especialmente as crianças. Quatro delas mortas nos “exorcismos” violentos, entendidos como a única forma para expulsar os demônios, a do esbofeteamento e das agressões físicas mais variadas. Para Carlo Castaldi, com o seu ataque às crianças, “Joaquim parece abandonar uma conduta cujos motivos não lhe podiam ser de todo ignorados para assumir um comportamento “impulsivo” isto é, completamente inconsciente, dominado pela pura agressividade e independente de qualquer motivação pessoal consciente”.³⁰ É importante ressaltar que esta prática de expulsão de demônios não poder relacionada com a Igreja Adventista da Promessa, pois, embora aceite a possessão demoníaca, não tem rituais semelhantes com os praticados em Catulé.

²⁸ QUEIROZ, 2009, p. 109.

²⁹ CASTALDI, 2008, p. 340s.

³⁰ CASTALDI, 2008, p. 314.

O desfecho da história não é menos trágico. Uma família visitante da vizinhança, a fim de participar das reuniões, se juntou ao cortejo da comunidade naqueles dias de maio de 1955, a espera da chegada do Messias. Tendo os filhos acusados de estarem possuídos pelo demônio por Joaquim, e com a tentativa de exorcismo do filho mais novo, ainda criança de colo, o casal foge e se abriga na casa de seu Manoel. No dia seguinte, num sábado, vão à cidade e avisam a polícia. No domingo, dois policiais chegaram enquanto tomavam banho nus boa parte dos moradores de Catulé para purificação dos seus corpos, a fim de estarem puros para entrarem na “Cidade Celeste de Canaã”. Ao se darem conta da chegada dos policiais muitos fugiram exceto Joaquim e Onofre, baleados apesar de dizerem que “eram de paz”. Morreram ali mesmo.³¹ Evidentemente a história é bem mais detalhada e rica, mas para apresentar alguns aspectos nos contentamos com o apresentado.

José Manoel da Conceição

Em boa medida a trajetória e as ideias do primeiro pastor brasileiro, José Manoel da Conceição, corroboram a tese de que a inserção do protestantismo de missão não ficou imune à cultura brasileira como pretendiam os missionários. A trajetória do primeiro pastor protestante brasileiro representa, de certa maneira, o encontro destas formas de religiosidade e a forma como se acomodou nela as crenças do neófito protestante brasileiro. José Manoel da Conceição nasceu na cidade de São Paulo em 11 de março de 1822, tendo sido batizado treze dias depois. Era filho de pai português e mãe brasileira. Ao se mudar para Sorocaba, aos dois anos de idade, José foi morar com seu tio avó, o padre José Francisco de Mendonça. Sentindo-se vocacionado ao sacerdócio foi estudar teologia na Academia Jurídica de São Paulo (1840-1842). Ao conhecer o padre o frei Joaquim do Monte Carmelo, seu grande amigo daquela época, tornou-se defensor da Revolução Liberal, o que retardou sua ordenação. Ordenado sacerdote em 1845, José Manoel da Conceição começou a pregar mensagens de

³¹ CASTALDI, 2008, p. 325.

cunho evangélico aos seus párocos nas comunidades de Limeira, interior de São Paulo. Por isso recebeu o apelido de padre protestante.³²

Por causa de sua amizade com um médico dinamarquês, Henrique Teodoro Langaard, com quem aprendeu alemão, história e geografia, José Manoel da Conceição teve contato com as ideias e teologia protestante, principalmente no que se refere à leitura bíblica como elemento fundamental do cristão. Sabendo que havia no interior de São Paulo um padre com ideias protestantes o missionário presbiteriano Alexander Blackford tratou de procurá-lo. Em 1963, como vigário de vara, com poucas funções sacerdotais por causa de suas pregações protestantes, José Manoel da Conceição se encontrou com o missionário Alexander Blackford. A partir deste encontro José Manoel da Conceição se aproximou ainda mais da fé evangélica. Em dezembro de 1865 foi ordenado pastor por Blackford.³³

Desde então passou a fazer constantes viagens aproveitando seu conhecimento do interior paulista onde havia servido como sacerdote romano. Em cada cidade ou vila procurava explicar as razões da mudança em sua vida, os erros da Igreja Católica e a doutrina bíblica correta do protestantismo. O ímpeto missionário de José Maria da Conceição foi itinerante. No início com estudantes de teologia e mais para o fim da vida de maneira solitária (1969 em diante). Nas suas andanças dispensava o dinheiro, comida e mesmo roupas a pessoas que mais precisavam. Não tinha preocupação em acumular, pelo contrário dedicava-se à solidariedade e à abnegação como um adepto de São Francisco de Assis. Por estas características destoava dos outros missionários. Não raras as vezes divergia de seus irmãos de fé. Era mais intuitivo, pouco organizado, e pautava seu trabalho numa itinerância sem planejamento prévio.³⁴

Para o historiador Émile Léonard as divergências de José Manoel da Conceição com os outros missionários tinha raízes teológicas mais

³² RIBEIRO, Boanerges. *O padre protestante*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979. p. 10s.

³³ MENDONÇA, 1995, p. 186s.

³⁴ SOUZA, Silas Luiz de. Aspectos Messiânicos em José Manoel da Conceição. In: ALBUQUERQUE, Eduardo Basto, (org.) *Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – “Migrações e Imigrações das Religiões”*. Assis: ABHR, 2008. p. 7s.

profundas. Distintamente dos demais protestantes da época percebia pontos positivos na religiosidade popular. Émile Léonard cita um trecho de pregações de José Manoel da Conceição para exemplificar:

Respeitem-se, portanto, os costumes e usos antigos do povo, que, em falta de mais profundos esclarecimentos são aptos para guiá-los e conte-los no bem. Ó meu Deus! Eu respeitarei a religião do ignorante – a fé daqueles que não tem tantas ocasiões de conhecer-vos, de venerar-vos de um modo mais digno. Jamais servirei à vaidade e presunção, de tal sorte que abale a fé piedosa dos outros com palavras e ações inconsideradas.³⁵

Apesar disso, para o autor da principal biografia de José Manoel da Conceição, Boanerges Ribeiro, o “padre pastor” estava preocupado com a “protestantinização” e reforma da religião brasileira na direção de nova compreensão de fé cristã a partir do conhecimento bíblico e da doutrina protestante. Em Antônio G. Mendonça encontramos um acento maior às diferenças de compreensão teológica de José Manoel da Conceição dos missionários. É preciso considerar os traços genuinamente protestantes no pastor itinerante como a religiosidade individualista e interior, o rigorismo moral como forma de ser recompensado no além e, concomitantemente a ênfase na vida futura reduplicativamente melhor compensada do que a presente. Por outro lado, em alguns sermões distancia-se da ortodoxia protestante e aproxima-se de uma identificação “material”/concreta do Céu, no que se refere a escatologia pré-milenarista de redenção. José Manoel da Conceição, num trecho de um dos seus sermões, fala do homem como estrangeiro no mundo à espera da pátria verdadeira, onde encontrará parentes e amigos que já se foram:

Consola-te, ó minha alma, Deus tem preparado o teu sossego, e conservado a tua Pátria onde acharás por fim o que tinhas perdido aqui. Não estarás sozinho, os caros já te esperam. Eles se acercam de ti com as palmas da vitória, que deves ganhar aqui. Levanta-te minha alma! Termina este combate. Eleva-te pela santa palavra de Jesus e por sua santa vontade. Por meio dele somente te poderás tornar

³⁵ LÉONARD, Emile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro: estudos de eclesiologia e de história social*. Rio de Janeiro e São Paulo, JUERP e ASTE, 1981. p. 65.

cidadão de uma vida mais bela, e participante de um futuro bem-aventurado!³⁶

Antonio G. Mendonça conclui afirmando: “o céu de Conceição é quase material, é a revelação de um filme fotográfico em que a vida cotidiana é meramente o negativo”.³⁷ Junto com esta impressão, o estudioso das religiões Silas Luiz de Souza elenca algumas características de José Manoel da Conceição que o aproxima de um líder messiânico: a) a pregação de uma nova era, novo tempo, no qual elementos da religião oficial permanecerão. Em José Manoel da Conceição este traço característico está unido ao entendimento de que falava de uma mensagem vinda diretamente de Deus e de Jesus, mas fazendo uso de textos bíblicos, litúrgicos e religiosos em geral; b) a pregação itinerante é outro traço comum com os líderes messiânicos. O método de evangelização era diferente dos missionários da época, pois entendia que “para alcançar a população brasileira e evangelizá-la consiste principalmente em sair de casa em casa, sítio em sítio, fazenda à fazenda. Era um evangelista itinerante. [...] Abordava os transeuntes e envolvia as pessoas na sua própria moradia”.³⁸ c) a postura abnegada de José Manoel da Conceição parecem revelar certo voto de pobreza. Uma pobreza com marcas místicas semelhantes a de São Francisco de Assis, por exemplo; e d) tanto em Émile Léonard quanto em Boanerges Ribeiro encontram-se traços taumaturgos nas narrativas sobre José Manoel da Conceição. Ambos o autores falam do seu retirar-se de lugares e situações que o colocavam como personagem mística e milagreira. Houve inclusive abaixo-assinados em localidades apelando para sua volta em função do início fama de milagreiro.³⁹

³⁶ José Manoel da Conceição *apud* MENDONÇA, 1995, p. 186.

³⁷ MENDONÇA, 1995, p. 186.

³⁸ Wilson S. Silva *apud* SOUZA, Silas Luiz de. Aspectos Messiânicos em José Manoel da Conceição. In: ALBUQUERQUE, Eduardo Basto, (org.) *Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – “Migrações e Imigrações das Religiões”*. Assis: ABHR, 2008. p. 10.

³⁹ SOUZA, 2008, p. 10s.

Curioso também certa mística na morte prematura em razão de uma frágil saúde do padre pastor. Morreu na madrugada do dia 25 de dezembro enquanto dormia.⁴⁰

Considerações finais

A proposta de nosso texto não é ser conclusivo. Em razão disso está posto em forma de tese. A ideia é apontar para as possibilidades de discussão na perspectiva apresentada. Por isso, a problematização dos elementos escatológicos e apocalípticos que se constituíram por meio do pré-milenarismo protestante e expectativa messiânica da cultura brasileira. De certa maneira, no debate político o milenarismo/apocalíptica e cultura política atual como influência do protestantismo atual. Nesta direção, há um elemento importante que não foi levantado durante o texto, a marca anticomunista do pentecostalismo. Isso é muito visível na tradição da principal igreja pentecostal brasileira, a Assembleia de Deus. Numa dissertação de mestrado de Lindolfo Martelli, o autor defende que há uma relação evidente entre a escatologia pré-milenarista e a insistência anticomunista assembleiana, ainda mais marcante do que sua aversão à política com o chavão de que *crente não se mistura com política*. E mesmo em tempos em que há uma inserção marcante de pastores e lideranças da Assembleia de Deus, os crentes agora estão na política elegendo deputados, vereadores, prefeitos, ainda é perceptível uma rejeição à qualquer aproximação com ideias comunistas.⁴¹

O anticomunismo é o contraponto, uma espécie de interlocutor com o qual se estabelece uma relação de oposição para a formulação da visão de mundo. Neste sentido a teologia pentecostal brasileira se constrói numa aproximação e afastamento da religiosidade e cultura brasileira. Resulta numa série de fatores e características confessionais e teológicas pré-milenaristas, dispensacionalistas, fundamentalistas como forma de estruturação de seu discurso institucional.

⁴⁰ RIBEIRO, Boanerges. *O padre protestante*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979. p. 11s.

⁴¹ MARTELLI, Lindolfo Anderson. *Escatologia e Anticomunismo nas Assembleias de Deus do Brasil na primeira metade do século XX*. Dissertação de mestrado (História do Programa de Pós-Graduação em História), Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC: Florianópolis, 2010. p. 171.

Ademais, o que procuramos considerar com esta reflexão é de que uma leitura da constituição do protestantismo no Brasil não pode ser representada de maneira fiel e uníssona na história. A absorção de elementos da religiosidade brasileira se deu de maneira bem mais intensa dos que os protestantes pensavam e queriam. A afinidade entre pré-milenarismo e messianismo na tradição protestante não influenciou somente o discurso oficial das igrejas mas também nas experiências e movimentos que não puderam ser controlados pelo rigor doutrinário das lideranças eclesiásticas. A própria trajetória do pentecostalismo aponta para um ordenamento espontâneo da mensagem evangélica com a cultura popular. Daí o conceito de pentecostalidade de Bernardo Campos contribui para o entendimento das contingências e fragmentações do pentecostalismo. Nesta linha de raciocínio, o exemplo do surto messiânico do Catulé, por ser exceção, dá a regra de como a mensagem protestante e as mudanças socioeconômicas da sociedade brasileira, bem como a formatação de um capitalismo inicial, realoca desordenadamente e espontaneamente as crenças e religiosidades que entram em contato.

Radicalizações Fundamentalistas na Contramão do Pluralismo Religioso

José Ivo Follmann*

Palavras introdutórias...

Vou iniciar com uma referência que pode ser considerada como clássica no repertório da literatura brasileira. É recorte de um diálogo colhido da obra de João Guimarães Rosa. Trata-se de uma citação muitas vezes referida. Pode ser considerada paradigmática:

Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. [...] Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca.¹

O diálogo registra a cultura do jeitinho, do arranjo pessoal, das bricolagens espontâneas, do sincretismo, da abertura ao diálogo. Trata-se de uma cultura muitas vezes citada e gerada pela necessidade de sobrevivência da própria tradição religiosa, como foi o caso, por exemplo, das religiões de matriz africana. A alma religiosa brasileira parece ter sido forjada dentro de uma dinâmica e cultura de sincretismo e de diálogo.

Esta maneira estranha de iniciar uma reflexão sobre a temática dos fundamentalismos religiosos ou das radicalizações fundamentalistas na esfera religiosa é proposital, pois parece reforçar a ideia de que este tema é algo que está na contramão, não só do contexto atual de

* Doutor em sociologia; jesuíta; vice-reitor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, RS; Professor e pesquisador na linha de pesquisa “Identidades e sociabilidades” Programa de Pósgraduação em Ciências Sociais, PPGCS, Unisinos, RS; Coordena Grupo de Pesquisa CNPq “Religiões e sociedade” e assessora o “Núcleo de estudos afrobrasileiros e indígenas”, NEABI, Unisinos, RS

¹ ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. 14. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980. p. 15.

pluralismo religioso, mas de traços culturais profundos na cultura brasileira.

No mundo, a temática dos fundamentalismos religiosos² retomou grandes espaços nos meios de comunicação e na opinião pública, nos primeiros anos deste milênio, especificamente, a partir de diversos acontecimentos, destacando-se o atentado ao World Trade Center – WTC, Nova York, em 2001. No Brasil, talvez, longe do grande embate entre os radicalismos religiosos muçulmanos, do Médio Oriente, e a reação do Ocidente cristão, deve-se colocar em relevo outros fatores para entendermos mais profundamente a presença de radicalizações fundamentalistas, neste contexto.

Ao escolher o título do presente ensaio, apesar de centrar-me no contexto brasileiro, estou sinalizando para um enfoque mais amplo tentando lançar questões que nos façam interrogar sobre o momento atual de indiferentismo pluralista aparente e o lugar das radicalizações fundamentalistas neste contexto. *Radicalizações fundamentalistas na contramão do pluralismo religioso* é um ensaio de reflexão sociológica

² Fundamentalismo é “doutrina religiosa de caráter ortodoxo ou conservador. Inicialmente, o movimento religioso, nos Estados Unidos, durante a Primeira Guerra Mundial, que considerava certas verdades fundamentais no cristianismo, com a interpretação literal da Bíblia. Converteu-se em tendência marcante de certas denominações protestantes. Não se trata, porém, de um movimento unitário unificado, mas de tendências de certos setores, que pretendem defender e conservar os elementos “fundamentais” da fé cristã. Por isso, o fundamentalismo é detectável dentro das mais diversas denominações. Contudo, algumas Igrejas, pela sua posição oficial, podem ser consideradas de tendência fundamentalista. É comparável, na Igreja Católica, ao integrista. Assim foi denominado em virtude de uma série de tratados publicados entre 1912 a 1914 denominados The Fundamentals, que apresentavam as verdades básicas do cristianismo segundo o ponto de vista dessa posição teológica. Tal corrente surgiu como reação contra o liberalismo. No centro da oposição fundamentalista está o conceito de infalibilidade da Bíblia, que é considerada uma fonte absolutamente autorizada e digna de total confiança para o correto conhecimento de Deus e sua atividade. Seus adeptos se opunham à crítica bíblica porque viam nela uma negação da unicidade do cristianismo. Ao lado de outras afirmações literalistas da ortodoxia protestante, o fundamentalismo se opôs à teoria darwinista da evolução, por não estar de acordo com a narrativa bíblica da criação. Como movimento definido o fundamentalismo surgiu no último quartel do século XIX e se desenvolveu nas primeiras décadas do século XX.” (DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DAS RELIGIÕES. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995)

sobre algumas tendências de linearidades e rupturas na esfera religiosa. Pontuando diferentes pontos de vista, que acolhem lógicas da apropriação e gestão de sua historicidade, lógicas dos campos de atividade e lógicas dos sujeitos e de seus processos de identidade, diversas hipóteses são levantadas emprestando um colorido especial à constatação geral da existência de radicalizações fundamentalistas religiosas dentro do contexto de pluralismo ou, melhor, de indiferentismo pluralista na sociedade brasileira contemporânea. Este indiferentismo pluralista é, em grande parte, aparente e resultado de dissimulação.

O Brasil vive hoje, de algumas décadas para cá, um contexto intenso e crescente de afirmação da diversidade religiosa e do pluralismo em suas manifestações. Não cabe aqui entrar em detalhes sobre este fenômeno. Deixo-o como referência oculta (mas fortemente presente) na elaboração desta reflexão.

Entendo que a discussão da problemática das radicalizações fundamentalistas religiosas poderá ganhar novos e relevantes aportes com um esforço analítico-interpretativo a partir de uma contribuição sociológica tríplice com a qual aprendi a lidar desde o tempo em que escrevi a minha tese doutoral há vinte anos.³

Primeiramente, o ponto de vista **da produção da historicidade**⁴ tem como referência principal a existência do conflito central dentro da sociedade, estando em questão a apropriação e gestão de sua historicidade. Este conflito central sempre estará expresso sob muitas formas, a depender das características do processo histórico vivido.

Se olharmos para o mundo ocidental hoje em sua globalidade, algumas manifestações de fundamentalismos religiosos assumem um sentido todo especial. Nos processos históricos vividos pelos povos, na dinâmica da constituição das diferentes sociedades e de suas relações de convívio e de confronto, os fundamentalismos religiosos exerceram, muitas vezes, papel definidor importante. Também devemos estar atentos aos papéis de alienação e de acomodação política, exercidos

³ FOLLMANN, José Ivo. Identidade como Conceito Sociológico. *Rev. Ciências Sociais Unisinos*. Vol. 37, n. 158, p. 43-66, 2001.

⁴ TOURAINE, Allain. *Production de la Société*. 1. ed. Paris: Du Seuil, 1973. TOURAINE, Allain. *La Voix et le Regard*. Paris: Le Seuil, 1978.

muitas vezes pelas práticas religiosas fundamentalistas ao longo de toda a história.

Em segundo lugar, o ponto de vista das ***lógicas dos campos de atividade***⁵ apresenta como referência principal o espaço social onde se realizam a produção e reprodução da sociedade, “distribuídas” pelas diferentes atividades, tendo cada uma sua lógica social própria. No caso concreto dos fundamentalismos está em questão o campo religioso e sua relação com outros campos na produção e reprodução da sociedade. Essa chave de leitura pode trazer elementos particularmente relevantes para o entendimento dos processos históricos dos campos religiosos, que são, em grande parte, processos de sucessivos fundamentalismos religiosos.

É muito interessante o grande esforço que está sendo feito, a partir das mexidas no Vaticano, pela Igreja Católica Romana no sentido de recuperar a sua força moral na sociedade mundial, que veio sendo bastante abalada por uma série de questões internas vindas a público nas últimas décadas.

Finalmente, o ponto de vista da dinâmica pessoal dos indivíduos apresenta como referência principal a importância das iniciativas em nível de sujeito individual, apresentando-se este (o sujeito) como um lugar de iniciativa coletiva. Em outras palavras, há uma ***lógica da dinâmica pessoal dos indivíduos***⁶ que deve ser levada em conta no estudo sociológico dos fundamentalismos religiosos, sobretudo, nas fórmulas seguras de vida que proporcionam para os indivíduos um mundo que aparece sempre mais caótico e incerto. Foi também e continua sendo importante o papel dos fundamentalismos religiosos como imperativos e mecanismos legitimadores de iniciativas carentes de suficiente amparo e respaldo dentro da lógica humana, cultural, política, econômica e social vigente.

Continua jogando um papel fundamental a segurança de referência buscada junto a heróis, lideranças, personalidades, guias

⁵ BOURDIEU, Pierre. Genèse et Structure du Champ Religieux. *Revue Française de Sociologie*, N. XII, 1971, p. 295-334.

⁶ BAJOIT, Guy. *Pour une Sociologie Relationnelle*. Paris: PUF, 1992; FOLLMANN, José Ivo. Por onde caminham as religiões e religiosidades hoje: notas para uma reflexão sobre a secularização encantada. In: WACHHOLZ, Wilhelm. (Org.). *O luteranismo no contexto religioso brasileiro*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 09-26.

religiosos, neste sentido. Também devemos estar atentos ao papel avassalador de destruição exercido por certas pregações fundamentalistas sobre as seguranças individuais.

O esquema desta tríplice referência ajudou-me muito, sempre, tanto nas aulas de sociologia e em palestra com públicos diversos envolvendo diferentes temas, como, sobretudo, na construção de referenciais teóricos nos processos de pesquisa.

O livre navegar por diversas perspectivas teóricas é, sem dúvida, um caminho interessante dentro do “que fazer” sociológico. O grande desafio que se coloca é o de não se cair na tentação fácil de aplicação direta de esquemas teóricos concebidos, às vezes, em contextos estranhos às temáticas em questão. A nossa intenção, no entanto, sempre foi a de respeitar rigorosamente o lugar epistemológico de cada um dos pontos de vista teóricos. Parafraseando Santo Agostinho⁷, quase se poderia dizer: “Respeite o lugar epistemológico dos autores e faça o que quiser!”

Três marcas histórico-culturais

Olhando especificamente para o contexto brasileiro sempre nos ajuda quando lembramos referências concretas que fazem parte do nosso processo histórico e impregnam a estrutura e a cultura da sociedade brasileira.

Além da referência cultural característica, feita no início deste texto, e, talvez, na contramão disto, quero chamar a atenção, especificamente, para três outras marcas características ou “*marcas histórico-culturais*”⁸ envolvendo a área das religiões e religiosidades no Brasil. Entendo por marcas histórico-culturais na área das religiões e religiosidades, eventos ou registros que apontam para movimentos definidores das principais características neste meio e que se

⁷ Santo Agostinho: “*Ame e faça o que quiser!*”

⁸ Em outros textos já utilizei a denominação de “atalhos empíricos” ou “eventos paradigmáticos”. (FOLLMANN, José Ivo. O Brasil religioso, pós-modernidade e processos de identidade. In: GADEA, Carlos A.; BARROS, Eduardo Portanova (Orgs.). *A “questão pós” nas ciências sociais: crítica, estética, política e cultura*. Curitiba: Appris, 2013. p.231-249).

constituem, de certa forma, como matrizes orientadoras do entendimento.

A primeira marca característica ou marca histórico-cultural deve ser buscada no evento histórico de grande significação que foi a pronúncia de Dom Sebastião Leme, Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, por ocasião da inauguração da estátua do Cristo do Corcovado em 1931, quando assim se expressou, em tom de desafio: “Ou o Estado [...] reconhece o Deus do povo, ou o povo não reconhecerá o Estado!”.⁹ A força das instituições religiosas faz efetivamente parte da história política do Brasil.

Neste nível os nossos apontamentos podem acolher a busca recorrente e unilateral de atendimento de interesses institucionais, que sempre pesaram sobre a alma brasileira. Muitas manifestações públicas de massa, que são recorrentes hoje em dia, mobilizando grandes públicos religiosos, vão nesta linha. Podem ser olhados como demonstrações de força política, ou seja, de ocupação do espaço público. Trata-se de um desafio muito grande e, certamente, muito difícil de administrar, no horizonte de um Estado laico, como oficialmente é o nosso.

A grande interrogação que se impõe: até que ponto as lideranças religiosas, neste nível, conseguem administrar os seus serviços religiosos, sem sucumbir à tentação do uso político de sua força, em desrespeito ao espírito republicano e à laicidade do Estado? O recente e polêmico “Acordo Brasil – Santa Sé” e a reação justa, mas igualmente polêmica, no sentido de criação de uma “Lei Geral das Religiões”, são exemplos do quão distante estamos de um convívio religioso pluralista harmonioso e sem contaminação política dentro do Estado laico. Também não se deve descartar a sempre presente cultura do oportunismo de Governos, que à revelia da laicidade do Estado, lançam mão de apoio a práticas religiosas fundamentalistas que lhes facilitam o exercício do poder sobre massas politicamente alienadas.

A segunda marca característica ou marca histórico-cultural pode ser registrada a partir do episódio do “chute da santa” ocorrido em 12

⁹ DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil no século XX sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro (1916-1964). *Rev. Estudos Cebrap*, n. 12, 1975. p. 15.

de outubro de 1995. Trata-se de um episódio, que, muito além de sua ruidosa repercussão midiática e social, tem um alcance simbólico sem igual em termos de composição e recomposição da esfera religiosa brasileira. Naquela data, dia da santa católica “Nossa Senhora Aparecida”, culturalmente consagrada no mundo católico como a Padroeira do Brasil, o bispo Sérgio Von Helder da Igreja Universal do Reino de Deus, em um programa matutino, na Rede Record, chamado “O Despertar da Fé”, proferiu insultos e deu chutes na imagem desta santa, em frente às câmaras. O episódio tornou-se conhecido como o episódio do “chute da santa”.

Ricardo Mariano se reporta diversas vezes a este episódio em seus estudos para uma sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. O “chute da santa” simboliza todo um movimento agressivo para provocar uma inflexão na esfera religiosa brasileira contra o predomínio religioso católico.¹⁰

A história do Brasil está carregada de manifestações de desrespeito e de agressão das religiões dominantes (maiormente de integrantes do meio católico, sobretudo, no passado) contra as religiões de matriz africana, contra as práticas espíritas e de outras expressões minoritárias. Hoje, presenciamos, em muitos lugares e meios, uma prática, usual no meio neopentecostal, de combater, de forma recorrente, símbolos e práticas religiosas católicas ou de religiões de matriz africana, buscando desclassificá-las e deslegitimá-las. Assiste a uma verdadeira demonização das práticas dos outros em determinados contextos. É uma prática que gera fortes repercussões nos processos de identidade.

A terceira marca característica ou marca histórico-cultural pode ser alcançada em diversas situações no papel exercido pela figura do Pai de Santo e Mãe de Santo. Recentemente assistimos no Brasil à passagem do Papa Francisco e uma das percepções evidentes é a de que existe no mundo de hoje, mas talvez mais carregadamente, no Brasil, uma grande busca de referências pessoais, de líderes ou heróis que sirvam de horizonte de apoio dentro de um mundo dilacerado e sempre mais desencontrado.

¹⁰ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

A permanente referência a um santo de devoção e proteção pessoal (no meio católico popular) ou a um Orixá ou Espírito Ancestral (no meio de matriz africana) ou, sobretudo, a grande acolhida e apreço tributado a lideranças religiosas de destaque (Mestres e Guias Espirituais das mais diferentes origens e tradições) e sua força mobilizadora, ao mesmo tempo em que são reveladores de um traço cultural, são, sobretudo, características culturais que se reforçam na contemporaneidade brasileira e mundial, num contexto de perda de referenciais sólidos. O reverso também é verdadeiro e pode ser profundamente avassalador, quando a personagem ou liderança de referência total, decepciona, fazendo com que a pessoa fique com a sensação de ter sido traída pela única referência na qual ainda acreditava.

Levantando hipóteses e questões

Seguindo a tríplice entrada sugerida, apresentam-se, para nós, três importantes conjuntos de questões no que tange à temática “fundamentalismos religiosos” ou “radicalizações fundamentalistas” no mundo religioso. A rigor, poderíamos levantar uma grande hipótese englobante, sugerindo que existem três grandes veios alimentadores principais das radicalizações fundamentalistas na esfera das relações religiosas: conforme as circunstâncias históricas, sociais, políticas e culturais as radicalizações fundamentalistas religiosas podem ser alimentadas e reforçadas pelas diferentes forças geradoras do conflito central da sociedade, ou podem ser alimentadas e reforçadas pelas estratégias internas à própria esfera religiosa na disputa pelos espaços de influência, ou, ainda, podem ser alimentadas ou reforçadas pela própria dinâmica pessoal de busca de seguranças nos processos individuais de identidade.

As radicalizações fundamentalistas religiosas podem ser alimentadas e reforçadas pelas diferentes forças geradoras do conflito central da sociedade

Na maioria dos casos as radicalizações fundamentalistas religiosas são arma da contraofensiva dos fracos e oprimidos, de grupos ou,

mesmo, povos ou etnias, historicamente dominados, jogados no ostracismo e à margem, acumulando ressentimentos através dos tempos. Fazendo analogia à “Revanche de Deus”,¹¹ pode-se definir como revanche política dos deuses... No reverso, no entanto, assistimos, às vezes, também, ao uso aberto de discursos fundamentalistas religiosos para afirmar e reafirmar o poder dominante, na tentativa de legitimá-lo contra o levante dos historicamente dominados.

Estes fenômenos, no entanto, não são gerados do nada. Seria, aliás, muito difícil entender isto, sem um olhar mais apurado sobre a história. O papel da religião ou das religiões na história dos povos e, sobretudo, o papel exercido pelas religiões dominantes enquanto identificadas com os processos de dominação política, econômica e cultural, que marcaram época, pode ser considerada a chave principal de explicação do que está acontecendo hoje em termos de radicalizações fundamentalistas de uso político. Em muitas situações as religiões dominantes exerceram papéis decisivos enquanto apoiadoras dos processos de dominação política, econômica e cultural.

As radicalizações fundamentalistas religiosas podem ser alimentadas e reforçadas pelas estratégias internas à própria esfera religiosa na disputa pelos espaços de influência

Enquanto reinava o inequívoco predomínio da dominação religiosa católica, como religião oficial do Brasil, havia pouca margem para a percepção da diversidade e de outras forças dentro da esfera religiosa neste país. Havia também pouca percepção da violência simbólica religiosa de parte desta religião dominante com relação às demais expressões religiosas. A partir do momento em que foram geradas condições históricas para uma maior abertura para a diversidade e o pluralismo religioso, além de serem proporcionadas melhores condições de percepção da própria diversidade antes oculta e “clandestina”, passou-se também a presenciar radicalizações fundamentalistas de afirmação, nesta esfera.

Faz parte do comportamento normal dentro de um campo de forças sociais que aqueles grupos, que são minoritários, quando têm

¹¹ KEPEL, Gilles. *La revanche de Dios*. Salamanca: Anaya e Mario Muchnik, 1995.

condições favoráveis, tendam a afirmar com mais radicalidade as suas convicções e seus fundamentos. Isto, no entanto, torna-se mais evidente quando grupos que antes eram minoritários passam a ter força e se embebem de estratégias de disputa do poder de hegemonia dentro da esfera

As radicalizações fundamentalistas religiosas podem ser alimentadas ou reforçadas pela própria dinâmica pessoal de busca de seguranças nos processos individuais de identidade

Num mundo fragmentado e repleto de incertezas, as certezas religiosas continuam proporcionando segurança para a vida individual das pessoas em seu cotidiano. Quanto mais inquietantes se fazem as incertezas, maior tendem a se tornar as radicalizações fundamentalistas, na afirmação de certezas religiosas. Quanto mais vazias as existências humanas se mostram, mais apelo têm aquelas personalidades e lideranças que assumem uma postura íntegra e coerente, tornando-se referências seguras, que, de certa forma, pairam como portos seguros por cima de todo o lamaçal de desencontros e incertezas. Facilmente podem tornar-se referências para entregas pessoais radicais.

Esta é uma chave que ajuda a entender o fenômeno do aprofundamento das intolerâncias dentro de um contexto de aparente indiferentismo pluralista. Perceber que existem práticas de ignorar a verdade do outro ou, mesmo, de desprezá-la agressivamente, pode parecer chocante nos dias de hoje, mas se colocarmos isto na perspectiva da autoproteção ou da busca de segurança pessoal dentro de um mundo fragmentado e incerto, faz sentido. Cabe, também, mais uma vez sublinhar o efeito avassalador que pode decorrer na trajetória de uma pessoa, quando ela se sentir iludida ou perder a confiança nesta sua referência exclusiva.

Conclusões...

Após referir, na introdução deste ensaio, um recorte de diálogo registrado por João Guimarães Rosa, que retrata a cultura religiosa da bricolagem, do sincretismo e do diálogo, e deixando como referência oculta (mas fortemente presente) todo o contexto de explosão da

diversidade religiosa vivida no Brasil de hoje, construí o texto num percurso de três etapas: inicialmente retomei três referenciais teóricos de dentro da sociologia para mostrar a possibilidade de trabalhar sociologicamente a questão das radicalizações fundamentalistas destacando diferentes enfoques. Em seguida fiz uma pequena incursão na história e cultura religiosa do Brasil, destacando, a partir do tríplice olhar teórico, três marcas histórico-culturais características nesta realidade. Num terceiro momento, levantei algumas hipóteses e questões para aprofundamento.

Formulei, a rigor, uma grande hipótese englobante, subdividida em três hipóteses ou sub-hipóteses, alinhadas dentro de cada um dos três recortes teóricos. Segundo esta hipótese, a depender das circunstâncias históricas, sociais, políticas e culturais, os alimentadores principais das radicalizações fundamentalistas assumem matizes diferentes: 1) Elas podem ser alimentadas e reforçadas pelas diferentes forças geradoras do conflito central da sociedade; 2) Elas podem ser alimentadas e reforçadas pelas estratégias internas à própria esfera religiosa na disputa pelos espaços de influência; 3) Elas podem ser alimentadas ou reforçadas pela própria dinâmica pessoal de busca de seguranças nos processos individuais de identidade.

A minha intenção, com este texto, foi a de levar em frente um debate que está aberto. A rigor, trata-se de um texto que visa ampliar o leque de hipóteses, não cabendo ainda cultivar muitas expectativas de conclusões, a não ser a da gostosa sensação de uma busca que se amplia... Trata-se de um desses textos em construção, que, como autor, eu nunca quero concluir.

Somos filhos/as do nosso tempo! A (auto)formação docente baseada em modelos biográficos*

Sandra Vidal Nogueira**

Adélia Dugatto Duarte***

Daniela Silva de Lourenço♦

“Os homens correm, enquanto as árvores crescem.”

Teresa Vergani

A (auto)formação como construção, pelo sujeito, de suas próprias paisagens

Os esforços investigativos na produção deste texto ensaístico foram desencadeados pela compreensão do que sejam os modelos biográficos e sua aplicabilidade como estratégia cognitiva em ambientes educativos, principalmente na vida acadêmica das Universidades Públicas brasileiras. Para realizar caminhada reflexiva pretendida, fez-se a opção por formular uma proposição inicial.

* Parte integrante dos Projetos a) “*A estética do silêncio no meio rural da Região Missioneira do Rio Grande do Sul: o feminino invisível em fronteiras de classe social, geração e etnia.*”, com apoio financeiro do CNPq/MCTI/CNPq/SPM-PR/MDA; b) “*O caleidoscópio das linhas de pesquisas na pós-graduação stricto sensu em educação: novos olhares sobre a geopolítica da avaliação trienal da CAPES:2007/2009*”, com apoio financeiro da UFFS.

** Doutora em Educação pela PUC/SP. Docente, Pesquisadora e Presidenta da Comissão Própria de Avaliação (CPA), na Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Cerro Largo/RS. Pesquisadora Ford Foundation, CAPES e FAPERGS. Membro do Grupo de Pesquisa em Educação Popular: Processos educativos e formativos no Ensino Superior. Email: sandra.nogueira@uffs.edu.br

*** Bolsista de Apoio Técnico (ATP)-A do CNPq. Email: duarteadelia@yahoo.com.br

♦ Bolsista de Iniciação Científica da UFFS, Campus Cerro Largo/RS. Email: danieladelourenco@hotmail.com

Seria possível promover um estranhamento da categoria docente nas Universidades Federais brasileiras com as práticas instituídas e naturalizadas nas salas de aula e produzir programas de formação continuada, concebidos sob a ótica emancipatória, a partir da premissa que professor/a e estudante pudessem ser autores/as de si mesmos, em suas trajetórias profissionais?

A partir desta indagação, objetiva-se, com o presente texto, contribuir para a qualificação das práticas formativas de professores/as, considerando uma visão mais alargada desses constructos teóricos na perspectiva de um mundo ocidental contemporâneo, fundado em preceitos democráticos, cujas marcas de (des)enraizamento são crescentes e progressivas em nosso cotidiano institucional. a partir. Sobre o assunto, Almeida esclarece:

Sem raízes mais profundas, somos facilmente arrancados do solo de uma história passada que vai perdendo sentido, que não nos diz mais quase nada. As ruas de nossas cidades estão povoadas por crianças sem história, por homens e mulheres sem pertencimentos, desprovidos do sentido do futuro, descolados de qualquer território, com projetos reduzidos a sobreviver a cada dia¹.

Na realidade, o que está posto em questão, é o alcance das alternativas de ensino e aprendizagem fundadas na construção de práticas educativas mais colaborativas e dialógicas, que tenham o sujeito aprendente como protagonista de sua própria formação. Busca-se, em essência, garantir no ideário dos estudos e pesquisas sobre a temática da formação continuada docente, a urgência pedagógica de se criar e consolidar *locus* de pertencimento de pessoas e coletivos ao universo acadêmico, com a elaboração de programas que possuam, em seus projetos e suas ações, a legitimidade de obras mais autorais, construídas com a forte presença das identidades de brasileiros/as para brasileiros/as.

O ponto de partida escolhido é o conceito de '*bioreflexividade narrativa*', situado num determinado referente epistemológico, ou seja, a lógica do sensível, a partir da experiência das escritas de si. Pautado,

¹ ALMEIDA, Maria da Conceição Xavier de. Educar para a complexidade: o que ensinar, o que aprender. In: HENRIQUE, Ana Lúcia Sarmiento; SOUZA, Samir Cristino de (Org.). *Transdisciplinaridade e complexidade: uma nova visão para a educação no século XXI*. Natal: Editora do CEFET-RN, 2005. p. 31.

em movimentos socioeducativos das “*Histórias de vida em formação*”, que estimulam escutas abertas e polifônicas², está alicerçado na ideia de ‘*ressignificação da experiência*’. Este conceito se caracteriza no esforço contínuo de resgatar os conhecimentos construídos pelos sujeitos, a partir do exercício de (re)memorar o seu contexto de origem e desenvolvimento, considerando, portanto, as narrativas autobiográficas como sendo representativas de possibilidades educativas para a (re)construção de práticas pedagógicas.

Para Delory-Momberger há, em todo esse movimento, elos de ligação entre linguagem, reflexividade e consciência histórica, numa relação dialética existente entre a reinvenção de si e a resignificação da experiência.

A ‘história de vida’ não é a história da vida, mas a ficção apropriada pela qual o sujeito se produz como projeto dele mesmo. Só pode haver sujeito de uma história a ser feita, e é, à emergência desse sujeito, que intenta sua história e que se experimenta como projeto, que responde o movimento da biografização³.

No Brasil, as pesquisas educacionais com fontes autobiográficas têm se voltado mais para as questões identitárias, notadamente, na formação docente. Ainda são raras aquelas que investigam a resignificação da experiência no ato de narrar a própria vida⁴.

² A denominação usada: movimento socioeducativo das *Histórias de vida em formação*, foi iniciado nos anos 1980, cujos pioneiros mais conhecidos entre nós brasileiros/as são Gaston Pineau (França e Canadá), Pierre Dominicé, Matthias Finger, Marie Christine Josso (Suíça), Guy de Villers (Bélgica), António Nóvoa (Portugal).

³ DELORY-MOMBERGER, Christine. *Biografia e educação: figuras do indivíduo-projeto*. Natal: EDUFRRN; São Paulo: Paulus, 2008. p. 66.

⁴ Os estudos recentes de Marli André (2009) e de Maria Stephanou (2008), realizados a partir de resumos de dissertações e teses defendidas, entre 1990 e 2006, revelam o deslocamento dos temas de pesquisas para a questão identitária, desde os anos 2000. Cf. ANDRÉ, Marli. Pesquisas em formação de professores: contribuição para a prática docente. In: PINHO, Sheila Zambello de. *Formação de Educadores: o papel do educador e sua formação*. São Paulo: UNESP, 2009. p. 241-50. Cf. STEPHANO, Maria. Jogo de Memórias nas esquinas dos tempos: territórios e práticas da pesquisa (auto)biográfica na pós-graduação em Educação no Brasil. In: SOUZA, Elizeu Clementino de; PASSEGGI, Maria da Conceição (Org.). *Pesquisa (auto)biográfica: cotidiano, imaginário e memória*. São Paulo: Paulus; Natal:

Ao fazer narrativas das cenas de sua própria história, que se configuram como algo sempre particular, contingente, aberto e quiçá inesgotável, a pessoa procura dar sentido às suas experiências e, nesse percurso, constrói outras representações sobre si mesma. Este é o movimento de poder se reinventar, visto que possibilita a identificação, dos processos desencadeados pelos estados de ser/estar no mundo e que emergem do vivido no mundo do trabalho intelectual, a partir das dimensões histórica, social, cultural, educativa e religiosa, dentre outras. É, pois, também uma maneira de conhecer melhor as pessoas e como elas conseguem mobilizar interna e externamente o que vão aprendendo e se apropriando em suas trajetórias vivenciais. Segundo esclarece Josso,

[...] não era mais apenas a aquisição de uma cultura científica relativa a um conjunto de disciplinas e a sua história, mas mais fundamentalmente a tomada de consciência de um conjunto de pontos de vista possíveis sobre si mesmo e seu meio, a atenção voltada para os pressupostos constitutivos da epis-temologia do aprendente, a integração consciente do processo consciencial às práticas, a capacidade de verbalização das experiências, o poder-comunicar com terceiros, a capacidade de identificação e de diferenciação com as teorizações e experimentações de outrem, a capacidade de atribuição de sentido às ações empreendidas⁵.

O argumento baseia-se na tese de que a (re)construção das próprias paisagens (sejam elas afetivas, físicas ou psíquicas) de experiências do sensível, permite que o/a docente possa, por um lado, escutar melhor o seu entorno, o seu lugar e a si mesmo e, por outro,

EDUFRN, 2008. p. 19-54. Pineau por sua vez faz uma análise histórica sobre o desenvolvimento das histórias de vidas em formação, compreendendo o período entre os anos de 1980 e 2005, enfatizando três períodos: primeiro, o de eclosão (1980), momento de publicação dos primeiros livros que tratam do tema, das articulações temáticas em torno do biográfico; segundo, o de fundações (1990), momento de desenvolvimento dos laços produtivos e criação de associações e redes internacionais; terceiro, o de desenvolvimento diferenciado (2000), em que já pode-se detectar diferenças entre os grupos que iniciaram o movimento, os *contribuidores* e os *inovadores/reformadores*. Cf. PINEAU, Gaston. As histórias de vida em formação: gênese de uma corrente de pesquisa-ação-formação existencial. *Educação e Pesquisa* [online], v. 32, n. 2, p. 329-343, 2006.

⁵ JOSSO, Marie-Christine. *Caminhar para si*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p.31.

institui a possibilidade de outras e novas formas para pensar o mundo e suas relações profissionais.

A paisagem é o espaço do sentir, ou seja, o foco original de todo o encontro com o mundo. Na paisagem, estamos no quadro de uma experiência muda, 'selvagem', numa primitividade que precede toda instituição e toda significação⁶.

O tipo de vida nas grandes cidades, e que constitui atualmente um modelo de estilo para a maioria da população mundial - utilitário materialista e consumista - está causando uma profunda alienação em homens e mulheres de suas próprias histórias, numa ótica antropológica universal. Isto acontece, porque, de acordo com Serres, Ele "*ignora como foi esculpida a paisagem*"⁷.

Diversos movimentos, contudo, demonstram que as pessoas buscam recuperar suas identidades ancestrais, ora supostamente perdidas, rediscutindo, em essência, a lógica inerente ao processo civilizatório. Há de se ter consciência, portanto, que a paisagem construída, não é apenas mera percepção, ela é algo sentido e envolve participação, sensação, ambiência e prolongamento.

Nessa perspectiva, ao se (re)pensar os dois polos de estruturação do pensamento e dos saberes, ou seja, o simbólico/mitológico/mágico e o empírico/técnico/racional e suas variadas interfaces de complexidade, ambiguidades e incertezas, tem-se o entendimento de que, criar canais de escuta sensível nos espaços destinados à formação docente, potencializa, inequivocamente, o diálogo sobre outras maneiras de pensar o mundo e os conhecimentos e, por conseguinte, os lugares de inscrição no mundo, operando novas formas de resistência.

Quando o cenário diz respeito à ação educativa, propriamente dito, isto é condição para uma existência saudável do ser/estar educador/a no ambiente educativo, até porque, conhecer é sempre um agir, alimentado por posturas que envolvem reconhecer e se apropriar de tudo aquilo que é gerado sob a forma de imaginação, sacralidade e

⁶ STRAUSS apud BESSE, Jean-Marc. *Ver a Terra: Seis ensaios sobre a paisagem e a geografia*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 80.

⁷ SERRES, Michel. *Hominescências: O começo de uma outra humanidade?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 82.

diversidade. Temos, assim, em desafio pela frente: como desencadear, entre nós, formas de escutar a si mesmo e ao mundo qualificando os fazeres docentes?

A pessoa, ao narrar, narra-se e, ao fazê-lo, promove uma mirada reflexiva sobre suas vivências e aprendizagens

A pertinência epistemológica⁸ das pesquisas bio-reflexivas narrativas⁹ nos domínios das Ciências das Humanas e nos campos da Educação e/ou Áreas afins tem apresentado contribuições férteis para desvelar várias nuances das práticas pedagógicas. Sua importância assenta-se na emergência e no enraizamento de nossa inserção na vida privada e pública, baseados nos cenários das vivências profissionais. Outrossim, é uma abordagem que possibilita aprofundar a compreensão dos processos de formação, revelando-se como um instrumental de investigação, mas também e, sobretudo, como um instrumento de formação. É preciso compreender como cada um/a se constitui professor/a

A natureza temporal, tridimensional da narrativa rememora o passado com olhos no presente, permitindo prospectar o futuro, razão pela qual o próprio discurso narrativo não procura, necessariamente, obedecer a uma lógica linear e sequencial¹⁰

Os significados e representações de reunir fatos, descrever situações e acontecimentos e partilhar experiências através da escrita ou da oralidade, residem na centralidade do papel de autores/as nas

⁸ Fazem parte desse contexto de análise: a) as categorias cognitivas da prática e historicidade; b) o sistema pessoal de produção de saber; c) os discursos psicanalíticos; d) a questão hermenêutica; e) as implicações socioepistemológicas do método.

⁹ Essas correntes multidimensionais remetem a proliferação de alguns neologismos que acionam o termo grego *bio* como prefixo — biografização, biocognitivo, bioético, biopolítico — ao representarem um importante indicador lingüístico da construção de novos espaços conceituais para o trabalho com o inédito dos problemas vitais.

¹⁰ ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto. *Pesquisa (auto)biográfica* – tempo, memória e narrativas. In: _____. (Org.). *A aventura (auto)biográfica* – teoria & empiria. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. v. 1. p. 208.

escritas de si, a partir da temporalidade construída nos territórios, na individualização da existência e dos sentidos da vida.

Mesmo obtendo o sentido pelo de significado autoreferencial, onde a pessoa se desvelar para si e se revela para o/a outro/a, é fato que a sociedade acaba por despreza as práticas de lembrança, apesar de terem importância singular na formação do sujeito, como foco de conhecimento, pois “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho”.¹¹

Busca-se, em essência, potencializar movimentos de ressignificação da própria prática profissional, em contexto pedagógico, a partir das narrativas de histórias de vida.

[...] não é a expressão imediata da realidade vital como era a consciência antes de elevar-se vitoriosamente a uma consciência histórica. [...]. Pelo contrário reconhece-se numa relação reflexiva consigo mesma e com a tradição na qual se encontra. Compreende a si mesma a partir de sua história. *A consciência histórica é uma forma de autoconhecimento* [grifos da autora]¹².

É, pois, o exercício de identificar elos de autoconhecimento e registrar fotografias dos fazeres profissionais possibilitando novas (re)interpretações dos vínculos estabelecidos entre viver e narrar, ação e reflexão, narrativa, subjetividade e linguagem. Nesse sentido, os modelos biográficos adotam uma mirada reflexiva sobre a experiência de vida nos processos de investigação e formação e oportunizam a produção de conhecimentos sobre si, os/as outros/as e o cotidiano.

Arelados às noções de biografização e aprendizagem biográfica¹³, essas abordagens de apropriação das memórias individuais e coletivas caracterizam-se como uma maneira singular de releitura da existência em sua estreita aproximação com a história e a cultura, revelando construções discursivas entre memória e modos de dizer de si.

¹¹ BOSI, Ecléia. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 55.

¹² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997. p. 316.

¹³ Sob formas diversas, tais como, ensaios autobiográficos, portfólios e diários, dentre outros.

Concebido, portanto, como meio formativo, o falar de si hermenêutico, apresenta três movimentos distintos e ao mesmo tempo interdependentes. São eles: *pensar* em si, *falar* de si e *escrever* sobre si. Percebe-se que no interior dessa tríade há um elemento comum, o conceito de “si mesmo”, que nada mais é do que uma proposta organizadora de determinado princípio de racionalidade.

Um dos princípios fundadores das escritas de si como prática de formação é a dimensão autopoietica¹⁴. Outrossim, para Passegi, “Se as palavras não são apenas uma representação da realidade, mas uma forma de construir uma realidade humana, ou de humanizar a realidade transformando-a em discurso [...]”, ganha destaque a noção de experiência, “[...] que evoca sua natureza cambiante e sua estreita relação com a formação humana”.¹⁵

O termo *experiência* deriva do latim *experientia/ae* e remete à “*prova, ensaio, tentativa*”, o que implica da parte do sujeito a capacidade de entendimento, julgamento, avaliação do que acontece e do que lhe circunda. Os termos *Erlebnis* e *Erfahrung*, equivalentes de *experiência* em alemão, nos chama a atenção para a ressignificação da experiência. *Erlebnis* traduz-se, geralmente, por ‘experiência vivida’ ou ‘vivência’, entendida como uma situação mais imediata, pré-reflexiva e pessoal; *Erfahrung* associa-se a impressões sensoriais e ao entendimento cognitivo, que integra o vivido num todo narrativo e num processo de aprendizagem. A palavra *Erfahrung* compõe-se de *Farht* (viagem) e pode ser associada a *Gefahr* (perigo). Nesse sentido, ela remete a uma temporalidade longa e sugere a ideia de *aventura*.

Para nossos estudos e atividades de formação, a noção de consciência histórica é fundamental para compreendermos a experiência em formação¹⁶. Entendemos que ela só se justifica se

¹⁴ Autopoiese – do grego (*autos*), “próprio”; (*poiésis*), *criação, invenção, produção*. Neologismo criado por Humberto Maturana e Francisco Varela nos anos 1970 para designar a capacidade dos seres vivos de produzirem a si próprios. O termo passou em seguida para as ciências sociais e humanas para se referir à capacidade humana de se autorregular, autoadequar, autoinventar.

¹⁵ PASSEGI, Maria da Conceição. A experiência em formação. *Educação*, Porto Alegre, v. 34, n. 2, maio/ago. 2011. p. 148.

¹⁶ Wilhelm Dilthey (1833-1911) usou a *autobiografia* como modelo hermenêutico o qual exigiu que a experiência fosse entendida a partir de si própria e não de critérios que lhes são estranhos. Nessa perspectiva Ele reconceitualiza a noção de

permitir à pessoa que narra compreender a historicidade de suas aprendizagens e construir uma imagem de si como sujeito histórico, situado em seu tempo. A cada nova versão da história, a experiência é ressignificada, razão estimulante para a pesquisa educacional.

[...] a ressignificação da experiência vivida, durante a formação, implicaria encontrar na reflexão biográfica marcas da historicidade do eu para ir além da imediatez do nosso tempo e compreender o mundo, ao nos compreender: *Por que penso desse modo sobre mim mesmo e sobre a vida?*¹⁷

Com base neste cenário se constitui a relação entre o que nos acontece e a significação que atribuímos ao que nos afetou. Ao narrar nossa própria história, o que buscamos é dar significado às experiências e, nesse percurso, outra representação de nós mesmos acaba sendo construída e, portanto, reinventa-se¹⁸. Isso se faz mediante o ato de dizer, de narrar, (re)interpretar! Decorre daí a constatação da relação dialética entre a reinvenção de si e a ressignificação da experiência daquilo que nos acontece e de sua importância política estratégica como foco investigativo interdisciplinar.

O exercício hermenêutico como condição para a reinvenção das práticas pedagógicas

Fazendo um breve resgate dos debates sobre a prática pedagógica, pensada a partir dos desdobramentos curriculares nas diferentes áreas do conhecimento, observa-se que, nas últimas décadas, ocorreu um deslocamento das preocupações com os ‘métodos eficazes’ para o foco nos ‘ambientes de aprendizagem’ mais propícios à formação¹⁹.

vivência – *Erlebnis* – para desenvolver sua proposta de consciência histórica, pois segundo Ele, a reflexividade é imanente à vida; ela está lá, antes de qualquer objetivação científica, racional.

¹⁷ PASSEGGI, Maria da Conceição. A experiência em formação. *Educação*, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 149, maio/ago. 2011.

¹⁸ O preceito de Delfos recomenda, *conhece-te a ti mesmo e conhecerás os deuses e o universo*.

¹⁹ Cf. NOGUEIRA, Sandra Vidal; Ramirez, Vera Lúcia. Evolução da pesquisa científica sobre educação no Brasil: enfoques temáticos e abordagens metodológicas. *Cadernos La Salle*, Canoas, v. 02, p. 87-100, 2007.

Com isto, o protagonismo dos sujeitos nas relações de ensino e aprendizagem conquistou lugar de destaque e com ele surge a emergência, dentre outras, das experiências de pesquisa-ação-formação com as histórias de vida²⁰ e seu desenvolvimento metodológico, ético e epistemológico, delineando um novo traçado na historiografia da educação, a partir dos anos 1990.

Há de se considerar, de modo essencial, os esforços na tentativa de construção de um novo espaço/tempo de pesquisa, principalmente nas Ciências Humanas, objetivando refletir e exprimir o mundo vivido para dele extrair e construir um sentido.

O impacto desse cenário possibilitou a criação e consolidação de grupos e rede de pesquisa, organizados na vertente de novas práxis formadoras em duas principais perspectivas, uma delas de cunho sociológico e a outra, de natureza antropológica²¹.

Embora elas possam ensejar diferenciações terminológicas e suas etimologias sinalizem em alguns aspectos para objetivos e meios diversos, as correntes socioeducativas que trabalham com o biográfico possuem um elemento comum, que é a superação bioética e biopolítica, traduzindo a (re)apropriação, pelos sujeitos sociais, da legitimidade de seu poder de refletir sobre a construção de sua vida²².

É, pois, um meio vital estratégico para ligar aprendizagem e desenvolvimento, na ótica de construir sentido e produzir sua vida em seu tríptico aspecto: fenômeno, método de investigação e processo autobiográfico, identidades e alteridades. Representa assim, o desafio permanente de superação do paradigma da reprodução e regulação em prol do poder constituído pela autonomização.

²⁰ Cujo princípio agregador de valor é centrado na construção de sentido temporal.

²¹ Vale mencionar as iniciativas de produção e associação e redes de pesquisa existentes na América do Norte: Canadá e Europa: França e Portugal, como por exemplo, a '*Réseaux Histoire de Vie et autoformation*', '*Association Internacional e des histoires de vie em formation (AIHVF)*', dentre outras, cf. PINEAU, Gaston. As histórias de vida em formação: gênese de uma corrente de pesquisa-ação-formação existencial. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 329-343, maio/ago. 2006.

²² No Brasil, a realização dos Congressos Internacionais sobre Pesquisa (auto)biográfica são bons exemplos disso. Sua criação oportunizou a constituição de redes de pesquisa oriunda do trabalho com as (auto)biografias, as histórias de vida e as narrativas de formação.

Segundo Pineau²³, a tradição dos modelos herdados apresenta a problemática em três perspectivas, em face de seu tratamento, que invoca, freqüentemente, uma abordagem sistêmica complexa. São elas: do tratamento do método, da linguagem e da epistemologia. Uma pesquisa terminológica sobre a denominação de diferentes correntes que desde a *bios* grega tentam construir sentido, a partir das experiências pessoalmente vividas, recenseou mais de uma vintena de termos. Elas podem ser reagrupadas em três subconjuntos de acordo com o que seu título sugere: uma entrada pessoal, temporal ou pela vida.

- A entrada pelo pessoal constitui o que é chamado de literatura íntima ou aquela “do Eu”: confissões, diários íntimos, cartas, correspondências, livros de pensamentos, livros de família, relações.
- A entrada temporal é também rica de denominações: genealogia, memórias, lembranças, diários de viagem, efeméride, anais, crônica, história.
- Enfim, a entrada pela própria vida, com ou sem sua raiz grega, *bios*. Na língua francesa, as denominações desse último subconjunto são as últimas a aparecer: no século XVII, para as biografias; nos séculos XVIII e XIX, para as auto e hagiografias; na última metade do século XX, para os relatos e as histórias de vida²⁴.

Com referência ao lugar que o/a profissional do sentido (pesquisadores/as–formadores/as) pode ocupar em relação à utilização das diferentes abordagens, com a eclosão de um sujeito social aprendiz, três modelos podem ser extraídos, a saber: o biográfico, o autobiográfico e o interativo ou dialógico.

Esse sobrevôo contemporâneo de produções e criações institucionais, representando as histórias de vida em formação, pleiteia, por sua interpretação como indicadoras da gênese de uma corrente de pesquisa-ação-formação existencial, mais do que a de uma simples técnica pedagógica nova. Novas técnicas e abordagens metodológicas, biográficas e autobiográficas aparecem, mas trabalhadas por questões de fundo axiológicas, epistemológicas e éticas. Quem faz a história de vida de quem? Por quê? Para quê?

²³ PINEAU, 2006.

²⁴ PINEAU, 2006, p. 338.

Com o quê? Quando? Até onde? Em função de que regras e de quais saberes?²⁵

Todos eles nos ajudam a aprimorar a consciência histórica, que emerge no ato de dar sentido à experiência vivida, focalizando a mediação que acontece nos atos de dizer, narrar e (re)interpretar, como processo de distanciamento, a fim de compreender essa experiência. De acordo com Arendt,

O mundo não é humano por ser feito de seres humanos, nem se torna assim somente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se transforma em objeto do discurso... Nós humanizamos o que se passa no mundo e em nós mesmos apenas falando sobre isso, e no curso desse ato aprendemos a ser humanos.²⁶

Ao reinterpretar a vida, não se nega um “texto” anterior, mas sua interpretação, portanto, se somos filhos de nosso tempo, mais do que filhos de nossos pais, a ressignificação da experiência vivida, durante os processos de formação sejam eles inicial ou continuada, implicaria encontrar na reflexão biográfica marcas da historicidade do eu para ir além da imediatez do nosso tempo e entender o mundo, ao nos compreender.

Caberia, então, ao final deste Ensaio, estimular o debate e outras produções que virão sobre o tema, partindo de indagações, do tipo:

a) como desencadear, entre nós, formas de escutar a si mesmo e ao mundo qualificando os fazeres docentes?

b) Por que penso desse modo sobre mim mesmo, sobre a vida e a prática profissional no exercício do Magistério?

c) o que sabemos até agora sobre a ‘ressignificação da experiência’ nas escritas de si como prática pedagógica?²⁷

²⁵ PINEAU, 2006, p. 336.

²⁶ Cf. ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio, totalitarismo*. Traduzido por Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 35.

²⁷ O conceito de adultez remete no século XXI a ideia do/a adulto/a plural, em busca da constituição de um ser integral. Superamos as noções de estabilidade, maturidade, ou mesmo de incompletude, muito presentes e já obsoletas na visão de alguns pensadores/as. Cf. BOUTINET, J-P e DOMINICÉ, P. (Orgs.) *Où sont passés les adultes ? Routes et déroutés d'un âge de la vie*. Paris : Tétraèdre, 2009. 12-13.

O sagrado no pentecostalismo: Fronteiras entre a racionalidade e a irracionalidade

Claiton Ivan Pommerening*

Considerações iniciais

O presente trabalho nasceu da necessidade de se definir o numinoso no pentecostalismo com maior clareza de sentido. O pentecostalismo prescinde de obras que lhe investiguem com profundidade seus fenômenos numinosos, embora haja muitas obras que descrevam estes eventos em outras formas de religiosidade. Aquilo que para um pentecostal é simplesmente definido como “a experiência” e é tão entranhavelmente profunda que afeta a vida, o futuro e as escolhas do indivíduo, precisa ser melhor estudado, embora reconheça que outros o fizeram com mais esmero que neste breve apanhado literário.

Certamente um dos motivos para este déficit é o fato de que, ao entrar nesta “dimensão do Espírito” tem-se medo de que se “perca” o Espírito, num receio de correr o risco de “zombar” dele, ou ainda ocorre a falta de interesse, pois a experiência já (não) diz tudo por si mesma, ou seja, ela é inexplicável.

Assim, foi priorizada a obra de Rudolfo Otto (1869-1937), *O sagrado*¹, que se aproxima do pensamento religioso pentecostal por expor a experiência com o numinoso e como as pessoas sentem e reagem diante do sagrado. Ele foi um teólogo alemão envolvido com a irracionalidade da religião, obtendo seu título de doutorado com a tese

* Claiton Ivan Pommerening é doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), bolsista da Evangelisches Missionswerk da Alemanha. Membro do RELEP – Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais e do NEPP – Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo. Professor de Teologia na Faculdade Refidim (Joinville – SC); editor da Azusa Revista de Estudos Pentecostais (ISSN 2178-7441). Pesquisa o pentecostalismo em sua relação com a história, a sociologia e a teologia. E-mail: claiton@ceeduc.edu.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5540550378381150>.

¹ OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

As concepções de Espírito Santo em Lutero. Embora Otto atuasse como um cientista da religião é indicado no meio acadêmico como etnocentrista², por propor seu olhar a partir do cristianismo e especialmente o luteranismo, exaltando-os como religiosidade superior às demais.

Uma contrariedade de Otto em relação ao Pentecostalismo é que a experiência, na maior parte das vezes é a *priori*, enquanto Otto defende a ideia de que é o sagrado. Tem-se no pentecostalismo a experiência como fundamento para a religiosidade.

É fundamento porque a maioria dos adeptos do pentecostalismo a faz a partir de suas necessidades físicas, materiais, emocionais, sentimentais e familiares, sendo elas a fonte motivadora do encontro com o sagrado, pois este seria o *orenda* (poder), o sobrenatural, o solucionador e o provedor destas necessidades. Todavia esta constatação requer melhor aprofundamento. Além disso, faltou neste trabalho melhor análise do símbolo e do mito no pentecostalismo.

As igrejas da palavra e (ou) do espírito

Até o início do racionalismo não havia diferença na Teologia entre academicismo e piedade, ambos caminhavam juntos; posteriormente com as ênfases no racionalismo por um lado e no emocionalismo de outro, passou-se a fazer diferença entre uma coisa e outra na manifestação prática da fé. Desta forma têm-se as igrejas da Palavra, as que valorizam a racionalidade³, o academicismo, a reflexão escrita e de outro lado as igrejas do Espírito⁴, que valorizam a emotividade, os dons carismáticos, o exorcismo, a cultura oral e, no dizer de Rudolf Otto, o irracional e para Herman Brandt como a ação do Espírito Santo.

O espírito toma de um texto, de uma doutrina, o seu caráter puramente “histórico”, rompe o passado e se manifesta hoje. Onde

² OTTO, 2007, p. 19.

³ “Razão designa a forma como sentido em que toda a realidade – incluído o espírito com todas as suas funções – se encontra estruturada.” BRANDT, Hermann. *O Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 145.

⁴ “O espírito como uma dimensão da vida compreende mais do que a razão. Ele abrange eros, paixão, emoção, mas sem a estrutura da razão ele não seria capaz de criar coisa alguma.” BRANDT, 1985, p. 145-146.

uma palavra da velha Bíblia me atinge hoje, ali nós falamos da ação do Espírito Santo. [...] A atuação do espírito não se restringe à inspiração da Escritura em um passado remoto, mas o espírito se torna efetivo e presente exatamente pelo fato de revelar a verdade da velha palavra bíblica “para mim” “hoje”.⁵

Entretanto, Brandt faz uma crítica às igrejas da Palavra por seu engessamento ao mover do Espírito.

Terminou-se acorrentando o Espírito Santo à letra. A diferença entre o Espírito e a letra, ou seja, a soberania do Espírito de Deus sobre a Escritura desaparece como tema. A autoridade da Palavra se tornou tão “fundamental” que ela nem mais necessita de sua fundamentação através da atuação presente e livre do Espírito. O Espírito que outorgou autoridade à Bíblia é praticamente supérfluo, o ato da inspiração se tornou um fato do passado. Com a inspiração dos escritos bíblicos o Espírito concluiu o seu propósito. Agora temos a Escritura, e a doutrina pura zela pela explicação escriturística. Ou seja, o Espírito Santo é inserido no sistema dogmático.⁶

Em algumas igreja da Palavra, o Espírito permanece acorrentado à ortodoxia da Escritura, não podendo mais se revelar de maneira criativa e irracional, estabelecendo-se uma “ameaça à autoridade da Bíblia”.⁷ Somente é aceito aquilo que se adapta ao entendimento escriturístico racional, porém o Espírito não se deixa submeter, ele caminha com a Palavra e de maneira irreverente.

O Espírito vivo de Deus representa uma ameaça para qualquer lei da fé, ele ameaça até mesmo a Bíblia na medida em que a sua autoridade não consistir em seu conteúdo – o Evangelho de Jesus Cristo – mas for imposta por leis eclesásticas e doutrinárias. [...] O “assalto” do Espírito tornou-se um “processo psíquico” controlável por lei. O “fogo”, o “queimar” do Espírito, que arrasta consigo e causa escândalo, foi esfriado ou tornou-se, no mínimo, em algo perfeitamente regulável.⁸

Assim pode-se afirmar que somente na unidade entre Espírito e Palavra o Reino de Deus se estabelece em sua completude no mundo e

⁵ BRANDT, 1985, p. 58.

⁶ BRANDT, 1985, p. 13.

⁷ BRANDT, 1985, p. 14.

⁸ BRANDT, 1985, p. 14,19.

nos indivíduos, gerando a comunidade dos que se submetem à *dynamis* do *pneuma* e à verdade do logos.

É impossível reivindicar a escritura como única norma para a fé... O evangelho de João afirma que é o Espírito que mostrará o caminho da verdade a toda cristandade. [Tenta-se] reduzir o seu “soprar de onde e para onde quiser” a um momento histórico.⁹

A imprevisibilidade do Espírito

O surgimento de comunidades eclesiais pentecostais remete, portanto, ao caráter livre, “gratuito e surpreendente da iniciativa de Deus o qual age por meio do seu Espírito. [...] A efusão do Espírito se atualiza ao longo da história, gerando “*novos pentecostes*”.¹⁰

O Espírito atua de forma desconexa com a racionalidade. Já dizia o evangelista João, num texto muito utilizado pelos pentecostais para se referirem a Ele, que “O vento sopra onde quer, e ouves a sua voz; mas não sabes donde vem, nem para onde vai” (Jo 3.8). Logo, as igrejas do Espírito acabam seguindo esta mesma diretriz, abdicando e até mesmo desprezando qualquer organização formal do ato litúrgico, ou quando esta se estabelece, procura-se afirmá-lo como informal, só para não se perder de vista a irracionalidade (subjativa, é claro). “É bastante duvidoso que a última palavra do espírito seja ‘ordem’, a despeito de ‘desordem’ ser algo pouco aprazível.”¹¹ Entretanto algumas lideranças, por desconhecem, desprezarem ou mesmo terem outros motivos, procuram sistematizar a atuação do Espírito. Surge assim a rotinização da manifestação do Espírito, dando-se apenas um mínimo de liberdade para que não se perca o controle da situação.

A posse do Espírito é [...] produto de um método. [...] O fato das manifestações do espírito suscitarem “desordem” não é ainda um critério que nos desse o direito teológico de rejeitar estas manifestações. Pelo contrário, é a dinâmica do espírito que torna

⁹ SCHÜTZ, P. *Freiheit-Hoffnung-Prophetie*. Vol III de *Gesammelten Werke*. Hamburg, 1963, p. 14. Apud: BRANDT, 1985, p. 29.

¹⁰ BARROS, Paulo Cesar. *Pentecostalismo: a liberdade do Espírito*. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, ano 43, n. 119, p. 6, jan/abr 2011.

¹¹ KÄSEMANN, E. *Der Ruf der Freiheit*. Tübingen, 1968, p. 75. Apud: BRANDT, 1985, p. 42.

possível que se distinga entre a defesa da fé e a defesa de um status quo. Graças ao espírito, é possível, sob certas circunstâncias, levantar a exigência de defender a fé contra o status quo, contra a ordem eclesiástica, contra a instituição. Apenas ali onde uma instituição eclesiástica concede esta possibilidade em relação a si mesma, é possível falar efetivamente de liberdade cristã.¹²

A posse do Espírito, no sentido de Ele se deixar dominar não é produto exclusivo das igrejas da Palavra, mas é também perceptível nas igrejas que dizem dar liberdade ao Espírito. Aliás, esta crítica da liberdade do Espírito é algo que diferencia entre si algumas igrejas pentecostais. Diz-se nas igrejas de periferia que as igrejas mais elitizadas não dão liberdade ao Espírito, por conseguinte são categorizadas como igrejas “frias”, ou seja, onde não ocorre a imprevisibilidade do Espírito.

Até hoje a teologia evangélica não conseguiu se libertar completamente da desconfiança em relação ao Espírito. Até hoje nós pregadores não sabemos exatamente o que dizer em Pentecostes. Até hoje comunidades se sentem inseguras e impelidas ao protesto quando uma prédica intenta proclamar séria e conseqüentemente o poder vivificador e criativo do Espírito.¹³

Quando nas igrejas elitizadas ocorre alguma manifestação do Espírito que venha causar “desordem” no culto, o oficiante procura dar um jeito de aquietar a situação. Às vezes usa-se o argumento do “culto racional” de Romanos 12, outras vezes de que os “espíritos dos profetas estão sujeitos aos profetas” de 1ª Coríntios 14. Assim acomoda-se a atuação do Espírito à racionalidade evitando-se a desordem. Faltando a desordem, sob o olhar da periferia, falta também a vida e a celebração.

A mesma situação ocorre com pregadores que se utilizam mais da racionalidade do que da emotividade. Diz-se dos primeiros que são frios, já os outros tem a “unção”¹⁴ do Espírito e são mais aceitos pelas comunidades de periferia.

A substituição pela racionalidade e a repressão do mover do Espírito pela hierarquia clerical ou mesmo pelo elitizamento no

¹² BRANDT, 1985, p. 38.

¹³ BRANDT, 1985, p. 30.

¹⁴ No sentido de apelar à manifestação das emoções e assim dar “liberdade” ao Espírito para “operar” livremente.

Pentecostalismo é uma séria ameaça ao mover livre do Espírito neste segmento religioso.

Não é elegante para comunidades mais elitizadas a manifestação do Espírito, pois apela à irracionalidade e desdobramentos socialmente não aceitos, causando até mesmo zombaria e piadas por parte dos que compõem estas comunidades. Já o socialmente aceito pelas comunidades de periferia é que quanto maior a desordem e as atitudes irracionais, maior a manifestação do Espírito. Assim sendo, as críticas surgem de ambos os lados: de um a acusação de frieza e falta do Espírito e de outro o desprezo pelas manifestações do Espírito que são justamente imprevisíveis. Brandt afirma que “se é verdade que o espírito cria vida, então também é verdade [...] que ele cria ao mesmo tempo a “desordem”.”¹⁵

Trata-se, porém, de reconhecer que, desde os primórdios da Igreja, as manifestações do espírito foram encaradas como desordenadas, sendo teologicamente avaliadas de uma forma negativa.¹⁶

O espírito age, portanto, de uma forma que traz insegurança, pois ele questiona criticamente o caráter absoluto dos dogmas e um cristianismo que neles se fundamenta.¹⁷

O Espírito e a valorização da experiência é o que promovem no pentecostalismo a sua espontaneidade e provoca a comunidade à agir de forma livre e acolhedora aos que sofrem.

O Espírito como o que provoca o ser humano e a comunidade

Não se deixar provocar pode ser adequado e aceitável, porém, a única maneira de agir com o Espírito, segundo Brandt, é orar. Através dela, ele provoca à ação, à criatividade e ao irracional, mas até mesmo a oração, neste sentido, é provocação do Espírito. “Não sabemos o que faremos, a que estaremos dispostos – se nos deixarmos provocar!”¹⁸ Através da oração e da experiência com o Espírito se “busca no tempo aquilo que supera o tempo. Ela [a experiência] busca a comunhão com o

¹⁵ BRANDT, 1985, p. 59.

¹⁶ BRANDT, 1985, p. 31.

¹⁷ BRANDT, 1985, p. 58.

¹⁸ BRANDT, 1985, p. 137.

Mistério eterno, Mistério este que envolve o tempo, mas que também o transcende infinitamente.”¹⁹

“Esta experiência tem sua causa no próprio Deus (Espírito). Não é um mero produto da interpretação humana nem criação do “sagrado” pelo próprio homem. Portanto, [...] é uma experiência *determinada* por Deus. [...] A experiência do Espírito goza sempre de certa *autonomia*. Caso contrário não teria ocorrido uma revelação cristã e nem mesmo teríamos experiências providas realmente da ação do Espírito.”²⁰

É o Espírito Santo quem concede “poder” ao crente pentecostal, em sua experiência mística do batismo, a superar suas limitações e pecados²¹ e lhe capacitar a realizar “a obra de Deus”. Desta forma, é uma motivação a mais para sua busca incessante da experiência irracional.

Aspectos do numinoso examinados a partir da obra de Rudolf Otto

Será analisado, à luz da obra *O sagrado* de Rudolf Otto, alguns aspectos do numinoso presentes no Pentecostalismo. Para isso, far-se-á um resumo de partes de sua obra, procurando adiante estabelecer contato com o Pentecostalismo. A obra citada tem influência de Martinho Lutero, Emanuel Kant, Nathan Söderblom e especialmente o aporte aqui realizado é influenciado por Friedrich Schleiermacher.

O sentimento de criatura

Otto convida o leitor a lembrar-se de momentos de forte excitação religiosa, e radicalmente apela que não se continue lendo seu livro quem nunca teve tal experiência. Ele as chama de “estados psíquicos de solene devoção e *arrebatamento*”²², de “sentimento de criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda

¹⁹ BOFF, Clodovis. Perspectivas da experiência religiosa para o novo milênio. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 305.

²⁰ MIRANDA, Mário de França. A experiência do Espírito Santo: abordagem teológica. In: ANJOS, 1998, p. 124.

²¹ OTTO, 2007, p. 69.

²² OTTO, 2007, p. 40.

criatura.”²³ Não se trata apenas da nulidade perante o absolutamente avassalador, no conceito de Schleiermacher, mas que também Ele é “inefável”.

O sentimento de criatura é também um efeito colateral do sentimento de receio que leva a uma dependência absoluta do numinoso e “pressupõe uma sensação de “superioridade (e inacessibilidade) absoluta”.”²⁴

Mysterium Tremendum

Este aspecto é irracional, não pode ser conceituado, somente pode ser indicado sentimentalmente pela psique que pode levar a “profunda devoção meditativa”, ou ainda pode “eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões” e “induzir estranhas excitações, inebriamento, delírio, êxtase.” É possível levar a horror e estremeamento como alguém diante de uma assombração. Pode se manifestar como bárbaro e selvagem, mas também como refinado e culto.²⁵ O próprio Otto admite que não há o que dizer.

O Tremendum (arrepiente)

É uma reação emocional que se aproxima do temor e do receio da ira de Deus. Citando Jó (9.34; 13.21) Otto diz que é algo “fantasmagórico”, porém esta é uma designação inferior para o numem, pois evoca receio demoníaco, nem tampouco é o receio diante de coisas “naturais”. Pode ser designado como pasmo, estupefação, assombro místico, arrepio, pânico apavorado ou sinistro.²⁶ O temor diante do demoníaco seria uma forma primitiva de se chegar ao numinoso, que pela carência de refinamento racional,²⁷ cria um “pré-deus”, que depois evolui até se tornar um deus *Tremendum*.

²³ OTTO, 2007, p. 41.

²⁴ OTTO, 2007, p. 43.

²⁵ OTTO, 2007, p. 44-45.

²⁶ OTTO, 2007, p. 45-51.

²⁷ SOUZA, Alexandre Ferreira de. *A narrativa de um malogro: vivência e linguagem religiosas em A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector, examinadas a partir de Rudolf Otto. 2009. 106 f. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009. p. 27-28.

O avassalador (majestas)

Do latim majestade tem o aspecto de “inacessibilidade absoluta”, poder, domínio, hegemonia, ou supremacia absoluta, segundo Schleiermacher. Seria o oposto dos sentimentos experimentados pela criatura, de sensação de dependência, de ser condicionado, de aniquilação de si mesmo, de ser pó e cinza diante da majestade.

O enérgico

Seria a energia do numinoso, sentido na ira e expresso “simbolicamente na vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção, excitação, atividade, gana.”²⁸ Atua no ser humano como a força que condiciona e desperta ao zelo que progride para a prática ascética, luta contra o mundo e a carne, na formulação da piedade e na força para realizar atos heróicos. Pode também ser o ardor com que o místico se aproxima, com amor impetuoso,²⁹ do numem.

Esta seria a dimensão do numem em que a razão perde sua razão, pois na abstração filosófica tal dimensão o humaniza demais, tornando-o emotivo e demasiado humano.

O mysterium

Otto o diferencia em mistério menor, como sendo o espantoso, o psicologicamente atingido por um milagre ou prodígio que leva o indivíduo a ficar boquiaberto, embasbacado, a estranheza absoluta. Para diferenciar de *tremendum* Otto cita Mc 10.32: “e estavam pasmos [*mysterium*, estupor], e os que acompanhavam tinham medo [*tremendum*]”. Já o “totalmente outro” é o incompreensível e inconcebível, aquilo que foge ao “entendimento na medida em que transcende categorias”,³⁰ podendo contrapor-se a elas chegando a ser paradoxal. Num nível paradoxal mais elevado pode confundir, ofuscar, contrapor-se e contradizer-se. É o *ganz andere* que “ultrapassa a experiência natural do homem” e se manifesta “como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”.³¹

²⁸ OTTO, 2007, p. 55.

²⁹ SOUZA, 2009, p. 30.

³⁰ OTTO, 2007, p. 62.

³¹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 16.

O fascinante

O numinoso, em contrataste com o elemento distanciador do *tremendum*, é algo atraente, cativante, arrebatador, encantador e fascinante, podendo levar ao delírio e ao inebriamento. Otto designa este caráter contrastante como o “mais estranho e notável fenômeno na história da religião”. “O que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para a nossa psique, ele tem de sedutor e encantador.”³² A criatura estremece de receio do *tremendum* e ao mesmo tempo sente-se atraída pelo *fascinans*. O elemento racional deste aspecto do numinoso são amor, misericórdia, compaixão e caridade, como aspectos naturais da experiência psíquico-religiosa.

É o fascinante que dá início a processos como “estar no espírito” e de mística enobrecida, as quais levam a exclamações de exaltação. O algo mais do elemento fascinante são as exageradas exaltações dos bens de salvação. Além desta categoria se encontram as experiências de conversão e renascimento, muitas vezes sendo difícil ao depoente exprimi-las, podendo desembocar em “excitado enlevo, deixando a pessoa fora de si, numa exaltação que muitas vezes tange o bizarro e o anormal.”³³

O sentimento de solenidade que o culto adquire, quando celebrado com profundidade e seriedade, é o elemento fascinante, preenchendo e satisfazendo a alma de modo inefável.

O assombroso

Caracterizado como algo “imenso, tão grande que ultrapassa nossa capacidade de imaginação espacial.” Pode ser também o “totalmente inesperado, tão diferente a tal ponto de causar estranheza.”³⁴

O augustum

Expressão como a que se encontra em Isaías “Meus lábios são impuros, venho de um povo de impuro”, surpreendem “quanto a resposta-sentimento autodepreciativa” e de “espontaneidade imediata,

³² OTTO, 2007, p. 68.

³³ OTTO, 2007, p. 75.

³⁴ OTTO, 2007, p. 80.

quase que instintiva”, sendo dada num “reflexo psicológico imediato e involuntário”, diante da resposta de sentir o numinoso, desvalorizando-se diante dele, não como transgressão moral necessariamente, mas como distanciamento humano (como profanidade) ante a augusta presença. “Trata-se do valor numinoso, o protofundamento e origem irracional primeira de todos os possíveis valores objetivos.”³⁵

Trata-se da exigência do numinoso em compromisso moral, algo que exige “respeito incomparável”, precisando ser reconhecido como mais válido, elevado, “situado acima de todos os valores racionais”, que reconhece e exalta algo “inconceivelmente valioso”, que tem o “direito de reivindicar culto” e que é exaltado porque é “digno de exaltação”.³⁶

Como esse “augusto” é elemento essencial no numinoso, a religião, independentemente de toda e qualquer esquematização moral, é essencialmente obrigação íntima, normatividade para a consciência e o vínculo da consciência, é obediência e culto, não pela pura e simples coerção pelo avassalador, mas pelo curvar-se em reconhecimento diante do mais sagrado *valor*.³⁷

O racional e o irracional no culto pentecostal

Toda religiosidade apresenta aspectos racionais e irracionais, entretanto, dependendo da maneira como cada uma compreende o numinoso ou da forma como se organiza, poderão ser dadas ênfases diferenciadas para um aspecto ou outro. No caso do pentecostalismo, mais precisamente a Assembleia de Deus, tem-se por um lado ênfases no caráter irracional, presentes na maneira de orar, de pregar, de cantar e de expressar o mover do Espírito, e por outro lado, o caráter racional presente na maneira simplificada como se explicam e compreendem estes fenômenos.

De maneira imbricada tem-se o fato de que caminham lado a lado intuições interiores do “coração”, que governam a tomada de decisões de muitos fiéis, e a leitura bíblica literalista, embora não seja uma hermenêutica única. Tem-se a impressão de que uma leitura bíblica

³⁵ OTTO, 2007, p. 90-91.

³⁶ OTTO, 2007, p. 91-92.

³⁷ OTTO, 2007, p. 92.

literalista é mais racional que uma leitura de caráter liberal. Embora Otto afirme que a racionalidade não esgota o numem.³⁸

Certamente o pentecostalismo não sobreviveria se lhe tirasse o caráter irracional dada a grande atração que este proporciona aos que migram para o mesmo, por este motivo, pode-se afirmar que em boa medida o pentecostalismo é irracional e quando não o pode ser, os pregadores e líderes conseguem criar situações para que assim seja, tornando-o assim racional novamente.

O Espírito Santo é o símbolo religioso por excelência do Pentecostalismo, demonstra sua irracionalidade. A construção deste símbolo se dá a partir da conversão e se aperfeiçoa com o batismo no Espírito Santo como uma “*presença* que sai das sombras e certa *testemunha* que a reconhece”, compondo-se numa “*relação presencial* que sela, de forma clara, tal encontro.” Como resultado desse encontro surge uma revelação em forma de “palavra sagrada”³⁹, a glossolalia.

*A letra mata*⁴⁰

Segundo Rudolf Otto, o racional é tudo que pode ser explicável ou mensurável numa religião e que facilmente se explica em conceitos humanos compreensíveis; já o irracional relaciona-se com o que há de mais profundo na religião, o que toca a realidade última do ser humano, o não explicável, o inefável, o numinoso. Isto não significa que o irracional não possa se tornar racional a partir da evolução da religiosidade e da sistematização de suas crenças. Desta forma, percebe-se que quanto mais informal for uma religiosidade mais irracional ela é, porém na medida em que seus teólogos a sistematizam perde-se esta característica. Entretanto inúmeros conceitos religiosos aprofundam ainda mais o caráter de mistério quando apenas superficialmente consegue explicar determinados fenômenos e características da divindade, mas também pode fazê-los se perderem quando a teologia dessacraliza os símbolos de fé mais primitivos do indivíduo, “quando o

³⁸ OTTO, 2007, p. 34.

³⁹ TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (orgs.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 120.

⁴⁰ Esta expressão é muito utilizada pelos pentecostais para se referir a “frieza espiritual” demonstrada pelos que estudam teologia, logicamente baseada numa hermenêutica incorreta do texto bíblico.

sentido do símbolo é preso e traduzido em uma linguagem racional, assiste-se a seu esvaecimento.”⁴¹

Nas dogmáticas essas coisas que necessariamente têm cunho não teórico, não conceitual e ligado ao sentimento, devido à sua natureza irracional por excelência, fugindo à análise conceitual rigorosa, são desenvolvidas em *teorias conceituais* e transformadas em objeto de especulação, resultando finalmente no [num] cálculo quase que matemático [...].⁴²

No pentecostalismo pode-se afirmar que o racional manifesta-se na maneira como as doutrinas e os costumes assumem importância na vivência diária do crente e formatam suas decisões e modo de vida. Seria a Palavra explicada e sistematizada, imbricado com isto está a irreverência e a imprevisibilidade das manifestações do Espírito, que neste sentido assumem caráter numinoso e irracional. Numinoso porque leva à fascinação, ao terror, ao aniquilamento, à reverência e ao assombro diante do mistério que se revela, e irracional porque apela aos anseios mais profundos da alma humana, não mensuráveis e inexplicáveis. Por isso certamente o pentecostalismo tem sido motivo de atração para milhares que se abrigam em seu colo confortável e selvagem (*eros*) ao mesmo tempo.

A experiência de êxtase vivenciada no pentecostalismo é uma profunda realidade na obra de Otto, que, segundo ele é a vivência sentimental do divino, o sentir,⁴³ quase uma experiência bruta⁴⁴ do numinoso. Os aspectos brutos chegam algumas vezes a ser tão intoleráveis, que os de fora rejeitam os cultos pentecostais e até mesmo se negam a visitar algum templo pentecostal por se acharem constrangidos em seu meio, alguns afirmando atividades demoníacas e ocultas⁴⁵, o que Otto chamaria de “receio demoníaco”⁴⁶. Mas não

⁴¹ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 115.

⁴² OTTO, 2007, p. 96.

⁴³ OTTO, 2007, p. 162, 171.

⁴⁴ OTTO, 2007, p. 169-172.

⁴⁵ Estas conclusões externas surgiram porque em tempos passados alguns cultos, como Santa Ceia e Culto de Doutrina, eram feitos a portas fechadas e a entrada era permitida somente com carteira de membro. Dizia-se que havia cerimônias de ocultismo.

⁴⁶ OTTO, 2007, p. 169.

somente externamente observa-se isto, internamente também, quando se satiriza, em comunidades mais elitizadas, as manifestações do Espírito.

O crente pentecostal constata o numinoso em sua vivência religiosa e em consequência desencadeia uma gama de experiências religiosas levando-o a admirar a plenitude de seu objeto sagrado, a sentimentos de elevação superior que mais tarde servirão de base⁴⁷ para a racionalização da fé. Porém pode vir a perder o irracional inicial, ou perder “o primeiro amor” no dizer dos pregadores pentecostais, que sempre de novo convidam os fiéis a experimentarem a elevação quando já não a “sentem” mais.

O culto pentecostal é caracterizado por sua espontaneidade, barulho, desordem e, sobretudo, emotividade. O irracional de Otto. Contudo, aquilo que para um assistente desavisado parece desordem, na verdade, segue certo ritual predeterminado pelo “espírito”, naquilo que Bastide afirma ser “imposição do meio social, sempre o mesmo, através das variações individuais” e “um fato social”⁴⁸.

Conclusão

Além dos ritos do batismo nas águas e do batismo no Espírito Santo, que é uma “obra distinta e à parte da regeneração”⁴⁹, outro rito importante no pentecostalismo é o do novo nascimento (o “aceitar a Jesus”). É o renascimento para uma nova vida, onde se morre para o mundo, e o pecado já não exerce domínio, desfrutando a “vida superior”⁵⁰ do Espírito, onde reina a justiça, a paz e a alegria, ou seja, a “superação da condição profana, não-santificada, a condição do “homem natural”, ignorante do sagrado, cego para o espírito,”⁵¹ assim,

⁴⁷ SOUZA, 2009, p. 22-23.

⁴⁸ BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo [?]: Perspectiva, 1972 [?]. p. 310, 318.

⁴⁹ ARAUJO, Isael de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p. 119.

⁵⁰ ELIADE, 2008, p. 162.

⁵¹ ELIADE, 2008, p. 156.

o “acesso à vida espiritual implica sempre a morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento”.⁵²

Estes três ritos acima são as principais manifestações numinosas valorizadas pelos pentecostais, mas é a glossolalia que renova a experiência do batismo no Espírito Santo, permitindo-se assim sempre de novo a invasão do sagrado na vida do crente. Isto se deve à crença de que o Espírito Santo pode ser “perdido”, pois, se “ela [a experiência] não for expressa numa vida de oração, de testemunho e de santidade, logo se tornará numa glória desvanecente”.⁵³

Deve-se destacar que, segundo a doutrina pentecostal clássica, o batismo no Espírito Santo ou segunda bênção, que tem como significado “experimentar a plenitude do Espírito”⁵⁴, sempre é acompanhado pela glossolalia e em alguns casos também por manifestação de dons do Espírito, geralmente os de expressão oral como profecia ou revelação. Por este motivo dá-se tanta importância à glossolalia e quem não a manifesta sente-se envergonhado e excluído. Segundo Araújo o falar em línguas é o “sinal inicial do batismo no Espírito Santo”⁵⁵. Esta plenitude do Espírito dá ao crente “ousadia e poder celestial para este realizar grandes obras em nome de Cristo e ter eficácia no seu testemunho e pregação”, bem como a “glória e a operação de Jesus estão presentes com seu povo”⁵⁶.

“A relação com Deus se manifesta, particularmente, a partir de uma presença já possuída interior e constitutivamente, que ilumina a própria presença humana, como a realidade vivida mais intimamente, imanente, e que não é uma faculdade mental, mas todas ao mesmo tempo. Na experiência religiosa é a pessoa que se expõe à presença do mistério.”⁵⁷

A formatação do símbolo de fé pentecostal se dá a partir da experiência pessoal de receber o Espírito Santo, e pelo seu auxílio no dia

⁵² ELIADE, 2008, p. 163.

⁵³ ARAUJO, 2007, p. 119.

⁵⁴ ARAUJO, 2007, p. 119.

⁵⁵ ARAUJO, 2007, p. 119.

⁵⁶ ARAUJO, 2007, p. 119.

⁵⁷ DEWEY, John. Apud: CASTIÑERA, Angel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 179. Apud: SEFRIN, Carmencita. Experiência religiosa, uma experiência de sentido. In: ANJOS, 1998, p. 299-300.

a dia, como o consolo ajudador a vencer o passado e criar um presente novo (*metanoia*). A partir da transformação de vida, o numinoso, tendo como símbolos principais o Espírito Santo e a glossolalia, passa a ser “a linguagem originária e fundante da experiência religiosa, a primeira e a que alimenta todas as demais.”⁵⁸

⁵⁸ CROATTO, 2001, p. 81.

Vozes e Silêncios: memória, identidade e representação da mulher "colona" do Vale Paranhana

Ana Paula Moutinho Ferraz*

Considerações Iniciais

A imigração foi um fator importante para a formação da região centro-sul do Brasil. No século XIX, com o incentivo aos primeiros imigrantes, que, na Europa, estavam passando por uma situação extremamente difícil no âmbito político e econômico, algumas etnias se arriscaram a cruzar o oceano e se instalar em definitivo em uma terra desconhecida.

Se de um lado as famílias necessitavam de uma nova esperança para poder recomeçar, de outro o governo brasileiro também tinha urgência na vinda de mão de obra para trabalhar nas lavouras de café, já que, desde 1808, o tráfico de escravos tinha sido proibido pela Inglaterra. Outro motivo que levou o governo brasileiro a investir nesses imigrantes, principalmente voltando-os para as áreas do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, foi a necessidade de controlar os limites e fronteiras e de povoar essa região, ainda inabitada por homens brancos, pois os índios eram os donos da parte meridional do Brasil.

E é exatamente nesse contexto de imigração, em que essa transferência era realizada em conjunto, muito diferente dos primeiros colonizadores espanhóis e portugueses, que encontramos, muitas vezes de maneira sutil, tênue e superficial, a participação feminina. Dentro dessas famílias¹, exercendo papel importantíssimo, mas nem sempre

* Licenciada em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, Especialista em Educação Inclusiva pela Universidade Luterana do Brasil – ULBRA, Mestranda do curso de pós-graduação da EST, na área de concentração de Teologia e História. Bolsista CAPES. E-mail: anamferraz@gmail.com Endereço Plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9281021565713637>

¹ Aqui se referindo às famílias constituídas por pai, mãe e filhos. Porém, como estavam estabelecidas em diversos lugares e, muitas vezes, com laços de parentesco extremamente difíceis devido à acessibilidade, conforme Witt, "O trabalho, a cultura e o desenvolvimento trazido e proporcionado pelos imigrantes

lembrado e reconhecido, estavam as mulheres, mães, filhas, esposas e avós, que construíram parte da história da imigração alemã que hoje conhecemos.

Entretanto, mesmo sendo parte essencial do processo de formação da sociedade sulina, ela não é vista como parte do processo, mas, sim, como um adereço, uma figura que nada mais faz do que cumprir o seu “papel de mulher”. Porém, cada gesto, cada atitude, deixa latente, mesmo que de maneira subjetiva, seu verdadeiro objetivo: ser mais do que dona-de-casa, ser a dona da casa.

A mulher colona sulina, devido às necessidades, auxiliava no sustento da família. Na medida em que ia adentrando terras desconhecidas, derrubava a mata, arando e cultivando a terra concomitantemente à tarefa de ser mãe e esposa. Isso deu a essa mulher imigrante uma pequena liberdade em comparação às demais mulheres da época que habitavam outras regiões do Brasil².

E é essa mulher, ou melhor, a descendente dessa mulher, que aprendeu com seus antepassados conceitos de religião, ética e moral que auxilia, ainda hoje, na formação da sociedade. Com base em relatos das próprias mulheres, é possível analisar a importância dela no contexto social e a visão da própria mulher sobre ela mesma. Além disso, há uma necessidade latente no que tange aos estudos sobre as mulheres, de ultrapassar a barreira do século XIX sobre os estudos de

podem ser facilmente encontrados nos autores considerados clássicos. Porém, no que tange às relações familiares – inclusive as de amizade -, tornam-se mais escassas as referências a esse tipo de vínculo entre os imigrantes e seus descendentes, e entre estes e os seus vizinhos nacionais” (WITT, Marco Antônio. A união perfeita: estratégias familiares e inserção política (Rio Grande do Sul – século XIX). In: IX ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA. ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA. Seção Rio Grande do Sul – ANPUH-RS, 2008. p. 2. Disponível em: <<http://www.eeh2008.anpuh-rs.org.br/simposio/public>>. Acesso em: 10 jun. 2013).

² A mulher colona não trabalhava para si; suas produções domésticas, que ultrapassavam as fronteiras de seus lares, estiveram sempre voltadas para o seio familiar e a sua comunidade envolta. Portadora de uma essência inconfundível, a mulher rural do sul do Brasil foi elemento fundamental na formação da imagem do sul brasileiro (DHEHER, Sheila dos Santos; RIECHEL, Daiana. In: DREHER, Martin Norberto; KUNZ, Jaqueline Anschau; MÜGGE, Miquéias Henrique. Imigração e relações interétnicas. São Leopoldo: Oikos, 2008. p.721).

imigração e aprofundar os estudos sobre a influência da imigração na atualidade.

Imagens e representações: a idealização da mulher do século XIX

Durante todo o século XIX, houve um movimento, proveniente da Europa, o qual se espalhou aos poucos pelo mundo todo, que foi a normatização e idealização da figura feminina. É certo que a mulher, de modo geral, sempre sofreu com as normas e regras de uma sociedade extremamente patriarcal, mas, no século XIX, isso ficou ainda mais evidente: se antes a participação feminina ocorria no mercado de trabalho, a partir desse século, o mais recomendado era a atuação da mulher exclusivamente no âmbito doméstico.

Entretanto, em pleno século XIX, em que as efervescências das áreas das Ciências começam a modificar os hábitos da sociedade moderna, a figura feminina ainda estava estreitamente ligada ao homem. Submissa e controlada pelas ordens da Igreja, a mulher via-se sem perspectiva de futuro, a não ser, é claro, ser a mãe zelosa e a esposa honrada, figura que, cada vez mais, passa a ser enaltecida dessa forma.

Seguindo os moldes de generalização e controle da figura feminina na sociedade moderna do século XIX, muitas vezes sua contribuição no trabalho laboral junto ao cônjuge não recebeu o valor merecido. Até por que

A manutenção dos hábitos e dos costumes alemães dependia das mulheres, as quais, através da “prendas domésticas” ofereciam um conforto difícil de ser mantido sem a figura feminina. Apesar disso, o que se observa é que somente os homens são responsáveis pelo desenvolvimento da região. A própria representação da imagem das mulheres de origem alemã como “trabalhadeira”, diferentemente “trabalhadores”, contribui para a invisibilidade da contribuição feminina.³

Essa invisibilidade é evidente quando analisamos estudos realizados sobre a imigração alemã no sul do país, que, durante muito

³ DEL PRIORE, Mary. *História das Mulheres no Brasil*. 7 ed. São Paulo: Contexto, 2004. p.289.

tempo, ficou restrita ao papel do homem imigrante na sociedade, e não da mulher. Isso, quando da chegada das primeiras imigrantes alemãs, já era algo que estava arraigado na cultura do Brasil, país que durante muito tempo foi colônia e que, por isso mesmo, sofreu forte influência da Igreja na sua formação.

As mulheres, habitantes de um Brasil que ainda estava em formação, sofreram as influências dominadoras e sufocantes exercidas por vários órgãos da sociedade. E é por esse motivo que o ensino para mulheres passou a ser algo aceitável e até necessário, porém com muita cautela. Para elas, durante “as últimas décadas do século XIX apontam, pois, para a necessidade de educação para a mulher, vinculando-a à modernização da sociedade, à higienização da família, à construção da cidadania dos jovens”.⁴

As mulheres colonas alemãs do final do século XIX e início do século XX passaram por uma nova adaptação. Como já tinham adquirido certa estabilidade econômica, nesse momento as mulheres dessa descendência deveriam adequar-se devidamente ao contexto, ou seja, precisavam deixar de ser mulheres economicamente ativas para passarem a ser mulheres submissas, dedicadas ao marido e aos filhos, principalmente as mulheres pertencentes às classes mais abastadas. Dessa forma:

Através das cartas e da literatura que tematizam a época e a região é possível afirmar o que se esperava de uma “moça alemã”. Ela deveria saber se fazer respeitar; ser asseada, ser boa mãe e boa filha; ter uma sexualidade restrita ao casamento; ser solidária com vizinhos e parentes, além de econômica e comedida.⁵

O fato de ser mulher, vivendo no século XIX, já era um motivo para viver sempre tentando provar sua capacidade e resistência diante do Estado e da Igreja. Todavia, não era nada fácil ser do sexo feminino nesses tempos. Como revela Perrot,

ser mulher nunca é fácil, sobretudo naquele século 19 que, em sua racionalidade triunfante, provavelmente levou a seu paroxismo a

⁴ DEL PRIORE, 2004, p.447.

⁵ DEL PRIORE, 2004, p.289.

divisão sexual dos papéis e dos espaços, definindo o “lugar das mulheres” com um rigor apoiado no discurso científico⁶

Contudo, ao final do século XIX e início do século XX, com a cobrança cada vez maior dessa figura feminina perfeita, a mulher colona alemã foi, cada vez mais, enquadrando-se nos padrões que sociedade esperava dela, principalmente no que se referia ao trabalho. Mesmo assim, como afirma Michelle Perrot,

a história do trabalho feminino é inseparável da história da família, das relações entre os sexos e de seus papéis sociais. A família, mais do que o trabalho que ela condiciona, é a verdadeira ancoragem da existência das mulheres e de suas lutas, o freio ou o motor de sua mudança. O trabalho, por si só, não pode libertá-las, ainda que possa contribuir para isto.⁷

Ou seja, mulher e família estão intrinsecamente e eternamente ligadas. Isso se torna claro quando observamos que no “mundo ocidental do século XIX, o destino da mulher era gerar e criar filhos. Conforme a opinião prevalecente, as qualidades que lhe tornavam inferior ao homem era exatamente as mesmas que a habilitavam a ser mulher.”⁸ Mais do que ser mulher, em primeiro lugar era preciso ser mãe. O que levava, acima de tudo, à negação dela mesma como pessoa, como ser humano, como parte da sociedade.

Sua real função é de ser o “esteio da família”, repassando seus conhecimentos e concepções para seus rebentos, nutrindo seus costumes. Esse foi um papel fundamental da mulher imigrante no sul do Brasil, pois a “memória das mulheres é verbo. Ela está ligada à oralidade das sociedades tradicionais que lhe confiam a missão de contadora da comunidade da aldeia”⁹. Assim ocorria na Europa, assim continuava ocorrendo no Brasil.

⁶ PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru. São Paulo: EDUSC, 2005. p. 78.

⁷ PERROT, 2005, p.244.

⁸ BARMAN, Roderick. *Princesa Isabel do Brasil: gênero e poder no século XIX*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

⁹ PERROT, 2005, p. 40.

Mesmo tendo tanta relevância no que se refere à construção dessa nova sociedade que estava se formando na América, a mulher muitas vezes se calava. E foi exatamente nesse contexto de idealização da mulher, ocorrida entre os séculos XIX e XX, que houve uma perda, um vácuo, no que tange a história das mulheres. Era proibido expressar-se; à mulher correta cabia o silêncio. Como enfatiza Michelle Perrot, “Por pudor, mas também por autodesvalorização, elas interiorizavam, de certa forma, o silêncio que as envolvia.”¹⁰

Este pudor fez com que, muitas vezes, as memórias destas mulheres caíssem no esquecimento. E é, neste contexto, que o recordar histórias como essas, através de entrevistas, traz à tona diversas informações pertinentes ao estudo da história da mulher colona alemã na atualidade.

Memórias subterrâneas e oficiais: o remontar da história através da oralidade

O método da história oral, implementado pelos historiadores da *Escola dos Annales*, que foi difundido vastamente a partir do século XX, é muito revelador¹¹, principalmente quando se trata da história das mulheres. Mesmo porque, trata-se de uma parte da história pouco explorada, e, por esse motivo, é necessário trazê-la à superfície. Desse modo, “ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas, que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial”.¹² Mesmo porque é interessante salientarmos o quanto a figura masculina imigrante foi

¹⁰ PERROT, 2005 p. 13.

¹¹ Pois se trata de uma concepção histórica que permite ao historiador “É a experiência do indivíduo com o passado que precisa ser compreendida, o que implica termos em conta o trabalho da memória na formação das identidades pessoais e sociais” (HARRES, 2004, p. 144).

¹² POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.2, n. 3, 1989, p.4.

supervalorizada em detrimento da figura feminina, mesmo que esta última tenha a mesma importância que a primeira.¹³

Através da palavra dessas mulheres, poderemos analisar como vivem, pensam e agem as mulheres imigrantes do século XXI, não só levando em consideração a história local, mas também toda uma gama de outros aspectos que constituem a história das mulheres¹⁴. É necessário frisar que

ainda que definidas pelo sexo, as mulheres são mais que uma categoria biológica: elas existem socialmente e compreendem pessoas do sexo feminino de diferentes idades, de diferentes situações familiares, pertencentes a diferentes classes sociais, nações e comunidades; suas vidas são modeladas por diferentes regras sociais e costumes, em um meio no qual se configuram crenças e opiniões decorrentes de estruturas de poder.¹⁵

Nesse aspecto, quando nos referimos especialmente à história das mulheres, é importante ressaltar que

Por sua falta de respeito, sua ironia, sua espontaneidade, a palavra das mulheres é cheia de subversões. [...] é também pelas mulheres-mulheres crepusculares-, que se transmite, e geralmente de mãe para filha, a longa cadeia de histórias de ou dos vilarejos.¹⁶

Porém, cada vez mais essa retomada tem sido feita, e muito tem contribuído à história das mulheres, não somente para rememorar sua história em particular, mas também para um novo olhar à história

¹³ A história da imigração alemã, em geral, deu mostras disso, quando preservou a memória do *colono pioneiro* e não da colona, igualmente pioneira, no desenvolvimento da colônia rural e, por extensão, das áreas urbanas nas suas proximidades (DHEHER; RIECHEL, 2008, p. 737).

¹⁴ “A experiência passa a ser valorizada. Não por serem essas pessoas “testemunhas” de um passado, e por se acreditar ser possível “resgatá-lo” por meio das narrativas registradas. Mas, sim, porque essas pessoas podem, ao falar de suas experiências, contar uma versão do passado e repensar uma vida a partir das inquietações e tensões do presente” (RIBEIRO, Suzana Lopez Salgado. *Visões e Perspectivas: documento em História Oral. Oralidades: Revista de História Oral*, 2007. Disponível em: <<http://followscience.com>>. p. 3).

¹⁵ TILLY, Louise A. Gênero, história das mulheres e história social. *Cadernos Pagu*(3), 1994, p. 31.

¹⁶ PERROT, 2005, p. 217.

oficial, pois “a contribuição particular da história das mulheres foi a de reorientar o interesse pelas pessoas comuns do passado- motor da história social- na direção das mulheres e das suas relações sociais econômicas e política.”¹⁷

Trabalhar com a memória¹⁸, ressaltando sua importância, é fundamental para comprovar o quanto as mulheres camponesas do século XXI têm seu valor e seu destaque. Isso só é possível através da fala, do contar e recontar de suas histórias. Assim,

a recuperação desta memória é uma questão fundamental na escrita da história das mulheres, seja porque elas ainda permanecem como um grupo o qual a história, durante muito tempo negou-se a investigar, ou reservou-lhe um lugar sem qualidade, seja porque compõem um grupo social que, embora constituía a outra metade da humanidade, continua a sofrer diversas formas de opressão e de exclusão.¹⁹

Construir o presente para vislumbrar o futuro, tendo como base um passado ainda tão pouco explorado, essa é a proposta²⁰. Também valorizar e (re)significar a importância dessas histórias particulares para a história da imigração alemã na atualidade, tendo como referência as experiências de mulheres colonas do século XXI²¹. Mulheres, sim,

¹⁷ TILLY, 1994, p. 35.

¹⁸ Conceito de memória coletiva, que ultrapassa os interesses individuais. Memória esta com valor histórico, segundo Le Goff “Transmissão de conhecimentos considerados como secretos, vontade de manter em boa forma uma memória mais criadora que repetitiva; não estarão aqui duas das principais razões da vitalidade da memória coletiva nas sociedades sem escrita? (LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. p. 431).

¹⁹ SOUSA, Cyntia Pereira de et al. Memória e autobiografia: formação de mulheres e formação de professoras. *Revista Brasileira de Educação*, n. 2, Maio/Ago. 1996, p. 62.

²⁰ Da importância da coleta de dados e a utilização destas em uma pesquisa “Nesse sentido, trabalhar com histórias de vida possibilita examinar a significação assumida pelo passado em termos individuais, mas tendo em conta a inserção e interação social em diferentes momentos da vida do depoente. (HARRES, Marluza Marques. Aproximações entre história de vida e autobiografia: os desafios da memória. *Revista História Unisinos*, v. 8, n. 10, p. 143-156. Jul./Dez. 2004. p. 152).

²¹ Conseguindo coletar os dados necessários, é importante o olhar crítico do pesquisador, como afirma Ribeiro: “O autor/mediador se faz presente em todos os momentos da pesquisa, iniciando na organização do projeto, passando pela

mulheres, seres atuantes, mesmo que isso lhes pareça algo estranho que, como afirma Michelle Perrot,

As mulheres não são nem passivas submissas. A miséria, a opressão, a dominação, por mais reais que sejam, não bastam para conter a sua história. Elas estão presentes aqui e acolá. Elas são diferentes. Afirmam-se por outras palavras, por outros gestos.

Considerações Finais

Analizamos de que maneira a figura feminina, principalmente a idealizada durante o século XIX e construída a partir da concepção científica e religiosa da época, foi sendo moldada no decorrer desse século. Nela, não coube à mulher escolher o que e como fazer, mas, sim, coube a ela obedecer e calar-se, pois era isso mesmo que a sociedade esperava dela. De modo específico, enfatiza-se a figura da mulher colona do século XIX, que chega a terras americanas e, além de adaptar-se ao novo modo de vida em um lugar estranho, precisa se adequar as preceitos exigidos à mulher do seu tempo.

Além disso, observa-se o quanto, na atualidade, a história da mulher, de modo geral, vem sendo tratada de maneira secundária. Principalmente quando nos referimos à mulher colona alemã, a bibliografia disponível é extremamente superficial, pois a ênfase dada ao imigrante do sexo masculino sobrepõe-se ao todo do contexto histórico.

Percorrendo diversas referências sobre a importância da história oral no resgate e na valorização da história dos esquecidos, nota-se a relevância de um estudo mais aprofundado sobre a construção da identidade e das representações da mulher descendentes de imigrantes alemães na atualidade, tendo em vista que muito ainda precisa ser feito. Conclui-se, portanto, que há uma grande necessidade de rememorar as histórias dessas mulheres a partir delas mesmas, em que seja feita a escuta dessas histórias de antigamente e de como estão suas vidas hoje, para que assim se possa entender melhor como essas mulheres contribuíram para a construção da sociedade de hoje.

realização e transcrição das entrevistas, finalizando com uma interpretação do material produzido. (RIBEIRO, 2002, p.3).

Pedagogia Cemiterial: Uma Possibilidade de Ação nas Aulas de Ensino Religioso

Kate Fabiani Rigo*

Considerações iniciais

Trabalhar com educação e com adolescentes em plena era da informação e da virtualidade das relações é o grande desafio do educador do século XXI. É difícil elencar todas as atribuições que o docente da escola básica está recebendo e o quanto está se sentindo pressionado e desmotivado com a carreira que escolheu para seguir. Diante deste contexto, direcionei a minha prática docente para o desenvolvimento de projetos pedagógicos no espaço escola. Com isso percebi que finalmente os alunos estavam tendo a oportunidade de participar efetivamente do processo de ensino aprendizagem.

Pedagogia cemiterial

Pensar no cemitério como um recurso de ensino aprendizagem é algo ousado no campo da educação, já que a mesma se cerca de inúmeras teorias, mas dificilmente é colocada em prática. Sendo assim, trabalhar com o espaço cemiterial provoca a curiosidade dos educandos e de todos os envolvidos na comunidade escolar. Além disso, o cemitério possui inúmeros recursos de estudo e é uma excelente ferramenta pedagógica que resgata o interesse do estudante e auxilia o docente das mais variadas áreas do conhecimento.

Desenvolvo a temática cemiterial no ambiente escolar desde o ano de 2006, focada na questão estética do cemitério. O termo “Pedagogia Cemiterial” foi apresentado para o mundo acadêmico numa comunicação oral realizada em 2010 no III Encontro da Associação

* Doutoranda em Religião e Educação no PPG das Faculdades EST. Bolsista CAPES. Integrante dos Grupos de Pesquisa: História do Cristianismo na América Latina e Currículo, identidade religiosa e práxis educativa Orientador: Prof. Dr. Wilhelm Waccholz. kate@novaformacultural.com. Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4704742D6>

Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC) na cidade de Piracicaba-SP. A partir de 2011, percebi a necessidade de trabalhar a temática cemiterial como um meio de valorizar a vida por meio do estudo da morte. A ideia de trabalhar com a morte em sala de aula surgiu com a questão da fluidez do mundo moderno, onde o indivíduo está priorizando cada vez mais sua vida virtual e desconsiderando sua vida real. Os adolescentes do século XXI estão mais interessados na atualização de sua vida virtual que na sua interação com a vida real. Estar conectado é muito mais dinâmico e interessante do que estar inserido numa realidade que nem sempre o escuta ou o percebe enquanto indivíduo capaz de produzir e de criar.

O espaço cemiterial possui inúmeros recursos de estudo e é uma excelente ferramenta pedagógica que pode resgatar o interesse do adolescente *virtualizado* do século XXI e auxiliar o docente *desconectado* do século XX a desenvolver uma atividade diferenciada e criativa com seus estudantes. Nele é possível trabalhar diversos aspectos da história; da religião e da religiosidade; os períodos distintos da arte; conceitos da sociologia e suas diversas interações; conceitos da filosofia da morte.

O cemitério é uma “escola a céu aberto”, uma vez que possibilita o estudo das diversas áreas do conhecimento:

- Ciências Humanas (conceitos de coordenadas geográficas, espaço, localização, biografias, sociedades, religiosidade, fotografia, estatuária),
- Linguagens (análise de estilos literários e tradução dos epitáfios),
- Ciências Biológicas (flora e fauna),
- Ciências Exatas (geometria, estatística, proporção).

Temos um universo interdisciplinar num local que muitas vezes é restringido como a morada dos mortos. Precisamos criar variadas práticas educativas que transformarão os estudantes do ensino

fundamental ou médio em agentes de preservação e disseminação do estudo e da apreciação cemiterial.¹

O cemitério vai até a escola

O estudo foi desenvolvido com uma turma de oitava série do ensino fundamental e com uma turma de sétima série do ensino fundamental de uma escola particular de confissão católica. O projeto ocorreu entre os meses de março até novembro de 2012. E no transcorrer destes meses os alunos trabalharam com os aspectos teóricos da estrutura e da arte cemiterial e da questão do morrer na sociedade atual.

Depois da explanação teórica os alunos da oitava série tiveram um confronto com imagens Cemiteriais onde tiveram a oportunidade de pensar sobre o significado de muitas alegorias que para eles não passavam de simples estátuas que estavam lá só por estar. Após o contato visual, ainda no ambiente escolar, fizeram uma saída de estudos para o cemitério da cidade, o Cemitério da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, lá os alunos tiveram a oportunidade de interagir, de identificar as alegorias estudadas e principalmente de pensar sobre a morte real e não virtual. A saída de campo ocorreu no turno da manhã e após o contato direto com a arte e o espaço cemiterial os alunos fizeram um relatório com perguntas previamente definidas, sobre a saída de campo e sobre o que pensavam sobre a morte antes e depois da visitação.

Depois de estabelecido o contato teórico, o contato visual e o contato empírico, os alunos foram desafiados a produzirem lápides conceituais, ou seja, enterraram valores ou sentimentos que acreditavam estarem sendo mortos em nossa vida real em prol da virtualidade e das relações efêmeras. A culminância do projeto deu se de forma artística e cultural no final do mês de novembro a partir de uma exposição interativa com todas as turmas do ensino fundamental

¹ A Pedagogia Cemiterial serviu de base para o projeto educacional desenvolvido nas escolas Municipais do Rio de Janeiro através do Projeto “Trilha dos Ilustres Mortais” aplicado pelo Bairro Educador e coordenado por Marcelly Pereira. Disponível em: <<http://bairroeducador.blogspot.com.br/2013/02/ilustres-mortais.html>>. Acesso em: 20 out. 2013.

(séries finais). E para que pudesse ser feito uma análise final, foi solicitado um relatório sobre a exposição e sobre o que pensaram sobre estudar a morte e o cemitério no ambiente escolar, além disso, também foi perguntado aos alunos da sétima série o que eles pensavam de trabalharem com a mesma temática no próximo ano, já que essa é trabalhada a partir da oitava série até o ensino médio.

A delimitação do objeto de pesquisa “o adolescente” de 13 aos 14 anos de idade provém da necessidade de resgatar o interesse do jovem que ,a cada dia que passa, está mais afastado do pensamento humanístico e das questões que permeiam a religiosidade como um aspecto norteador de seus valores e crenças. Desta maneira, apresento o desenvolvimento da experiência prática-pedagógica descrita anteriormente que promoveu uma aplicação interdisciplinar das disciplinas de história, ensino religioso, sociologia, arte e filosofia.

A aplicação da teoria, para análise do adolescente está calcada nos de Contardo Calligaris que trabalha com o desenvolvimento do adolescente na atualidade. Também se utilizou os estudos de Zygmund Bauman que trabalha com o conceito da sociedade líquida e seu medo diante do morrer e com Edgar Morin que trabalha com a temática da morte e a sociedade contemporânea. Por fim, para o estudo da temática cemiterial foi trabalhada a bibliografia básica produzida por Harry Bellomo, por. Maria Elísia Borges e por. Thiago Nicolau de Araújo que são fortes referenciais da pesquisa cemiterial no Brasil.

O projeto teve como o objetivo o uso do Cemitério como espaço educacional, religioso e artístico que pode ser utilizado como tema gerador e norteador que auxilie de resgate do interesse do aprender do adolescente nas diversas áreas das Ciências Humanas. Além disso:

- Apresentou uma nova proposta educacional que auxiliou adolescente virtualizado a refletir sobre a sua finitude.
- Realizou um levantamento qualitativo sobre a opinião do adolescente em relação a metodologia das aulas do ensino básico, considerando alunos da rede confessional.
- Apresentou a aplicação prática de atividades interdisciplinares no espaço cemiterial com ênfase nas disciplinas de Ensino Religioso/História/sociologia e Filosofia.

- Apresentou uma metodologia específica para a utilização do espaço cemiterial como local de aprendizagem e de resgate do interesse adolescente sobre a religiosidade.

Para pensar em estratégias de ação com adolescentes de ensino fundamental foi necessário levantar uma problemática: “O cemitério pode ser um recurso pedagógico de resgate da valorização pessoal e religiosidade do adolescente contemporâneo?”

O espaço cemiterial possui inúmeros recursos de estudo é uma excelente ferramenta pedagógica que pode resgatar o interesse do adolescente e para auxiliar o docente das Ciências Humana a desenvolver uma atividade diferenciada e criativa com seus alunos.

Trabalhar com o espaço cemiterial proporciona momentos de reflexão individual e coletiva, além de permitir a formulação de inúmeras indagações por parte dos educandos. Além disso, aguça o interesse pelo desvendar do desconhecido que de acordo com Wadsworth²: “O desconhecido e o não previsível podem provocar interesse e conflito cognitivo”.

Considerando que o cemitério é um espaço de memória coletiva, individual, religiosa e cultural, podemos usar a ideia de Zanella para afirmar a utilidade pedagógica de aprendizagem que o estudo do espaço cemiterial pode oferecer:

A memória é um fator bastante importante na aprendizagem, pois que, sem ela as aprendizagens se tornariam sem significado. É a memória o elemento que faz a ligação entre o ontem e o hoje e, embora não existam ainda conhecimentos substanciais acerca de seu funcionamento, sabe-se que através dela, pelo menos em parte, aquilo que foi aprendido fica retido e, de alguma forma, alguns fatos podem ser reativados pela lembrança. A memória é elemento importante porque permite a identidade do ontem, estabelecendo a relação com o hoje, o agora. A retenção significa o reconhecimento e a reaprendizagem, processos sempre presentes quando se fala em aprendizagem³

² WADSWORTH, Barry J. *Inteligência e afetividade da criança na teoria de Piaget*. São Paulo: Pioneira, 1993. p. 154.

³ ZANELLA, Liane. Aprendizagem: uma introdução. In: ROSA, Jorge La. *Psicologia e Educação: o significado de aprender*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 27 e 28.

O trecho de Zanella nos reporta ao início do desenvolvimento da hipótese quando fora abordado a questão da falta de religiosidade do adolescente está atrelada a contemporaneidade e a falta de memória religiosa que está sendo substituída pela ignorância dos elementos de base cristã. Deste modo, o ensino dos valores religiosos expressos no cemitério por meio dos túmulos pode ser uma excelente ferramenta de reativação da memória conceitual.

A utilização do espaço Cemiterial permite o compartilhamento das histórias de vida que muitas vezes acabam ficando restritas ao grupo familiar ou ao pensamento individual. Além disso, ao ler o texto de Streck, viu-se a possibilidade de ver a escola como um espaço de acolhimento:

A escola e o Ensino Religioso podem ser um espaço de acolhimento, de afeto, onde a dimensão grupal tem um papel relevante, no sentido de ajudar a estabelecer uma noção de identidade individual e de aprender a conviver com a pluralidade e a diversidade do mundo pós-moderno.⁴

Sendo assim, o cemitério pode e deve ocupar um lugar na base curricular das disciplinas ligadas ao desenvolvimento do pensamento humanístico de nossos alunos que estão apenas desenvolvendo seu pensamento técnico-lógico, além do fato de que, o mesmo ajuda o estabelecimento da noção identitária pessoal e coletiva. Outra utilização do cemitério como ferramenta educacional é a criação de Projetos disciplinares ou Interdisciplinares. Para Vasconcellos

A educação, no autêntico sentido, qual seja, enquanto processo de humanização e personalização, de construção de identidade e cidadania, implica sempre em práticas (realização) que estão permeadas por algum nível de referenciação reflexiva (elaboração), tanto no que diz respeito à orientação da atividade (plano de ação) e à intencionalidade (finalidade), quanto de interpretação de um dado contexto (realidade).⁵

⁴ STRECK, Gisela Isolda W. *Adolescência e identidade: desafios educacionais em tempos de pós-modernidade*. In: WACHS, Manfredo Carlos et al. *Praxis do Ensino Religioso na Escola*. São Leopoldo: EST-Sinodal, 2007. p. 205.

⁵ VASCONCELLOS, Celso dos S. *Planejamento - Projeto de Ensino-Aprendizagem e Projeto Político Pedagógico*. São Paulo: Libertad, 1999. p. 124.

Por ser um espaço de amplas possibilidades, ele possibilita o desenvolvimento de projetos tanto na área de ciências humanas quanto na área de ciências biológicas e exatas. Brandenburg também comenta sobre a prática de projetos como recurso didático:

O trabalho por projetos é uma proposta muito pertinente ao Ensino Religioso, pois pode organizar encaminhar e responder perguntas que crianças e jovens tem sobre a dimensão religiosa, sobre a função que a religião desempenha na sociedade ou sobre as inúmeras formas de manifestação e vivência da dimensão religiosa na sociedade.⁶

Trabalhar com projetos como um recurso didático requer organização do docente, a preocupação de conhecer seus alunos e a habilidade de saber ouvir e transformar a ideia dos educandos em grandes manifestações educacionais que transformam o ambiente escolar num local de aprendizado e de trocas pessoais, culturais e religiosas. Considero importante ressaltar, que este projeto foi desenvolvido paralelamente com os conteúdos curriculares propostos pelos Parâmetros Nacionais Curriculares (PCNS) e a temática cemiterial e da morte eram associadas com os assuntos desenvolvidos em sala de aula.

Trabalhando com a morte no espaço escolar

Para trabalhar a morte no espaço escolar foi necessário buscar um tema norteador que auxiliasse no desenvolvimento do projeto com os alunos da oitava série do ensino fundamental através de um método pedagógico. Além disso, era preciso motivá-los a iniciar o projeto e a permanecer no mesmo por oito meses, que para um adolescente de 14 anos pode parecer um tempo quase infinito. Assim, foi utilizada a estrutura apresentada por Zabala⁷, no capítulo destinado ao estudo das “Relações interativas em sala de aula: o papel do professor e dos

⁶ BRANDENBURG, Laude Erandi. *Práxis educativa no Ensino Religioso: confluência entre teoria e prática*. In: KRONBAUER, Selenir Gonçalves; STROHER, Marga Janete. (orgs.) *Educar para a convivência na diversidade: desafio à formação de professores*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 87.

⁷ ZABALA, Antoni. *A prática Educativa: Como Ensinar*. Porto Alegre: Art Med, 1998. p. 92.

alunos”. O autor apresenta 10 itens norteadores para o desenvolvimento de práticas que geram a interação e agucem o interesse dos alunos pelo aprender. Desse modo utilizou-se o modelo com a temática cemiterial.

Inicialmente a atividade foi planejada de forma flexível para permitir que o projeto tivesse adaptação de acordo com o interesse dos alunos, em todo o processo. Assim, o projeto iniciou com a ideia de trabalhar a morte no espaço cemiterial com ênfase na valorização do indivíduo, no entanto, a turma apresentou o interesse de trabalhar com a morte de forma metafórica. Pensaram sobre quais os valores que estão morrendo em nossa sociedade na pós-modernidade e com características de fluidez.

A partir disso, segui o método no qual aponta a necessidade de aproveitar as ideias dos alunos durante todo o processo do desenvolvimento do projeto. Assim, estabelecemos momentos em que os alunos pensavam em conjunto e decidíamos como seria conduzida a pesquisa e a culminância de todo o processo. Essa experiência proporcionou o diálogo entre aluno e professor, evidenciando a participação ativa dos educandos no processo de ensino aprendizagem, de forma notável, como demonstra a foto:



Definição sobre a organização física que o cemitério seria apresentado para a comunidade escolar

Tornou-se então necessário ajudá-los a encontrar sentido no que estavam fazendo, uma vez que não há como desenvolver projeto e até

mesmo como estimular o aprendizado se o aluno não perceber uma utilidade e um sentido naquilo que está sendo proposto. Sendo assim, foram realizados seminários onde discutíamos a questão do mundo moderno, as relações virtuais e a diferença entre um adolescente da Geração Millenium do adolescente nos diversos períodos da história. A cada conteúdo, sempre que possível, a temática adolescência e morte era posta e discutida entre todos. Esse sistema de interação e relação do conteúdo com o projeto facilitou a visualização dos envolvidos quanto a utilidade de se trabalhar a morte e o cemitério no espaço escolar.

Zabala⁸ trabalha com a importância de estabelecer metas possíveis com os envolvidos, para que o projeto não caia no esquecimento. Assim, ao longo do ano fomos estabelecendo prazos e a visualização dos resultados. Num primeiro momento, foi utilizada a explanação teórica sobre cemitérios e morte, depois se trabalhou a identificação do adolescente, quem eles eram e como eles se viam inseridos neste mundo líquido. Também foram ouvidos em relação a sua visão da escola. Após o desenvolvimento teórico, os alunos visitaram o espaço cemiterial e tiveram a oportunidade de reconhecer a teoria a partir das esculturas cemiteriais e da leitura de epitáfios. Essa dinâmica proporcionou ao grupo a visualização da importância de se conhecer a teoria para poder aplica-la de maneira prática.



Saída de campo realizada com alunos da oitava série de uma escola particular confessional da capital do Rio Grande do Sul.

Após a saída de campo os mesmo alunos foram desafiados a construiré lapides que representassem a morte de valores e conceitos

⁸ ZABALA, 1998, p.92.

os quais eles acreditassem estar faltando em nossa sociedade contemporânea e cercada pelas relações de virtualidade. O resultado foi animador, já que de uma turma de 25 alunos, apenas quatro não fizeram a lápide no prazo solicitado.

Depois de cada aluno confeccionar a sua lápide e explicar os motivos da escolha, pensamos em conjunto como seria a culminância do projeto para a comunidade escolar do estudo sobre o cemitério e a morte. Assim, os alunos foram inseridos no projeto maior de integração com as demais turmas do ensino fundamental e que foi intitulado de “O início do fim” e a oitava série ficou responsável por finalizar o que intitulei de exposição interativa.⁹ E depois de haver uma discussão com todas as turmas envolvidas foi criada uma planta baixa que auxiliou na organização e no planejamento da culminância.

Oferecer ajuda adequada durante o processo de construção de um projeto, também é um dos itens citados por Zaballa ¹⁰. Tanto assim que durante a montagem da exposição interativa, os alunos tiveram a minha presença integral e o trabalho era desenvolvido de forma coletiva e colaborativa. Foi um processo de interação significativa, uma vez que todos estavam integrados ao projeto a tal ponto que conseguiam resolver de forma participativa e organizada os pequenos problemas que iam surgindo no processo de montagem.

⁹ As exposições interativas de história ocorrem desde 2003 e se caracterizam por ser uma única apresentação cênica que envolve turmas de diferentes séries e níveis escolares. Nestas exposições, os alunos tem a oportunidade de apresentar a comunidade escolar os assuntos temáticos que foram desenvolvidos nas aulas de ciências humanas.

¹⁰ ZABALA, 1998, p. 92.



A Morte sendo representada por uma das alunas da oitava série do ensino fundamental

Promover atividade mental autoestruturante que permita estabelecer o máximo de relações com o novo conteúdo, atribuindo-lhe significado, também é um dos pontos sugeridos por Zabala. Assim, o cemitério e a morte foram utilizados em diferentes partes do conteúdo curricular e os alunos que naturalmente faziam a inter-relação entre o que estava sendo estudado e as questões de cemitério e morte. Principalmente quando estudamos a I e II Guerra Mundial, onde os alunos refletiram por meio de trabalhos artísticos o como deveria estar num ambiente cercado pela morte.

Outro passo sugerido seria o estabelecimento de um ambiente que incentivasse as relações de respeito mútuo e pelo sentimento de confiança, que promovem a autoestima e o autoconceito. Percebeu-se que a organização do projeto e a sua culminância permitiram o desenvolvimento da avaliação pessoal, do desenvolvimento coletivo no encontro de soluções para os contratempos que foram surgindo no decorrer do processo, além de possibilitar uma integração entre todas as turmas e como o cemitério seria encaixado na culminância. O

trabalho cooperativo traz resultados compensatórios, uma vez que, nesta atividade de 150 alunos, apenas dois faltaram ao evento.

A promoção de canais de comunicação que regulem os processos de negociação, participação e construção e a potencialização progressiva da autonomia, como sugere Zabala, foi trabalhada a partir da minha intermediação direta e por meio da troca de mensagens eletrônicas. Como os alunos estão começando a se adaptar a esse tipo de atividade, a intermediação anterior a culminância sempre foi mediada por mim e somente na montagem da exposição que todas as turmas tiveram a oportunidade de trabalharem coletivamente e de forma participativa atuante. Esse foi um momento marcado pela troca e pelo interesse de juntos aprenderem a trabalhar coletivamente.

Por fim, Zabala, ressalta a importância de saber avaliar os alunos conforme as potencialidades e seus esforços. A avaliação dos alunos da oitava série foi realizada por meio de relatórios (pré e pós) visita ao cemitério, construção da lápide conceitual, participação no processo de montagem e desmontagem da exposição interativa, figurino e relatório pós-exposição.

Considerações finais

Conseguir desenvolver um projeto com duração de oito meses com uma turma de ensino fundamental de escola particular confessional que, sempre foi tachada por não saber trabalhar em equipe, por não se interessar por nada e por não saber mais pensar, foi um desafio que exigiu um rigoroso planejamento, um estudo aprofundado sobre a temática e um considerável embasamento teórico sobre o desenvolvimento da adolescência. Além disso, foi necessário manter a persistência mesmo quando não havia uma interação direta com os demais colegas docentes.

Utilizar a temática do cemitério em sala de aula e conseguir levar o cemitério para a escola foi uma experiência que movimentou a escola, que envolveu os alunos de forma cooperativa e que levou os pais a comparecerem na instituição fora do período de entrega de notas. Além de proporcionar a toda à comunidade escolar um momento reflexivo sobre o morrer e sobre as possibilidades artísticas e culturais que o cemitério pode oferecer. Esse foi um projeto onde o adolescente teve a

oportunidade de falar e de ser ouvido. A função docente era apenas de dar o subsídio teórico e de orientação na condução das atividades. O processo de aprendizagem foi construído na coletividade e se tornou significativa por ser feita, pensada e apresentada pelo próprio adolescente, eles se reconheceram e foram reconhecidos como protagonistas e agentes de sua história.

Cabe ao docente do século XX pensar em dinâmicas que ofereçam o espaço de ação para o adolescente do século XXI. Não há interação sem compreensão, não há ação sem motivação e não há sensibilização sem a emoção. Para que um projeto que fale de morte e cemitério funcione, é preciso que todos estejam envolvidos no processo e que o docente esteja aberto a pensar junto com o seu discente.

Política da fé: a eleição municipal na constituição do projeto político/assistencial da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Campos dos Goytacazes-RJ

Pedro Costa Azevedo *

Considerações Iniciais

Esta comunicação visa compreender e interpretar a *mediação política*¹ da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) através das articulações do grupo Força Jovem durante o pleito municipal de 2012 em Campos dos Goytacazes-RJ.² Enquanto instituição religiosa

* Pedro Costa Azevedo mestrando no programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense, bolsista FAPERJ, estuda os temas: neopentecostalismo, política e assistência social, e-mail: pedro.zevedo@gmail.com, currículo lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4444649U4>.

¹ O papel dos mediadores políticos guia-se no comportamento social dos atores em contextos de intervenção social. A objetivação dos mediadores consiste na produção de crenças comuns que dirigem “os modos diferenciados de participação no projeto político de mudança das relações de força, que, deste modo, estão a merecer condenação e/ou superação.” Nesse sentido, os agentes políticos/evangélicos constroem sua legitimidade na ética e a moral religiosa na intervenção das irregularidades providas do jogo político. Em: NEVES; Pessanha Delma. Desenvolvimento social e mediadores políticos. In: _____ (Org.) *Construindo pontes conceituais*. Pobreza urbana, segregação e redes. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Programa de Pós- Graduação em Desenvolvimento Rural, 2008. p. 13.

² Campos dos Goytacazes, cidade que originalmente compreendia as *terras baixas* do Norte Fluminense. Uma típica planície de formação geológica sedimentar, construída pelos diferentes cursos do rio Paraíba do Sul. Terra ocupada originalmente pelos índios Goytacazes só foi explorada pelos portugueses tardiamente frente à grande resistência *goitacás*. A qualidade do solo foi determinante para o desenvolvimento dos primeiros engenhos de açúcar, onde se tornou espaço de secular atividade primário-exportadora, a qual a definiu como agroindústria açucareira entre as décadas de 1970 a 1990. As três primeiras décadas do século XX destacaram a cidade no segundo lugar entre as produtoras de açúcar brasileiras. Com o declínio da indústria açucareira o e a descoberta dos maiores poços do petróleo da América Latina, na bacia de Campos no ano de 1974,

pentecostal, a IURD apresenta uma estrutura altamente hierarquizada que mobiliza o seu quadro de fiéis para alçar grandes empreendimentos como construção de templo; a compra emissoras de rádio e televisão, apoios políticos, campanhas para arrecadação de donativos e na evangelização nos diversos estados brasileiros. Sob esse quadro institucional, a pesquisa focaliza as articulações assistenciais exercidas pelo grupo Força Jovens na legitimidade de um projeto político “iurdiano” neste município.

O termo assistencialista é entendido a partir da perspectiva de práticas e crenças religiosas em sua forma utilitarista. A IURD “subsidiar” o proselitismo necessário para a viabilização e mobilização das demandas fora do plano estritamente religioso. No entanto, esse fluxo se sustenta no âmbito institucional presente nos *vínculos-fortes* entre os fiéis e na *pouca ou nenhuma participação em outros níveis associativos, fora das igrejas, como partidos sindicais, uniões de moradores e agremiações para lazer*³. A participação assenta-se na promoção de “incentivos” dentro da igreja, uma vez que o grupo Força Jovem possibilita essa chave de entendimento de uma das vias de angariação de votos – além da ação paliativa das benesses prestadas.

As observações de *inspiração etnográfica* dos cultos e reuniões do grupo Força Jovem Campos dos Goytacazes ocorreram no período entre os anos de 2010 e 2012. As atividades que desenvolveram nesse momento foi de suma importância para caracterizar as ações como: o evento *Driblando o Crack, Ação social*, as atividades dos subgrupos do Força Jovem; a conversa com membros; e entrevista com o pastor responsável por esse grupo.

De forma correlata, as observações foram também direcionadas para o candidato a deputado estadual e vereador Vieira Reis no pleito

modificou não somente o contexto econômico, mas a modificação na relação política/social do município ganha “tons” populista. A utilização do rádio é uma característica atribuída na abrangência desse discurso e na notoriedade de Antony Garotinho² e de sua esposa Rosângela Garotinho² no plano político nacional.

³ ALMEIDA, Ronaldo de. A Universal do Reino de Deus e seus demônios: um estudo etnográfico. In: ANTHROPOLOGIA HOJE. 1. ed. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. p.13.

de 2010⁴ e, nas eleições posteriores, o obreiro e candidato a vereança do município Dayvison Miranda. As trajetórias desses *atores políticos* possibilitaram estabelecer um enquadramento analítico das *ações assistenciais* articuladas junto a Força Jovem e o seu apoio frente a essas candidaturas.

A relação que a IURD, localizada em Campos dos Goytacazes, estabelece com o jogo político local através das ações assistencialistas vincula-se a consolidação da figura pública e da base eleitoral constituída dentro de suas unidades, a qual pode mediar apoios e alianças políticas, ainda que nem sempre exitosas como no caso de eleger alguns de seus candidatos em eleições a cargos governamentais

Força Jovem Universal

Um ano após a sua fundação da IURD, inicia em 1978, as atividades do Grupo Força Jovem na cidade Duque de Caxias, Baixada Fluminense (RJ). Desde então, foram diversas as ações do grupo voltadas a Atividades culturais, esportivas, assistenciais e espirituais. A IURD passou a atualizar algumas dessas práticas com ações sociais vinculados a *Força Jovem*. De acordo com Rosas⁵ um dos Programas sociais vinculados a esse grupo é o *Jovem Nota 10*, iniciado em 2003 e presente em vários templos de cidades do Rio de Janeiro. O projeto visava oferecer suporte educacional, curso pré-vestibular, de idiomas e profissionalizantes. Esse Programa era apresentado pela Igreja como uma das três frentes do seu trabalho social com maior relevância. Atualmente, porém, essa iniciativa se associa a outras realizadas pela

⁴ Nessa ocasião ele não havia logrado o cargo de deputado federal devido à falta de financiamento de sua campanha eleitoral e a desmobilização da IURD frente o apoio da candidatura de outros candidatos do PRB à Câmara Legislativa Estadual, Rosângela Gomes e o bispo Alexandre Corrêa, e no Senado, Marcelo Crivella. Ambos tiveram significativo apoio da igreja no município. A primeira etapa traçou a trajetória do vereador Vieira Reis e as suas articulações com a Ressoar (na figura da Rede Record) e o assistencialista exercida dentro de seus limites institucionais (o grupo Força Jovem)

⁵ ROSAS, Nina. *Representações e desdobramentos da caridade da Igreja Universal do Reino de Deus*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, dissertação de mestrado, 2011.

*Força Jovem Brasil*⁶, que visam o auxílio de jovens através da internet⁷, no combate ao uso de drogas, no incentivo à prática de esportes e na orientação de como obter documentos oficiais de identificação pessoal⁸.

Responsável pela realização de projetos como: *Dose Mais Forte*, *Se Liga 16*, *Jovem Nota 10*, *Cultura Jovem*, *UNIFORÇA*, *Secretárias*, *VPR* e na *área dos Desportes*, o grupo força jovem centraliza os projetos assistências da IURD em alguns municípios do estado do Rio de Janeiro.⁹ Desta forma, torna-se necessário delimitar as ações que esse grupo desempenha na esfera pública brasileira.

Já o *Se Liga 16* é apresentado como um movimento de juventude e cidadania com a finalidade de “esclarecer” os jovens acima de 16 anos dos seus direitos e deveres como cidadãos brasileiros, assim ajuda-os a tirar seus documentos básicos, como; RG, Carteira de Trabalho, CPF, Título de Eleitor e, promover eventos que prestem serviços à comunidade (aferição da pressão arterial, aplicação de flúor nas crianças, orientação sobre documentação básica, confecção de currículos, orientação jurídica, show musical, e entre outras atividades ligadas a cidadania). E, a *Jovem Nota 10* voltada ao atendimento da população na faixa etária de 14 e 25 anos e oferece curso de capacitação e reforço escolar.

Por conseguinte, o projeto *Cultura Jovem* desempenha atividades culturais e de lazer, tais como: teatro, cinema, coral, canto, dança, curso de teclado e passeios turísticos. O *UNIFORÇA* está inserido nas ações sociais do FJB, por auxiliar na organização de grandes eventos e campeonatos (O evento driblando o crack Campos dos Goytacazes é um exemplo de atuação desse projeto), além de assuntos emergências (como catástrofes naturais, por exemplo). Formado por meninas agregadas ao FJB o projeto *Secretárias* contribui na organização de eventos, cadastro de voluntários e participantes dos projetos. O *VPR*

⁶ Em consonância com a estrutura hierarquizada da IURD o grupo *Força Jovem* enquadra-se em diferentes moldes de atuação em nível municipal, estadual e nacional.

⁷ Como o trabalho da Agência de publicidade da *Força Jovem RJ* denominada *VPR - Visão, Planejamento, Realização*. *Estrutura VPR Rio de Janeiro*. Disponível em: <<http://forcajovemuniversalrj.com.br/vpr/?p=10>>. Acesso em: 10 maio 2012.

⁸ ROSAS, 2011, p.88.

⁹ AZEVEDO, 2012.

abrevia as três finalidades desse projeto: visão, planejamento e realização, no qual consiste na agencia de comunicação do FJB formado por voluntários que fazem a cobertura de eventos por meio de fotografias, designer e vídeos (A divulgação que esse projeto executa é vinculada aos *sites*, tanto a nível nacional, estadual e local, da Força Jovem Brasil.) O projeto de Esportes proporciona atividade física em diversas modalidades, além de promover *peneiras* que destacam os jovens para a carreira esportiva¹⁰. Esses “subgrupos” tentam promover ações sociais, segundo o objetivo de cada qual, para então compor o escopo assistencial da Força Jovem Brasil. Desta forma, o Força Jovem visa como a concentração de atividades e captação diferenciada dos assistidos na inserção dentro da IURD.

A Jovem Nota 10 esteve como a terceira e grande obra da IURD no Estado do Rio de Janeiro e, precursor do que veria a se tornar a Força Jovem Brasil. Iniciado em 2003 esse projeto tinha como configuração primaria oferecer ajuda escolares para jovens e adultos entre 14 e 25 anos. Quando atingiu o número de 15 mil alunos atendidos passou a oferecer cursos de idiomas, pré-vestibular e atividades profissionalizantes¹¹. Os cursos de línguas estrangeiras, por exemplo, eram gratuitos, no entanto, outros uma taxa de participação era cobrada, como no caso do curso de empreendedorismo para jovens. “Aparentemente abertos às pessoas de qualquer credo religioso, o Jovem Nota 10 também envolvia atividades de lazer, esporte, campeonato, teatro e dança”.¹²

Criado no ano de 2013 o *Projeto Arcanjos* dirigido por jovens voluntários do grupo tem por objetivo oferecer apoio aos jovens

¹⁰ Um exemplo é o carateca Juarez Santos integrante do Força Jovem do Rio de Janeiro que competiu no jogos Pan Americanos em Guadalajara, no México, e a atleta Robervânia do Força Jovem Vitória campeã mundial de Kung Fu.

¹¹ A Jovem Nota 10 era um projeto vinculado a entidade filantrópica Associação Beneficente Cristã (ABC) mantida pela IURD .O projeto desvincula-se da ABC e toma dimensões institucionais as quais agregam novos programas, os subgrupos presentes no Força Jovem, e assim, tenta “afastar” a imagem negativa da igreja frente a opinião pública. Os anos de retração da ABC (2008/2009) se tornaram crucial para o consolidação do grupo nas diferentes esferas sociais, além de imagem “neutra” na criação do Instituto Ressoar junto a emissora Record.

¹² ROSAS, 2011, p. 89.

*afastados ou em processo de libertação, conversão e novo nascimento*¹³. Os jovens são encarregados por aumentar o número de participantes, sobretudo, nas ações de evangelização em praças, hospitais, clínicas de dependentes químicos, e entre outros *espaços* com grande circulação de pessoas. Essas ações são guiadas pelas passagens bíblicas, Judas 1,9 e Daniel 10,1, que fazem menção aos servos celestiais de Deus como os responsáveis pela disseminação por levar a obra de Deus adiante.

Como a organização da IURD apóia-se em uma estrutura hierarquizada o Força Jovem Brasil, desde a sua intensificação no ano de 2003, teve *a frente da obra* o pastor Jean Madeira. Nascido na cidade de Nova Iguaçu, localizada na baixada fluminense, o pastor ingressou na instituição em 1995 ainda na adolescência, onde adquiriu a responsabilidade na *obra de Deus*. Logo após a sua entrada na instituição foi consagrado obreiro e, no ano de 2002, ocupou o cargo de pastor e coordenador por três anos das atividades do grupo Força Jovem Rio de Janeiro. No ano de 2007, foi transferido para a coordenação do Força Jovem no Estado da Bahia desenvolvendo o trabalho de incentivo cultural, conscientização ambiental e mobilização social com doação de sangue em hospitais e doação de cestas básicas. Essas iniciativas prestadas á obra proporcionaram a coordenação do Força Jovem Brasil no ano 2008 e sua permanência até o ano de 2013, onde retirou-se para ocupar a cadeira de vereador na Câmara Legislativa do município de São Paulo.

Os políticos evangélicos: o caso de Campos dos Goytacazes

Como o espaço-temporal dessa comunicação está demarcado nas eleições de 2010 a candidatura do vereador e bipo licenciado da IURD Vieira Reis é importante para compor as características que alocam as relações da FJ no espaço público municipal. No entanto, Vieira Reis¹⁴ não atingiu nesse pleito o número de votos necessários obtendo 5.249 votos e a sua permanência na câmara municipal de Campos dos Goytacazes.

¹³ Ver em: <http://www.forcajovemuniversal.com.br/projetos/>

¹⁴ Bispo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no ano de 2002 ocupou o cargo de deputado federal e, no ano de 2008 o cargo de vereador da cidade de Campos dos Goytacazes.

Como indicado anteriormente observamos as reuniões da IURD com a finalidade de constatar algum apoio a esse candidato ou até mesmo a outros. Na semana que antecederia as eleições nos dirigimos à reunião dominical e constatamos um discurso genérico, por parte do Pastor, ao atentar para as eleições. Nessa reunião o pastor falou aos seus fiéis que soubessem quem escolher como representante, pois a decisão tomada era definitiva. Entretanto, ao término desta atividade, podemos ver do outro lado da rua placas e pessoas gritando os números dos respectivos candidatos ali expostos. A agitação era composta por três homens, os chamados cabos eleitorais, onde um deles pertencia à ordem eclesiástica da Igreja Universal do Reino de Deus. Os candidatos expostos eram o Bispo Marcello Crivella e outros dois Pastores apoiados por ele. Mesmo freqüentando outras “reuniões” dominicais não podemos constatar uma opinião ou até mesmo uma demonstração de apoio a algum candidato, mas um velado apoio aos candidatos expostos do lado de fora da Igreja.

Segundo o relato do bispo Vieira Reis a sua perda no pleito de 2010 deve-se a perseguições de sua base eleitoral, assim como o senador Marcelo Crivella que, no entanto, conseguiu se eleger. Mesmo que a Universal tenha auxiliado de forma velada a candidatura ao senado do candidato Marcelo Crivella, não demonstrou uma procedência igual a Vieira Reis. Todavia, o candidato Vieira Reis continuou a apoiar Marcello Crivella, tendo como exemplo a *mobilização na defesa dos royalties* para o Estado do Rio De Janeiro.

Como a *figura pública* do candidato Vieira Reis não obteve apoio direto da IURD no pleito municipal de 2012, outro ator político é inserido no jogo eleitoral municipal. Com sua trajetória frente ao cargo de assessor do vereador Vieira Reis e obreiro do grupo Força Jovem o candidato Dayvison Miranda constrói as bases para se lançar como candidato.

O Força Jovem Campos dos Goytacazes

No município de Campos dos Goytacazes a IURD edificou o seu primeiro templo em 1978. Uma das ações de visibilidade pública da IURD em Campos dos Goytacazes ocorreu no ano de 1995, momento que a noção de conquista esteve na construção da memória dessa

denominação religiosa através do símbolo de permanência e consolidação com a construção de uma Catedral na cidade.¹⁵

A Catedral da Fé se faz presente na Beira Rio, bairro Centro, próxima de áreas de intenso fluxo: terminal de ônibus, pontos de taxis, bancos e centro empresarial e comércio¹⁶, próxima a Catedral Católica de São Salvador. O projeto Força Jovem tem sua sede no hall do salão principal da catedral, onde apresenta uma recepção, para as inscrições nos cursos oferecidos e o recebimento de doativos e outras doações (de acordo com a campanha de arrecadação vigente), ao lado se encontra uma pequena sala com capacidade para 10 alunos e, atrás um almoxarifado e depositário das cestas básicas. Dentre os cursos oferecidos são: auxiliar administrativo, curso de línguas (inglês e espanhol), com lidar com o seu próprio negócio, *hip-hop*, copeira, departamento de pessoal (secretariado e recepcionista) e reforço escolar de matemática e física. O pré-requisito para a matrícula nos cursos é ter a idade mínima de 14 anos “até a idade que se sentir jovem”, segundo a secretária do grupo, apresentar comprovante de residência e escolar. As aulas têm duração de duas horas, o quadro de professores é composto por voluntários, membros da IURD, de acordo com a disponibilidade de cada um e, os alunos recebem um certificado reconhecido nacionalmente.

Durante os dois anos de observação do grupo percebemos que os cursos oferecidos passaram por alterações com vista atingir um maior público; como: Teatro, Meio Ambiente- Segurança do Trabalho (S.M.S), Gestão em Turismo, curso de língua Francesa e Português para vestibular e concurso.

As reuniões da Força Jovem Campos dos Goytacazes ocorrem em dois dias da semana, na quinta-feira das 19h às 20h e no domingo de 16h às 18h horas. Na reunião de quinta-feira, realizada no auditório da catedral, o número de participantes é menor do que os presentes no domingo, principalmente, pelo fato deste dia ocorrer no salão principal

¹⁵ GOMES, E. C.. Onde está o pluralismo: manifestações da religião na metrópole. Enfoques (Rio de Janeiro) v. 7, p. 1-24, 2008. OLIVEIRA, Gustavo Silvino de. “Alertas em tempos de guerra”: Igreja Universal e interfaces com ordens a ordem social – Entre repostas urgentes, “encantadas” e racionalizadas. Campos dos Goytacazes: Universidade Estadual do Norte Fluminense- UENF. Dissertação de Mestrado, 2010.

¹⁶ GOMES, 2008.

do templo. As reuniões de domingo até o início de 2012 eram realizadas aos sábados. Essa mudança surge como *incentivo* à participação desses jovens no culto *Encontro com Deus*, logo após, às 19 horas. Por isso, o domingo é “designado” para a ênfase nos *desafios* e nas atividades (de teatro e dança, por exemplo) desenvolvidas nos subgrupos e, nos *melhores testemunhos*.

Buscando um trabalho mais próximo e individual divide-se os jovens em oito “nações” intituladas, *Judá, Benjamim, Leví, Gadi, Aser, Efraim, Zebulom e Naftali*, onde cada uma apresenta um líder, um obreiro, e número diversificado de participantes. Os representantes das “nações” são designados, pelos dois pastores responsáveis, a arrebatarem o maior número de “ovelhas” através da evangelização além *dos muros da igreja*. Essa forma de trazer novos fiéis remete tanto para a conversão como nas ações assistenciais dos jovens que estão no “mundo das drogas” e daqueles que precisam de uma oportunidade profissionalizante, proporcionada nos cursos oferecidos. De acordo com o Pastor responsável,

Para que esses jovens possam sair e tenham uma vida nova, não estou falando de religião mais da vida deles. Porque a religião entra depois, o que adianta a gente passar a religião e não passar o também o que ele pode fazer para sair das drogas. Em conjunto. Depois no iremos falando que deus pode mudar a vida deles, pode fazer o extraordinário, mas o principal é fazer ele entenderem que as drogas não vai mudar a vida deles¹⁷.

Durante o tempo da pesquisa de campo percebemos nos relatos dos pastores que se tratava de pessoas desfavoráveis socioeconomicamente, nas quais dependeria da “fé” e “vontade própria” para a sua mudança econômica, social e religiosa. No entanto, essa apreciação se tornou dúvida na entrevista com os Pastores responsável pelo grupo, onde ressaltou que os participantes são oriundos de diversas classes sociais, assim não se faz presente um determinado nível econômico entre os frequentadores. Outro ponto questionado para uma obreira do Força Jovem foi o possível trabalho com as favelas do município, segundo ela,

¹⁷ Entrevista realizada com o Pastor Fabiano no dia 22 maio 2012.

Então a gente trabalha com eles lá dentro, a gente leva ônibus, traz eles até a igreja, o projeto que a gente tem no Força Jovem, o Dose Mais Forte, que a parte do grupo nosso que lida com jovem viciados, para reabilitação dos jovens, a gente trabalha muito em cima de testemunhos de pastores, obreiros, até mesmo componentes do nosso grupo que já foram traficantes, viciados e que hoje vivem com uma vida totalmente diferente, liberta, livre desses vícios¹⁸.

Os testemunhos são elaborados para demonstrar o caminho que o jovem vem traçando ao tomar as drogas como referência. Os relatos de conversão são frequentes no grupo, onde um em especial foi utilizado como parâmetro para toda a reunião de um determinado dia. Segundo o pastor, uma menina veio ao seu encontro “desesperada” por ter que matar uma pessoa e, o mandante lhe deu uma arma e um “trouxinha” de maconha para auxiliar no ato. A partir desse testemunho relatou aos jovens a sua trajetória de vida como “ex-drogado” e a oportunidade que a igreja deu-lhe para “sair desse mundo”, assim transformando-o em um “homem de fé”. Nesse ensejo, o pastor chama atenção para os cultos existentes na instituição religiosa¹⁹, onde seria a entrada para os participantes no círculo de convertidos, assim ajudando-os a “sair do mundo” e o locus da prosperidade individual.

Como se trata de um grupo para jovens, mesmo não havendo idade máxima estipulada, os pastores além de usarem da teologia da prosperidade (presente em todas as outras atividades e cultos da IURD) inserem também músicas e acessórios considerados *profanos* nos encontros do grupo. Esses “artefatos” podem ser identificados nas músicas adaptadas, como, por exemplo, a banda Jota Quest e Bob Marley, que tiveram um de seus “hits” transformados em música sagrada:

Não chore mais (No woman, no cry).

Se estás aflito, na beira do abismo..
E não sabes mais o que fazer.

¹⁸ Entrevista realizada no dia 30 ago. 2012

¹⁹ O quadro de cultos de IURD é sustentado por “dias temáticos”; na segunda-feira, Reunião da Prosperidade; na terça-feira, Sessão do Descarrego; na quarta-feira, Reunião dos Filhos de Deus; na quinta-feira; Reunião da Sagrada Família; na sexta; Corrente da Libertação; no sábado; Terapia do Amor; e no domingo; Encontro com Deus.

Olhe para frente e você verá.
Que só Jesus Cristo pode te salvar.
É a vida e a Salvação.
Largue esse mundo e dai-me suas mãos.
Não, não chore mais Campos dos Goytacazes²⁰

Além disso, outros objetos são apresentados como, bolas festivas, chapéus customizados e placas com o nome de cada “nação”. Em toda reunião há alguma maneira de “recompensa” aos jovens, assim efetuada por um “Quiz” direcionado a perguntas bíblicas, feitas pelo pastor, e “desafios” que delimitam um número de pessoas que os jovens têm que agregar a sua “Nação”. E, como é uma “reciprocidade”, no primeiro caso a “Nação” que sair vitoriosa ganharia uma camisa do evento “Contra o Crack” (que será desenvolvido a frente) e, o segundo estaria circunscrito na “visibilidade” institucional da “Nação” com a maior contingente de “ovelha arrebatadas” frente aos grupos dos bairros da cidade e da região, além da soma de pontos no “Quiz”.

Um dos jovens indicados pelo Pastor, como aquele “mais antigo”, relatou que a partir dos 15 anos começou a consumir drogas e participar das ações do tráfico em duas “favelas rivais” no município, acarretando a sua expulsão e perseguição de ambas. O convite para frequentar as reuniões do grupo Força Jovem por uma senhora que o encontrou desmaiado na rua, após o uso excessivo de entorpecentes, e o apresentou a palavra de Deus. Quando questionado sobre seu vínculo com

Foi à única clínica que eu consegui me libertar de todos os vícios: da prostituição, do roubo, das drogas. Foi à única igreja que eu consegui me libertar, a única clínica na verdade foi a Igreja Universal do Reino de Deus, aqui eu encontrei pessoas que estavam dispostas a comprar minha briga, eu encontrei pessoas que abraçaram a causa mesmo de uma tal maneira que eu vi uma diferença que lá no mundo a gente tem amigos assim, só que aqueles amigos que a gente vale pra eles o que a gente tem no bolso ou então, amigos que como se dizem só te levam pra destruição. Então eu peguei e comecei vim na igreja, me libertei²¹

²⁰ Diário de Campo, 2011.

²¹ Entrevista realizada em 16 maio 2012.

A abordagem dos jovens é voltada participação no grupo, assim o *Grupo de Arcanjos* faz o convite para freqüentar à instituição em locais de grande fluxo de pessoas e ou convidando amigos e vizinhos. Segundo o Pastor; *“Primeiramente nós não falamos para eles que a vida deles vai mudar que ele vai sair da droga, nós fazemos um convite para participar da Força Jovem Brasil.”*. A entrada dos jovens nesses subgrupos enquadra-se em suas preferências com as atividades desempenhadas.

A mudança de vida, a força de vontade do jovem em sair do vazio criado pelo fracionamento dos papéis atribuídos a juventude estão circunscritos no binômio *corpo/espírito* na *transformação* desse individuo. As emergências cotidianas configuram uma atribuição de um “trabalho” do espírito, desenvolvidos pelos pastores, e o corpo que fica a par dos especialistas, como; os psicólogos e os psiquiatras que o Dose Mais Forte disponibiliza no tratamento da dependência química. De forma oposta, os jovens com dificuldades econômicas parecem encontrar no grupo a possibilidade de uma orientação de conduta voltada a profissionalização, o aprendizado de outras línguas, a entrada no mundo desportivos.

A ação social da Força Jovem no município

Após desenvolver as características do Grupo Jovem Campos dos Goytacazes procuramos esboçar nesse tópico um evento primordial para a IURD, “Driblando o Crack”. Durante dois meses antecedentes ao evento, o grupo catedral assim como outros da região Norte e Noroeste Fluminense, foram mobilizados para esse acontecimento. A primeira “ação” ocorreu com uma passeata até o Shopping Boulevard no município de Campos dos Goytacazes.

Na reunião que antecedia o evento o desafio foi lançado, onde o pastor pediu aqueles que se responsabilizarem deveriam levar 20 jovens. Os jovens comprometidos eram ungidos, como nos outros encontros, e designados juntos aos outros que não aceitaram o desafio (limpar a igreja). Assim, os jovens deveriam pegar os panfletos do evento e “arrebatar”.

No dia 17 de setembro de 2011, o evento “Driblando o Crack” ocorreu no campo do Goytacazes localizado no bairro Centro da cidade

de Campos dos Goytacazes. Com a participação dos grupos do Norte e Noroeste Fluminense as ruas adjacentes ao campo estavam repletas de ônibus, nos quais traziam as caravanas munidas de instrumentos de percussão acompanhadas de gritos, cartazes e faixas do evento.

A entrada no evento era mediante a um quilo de alimento não perecível, mas não foi cobrada com a justificativa de ser voluntaria a doação. Em relação aos alimentos arrecadados não informaram o local da doação, tal como, o número de participantes (que estimamos, com base na numeração 937 do ingresso que recebemos, compareceram no mínimo mil pessoa). A programação do evento pautava-se no jogo de futebol e show evangélico durante o intervalo e ao término da partida. No que tange ao jogo futebolístico este foi composto pelo time dos pastores da IURD e o time dos funcionários emissora Record.

O evento contou com a participação da Rede Record de televisão, no que tange a aparelhagem, a narração do jogo foi efetuada pelo vereador Viera Reis, e a participação na partida do jogador Roger. Nessa ocasião a Força Jovem agradeceu ao então vereador pelo trabalho exercido junto à câmara municipal, como a prefeita de Campos dos Goytacazes Rosinha Garotinho, e prestaram-lhe uma homenagem por tais serviços.

Outro evento no dia seis de novembro de 2011 o Grupo Jovem organizou barracas na frente da principal sede da IURD, a catedral. Nessa ocasião ofereceram serviços à comunidade como: aferição da pressão arterial, retirada de documentos, doação de sangue e aplicação de fluo. Todos esses “benefícios” foram proporcionados devido a parceiros, dentre eles, a prefeitura municipal de Campos dos Goytacazes e o vereador Vieira Reis e da Rede Record de Televisão (a cargo da transmissão do evento)

O vínculo dos jovens com o projeto aconteceu de forma oposta nos dois eventos. No *driblando o crack* as práticas do grupo Força Jovem direcionavam-se para atrair novos fiéis, uma vez que o proselitismo viabilizou e mobilizou as demandas fora do plano estritamente religioso. Na Ação Social a participação assenta-se na promoção de “incentivos” dentro da igreja, uma vez que o grupo Força Jovem possibilitou exercer uma *ação paliativa das benesses* prestadas pela IURD na esfera pública. Nesse percurso o arranjo congregacional pode ser “utilizado” tanto na venda de caneta e bíblias para o Templo de Salomão em construção na

cidade de São Paulo; na limpeza das igrejas; no aperfeiçoamento profissional; nos projetos artísticos culturais e desportivos; até na promoção de indicações políticas para Câmara Legislativa Municipal configurando assim um projeto político assistencial da IURD.

Considerações finais

A pesquisa desenvolvida até o momento buscou apontar as ações constituídas no contexto da IURD na cidade de Campos dos Goytacazes, no norte do estado do Rio de Janeiro. As ações iurdianas possibilitam uma via de entendimento a partir dos atores presentes na trama de seus vínculos e fluxos na esfera pública. A emergência das ações do grupo Força Jovem mostra-se como um braço social da IURD e instrumento para que o laço dessa denominação possa articular colocações políticas e indenitárias além do âmbito religioso. A partir das ações do vereador “iurdiano” Vieira Reis analisamos como essas relações são utilizadas como ponte para a sua promoção e legitimidade junto à esfera pública e a arena política local.

A trilha das ações de Dayvison Miranda aponta para o alargamento das ações do grupo Força Jovem, por eleger uma figura do grupo como ocorrido no eleição de seu líder nacional Jean Madeira. Esse quadro é observado na primeira atuação do vereador Dayvison Miranda em requerer uma seção solene na câmara municipal para reconhecer os “serviços prestados” pelo grupo na cidade. Desta forma, os voluntários desse grupo colocam-se como “reforço” assistencial/proselitista e denotam *visibilidade* as ações sociais da IURD na *promoção* de cargos parlamentares.

Em linhas gerais, procuramos elencar alguns dos principais elementos que demonstram os mecanismos de articulação desenvolvidos pela IURD. Para atingir o sucesso religioso Edir Macedo e seus líderes religiosos desenvolveram maneiras de lidar com as *adversidades* do mercado religioso, ao passo que constitui habilidades religiosas e mercadológicas através de artifícios como: práticas que agrupam as inovações nas áreas de comunica propaganda, expansão de praticas e crenças *pré-modernas* na oferta da magia e nos projetos sociais que proporcionam visibilidade eleitoral para seus candidatos. Desta forma, vemos que este fenômeno religioso está sob uma

organização empresarial/religiosa direcionada para uma ação assistencial em vista de conquistas eleitorais e proselitistas dessa igreja neopentecostal que alcançou significativa expressão na sociedade brasileira nas últimas décadas.

A presença de uma "pedagogia luterana" nos fundamentos da Rede Sinodal de Educação*

Tiago Becker**

Considerações iniciais

O presente texto traz uma análise dos conceitos luteranos da teologia da justificação, da distinção entre lei e a doutrina dos dois reinos e os fundamentos bíblicos e teológico-confessionais presentes nos textos orientadores para a Educação Evangélico Luterana. Essa análise busca demonstrar como as escolas que compõem hoje a Rede Sinodal de Educação podem atuar de forma diferenciada no contexto educacional brasileiro mediante o diálogo que se estabelece entre teologia e pedagogia. Não se trata de mostrar como a instituição pode estar a serviço da Igreja com o intuito de catequizar, mas em averiguar como a teologia pode fornecer subsídios para a pedagogia.

Lutero e uma educação evangélico-luterana

Três importantes conceitos apresentados por Lutero que constituem uma fundamentação para uma educação luterana são a teologia da justificação, a distinção entre lei e evangelho e a doutrina dos dois reinos.

Teologia da justificação

A teologia da justificação consiste no ponto central de todo o pensamento luterano. Quando Lutero lê o texto de Rm 1.17, que diz "A justiça de Deus é nele revelada, como está escrito: o justo viverá por fé", ele (re)descobre a justiça de Deus, na qual o justo vive por meio da dádiva de Deus, ou seja, pela fé que Nele possui. Nota-se que "através

* O presente artigo foi realizado com o apoio da CAPES – Brasil.

** Tiago Becker. Professor de Língua Alemã do Centro de Ensino Médio Pastor Dohms. Estudante de mestrado do curso de Teologia da EST. tiagobk@gmail.com.

do evangelho é revelada a justiça de Deus, isto é, a passiva através da qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé.”¹

Deus realiza e dá ao ser humano a justificação por meio de Cristo. O ser humano se vê como pecador e é justificado mediante Deus na cruz de Cristo. A sua salvação não está em nenhuma obra humana, mas na graça e na misericórdia de Deus. O ser humano aceita essa graça por meio da fé em Deus sem precisar dar nada em troca. Todavia, o ser humano continua sendo pecador, mesmo justificado. A vida na fé significa reconhecer-se como pecador e encontrar em Cristo a salvação e a impotência.

Como o ser humano é justificado por graça e fé, ele não necessita de nenhuma obra para ter a salvação, pois ela consiste numa dádiva gratuita de Deus. No entanto, como Lutero vê as boas obras humanas?

Para Lutero, existem duas definições de boas obras. A primeira definição é que toda a boa obra é aquela que agrada a Deus e que se expressa nos mandamentos. Cristo, ao ser perguntado sobre o que deveria ser feito para ser salvo, ele respondeu: “Se queres ser salvo, guarda os mandamentos” (Mt 19.17). De acordo com Lutero, “a primeira, suprema e mais nobre obra é a fé em Cristo. [...] Pois nesta obra é que todas as obras precisam realizar-se, dela recebendo a influência de sua bondade”.² Isso quer dizer que toda obra realizada com fé em Deus é uma boa obra.

Uma boa obra seria também tudo aquilo que a pessoa faz para seu sustento e para o bem de todos, caso seja da vontade de Deus e realizado com base na fé. “Aqui cada qual pode notar e sentir por si mesmo quando é que está fazendo algo bom ou não bom: se encontra seu coração na confiança de que agrada a Deus então a obra é boa, ainda que fosse tão insignificante quanto levantar uma palha”.³

O que define uma boa obra não é a obra em si, mas a fé que está presente. Além do mais, o ser cristão realiza as obras não para receber o

¹ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*: três volumes em um. Trad. Getúlio Bertelli. São Paulo/São Leopoldo: Paulinas/Sinodal, 1984. p. 555.

² LUTERO, Martinho. *Das boas obras*. Trad. Walter O. Schlupp. In: *Obras selecionadas: O programa da Reforma – escritos de 1520*. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1989. V. 2. p. 97-170. p. 102.

³ LUTERO, 1989, p. 103.

perdão, mas porque a graça de Deus o liberta para amar e servir ao próximo: “Se a fé for destituída de toda e qualquer obra, mesmo a menor possível, não justifica, sim em verdade nem em fé. [...] A fé nem sequer pode estar sem obras permanentes, grandes e vivas”.⁴

Lutero também pergunta: se as boas obras são realizadas somente pela fé, por que existem tantas leis para estimular as pessoas a realizarem o bem? A fé por si só não seria suficiente? Ele diz que as leis existem porque “nem todos temos ou levamos em consideração a fé. Se todo mundo a tivesse, não mais precisaríamos de lei alguma, cada um faria boas obras por si mesmo o tempo todo”.⁵ Mas as leis existem somente para aqueles que não têm fé? Ou elas valem para todos? É possível se deixar de lado a lei e viver somente pelo evangelho?

A lei e o evangelho

Para que se possa entender corretamente a Sagrada Escritura, é necessário que se saiba distinguir entre lei e evangelho. Lutero se posiciona contra a posição da teologia católica, que transformara Cristo num novo legislador como Moisés, e contra os antinomistas, que diziam que o ser humano justificado poderia viver apenas pela graça de Deus e sem a lei. O Reformador acreditava firmemente que tanto a lei como o evangelho deveriam perpetuar.⁶

De acordo com Lutero, existe uma diferença entre lei e evangelho. Esse último não pode ser colocado no lugar da lei e nem ela em seu lugar. Ao mesmo tempo, um não pode ser o complemento do outro. A lei necessita existir, pois o ser humano é ao mesmo tempo pecador e justo. Ela deve estar presente para mostrar a realidade do ser humano pecador. O evangelho carece da lei para que o ser humano possa conhecer sua realidade, se arrepender e receber a graça de Deus. Para Lutero, “quando o arrependimento está baseado somente na lei, é meio

⁴ EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero: uma introdução*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 124.

⁵ LUTERO, 1989, p. 110.

⁶ STRECK, Gisela I. Waechter. *Escolas Comunitárias: fundamentos e identidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 22.

arrependimento, e quando falta o evangelho, há somente desespero e perdição”.⁷

A lei é necessária para manter a vida, mostrar o erro e dizer o que é certo e errado. Ela existe para que obstinados e irresponsáveis sejam corrigidos e para que fiéis reconheçam o pecado. Já o evangelho acende a fé no ser humano, o soleva e o recia para viver no amor a Deus e a seu próximo, ou seja, viver de acordo com o mandamento do amor.

A lei não é fruto da pregação de Deus e pode existir independentemente dela. No entanto, é somente por meio do evangelho que se pode compreender o uso correto da lei.⁸ A correta relação entre o uso da lei e do evangelho é a base para a reflexão da doutrina dos dois reinos em Lutero.

A doutrina dos dois reinos

Diferente do sentido atual, na qual a palavra “Reino” denota um espaço político e politicamente limitado como “Reino Unido” ou num sentido figurado uma delimitação de espaço individual ou coletivo (como na frase “esta casa é o reino da desordem”), em Lutero, o conceito “reino é entendido como um espaço geográfico determinado ou o exercício ativo de um poder, domínio ou governo”.⁹

A doutrina dos dois reinos se refere à relação de Deus e o mundo, os seres humanos, a sociedade em si. Lutero não chegou a formular essa doutrina de forma sistemática, mas seus posicionamentos sobre o tema podem ser encontrados em diversos escritos. De acordo com Ulrich Duchrow, existem três linhas de raciocínio que demonstram a reflexão de Lutero.

A primeira linha consiste numa crítica contra a Igreja e ao clerismo, que, na época, se autointitulavam como poder espiritual. Para Lutero, o poder espiritual está exclusivamente no Espírito de Deus. A Igreja deveria se identificar com o Cristo e seu poder “se expressa

⁷ STRECK, 2005, p. 25.

⁸ EBELING, 1988, p. 109.

⁹ STRECK, 2005, p. 32.

através da Palavra indefesa e perseguida, e mediante a vida de verdade e justiça”.¹⁰

A segunda se refere à linha de raciocínio antimonástica. A Igreja pregava o seu trabalho eclesial e suas obras como sendo mais santas que o trabalho da vida cotidiana. No entanto, Lutero enfatizou a importância da valorização do trabalho em todas as dimensões da vida. Não só o trabalho da igreja, mas também o secular é para Lutero uma forma de mostrar amor e fé.¹¹

Na terceira linha de raciocínio, a antintusiástica, é instigada a participação dos cristãos e da Igreja nas decisões econômicas e políticas com a intenção de se buscar soluções para problemas sociais. Lutero não partilhava a ideia de transformar o mundo inteiro numa Igreja e combater assim os não cristãos. Para ele, “O amor ao próximo deveria se expressar através da instrumentalização das melhores instituições possíveis para promover a justiça e direitos para a sociedade.”¹²

Segundo Lutero, Deus trava uma luta interminável contra o mal, que tenta afastar a criação de Deus, e, dessa maneira, destruir a relação existente entre eles, objetivando a autodestruição da criação. Nessa luta, o objetivo final é o estabelecimento do Reino de Deus no mundo. Para tanto, faz-se necessária a participação humana nessa batalha.¹³

A ação de Deus se desenvolve de duas maneiras. A primeira está na esfera temporal. Seu ponto principal está na relação do ser humano consigo mesmo, com os outros indivíduos e com o mundo. Deus oferece ao ser humano a “razão”, ou seja, habilidades, instrumentos e liberdades que possibilitam a realização das ações de forma responsável. Para Ulrich, a “razão” consiste na “participação daquilo que é bom e verdadeiro, naquilo que promove compartilhamento no bem de todos e dá estabilidade [...] também pode definir o uso da força controlada publicamente e legitimada para a proteção do bem-estar

¹⁰ DUCHROW, Ulrich. *Os dois reinos: uso e abuso de um conceito teológico luterano*: Sinodal, 1988, p. 13.

¹¹ STRECK, 2005, p. 30.

¹² DUCHROW, 1988, p. 14.

¹³ DUCHROW, 1988, p. 9.

geral.”¹⁴ Na esfera do reino temporal, Deus oferece ao ser humano a “razão” para que ele use suas aptidões visando o bem de todos.

A outra esfera de atuação de Deus está no reino espiritual. É por meio dele que o ser humano é libertado do pecado e dos poderes do mal, através da atuação do Espírito de Deus. Aqui não há neutralidade, ou seja, o ser humano pode aceitar a dádiva de Deus ou ser afastado e separado de Deus e agir sob o domínio do mal.¹⁵

É por meio das instituições criadas pela razão humana, como a Igreja, o Estado a economia, que Deus age no mundo. Embora possam ter meios de atuação e funções diferentes, as instituições tem o mesmo objetivo, servem a Deus e combatem o mal.

Para Walter Altmann, a doutrina dos dois reinos é um “modelo de relação dialética entre a Igreja e Estado no contexto de luta e justiça”.¹⁶ Essa luta de Deus contra o mal tem por objetivo a implantação do reino de Deus no mundo. Ainda que ele já esteja assegurado, sua presença ainda não está presente e a luta continua sendo travada na história com a parceria humana ao lado de Deus.

Altmann caracteriza essa luta em “velha e nova realidade”. Não se trata aqui de tempos cronológicos, mas de qualidade. O “velho” pode ser definido como “tudo quanto à luz da vitória de Deus está fadado a passar, mesmo que ainda seja muito atuante e aparentemente prevalescente.” O “novo” é “tudo aquilo que à luz do reino de Deus está destinado a prevalecer, mesmo que no presente ainda pareça muito débil.”¹⁷

O conflito entre essas duas realidades está presente em tudo, no próprio ser humano, na Igreja e no Estado. O reino de Deus ainda não se faz presente, mas pode ser notado em pequenos sinais. Não se pode desistir quando parece que o mal está por vencer. É importante que o ser humano se pergunte sempre, a quem ele serve, à “nova” ou à “velha” realidade?¹⁸

¹⁴ DUCHROW, 1988, p. 10.

¹⁵ STRECK, 2005, p. 33.

¹⁶ ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994. p. 167.

¹⁷ ALTMANN, 1994, p. 168.

¹⁸ ALTMANN, 1994, p. 168.

A finalidade da existência de dois poderes refere-se a duas maneiras diferentes de Deus agir no mundo. De um lado, é oferecido o Espírito de Deus através do evangelho e, de outro, a lei que combate o mal e oferece condições de vida para a humanidade. Para garantir a lei, faz-se necessário o poder secular.

Mas não seria mais fácil um regime no qual somente a vontade de Deus fosse respeitada? De acordo com Lutero, ser cristão e ser batizado não basta. Nem um país e nem mesmo uma só pessoa pode ser governado apenas pelo poder de Deus. Os cristãos são poucos e, além disso, são pecadores e necessitam do poder secular.¹⁹

Lutero fundamenta o poder secular baseado numa ordem divina. Para isso, ele se baseia em Rm 13.1,2: “Toda a alma esteja submissa ao poder e à autoridade; pois não há poder que não seja de Deus: onde quer que haja poder ele foi ordenado por Deus. Quem, pois, resiste ao poder, resiste à ordenação de Deus. Quem, todavia, resiste à ordenação de Deus, este atrai sobre si mesmo a condenação.” Em Pe 2.13, pode ser encontrado o porquê da ordem secular: “Sede submissos a toda ordem humana, seja ao rei, com o mais nobre, ou a seus procuradores que são por ele enviados para castigar os maus e recompensar os piedosos.” A ordem secular serve para proteger os que fazem o bem e punir os maus.²⁰

Para Lutero, existe uma maneira cristã e uma não cristã de exercer o poder secular. O reino espiritual deve ensinar ao reino secular como exercer o poder de forma cristã. Não cabe ao reino espiritual assumir as tarefas do reino secular, mas sim dizer ao poder secular como ele pode exercer suas tarefas de forma cristã para servir à vontade de Deus.

A pessoa cristã se submete à autoridade secular e cumpre suas normas não porque tem a necessidade do poder secular, mas porque se preocupa com o bem-estar do próximo: “Visto, porém, que o verdadeiro cristão não vive na terra para si próprio, mas para o próximo, e lhe serve, faz também, por natureza de seu espírito, aquilo que não necessita, mas que é necessário e proveitoso para seu próximo.”²¹

¹⁹ STRECK, 2005, p. 38.

²⁰ STRECK, 2005, p. 38.

²¹ LUTERO, Martinho. Da autoridade secular, até que ponto se lhe deve obediência. Trad. Martin N. Dreher. In: *Obras selecionadas: Ética: fundamentação da ética*

Textos orientadores para a Educação Evangélico-Luterana

No ano de 2005, são publicados pela Rede Sinodal de educação os “Textos orientadores para uma educação evangélico-luterana”. O intuito dessa publicação é apresentar uma síntese da identidade pedagógica das escolas que compõem a Rede. O livreto é formado por três textos. O primeiro é o documento “Diretrizes para a política educacional da IECLB”, criado pelo Conselho da Igreja com a participação de todos os setores que se interessam pela educação; o segundo são os “Princípios Pedagógicos da Rede Sinodal de Educação”, que é o resultado de uma análise dos projetos pedagógicos e da discussão de pedagogos; e o último é a “Carta Camburiu”, que se caracteriza pelo compromisso da Rede na atuação no ensino superior.²²

Os três textos procuram oferecer uma visão ampla da matriz orientadora da Rede para os professores, as famílias e os alunos que fazem parte das escolas sinodais. Esses escritos também buscam o esclarecimento das ações pedagógicas em favor da sustentabilidade do projeto educacional evangélico-luterano. Nesse artigo, será observado apenas o primeiro texto, pois se acredita que ele contém os principais fundamentos teológicos para a educação evangélico-luterana.

Compreender a concepção de educação evangélico-luterana só é possível quando se percebe que ela é o resultado de uma intersecção dialógica entre a Pedagogia e a Teologia. Não se trata de ver como a pedagogia pode auxiliar no crescimento da Igreja, mas como a teologia pode ajudar a tornar mais humana as formulações e concepções da Pedagogia.²³

O princípio do diálogo entre a pedagogia e a teologia é fundamental para a elaboração do primeiro texto orientador, Política Educacional na IECLB, pois não é possível compreender a teologia luterana apenas como conteúdo referencial e nem a pedagogia somente

política, governo, Guerra dos camponeses, Guerra contra os turcos, paz social. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6, p. 79-114, p. 88.

²² IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. REDE SINODAL DE EDUCAÇÃO. *Textos Orientadores para a Educação Evangélico-Luterana*. Rede Sinodal de Educação. São Leopoldo, 2005. p. 5.

²³ FLECK, Dorival. *Entidades mantenedoras*: manual. São Leopoldo: Rede Sinodal de Educação, 2010. p. 47.

como um instrumento metodológico. A Política Educacional na IECLB deve ser entendida como um lugar onde se constrói uma teologia-pedagógica e uma pedagogia-teológica.

Fundamentos bíblicos

A Política Educacional na IECLB se faz com base em cinco fundamentos bíblicos: a obediência do mandamento do amor, a prática da esperança e da reconciliação, a tarefa de educar para a liberdade, o diálogo e o respeito como expressão de unidade e o testemunho de fé e amorosidade. A obediência do mandamento do amor pode ser entendida a partir de três indicativos presentes em Mt 22.17,29: “Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento...Amarás o teu próximo como a ti mesmo”.

A pessoa deve primeiramente amar a Deus e entregar-se a Ele totalmente. Ela não irá idealizar a si mesma, ao outro ou aos bens materiais, colocará a sua fé em Deus acima de tudo. Além disso, o ser humano deve amar ao próximo, pois depende do outro para viver. Por último, deve amar a si mesmo, reconhecendo-se como um ser de amor próprio e amado por Deus.

É por meio da educação que o ser humano demonstra seu amor para o próximo e para a criação. A educação é uma forma da humanidade se responsabilizar pela criação e pelo desenvolvimento pleno da pessoa.

As práticas da esperança e da reconciliação visam uma vida digna e justa. Sua base está nos projetos de esperanças que visem essa dignidade e justiça.²⁴ Esses projetos se caracterizam como uma atribuição de toda a sociedade, das famílias, das escolas, das igrejas e de diferentes grupos sociais. É o poder secular que se coloca à serviço para que o reino de Deus seja implantado no mundo.

A tarefa de educar para a liberdade é expressa em Mt 28.19,20: “Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, [...] ensinando-os a

²⁴ IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. REDE SINODAL DE EDUCAÇÃO, 2005, p. 12.

guardar todas as cousas que vos tenho ordenado.” Ao ocupar-se com a tarefa de educar, a Igreja cumpre uma ordem de Deus.

O diálogo e o respeito como uma expressão de unidade são pontos centrais para que a educação tenha êxito, pois ela somente é completa quando ocorre em comunidade. É através da comunhão de pessoas que Deus realiza sua missão.²⁵

A comunidade é composta por vários membros que cuidam uns dos outros. Essa cooperação se dá somente quando todos os envolvidos agem com respeito, valorizado as pessoas em seu modo de ser e agir.

O diálogo e o respeito constituem-se como elementos indispensáveis para a aproximação das pessoas e a resolução de conflitos. Eles formam os meios pelos quais se mantém e se expressa a unidade. As pessoas com características únicas formam comunidades na medida em que dependem de Deus e do cuidado mútuo.²⁶

O servir como testemunho de fé e amorosidade se constitui como o quinto e último princípio bíblico. A fé é considerada um dom de Deus aos homens que se manifesta no serviço. Deus realiza suas obras no mundo mediante a ação das pessoas que anunciam e proclamam o evangelho.

A educação não deixa de ser um testemunho da boa nova do reino de Deus, pois sua finalidade está no cuidado com a criação e na construção da paz, da justiça e da solidariedade.²⁷

Fundamentos teológicos-confessionais

Os fundamentos teológicos-confessionais de uma educação evangélico-luterana são a justificação por fé e graça, a liberdade cristã, o sacerdócio geral de todos os crentes e a Igreja reformada em constante reforma.

²⁵ IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. REDE SINODAL DE EDUCAÇÃO, 2005, p. 14.

²⁶ IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. REDE SINODAL DE EDUCAÇÃO, 2005, p. 14.

²⁷ IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. REDE SINODAL DE EDUCAÇÃO, 2005, p. 15.

Justificação por fé e graça: Deus se revela ao mundo mediante Jesus Cristo. No encontro com Cristo, o ser humano, em busca da transcendência, vê a possibilidade da nova vida. A graça e o amor de Deus não dependem de retribuição humana, pois o amor de Deus antecede qualquer ação ou vontade humana. Para ser salvo, o ser humano necessita unicamente da fé em Deus.

Isso significa que a aceitação do próximo e a abertura para o diálogo ocorrem independente dos méritos da outra pessoa, pois são resultados da relação do ser humano com Deus. A fé em Deus desafia as pessoas a acolherem e necessita do respeito à dignidade humana. Atuar a favor da pessoa significa viver em comunidade e não de forma isolada.

Deus também desafia o ser humano a testemunhar a sua graça por meio de obras. Consiste então como tarefa da pessoa promover, por meio da educação escolar, o bem-estar, a igualdade social e econômica e o cuidado e o zelo da Criação.²⁸

A liberdade cristã consiste em uma das bases da teologia cristã. Lutero oferece a seguinte definição de liberdade: “O ser cristão é um senhor livre de tudo, a ninguém sujeito pela fé. O cristão é um servo dedicado a tudo, a todos sujeito por amor”. A liberdade é o resultado da ação de Deus entre as pessoas.

A liberdade cristã evita que a pessoa fique dependente de algo ou de alguém e seja escravo. Por isso, o princípio da liberdade cristã rejeita toda a forma de fanatismo e dogmatismo, tanto teológico como pedagógico.

Ser cristão significa servir ao próximo como Cristo serviu às pessoas. Por isso, Lutero diz que o ser cristão é “dedicado a tudo, a todos sujeito”. As pessoas são feitas por meio de Cristo, seres livres que necessitam viver o amor de Deus de forma responsável a cada dia.²⁹

O Sacerdócio geral de todos os crentes convida as pessoas, instruídas e enviadas por Deus, para exercerem diversas funções e atividades. Também na educação as pessoas são instigadas a participar

²⁸ IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. REDE SINODAL DE EDUCAÇÃO, 2005, p. 15.

²⁹ IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. REDE SINODAL DE EDUCAÇÃO, 2005, p. 16.

do processo educativo, tornando-se corresponsáveis na proclamação do Evangelho.³⁰

As pessoas recebem dons do Espírito de Deus e exercem diversas atividades na proclamação do Evangelho. Elas são chamadas a usar suas habilidades em favor do testemunho do Reino de Deus e da integridade da criação.

O quarto princípio está na Igreja reformada em constante reforma. Tanto o aprendizado da fé como a educação são processos inacabados, constantes e dinâmicos. Não é possível se restringir o estudo a uma determinada fase da vida, pois cada etapa apresenta perguntas diferentes que incidem na busca pelo novo.

Também a comunidade de fé, escola e comunidade eclesial e popular, devem promover espaços nos quais possam ser realizados aprendizados, possibilitando a retomada, a ressignificação e a construção de novos conhecimentos.³¹

Considerações finais

Tanto os conceitos de Lutero apresentados inicialmente nesse artigo como os textos orientadores para a Educação Evangélico Luterana demonstram que a escola é uma obra do ser humano que se coloca a serviço do reino de Deus. Não se trata aqui de colocar a questão teológica acima da pedagógica, como se a escola fosse parte do reino espiritual e desconectada do mundo, e nem de distanciar o aspecto teológico do projeto da escola.

Uma educação evangélico-luterana necessita estabelecer uma relação entre teologia e pedagogia, pois tem seu fundamento na Palavra de Deus. Uma proposta pedagógico-teológica e teológica-pedagógica necessita estar presente no cotidiano da instituição, fundamentar a sua ação pedagógica e justificar a existência da instituição no contexto

³⁰ IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. REDE SINODAL DE EDUCAÇÃO, 2005, p. 17.

³¹ IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. REDE SINODAL DE EDUCAÇÃO, 2005, p. 17.

brasileiro, como sendo uma contribuição para o enriquecimento do pluralismo pedagógico da sociedade brasileira.³²

A escola evangélico-luterana se apresenta como um diferencial no contexto escolar brasileiro, pois se fundamenta na Palavra de Deus. A pergunta como educar pessoas e capacitá-las é respondida pela escola evangélico-luterana através do ensino cristão. Dessa forma, ela preserva a Palavra e capacita as pessoas para atuarem de forma responsável no mundo.

³² STRECK, 2005, p. 137.

Os desafios e as oportunidades do Ensino Superior em Instituições Confessionais frente ao Pluralismo Pós-moderno

Domingos Salvador Cesca*

Andressa Jackeline de Oliveira Mario e Paiva**

Considerações iniciais

Os inúmeros desafios e oportunidades enfrentadas pela sociedade do século XXI configuram-se dentro de um movimento histórico-social chamado pós-modernismo. Para Gadotti, “entre os elementos reveladores da pós-modernidade está a invasão da tecnologia eletrônica, da automação e da informação, que causam certa perda de identidade nos indivíduos, ou desintegração”.¹ A pós-modernidade seria um movimento contrário à modernidade, pautado pela escassez de referenciais e modelos estabelecidos. Nesse movimento, pode-se observar uma crise de paradigmas.

A rejeição do absoluto, em alguns momentos positiva, trouxe em seu bojo a desestabilização das identidades tradicionais, entendidas como moldes reguladores das condutas individuais.² Neste viés, a estrutura familiar sofre uma destrutiva desestabilização, pois no

* Mestrando em Teologia (Área Bíblica) pela Faculdade Superior de Teologia – EST – Brasil. Pós-graduado em Docência Universitária: métodos e técnicas pelo UNASP-EC. Graduado em Teologia pelo UNASP-EC. Graduado em Administração com Habilitação em Comércio Exterior pela UNESC. E-mail: docesca@hotmail.com

** Mestre em Educação pela PUC CAMPINAS. Pós-Graduada em Metodologia de Ensino pelo UNASP – EC. Pós-Graduada em Psicopedagogia pelo UNASP-EC. Graduada em Pedagogia pelo UNASP-EC. Docente em cursos de graduação e Coordenadora do Curso de pós-graduação em Docência Universitária: métodos e técnicas, no UNASP-EC. E-mail: andressa.oliveira@unasp.edu.br

¹ GADOTTI, Moacir. *História das ideias pedagógicas*. São Paulo: Editora Ática, 2004, p.33.

² BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

contexto pós-moderno a existência de uma socialização normativa é oprimida implacavelmente.

Segundo Imbernón, timidamente, o sistema educativo foi tendo consciência dos problemas causados pelo pós-modernismo e enunciando alguns deles, promoveu um debate sobre os valores da humanidade. Isso ocorre devido ao papel angular desenvolvido pela educação.³ Entretanto, quando esta se torna irrelevante para a sociedade, devido ao desencantamento ocasionado pelo movimento pós-moderno, entramos num processo de esvaziamento normativo, ético e moral.

Referindo-se às relações sociais e as relações humanas, a sociedade pós-moderna padece de graves problemas decorrentes de variadas manifestações de intolerância. Para Libâneo, há, assim, questões que reclamam da educação e da escola, um ensino que promova o desenvolvimento de uma sensibilidade ativa perante os dramas humanos.⁴ Evoca-se a necessidade de formação de homens éticos que assumam compromissos tanto em seu contexto profissional quanto em suas práticas pessoais.

De fato, é em meio aos desafios estabelecidos e enfrentados pela educação no âmbito pós-moderno, no ecletismo que lhe é peculiar e, normalmente, sem uma base adequada para uma educação satisfatória,⁵ que se evidencia a necessidade de um modelo educacional mais abrangente. Ou seja, uma educação que postule muito mais que conhecimento acadêmico, mas um modelo que esteja comprometido com o desenvolvimento intelectual e moral do homem, norteado por princípios que o levem a tal objetivo.

Neste sentido, pode-se identificar modelos confessionais como, por exemplo, a educação Adventista do Sétimo Dia, sob a perspectiva de Ellen G. White. Esse modelo se constitui num diferencial deveras intrigante, pois num contexto tão turbulento como o que se vivencia

³ IMBERNÓN, Francisco (Org.). *A educação no século XXI: os desafios do futuro imediato*. Porto Alegre: Artmed, 2000.

⁴ LIBÂNEO, José C.; SANTOS, Akiko (Org.). *Educação na era do conhecimento em rede e transdisciplinaridade*. Campinas, SP: Editora Alínea, 2005.

⁵ KNIGHT, George R. *Filosofia e Educação: uma introdução da perspectiva cristã*. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2001.

hoje, seus métodos e valores se fundamentam dentro de uma confissão religiosa, visando à redenção do ser.

Portanto, entendeu-se que, uma abordagem em alguns dos principais pensadores pós-modernos, bem como uma breve descrição da pedagogia Adventista sob a perspectiva de Ellen G. White e sua base epistemológica, poderiam evidenciar alguns desafios e oportunidades de uma educação confessional no período pós-moderno, sendo que esse se apresenta na contramão daquela.

O caminho da pós-modernidade

Na era cristã, podem-se identificar dois períodos filosóficos antecedentes a pós-modernidade; o pré-modernismo e o modernismo, respectivamente. Fixar uma data para cada período seria desconsiderar os referenciais que disciplinas como: história, filosofia, teologia, sociologia, economia, política e etc, encontram em seus respectivos entornos para descrever e identificar cada paradigma.⁶ De fato, em alguns momentos esses movimentos se desenvolveram de forma paralela, contudo com elementos que os evidenciaram ao longo da história humana. Obviamente que a nomenclatura que os define – pré-modernismo, modernismo e pós-modernismo – pressupõe que cada um deles atingiu predominância em determinadas épocas. Ou seja, quando, numa linha cronológica, propõe-se o posicionamento de tais movimentos, deve-se levar em consideração que a determinação de um recorte temporal, não tange a extinção de um período, mas sim da soberania do outro.

Assim, pode-se inferir que o pré-modernismo teve o seu apogeu até meados do século XVI, e o modernismo, que já coexistia com o período anterior, caracterizou-se no âmbito do Renascimento do século XV. Aquele trazia em seu preâmbulo uma visão teocêntrica como fenômeno motivador de toda existência cósmica. Na sua busca pelo elemento primordial o homem era visto como fantoche dos deuses e

⁶ AZEVEDO, Marcelo de Carvalho. *Modernidade e Cristianismo: o desafio da inculturação*. São Paulo: Loyola, 1981.

vivia a mercê de lendas e mitos populares.⁷ A arte retratava Deus como o ser supremo e os conflitos eram travados em nome dele.

Já no período moderno, observa-se o questionamento e o rompimento total com essas premissas. O Humanismo Renascentista sepultou o teocentrismo, colocando o homem no centro do Universo – nasce o antropocentrismo. Pontualmente, “o teocentrismo cristão é substituído por outro sagrado: a sacralidade da razão substitui a sacralidade dos séculos anteriores.”⁸

Em sua célebre obra “Crítica da razão pura”, o alemão Immanuel Kant constrói, sobre a metáfora denominada “revolução copernicana”⁹, uma nova proposta. Pretendendo mais que uma simples refutação as teorias metafísicas, o filósofo funda, sobretudo, uma nova posição do sujeito em relação ao objeto. Ou seja, se no racionalismo dogmático existia uma harmonia preestabelecida entre sujeito e objeto, o princípio kantiano preconiza uma submissão necessária do objeto ao sujeito.

Ainda no século XIX, o iluminismo promoveu uma nova verdade absoluta: a ciência. Essa adquire imunidade jamais vista em épocas passadas, transformando-se no *cânon* final do conhecimento. A ciência assume o *status* de origem e razão de todas às coisas. Para George Knight;

A estrutura mental modernista acredita que as descobertas das ciências natural e social proporcionaram à humanidade certa verdade, verdade que ia além da dúvida, compreensão humana que refletiu a realidade assim como ela existiu. Tal conhecimento acreditava ser objetivo e neutro, como o próprio método científico.

⁷ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

⁸ ROSSATO, Ricardo. Pós-modernidade: qual educação? *Rei: Revista de Educação do Ideau*, Getúlio Vargas, RS, v.1, n.1, p. 9-20, ago. 2006. p.11.

⁹ Kant compara a sua proposta a descoberta do astrônomo Nicolau Copérnico que, não em torno da Terra, mas em torno do Sol, circulam os planetas do nosso sistema solar – Heliocentrismo. Ou seja, tudo gira em torno de um sujeito singular. Ele pretendia conquistar para a filosofia o status de um saber equiparado ao das ciências, e imaginou que o caminho indicado seria uma crítica radical da razão, para purificar a filosofia de pseudosaberes.

Os vários fatos da visão moderna foram utilizados para formar teorias (metanarrativas) para explicar o mundo e o sentido da vida.¹⁰

A filosofia iluminista tentava construir uma civilização com liberdade universal, pautada no acúmulo do saber e no domínio da natureza e de seus fenômenos catastróficos. Segundo Harvey, “o desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder.”¹¹ O projeto cristão da teodicéia era encarado com desprezo por pensadores iluministas que ironizavam desdenhosamente do que se acreditava até então quanto à condição humana e a criação do Universo.

Em 1756, após o grande terremoto que havia deixado Lisboa¹² em ruínas, Voltaire publica a obra *Poème sur le desastre de Lisbonne*. Frases como: “Filósofos iludidos que bradais Tudo está bem”¹³, “Deus vingou-se, a morte deles é o preço de seus crimes?”¹⁴ e “Um Deus veio consolar a nossa raça alarmada; visitou a terra, mas não a mudou em nada!”¹⁵ se constituem em afirmações adornadas de ironia que ultrapassam o limite de meros questionamentos ao cristianismo. Já em 1759, na obra intitulada *Cândido*, o filósofo derrama todo sarcasmo existente em sua pena, em afronta a ideia de Leibnitz, quanto à afirmação de este ser o melhor dos mundos possíveis.¹⁶

Entretanto, o modernismo não cumpriu sua promessa e o que se observou foi uma sucessão de calamidades encenadas pela voracidade humana. A erupção da I e II Grandes Guerras Mundiais, a destruição de Hiroshima e Nagasaki, os campos de extermínio e a Guerra Fria, foram acontecimentos que provocaram o desencantamento do otimismo

¹⁰ KNIGHT, 2001, p. 90.

¹¹ HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 23.

¹² O terremoto de Lisboa ocorreu no dia 1º de novembro, dia de Todos os Santos, de 1755. Cerca de 20 mil pessoas sucumbiram à tragédia que abalou a Europa. Seguido por um enorme *Tsunami*, estima-se que o tremor atingiu a magnitude 9 na escala de Richter.

¹³ VOLTAIRE, François. *Poèmes et discours en vers*. Paris: Ménakd et Desenne, 1822. p. 85.

¹⁴ VOLTAIRE, 1822, p. 86.

¹⁵ VOLTAIRE, 1822, p. 90.

¹⁶ VOLTAIRE, 2001.

moderno. Voltaria à humanidade aos porões da Idade Média, ao pré-modernismo? Certamente, não! Nesse viés, surgiu o pós-modernismo, uma ruptura radical com os princípios modernos de ler e vivenciar o mundo.¹⁷

O arcabouço pós-moderno

Quanto ao surgimento do pós-modernismo, não é prudente a fixação de uma data, entretanto é plausível a afirmação de que esse movimento alcançou soberania no século XX¹⁸ como fruto de expectativas frustradas nos grandes discursos do passado. O ateísmo do movimento iluminista e as obras de Friedrich Nietzsche (1844-1900) prepararam o pensamento filosófico para o pós-modernismo. A propósito, nas suas clássicas obras intituladas “A Gaia Ciência” e “Assim falava Zarathustra”, Nietzsche proclama a morte, filosófica, de Deus e por consequência, da família, da moral e dos valores referenciais da sociedade. Outros pensadores mais contemporâneos contribuíram significativamente para a sedimentação das idéias pós-modernas, como é o caso de Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Jaques Derrida e Richard Rorty.

Na obra “A Arqueologia do Saber”, Michel Foucault defende a rejeição dos referenciais outrora exaltados pelo modernismo. Para Foucault:

É preciso pôr em questão, novamente, essas sínteses acabadas, esses agrupamentos que, na maioria das vezes, são aceitos antes de qualquer exame, esses laços cuja validade é reconhecida desde o início; é preciso desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens; é preciso expulsá-las da sombra onde reinam. E ao invés de deixá-las ter valor espontaneamente, aceitar tratar apenas, por questão de cuidado

¹⁷ ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

¹⁸ LOMBARDI, José Claudinei (Org.). *Globalização, pós-modernidade e educação: história, filosofia e temas transversais*. Campinas, SP: Autores Associados, 2003.

com o método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos.¹⁹

Assim como Foucault, Jean-François Lyotard persegue implacavelmente qualquer possibilidade de existência de uma metalinguagem ou uma metanarrativa onde as estruturas possam ser conectadas.²⁰ Pois, para esses autores, “verdades eternas e universais, se é que existem, não podem ser especificadas. Condenando as metanarrativas como “totalizantes”, eles insistem na pluralidade de formações de “poder-discurso” (Foucault) ou de “jogos de linguagem” (Lyotard).²¹ Nesse contexto, as “filosofias religiosas acabam sendo consideradas metanarrativas e são excluídas com as tão chamadas metanarrativas seculares”.²² Ainda para Lyotard, “Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos.”²³

Com a linha desconstrucionista, Jaques Derrida preconiza conceitos de heterogeneidade e de descontinuidade como vetores de uma sociedade que, em sua leitura, precisa assumir uma rejeição exacerbada quanto à utopia de sistemas fixos de representação. Na concepção desse filósofo, “o efeito é quebrar (desconstruir) o poder do autor de impor significado ou de oferecer uma narrativa contínua.”²⁴

Na citação abaixo, fica ainda mais evidente a agudez do pensamento desconstrucionista de Derrida;

Não devemos, pois, deixar-nos destruir pela identificação com o outro. A economia da piedade e da moralidade deve sempre se deixar conter nos limites do amor de si, tanto mais que só esse último pode-nos esclarecer sobre o bem do outro. É por isso que a máxima da bondade natural, “*Não faças a outrem o que não queres que te façam*”, deve ser temperada por essa outra máxima, “bem

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 24.

²⁰ LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

²¹ HARVEY, 1992, p. 49-50.

²² KNIGHT, 2001, p. 95.

²³ LYOTARD, 1986, p. xvi.

²⁴ HARVEY, 1992, p. 55.

menos perfeita, porém mais útil, talvez, que a precedente: *'Faze teu bem com o mínimo mal possível a outrem que for possível'*"²⁵

Outra característica pontual do pós-modernismo é a subjetividade epistemológica. Nesse viés surge a obra do filósofo norte americano Richard Rorty, em especial "A filosofia e o espelho da natureza", relacionando a imagem construída na mente como sendo um reflexo da realidade. Segundo Rorty, a linguagem e o pensamento, apesar de formarem o cotidiano humano, não esboçam sequer quadros da realidade.

A premissa crucial desse argumento é que não há nenhuma coisa tal como uma crença justificada que seja não-proposicional, e nenhuma coisa como justificação que não seja uma relação entre proposições. Assim, falar de nossa familiaridade com a vermelhidão, ou com uma instanciação da vermelhidão, como "suporte" de (enquanto oposta a ser uma definição causal de) nosso conhecimento de que "isto é um objeto vermelho" ou de que "o vermelho é uma cor" é sempre um equívoco.²⁶

Pode-se afirmar nesse contexto que, a subjetividade de Rorty e a saga desconstrucionista de Derrida apontam para uma direção em comum. Ou seja, com a perda da continuidade no discurso, com a subjetividade nos valores e nas crenças, os padrões de autoridade e, supostamente imutáveis de juízo ético, são desintegrados.

O quadro comparativo abaixo mostra a diferença básica entre modernismo e pós-modernismo:

Modernismo	Pós-modernismo
Forma	Antiforma
Propósito	Jogo
Projeto	Acaso
Hierarquia	Anarquia
Domínio / Logos	Exaustão / Silêncio
Totalização / Síntese	Descrição / Antítese
Presença	Ausência

²⁵ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 232.

²⁶ RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 187-188.

Gênero / Fronteira	Texto / Intertexto
Semântica	Retórica
Metáfora	Metonímia
Seleção	Combinação
Leitura	Desleitura
Tipo	Mutante
Paranóia	Esquizofrenia
Metafísica	Ironia
Transcendência	Imanência
“Sou, logo existo”	“Sinto, logo existo”
Racionalismo	Achismo
A arte mostra a realidade	A arte é o abstrato e mostra o indefinível
Jesus Cristo é um mito sem sentido	Jesus Cristo é apenas mais um de muitos iluminados como: Buda, Ghandhi e Maomé.

Fonte: Harvey, 1992, p. 48, adaptado por Domingos S. Cesca para essa pesquisa.

De fato, pode-se afirmar que a sociedade pós-moderna vive o tempo do imediato, do presente, do cotidiano, do relativo, do plural, da diversidade, da desconfiança em relação a qualquer certeza e do questionamento universal. Portanto, como encarar, nesse contexto, os desafios e as oportunidades de uma educação superior confessional?

A educação adventista sob a perspectiva de Ellen G. White

A revista *Veja* em 12 de setembro de 2007 publicou uma matéria com o seguinte título: “Graças a Deus – e não a Darwin”. Ironias a parte, o conteúdo da reportagem exaltava entre outros quesitos, a qualidade do ensino adventista como o fator preponderante para o crescimento de sua rede educacional. “Enquanto as escolas católicas não saíram do lugar [0%] na última década, os colégios adventistas se expandiram em ritmo acelerado [37%].”²⁷

Já em 14 de maio de 2008 a revista *Isto É* também publicou uma matéria sobre a educação adventista. Sob o título de “O colégio interno

²⁷ “Graças a Deus e não a Darwin”. *Revista Veja*, edição 2025, de 12 de setembro de 2007. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/120907/p_116.shtml>. Acesso em: 05 de dezembro de 2012.

não é mais aquele”,²⁸ o autor evidenciava o crescimento da rede adventista de ensino no Brasil com 18 internatos em funcionamento.²⁹

Obviamente que, para os adventistas do sétimo dia, figurar em órgãos da mídia impressa, como os mencionados acima, é motivo de grande satisfação. Entretanto, o que nos chama a atenção é exatamente o que foi omitido, pois todo esse “sucesso” da educação adventista deve ser referendado com os princípios da pedagogia de Ellen G. White, pois para George Knight:

É impossível compreender a educação adventista, do ponto de vista atual ou histórico, sem compreender o papel e o impacto de Ellen White sobre seu desenvolvimento. Ela foi não apenas a figura central em seu desenvolvimento, mas a única líder adventista que esteve em constante destaque desde seus primórdios até o fim de seu período formativo.³⁰

Na obra de Ellen G. White encontra-se um padrão muito interessante quando a autora se refere à totalidade do ser. Em seus escritos sobre os mais variados temas, em especial a educação, ela constrói idéias fascinantes combinando os vocábulos “física, mental ou intelectual e espiritual”, de forma holística, no sentido de desenvolvimento e restauração do ser humano. Para Suárez, “Desde 1872, data de seu primeiro artigo, intitulado “A Educação Ideal”, ela já

²⁸ “O colégio interno não é mais aquele”. *Revista Isto É*, edição 2010, de 14 de maio de 2008. Disponível em: <http://www.istoe.com.br/reportagens/paginar/3691_O+COLEGIO+INTERNO+NAO+E+MAIS+AQUELE/2>. Acesso em: 05 de dezembro de 2012.

²⁹ É deveras interessante o crescimento da Educação Adventista dentro do pós-modernismo, levando-se em consideração que sua filosofia se apresenta “inegociável” e não foge dos princípios estabelecidos a mais de um século. Para Ellen G. White, “Caso uma influência mundana haja de dominar nossa escola, seja ela então vendida aos mundanos, e tomem eles o inteiro controle; e os que depositaram seus meios nessa instituição estabelecerão outra escola para ser dirigida, não sob o plano das escolas populares, nem segundo os desejos de diretores e professores, mas sob o plano especificado por Deus.” WHITE, Ellen G. *Conselhos aos professores, pais e estudantes*. 5. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007a, p. 88-89.

³⁰ KNIGHT, 1983, p.26.

vislumbrava uma educação em expansão, fundamentada numa prática holística: desenvolvimento da mente, do corpo e do espírito.”³¹

Certamente, a compreensão de White do relato da criação onde Deus diz: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança (Gn 1:26)”³², lançou as bases para a construção dessa visão profundamente holística, pois para a autora, a imagem e a semelhança estão intrinsecamente ligadas as faculdades físicas, mentais e espirituais.

Quando Adão saiu das mãos do Criador, trazia ele em sua natureza física, intelectual e espiritual, a semelhança de seu Criador. "E criou Deus o homem à Sua imagem" (Gên. 1:27), e era Seu intento que quanto mais o homem vivesse tanto mais plenamente revelasse esta imagem, refletindo mais completamente a glória do Criador. Todas as suas faculdades eram passíveis de desenvolvimento; sua capacidade e vigor deveriam aumentar continuamente. Vasto era o alvo oferecido a seu exercício, e glorioso o campo aberto à sua pesquisa.³³

Contudo, quando o homem palmilhou pelo caminho de desobediência a Deus, “com o pecado a semelhança divina ficou obscurecida, sendo quase que totalmente apagada. Enfraqueceu-se a capacidade física do homem e sua capacidade mental diminuiu; ofuscou-se-lhe a visão espiritual.”³⁴ Em outras palavras, no âmbito do pecado, o homem gradativamente se afasta do propósito primordial de quando fora criado a “imagem e a semelhança” do seu Criador.

Surge nesse contexto um plano de restauração. Um projeto divino para trazer o homem ao princípio, ao relacionamento harmonioso que tivera inicialmente com Deus. Assim:

Por infinito amor e misericórdia foi concebido o plano da salvação, concedendo-se um tempo de graça. Restaurar no homem a imagem de seu Autor, levá-lo de novo à perfeição em que fora criado, promover o desenvolvimento do corpo, espírito e alma para que se

³¹ SUÁREZ, Adolfo S. *Redenção, liberdade e serviço: os fundamentos da pedagogia de Ellen G. White*. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2010, p.38. Para ler o artigo supracitado em sua íntegra, ver: WHITE, Ellen G. *Testemunhos para a Igreja vol. 3*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2006b, p. 131-160.

³² BÍBLIA de Estudos Almeida. Baruerí, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999, p 19-20.

³³ WHITE, Ellen G. *Educação*. 9. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003, p. 15.

³⁴ WHITE, 2003, p. 15.

pudesse realizar o propósito divino da sua criação - tal deveria ser a obra da redenção. Este é o objetivo da educação, o grande objetivo da vida.³⁵

É deveras fascinante o conceito primevo de Ellen G. White quanto ao papel restaurador, salvífico da educação. Para Douglass, “em parte alguma dos escritos de Ellen White encontramos os princípios do Tema do Grande Conflito mais explicitamente desdobrados do que em seus escritos sobre princípios educativos.”³⁶ Nesse viés surgem subtemas que compõe o pano de fundo do conceito whiteano de educação restauradora. Ou seja: redenção, libertação, piedade / amor, moral, pais / professores e serviço.

Redenção

“No mais alto sentido, a obra da educação e da redenção são uma; pois, na educação, como na redenção, ‘ninguém pode pôr outro fundamento, além do que já está posto, o qual é Jesus Cristo’. I Cor. 3:11”.³⁷

Libertação

A mais elevada educação requer algo maior e mais divino do que o conhecimento que se obtém meramente dos livros. Ela significa um conhecimento individual, experimental de Cristo; quer dizer emancipação de idéias, hábitos e práticas adquiridos na escola do príncipe das trevas, e que se opõem à lealdade para com Deus. Quer dizer subjugar a obstinação, o orgulho, o egoísmo, as ambições mundanas, a incredulidade. É a mensagem da libertação do pecado.³⁸

³⁵ WHITE, 2003, p. 16.

³⁶ DOUGLASS, Herbert E. *Mensagem do Senhor: o ministério profético de Ellen G. White*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2001, p. 344. Quanto ao tema do “Grande Conflito”, os adventistas do sétimo dia creem que a rebelião de Lúcifer deu origem ao pecado e uma grande controvérsia foi introduzida no Universo. Com a entrada do pecado na Terra, o plano de salvação vem como a resposta divina em restauração a humanidade caída. Ver: Nisto Cremos: 28 Ensinos Bíblicos dos Adventistas do Sétimo Dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 142-152.

³⁷ WHITE, 2003, p. 30.

³⁸ WHITE, 2007a, p. 11-12.

Piedade / Amor

A mais elevada educação é o conhecimento experimental do plano da salvação, adquirido por meio de sincero e diligente estudo das Escrituras. Essa educação renovará o entendimento e transformará o caráter, restaurando a imagem de Deus na alma. Fortalecerá a mente contra as enganosas insinuações do adversário, e nos habilitará a compreender a voz de Deus. Ensinará o discípulo a tornar-se um coobreiro de Jesus Cristo, a extinguir a obscuridade moral que o rodeia e a levar luz e conhecimento aos homens. Ela é a singeleza da verdadeira piedade - nosso certificado da escola preparatória da Terra para a escola superior do alto.³⁹

A mais elevada educação que eles possam receber consiste em aprender como acrescentar à sua "fé a virtude, e à virtude, a ciência, e à ciência, a temperança, e à temperança, a paciência, e à paciência, a piedade, e à piedade, o amor fraternal, e ao amor fraternal, a caridade."⁴⁰

O amor, base da criação e redenção, é o fundamento da educação verdadeira. Isto se evidencia na lei que Deus deu como guia da vida. O primeiro e grande mandamento é: "Amarás ao Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças, e de todo o teu entendimento." Luc. 10:27. Amá-Lo - o Ser infinito e onisciente - de toda a força, entendimento e coração, implica o mais alto desenvolvimento de todas as capacidades. Significa que, no ser todo - corpo, espírito e alma - deve a imagem de Deus ser restaurada.⁴¹

Moral

"Fazer com que o homem volte à harmonia com Deus, de maneira a elevar e enobrecer sua natureza moral a fim de que ele de novo possa refletir a imagem do Criador, é o grande propósito de toda a educação e disciplina da vida."⁴²

³⁹ WHITE, 2007a, p. 11.

⁴⁰ WHITE, 2007a, p. 15.

⁴¹ WHITE, 2003, p. 16.

⁴² WHITE, 2007a, p. 49.

“A educação compreende mais que conhecimento de livros. A devida educação inclui, não somente a disciplina mental, mas aquele cultivo que garante a sã moral e o correto comportamento”.⁴³

Pais / Professores

Na escola do lar, que é o curso inicial, deve-se utilizar o melhor talento. Sobre todos os pais repousa o dever de proporcionar instrução física, mental e espiritual. Deve ser o objetivo de cada pai alcançar para seu filho um caráter bem equilibrado e simétrico. Tal é uma obra de não pequena grandeza e importância, e que requer ardoroso pensamento e oração, não menos que esforço paciente e perseverante. Deve-se pôr um fundamento correto, fazer uma armação forte e firme, prosseguindo então, dia após dia, na obra de edificar, polir e aperfeiçoar.⁴⁴

Os hábitos e princípios de um professor devem ser considerados ainda de maior importância que suas habilitações do ponto de vista da instrução. Se ele é um cristão sincero, sentirá a necessidade de manter interesse igual na educação física, mental, moral e espiritual de seus discípulos. A fim de exercer a devida influência, cumpre-lhe ter perfeito domínio sobre si mesmo, e o próprio coração possuído de abundância de amor para com os alunos - amor que se manifestará em sua expressão, nas palavras e nos atos.⁴⁵

Serviço

A verdadeira educação significa mais que um certo curso de estudo. É vasta. Inclui o harmônico desenvolvimento de todas as aptidões físicas e das faculdades mentais. Ensina o amor e o temor de Deus, sendo o preparo para o fiel desempenho dos deveres da vida.⁴⁶

Aquele que coopera com o propósito divino, transmitindo à juventude o conhecimento de Deus, e moldando-lhes o caráter em harmonia com o Seu, realiza uma elevada e nobre obra. Suscitando o desejo de atingir o ideal de Deus, apresenta uma educação que é tão alta como o Céu e tão extensa como o Universo; uma educação que

⁴³ WHITE, 2007a, p. 331.

⁴⁴ WHITE, 2007a, p. 107-108.

⁴⁵ WHITE, 2007b, p. 5.

⁴⁶ WHITE, 2007a, p. 64.

não se poderá completar nesta vida, mas que se prolongará na vindoura; educação que garante ao estudante eficiente sua promoção da escola preparatória da Terra para o curso superior - a escola celestial.⁴⁷

Avance a juventude tão rapidamente e vá tão longe em adquirir conhecimentos quanto lhe seja possível. Seja o seu campo de estudos tão vasto quanto suas faculdades puderem abranger. E, à medida que aprendam, vão eles comunicando seus conhecimentos. É assim que a mente adquirirá disciplina e vigor.⁴⁸

Portanto, no entender de Ellen G. White, o que se poderia chamar de educação restauradora, passa a existir num contexto de pecado após a queda do homem. Para a escritora, a educação não é somente avanço intelectual, é muito “mais do que a preparação para a vida presente. Visa o ser todo, e todo o período da existência possível ao homem.”⁴⁹ É a luta para **libertar** o homem das forças do mal. É a busca incessante pela **redenção** da humanidade caída. É o esforço da **piedade** e do **amor** em elevar o conceito **moral** da raça humana. É a união dos **pais** e **professores** em **servir** como instrumentos de restauração para a sociedade. Tudo isso contra as forças de “um poder contendor, antagônico”⁵⁰ que só será vencido pela educação, que nada mais é que “o desenvolvimento harmônico das faculdades físicas, intelectuais e espirituais.”⁵¹

Considerações finais

De acordo com o que foi pontuado nessa breve produção, pode-se evidenciar um grande abismo antagônico entre a filosofia pós-moderna e os princípios whiteanos de educação. Pois, se para Derrida a piedade e o amor devem ser exercidos comedidamente e somente com benefício próprio, para White tais princípios, quando internalizados, extinguem a obscuridade moral que rodeia o homem e o habilita a levar luz e conhecimento aos outros. Se para Foucault e Lyotard, as filosofias religiosas são consideradas metanarrativas e conseqüentemente

⁴⁷ WHITE, 2003, p. 18-19.

⁴⁸ WHITE, 2006a, p. 402.

⁴⁹ WHITE, 2003, p. 13.

⁵⁰ WHITE, 2003, p. 29.

⁵¹ WHITE, 2003, p. 13.

excluídas da agenda do homem pós-moderno, para White a mais elevada educação significa um conhecimento individual e experimental de Cristo através do estudo da Sua palavra. Se para Rorty, os valores, as crenças, os padrões de autoridade e de juízo ético são mera subjetividade, para White a verdadeiro desenvolvimento está fundamentado numa educação com princípios imutáveis e eternos.

De fato, são inúmeros os desafios da Educação Adventista do Sétimo Dia, sob a perspectiva de Ellen G. White, diante de uma sociedade pós-moderna que vive o tempo do imediato, do presente, do cotidiano, do relativo, do plural, da diversidade, da desconfiança em relação a qualquer certeza e do questionamento universal. Mas, obviamente, nem tudo no período pós-moderno se constitui em negativismo exacerbado. Temas como reflexão, síntese, sentimento, necessidades interpessoais e conhecimento inacabado, tornam-se oportunidades introdutórias - pontos de contato - para a exposição de tópicos que se relacionem com uma educação norteada em princípios estabelecidos, que confrontem as incertezas do próprio momento, apontando para um futuro superior e eterno, como é o caso de pedagogia whiteana.

Imagens femininas na história de Santo Antônio da Patrulha: um olhar nos lugares de memória do Parque da Guarda

Maicon Diego Rodrigues*

Considerações Iniciais

O presente trabalho analisa, a partir da perspectiva da investigação histórica, o Parque da Guarda, em Santo Antônio da Patrulha (RS), e mais precisamente monumentos contidos no Parque que retratam imagens femininas ressaltadas pela história local, os analisando enquanto espaço de representação e memória da comunidade local.

A pesquisa insere-se no campo de análise da memória e das representações sociais, tendo como foco os espaços construídos no parque que abordavam o viés desta análise, para tanto, preocupou-se com uma verificação da história da cidade e do parque, no intuito de verificar a adequabilidade dos espaços na proposta de análise deste artigo e se este local poderia ser designado como “lugar de memória” da história destas personagens no município na atualidade. Dessa forma, atenta-se para a questão que envolve a construção da identidade social local associada ao gênero feminino na história de Santo Antônio da Patrulha e ao lugar de memória que é o Parque da Guarda.

Santo Antônio da Patrulha no espaço e no tempo

No decorrer do século XVIII, a Coroa portuguesa planejava criar condições de assegurar o domínio das terras do Rio Grande de São Pedro, através do panorama do *uti possidetis*¹ e do processo de

* Mestrando em História - Unisinos, bolsista Capes, trabalha com os temas: memória, imaginários, patrimônio e gênero. Email: maicondiegorodrigues@gmail.com / <http://lattes.cnpq.br/0432218853026527>

¹ “Expressão latina, literalmente significando “tal como possui”, que constitui fórmula diplomática usada em convenções e tratados cujo objetivo é a fixação de

concessão de sesmarias², sonho que remontava desde a fundação da Colônia de Sacramento (as margens do Rio da Prata, no atual Uruguai) em 1680. As primeiras sesmarias foram concedidas no de 1732, sendo o primeiro solicitante Francisco de Brito Peixoto, este por sua vez, solicitou à Coroa as terras entre o rio Tramandaí e a cidade de Rio Grande. Assim, o litoral aos poucos foi sendo ocupado.

Com o objetivo de aprimorar o projeto de povoamento destas terras através do panorama acima descrito, iniciou-se o processo de imigração açoriana, a fim de radicar elementos portugueses nestas paragens. No entanto, devido às dificuldades ocasionadas com o Tratado de Madri e a Guerra Guaranítica, os açorianos passaram por momentos de instabilidades e incertezas quanto à demarcação de terras e a disponibilização de instrumentos e sementes para o início do período de residência em terras sul-riograndenses.

Na região onde se localiza Santo Antônio da Patrulha³, houve várias doações de sesmarias, e um dos primeiros sesmeiros foi Manuel de Barros Pereira que se estabeleceu ao sul da Lagoa dos Barros. Neis afirma que,

[...] logo após a abertura da “estrada dos Conventos” Manuel de Barros, como tropeiro, tenha vindo para o sul. Em 3 de julho de 1734 ele assinou em São Paulo, juntamente com o Padre Manuel da Silva Albuquerque e Antônio Lopes Cardoso, este último proprietário de terras perto de Itapoã, uma representação contra as pretensões de

limites territoriais entre países, estabelecendo o direito ao território pela ocupação efetiva e prolongada. O princípio do *uti possidetis*, na formação territorial do Brasil, foi utilizado na celebração do Tratado de Madri, em 1750 que uniu o critério de ocupação efetiva da terra à sua delimitação pelos acidentes geográficos (AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. 3. ed. Ampl. e atualizada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 448)”.²

² Terrenos incultos ou abandonados, entregues pela monarquia portuguesa, desde o século XIII, a pessoas que se comprometiam a colonizá-los dentro de prazos previamente estabelecidos (AZEVEDO, 1999, p. 415).

³ Segundo Neis, “a denominação Santo Antônio da Patrulha surgiu em documentos oficiais a partir de 1760, tendo como motivo a construção da primeira capela em honra de Santo Antônio, sendo que a denominação Patrulha ressalta o lugar onde o Registro que fiscaliza as estradas e cobrava os impostos do local onde estava instalado.” (NEIS, Rubens. *Guarda Velha de Viamão; no Rio Grande miscigenado, surge Santo Antônio da Patrulha*. POA, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/ Sulina, 1975. p. 30.)

Brito Peixoto, que pediu ao Rei de Portugal para si e suas famílias toda a extensão das terras desde Tramandaí até São José do Norte. Pela representação se depreende que Manuel de Barros já conhecia perfeitamente o Rio Grande, e que tinha aqui seus interesses.⁴

Manuel de Barros construiu fortuna no Rio Grande de São Pedro, possuindo várias fazendas em diferentes locais do estado. Adquiriu notoriedade entre as pessoas influentes da sociedade sul-rio-grandense da época. Aos vinte e nove anos de idade, teve uma filha com uma de suas escravas, chamada Tereza Pereira de Jesus; à recém-nascida lhe deu o nome de Margarida da Exaltação da Cruz, mas também reconhecida de Margarida de Barros Pereira. Monsenhor Neis diz que, “[...] Barros teve grande amor à sua filha [...], e procurou dar-lhe educação esmerada”.⁵

Além destes dois personagens importantes para o entendimento do enredo que compõe o início da história de Santo Antônio da Patrulha, deve-se ressaltar Inácio José de Mendonça que por volta do ano de 1743, veio para o sul com sua família e estabeleceu-se onde está localizada a cidade na sua parte alta atualmente. Inácio era membro da do corpo de soldados dragões que faziam a patrulha nos arredores do Registro, a fim de combater a sonegação de impostos. É na sesmaria de sua propriedade que surge o núcleo primevo do povoado e, portanto, o “mito” sobre a origem do município patrulhense.

O mito: o casamento de Inácio e Margarida e a origem da primeira capela

Após a morte de sua segunda esposa, Inácio José de Mendonça apaixonou-se por Margarida da Exaltação da Cruz, ele naquele período contava mais de quarenta anos de idade e ela, treze anos. Entretanto, o romance não era permitido pelo pai da jovem, Manuel de Barros, que acreditava que sua filha deveria se casar mais tarde, já que “[...] era a herdeira universal de seus bens e tinha muitas possibilidades na vida”.⁶

⁴ NEIS, 1975, p. 79.

⁵ NEIS, 1975, p. 82.

⁶ NEIS, 1975, p. 115.

Mesmo contra a vontade de Manuel de Barros, Inácio e Margarida cientes dos sentimentos que ambos sentiam mutuamente, mantiveram contato, a fim de fazerem o contrato de casamento. Margarida então escreve um bilhete para Inácio declarando sua vontade de contrair matrimônio:

Eu Margarida da xsaltação [sic!] prometo a Deus e à Virgem Maria de me casar com Inácio José de Mendonça por ser minha livre vontade e sem constrangimento [sic!] de nigem [sic!] à minha livre vontade lhe faço este co [sic!] que peço a V. Mercê me queira [... falta uma palavra] de casa de meu pai efeito casa sua amte. Margarida da XSaltação [sic!].⁷

Com este bilhete, Inácio dirigiu-se a Viamão, junto ao vigário da Vara para dar início aos trâmites da habilitação matrimonial. Além disso, Inácio fez um requerimento pedindo que este mandasse buscar a moça na casa de seu pai e a depositasse em uma casa segura, de pessoas honestas, enquanto os preparatórios fossem providenciados.

Uma ordem foi expedida, solicitando que Margarida viesse à presença do Juiz Eclesiástico, para isso um meirinho e um escrivão foram incumbidos de buscá-la na casa de seu pai. Quando Margarida se apresentou ao Juiz, confirmou ser de sua livre e espontânea vontade casar com Inácio de Mendonça. Após ouvi-la, o Juiz determinou que Margarida fosse depositada em uma casa segura, no intuito de esperar os preparativos do casamento.

Passados alguns dias, Inácio e Margarida estavam casando na Igreja Matriz de Viamão, e posteriormente seguindo em direção a Santo Antonio da Patrulha. No decorrer de um ano, o casal retorna à Igreja Matriz de Viamão para batizar sua filha primogênita, e toma conhecimento da Portaria do Bispo do Rio de Janeiro, Dom Frei Antônio do Desterro, que solicitava a criação de uma capela nos campos de Tramandaí, com o objetivo de diminuir a área de influência da Igreja Matriz de Viamão.

Ao retornar para sua fazenda, Inácio José de Mendonça inicia a construção da primeira capela em Santo Antônio da Patrulha. Ela foi

⁷ MENDONÇA, Ignacio José de & Cruz, Margarida da Exaltação da. Autos Matrimoniais. Viamão, 1755. f. 7. Arquivo do Arcebispado de Porto Alegre.

dedicada a Santo Antonio, acredita Neis, pela devoção que Margarida da Exaltação tinha em relação ao santo, desde os tempos em que vivia na casa paterna, já que seu pai havia construído um oratório em devoção ao santo. Assim, o município passa a ser descrito nos documentos como Santo Antônio, em homenagem ao santo, que passa a ser o padroeiro da cidade, e da Patrulha, em lembrança ao Registro Real ali instalado e policiado pela patrulha de soldados que residiam naquele local.

Todavia, mesmo com a construção de capelas e a emissão de documentações que era feita pelo pároco (registros de pessoas e propriedades), era necessário em termos administrativos à regulamentação da criação de algo maior que povoamentos. Isto ocorreu, segundo a Provisão de 7 de outubro de 1809 que criou quatro vilas na Capitania de Rio Grande de São Pedro: Rio Grande, Porto Alegre, Rio Pardo e Santo Antônio da Patrulha.

Os lugares de memória do gênero feminino dentro do espaço do Parque da Guarda: sua representação e seus imaginários.

O historiador Eric Hobsbawm na obra denominada “Sobre História” reflete que fazer parte de uma comunidade é colocar-se em relação ao seu passado, seja para aceitá-lo ou para rejeitá-lo. “O passado é, portanto, uma dimensão permanente da consciência humana, um componente inevitável das instituições, valores e outros padrões da sociedade humana”.⁸

Ao olhar os espaços e monumentos⁹ de Santo Antônio da Patrulha sob ótica da metodologia e da iconografia, vemos que tais obras encaixam-se no que Jacques Le Goff interpreta como monumentos que são também documentos, pois se inserem na ação de perpetuação do passado, seja ela de forma voluntária ou involuntária. O autor procura

⁸ HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 22.

⁹ Nas definições abordadas por Menezes, o termo monumento se refere a “[...] uma construção que não tem uma função memorial explícita e sim a de exaltar a beleza ou a técnica de seu tempo presente.” No caso do presente trabalho acredita-se que “o monumento em seu momento fundador, portanto, tem a função de memorizar o passado ou de informar sobre o presente. (MENEZES, José Newton Coelho. *História & Turismo Cultural*. 1. ed. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 32-33.)

incorporar essa noção de que o monumento possui como característica tamanha carga de significados que o torna documental. Assim, os espaços e os monumentos unem-se a documentos e a obras que retratam os aspectos históricos do município de Santo Antônio da Patrulha, como elementos memorativos da comunidade. “A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos, em primeiro lugar, a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas”.¹⁰ Assim, ao estudar a memória social, o historiador esbarra em duas pontas de interpretação da sua função, uma que está relacionada com a questão do ato de “re-memorar”, ou seja, lembrar de algo que ocorreu no passado, mas também na relação que a memória possui com a identidade, o que Le Goff trata como “elemento essencial”, mas ambas agem contra uma dos maiores medos da sociedade, o esquecimento.

A aproximação de indivíduos de uma mesma comunidade pode ocorrer devido a sua origem. “O ponto de origem não é o suficiente para que a memória possa organizar as representações identitárias. É preciso ainda um eixo temporal, uma trajetória marcada por essas referências, que são os acontecimentos, cuja maior ou menor densidade permite distinguir os “períodos” e as “épocas”, é um tempo vazio de lembranças”.¹¹

Em muitos casos, esse momento não foi documentado, o que dificulta a definição, entretanto, alguns grupos podem modificar, ou melhor, eleger, criar outro momento como sendo o que estabelece a origem deste grupo. “Quando a determinação desse momento de origem puder prescindir de uma historicização dos acontecimentos fundadores, os mesmos serão enraizados em uma antiguidade indeterminada, com o objetivo de naturalizar a “comunidade”, que então não terá “necessidade de outra definição que a autoproclamação de si”.¹²

Muitas vezes, na origem destas identidades temos a presença de mitos fundantes. Estes são normalmente caracterizados em tempo não

¹⁰ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: UNICAMP, 2003. p. 419.

¹¹ CANDAU, Jöel. *Memória e identidade*. Tradução Maria Leticia Ferreira. – São Paulo: Contexto, 2011. p. 98.

¹² CANDAU, 2011, p. 95.

calculáveis, considerados “tempos primordiais”, sem uma datação precisa. Todavia, “[...] o mito é uma *narrativa* possuidora de um caráter especial, plena de significação. É uma narrativa percebida como diferente das outras, trazendo em si um segredo, um enigma a ser decifrado (e/ou de outra forma, decifrando o que é secreto), organizando a sociedade e lhe dando sentido”.¹³ Eles passam a pertencer ao campo do simbólico, o que o leva a estar sempre na fronteira entre a ficção e a história. E é nesta linha tênue que a maioria dos heróis se move. Ressalta-se que mesmo vulgarmente, o mito seja considerado uma inverdade, este tem por característica suavizar a descrição desta origem do grupo, através de uma linguagem de fácil compreensão.

Na história de Santo Antônio da Patrulha, emerge também uma visão romanceada sobre o início do povoamento da sede, e isto se solidificou na memória coletiva local. Como na maioria dos municípios do Estado, Santo Antônio da Patrulha também construiu seus laços de identificação, através do sentimento de ligação às etnias que povoaram a região, ressaltando a cultura que estes povoadores trouxeram consigo. A população de Santo Antônio da Patrulha, em sua maioria, manteve e fortaleceu gradativamente seu laço com a identidade açoriana, a primeira que aí se estabeleceu. Nesse sentido, a culinária, o artesanato, o folclore e um certo olhar para a vida característico das Ilhas dos Açores ainda é encontrado no município de Santo Antônio da Patrulha hoje.

Retomando os espaços, objetos e monumentos como documentos de pesquisa, ressaltamos que cada uma destas fontes carrega consigo uma representação, ou seja, uma reestruturação da realidade para permitir uma nova forma de entendê-las. “Uma representação é constituída de informações, de crenças, de opiniões e de atitudes a propósito de um dado objeto social”.¹⁴

¹³ MACIEL, Maria Eunice. Procurando o imaginário social: apontamentos para uma discussão. In: FÉLIX, Loiva Otero; ELMIR, Cláudio Pereira (orgs.). *Mitos e heróis: construção de imaginários*. Porto Alegre: Ed. da Universidade (UFRGS), 1998. p. 76. (p. 75-88)

¹⁴ ABRIC, Jean-Claude. A abordagem estrutural das relações sociais. In: MOREIRA, Antônia S. P.; OLIVEIRA, Denise C. de. *Estudos Interdisciplinares de Representação Social*. Goiânia: AB Editora, 1998. p. 30.

O Parque da Guarda apresenta como um dos objetivos de sua criação retratar como “[...] as lembranças, constituídas nas relações sociais, são mantidas nos diversos grupos de referência e também nos espaços sociais da família, do trabalho, do lazer, da religiosidade, ancoradas no vivido, na experiência histórica”.¹⁵

Mas ao observar as estátuas e cenários que continham personagens femininas da história do município percebemos o que Moreira Leite através de seus estudos sobre a condição feminina observou como diferenciação de classes entre as mulheres no Brasil, segundo a visão dos viajantes que por estas terras passaram, pois etnia e condição econômica influenciavam nos estereótipos construídos:

Muitas vezes, ao falarem das mulheres brasileiras, os viajantes referiam exclusivamente as brancas de família abastada. Alguns ignoravam a existência de filhas de imigrantes pobres, de mulatas e negras livres, enquanto outros sequer as classificavam como mulheres, pois nem sempre eram capazes de levar em conta as contradições da vida paralela das diferentes camadas sociais.¹⁶

Santos corrobora em seus estudos apontando que é nas “[...] fronteiras dos espaços, atividades, poderes e saberes femininos nos diversos tempos históricos em que se permitem reconhecer as articulações entre os gêneros”¹⁷ e também entre condições sociais as quais estas personagens estavam inseridas. Assim, analisamos os espaços contidos no Parque da Guarda estabelecendo um recorte somente nos espaços que tratam da participação feminina na história de Santo Antônio da Patrulha.

Ao analisar estes espaços dentro do Parque da Guarda, percebemos que em determinado cenário encontra-se uma escrava cozinhado em um “fogo de chão” ao lado de Margarida que se encontra

¹⁵ FÉLIX, Loiva Otero. *História e memória: a problemática da pesquisa*. Passo Fundo: EDIUPF, 1998. p. 42.

¹⁶ MOREIRA LEITE, Mirian Lifchtz. *A condição feminina no Rio de Janeiro: no século XIX*. São Paulo: Hucitec, 1984. p. 22.

¹⁷ SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. Espaços e fronteiras da atuação social feminina nos reinos ibéricos (1250-1350). In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DA HISTÓRIA, 20., 1999, Florianópolis. [Organização de Eunice Nodari; Joana Maria Pedro; Zilda M. Cricoli Iokoi]. *Anais...* São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: ANPUH, 1999. p. 1171.

lendo, sentada próxima de seu pai que fiscalizava os escravos na lavoura.



Figura 1: Margarida próxima lendo um livro enquanto Manuel de Barros comandando o trabalho na lavoura.

Este cenário permite várias interpretações e simbologias, pois mostra Margarida lendo, o que segundo o “mito”, lhe trazia caracterizada como sendo a primeira mulher, a saber, ler e escrever no Rio Grande do Sul. Ressalta-se que essa informação tornou-se de grande relevância na construção do imaginário sobre a personagem e o que a difere de outras mulheres que viviam nestas paragens. E, por fim, vislumbra-se outra circunstância abordada no “mito” que diz que Manuel havia concebido a filha com uma escrava, assim pode-se estabelecer a relação de que a escrava cozinhando ao lado de Margarida seria a sua mãe, entretanto, na obra de Neiso autor retrata que em 1742 Margarida havia nascido e que em 1748, Teresa Pereira de Jesus casava-se com Pedro Fernandes, logo impossibilitando esta comparação.

Aos 29 anos de idade, pelo ano de 1742, Manuel de Barros Pereira teve com sua escrava Teresa uma filha, que ele reconheceu, e que recebeu o nome de Margarida da Exaltação da Cruz [...] Seria a escrava Teresa Pereira de Jesus a mesma que mais tarde casou com o índio Pedro Fernandes, e que por ocasião do batismo da filha Juliana, em 27 de maio de 1748, consta como “Teresa Pereira tapanhuna da Costa da Mina [...]”.¹⁸

No entanto, Manuel de Barros não estava seguindo os preceitos impostos pelo Estado na busca por uma paz social através da construção de famílias legítimas, pois conforme estudos de Figueredo: “A expansão das famílias legítimas, peça vital de paz social que devem sustentar o funcionamento do sistema colonial, passaria desde então a constituir um dos objetos centrais da ação do Estado”.¹⁹

Na figura 2 proporciona ao historiador analisar os encontros, supostamente escondidos, de Inácio e Margarida, já que, como citado por Neis, Manuel de Barros desaprovava o relacionamento, devido à idade que estes tinham e a condição de herdeira de Barros, que possibilitava a Margarida um casamento mais afortunado. Esta questão de diferença de idade entre ambos fica exemplificada, mesmo com a rusticidade das esculturas analisadas neste cenário.

Mas também, afirma o que D’Incao em seu texto: “Mulher e família burguesa”, vê como relação entre a história e a literatura, acreditando que a última, na verdade apenas glorifica aspectos da construção de um passado pelos diversos personagens que fazem a história de determinadas localidades: “O amor dos romances vence sobretudo o interesse econômico no casamento. No mundo dos livros, os heróis sempre amam”.²⁰

Uma encenação teatral que transmite a “lenda” sobre o relacionamento entre Margarida e Inácio, seu casamento e a construção da primeira capela, é apresentada nesse espaço, entretanto essa

¹⁸ NEIS, 1975, p. 82.

¹⁹ FIGUEREDO, Luciano. *Mulheres nas Minas Gerais*. In: DEL PRIORE, Mary (org). *História das mulheres no Brasil*. 7 ed. – São Paulo: Contexto, 2004. p. 167-168. (p. 167-171)

²⁰ D’INCAO, Maria Ângela. *Mulher e Família Burguesa*. In: DEL PRIORE, Mary (org). *História das mulheres no Brasil*. 7 ed. – São Paulo: Contexto, 2004. p. 234.

encenação inicia no local e percorre outros cenários, sendo finalizada aos pés da imagem de Santo Antônio.



Figura 2: Encontro entre Margarida e Inácio

Ao analisar outro cenário, observando a imagem do casamento de Inácio e Margarida, e a capela, percebe-se a força e o simbolismo do catolicismo perante os moradores residentes na região de Santo Antônio da Patrulha, além de “heroicizar” Inácio e Margarida por serem apontados como os fundadores do povoamento inicial do município e “simbolizar” a capela como marco tempo-espacial em documentações quando se refere ao local. Uma outra observação que julga-se relevante, refere-se a forma na qual as mãos de Margarida e Inácio estão dispostas no momento em que estão de joelhos diante do pároco, pois vislumbra-se que é a personagem que está disposta ao enlace.



Figura 3: O casamento de Margarida e Inácio e a capela

Logo, fica evidenciado o imaginário e o simbolismo afirmado quando se relaciona a imagem do Santo ao casamento de Inácio e Margarida, possibilitando a construção de uma representação que se associa à construção do imaginário de “santo casamenteiro” ao ato casamento, antes citado. Todavia, verifica-se que a ligação entre o fato e a escolha ocorre posteriormente, quando Inácio constrói a capela e lhe confere a “honra” a Santo Antônio, do qual Margarida era devota. O que reforça a importância de Margarida para o contexto histórico do município, pois segundo Neis, Barros já havia enviado em 1754, pedido de licença ao bispo do Rio de Janeiro para a construção de um oratório, em carta de sesmaria de 1755, Barros reconhece como Fazenda Santo Antônio, a fazenda na qual reside, assim fortalecendo esta suposta relação simbólica.²¹ Porém a eficácia simbólica dos monumentos

²¹ NEIS, 1975.

dependerá do local estratégico ao qual foi construído, em um espaço social da cidade.²² O que realmente ocorre, pois a união destas duas imagens proporciona um atrelamento de fatos, que os fazem serem relacionados.



Figura 4: Margarida: devota do santo casamenteiro

Ainda no espaço do parque, inserido em uma área de mata, outras esculturas estão expostas, encontram-se as estátuas de uma escrava carregando um “balaio” na cabeça e nas suas costas um filho pequeno, à sua frente uma criança negra, nua. Logo, fica representada nesta cena a lida diária dos escravos, além da organização familiar destes.

Sob à ótica dos aspectos abordados por D`Incao, visualiza-se que as mulheres de famílias menos abastadas e até mesmo escravas poderiam amar pessoas de sua classe independentemente de interesses políticos e econômicos:

²² CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: UNESP, 2001.

O que a literatura do período informa é que a mulher das classes baixas, ou sem tantos recursos, teve maiores possibilidades de poder amar pessoas de sua condição social, uma vez que o amor, ou expressão da sexualidade, caso levasse a um a união, não comprometeria as pressões de interesses políticos e econômicos. As mulheres de mais posses sofreram com a vigilância e passaram por constrangimentos em suas uniões, de forma autoritária ou adoçada, na sua vida pessoal. Para elas o amor talvez tenha sido um alimento do espírito e muito menos uma prática existencial”.²³

Contudo, não se pode generalizar, pois relacionamentos entre classes diferentes aconteciam com alguma frequência, mesmo que fosse entre patrões e suas escravas, o concubinato, gerando diferentes imaginários a cada situação que isso ocorresse, o próprio relacionamento entre Manuel de Barros e Tereza Pereira é uma exemplo disso.

O imaginário da mulher que em seu dia-a-dia precisava realizar várias atividades ao mesmo tempo, reforçava a imagem da trabalhadora e mãe destas primeiras personagens da história local. Santos novamente auxilia nesta abordagem ao comentar que normalmente as mulheres são caracterizadas como algo homogêneo, em um mesmo grupo, diferenciando-se dos homens em suas atividades, sempre diversas:

Enquanto nas mulheres procuram-se detectar as semelhanças para englobá-las num grupo, no caso dos homens enfatizam-se as diferenças procurando agrupá-los a partir de seus diferentes papéis sociais.²⁴

Considerações Finais

Nem Santo Antônio da Patrulha, e muito menos o Parque da Guarda deixaram de “heroicizar” seus primeiros povoadores, e exaltar o que estes traziam consigo, valorizando seus comportamentos e atitudes. Essa atitude fica clara nas narrativas e nos monumentos construídos dentro e fora do parque. Utilizando-se disso, ideologias governamentais puderam manipular o significado da história do município. Além da memorização sobre as origens “míticas”, o empreendimento retrata a

²³ D`INCAO, 2004, p. 234.

²⁴ SANTOS, 1999, p. 1172.

valorização da religiosidade dos colonos açorianos, o que se identifica no presente, mesmo que dissociada do nome que o município recebeu.

A apresentação teatral faz um recorte temporal da história de Santo Antônio da Patrulha, retratando uma parte deste passado, ligado à construção de uma imagem e representação mítica da origem do município, onde há uma intencionalidade do parque no sentido de exaltar a religiosidade, já que o mesmo vê nesta um fator de grande importância da cultura herdada pela comunidade, costume trazido pelos ilhéus e do papel feminino, e neste caso, o de Margarida da Exaltação.

No entanto, o Parque da Guarda reforça um “imaginário” ao dispor alguns dos personagens próximos um dos outros, o que não caracteriza imparcialidade, mas sim a difusão de um imaginário estereotipado das personagens e fatos na história de Santo Antônio da Patrulha e, por conseguinte, dos patrulhenses. Isso ocorre devido a forma como o processo histórico do município se desenrola, pois autores difundem essa visão romaneada dos fatos, e o Parque da Guarda segue essa linha de opinião, enaltecendo personagens e silenciando outros, como é o caso das imigrantes açorianas, que apenas são referenciadas em um pequeno período da encenação teatral.

Sacred Dance entre o sagrado e o profano

Ana Lúcia Marques Ramires*

[...] o sagrado e o profano se constituem as duas modalidades do homem no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história¹.

Considerações Iniciais

As Danças Circulares Sagradas são danças realizadas em círculos que têm por finalidade estar junto. Embora dançar em círculo seja uma atividade muito antiga, o movimento das Danças Circulares Sagradas é bastante recente. Na década de 1960 do século XX, enquanto a Europa recuperava-se dos traumas deixados pela Segunda Guerra Mundial e os movimentos sociais reivindicavam liberdade, paz e amor, o bailarino e coreógrafo Bernhard Wosien (1908 -1986) dedicava seu trabalho à pesquisa, à elaboração e à preservação das danças étnicas e folclóricas europeias, enfatizando nestas os aspectos do **estar junto, do sagrado e da cura**.

O site do Semeiadança² destaca os usos atuais das Danças Circulares Sagradas em diferentes ocasiões: como *dançatas nos espaços públicos*, parques e praças; como danças de *tradição* e como ferramentas para trabalhar valores éticos, sociais e a diversidade cultural, atendendo neste sentido a outro uso, os *públicos específicos*, ou seja, pessoas em conflitos com a lei, situação de risco social, portadores de necessidades especiais, idosos. Na área da *Saúde*, as danças são usadas para o equilíbrio do corpo, em seus aspectos físico, mental e emocional, cuidados especiais e cura.

* Mestre em Memória Social e Bens Culturais pelo UNILASALLE-RS na linha de pesquisa em memória, cultura e identidade, com ênfase em dança, email: ana.lucia.ramires@hotmail.com e <http://lattes.cnpq.br/0547511400231643>.

¹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes. 2001. p. 13.

² Um dos principais sites de Danças Circulares e de Danças da Paz Universal de São Paulo organizado pelas focalizadoras Arlenice Juliani, Mônica Goberstein e Vaneri de Oliveira. Disponível em: http://www.semeiadanca.com.br/quem_somos.htm Acesso em: 20 jul. 2011.

O interesse pelo tema surgiu em 2010 quando a pesquisadora conheceu o Grupo Redenção. A pesquisadora já dança em outro grupo no centro de Porto Alegre, mas foi neste grupo que a mesma, percebeu a existência de um diferencial, dado que o mesmo está localizado em espaço público, é aberto a todos, gratuito, feito através de ações voluntárias e cooperativas. Mesmo que estas danças constituam um movimento recente em Porto Alegre (aproximadamente duas décadas) e o Grupo Redenção ser um dos pioneiros, a pesquisadora observou que o tema e o grupo em questão careciam de dados sobre a sua trajetória e de uma investigação do ponto de vista histórico-cultural.

O Grupo Redenção de Danças Circulares Sagradas forma-se espontaneamente dois sábados por mês, na sala Multiuso do Parque Esportivo Ramiro Souto, situado dentro da área do Parque Farroupilha (Redenção). Ali, a prática das Danças Circulares Sagradas começou em 2002 e, em dezembro de 2012, completou uma década. Pessoas de diferentes grupos de Danças Circulares Sagradas da cidade encontram-se ali para dançar, orientados por dois focalizadores. A duração da prática das Danças Circulares Sagradas no Grupo Redenção é de uma hora e meia por encontro, das dez horas às onze horas e trinta minutos, no primeiro e no terceiro sábados de cada mês. Nestes, os focalizadores trazem aos praticantes um variado repertório de danças tradicionais e contemporâneas. Seguidamente, o grupo recebe novas pessoas para experimentar as Danças Circulares Sagradas e por tal motivo há uma reconfiguração do Grupo Redenção a cada encontro, pois os componentes (focalizadores, praticantes e iniciantes) não são sempre os mesmos, embora haja pessoas que são praticantes assíduos. Cada encontro é bastante singular, dado a constante reconfiguração do grupo, o número de pessoas presentes e a diversidade das coreografias. Em relação a estas últimas, observamos o cuidado dos focalizadores em associar as danças não só com a história de cada coreografia, mas também com o cotidiano, com os aspectos profanos e sagrados da vida humana, ressaltando nestes, os significados dos movimentos, as datas importantes como, por exemplo, as estações do ano, o Dia do Meio Ambiente ou as Festas Juninas. Algumas vezes, o Grupo Redenção dança ao ar livre, como no primeiro e no último encontro do ano ou quando se integra às atividades do Parque Ramiro Souto, como o Dia da Família ou a Semana da Maturidade.

Contexto histórico-cultural das Danças Circulares Sagradas

Dançar em círculos nos remete a formas antigas, quando a dança era uma manifestação mais espontânea e cotidiana do homem ao interagir em seu grupo ou em relação à natureza. No Ocidente, à medida que o processo civilizatório avançou e se solidificou, o homem moderno foi restringindo o contato com estas “práticas naturais” realizadas em comunidade. Na contemporaneidade, segundo Maffesoli, “vivemos um retorno à tribo”, ou seja, nos voltamos a alguns valores perdidos durante a modernidade. “A pós-modernidade adota um aspecto emocional e resgata uma sensibilidade entre as novas gerações”.³

Neste aspecto emocional, sensível que revisita o passado sem perder o foco no momento presente e efêmero na dança é que inserimos as Sacred Dance ou Danças Circulares Sagradas como são conhecidas no Brasil. Embora dançar em círculo seja uma atividade muito antiga, o movimento das Danças Circulares Sagradas é recente, pois estas danças originaram-se a partir do trabalho do bailarino Bernhard Wosien (1908-1986), quando ele visitou em 1976, a Comunidade de Findhorn (Forres, no norte da Escócia).

De acordo com Schmidt⁴ na década de 1960 muitos jovens saíram às ruas para protestar, adotando a postura do enfrentamento como forma de luta pela mudança. Outros movimentos de juventude, como os *hippies*, nos Estados Unidos, utilizaram a não violência, identificando-se com figuras históricas como Gandhi e Buda. Eles recusavam a sociedade de consumo e vislumbravam um mundo com menos consumo e guerras (aludindo à Guerra do Vietnã, 1959-1975) e mais amor e espiritualidade.

No contexto dos Anos 60 surgiu a *Nova Era ou New Age* que, segundo Lacroix⁵ foi um movimento contracultural que se desenvolveu em dois pontos diferentes, na Califórnia (EUA) contrapondo-se ao

³ CAMPOS, F. K. *O tempo das tribos de M. Maffesoli*: resenha. 2010, p.1. Disponível em: <http://books.google.com.br/books/about/TEMPO_DAS_TRIBOS_O_O_DECLINIO_DO_INDIVID.html?hl=pt-BR&id=K_7ZAwaACAAJ>. Acesso em: 23 dez. 2011.

⁴ SCHMIDT, Mario. *Nova História Crítica: Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Nova Geração, 2001. p. 253.

⁵ LACROIX, Michel. *A ideologia do New Age*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 13-15.

América way of live e em Findhorn (Escócia) com Peter Caddy. Conforme Lacroix⁶, os termos New Age e Era de Aquário foram criados respectivamente por Alice Ann Bailey (1880-1949) e Paul Le Cour (1871-1954).

Os seguidores do New Age acreditam nas eras zodiacais propostas pelos astrólogos que estabeleceram um paralelo entre os movimentos da Terra e do Sol (equinócio vernal, primavera no hemisfério norte e outono hemisfério sul) com a evolução das civilizações humanas, de forma que teríamos passado por eras compostas por 2142 anos cada uma: Era de Touro (4300 a.C a 2150 a.C); Era do Carneiro (2.150 a.C até o nascimento de Cristo), Era de Peixes (a partir do nascimento de Cristo até ?) e a Era de Aquário (que está chegando mas não existe consenso entre autores sobre a data de início) que seria um período de mais de dois mil anos de paz, harmonia, comunicações, justiça e desenvolvimento espiritual⁷.

O artigo de Silva⁸ denominado *Religiosidade na Pós-Modernidade*, cita as principais mudanças de paradigmas, experimentadas no mundo ocidental, a partir da década de 1960 do século XX:

[...] a consciência ecológica, a revolução quântica, o feminismo com a valorização da afetividade, a explosão da subjetividade, a compreensão holística e complexa da realidade, representam, cada qual a seu modo, um contundente desafio à modernidade de origem iluminista, racionalista e secularizante, abrindo com isto, espaço para **a reintegração do sagrado** na estrutura mental do homem ocidental, vindo estas temáticas a se constituírem em novas vertentes teológicas. [sem grifo no original].

Para Terrin⁹ *Nova Era, New Age ou Era de Aquário* são termos que indicam o “movimento que olha para frente com saudade do passado.” Assim, o conceito de Nova Era “é amplo e envolve muitas coisas diferentes, numa espécie de guarda-chuva.” Contudo, há alguns

⁶ LACROIX, 1996, p.13 e 56.

⁷ LACROIX, 1996, p. 25-28.

⁸ SILVA, Marcos. *A religiosidade pós-moderna*. 2009. Disponível em: <<http://silva.marcos.sites.uol.com.br/artigos/mist/religiosidade.pdf>> Acesso em: 13 abr. 2012.

⁹ TERRIN, Aldo Natale. *Nova Era: religiosidade da pós-modernidade*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 15.

elementos comuns: “... intuição, experiência, espontaneísmo natural e um romantismo onde Deus e o mundo são confundidos e um horizonte aberto, cujo limite é o não limite da própria consciência¹⁰.” Em outro capítulo, Terrin trata sobre os lugares da Nova Era, fazendo uma descrição de alguns centros holísticos dos Estados Unidos e comenta sobre a Comunidade de Findhorn na Escócia, local onde surgiram as Danças Circulares Sagradas. Terrin mostra que ali “[...] a dança, o yoga, a cozinha vegetariana e os momentos da vida comunitária [...] formam um *life style (estilo de vida)*, ao qual o frequentador facilmente se adapta”¹¹.

A formação da Comunidade de Findhorn

No intuito de contextualizar e salientar a importância do sagrado e também do profano nas Danças Circulares Sagradas apresentamos um resumo sobre parte da história da Comunidade de Findhorn, onde o leitor poderá conhecer alguns fatos e os pilares que sustentaram esta comunidade até os dias de hoje, no sentido da vivência do sagrado e do profano.

De acordo com Walker¹² a Comunidade de Findhorn foi originada em 1962 com seis pessoas: Peter e Eileen Caddy, seus três filhos e uma amiga do casal de nome Dorothy Maclean. Conforme Walker (1998), Peter Caddy era um homem muito esotérico e tinha sido oficial da Força Aérea Britânica. Ele nasceu em Ruislip, próximo a Londres em 1917, no mesmo ano de Eileen Caddy, que era egípcia, nascida em Alexandria e que, antes do relacionamento com Peter Caddy, fora casada com o também oficial da Força Aérea Britânica Andrew Combe. Peter e Eileen se conheceram em Habbanya, no Iraque, mas se apaixonaram em 1953, quando ambos estavam na Inglaterra. Eileen se divorciou de Combe e passou a viver com Peter Caddy. Dorothy Maclean é canadense, formada em Administração. Durante a Segunda Guerra Mundial ela trabalhou para Serviço de Informação em Londres, onde conheceu Sheena Govan que fora por muitos anos a sua guia espiritual e também do casal Caddy.

¹⁰ TERRIN, 1996, p. 18.

¹¹ TERRIN, 1996, p. 51.

¹² WALKER, Alex. *A verdade interior*. São Paulo: Triom, 1998. p. 40-41.

O casal Caddy e a amiga Dorothy Maclean trabalharam no Hotel Cluny Hill, próximo à cidade de Forres (norte da Escócia) e, posteriormente, foram transferidos para trabalharem no Hotel Trossachs (Perthshire, região central da Escócia), de onde foram demitidos. A partir deste momento, a família Caddy e Dorothy foi morar no trailer que Peter Caddy havia comprado e, com muitas dificuldades, eles estabeleceram-se em Findhorn Bay Caravan Park, um lugar inóspito, cheio de arbustos e que servia como depósito de lixo¹³.

Peter, Eileen Caddy e Dorothy Maclean meditaram durante quase dez anos com Sheena Govan, espiritualista que lhes ensinou “a colocar Deus em primeiro lugar em suas vidas¹⁴.” Eileen Caddy afirmava: “*I am the perfect expression of divine love*” (Eu sou a expressão do amor divino) e acreditava, como Peter e Dorothy, no *The God Within* (o Deus Interior)¹⁵. Esta crença tornou-se um dos pilares da Comunidade de Findhorn, juntamente com o entendimento iniciado por Peter Caddy que “*o trabalho é o amor em ação*”¹⁶ e com a ideia de “*co-criação com a inteligência da natureza*”, através da comunicação com os reinos naturais - os *devas*, os arquitetos do mundo físico, conforme acreditava Dorothy Maclean. Desta forma, os “*devas* traziam em si, a essência da espécie¹⁷.”

Em 1970, David de Spangler, escritor e espiritualista norte-americano, conheceu os famosos Jardins de Findhorn e entusiasmou-se pela comunidade, passando a colaborar para ampliá-la. Ele é um dos pioneiros do movimento New Age. Em 1972 foi criada a Fundação Findhorn. Peter Caddy deixou a comunidade em 1979, vindo a falecer em 1994 em um acidente de carro. Assim, a comunidade passou a ser

¹³ WALKER, 1998, p.42.

¹⁴ MACLEAN, Dorothy. About Sheena. In: BIJMAN, Adriana Sjan. (comp). *50 Findhorn birthday book; spirit of the future*. Findhorn: Findhorn Foundation Community, 2012. p. 8. (tradução nossa).

¹⁵ HOLLINGSHEAD, Liza. Eileen Caddy: The god within. BIJMAN, Adriana Sjan. (comp). *50 Findhorn birthday book; spirit of the future*. Findhorn: Findhorn Foundation Community, 2012. p. 6-7. (tradução nossa).

¹⁶ BONE, Judith. In *Peter Caddy's words: "work is love in action"*. In: BIJMAN, Adriana Sjan (comp). *50 Findhorn birthday book; spirit of the future*. Findhorn: Findhorn Foundation Community, 2012. p. 14-15. (tradução nossa).

¹⁷ MCALLISTER, Judy. Dorothy Maclean: A job to do. In: BIJMAN, Adriana Sjan. (comp). *50 Findhorn birthday book; spirit of the future*. Findhorn: Findhorn Foundation Community, 2012. p. 18-19.

gerenciada por um Grupo Central¹⁸. Eileen Caddy morou na comunidade até a sua morte em 2006 e Dorothy Maclean ainda vive na comunidade, conforme informação disponível no site da Fundação Findhorn em 20 de julho de 2012.

É importante ressaltar que os três pilares mencionados, Deus, Natureza e Trabalho permanecem até hoje como referência ao legado que Eileen e Peter Caddy e de Dorothy Maclean deixaram à Comunidade de Findhorn, conforme consta na obra *“50 Findhorn Birthday Book – Spirit of the Future.”*¹⁹ A comunidade fundada pelo casal Caddy e por Dorothy Maclean é hoje a Findhorn Foundation, uma ecovila e centro de desenvolvimento humano de referência no mundo. Ali as Danças Circulares Sagradas são a expressão da cultura da comunidade, sendo realizadas nas atividades cotidianas e nos eventos culturais daquela fundação, tanto no sentido de celebrar o sagrado como em vivenciar com consciência o profano. Isto tornou-se evidente durante a semana que passamos na Fundação Findhorn, na condição de visitante e pesquisadora, participando do *Festival of Sacred Dance, Music & Son*. Este festival é realizado anualmente no mês de julho, sendo que em 2012 o festival homenageou os 50 Anos da Comunidade de Findhorn.

Findhorn, Bernhard Wosien e as Sacred Dance

Em sua origem, segundo a coreógrafa e focalizadora Vaneri de Oliveira, o movimento Danças Circulares Sagradas surgiu do encontro entre as danças de Bernhard Wosien e os valores mencionados da ecovila Findhorn. Mas quem foi Bernhard Wosien? Em *Meu Caminho como Bailarino* ele recorda a família, a presença da religião e que a dança surgiu em sua vida, ainda na infância.

Eu nasci na Mausure (Prússia Oriental), na cidadezinha de Passenheim, **filho de um pastor evangélico**. [...] Minha mãe, Antoinette, linda, era filha primogênita do barão Richard Von Butler de Ponart, em Königsberg. [...] Meu pai e, muito especialmente, seu irmão Klaus eram bons dançarinos. Sempre que meu tio vinha nos

¹⁸ WALKER, 1998, p. 57.

¹⁹ BIJMAN, Adriana Sjan. (comp.). *50 Findhorn birthday book; spirit of the future*. Findhorn: Findhorn Foundation Community, 2012. Livro lançado em 2012 pela Fundação Findhorn em homenagem aos 50 Anos daquela Comunidade.

visitar, meu pai lançava mão do violino e daí, com a participação de nossos empregados poloneses, com muita música e dança, surgiam àquelas noites festivas que cunharam as minhas primeiras impressões da dança²⁰. [sem grifo no original].

Em 1939, Bernhard Wosien já era o primeiro bailarino do Teatro de Berlim. O auge da carreira de Bernhard Wosien como bailarino e coreógrafo foi no período de 1948 a 1958, quando atuou em peças importantes como Orfeu e Eurídice (Salzburg, 1948) e a Gata Borralheira (Dresden), na qual dançou como o Príncipe. Bernhard Wosien deixou os palcos em 1960 para dedicar-se à pedagogia, trabalhando na Escola Técnica de Estudos Sociais de Munique e na Escola Popular Superior. De 1965 até 1986, Bernhard Wosien trabalhou como docente da Universidade de Marburg com uma atividade chamada de “Procedimentos Especiais da Pedagogia da Cura e ensinou as danças de roda como meio da pedagogia de grupo²¹.” Desta forma, Bernhard Wosien passou a pesquisar, a coreografar e a adaptar danças étnicas e folclóricas para o círculo, concebendo-as como uma meditação em movimento. Finalizando o capítulo *Meu Caminho como Bailarino*, Bernhard Wosien ressalta a importância das Danças Sagradas em Findhorn: “... o trabalho de dança em Findhorn, a comunidade no norte da Escócia tornou-se, desde 1976, um exemplo de uma rede internacional de meditação pela dança²².”

Depois de 1976, Bernhard Wosien retornou outras vezes à Comunidade de Findhorn, a fim de ministrar cursos de danças. Com o tempo, estas danças passaram a ser organizadas como uma atividade daquela comunidade. Segundo Preiss,²³ Bernhard Wosien adaptou as danças folclóricas e étnicas para o círculo, porém conservou nestas, o seu conteúdo cultural e simbólico, chamando-as pela expressão “**Heilige Tange**”, que em alemão significa “**sagrado**”. [sem grifo no original].

²⁰ WOSIEN, Bernhard. *Dança: um caminho para a totalidade*. São Paulo: Triom, 2000, p.17-18.

²¹ WOSIEN, 2000, p. 24-25.

²² WOSIEN, 2000, p. 25.

²³ PREISS, Patrícia Viegas. *Construindo o caminho do círculo: processo de ensino/aprendizagem nas danças circulares sagradas*. Porto Alegre, 2011. 70 f. Monografia (Pós-Graduação Latus Censo em Dança) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação Física e Ciências do Desporto, 2011, p.16.

[...] mas poucos anos depois já não tinha certeza de ter sido a escolha certa, pois sua intenção era expressar a espiritualidade nas danças, inclusive sugerindo outros nomes como holística ou curativa, mas depois de um tempo já não era mais possível a mudança. Também nesta época, Maria Gabriele Wosien, sua filha, havia publicado um livro sobre Danças e Antropologia, traduzido em diversas línguas e em inglês *Sacred Dance*, o termo sagrado acabou se tornando conhecido e permanecendo²⁴.

Surgiram assim, as *Sacred Dance*, ou seja, danças de diferentes tradições, com grande conteúdo histórico-cultural, adaptadas ao círculo por Bernhard Wosien, no sentido de permitir a integração das pessoas, através da linguagem simbólica e efêmera da dança. Neste sentido, o círculo e o centro dele são os pontos de referência na realização da Dança Sagrada. Bardine; Bardine e Diez ressaltam que

“o círculo é símbolo de totalidade [...] não existe exclusão nem hierarquia, não tem início nem fim. De maneira cooperativa, no círculo promove-se a percepção consciente do respeito e da valorização da presença de cada um²⁵.”

Já o centro do círculo é a referência para os praticantes dançarem. Geralmente, ornamentado com velas, flores e objetos, o centro é, para Bardine; Bardine e Diez²⁶, “o símbolo da harmonia, da luz e do conhecimento com que as pessoas entram em contato ao dançar.”

Entre o Sagrado e o Profano

Os sentidos do sagrado nas danças circulares constituíram uma das motivações principais para que esta pesquisadora realizasse o seu trabalho de mestrado, referente à memória social do Grupo Redenção. Na busca pelo sentido de dançar em grupo e em círculo, o que inclui principalmente a questão do sagrado e a sua relação com o profano, foi

²⁴ PREISS, 2011, p.16-17.

²⁵ BARDINE, Bruna; BARDINE, Carmela; DIEZ, Carmen Lucia.Fornari. Corpo, educação física e danças circulares: entre corpos sarados e sagrados. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 3, 2009, Salvador. *Anais*. Salvador, 2009. p. 5.

²⁶ BARDINE, B.; BARDINE, C.; DIEZ, 2009, p. 5.

necessário que a pesquisa de campo fosse realizada também na Escócia, em Findhorn, local de origem das Danças Circulares Sagradas.

Sagrado e profano também foram temáticas centrais da dissertação de Silva²⁷ ao abordar a questão da autonomia do homem moderno. Desta forma, ao longo da história essas designações adquiriram as características de seu tempo e lugar, podendo variar de cultura para cultura e até mesmo entre indivíduos de um mesmo grupo social. Já Eliade²⁸ ressalta que a “primeira definição do sagrado é de oposição ao profano.” Portanto, para conhecer o sagrado é preciso vivenciar o profano e vice-versa. Este autor utiliza a palavra *hierophany*²⁹ para designar a manifestação do sagrado e considera que tanto nas sociedades primitivas como nas atuais sociedades modernas, o sagrado é formado pelas mais diversas manifestações que consagradas, tornam-se poder e realidade.

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. [...] O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os “primitivos”, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado **equivale ao poder** e, em última análise, à **realidade** por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo **realidade**, perenidade e eficácia³⁰. [sem grifo no original].

Por outro lado, o termo profano além de indicar oposição ao sagrado, significa também, “ o não pertencente à religião, [aquilo] próprio do mundo material, laico, mundano³¹.”

²⁷ SILVA, Alcione Carvalho da. O sagrado e profano na autonomia do homem moderno. Porto Alegre: PUCRS, 2013. 114 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013, p. 15-16.

²⁸ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes. 2001, p.13.

²⁹ ELIADE, 2001, p.13.

³⁰ ELIADE, 2001, p.13.

³¹ GEIGER, Paulo (org). *Novíssimo Aulete – dicionário contemporâneo de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2011, p. 1114.

É preciso dizer, desde já, que o mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano. [...] o homem moderno **dessacralizou** seu mundo e assumiu **uma existência profana**. É preciso acrescentar que uma tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. [sem grifo no original].

Sagrado e profano são temas que fazem parte do conteúdo cultural que compõe o vasto repertório de coreografias tradicionais e contemporâneas das Danças Circulares Sagradas. Deste modo, temos coreografias que celebram o profano, como o de uma colheita, outras retratam a tradição de um povo e ainda há outras sagradas, que representam uma oração, uma devoção ou uma meditação em movimento.

Bardine, Bardine e Diez³², no artigo intitulado: *Corpo, Educação Física e Danças Circulares: entre corpos sarados e sagrados*, tratam sobre a etimologia do termo sagrado (do latim, *sacrum*), através de diferentes autores, onde o termo tem significados de: oposição ao profano, revelação, entidade, experiência de Deus, conexão com a natureza e “dimensão unificadora humana.” Neste sentido, esta pesquisa utilizou como metodologia entrevistas individuais semiestruturadas (no total de vinte e duas) realizadas com quatro grupos de participantes diferentes, compostos por focalizadores e praticantes destas danças. A estes foram feitas dez perguntas que nortearam as entrevistas. A Fig.1 contém um resumo das respostas do grupo pesquisado principal, através de palavras-chave em resposta à pergunta número 10 do roteiro de entrevista sobre o sagrado.

³² BARDINE, B.; BARDINE, C.; DIEZ, 2009, p. 7.

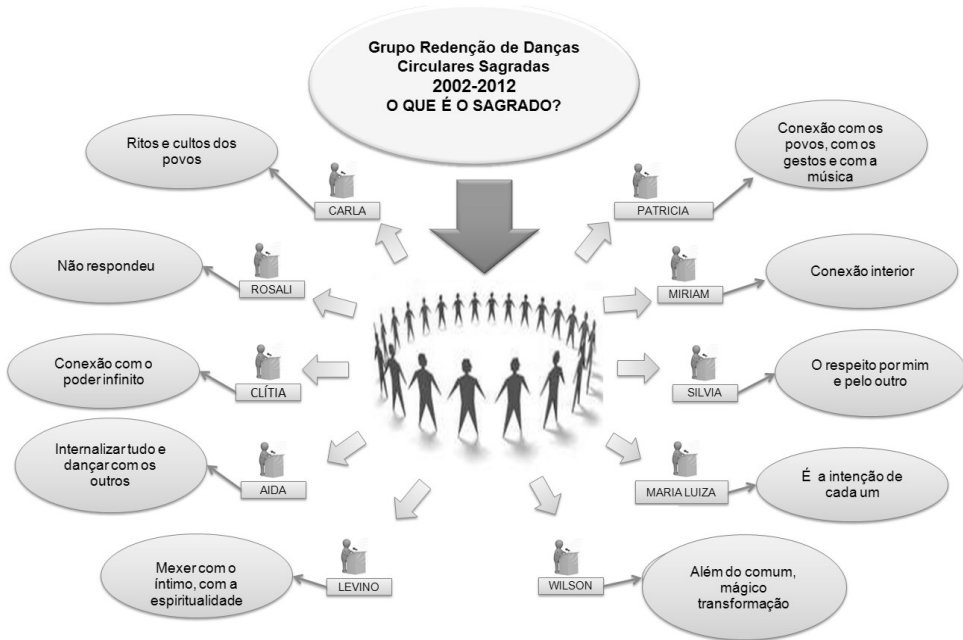


Fig.1 – O Sagrado
Fonte: Ana Lucia Marques Ramires

Ainda em relação ao sagrado, transcrevemos parte das percepções que as focalizadoras gaúchas Patrícias Viegas Preiss e Miriam Tlajja relataram em suas entrevistas ao rememoraram e verbalizarem sobre a experiência com o sagrado nas Danças Circulares Sagradas.

O que é de sagrado é justamente isso, são essas conexões que se acaba fazendo com os povos, com os gestos, com a música. [...] é sagrado porque, para mim, toda a forma de arte é sagrada, até porque sou formada em Artes. Eu sei por que isso vem da alma das pessoas. A arte não vem de um lugar [...] ela não foi construída do nada. Ela vem da alma, de algum chamado interno que aquelas pessoas têm.³³

Essa é uma pergunta das mais importantes e difícil de responder por que muitas vezes o sagrado é confundido com o sagrado da Teologia, mas não é o da Teologia é o da Antropologia, ou seja, tudo aquilo que tu fazes (no meu ponto de vista) em conexão com teu ser interior. Tu respeitas o teu espaço de silêncio, de quietude, a percepção de si e

³³ Entrevista com a focalizadora Patrícia Viegas Preiss realizada por Ana Lúcia Marques Ramires em 29.08.2012.

do corpo e tu, a partir desse espaço, dentro de ti, tu ofereces a dança, isso é sagrado³⁴ :

Nas respostas da Fig.1 e nos excertos das entrevistas, observamos a influência das ideias do New Age. A palavra **conexão** apareceu três vezes: conexão interior (com eu ou com o Deus interior), com os povos (com a humanidade) e conexão com o poder infinito (entenda-se também com o cosmo). Juntas, as respostas dos entrevistados nos indicam a presença do paradigma holístico, onde o sagrado é vivenciado na dança através da tradição, da história e da arte, as quais conectam o indivíduo consigo, com o grupo que dança no círculo e com a humanidade. Nesta perspectiva, a dança é sagrada porque ela é, segundo Barton

uma ferramenta para o crescimento individual que se apoia no grupo e na energia do círculo para trazer consciência em benefício de todos. O **sagrado** é desta forma, uma orientação para o bem e para totalidade da vida.³⁵

Considerações Finais

As Sacred Dance trazem um conteúdo oriundo de diferentes contextos culturais. Estes conteúdos apareceram na rememoração dos grupos pesquisados. Entre os praticantes e focalizadores percebemos que há a ideia de compartilhar uma cultura universal a ser usufruída no círculo, que embora seja constituída por diversos aspectos, quando dançados torna-se consagrados.

Na prática, além da expressão corporal dos praticantes, da atuação do focalizador; o conceito e o conteúdo cultural das Danças Circulares Sagradas convergem para um conhecimento que dá sentidos a estas danças. Na investigação realizada constatamos que este conteúdo cultural proporciona tal conhecimento ao praticante, tendo em vista que as coreografias trazem um tema, uma história e uma mensagem que se inspira e representa através da linguagem simbólica

³⁴ Entrevista com a focalizadora Miriam Teresinha Tlajja Leipnitz realizada por Ana Lúcia Marques Ramires em 14.09..2012.

³⁵ BARTON, Anna. *Danças circulares: dançando o caminho sagrado*. São Paulo: Triom. 2006, p. 34-39.

dos movimentos do corpo, aspectos sagrados, profanos, materiais e imateriais da cultura. Todos estes aspectos juntos atribuem identidade e sentimentos de pertencimento ao Grupo Redenção, contribuindo para a continuidade do mesmo.

Considerando a origem destas danças verificamos que as mesmas trazem traços marcantes do New Age, da concepção de dança do bailarino Bernhard Wosien e dos valores cultivados na Comunidade de Findhorn. A partir destas referências históricas, a oposição entre sagrado e o profano é atenuada no sentido de torna-se *formas de ser no mundo* como considerou Eliade. As Sacred Dance possibilitam-nos deste modo, vivenciar na dança, a experiência do sagrado ou ainda a sacralização do profano.

Compreensão de tempo* e estratégias na fronteira: articulações de direitos nas amazônias interamericanas

Geórgia Pereira Lima**

Considerações Iniciais

Este artigo é um dos resultados da pesquisa “Brasivianos’: culturas, fronteiras e Identidades”, em andamento, a qual busca entender a articulação de culturas (brasileira/boliviana) em áreas fronteiriças a partir do processo expropriação e desenraizamento do trabalhador brasileiro nos espaços da fronteira sul- ocidental amazônica. Baseado nas experiências de trabalhadores brasileiros na Bolívia na zona de fronteira do Departamento de Pando, particularmente, nas províncias de Nicolas Suares e Abunã, a partir de 1980, pois se entende como um acontecimento¹ envolvendo estes sujeitos chamados de

* Neste trabalho se leva em consideração a rica gama de significados do tempo, partimos de três possíveis acepções para o conceito. Serão articuladas as noções de *Tempo linear*, *Tempo de mudança* e *Tempo de conflito (ou social)* visando apresentar uma compreensão das estratégias de trabalhadores seringueiros brasileiros nos seringais de Pando-Bolívia, possibilitando apresentar a região que delimita os limites entre Brasil e Bolívia e de seus processos atuais.

** Professora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Área de História (UFAC). Mestre em História do Brasil pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, 2002. Doutoranda da Universidade de São Paulo (USP) em História Social.

¹ Nas reflexões de Paul Veyne, um acontecimento não é um ser, com o qual o historiador monta a trama para explicar a história de um evento, mas, é um cruzamento de itinerários possíveis, onde circulam os sujeitos da história. Com efeito, utilizo aqui o conceito “itinerário” por este expressar um caminho escolhido para narrar à história da presença de brasileiros, clandestinos, no território boliviano. Diz Veyne: “[...]é evidentemente impossível descrever a totalidade é preciso escolher [...] O itinerário que o historiador escolhe para descrever o campo acontecimental pode ser livremente escolhido e todos são igualmente legítimos”. Veyne também utiliza o conceito de intriga, o itinerário onde os acontecimentos adquirem sentidos e incorporam contexto e como “a história é feita da mesma substância que a vida” todo acontecimento se dar no cruzamento entre o itinerário

“brasivianos²” termo que se tornou bastante expressivo nas discussões da Historiografia regional.

A região acreana configurou na historiografia como um espaço do conflito internacional entre Brasil e Bolívia, finalizado com o Tratado de Petrópolis de 17 de novembro de 1903. Assim, acerca de mais de um século separam os eventos da chamada “Revolução Acreana” (1902) e referido tratado (1903) das experiências sociais de famílias brasileiras (seringueiros e pequenos produtores), nos seringais pandinos–Bolívia (2010). Em trabalhos acadêmicos encontramos expressões como: “litígio”, “clandestino”³; “eu”, “outro”, “estrangeiro”⁴ entre outros, refletem aquele acontecimento e manifestam o silêncio diplomático até 2008, mas, traduzem um hiato daquele acontecimento histórico e a permanência desses sujeitos sociais em território boliviano, a chamada “terra livre”⁵ como uma forma de luta por direito, particularmente, o direito a terra.

Desta forma, é importante destacar o Corredor fronteiroço Acre-Pando de aproximadamente de 400 km de extensão (INCRA-Ac, 2010) entre os municípios acreanos: Assis Brasil, Brasiléia, Epitaciolândia, Xapuri, Capixaba, Plácido de Castro e Acrelândia e as áreas pandinas limítrofes das provinciais Nicolas Suarez e Abunã, esta representação geopolítica mostra que se trata de uma área legítima de fronteiras nacionais.

do vivido e o escolhido pelo historiador. VEYNE, Paul. *Como se escreve a História*, 1989, p. 43-49.

² Convém esclarecer que por brasiviano, na historiográfica regional, se compreende aos trabalhadores brasileiros, que ocuparam o território boliviano em condições de clandestinidade. Contudo, Alfredo Wagner (1995) cunhou este termo a partir de uma análise, muito particular, da relativização de fronteiras brasileiras e da contextualização dos conflitos agrários brasileiros, especificamente, amazônico, designando por Brasivinos uma “identidade constituída no conflito de um grupo de trabalhadores, seringueiros, brasileiros em seringais bolivianos” TRAVESSIA a revista do Migrante. CEM, 1995, 29-35.

³ MAIA, Sávio José da Costa. *Seringueiros brasileiros e suas travessias para a Bolívia: a formação de novos modos de produção num espaço de litígio (1970/1995)* Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE. 2002.

⁴ ESTEVES GOMES, Benedita Maria. A hierarquização dos espaços agrários na Amazônia Sul-Occidental: os assentados em áreas de preservação e os não assentados. *Revista Nera*, Ano 8, n. 7, jul.-dez. 2005.

⁵ CEDEPLAR, 1979.

base na estratégia do Acordo bilateral/2008, colocado em prática com o trabalho e planejamento da OIM – Organização Internacional de Migrações⁶ se manifestam como espaço de reajustes e reorientação daquela migração “clandestina” em processo de “regularização” de parte destas famílias que permaneceram em território boliviano, agora, com direito a terra.

Assim, sob o prisma do retorno ao Brasil e da permanência de famílias brasivianas na região boliviana de Puerto Rico, Província del Abunã - BO, temos a possibilidade de analisar temporalidades que evidenciaram os conflitos sócio–agrários ocorridos entre as décadas de 1970 a 1990, os quais expropriou, expulsou e excluiu o seringueiro e sua família do direito a terra no espaço rural acreano–brasileiro. Mas, também a resistência da permanência em território boliviano como uma estratégia⁷ de lutas dos excluídos em busca do direito a terra que resultou no propósito do Acordo diplomático entre o Brasil e a Bolívia/2008, Programa de Assentamento de Famílias brasileiras na Bolívia⁸ e do Plano de Ação Emergencial – INCRA-AC/2010.

Portanto, o interesse que nos move nessa comunicação é entender a partir de narrativas dos chamados brasivianos como se manifestou em suas experiências sociais e lutas cotidianas a questão do direito a terra neste espaço interamericano e amazônico, território representante transnacional.

Entre campos amazônicos: expropriados nacionais, resistências e luta pela terra

Ao analisar o contexto atual que envolve a comunidade brasiviana acerca do rearranjo da migração constituído a partir da anuência da

⁶ Relatório do Censo OIM/2009.

⁷ Recomenda-se a leitura de Michael de Certeau, chamo de “estratégia” o calculo das relações das forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”... A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico. Denomino, ao contrario “tática” um calculo que não pode contar com um próprio, nem com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o outro. (CERTEAU, 1998, p 46)

⁸ Relatório, OIM/2009

política diplomática, Brasil-Bolívia, através do Acordo Bilateral de 17 de dezembro de 2008, nos remete a historicidade do processo de Anexação das terras do Acre ao Brasil na perspectiva de pensar o território e a reterritorialização do poder tutelador do Estado exercido através de atos diplomáticos⁹, bem como, compreender como a questão da divisão do mundo social de tradição extrativista foi negociado e renegociado no campo da Diplomacia brasileira. Sem, contudo, perder o foco do sujeito “clandestino” e o direito a terra base principal desta questão.

Diante do exposto, torna-se importante destacar como historiografia regional apresenta os deslocamentos de trabalhadores brasileiros para a região fronteira de Pando- BO em diferentes contextos e de variadas procedências destes sujeitos: nordestina (cearenses, piauienses, riograndeses, alagoanos, sergipanos e pernambucanos), durante o processo da exploração da borracha;¹⁰ nortistas (acreanos, amazonenses e rondonienses); Centro sul (mineiros e matogrossenses) resultado dos conflitos agrários no espaço acreano.¹¹ Demonstra assim, os múltiplos tempos históricos que se evidenciam em momentos distintos e interligados as andanças de seringueiros no chão amazônico de além-fronteiras, desenhando o universo da tradição extrativista.

Desta forma, as trajetórias desses deslocamentos foram interpretadas sob os mais diversos motivos, entre outras explicações podemos citar: para atender ao mercado internacional de borracha, matéria-prima, indústria automobilística de 1895;¹² constituir um corredor econômico a partir do seringal Capatará, 1905;¹³ atender a indústria da II Guerra Mundial, 1945;¹⁴ Falta de terra para trabalhar a

⁹ Reportando às garantias que o Direito Internacional Público, reserva aos Estados Nacionais. Recomendamos a leitura. Murillo Sapia Gutier. Introdução ao Direito Internacional Público. Uberaba-MG, 2011.

¹⁰ TOCANTINS, Leandro, *A Formação Histórica do Acre*. 3 volumes. Edição especial do Ministério da Educação e Cultura, comemorativa do centenário de nascimento de Plácido de Castro. Ed. Conquista, Rio de Janeiro. 1961; COSTA SOBRINHO, 1992.

¹¹ LIMA, Geórgia P. BRASIVIANOS: uma experiência social na fronteira do Abunã - (1970/1980). Recife: UFPE. (Dissertação) Mestrado em Historia do Brasil. 2000.

¹² PEDRO MARTINELLO, 1985.

¹³ SOARES BULCÃO, *Jornal do Ceará*, 1910.

¹⁴ COSTA SOBRINHO, 1992.

partir da década de 1970;¹⁵ Contextualização dos conflitos sociais e agrários brasileiros a partir da década de 1980.¹⁶

Observa-se que em diferentes momentos históricos as explicações de base econômica constituíram uma singularidade interpretativa acerca das andanças daqueles trabalhadores e sob a lógica do capital monopolista, firmado no alto poder econômico do extrativismo da borracha da região do Acre e no contexto histórico favorável ao negócio lucrativo desta matéria-prima no cenário internacional justificam os deslocamentos sem, contudo, refletir a ação desses homens e mulheres sujeitos desses deslocamentos “clandestinos”.

Assim, sob a lógica do lucro-extrativista no plano das disputas sobressaem dois eventos históricos interligados, o Bolivian Syndiciliate 11 de julho de 1901 e a chamada “Revolução” Acreana de 06 de agosto de 1902. Tomadas às devidas proporções, as implicações desses eventos irradiaram fora do ambiente da floresta amazônica e constituíram-se em outras disputas de domínios diplomáticos.

Nesta perspectiva, a interpretação do contexto histórico apresentado por Leandro Tocantins acerca das questões que envolvem a Anexação do Acre ao Brasil, nos permite realizar uma leitura da territorialidade constituída sob a lógica do extrativismo da borracha que ficou conhecida como territorialidade seringalista.¹⁷

Entretanto, no contexto das disputas diplomáticas entre Brasil–Bolívia, a territorialidade constituída pelo conjunto dos seringais na interpretação da Diplomacia Brasileira é representada sob a constituição do “uso possidets”, este termo tornado como força de nacionalidade possibilitou um diálogo diplomático entre as chancelarias de ambos os países, resultando no Tratado de Petrópolis de 1903. Este marco diplomático pós-república, estabeleceu uma di-visão do mundo social

¹⁵ ESTEVES, 2003 e Boletim Nós Irmãos, 1973, p.5.

¹⁶ ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Exportações das Tensões Sociais na Amazônia; Brasivianos, brasuelanos e brajolas – Identidades construídas no conflito. *Travessia: Revista do Migrante CEM*, ano VIII, nº 21, janeiro-abril. São Paulo, 1995, p. 28-36.; LIMA, 2002.

¹⁷ TOCANTINS, 1961; GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Geografando: nos varadouros do mundo: da territorialidade seringalista (o seringal) à territorialidade seringueira (a reserva extrativista)*. Brasília, IBAMA, 2003.

constituído por seringalistas e seringueiros em suas múltiplas relações sociais na/com a floresta amazônica.

Desta forma 105 anos depois o Acordo Bilateral de 17 de dezembro de 2008, entre Brasil e Bolívia, se tornou o código internacional e a OIM como mediadora para garantir o processo de deslocamento de famílias brasileiras da área de 50 km de fronteira pandina, Área de Segurança Nacional da Bolívia, assegurando a "legalização" e o direito a terra em território boliviano. Mas, do episódio diplomático de 1903 que estabeleceu os limites geopolíticos dos dois países sul-americanos in O que há em comum entre esses dois eventos?

Embora separados em razão no tempo e da finalidade, entre outras, o que singulariza ambos os eventos diplomáticos é a presença do trabalhador brasileiro além-fronteiras. Se no primeiro momento, a historiografia regional nos remete a ideia da chamada "Fronteiras em marcha" apresentando um quadro explicativo do expansionismo brasileiro e, em algumas interpretações o caso do Acre se reveste de uma tessitura das chamadas "Fronteiras vivas", no cenário atual da ocupação se traduz no contexto da luta da/na terra dos brasivianos que sem-direitos sonham com o direito a terra.

Na interpretação da nota introdutória de Craveiro Costa é possível perceber que a luta pelo direito a terra, desde os nordestinos-seringueiros até os brasivianos, pode ser traduzido como sentido de liberdade e, marco da ideia de permanência que se evidencia como secular. Segundo afirma que:

O nordestino ganhava terras contra o boliviano. A cultura agrícola ganhava terras contra a indústria extrativa. Com o roçado ensaiava-se a pequena propriedade. O homem da seringa ressurgia todos os anos no homem da lavoura. Mas o essencial é que, resolvido a plantar, estava, para o nordestino, resolvida a permanência.¹⁸

Em outra direção, a representação da territorialidade seringalista ao ser exposta o seu núcleo formador *extrato-agrícola* mostra uma constituição historicamente firmada pelos seringueiros em oposição à dominação do último representante da cadeia industrial extrativista, o seringalista.

¹⁸ Craveiro Costa Nota Introdutória, 2005, p.50-1.

Vale ressaltar que não concebemos a lógica da territorialidade seringalista como uma explicação direta do modo de vida extrativista, pois os sujeitos daquele passado histórico "os homens da seringa e da lavoura" que dialoga diretamente com a territorialidade "clandestina" de seringais e colocações constituídas pelos brasivianos no além-fronteiras, diz respeito à dos seringueiros e não aquela representada pelos seringalistas.

Porquanto, tanto nos nordestinos que se constituíram acreanos como nos trabalhadores brasileiros que foram chamados de brasvianos está presente o sentido da permanência, singularizando as suas diversas lutas, particularmente, a luta pelo direito a terra de ontem no hoje. Terminada a guerra do Acre e estabelecidas às fronteiras, afirma a nota introdutória, Craveiro Costa acerca do nordestino, cearense:

[...] Não voltaria mais para o Ceará, porque encontrava novas condições para sobreviver. E foi este o fator que impediu, mais tarde, com a decadência da borracha, o êxodo total das populações adventícias. A parte já radicada com a lavoura permaneceu e salvou-se no ciclo da castanha.¹⁹

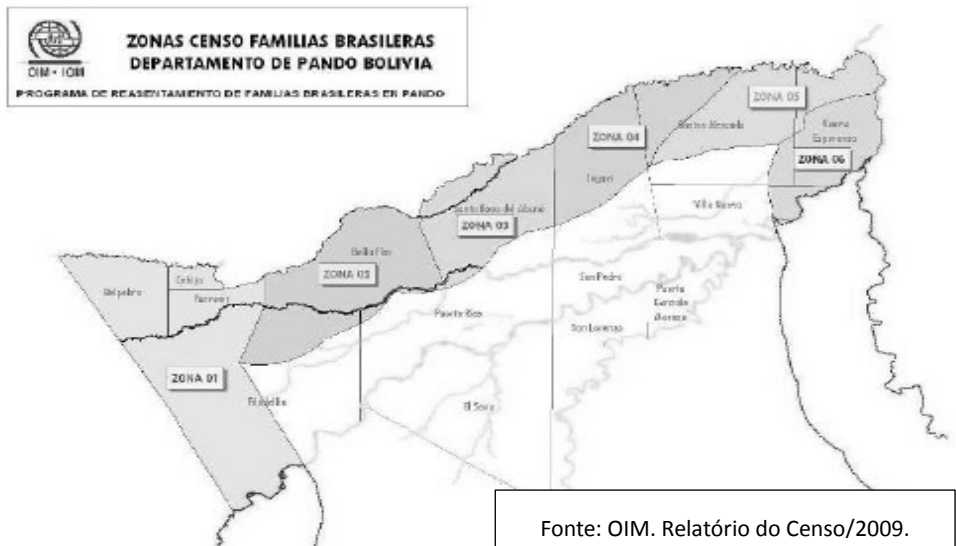
Contudo, a partir da década de 1960, pós-batalha da borracha, outros elementos começaram a se fazer presentes e influenciaram nos destinos amazônicos, entre eles, a chamada "Integração Nacional e Ocupação dos espaços vazios da Amazônia", particularmente, a partir da década de 1970 como a adoção da propaganda do governo do Estado "Produzir no Acre, exportar pelo pacífico" se traduz em mudanças significativas acerca do modelo econômico, bem como, na perspectiva da posse e do uso da terra.

Assim, como nordestino acreanizado completava a subversão política, mas iniciava a subvenção econômica e, com esta, a recomposição moral das suas tendências. O seringueiro brasivianizado internalizado na floresta pandina-BO e outros seringueiros e suas famílias que a partir de 1980 tomaram a decisão de seguir o curso das águas rumo aos seringais bolivianos, com anuência de ambas as nações sul-americanas, iniciaram a sua reposição no mundo da territorialidade seringueira de fronteira, numa situação de clandestinidade.

¹⁹ Craveiro Costa Nota Introdutória, 2005, p.54

Desta forma, o sentido da permanência de brasileiros na zona pandina, com mais de um século de andanças nos 50 km de fronteira boliviana, entre outras, explica a territorialidade como um esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de ambiente biofísico.²⁰

Neste cenário o Acordo Bilateral de 17 de dezembro 2008, entre Brasil-Bolívia, ao eleger a OIM – Organização Internacional de Migração, responsável pelo processo de migração das famílias brasileiras para além dos 50 km da Faixa de Segurança Nacional boliviana. Por este documento, o governo brasileiro financiara o desenvolvimento de projetos no Departamento de Pando que serviram de alternativa sustentada de recuperação laboral de grupos pobres que se encontravam na zona de Bellaflor e Rapiran, como demonstra o mapa a seguir:



Desse modo, a forma apresentada pela diplomacia brasileira de negociar a permanência dos sujeitos sociais expõe dois fatores aparentemente opostos mas, inter-relacionados, o primeiro diz respeito ao interesse de manter a hegemonia da política exterior no Cone Sul e o

²⁰ Litte, 2002.

segundo, ao mesmo tempo contemporiza a situação política com a Bolívia e com as famílias de trabalhadores brasileiros, clandestinos na fronteira pandina e sem-direito a terra no Brasil ou na Bolívia. Como assinala as diretrizes do Acordo Bilateral/2008:

[...] Os recursos serão destinado a concepção e desenvolvimento de Projetos destinados a ocupação econômica de brasileiros que devem ser deslocados das áreas de fronteira e, também nacionais bolivianos... Objetivo de fortalecer a cooperação com a Bolívia nas áreas de desenvolvimento agrário, agricultura familiar, política fundiária e reforma agrária, de forma a permitir a regularização migratória, a solução de pendências fundiárias e a sustentabilidade de famílias brasileiras que vivem e exercem atividades econômicas em áreas de segurança da fronteira do Departamento de Pando, na Bolívia, com o Brasil.²¹

Contudo, ao ser iniciado o processo de deslocamento dos brasivianos para o interior pandino outros elementos começaram a se fazer presentes, entre eles: a resistência de algumas famílias em permanecer em suas colocações, a situação do repatriamento e o Plano emergencial - INCRA-Acre/2010 e a reocupação dos espaços pandinos de famílias tuteladas pelo Acordo diplomático.

Assim, a continuidade da permanência de parte desses sujeitos em território boliviano.²² Qual o sentido desta permanência? Varias respostas podem explicar esta permanência, entre elas, a questão da terra no Brasil²³, particularmente, os conflitos sociais do campo acreano a partir da década de 1980 em razão das transformações ocorridas na propriedade e uso da terra, sua explicação mais evidente da luta pela terra que ocorreu das mais diversas formas:

[...] onde eu morava, lá na vila no Brasil, os vizinhos era ruim, nós não tinha água, não tinha luz, num podia passar. Não podia pegar água na fonte. ai troquei minha casa na vila, passei cinco anos em outra casa que desbarrancou ai foi quebrando tudo, foi preciso

²¹ Acordo Diplomático/2008.

²² LIMA, 2002.

²³ Recomendamos, entre outras, a leitura de MARTINS, José de Souza. A vida Privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: HISTÓRIA DA VIDA PRIVADA NO BRASIL: contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Cia das Letras, 1998. P. 659-726 (História da vida privada no Brasil Vol. 4)

desmanchar e, ai outro sofrimento roubaram as madeiras todas durante a noite. Ai, fiquei pelas casas dos outros, morei de aluguel, passando três anos de aluguel. Não aguentei, ai vim pra Bolívia”.²⁴

O entendimento de dona Elcir acerca do processo de expropriação no Brasil da exclusão era ficar “*pelos casas dos outros*” e seguir em direção aos seringais da Bolívia parecia ser a última, senão a única, alternativa encontrada para não continuar sendo refém dos “*três anos de aluguel*”. Ao tomar esta decisão tornar possível o desafio de empreender novas perspectivas e uma possibilidade de assegurar sua sobrevivência, demonstra que a estratégia de migrar está associada às condições vulneráveis que defrontava na vida.

Esta narrativa permite perceber a vulnerabilidade social presente nas pequenas vilas do interior acreano é uma entre outras, explicações para o deslocamento de pessoas para os seringais bolivianos como parte de um processo estrutural mais geral da crise agrária acreana na década de 1980.²⁵

Sob outra ótica, daqueles sujeitos que já estava internalizado na faixa de fronteira antes da década de 1980 demonstra uma inflexão em relação àqueles que realizaram a travessia dos rios Abunã e Acre devido às questões de conflitos sociais de diversas ordens. Atualmente, uma mulher que retornou ao Brasil e residente do Projeto de Assentamento Triunfo, região do Município de Plácido de Castro-Ac, dona Francisca Pinheiro Pinto²⁶ assim descreve sua permanência nos seringais bolivianos:

[...] eu morei minha vida toda na Bolívia, passei apenas três meses fora de lá, me casei e voltei. As crianças gostavam de brincar assim na mata, (eles eram ativos) agora eles estranham só tem aquele matinho ali. Lá saiam para pescar, remar na canoa, e pegavam peixe. Há quando se falava em vim pra cá eles diziam mãe: - lá tem igarapé pra pescar? - eu dizia tem não meu filho. – eles diziam: há mãe não quero ir não. Eles ainda têm vontade de voltar, os menores, eles

²⁴ Entrevista cedida em 29/07/2012 por Elcir, moradora da Comunidade Los Angeles – Puerto Rico/BO.)

²⁵ MAIA, 2002

²⁶ Francisca Pinheiro Pinto, moradora do Projeto de Assentamento Triunfo – Município de Plácido de Castro, entrevista cedida em julho/2012)

nasceram e se criaram lá e sente falta. (Entrevista cedida por Francisca Pinheiro Pinto)

Nesta parte da narrativa de Francisca Pinheiro a frase “*eu morei minha vida toda na Bolívia [...] casei e voltei*” permite recompor o passado da tradição extrativista de trabalhadores brasileiros e singulariza no presente a relativização dos espaços interamericanos amazônicos dos rios Abunã e Acre que individual ou coletivamente trabalhadores brasileiros e suas famílias, década de 1980, atravessaram as fronteiras nacionais em busca de um lugar para viver e produzir.

Desta que é imperioso reconhecer que no percurso dos processos de deslocamentos de homens e mulheres em busca de sobrevivência e de lugar onde viver, construíram uma forma de resistência silenciosa de luta pelo direito a terra no chão da/na Amazônia interamericana. Assim, ao tomar por base as narrativas, particularmente de mulheres para compreender os processos de expropriações, mas principalmente, o significado permanência como uma estratégia desta luta em território boliviano.

A visão da permanência como uma estratégia de garantir um “lugar para morar” apresentada por dona Elzir Grisórti Morramos²⁷ demonstra a maneira reflexiva como seu passado se reflete no presente promissor quando afirma em sua narrativa:

[...] Na Bolívia durante esses oito anos nem esperava, só dizia: um dia deus vai me dar um *lugar para morar, meu mesmo*. Um dia terei condições para compra pelo menos *um hectare de terra*. Foi quando esse pessoal da OIM, um anjo, recadastrando, ai mana, um dia me cadastrei, morava na beira da rodagem e fui embora pra esse Pão de Açúcar [seringal boliviano]. Já não tinha esperança de mais nada. Ai foi quando esse meu menino chegou e disse: - mãe é pra senhora ir à rua [cidade] levar os papel. - Ah meu filho isso é besteira não ganho mais não. - Mais é pra senhora ir. Ai eu vim, cheguei foi só assinar e vim pra cá. Fui buscar minhas coisas e vim pra cá. Ai graças a deus *do lugar aqui está tranquila* devo muito obrigação ao pessoal que me colocou. Graças a deus, me sinto muito bem. (entrevista cedida por

²⁷ Entrevista cedida por Elzir Grisórti Morramos foi realizada na residência de seu filho onde se encontra, sua residência é próxima, localizada na Comunidade Los Angeles, Puerto Rico – Departamento de Pando –BO. Data 29/07/2012.

dona Elzir Grisórti – Comunidade Los Angeles, Puerto Rico – Abunã/BO, em 29/07/2012. Grifos nossos)

Ao reconhecer o cadastramento realizado pelos técnicos da IOM/Pando-Bolívia, a narradora nos coloca diante do processo de reorientação do território habitado, agora legalizado e regularizado sua permanência evidencia que agora é reconhecida como sujeito de direito diante do Estado Nacional boliviano ao concedendo-lhe uma área de terra de 50hec para morar e produzir.

Nesta mesma ordem a estratégia da permanência também possibilitou a dona Francisca Pinheiro e sua família adquirir uma área de terra no Brasil, para viver e trabalhar.

[...] aqui estamos plantando roça [PA Triunfo – Plácido de Castro, Acre (BR)]. Água aqui tem um igarapé acolá que dar uns 5 minutos, onde nós estamos lavando a roupa e pegando água pra beber. O poço não foi cavado, quando eles vieram [técnicos do INCRA] meu marido não quis o poço, mesmo não servia, não tinha luz. (Francisca Pinheiro)

Ao permanecer em território boliviano esta família denota um processo de resistência, silenciosa, de luta pela terra onde a própria situação “clandestina” de sujeito sem-direito por força de protocolos bilaterais passa a ser incorporada pelo sistema agrário acreano na condição de produtores rurais.

Portanto, o lote de terra seja para aqueles que permanecem em território boliviano nas comunidades organizadas pela IOM/2009 seja para os retornados assentados pelo INCRA/AC/2010 representa que a luta por direitos na experiência social dos brasivianos expressa uma situação marcada pelo transito da legitimidade de direitos humanos transnacionais abrem uma discussão acerca da ideia de território e territorialidades amazônicas de fronteira e ainda, possibilitam uma leitura que incide no pensamento de Soberania Nacional.

Quanto vale a sua fé? – A tendência capitalista da fé evangélica de Fortaleza nos últimos vinte anos

George Sousa Cavalcante*

Considerações iniciais

Essa pesquisa parte da minha inquietação com relação a uma das facetas mais cruéis do capitalismo ocidental: a utilização da religião como forma de lucro e poder.

Entendemos que as relações mercantis, envolvendo troca e comércio, já existiam há milhões de anos, desde o período neolítico, quando os grupos humanos passaram a se organizar em sociedades mais complexas, constituindo-se assim as primeiras cidades. No entanto, as relações comerciais, elaborada na forma de sistema filosófico e ideológico, se “absolutizam” e se “sacralizam” com o Capitalismo ocidental moderno. Nessa perspectiva comenta Max Weber: “O Capitalismo existiu na China, na Índia, na Babilônia, no mundo clássico e na Idade Média, mas em todos esses casos, como veremos, o ethos¹ particular faltou”². E nesse mesmo viés também comenta François Houtart:

Durante séculos, os grandes sistemas religiosos se difundiram por meio de migrações, da expansão mercantil e das conquistas militares. Foi o caso do hinduísmo, do budismo, do cristianismo, do islamismo, dos Incas e em menor medida, de vários reinos africanos. Entretanto, a maior transformação sociocultural que afetou o *status* e as funções

* CAVALCANTE, George. Graduado em História pela UVA, tendo especialização em História do Brasil pelo INTA. Atualmente vinculado a UNILAB através do curso de Bacharelado em Interdisciplinaridade das Ciências Humanas. Bolsista e **pesquisador** do Programa Jovens Talentos para a Ciência (Capes), colaborando com o projeto de pesquisa do Prof. Dr. Robério Américo do Carmo Souza, cujo título é Entre história e memória: a abolição da escravidão em Redenção, sob a orientação do mesmo.

¹ A ethos nesse contexto significa um conjunto de práticas e de comportamentos estabelecido pelo o sistema em questão.

² WEBER, 2006. p. 50.

da religião teve lugar na Europa com o desenvolvimento do capitalismo mercantil, mais tarde o industrial...³.

Portanto, o comércio, como um sistema articulado – com sua elaboração lógica, racional, ideológica, religiosa, materialista e consumista – passou a ganhar grandes proporções no ocidente. É justamente sobre sua influência na religião evangélica que pretendemos focar este assunto. Delimitamos nossa abordagem à cidade de Fortaleza como o espaço da pesquisa realizada para a constatação desta hipótese. E as últimas duas décadas como o recorte de tempo histórico a ser analisado. Partimos do pressuposto daquilo que nos diz Houtart sobre o domínio do mercado como lei fundamental do funcionamento das sociedades. E, por conta disso, vemos os interesses econômicos se expressando também no campo religioso. Sendo que a religião cumpre, em nosso mundo ocidental materialista, um papel importante na transformação das estruturas sociais, principalmente na América Latina e no Caribe.⁴

Antonio Flávio Pierucci, comentando sobre a primeira versão d'A Ética Protestante de 1904⁵, diz que a posição de Max Weber, desde o início de sua obra, no que diz respeito à estreita ligação entre economia ocidental e religião protestante, era muito clara e definida. Ou seja, para Weber, conforme explica Pierucci, a economia ocidental e seus diversificados desenvolvimentos só podem ser explicados se considerarmos os aspectos essenciais da história cultural, sobretudo da vida religiosa.

Questionamos, então, no presente trabalho, se a Igreja Evangélica de Fortaleza – herdeira dos movimentos de reforma protestante na Europa dos séculos XVI e XVII, filha do Protestantismo Missionário Norte-americano, e também fortemente influenciado pelo movimento neopentecostal⁶ – incorporou de forma consistente toda essa tendência comercial do capitalismo ocidental.

³ HOUTART, François. *Mercado e Religião*. São Paulo: Cortez Editora, 2003. p. 28.

⁴ HOUTART, 2003, p. 13.

⁵ PIERUCCI, Antônio Flavio. *O desencantamento do mundo – todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 178-179.

⁶ O movimento neopentecostal, conforme o sociólogo Ricardo Mariano, se distingue no meio evangélico por dois aspectos principais: o cronológico, que caracteriza as igrejas evangélicas das décadas 1980 para cá; e o teológico, que estabelece

Essa hipótese surge em cima da constatação de que as várias tendências e expressões protestantes podem ser encontradas não apenas em igrejas ou denominações diferentes, mas dentro da mesma denominação. Sobre isso, comenta Rubem Alves: “E é exatamente a presença de tipos divergentes dentro de uma mesma organização que explica o aparecimento de conflitos no seu interior.”⁷

Assinalamos que por motivos de limitação de espaço do presente texto, deixamos de fora os fatores teológicos do Protestantismo Reformado que germinaram a tendência capitalista da evangélica. E pela mesma razão acima mencionada também deixamos de incluir nesse artigo a construção histórico-cultural da Igreja Evangélica Brasileira a partir das suas principais vertentes (Protestantismo de Imigração, Protestantismo de Missão e Pentecostalismo – principalmente o Neopentecostalismo, como expressão desta última vertente, que tem influenciado significativamente os novos rumos da Igreja Evangélica Brasileira na feição mercadológica que ele passou a ter em nossos dias). Sendo assim optamos em abordar apenas o ponto nevrálgico da hipótese aqui levantada.

A tendência mercadológica da fé nas igrejas evangélicas de Fortaleza

Sabe-se que o segmento Neopentecostal, incorporando métodos de publicidade e de marketing, acabou assimilando a lógica da operação e da expansão encontrada no mundo empresarial, estando perfeitamente conectada com os valores do mercado.

Também não se ignora as fortes afinidades entre o Capitalismo e o Protestantismo desde seu início. E que a exacerbação dessa relação se dá no Neopentecostalismo, ao ponto da Teologia da Prosperidade transformar o conceito ascético do uso das riquezas – característico da Reforma – em algo absolutamente consumista, individualista e

posturas doutrinárias bem diferentes das demais igrejas evangélicas – como, por exemplo, a exacerbação da guerra espiritual contra o diabo, a ênfase na teologia da prosperidade, a liberalização das práticas conservadoras dos usos e costumes adotadas pelas igrejas pentecostais, e uma estrutura administrativa empresarial com a utilização massificante dos meios de comunicação.

⁷ ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 44.

materialista. Não obstante saber-se que o sistema econômico Capitalista não é algo defendido, articulado e impulsionado deliberadamente pela teologia, ou muito menos pelos religiosos.

Entretanto, é notório que a Teologia da Prosperidade, nascida nos Estados Unidos da América, como diz Ricardo Mariano: “não tece uma única crítica sequer ao Capitalismo, nem à injustiça e desigualdades sociais, nem aos desequilíbrios econômicos do mundo globalizado. Mais pró-capitalista impossível.”⁸

Cabem aqui algumas perguntas despreziosas: Será que essa tendência mercadológica de fé evangélica é algo peculiar apenas às igrejas Neopentecostais? Como se posicionam as outras expressões do meio evangélico em face de um mundo, inclusive religioso, cada vez mais materialista, consumista e capitalista? Até que ponto essa influência, ou onda mercantilista da fé, tem penetrado em círculos evangélicos que se posicionam, oficialmente, contrários a essa tendência?

Constata-se a hipótese sobre as práticas e crenças da fé capitalista terem se instaurado em outras denominações protestantes; de não ser algo apenas exclusivo das igrejas neopentecostais, mas também ser uma tendência presente dentro de grupos históricos e pentecostais. Tentaremos demonstrar essa realidade por meio da pesquisa oral com membros desses mesmos grupos – atores sociais, verdadeiros protagonistas da Igreja Evangélica.

Ressalta-se que procuramos ouvir nessas entrevistas pessoas comuns e não os líderes, os pastores ou os teólogos. A propósito, é pertinente registrarmos o que nos diz François Laplantine sobre inversão temática pela qual tem passado as ciências humanas em vários campos:

Na antropologia o foco foi redirecionado das grandes estruturas e práticas culturais para o estudo do infinitamente pequeno e cotidiano; na arqueologia os estudos se deslocaram dos palácios, templos e túmulos imperiais para o conjunto do meio ambiente construído (inclusive o mais humilde), sendo este a expressão de uma cultura que se procura compreender nos seus mínimos detalhes; na

⁸ MARIANO, 2005, p. 185.

história também percebemos, sob a influência dos Annales, a atenção se voltando do público para o privado, dos grandes personagens para os atores anônimos, dos grandes eventos para o cotidiano.⁹

E nas ciências religiosas, conforme o autor acima mencionado, (citando Jean Delumeau), não se considera mais o Cristianismo “ao nível das doutrinas e dos doutores, e sim das multidões anônimas.”¹⁰

Assim posto, passaremos analisar os depoimentos de alguns fiéis que pertencem a igrejas não identificadas, na sua doutrina oficial, com o neopentecostalismo – por conseguinte, contrários à tendência capitalista da fé. Lembrando que não obstante a essa postura doutrinária de forma contrária à visão mercadológica da fé, compreende-se, por outro lado, que as pessoas, a despeito de pertencerem a qualquer segmento, não são totalmente obedientes e passivas ou totalmente conformadas ao sistema no qual estão inseridas. Sobre isso, Michel de Certeau¹¹ nos chama a atenção para o fato de que toda a produção difundida ou imposta pelos dominantes – quer seja de cunho material ou cultural – acaba sofrendo uma espécie de reapropriação e “resignificação” por parte dos dominados. Essa atitude (que Certeau chama de antidisciplina e subversão) não ocorre de forma institucional, articulada e ideológica. Mas de maneira sutil, silenciosa, despretensiosa, e quase que imperceptível. Ela não rejeita ou modifica, necessariamente, o que vem das elites e do poder constituído, mas utiliza-o para fins totalmente estranhos àquilo que julgavam obter os detentores desse poder, com seus objetos e valores.

Partindo, então, desse pressuposto buscaremos comprovar nossa hipótese através das entrevistas temáticas realizadas com pessoas de cinco diferentes denominações evangélicas da cidade de Fortaleza. Salientamos, mais uma vez, que por motivo de espaço textual selecionamos apenas alguns dessa lista de entrevistados.

A pesquisa de campo indicou que os evangélicos das igrejas selecionadas, em sua quase totalidade, mesmo seguindo os princípios

⁹ LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: editora brasiliense, 2007. p. 155.

¹⁰ LAPLANTINE, 2007, p. 155.

¹¹ CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano – Artes de fazer*. 13. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007. p. 38-44; 94; 277-291.

doutrinários de suas denominações, incorporaram também alguns valores neopentecostais. Nesse caso específico, não é uma total absorção de um conjunto de crenças em detrimento de uma total negação de outro conjunto de crenças; mas, uma espécie de resignificação e de reapropriação, onde valores, princípios e posturas de várias crenças se misturam e se confundem. É o que podemos ver no seguinte depoimento de um membro de uma Igreja Batista, no qual assume uma postura contundente contra a visão empresarial adotada pelos programas evangélicos de rádio e TV:

Tem pastor que sempre criticou o fato da comercialização do cristianismo. E hoje está fazendo propaganda do Cd, está fazendo propaganda do Dvd... Onde é que está a fé dele? Será que a fé dele mudou porque ele tem que sustentar o programa? O que eu quero dizer com isso é que ninguém pode colocar tudo como se fosse um comércio. Acho que a fé tem que vir em primeiro lugar. Tudo o que for ao limite da sua crença você tem que fazer. Mas se for para o programa acabar, acho que tem que acabar. É a fé que tem que prevalecer¹²

Entretanto, o entrevistado é telespectador de um programa de TV evangélico, cujo formato é totalmente no molde empresarial. Indagado sobre o tipo de programa que costuma acompanhar, ele respondeu “– O Programa do R.R. Soares.”¹³ Embora seja um acompanhamento que classifica como “acidental” pela falta de tempo. Já outro entrevistado, membro da Igreja Batista Nova Esperança, diz não haver nenhuma relação entre a prática do dízimo e uma vida financeira próspera. Porém, acredita que a aproximação de Deus, via conversão, leva imprescindivelmente a pessoa a sair da miséria material.

Entrevistador – Você acha que há alguma relação entre a prática do dízimo e uma vida financeira próspera?

Entrevistado – Acho que uma coisa não se relaciona a outra. Porque há pessoas que são fiéis nos dízimos, no entanto não são bem sucedidas financeiramente (...) Não acredito na relação da pessoa dá o dízimo e por causa disso se tornar próspera financeiramente.

¹² SOBRINHO, C. Entrevista concedida a George Cavalcante. Fortaleza. 10 de maio de 2009.

¹³ SOBRINHO, 10 de maio 2007.

Entrevistador – Você acredita que a aproximação de Deus determina a saída da miséria?

Entrevistado – Sim! Porque Deus não deixa (a Bíblia fala claramente) seus filhos mendigarem o pão.

Entrevistador – Então a salvação determina também a saída da miséria?

Entrevistado – Sim! Quando você é salvo já saiu da miséria espiritual.

Entrevistador – E da miséria financeira?

Entrevistado – Com certeza, com certeza... A Palavra de Deus é fiel, Ele jamais deixará o justo mendigar o pão ¹⁴ (entrevista, 21.05.2009).

Outro caso típico desses paradoxos percebidos entre os fiéis de igrejas tradicionalmente históricas foi constatado na entrevista com um integrante da Igreja Presbiteriana. Apesar das suas críticas ao comércio da fé existente nas igrejas neopentecostais, todavia, admite e concorda com a visão empresarial gospel empregada pela mídia televisiva e radiofônica – visão que prefere chamar, eufemisticamente, de profissional.

Entrevistador – Qual sua opinião sobre o uso que os evangélicos fazem da mídia televisiva e radiofônica?

Entrevistado – Penso que utilizam de todas as formas possíveis. De uma forma mais ética (...) Como também de forma bastante capitalista (...) Tem alguns programas, através dos seus apresentadores, que tem um único fim de tentar ajudar as pessoas, de transmitir verdadeiramente a Palavra de Deus. Têm outros que carregam a venda de produtos.

Entrevistador – Qual sua análise sobre a visão empresarial que os programas evangélicos, de um modo geral, têm adotado?

Entrevistado – Eu penso que eles não têm opção. Ou se adaptam a esse meio, que é um meio capitalista. E tem que ter dinheiro para bancar a programação, ou infelizmente não vai haver o programa. Aí

¹⁴ MOREIRA, J. E. O. Entrevista concedida a George Cavalcante. Fortaleza. 21 de maio de 2009.

eles têm que se prender a essa parte da comercialização do meio evangélico.

Entrevistador – Então, você a considera necessária para poder sobreviver nesse meio?

Entrevistado – Sim! Assim como em uma casa a gente precisa trabalhar para conseguir pagar conta de água, luz, telefone, alimentação. Eles também têm que dá os pulos deles para tentar manter suas programações.

Entrevistador – Essa característica empresarial que os programas têm adotado, você vê como necessária para poder bancar essa realidade de um alto custo?

Entrevistado – Eu tiraria a palavra empresarial e colocaria a palavra profissional. Estamos em um mundo profissional... Então, nós temos que viver de acordo com as regras que o mundo dita em determinados setores.¹⁵

Na entrevista com outro membro, também da Igreja Presbiteriana, podemos, mais uma vez, perceber essas contradições vivenciadas por aqueles que fazem parte de um segmento do Protestantismo que nada tem a ver com o Neopentecostalismo. Isso porque, à medida que rejeitam as posturas neopentecostais, absorvem igualmente seus ensinamentos.

Entrevistador – Você costuma acompanhar programa de rádio e TV?

Entrevistada – principalmente de TV. De rádio nunca.

Entrevistador – Qual o de sua preferência?

Entrevistada – Sem dúvida alguma é a da RiT; missionário R.R. Soares com sua pregação bem popular e simples.

Entrevistador – qual sua opinião sobre o uso da mídia televisiva e radiofônica por parte dos evangélicos?

¹⁵ GOES, C. M. Entrevista concedida a George Cavalcante. Fortaleza. 05 de maio de 2009.

Entrevistada – Acho muito positivo. Eu acho que como qualquer grupo social os evangélicos devem ter um espaço na mídia. Só não fico muito satisfeita é... [silêncio] Não sei nem se devo falar, mas vou falar. Só não fico muito satisfeita é com a forma como eles fazem a captação dos recursos. Aquela insistência apelativa que cansa bastante.

Entrevistador – Como você vê a postura empresarial que os programas evangélicos têm adotado?

Entrevistada – Eu vejo esse comportamento como mercantilista (...) tem determinados programas, tem determinados pregadores que eu nem mais consigo ouvir. Porque é mais petição de fundos do que mesmo pregação. É lógico que chega um momento que isso satura.¹⁶

A natureza pragmática da mídia e sua relação com a tendência capitalista da fé

A natureza da mídia é absolutamente pragmática. E quanto à mídia evangélica? Ela também se enquadra nesse perfil? De acordo com a análise do sociólogo Alexandre Brasil Fonseca, parece-nos que sim. No seu artigo sobre Lideranças Evangélicas na Mídia: Trajetórias na Política e na Sociedade Civil, ele analisa o trajeto do pastor Caio Fábio D'Araújo Filho, uma das principais lideranças evangélicas do Brasil nos últimos cinquenta anos. A relação de Caio Fábio com a mídia evangélica é bastante emblemática pelo fato dela ser divisora de águas no que tange a um envolvimento e participação maior do protestantismo histórico e pentecostal na televisão – espaço que antes era ocupado apenas pelos neopentecostais. É a partir dessa relação que a visão midiática empresarial se estabelece também entre outros segmentos do Protestantismo. Vale ressaltar que isso ocorre no final da década de 1980, e vem se consolidando nas últimas duas décadas. Conforme Alexandre, o pastor Caio desponta na mídia através da Vinde (Visão Nacional de Evangelização), entidade que mais tarde se torna uma *holding* de outras sete organizações, algumas empresas e outras sem fins lucrativos. Com uma emissora de rádio, uma revista e uma TV a

¹⁶ MARTINS, G. Entrevista concedida a George Cavalcante. Fortaleza. 70 de maio de 2009.

cabo ela se consolida, em pouco tempo, como uma empresa na área de comunicações. O referido autor traça a trajetória do pastor acima citado da seguinte forma:

Seu início em Manaus (1974-1980) e desenvolvimento pessoal na televisão e rádio; sua mudança para o Rio de Janeiro com a consolidação de sua liderança entre ‘evangélicos de esquerda’ (1980-1987); sua aproximação com um público melhor situado economicamente (1988-1992), o que ocorre principalmente após o período que reside nos Estados Unidos; por fim, seu envolvimento em uma série de movimentos de cidadania, iniciando projetos sociais de vulto, tornando-se significativa figura da sociedade civil organizada (1993-1998). O ano de 1999 será um ano central na trajetória de Caio Fábio, pois demarca o início de uma nova etapa após seu envolvimento na divulgação do ‘Dossiê Cayman’¹⁷

Ariovaldo Ramos, uma espécie de braço direito do presidente da Vinde na época, aponta mudanças na ênfase do discurso de Caio Fábio depois da sua ida para os Estados Unidos:

Ele ganha a filosofia empresarial por meio da convivência com Leighton Ford, Billy Graham Ministries e outros ministérios americanos personalistas [...] O Caio, até 87, era um cara assumidamente de esquerda. Com aquela visão que nós temos de mudar, promover justiça nesse país, a situação tem que mudar, a igreja tem que se engajar [...] E a TV era vista como grande difusora dessas ideias [...] Nos anos 90 começa uma nova fase no ministério do Caio, se aproximando de muitos empresários [...] Tudo começa a mudar, a perspectiva dos congressos muda. Nós tínhamos aquela visão de que você tinha que fazer uma coisa com custo baixo para trazer mais pastores e vender a mensagem da Vinde, que era uma mensagem bem Lausanne, bem evangélica [...] Caio agora fala uma linguagem mais empresarial e menos sócia¹⁸

A mudança da “visão romântica” para a “visão empresarial”; do “Kibutz judaico” para a “missão-empresa” – nas palavras de Ariovaldo – acaba ocorrendo. Isso porque dos quinze funcionários que a Vinde

¹⁷ FONSECA, Alexandre Brasil. Lideranças Evangélicas na Mídia – Trajetórias na política e na sociedade civil. *Religião e Sociedade*. Religião e Ciências Sociais; Políticas, Símbolos e Rituais; Histórias não contadas. Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 85-111, Jun. 1998.

¹⁸ FONSECA, 1998, p. 99-101.

possuía até 1990, em 1997 ela multiplica para quatrocentos. Alterando também significativamente toda estrutura dos seus congressos, passando a ser realizados em hotéis de cinco estrelas com custos elevadíssimos. E coincidentemente ou não, isso se dá à medida que vários homens de negócios e setores economicamente bem situados foram se achegando a Caio Fábio, levando a Vinde a mudar o *target* de sua ação. O que nas próprias palavras de Caio significa: “Vamos fazer uma missão que seja gerida empresarialmente e vamos fazer empresas que tenham uma visão missionária. O lado missionário vai ser gerido empresarialmente, e o lado empresarial vai carregar um coração e um objetivo missionário.”¹⁹

Por um lado, o pastor Caio Fábio dimensionou muito bem seu ministério midiático. Já que, segundo Ortiz, a mentalidade empresarial é imprescindível tanto na mídia eletrônica, quanto nas empresas de marketing e publicidade, pois sem ela seria impossível se “perpetuar nas selvas das comunicações”.²⁰ Por outro lado, o pastor não calculou o custo moral e ético desse empreendimento empresarial. Como bem lembra Debord, o desenvolvimento de qualquer empresa depende necessariamente de técnicas, valores e meios da sociedade do espetáculo. E que a desonestidade faz parte desse jogo não como opção, mas como necessidade de sobreviver no mercado.²¹ Ou ainda como nos diz Houtart,

Um empresário que desconsiderasse a concorrência não continuaria por muito tempo como diretor de uma empresa, e um banqueiro que não procurasse obter o melhor rendimento dos capitais a ele confiados não teria a confiança de seus clientes. Uma grande montadora de automóveis que priorizasse o bem-estar de seus trabalhadores no processo da produção seria rapidamente superada no processo da concorrência. Tudo isso tem muito pouco a ver com a excelência moral dos seus atores individuais que, além disso, com

¹⁹ FONSECA, 1998, p. 99-100.

²⁰ ORTIZ, Renato A Moderna Tradição Brasileira: Cultura brasileira e Indústria Cultural. In: FONSECA, A. B. Lideranças Evangélicas na Mídia – Trajetórias na política e na sociedade civil *Religião e Sociedade*. Religião e Ciências Sociais; Políticas, Símbolos e Rituais; Histórias não contadas. Rio de Janeiro. v. 19, n. 1, p. 105, jun. 1998.

²¹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo* – Comentários sobre a sociedade do espetáculo. 9ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007. p. 222.

muita frequência encontram inúmeras razões para legitimar suas práticas. **Podemos acrescentar que não há nada pior que um mau sistema operado por atores eticamente corretos²² – grifo meu**

Percebe-se que o sistema capitalista no qual vivemos não se importa muito com o que é certo, ou errado; com o bem ou o mal. Mas unicamente com aquilo que pode gerar lucro. Essa é a natureza pragmática do mundo empresarial ao qual a mídia pertence, e que foi absorvida, de certa forma, pela Vinde – primeiro modelo de missão-empresa não neopentecostal – no fim dos anos oitenta. Esse mesmo modelo tem sido reproduzido pela igreja evangélica nos seus programas de rádio e de TV. Vale ressaltar a pesquisa de campo, demonstrada nesse trabalho, realizada com pessoas que não fazem parte de igrejas neopentecostais, na qual a maioria aprovou essa postura empresarial. Talvez sem se dá conta dos comprometimentos éticos e morais que envolvem esse meio.

É no mínimo curioso observar como os programas evangélicos de TV que, pelo menos em tese, não são identificados com o Neopentecostalismo, têm adotados posturas e práticas totalmente comerciais e mercantilistas. É o caso do televangelista, pastor da Igreja Assembléia de Deus, Silas Malafaia. Há uma matéria de capa da revista *Época*, agosto de 2010, sobre Os novos evangélicos²³, na qual é mencionado um vídeo na internet “em que o pregador americano Moris Cerullo, no programa do pastor Silas Malafaia, prometia uma ‘unção financeira dos últimos dias’ em troca de quem ‘semear’ um ‘compromisso’ de R\$ 900...”²⁴

E no programa de Silas exibido no dia 8 de janeiro de 2011, o pregador, também americano, Mike Murdock dizia que iria pedir a Deus 1189 milagres para aqueles próximos 15 minutos. Garantia um dos 1189 milagres (segundo ele o número de capítulos da Bíblia) aos que ligassem para o programa fazendo determinada contribuição financeira. Dizia também, sob forma de uma suposta revelação sobrenatural, que havia telespectadores envolvidos em uma transação imobiliária, e que

²² HOUTART, 2003, p. 60.

²³ Um movimento de fiéis que critica o consumismo, a corrupção e os dogmas das igrejas, e propõe uma nova reforma protestante.

²⁴ ALEXANDRE, Ricardo. A nova reforma Protestante. *Época*, Rio de Janeiro, ed. 638, p. 91-92. 9 de agosto de 2010.

precisariam, conforme Mike Murdock, “semear” algo em torno de 10 a 25 mil reais para que a transação imobiliária lhe fosse favorável. Na ocasião ele também – com a corroboração do Pr. Malafaia – divulgava seu livro **Sabedoria para Vencer**, enfatizando frases do livro como: “decisões decidem riquezas”; “riquezas é uma recompensa divina para aqueles que seguem suas leis”; “você pode ter uma vida sem dívidas”; “eu tenho uma casa linda e não devo um centavo”; “um homem certa vez me disse: quando eu oro não espero nada de Deus. Então eu lhe disse: você é um homem estúpido”²⁵.

Vale salientar que em meio a essas frases, pontuadas em sua fala, durante o programa, Murdock desafiava as pessoas a se filiarem ao clube de um milhão de almas – projeto evangelístico do Pr. Silas Malafaia –, contribuindo com mil reais.

E por mais que o pastor Silas tenha tentado remediar no final do programa, afirmando que não estava pregando uma “prosperidade louca e inconsequente”, fica patente que o discurso e a postura daqueles que não se identificam doutrinariamente com o neopentecostalismo, acabam se misturando e se confundindo com suas principais ideias. É o preço da natureza absolutamente pragmática da mídia – até mesmo da mídia evangélica.

Nota-se, curiosamente, a semelhança entre os discursos dos programas de TV como esses do pastor Silas Malafaia, e aqueles discursos dos programas de TV da Igreja Universal, da Igreja Mundial e da Igreja da Graça. Qualquer semelhança não é mera coincidência e sim a necessidade de pagar os altíssimos custos da televisão. E também, como diz Mariano, a grande influência exercida pelas igrejas neopentecostais sob as outras; no que diz respeito à “obtenção do sucesso, da visibilidade, do domínio da mídia e das práticas que agradam as massas”²⁶

Faz-se necessário esclarecer que a razão de termos mencionado o pastor Silas Malafaia nessa argumentação foi única e exclusivamente o fato de nossa pesquisa mostrar sua grande audiência ao lado do programa do missionário R.R. Soares na preferência dos crentes

²⁵ MURDOCK, Mike. *Sabedoria para Vencer*. Pregação proferida no programa Vitória em Cristo, 8 de janeiro de 2011.

²⁶ MARIANO, 2005, p. 39.

entrevistados de várias igrejas evangélicas da nossa cidade. Sendo assim, a intenção foi demonstrar, através disso, o surgimento, nas últimas décadas, de uma tendência evangélica na mídia cada vez mais identificada com os valores capitalistas da fé. Seja por meio dos programas de televisão tipicamente neopentecostais (como o do R.R. Soares), ou por meio daqueles programas (como o do Silas) que não se identificam doutrinariamente com essa linha. Porém, cujo discurso e postura se misturam e se confundem com aqueles praticados no neopentecostalismo.

As identidades múltiplas na formação de uma fé híbrida

Stuart Hall, dissertando a respeito da identidade cultural na pós-modernidade, diz que diferente do homem da sociedade moderna – com sua identidade bem definida e localizada no mundo social e cultural – hoje, vemos uma espécie de fragmentação que desloca cada vez mais as identidades centradas e fechadas. Tornando, dessa forma, as fronteiras cada vez menos definidas, provocando certa crise de identidade. Ele aponta a globalização como o principal fenômeno responsável pela fragmentação de códigos culturais; pela multiplicidade de estilos e pela exacerbação do efêmero, do flutuante e do “impermanente”. Segundo Hall, quanto mais a vida social estiver sendo mediada através do mercado global, das viagens internacionais, da mídia e dos meios de comunicação globalmente interligados, mais “as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem flutuar livremente...”²⁷. Somos, então, confrontados por uma variedade de identidades, “cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós, dentre as quais parece possível fazer uma escolha...”²⁸. Lembra-nos ainda que:

Os fluxos culturais, entre as nações, e o consumismo global criam possibilidades de ‘identidades partilhadas’ – como ‘consumidores’ para os mesmos bens, ‘clientes’ para os mesmos serviços, ‘públicos’ para as mesmas mensagens e imagens – entre as pessoas que estão

²⁷ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. .8. ed. São Paulo: DP&A Editora, 2007. p. 67-97.

²⁸ HALL, 2007, p. 67-97.

bastantes distantes umas das outras no espaço e no tempo [...] Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de 'supermercado cultural'. No interior do discurso do consumismo global, as diferenças e as distinções culturais, que então definiam a identidade, ficam reduzidas a uma espécie de língua franca internacional ou moeda global, em torno das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas.²⁹

Observa-se que em um mundo de consumo globalizado as identidades são partilhadas por pessoas que fazem parte de grupos, de culturas, de tradições e de lugares diferentes. No entanto, como afirma Hall, são consumidoras dos “mesmos bens, clientes para os mesmos serviços, públicos para as mesmas mensagens...”³⁰. É significativo o fato do nosso gráfico de pesquisa ter demonstrado que a maioria dos evangélicos entrevistados – não filiados às igrejas neopentecostais – acompanha a mídia neopentecostal: “... público (diferente) para as mesmas mensagens.”³¹ O que confirma ainda mais essa tese das identidades terem se tornado, nesse mundo pós-moderno, como aponta o autor acima citado, cada vez menos centradas, fechadas, unificadas, e cada vez mais diversificadas, abertas, pluralizadas.

Entretanto, Stuart nos lembra de que não devemos pensar esse fenômeno da identidade na pós-modernidade como algo simples e dualístico do tipo: “triumfo do global e derrocada do local”. Ou algo como: “heterogeneidade e assimilação em detrimento da homogeneidade e tradição.”³² Para ele a sociedade pós-moderna é contraditória e confusa, pois à medida que constatamos as fronteiras desaparecendo pela globalização e pluralização, as presenciamos ressurgindo intensamente pelo fundamentalismo e etnocentrismo; à medida que as distâncias se encurtam, as relações se tornam superficiais; à medida que as etnias se redescobrem, os conflitos étnicos se multiplicam. Em outras palavras, por um lado, um avião a jato, a TV ou a *internet* encurtam as distâncias entre pessoas, aproximam etnias distantes e dissolvem fronteiras. Por outro lado, um Hezbollah, uma Al

²⁹ HALL, 2007, p. 73-76.

³⁰ HALL, 2007, p. 73-76.

³¹ HALL, 2007, p.73-76.

³² HALL, 2007, p.97.

Qaeda, um Taleban, um grupo de skinreds, uma torcida organizada ou um “inglesismo”³³ separam os indivíduos e criam novas fronteiras.

Portanto, percebe-se não o desaparecimento total das identidades locais ou grupais. E sim, o surgimento daquilo que Stuart classifica como identidade híbrida – constituídas de diversos tipos de identidades resignificadas e traduzidas, sem que com isso ocorra uma total assimilação das novas identidades proporcionadas pela globalização. E também, sem que haja uma plena desintegração das identidades de origem. O que faz com que essa identidade híbrida do homem pós-moderno seja “o produto de várias histórias e culturas interconectadas”, pertencendo assim, “ao mesmo tempo, a várias casas e não a uma casa particular”³⁴

Nestor Garcia³⁵ (em seu livro *Culturas Híbridas*) também explora essa ideia de hibridismo sobre a qual se refere Stuart Hall. Ele explica que esse termo – transferido da biologia para as análises socioculturais – remete a um conceito de mestiçagem (em questões antropológicas), de sincretismo (em questões religiosas) e de fusão (em questões musicais). Entretanto, assinala o autor acima citado, que não se deve pensar em hibridação³⁶ como se fosse algo sem contradições, sem conflitos e sem resistências no processo de mistura e de interculturalidade. Garcia faz uma afortunada observação de que uma compreensão não ingênua desse fenômeno classificado como híbrido é inseparável de uma consciência crítica dos seus limites, ou seja, do que não se deixa, ou não quer ou não pode ser hibridado. Também considerou que a intensificação das interculturalidades migratórias, econômicas e midiáticas nesse mundo globalizado nos leva a perceber cada vez mais a prática da hibridação como um acontecimento, muitas vezes, não planejado e não previsto; sendo decorrente da criatividade individual e coletiva – aquilo que Michel de Certeau denomina da “invenção do cotidiano”. De forma que, para Garcia, os membros de

³³ Inglesismo: movimento étnico inglês que procura resgatar e unificar a identidade britânica “ameaçada” pela presença ostensiva de imigrantes, principalmente da Ásia e do Oriente médio, dentro dos seus territórios.

³⁴ HALL, 2007, p. 88-89.

³⁵ GARCIA, Nestor Canclini. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Editora USP – Universidade de São Paulo, 2001. p. XVII-XL.

³⁶ Um processo sociocultural no qual estruturas e práticas discretas, que existem de forma separadas, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas

cada grupo se apropriam dos repertórios heterogêneos de bens e mensagens disponíveis nos circuitos estabelecidos por essas relações interculturais e geram novos modos de produções, de representações, de significações e de saberes. Assim, nos lembra que a hibridação relativiza em nossos dias a noção de identidades “puras” ou “autênticas”. Sugerindo deslocar o objeto do estudo da identidade para heterogeneidade e hibridação interculturais. Portanto, é necessário atentar, como explicam François Laplantine e Alexis Nouss que não há somente “a fusão, a coesão, a osmose e, sim, a confrontação e o dialogo”³⁷

Algo semelhante ao que acontece em termos culturais também ocorre, pontua Nestor Garcia, com a passagem das misturas religiosas a fusões mais complexas de crenças.

Esse tipo de hibridação de crenças pôde ser constatado na nossa pesquisa de campo. Onde observamos que os valores, os conceitos e práticas dos grupos que não são classificados como Neopentecostais, muitas vezes se misturam; se contrapõem e se confundem com os valores; com os conceitos e com as práticas do Neopentecostalismo. Como demonstramos anteriormente, os entrevistados, em alguns momentos, mantinham-se fiéis às doutrinas de seus respectivos grupos denominacionais, apresentando certa resistência diante de algumas posturas da vertente Neopentecostal identificada com a tendência capitalista da fé. Porém, em outros momentos, revelaram-se identificados com as doutrinas neopentecostais, embora apresentando, às vezes, contradições entre as duas concepções amalgamadas. Isso, por sua vez, nos faz perceber o surgimento de uma nova prática religiosa híbrida da Igreja evangélica, que mesmo rejeitando (em alguns dos seus círculos) a mercantilização da fé, no entanto acaba desenvolvendo um modelo de crença com feições ortodoxamente capitalista. São as contradições típicas da pós-modernidade.

Numa sociedade assim já não há mais identificação denominacional tão criteriosa. Em função disso nos diz Kivitz :

Os movimentos da missão integral e da espiritualidade, da Teologia da Prosperidade e da batalha espiritual, as ondas de igrejas em células e o badalado G 12 se espalharam por igrejas locais e

³⁷ LAPLANTINE, 2007, p. 159.

conquistaram líderes cristãos, independente de sua identidade (ou falta de identidade) denominacional (batista, metodista, presbiteriana, entre outras).³⁸

Verifica-se, então, a luta pela sobrevivência no mercado religioso, através da qual as igrejas se adaptam rápida e constantemente às novas tendências que vão surgindo para poder atender o gosto do cliente, que por sua vez muda também rapidamente. E neste “supermercado” da fé, os indivíduos se percebem como consumidores predispostos a comprar qualquer nova ideia adaptável às suas necessidades e desejos, sem levar tão a sério valores como compromisso, fidelidade, constância e pertencimento. Enfim, devido a esse fenômeno das identidades múltiplas a “Igreja Evangélica é hoje uma grande Babel que reflete um espírito de época, e se organiza tal e qual qualquer mercado: pela via da segmentação.”³⁹

³⁸ KIVITZ, Ed René. *Outra espiritualidade – fé, graça e resistência*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2006. p. 209.

³⁹ KIVITZ, 2006, p. 209.

Adolescência e Terreira: a construção de uma identidade negra na periferia de Porto Alegre*

Valeska Garbinatto**

Realidade Sócio-Histórica e Pesquisa de Campo – o ponto de partida:

Desde 2002¹ encontro-me na linha de frente do sistema educacional, primeiro na qualidade de professora depois como supervisora das atividades pedagógicas. Nesse tempo tenho presenciado inúmeras situações que envolvem não só relações de classe, como situações de enfrentamento e sofrimento social por parte de alunos e profissionais do ensino. E posso afirmar que não é fácil lidar com os seres humanos, mais ainda quando estes desconhecem as circunstâncias históricas e políticas em que se constituem como humanos e seres sociais.

Em realidade a presente pesquisa é uma articulação entre a minha prática profissional e os desafios acadêmicos que o curso de especialização em História Africana e Afro-Brasileira vêm propondo a minha pessoa. De um lado as premências que a Lei 10.639/03 impõe aos programas curriculares de todas as escolas do país, de outro a carência de análise sobre a relação que existe entre a adolescência, a constituição de uma identidade negra e a opção por práticas religiosas de matriz africana, como elemento condicionador desta construção identitária.

* Este trabalho é fruto da pesquisa de pós-graduação no curso de Especialização em História Africana e Afro-Brasileira na FAPA e teve como orientador de pesquisa o Prof. Dr. Ari Pedro Oro (UFRGS).

** Professora da Rede Estadual de Ensino (2002); Licenciada em História pela UFRGS (1997); Especialista em História Contemporânea pela FAPA(1998) ; Especialista em História Africana e Afro-Brasileira pela FAPA (2009). E-mail: vgarbinatto@yahoo.com ou vgarbinatto@gmail.com .

¹ Licenciada desde 1997/2, pela UFRGS, somente em 2002 me tornei professora da rede pública estadual. Em 2004 assumi como professora na escola onde a maior parte de meus depoentes estudam ou estudaram. Em 2005 assumi por um período de quase 2 anos não só a sala de aula de história como a coordenação pedagógica do ensino médio no mesmo estabelecimento de ensino.

A temática pela qual opto é polêmica num duplo sentido, pois ao mesmo tempo em que discutirei questões de identidade e a estas vinculadas ao período de formação de uma identidade autônoma por parte de jovens entre 15 e 24 anos, alio os questionamentos sobre a religiosidade de matriz africana e seu impacto num âmbito que é pouco privilegiado pelos pesquisadores.

Por outro lado, não podemos esquecer que ao falarmos na formação sócio-histórica brasileira a marca predominante é a ambivalência, a ambiguidade, a dissimulação ou mesmo “um olhar vesgo” como diria Santos.² A sociedade branca dominante em nosso país reage a questão do enfrentamento de um problema racial no Brasil como algo que se não é fruto de um delírio coletivo de uma massa de descendentes, é fruto de uma inconformidade injustificada, afinal o negro já está incorporado, e muito bem, em nossa cultura: a jinga, o futebol, o samba, o carnaval, a beleza da mulata, os orixás.

No entanto, os estudos históricos e antropológicos realizados nos últimos 50 anos nos revelam um quadro bem diferente deste que o senso comum incorporou como realidade inconteste. A identidade brasileira está atrelada à construção de uma identidade de cor e, em seu interior, uma identidade racializada. Desde a publicação de *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre e da aceitação providencial do mito da *Democracia Racial* nos trópicos que o debate e as pesquisas para ora provar a existência real desta teoria, ora para provar sua mais absoluta negação vem se constituindo um campo minado para todos os brasileiros, intelectuais acadêmicos ou não.³

É preciso considerarmos ainda um contexto intelectual e científico mais amplo que vinha forjando teorias racialistas e racistas pelo menos desde o século XVIII,⁴ além de todo um milenar

² SANTOS, Milton. O que é ser negro no Brasil hoje? *Antroposmoderno*. 2003-02-12. Disponível em: <<http://antroposmoderno.com/antro-articulo>>. Acesso em: 19 nov. 2008.

³ DOMINGUES, Petrônio José. O ideal de branqueamento. In: UMA HISTÓRIA NÃO CONTADA: NEGRO, RACISMO E BRANQUEAMENTO EM SÃO PAULO NO PÓS-ABOLIÇÃO. SP: Editora Senac, 2004. Ver também:

⁴ SANTOS, Gislene Aparecida dos. A ciência das raças e a raça negra. In: A INVENÇÃO DO SER NEGRO: UM PERCURSO DAS IDEIAS QUE NATURALIZARAM A INFERIORIDADE DOS NEGROS. São Paulo: Educ-Fapesp; RJ: Pallas, 2002.

estranhamento que sofria o negro e a África na percepção política, histórica e filosófica do Ocidente Europeu. Como bem aponta Dussel, o século XIX vai ser a culminância destes elementos racistas e ideológicos a cerca do destino manifesto do continente europeu sobre as demais áreas do planeta e suas respectivas comunidades, a saber: Ásia, África e América.⁵

Sendo assim o início do século XX também esteve impregnado por essas discussões, de outra forma talvez não fosse necessária a ação estratégica ao longo de todo o governo de Getúlio Vargas estabelecendo uma intensa campanha política e ideológica de integração nacional, no qual observamos o surgimento de um momento ímpar das relações raciais no Brasil. Na intenção de se forjar uma brasilidade,⁶ que congregasse os elementos sociais e raciais distintos, a figura do negro será incorporada à formação do Estado-Nação, como braço forte e trabalhador, cômico de suas responsabilidades perante a nação, a escravidão como uma pecha a ser apagada, a idealização da luta abolicionista, a capoeira como arte marcial nacional, o samba como a musicalidade do Brasil e produto de exportação. E todo um esforço da intelectualidade engajada nas fileiras getulistas a trabalhar para explicar o fenômeno da miscigenação racial nos trópicos.

E apesar de vivermos em outro momento de nossa história nacional, chegamos ao terceiro milênio carregando uma enorme dívida social. Nosso país não se revelou, ainda capaz de satisfazer necessidades básicas de milhões de cidadãos. Alimentação, saúde, moradia, educação, segurança e trabalho estão entre os bens fundamentais que são negados a imensos contingentes de indivíduos, numa proporção alarmante à jovens. É neste sentido de resgate e de compreensão do que significa ser negro no Brasil atual, que através do testemunho de adolescentes de periferia da capital gaúcha, pretendo responder há uma questão maior sobre como se constrói essa identidade negra com

⁵ DUSSEL, Enrique. Conferência 1 – O Eurocentrismo. In: 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 17-19.

⁶ GERMANO, Íris. Carnavais de Porto Alegre: etnicidade e territorialidades negras no Sul do Brasil. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Antônio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha. RS negro: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

ênfase num dos múltiplos aspectos que este conceito e ação histórica assumem.

É necessário por força do hábito do investigador social pensar em termos de hipóteses a serem confirmadas ou negadas durante todo o processo de pesquisa. Num primeiro momento minha hipótese inicial girava em torno de um questionamento a cerca das influências que a escolha por uma religião de matriz africana pudesse sofrer, quando se trata de escolhas realizadas por jovens na idade entre 16 e 20 anos. Em linhas gerais havia formulado a seguinte pergunta: “a escolha por uma religião de matriz africana condiciona a construção de uma identidade negra por parte de adolescentes de periferia numa grande cidade”?

Como foi possível perceber já nas primeiras entrevistas essa hipótese não dava conta da dinâmica que as relações sociais engendram... Foi necessário pensar em termos mais amplos.

A definição dos objetivos de pesquisa auxiliaram nesse refinamento do olhar sobre a pesquisa de campo, através deles pude perceber que somente na prática do diálogo poderia encontrar respostas mais coerentes com a realidade que se descortinava:

- a) identificar os fatores que condicionam a construção de uma identidade negra a partir da escolha religiosa;
- b) mapear os elementos sociais e emocionais que norteiam a escolha desses adolescentes pelas religiões de matriz africana;
- c) avaliar em que medida a escolha religiosa estabelece uma ponte para construção identitária de classe, etnia ou cultural;
- d) identificar os espaços de construção e afirmação da identidade negra por parte desses adolescentes de periferia.

Foi na percepção das contradições entre as falas dos jovens que pude visualizar que a questão mais significativa quando se trabalha com as religiões de matriz africana ou que possuem uma ascendência afro-brasileira é o estabelecimento de um campo de luta acerca de sua legitimidade como segmento religioso, como possuidora de uma explicação cosmológica para as relações sócio-históricas.

A escolha pelo *Centro Espírita de Umbanda Amor, Caridade e Justiça Divina* foi se apresentando como uma necessidade em função de sua localização quase no centro da Vila Cruzeiro, com sua sede próxima às principais vias de acesso entre a zona sul da capital por dentro da vila e relação com pelo menos três escolas da rede pública. A frequência da casa gira entorno de uma média de 100 a 200 pessoas por noite de trabalho mediúnico e consultas médico-espirituais. Além disso, temos que a casa é mantida quase que exclusivamente por um corpo dirigente formado na mesma família fundadora do espaço, tios, primos, irmãos, pais trabalham juntos na organização das sessões, das festividades, das ações de caridade. Devemos acrescentar a esse dado, o fato de que os jovens entrevistados, todos eles estão relacionados como alunos da pesquisadora em momentos diferentes da trajetória escolar, portanto o acesso a eles possui um facilitador.

Contudo, foram as falas sobre o seu entendimento sobre a religiões de matriz africana e sobre a prática umbandista que chamou a atenção para algumas peculiaridades que serão melhor expostas no decorrer do trabalho, mas que aqui apontamos em linhas gerais:

a) a necessidade de desvincular a prática umbandista da sua relação com a religião do Batuque, cuja ancestralidade africana é mais presente na existência dos rituais de sangue (sacrifícios com animais, banhos de sangue e raspagem da cabeça);

b) a ênfase em admitir-se negro gaúcho ou negra gaúcha sem vincular a isso a escolha da prática religiosa, separando as instâncias social e religiosa;

c) a ênfase na diferenciação doutrinária entre Umbanda e Batuque e a utilização de uma visão estigmatizada acerca da segunda para afirmar uma visão socialmente aceita da primeira.

Levando em consideração estes apontamentos iniciais, a presente pesquisa, e depois o texto escrito, foi pensada em três capítulos que acompanharão esta lógica de raciocínio e de pesquisa, neles teoria social e metodológica se farão presentes construindo uma trama de compreensão da realidade.

Os resultados da pesquisa e o ponto de interrogação social:

Em minha percepção inicial pautada pela prática de sala de aula e pela minha posição política acreditava ser possível a escolha de uma prática religiosa de matriz africana definir uma identidade negra, consciência de seus direitos, de sua inserção social e histórica por parte de jovens afro-descendentes, moradores da periferia da capital gaúcha. Obviamente a realidade social é mais ampla do que isso e muito mais dinâmica. A escolha pela casa de religião *Centro Espírita de Umbanda Amor, Caridade e Justiça Divina* se mostrou um problema de pesquisa riquíssimo no sentido em que apontava as contradições macroestruturais de nossa formação como nação e como regionalidade.

Os frequentadores, os trabalhadores, os adolescentes que ali chegavam todos os dias se sabiam enquanto indivíduos sociais alijados das estruturas sociais de poder, e entendiam a prática religiosa como uma possibilidade de encontrar um novo rumo, que transcendesse as estruturas sócio-históricas nas quais viviam. Porém, a Umbanda como matriz religiosa praticada e vivida por este grupo em suas ideias mais amplas e em suas pequenas ações, está vinculada (assim como esteve em sua origem) a uma determinada ideologia de formação da cultura nacional, bebeu largamente das fontes branqueadoras dos costumes africanos e os transformou de forma indelével.

Por isso, mesmo falando nos rituais dedicados aos Orixás africanos Xangô (benção das chaves), Ogum (descarrego das energias negativas e reforço de cabeça das energias positivas), Iemanjá (as oferendas de mar e praia, as festas de 02 de fevereiro), Oxum (as oferendas de rio e cachoeira) e Oxossi (as oferendas de mata), os entrevistados mantêm a postura quase canônica de desvincular a Umbanda praticada em sua casa das relações de resgate africanista que a Umbanda de Linha Cruzada ou o Batuque estabelecem com a cultura afro-descendente.

Para quem buscava ver o reforço de uma identidade negra política e religiosamente fortalecida, foi uma surpresa perceber que isso não era possível de ser visualizado nem vivido. Nesse sentido, foi necessário rever os objetivos de pesquisa, pois a realidade era diversa. Era necessário refinar o olhar, mas não somente reescrever os objetivos. Foi através dos mesmos objetivos que pude entender em parte a realidade que se descortinava.

a) Identificar os fatores que condicionam a construção de uma identidade negra a partir da escolha religiosa.

A marca da exclusão social ronda a todos os que neste Centro de Umbanda chegam, sejam na qualidade de trabalhadores ou de freqüentadores eventuais; não estamos falando da exclusão como apenas falta de acesso aos mecanismos de cidadania e participação nas decisões políticas de suas comunidades. Estamos falando de pobreza, de carência de ações que estimulem outra perspectiva de vida em sociedade. Ser negro neste caso é ser sujeito de um olhar vindo de fora que condiciona uma postura social individual; é ser sempre o objeto da fala de outro, do olhar de outro; um olhar quase sempre negativo, discriminatório, policalesco, que macula a possibilidade positiva de ser apenas diverso, Outro.

Como forma de burlar esta lógica estes indivíduos constituídos dentro destas relações de poder subvertem a lógica quando assumem num tom jocoso que “a gente é negão mesmo, pobre mesmo” e que dentro desta periferia material e social não é qualquer um que pode circular e se manifestar.

b) Mapear os elementos sociais e emocionais que norteiam a escolha desses adolescentes pelas religiões de matriz africana.

Estes indivíduos escolhem ou são levados a escolher esta matriz religiosa? Ambos os casos. A linhagem familiar faz com que estes jovens desde muito cedo passem a freqüentar o *Centro de Umbanda Amor, Caridade e Justiça Divina*. É a freqüência nas festas de Cosme e Damião que estabelece o contato inicial com as entidades. Durante a pesquisa tomamos contato com o ritual de apresentação dos recém-nascidos aos *Cosmes*; as crianças que nascem, filhos dos trabalhadores ou daqueles que são freqüentadores mais assíduos, são trazidas para a festa que ocorre no mês de setembro e entregues as entidades para serem abençoadas e conhecidas pela corrente espiritual da casa.

Ao mesmo tempo em que nas entrevistas ficou destacada a importância da figura feminina como principal elo de ligação entre o jovem e sua participação na casa, seja a mãe biológica ou adotiva, a avó, a madrinha (católica ou na Umbanda). As mulheres como principais representantes e como principais ferramentas de condução dos trabalhos é uma constante nas atividades do Centro de Umbanda. Não

seria para menos já que a fundadora da casa é uma mulher e seus filhos sob a liderança de sua única filha coordenam os trabalhos.

Não é novidade que nas áreas periféricas de todas as cidades e mesmo nas áreas consideradas de classe média baixa, são as mulheres os chefes de família, padrão este constatado pelas recentes pesquisas do IBGE. Os últimos 40 anos mostram uma significativa mudança nos padrões sociais e culturais brasileiros, embora muito da cultura machista ainda exista, a dinâmica familiar percebida pelas entrevistas é de famílias lideradas por mulheres que estão a frente do sustento material de mais de duas crianças, solteiras ou separadas, que respondem pela condução da vida escolar, cultural e religiosa de seus filhos. Sendo que são estas mulheres as consultadas sobre as dúvidas quanto às manifestações mediúnicas ou angústias existenciais destes jovens.

c) Avaliar em que medida a escolha religiosa estabelece uma ponte para construção identitária de classe, etnia ou cultural.

A Umbanda como opção religiosa, embora muito ainda discriminada como “religião de preto”, dentro de um dito padrão social construído sob uma perspectiva histórica excludente, é para estes jovens afro-descendentes uma possibilidade de apaziguar as contradições mais evidentes. De alguma maneira, ainda muito difusa para estes indivíduos, é na Umbanda que buscam uma síntese sócio-histórica de sua identidade como gaúchos e negros.

É nesse ponto que as palavras de Iosvaldyr Bittencourt passam a fazer sentido quando nos defrontamos com a realidade pesquisada. Há uma organização de ideias e costumes muito específica no caso em questão, pois ocorre uma mescla de padrões de comportamento, interpretação dos fundamentos religiosos, institucionalizados ou não, e particularizações de experiências sociais vividas por estes jovens e suas famílias que os fazem verem-se e sentirem-se afro-descendentes ou mesmo negros de uma maneira muito diversa daquela que o indivíduo pesquisador em algum momento idealizou.

Orientadas por uma matriz africana, as manifestações sócio-culturais negras moderno-contemporâneas fundamentam as re-singularizações ético-estéticas. Algumas estão mais próximas da

gênese afrocêntricas, outras distanciam-se de tal modo que elaboram maneiras originais e estranhas à ortodoxia cultural.⁷

O mote inicial da pesquisa era a possibilidade de uma identidade afro-descendente ou negra gaúcha de periferia única, coesa e homogênea, e a verificação que esta não existe *a priori*, embora muito se possa ter escrito sobre a afrodescendência ou sobre o que significa ser negro no Rio Grande do Sul. Não podemos partir da existência de uma identidade que paire acima de todos os negros e negras gaúchos e que por eles é apropriada quase que de maneira autômata.

É preciso considerar que existem particularidades e momentos históricos em que esta identidade foi construída nas relações com outros grupos sociais distintos e dominantes no cenário político, sócio-cultural e econômico. E que mesmo esta construção, historicamente datada, não está finalizada nem se cristalizou num único ponto. A questão religiosa que abordamos é apenas uma das possíveis áreas sociais em que a identidade negra, jovem e periférica, se constitui marcada pelos dilemas da própria adolescência (crise geracional, dificuldade de escolha de rumo profissional) e pelas contradições de um sistema político-econômico que não permite a construção de saídas alternativas à exclusão social.

d) Identificar os espaços de construção e afirmação da identidade negra por parte desses adolescentes de periferia.

Por onde circulam estes jovens trabalhadores e freqüentadores do *Centro Espírita de Umbanda Amor, Caridade e Justiça Divina*? Em quais espaços sociais se reúnem, se fixam? A constatação pura e simples de que são espaços da periferia não poderia dar conta de uma realidade mais ampla.

Encontram-se no mercado de trabalho como estagiários em empresas públicas, como funcionários de estabelecimentos comerciais ligados aos setores de alimentos e vestuário, como empregados na construção civil, em situações em que não se exige uma mão-de-obra qualificada e com ensino médio completo. Estudam em escolas da rede

⁷ BITTENCOURT, losvaldyr. Os negros de Porto Alegre e a questão da identidade étnica. In: ASSUMPÇÃO, Eusébio e MAESTRI, Mário (coord). *Nós, os afro-gaúchos*. Porto Alegre: UFRGS, 1996. p. 150-1.

pública estadual e municipal, não participam de movimentos sociais organizados e politicamente ativos. Na realidade descrevem destes movimentos e do seu caráter politizado, pois a rigor não conseguem vislumbrar perspectivas a longo e médio prazo para sua geração.

Nas entrevistas fica claro que os espaços sociais destinados a atuação destes jovens estão bastante restritos. Na escola não encontram respostas eficientes para suas angústias emocionais e existenciais, ao mesmo tempo em que não se vêem contemplados positivamente nas suas práticas religiosas, passíveis de serem historicizadas e compreendidas como fenômenos sociais mais amplos. Desenvolveram desde muito cedo a arte de não polemizar e não expor suas convicções publicamente, a fim de evitarem os estigmas sociais que tem marcado os negros e negras que reagem a discriminação social e ao racismo institucionalizado como sendo “ressentidos”, “constantemente insatisfeitos”, “só sabem reclamar do passado e não olham para o futuro”, “o racismo acontece com os outros”, “os pretos são racistas com eles mesmos” e palavras do senso comum sobre a realidade social brasileira.

É na prática do Centro de Umbanda que percebem um valor positivo para sua existência material e existencial, no auxílio aos pretos velhos e aos consulentes e pacientes da corrente de médicos percebem uma transformação na vida imediata das pessoas pobres e excluídas como eles. Não há a ingerência do poder público, não há a segregação e a discriminação em função das roupas utilizadas ou dos adornos ou mesmo da cor de sua pele. Lá são vistos como os *cambonos*, os auxiliares dos pretos velhos e caboclos, como o “moço da terreira” ou a “moça do centro”; possuem um poder que lhes é conferido por algo que transcende a realidade corpórea.

Considerações Finais

Os percalços de pesquisa desde a escolha do objeto até o método de investigação, a realização das entrevistas, das visitas e participação nos momentos importantes da vida do *Centro Espírita de Umbanda Amor, Caridade e Justiça Divina*, serviram como aprendizado profícuo não apenas sobre a realidade social na qual de alguma maneira

já atuo na qualidade de profissional de ensino, mas na qualidade de sujeito social e pesquisadora.

É possível perceber que a identidade social e cultural negra no Brasil e no Rio Grande do Sul não se constitui de maneira homogênea, embora como análise social seja possível alguns reducionismos ou generalizações para fins de entendermos um amplo espectro social e uma realidade assaz dinâmica para ser compreendida num olhar panorâmico. No entanto, no tocante a esta identidade negra jovem de periferia de uma grande capital é necessário considerarmos que múltiplos fatores se conectam e são reconfigurados pela trama social. São os anseios pessoais, as dificuldades sócio-econômicas de uma região alijada de mecanismos de cidadania plena, são os devires de um mesmo conjunto social.

Como bem colocou Iosvaldyr Bittencour, em sua recuperação das ideias de Deleuze e Gattari, são os *objetos parciais* que estes jovens recuperam de uma matriz identitária original perdida e reeleborada na prática umbandista, onde elementos do passado cultural, mitológico, tradicional permanecem e se fundem com elementos novos de uma complexa rede de entendimentos do real e do transcendente. Desse reapropriar-se e ressignificar-se constante vai emergindo uma identidade jovem, negra, umbandista e periférica que se não consegue emergir como politicamente capaz de interferir nos destinos de suas comunidades de origem, estabelecem outras possibilidades de transformação da realidade social na qual atuam. Talvez não seja aquilo que a geração dos anos de 1970 e 1980 pensou como transformação ou como revolução; talvez não seja o que os acadêmicos entendam por consciência social, mas com toda certeza é algo que ainda precisa ser estudado e levado em consideração nas próximas pesquisas.

Em busca de um lugar para vivenciar a fé: o caso da comunidade luterana em São Luís do Maranhão

Alessandro Bartz*

Considerações iniciais

A Comunidade Luterana de São Luís nasceu da inconformidade de um grupo de pessoas com as igrejas presentes na capital do Maranhão. Trata-se de uma pequena comunidade religiosa. Sua membresia apresenta uma grande diversidade de percursos religiosos até chegar à IECLB. Assim como os percursos, as motivações de adesão chamam a atenção, especialmente, pelo corte com o universo religioso pentecostal. Neste artigo vou, em primeiro lugar, falar sobre a comunidade e seu contexto religioso; após abordo os percursos religiosos e as motivações para a adesão. Por último, traço algumas linhas sobre o diálogo entre esta modalidade de adesão e o modo de pertença tradicional da IECLB.

A comunidade e o contexto religioso

A cidade de São Luís, capital do Maranhão, situa-se na ilha de São Luís, limitando-se com o Oceano Atlântico, ao Norte; com o Estreito dos Mosquitos, ao Sul; com a Baía de São Marcos, a Oeste. Principal centro comercial e de prestação de serviços, a cidade tinha 870.027 habitantes em 2000, concentrando 15,4% da população do estado, de acordo com o IBGE.¹ Em 2010, a população era de 1.014.837 habitantes.² Entre 1991

* Doutor em Teologia. Professor na Faculdade Cenecista de Osório – FACOS. Este artigo é parte de minha tese de doutorado: BARTZ, Alessandro. Percursos religiosos e adesão: comunidades urbanas da IECLB como estudo de caso. São Leopoldo, RS, 2013. 344 p. Tese (Doutorado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2013. E-mail: alessandro_bartz@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6732089992028234>

¹ IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2000 – Características gerais da população – resultados da amostra*. Rio de Janeiro: IBGE, 2003.

e 2000 a cidade de São Luís evidenciou um aumento populacional de mais de 170.000 habitantes, numa taxa média de crescimento anual de 2,5%.³

Em termos religiosos, ao longo das últimas décadas, importantes transformações no perfil religioso da população têm ocorrido, principalmente, pela redução do percentual dos católicos, ao mesmo tempo em que aumentam as porcentagens de evangélicos pentecostais, dos evangélicos de missão e dos sem religião.⁴

A capital maranhense registra a quarta cidade com maior redução de católicos. Em 1991, quase 90% da população se declaravam católicas, enquanto em 2000 chegou a 76,1%, uma perda de -13,2% pontos percentuais. O censo de 2010 encontrou, em São Luís, 668.817 católicos romanos, em torno de 65% da população.

Os sem religião alcançam 5,7% da população, um dos menores percentuais entre as capitais brasileiras. Estão espalhados por toda a cidade, mas as áreas com as maiores proporções são as mesmas dos evangélicos pentecostais.

Os evangélicos somam 239.636 pessoas, em torno de 23% da população, em 2010. Os evangélicos pentecostais alcançaram 5,7% da população em 2000, e 17% da população em 2010. Sua presença com maior força está nos bairros populares, inclusive no bairro São Cristovão, sede da Comunidade Luterana pesquisada.

Já os evangélicos de missão representam 6% da população (50.000) de São Luís. Entre os evangélicos de missão, os batistas e os adventistas são os grupos predominantes, representando, respectivamente, 3,5% e 2% da população. Os evangélicos de missão somam 69.247 pessoas, sendo 44.094 batistas, 20.824 adventistas. Entre os luteranos chegou-se a 458 pessoas em 2010. Destas não se sabe a qual das Igrejas Luteranas pertencem (IELB ou IECLB). Certamente muitas delas são pessoas migrantes sulistas que não

² IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo demográfico 2010. *Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012a.

³ JACOB, Cesar Romero et al. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006. p. 38.

⁴ JACOB et al., 2006, p. 38.

apresentam laços de pertença com a comunidade luterana pesquisada, conforme minha observação em campo no período de 2010.

A Comunidade Luterana de São Luís do Maranhão

A fundação da Comunidade Luterana em São Luís ocorreu no dia 12 de dezembro de 2005. Em termos históricos, é uma comunidade muito recente. Uma notícia, como a veiculada pelo site da IECLB,⁵ saudando o nascimento da comunidade, pode levar a opinião de que o processo de criação tenha sido fácil, sem as contradições do processo histórico. Na verdade, de fevereiro até dezembro daquele ano, desde o envio de um e-mail à Secretaria Geral da IECLB, por parte de Nataniel Silva Pereira,⁶ incentivador, fundador e primeiro presidente do presbitério, até a fundação da comunidade, houve embates profundos, através de troca de correspondências entre direção da Igreja, pastores sinodais, pastores de outras comunidades e o próprio Nataniel. Chamei isto de “Tratativas à distância: do Maranhão ao Pará, Piauí, Espírito Santo, Distrito Federal, Rio Grande do Sul. De quem é a responsabilidade em atender São Luís, capital do Maranhão?”, onde relato as indecisões de quem cabia a responsabilidade de criar uma comunidade na capital maranhense. Este fato insólito ocupou parte do processo de fundação da comunidade.

Em fevereiro de 2005, quando o funcionário público (policial civil), Nataniel Silva, descontente com o que chamou de “indústria religiosa” em São Luís do Maranhão, resolveu buscar alternativas religiosas diferentes das existentes por meio da internet, ele encontrou alguns sítios de igrejas, entre elas, a Igreja Anglicana e a Igreja Evangélica de

⁵ IECLB. Nasceu a Comunidade de São Luis do Maranhão! *NovOlhar*, 5 jan. 2006. Disponível em: <<http://www.novolhar.com.br/noticia.php?id=247>>. Acesso em: 1. dez. 2012.

⁶ A pesquisa completa com a descrição e análise das correspondências trocadas entre pessoas ligadas à comunidade e a Secretaria Geral da IECLB foram publicadas no livro BOBSIN, Oneide; BARTZ, Alessandro. *Mobilidade religiosa e adesão em comunidades urbanas da IECLB*: relatório de pesquisa. São Leopoldo: OIKOS, 2011. Para esta etapa foram utilizadas fontes alternativas como e-mails, relatórios pastorais, correspondências, cartas oficiais, etc. A entrevista com Nataniel Silva Pereira foi publicada no mesmo livro já citado. O nome de Nataniel não é fictício, pois seu nome foi amplamente divulgado nos meios de comunicação da IECLB.

Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Nataniel leu e identificou-se com a proposta teológica e missionária da Igreja Anglicana e da IECLB, redigindo e-mails para ambas as igrejas. Como a Igreja Anglicana estava sob jurisdição de um bispo que ele já conhecia e não tinha simpatias, descartou-a, insistindo num contato com a IECLB. Desejava conhecer seus trabalhos e ver possibilidades de criação de uma comunidade na capital do Maranhão.

Como não havia uma comunidade na cidade, nem nos arredores, buscou informações através de contatos com ministros dessa igreja que atuavam em outros locais. Ele contactou também a Secretaria Geral da IECLB, pedindo materiais explicativos sobre a estrutura, doutrina luterana e por material de evangelização. O pedido foi atendido. A partir disso, diversos materiais de publicização da Igreja como jornais, DVD sobre Martim Lutero, artigos do sítio, posicionamentos oficiais foram utilizados como mecanismos de evangelização e de fomento de curiosidade pelo luteranismo.

Da desconfiança da direção da IECLB, em relação às intenções de Nataniel, até a visitação, aproximação e decisão de ali reconhecer e fundar uma comunidade, com envio de pastores, pode-se afirmar que o processo foi rápido. Optou-se por primeiramente formar as pessoas interessadas num curso bíblico-teológico. Ainda vem à memória dos adeptos os primeiros cultos sob uma figueira na casa da mãe do líder fundador, o trabalho de mutirão, solidariedade dos vizinhos que emprestaram cadeiras, dos convites distribuídos a pessoas interessadas, da circulação de cópias com posicionamentos da IECLB retirados do site e do DVD sobre a vida do reformador Martinho Lutero, projetado em encontros públicos.

O bairro em que a Igreja está localizada faz parte da periferia da cidade e fica próximo ao aeroporto, podendo ser acessado por uma avenida importante que corta a cidade. Na entrada principal está localizado o templo da Igreja Católica São Cristovão, que deu nome ao bairro. Dezenas de igrejas pentecostais estão inseridas no bairro, mas é a Assembleia de Deus a igreja pentecostal com maior número de fiéis na cidade, com mais de 78 mil pessoas. O trânsito religioso das pessoas do bairro é intenso. Talvez, por isso, uma placa com o nome da comunidade foi erguida sobre o muro do templo, e logo abaixo do nome diz: "IECLB: desde 1824 presente no Brasil". Afinal, não se trata de mais

uma nova igreja abrindo as portas! Este recurso é utilizado para dar legitimidade à nova Igreja ao mesmo tempo em que é um elemento demarcador de diferenciação com as igrejas novas que surgem na cidade.

Como o local em que a Igreja se estabeleceu na cidade de São Luís se localiza em contexto periférico, parte-se do pressuposto de que a mobilidade religiosa é mais dinâmica. Esta hipótese encontra-se fundamentada na presença pentecostal e neopentecostal nas periferias das capitais.⁷

A Comunidade Evangélica Luterana é formada por um pequeno grupo de pessoas, sem ascendência alemã, que vive e trabalha no mesmo bairro da capital maranhense.

A atividade religiosa principal da comunidade é o culto nos finais de semana. Quando estive lá, 30 pessoas frequentavam aos cultos. Além do culto, há grupos de atividades com crianças, escola dominical, e formação musical de crianças, com flauta doce. Grupo de mulheres reúne-se uma vez ao mês, mas não se trata de OASE (Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas, um grupo tradicional existente na maioria das comunidades luteranas). Há um grupo de coral, que se reúne semanalmente, atingindo poucas pessoas. Existe ainda um grupo de estudo bíblico, bastante valorizado pela comunidade. As pessoas que frequentam os grupos são as mesmas do núcleo praticante regular, o que traz o cuidado para não sobrecarregá-las demais com as atividades da comunidade. Pessoas de fora da comunidade são envolvidas pelas atividades musicais das crianças do bairro. Pelas crianças são alcançados os pais, mas a adesão é tímida, senão nula. Alguns participam esporadicamente dos cultos, mas não é cobrada participação dos atingidos pelos projetos comunitários. Deve ser dito que, nos poucos anos de criação da comunidade, diversas pessoas passaram por ela, sendo que a maior parte não regressou mais. Há certa curiosidade com a abertura de uma igreja nova!

O ponto inicial da adesão se deu em função dos convites, visitas e insistência do então fundador e primeiro presidente da comunidade, Nataniel Silva. A análise das narrativas relatadas pelo universo de

⁷ JACOB, Cesar Romero et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2003. p. 39ss.

informantes reitera a importância de Nataniel. No entanto, a atração de um líder carismático, que reuniu um grupo de pessoas em torno de si, com fins religiosos, não apaga e abranda as demais motivações na migração religiosa à IECLB. Em alguns casos, a migração só foi propiciada devido aos longos anos de busca de uma confissão religiosa diferente das disponíveis no local, ou, em outros casos, pela insatisfação em relação à comunidade de fé que, até então, pertenciam.

A pesquisa

A pesquisa ocorreu entre os meses de março e abril de 2010. A entrevista era semiestruturada.⁸ As questões pré-preparadas tinham a intenção de resgatar a trajetória religiosa da pessoa entrevistada desde sua infância, juventude até a idade adulta. Procurava-se ainda identificar as igrejas ou religiões que a pessoa aderiu em sua trajetória; as motivações para as mudanças religiosas, em especial a última; conflitos familiares gerados pela mudança de pertença; integração e participação na comunidade e grupos de interesse, a vivência religiosa e a mudança de vida após a adesão.

O universo de informantes é constituído por nove pessoas. Destes, três são homens e o restante são mulheres, no caso a maior parte. Ao observarmos o perfil dos entrevistados, podemos destacar que todos são casados e têm filhos, com exceção de uma declarante. A informante mais jovem tem 29 anos, e o mais idoso tem 65 anos. Os demais estão na casa dos 30 anos, com exceção de uma informante que tem 41 anos.

A média de filhos é de dois por família. Algumas chegam a três, enquanto outras famílias têm apenas um filho. A maioria dos entrevistados teve filhos com o mesmo cônjuge, com a exceção de dois casos. Um informante já tinha dois filhos, quando se casou pela segunda vez. Um casal de informantes tem dois filhos adotivos, embora um dos cônjuges tenha outros filhos biológicos com outras parceiras.

Todos os declarantes trabalham no ramo dos serviços como comércio, restaurante, supermercado, barbearia, entre outras atividades. Entre as mulheres, metade dos casos é de trabalhadoras do

⁸ As entrevistas foram realizadas na sede da comunidade e nas casas dos adeptos (dois casos).

lar. Há um casal de aposentados, mas que mantém um negócio na própria casa, vendendo churrasco nos finais de semana.

Percursos religiosos

Em relação às adesões religiosas, alguns casos acompanharam o grupo que aderiu à comunidade em sua fundação, em 2005, já outro grupo é fruto dos primeiros anos de atividade pastoral e da presença da instituição no local. Apesar da multiplicidade de percursos religiosos, inclusive entre religiões diferentes, há casos de uma única migração religiosa, de adesão direta, sem intermediações, à IECLB.

Nos estudos de caso, observa-se uma multiplicidade de percursos religiosos. Na maioria dos casos, é possível decifrar códigos, valores, crenças que se revelam nos depoimentos, os quais nos permitem identificar a vinculação religiosa anterior. Os entrevistados, na maior parte, vêm da Igreja Católica, mas quando adultos peregrinaram principalmente pela Igreja Assembleia de Deus, Internacional da Graça, Igreja Batista e sem religião.

Os percursos religiosos dos informantes podem ser expostos da seguinte forma:

- Jurandir: Igreja Católica > Igreja Assembleia de Deus > IECLB
- Milton: Igreja Católica > Sem religião > IECLB
- Yara: Igreja Católica > IECLB
- Laura: Igreja Católica > Igreja Batista > IECLB
- Vera: Igreja Católica > Umbanda (Tambor) > Assembleia de Deus > IECLB
- Nanda: Igreja Católica > IECLB
- Marlene: Igreja Assembleia de Deus > Batista > Internacional da Graça de Deus > IECLB
- Souza: Igreja Católica > Tambor > Igreja Universal > Internacional da Graça de Deus > Messiânica > IECLB
- Sonia: Igreja Católica > Tambor > Igreja Universal > Internacional da Graça de Deus > Messiânica > IECLB

O caminho percorrido pela maioria dos informantes segue uma linha amplamente conhecida e já traçada pelos estudos da religião.⁹ O indivíduo nasce dentro do catolicismo, mas com o tempo, sem nenhum estímulo, o abandona, indo para algum segmento do protestantismo, na maioria dos casos para o pentecostalismo e neopentecostalismo. Nesse estudo, verifica-se que os percursos religiosos passam principalmente pela Igreja Batista e Assembleia de Deus. Dos declarantes, três passaram pela Igreja Batista e três pela Igreja Assembleia de Deus. Outros casos evidenciam dupla ou múltiplas pertenças, e outros a passagem direta do catolicismo para o luteranismo.

A passagem do catolicismo para o luteranismo é o caso de duas entrevistadas. Uma delas passou diretamente, enquanto outra teve uma passagem anterior pela Igreja Batista. Este é o caso de Yara. Quando adolescente não viu mais sentido em continuar frequentando a Igreja Católica, pois não houve estímulo para a continuidade do vínculo, principalmente pela não existência de grupo de jovens naquela comunidade de fé. Ela começou a frequentar a Igreja Batista:

Eu frequentava assim como convidada de amigos. Só frequentava mesmo, mas de participar mesmo não [...]. Eu ia aos cultos. Às vezes, estudo bíblico na casa de amigos.

Yara explica que lhe causou estranhamento o tipo de doutrina e de prática religiosa praticado nessa igreja. Entre elas o anticatolicismo e a exigência de conversão. “Eu não sentia vontade de aceitar a Jesus como eles falam”. Ela continua:

Cada um vai pra onde se sentir melhor, né? Eu não me sentia bem por isso, de eles estarem sempre querendo colocar, introduzir, que tudo aquilo que a gente tinha feito em toda nossa vida é errado e a gente tem que se arrepender daquilo porque estava errado. Aí, eu não concordava...

Ela revela ainda que se afastara do catolicismo por discordar de alguns assuntos, como o culto aos santos. Esta atitude pode evidenciar a

⁹ FERNANDES, Silvia Regina Alves. Religiões e religiosidades: o pano de fundo da pesquisa. In: FERNANDES, Silvia Regina Alves (Org.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra & Prece; Rio de Janeiro: CERIS, 2006. p. 31-53.

influência dos grupos protestantes em sua relação com o catolicismo. De toda forma, esta atitude é recorrente nos casos que seguem.

Laura também aderiu à Igreja Batista. Seguiu o esposo, membro da igreja. No entanto, ela diz que não se identificou com a proposta, principalmente pelas restrições impostas pela denominação: [...] “Eu passei 1 ano só na Igreja Batista. Não é que eu não me identifiquei, é porque eu não concordo com o que eles acham que tem na Bíblia”.

Marlene revela semelhante insatisfação com as exigências da Igreja Batista. A informante faz críticas às normas morais impostas e a reivindicação de mudança repentina de vida.

[...] Não adianta você dizer assim ‘hoje, eu aceitei Jesus’. Aí, se pega uma Bíblia, bota embaixo do braço, bota uma saia lá no pé, entendeu? Você tem o hábito de sair, de dançar, de beber, de usar suas roupas, aí da noite pro dia você tem que mudar completamente. É difícil pro ser humano. Então eu acho, assim, que a mudança vai acontecendo de dentro pra fora. Você vai [mudando] aos poucos. Porque o melhor caminho é você lendo a Bíblia, porque é na Bíblia que você vai aprendendo. Porque na verdade quando eu estava lá, quando eu participei da igreja lá, eu... o único interesse assim pra mim, eu lia a Bíblia [...].

Quando saiu da Igreja Batista, Marlene não frequentou nenhuma igreja por muito tempo. Depois participou do catolicismo e da Igreja Internacional da Graça de Deus.

De vez em quando eu ia numa missa, mas nada assim muito [...] Ai, eu não me identifico muito com a católica não. Mas, eu comecei... e aí depois que eu tive a minha filha, que a gente começa a viver a dois, começa a ter umas tribulações, aí a gente começa, a ligar pro lado de Deus. Aí eu comecei, eu fui muito na aquela igreja, Igreja da Graça. Só que na Igreja da Graça eu ia só, eu só ia assistir os cultos, assim porque eu me sentia bem lá. Entendeu? Porque eles me deixavam à vontade. Porque na Assembleia de Deus, meu irmão mais velho, ele é da Assembleia. Ele, minha sobrinha. Mas na Assembleia de Deus, você acaba fazendo coisas que não são de seu coração. Só por incentivo deles, que eles se, eles queimam muito aquela questão sim, ‘vai lá, vai lá, se tu não aceitar você vai queimar no fogo do inferno e tal’. As vezes, você vai muitas vezes lá na frente só pra atender aquele povo lá gritando no seu ouvido. Então, aí eu ia muito nessa Igreja da Graça [...].

Dois informantes tiveram passagem pelo pentecostalismo, via Assembleia de Deus. Jurandir foi convidado pelos amigos e chegou a frequentar esta Igreja por três anos.

Me convidaram e através daquele convite, daquela prática, pelo sistema que eles utilizam. Eles utilizam de um sistema que você faça parte do corpo da igreja. E aquele convite chega um momento que você acaba aceitando e comigo não foi diferente [...] Através daquele convite, através daquele apelo [...] persistente, não só naquele momento, mas em outras vezes, e eu aceitei a ser membro daquela comunidade, da qual eles usam até uma frase lá. Se você aceita Cristo como salvador? Claro, que eu sempre aceitei, através dessa frase, as pessoas são oficializadas a serem membros da comunidade.

Jurandir se refere à prática de conversão usada por alguns segmentos do protestantismo. No momento do culto, depois da mensagem, é feito um apelo para “aceitar” Jesus como “Senhor e Salvador” pessoal.

Vera, com passagem pela Assembleia de Deus, relata que frequentou esta Igreja por muito tempo, pois ficava perto de sua casa. No entanto, ela também ia ao terreiro:

Sempre ia também assim... visitar a Assembleia de Deus. Porque tem uma bem aqui na rua. Inclusive aqui na rua tem uma Assembleia de Deus e tem um... barracão, que eles chamam, estes Tambor de Mina, estes macumba. Aí, antes, eu ia lá, assistir, e às vezes ia na Assembleia de Deus.

Essa informante declara frequentar o terreiro por interesse cultural, mas tinha admiração pelo pentecostalismo:

Eu achava interessante olhar o povo dançar e dizer que tinha incorporado uma entidade. Achava interessante. Já a Assembleia de Deus, eu já admira mesmo, gostava de ir. Mas, eu nunca tive problema, eu ia em qualquer lugar, desde que eu fosse olhar, ver como era, gostava.

A multiplicidade de percursos e passagens por igrejas e religiões diferentes também aparecem no quadro analisado. O casal de declarantes narra sua trajetória em busca de uma igreja em que pudesse congregar e sentir-se bem. Dona Sonia passou por diversas

igrejas neopentecostais como a Igreja Universal e Internacional da Graça. Ainda frequentou a Igreja Messiânica, e passou pela Umbanda. Relata que foi batizada em várias igrejas.

Fui batizada, fui... batizando-me em várias igrejas e... até que não me firmei em nenhuma. Não sei se nesse tempo porque eu não achei assim uma direção, não era meu lugar, sei lá...

Em busca de cura para suas doenças, ela peregrinava pelas diferentes religiões existentes na cidade, “fazendo as correntes”,¹⁰ sempre acompanhada de seu esposo, que segundo ela “[...] tinha fé, mas não tinha religião”.

Fica evidenciada a peregrinação religiosa dos depoentes. No caso de Sonia e Souza, o marido acompanhava a esposa em sua romaria religiosa. Chama a atenção que ela passou pelo rito de batismo toda vez que migrou de igreja, dentro do trânsito intra-evangélico. Os outros casos relataram a conversão à Assembleia de Deus e Igreja Batista. Apesar disso, demonstram suas restrições às práticas religiosas requeridas, e possivelmente, uma adesão parcial, senão aparente, como se verá nas motivações para a migração religiosa atual. Outro caso relevante é o de Yara, que se sente constrangida com as críticas à Igreja Católica, por parte dos batistas. Possivelmente sua família mantivesse suas tradições religiosas no catolicismo, também a igreja em que ela foi iniciada, o que a incomodava, com exceção do culto às imagens. Por último, os casos de Vera e de Marlene são relevantes no sentido da primeira combinar pentecostalismo (Assembleia de Deus) e umbanda, e a segunda combinar catolicismo e neopentecostalismo (Internacional da Graça).

Motivações para a migração religiosa

A migração religiosa para a IECLB se deu por diferentes motivações. A proposta eclesial atraiu pessoas interessadas, pois

¹⁰ Cerimonias sucessivos voltados especificamente para interessados apenas em cura, em prosperidade material, em controle de vícios, em superação de desajustes familiares. Cf. NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org.). *Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP, 2009. p. 70.

continha elementos que facilitaram sua aceitação: a mensagem da liberdade da pessoa em relação ao estereótipo mantido pelas igrejas pentecostais e a valorização das diferentes experiências religiosas são rudimentos relevantes na interpretação das motivações para a adesão de uma proposta desconhecida pela maioria absoluta dos depoentes.

Jurandir revela que sentia um vazio existencial que não se preenchia no catolicismo e nem no pentecostalismo. Ele se envolveu diretamente na construção da Comunidade Luterana na cidade. Recebia de Nataniel o material retirado da internet. Lia-o e repassava aos seus clientes que buscavam os serviços prestados em seu estabelecimento, uma barbearia.

E, até então, eu fui à procura de uma determinada religião que correspondesse à realidade, daí, até que enfim houve essa oportunidade de conhecer a Igreja Luterana, mas antes a gente participou de outras congregações. Sempre havia um vazio [...] eu não entendia esse vazio.

Foi através da internet que ele se identificou com a Igreja Luterana. Descobriu naquela teologia e proposta de igreja algo que não havia na cidade, e que poderia ser o preenchimento do vazio sentido durante tanto tempo. O que lhe chamou a atenção foi a liberdade oferecida por esta igreja,

mas não a liberdade de fazer o que você quer, mas uma liberdade que você possa buscar um conhecimento daquilo que você possa se libertar de algo que há algum tempo lhe foi imposto, ou lhe acompanhou em relação à religião.

Jurandir foi um dos incentivadores da formação da comunidade. De seu empenho surge outro caso. Milton foi convidado para conhecer a proposta da igreja através de um convite.

Eu recebi o convite pra conhecer a Igreja Luterana que a princípio era no começo ainda. Nem eles conheciam. Daí eu aceitei porque eu já conhecia a história de Lutero através da história. Da história da Reforma. Eu sempre me identifiquei com a história da Reforma. Daí, conheci a Igreja Luterana. Daí, pensei: essa igreja eu quero ser a partir de hoje. [...] Daí, eu me identifiquei como luterano. Daí, se um dia a igreja aqui não desse certo, mas eu ainda continuarei sendo

luterano, mesmo a distância, com o povo do sul, mas... não largaria o luteranismo.

O informante revela mais detalhes de sua identificação com a Reforma:

[...] a história da Reforma, eu sempre gostei e me interessei, da maneira como Lutero assim [não] rompeu com a Igreja Católica... de ele não querer romper, queria apenas reformar algumas coisas que estavam erradas na época na igreja. Daí, ele não aceitava, foi excomungado, aquela coisa toda...

Yara revela que se identificou com o luteranismo pela mensagem da Reforma. Ela foi convidada a assistir o filme sobre a vida de Lutero.

Eu já conhecia [reforma] um pouco de minha vida de jovem, de estudar mesmo, conhecia assim, mas não sabia em termos de estudo, da história que Lutero foi líder da revolução protestante, na verdade não. O que ele queria mesmo era só que fosse feita justiça com a palavra de Deus, que as pessoas não tinham acesso, por que era escrito em latim; que as missas eram realizadas em latim; e as pessoas não sabiam o que estava dizendo, elas tinham muita fé, mas não sabiam, e eu gostei muito disso, do fato não de ele querer ir contra a igreja católica, nem de fazer outra igreja. Na verdade, o que ele queria era que fizesse justiça e que a verdade fosse dita pra todos da mesma maneira. Eu gostei bastante, porque quando eu saí da Igreja Católica, não me sentia a vontade de ir a uma igreja protestante, justamente por causa das restrições e dos apelos, muito agressivos, daí eu não tinha vontade de ir pra outra igreja...

A mesma informante diz que quando adulta procurou compreender melhor os temas religiosos, e na Igreja Luterana era como se suas buscas tivessem sido encontradas. Ela relata que sentia um vazio, não se sentia bem, situação só resolvida com o estudo e com conversas com o pastor local. Este

explicava muita coisa que eu tinha dúvida como, por exemplo [...] sobre demônio, porque eu desacreditava muito. As pessoas falavam isso e eu por não acreditar naquilo, pensava que estava errada por não acreditar. Então, foi-me esclarecido que na verdade, esses espiritismos, não existem. Que existe é a presença do bem e a ausência dele. E a ausência do bem é que é o mal. Não é um espírito ruim que entra nas pessoas e fazem ela fazer coisa que elas não

querem. Então isso era muito conflitante pra mim. Então eu me sentia muito bem, muito a vontade [...] com essa naturalidade de lidar com as coisas [...] de reconhecer todas as coisas como coisas de Deus, como coisas boas, que Deus fez pra gente. Ser natural sem ser muito ríspido, sem ser muito agressivo, por isso que eu gostei tanto e acabei ficando até hoje.

As dúvidas lhe causavam pavor e medo, tanto era que não conseguia dormir:

[...] várias vezes eu achava que eu tinha feito uma coisa errada, que por isso eu podia ir pro inferno, que uma coisa ruim podia acontecer comigo. Eu sentia muito isso, às vezes, eu não conseguia dormir de noite, porque eu tinha medo daquilo.

Ela se sentia culpada por ter feito algo errado, por ter cometido algum pecado. Tinha uma confusão mental, propiciada pelas experiências religiosas vividas na juventude. A mensagem luterana, segundo ela, trouxe-lhe sossego e conforto, libertando-a dos medos que sentia.

Outras motivações para a migração religiosa foram a proximidade do luteranismo com o catolicismo. Nanda, esposa de um dos informantes, praticante católica, relutou muito em aderir à Igreja Luterana. Ela narra que muitas vezes foi convidada para participar, mas que ela não queria mudar de igreja:

[...] Eu me escondia [...] E tu sabe que eu sou católica... Pra eu entrar numa igreja dessa eu tenho que ter algum conhecimento dela [...] Aí foi até tanto que eu vivo tão constrangida com essas igreja, que ela quer forçar a gente pra uma coisa que a gente não quer, que assim pra eu ir pro culto eu lá me sentia mal, quando ele fazia a pregação lá, eu me sentia mal, com medo dele querer me forçar, me obrigar uma coisa que eu não estava querendo. Aí eu sempre dizia pro Milton, 'eu não quero'. Quando eu conhecer alguma coisa aí eu vou [...] Porque muitos entraram através disto [...] E hoje saíram, então não adiantou. E isso aconteceu comigo, daí foi quando os pastores chegaram, foram conversar comigo, e disse pra ele, qual era o meu relacionamento na Igreja Católica, se tinha algum trabalho pra mim fazer, continuasse, eu poderia ter um estudo pra mim fazer, mas naquele momento eu não tava preparado pra isso, gente, foi o que aconteceu. Eu fiz profissão de fé com eles, ouviu? Expliquei a situação que eu vivia, aí eles me disseram que não tinha nada a ver,

do que depender de mim, de minha vontade, do jeito que eu ia me relacionar.

Ela confessa que a proximidade com o catolicismo ajudou na decisão.

Com certeza, deu mais ânimo [...] porque se fosse em outra igreja eu não me sentiria bem. Eu jamais fico empacotada [sic] como nessa outra igreja, jamais fico. É outro estilo, eu aceitei mais por causa disso, que se ela (igreja) me prendesse com certeza eu não estava aqui.

Muitos informantes revelaram que as motivações para aderir ao luteranismo foi pela menor exigência dessa igreja em relação a assuntos relacionados à moral, comportamento, vestimenta. Laura confessa que tinha problemas com a pressão moral promovida pela Igreja Batista e pelos fiéis.

Eu gosto muito de escutar música, independente de ser música da nossa religião. Eu gosto de curtir Roberto Carlos, Fábio Júnior, Zé Ramalho. Então, quando eu estava na Igreja Batista eu me preocupava mais com os vizinhos do que comigo, do que com Deus. Assim eu não podia colocar nenhuma música porque (muda a voz) ‘será que o vizinho vai escutar, vai achar o que’, que eu sou da Igreja Batista e estou escutando música do mundo [sic] eles me pressionavam muito, eu mostrava uma coisa que eu não era.

O fato de ter que esconder seus gostos pessoais e discordar das exigências morais impostas pela igreja propiciou uma abertura para o luteranismo. Mesmo ela sendo convidada, não mostrou interesse de imediato, pois tinha receio de ser mais uma igreja rigorosa: “Eu não vou não. Eu vou só numa igreja, que me aceite”. Mesmo assim ela foi. A partir daí gostou, realizou a profissão de fé, rito exigido como demarcador da adesão religiosa na IECLB para pessoas batizadas em outras igrejas. Ela confessa que a falta de pressão e a liberdade deixada pela igreja em relação à contribuição financeira, deu-lhe maior liberdade para ofertar, liberdade que não dispunha anteriormente. Antes, para conseguir algo tinha que pagar o dízimo ou pagar para participar de correntes em igreja pentecostais: “Eu me sinto livre pra eu fazer o que eu quero, sei de minhas obrigações”.

O relato de Vera descreve a sensação de libertação em relação às prescrições morais exigidas pelo pentecostalismo.

Eu nunca entrei na Assembleia porque assim eu achava que eles cobravam demais. Você tem que estar todo o tempo lá [...] não pode vestir uma bermuda, uma calça. A roupa tem que ser daquele jeito, uma série de normas, não pintar a unha, a mulher não (pode) cortar o cabelo, era assim, agora não é mais [...] isso impediu que eu entrasse lá. Eu disse: 'Eu não vou poder vestir uma bermuda, nem uma calça, que aí os irmãos já vão reclamar, vão chamar o pastor, e aí o pastor vem falar'. Aí, isso impediu que eu entrasse na Assembleia.

Ele narra que quando recebeu os convites de Nataniel, desconfiou, não mostrando interesse.

Aí fui lá. E fui e gostei, me identifiquei, vi que não era assim... nem tão relaxada, nem tão rigorosa, a IECLB. Não ia impedir que eu vestisse a minha bermuda, que eu vestisse as roupas que eu gosto de vestir, e eu poderia estar lá, tendo encontro com Deus. E aí eu comecei a ir até fazer a minha confissão [de fé].

Marlene relata a identificação com o luteranismo através das celebrações. "Todos os domingos eu ia, sempre, sem compromisso [...] E eu acabei gostando, depois que eu fui muitas vezes. Daí, eu fiz a profissão de fé". Também o fato de a igreja não fazer muitas exigências ajudou em sua decisão:

O que eu me identifiquei na luterana é que lá não tem assim essas doutrinas muito rígidas [...] A luterana ela não tem assim, esta exigência toda assim. É como eu estava lhe falando, é muito difícil você mudar da água pro vinho. São coisas que vão acontecendo.

O casal de informantes, após passar anos peregrinando por diversas igrejas, continuava procurando por uma, até que encontrou a comunidade luterana próxima a sua casa. Souza revela que foi a primeira igreja que frequentou por vontade própria. Quando era criança ia ao catolicismo por causa dos pais, quando adulto por causa de sua mulher. O declarante relata: "Então, gostei. Fiquei. Ela (esposa) disse: 'Souza, você está entusiasmado', eu disse: 'Acho que achei... a casa que eu precisava, pra minhas orações...'"

Sonia narra que pedia em orações por uma igreja perto de sua casa, um local em que se sentisse bem acolhida.

Porque eu, eu pedi a Deus que ele mostrasse uma igreja perto da minha casa, para que eu pudesse congregar, ir todas às vezes [...] quando foi uma bela... tarde, eu fui pegar o ônibus e eu me vi a Igreja: Igreja de Confissão Luterana, evangélica. Aí, eu disse 'uma igreja aqui na minha rua'. Quem estava na época como pastor era o João. E eu estou espiando pra dentro da igreja. E ele foi chegando. Ele disse 'boa noite. A senhora deseja entrar'? Eu disse: 'não, eu estou só olhando'. Aí, eu contei pra ele. Inclusive, eu fiz a pergunta. Eu digo: 'aqui vocês trabalham com a cura'. Ele disse: 'não, nós não trabalhamos com a cura. Nós aqui... a doutrina é essa, que somos curados pela palavra'. Então, eu fui pra casa. Fui pra casa e sonhava todo dia com a igreja. E a igreja tudo fechada. Eu disse 'meu Deus, domingos e domingos e a igreja fechada. Meu Deus quando é que eu vou entrar nessa igreja?'... Aí, foi o tempo que chegou a pastora. Aí foi... foi... tinha uma vizinha [...] me convidava. 'Eu não vou nada'. Estava numa pentecostal. 'Não vou não'. Mas daí, eu fui. Não que ela me levou. Eu fui e descobri a igreja por mim mesma. E cheguei lá, fui assistindo o culto, fiquei observando tudo, passei quatro meses lendo livros, que a pastora me emprestava, pra ver se realmente eu queria entrar ou não. E aí me decidi. Me decidi e [...] estou gostando.

As motivações para a migração religiosa passam pelo grupo formado pelos primeiros interessados na constituição da comunidade em São Luís. Percebe-se que a história da Reforma, principalmente, através do filme sobre Lutero, agiu como elemento potencializador da curiosidade dos futuros adeptos. O não radicalismo do reformador em relação à Igreja Católica facilitou a aceitação da proposta eclesial da IECLB. A mensagem da liberdade trouxe conforto, pois se contrapunha as mensagens veiculadas pelas igrejas pentecostais, que muitos dos informantes, estavam acostumados. Nanda relata uma resistência à migração, apesar do apelo do marido, também pelo receio em relação ao tipo de igreja que o esposo estava frequentando. Esta situação só se resolve com a intervenção pastoral. O caso de Yara ainda traz o elemento do medo em relação aos espíritos e demônios. Ainda ela e Jurandir relatam sentir um vazio existencial, preenchido somente com a adesão à nova Igreja.

Um lugar onde ancorar a fé

A Comunidade pesquisada se diferencia de outras da mesma Igreja – IECLB – por receber itinerantes religiosos. Chama a atenção o processo de abertura da comunidade, como a aceitação das pessoas com suas formas de crer e linguagem religiosas.

Diante de intensos itinerários religiosos a comunidade luterana se tornou um local de reconstrução da vida religiosa. Para isso precisou compreender as novas linguagem religiosas adquiridas nos percursos de fé. Tornou-se um “hospital da fé”, recebendo pessoas atormentadas por experiências religiosas marcadas por posturas dualistas, rigorosas e mercantis, conforme se observa nos depoimentos dados.

Aqui a tese de diferenciação intelectual do luteranismo não ganha pertinência, mas a tese de aceitação da pessoa incondicionalmente se apresenta de grande relevância. Seja o percurso religioso, a relação familiar, sexual, a diversidade de crença. Ao mesmo tempo, a comunidade recebe pessoas empobrecidas, com relações familiares complexas, quando comparada às estruturas familiares sulistas. Por outro lado, pessoas a buscam como mais uma igreja e se decepcionam com ela, pois não encontram o que procuram, como cura e prosperidade. O trabalho de empoderamento das mulheres e educação musical das crianças são serviços sociais e diaconais que destoam das igrejas semelhantes e devem ser valorizados. A abordagem ecumênica da relação entre as igrejas e a não condenação da diversidade religiosa também destoam do universo religioso local e se tornam pontos importantes para a análise de sua atuação naquele contexto sociorreligioso.

Desta forma, a IECLB se coloca como um espaço religioso que recebe pessoas com itinerários religiosos dinâmicos, acolhendo-as em seu meio, sem impor exigências legalistas, ou a negação da trajetória religiosa até chegar nela. Ao receber católicos, pentecostais, neopentecostais, possivelmente, identificamos uma comunidade plural em termos de pertencimento, bem como novas linguagens religiosas. Na busca por Deus, através de caminhos institucionais, com percursos acentuados, e marcas trazidas na caminhada de fé, a IECLB, em suas comunidades, é desafiada a ser suporte para uma vivência de fé

profunda, tornando-se uma ferramenta da missão de Deus naquela cidade.

Considerações finais

O estudo em campo propiciou conhecer o local onde se constituiu uma comunidade luterana formada por pessoas com passagens religiosas pelo catolicismo e pentecostalismo. O estudo de caso é *sui generis*, pois a comunidade religiosa nasceu da inconformidade de uma pessoa com as denominações religiosas locais, sentimento compartilhado mais tarde por outras pessoas. Este grupo procurou por informações sobre igrejas existentes no Brasil, encontrando a IECLB pela Internet. Contatou-se a Secretaria Geral da IECLB, pedindo materiais explicativos da estrutura e doutrina luterana e de material de evangelização. Com certo atraso e desinteresse inicial por parte da administração geral da referida Igreja, o pedido foi atendido, sendo que materiais como jornais, DVD sobre Martim Lutero, artigos do site da igreja, posicionamentos oficiais foram utilizados como mecanismos de evangelização e de fomento de curiosidade pelo luteranismo. Deste pequeno grupo, há sete anos, brotou uma Comunidade Luterana num bairro periférico da capital maranhense.

A pesquisa em São Luís do Maranhão mostra uma comunidade formada por pessoas com percursos religiosos intensos, o que impressiona, no estudo de uma comunidade luterana. As pertenças religiosas são plurais, apesar da maioria dos informantes terem sido iniciados no catolicismo. Assim buscou-se entrelaçar os percursos religiosos, com a trajetória das pessoas, suas buscas, revelando diferentes motivações para a migração religiosa.

A insatisfação com a comunidade religiosa anterior – catolicismo e pentecostalismo – pode revelar por um lado abstenção em relação às novas demandas de fé e por outro lado um cansaço do pentecostalismo que já completa um século no Brasil.

O elo que aproxima os diferentes percursos é a última filiação religiosa na Comunidade Luterana em São Luís. O caminho percorrido pela maioria dos informantes segue uma linha amplamente em que o indivíduo nasce dentro do catolicismo, mas com o tempo, sem nenhum

estímulo, o abandona, indo para algum segmento do protestantismo, na maioria dos casos para o pentecostalismo e neopentecostalismo.

A aproximação do luteranismo com o catolicismo, pelo menos no tipo de organização eclesial e litúrgica, aproximou os novos adeptos da comunidade luterana. Por outro lado também foi possível perceber as marcas deixadas, sobretudo, pela *passagem* pelo pentecostalismo. Estas passagens podem ter sido facilitadoras na adesão ao protestantismo de rito luterano, principalmente, pela mensagem religiosa que propaga, tipo de culto, com acento na pregação do evangelho, porém, menos rigoroso e exigente em termos de moral individual, e não exigência de separação entre igreja/mundo. Do mesmo modo, a forma de pregação, da condução da comunidade, e o modelo familiar também revelam certa atração, ao se aproximar do mundo evangélico, já conhecido.

A mulherzinha doída e histérica que pregava na Colônia: Jacobina Mentz Maurer no imaginário religioso do século XIX

Daniel Luciano Gevehr*

Considerações Iniciais

Iniciamos nosso estudo sobre a personagem central do conflito Mucker, Jacobina, questionando o processo que envolveu a construção de sua personagem. Sobre ela – e principalmente sobre sua atuação no conflito - pouco sabemos, uma vez que as fontes às quais temos acesso falavam apenas de um lado da história, ou seja, daqueles que lutaram contra Jacobina. Dessa forma, as primeiras representações difundidas sobre ela reproduziram um imaginário associado ao fanatismo religioso e o desregramento moral. Nesse processo, a obra de Schupp¹ desempenhou papel fundamental.

Sobre as características físicas de Jacobina pouco sabemos, em razão de não termos qualquer retrato² seu, o que torna sua personagem

* Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e professor no Instituto Superior de Educação Ivoti (ISEI) e no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) das Faculdades Integradas de Taquara (FACCAT). E-mail: danielgevehr@hotmail.com Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0120499154280445>

¹ Ambrósio Schupp nasceu em Montabaur, Alemanha em 26 de maio de 1840. Cursou filosofia e teologia na Universidade de Würzburg. Chegou ao Brasil em 10 de outubro de 1874, um pouco após o término do conflito Mucker. Nos primeiros 16 anos no Brasil, exerceu o cargo de Prefeito de Estudos no Colégio Nossa Senhora da Conceição, em São Leopoldo (RS). Concomitante a essa função, exerceu o cargo de padre no Rio Grande do Sul nas capelas de São Leopoldo, Hamburgerberg, Lomba Grande, Sapiranga e Mundo Novo. Em 1901, assumiu a direção do Seminário Episcopal e, em 1904, transferiu-se para Rio Grande, para dirigir o colégio da ordem jesuíta daquela cidade. Após essas atividades, finalmente atuou como professor no Ginásio São Luís, em Pelotas (RS), vindo a falecer em 1914.

² Em relação a ela, sabe-se que nasceu em data desconhecida do mês de junho de 1842, na localidade de Hamburgo Velho, atual município de Novo Hamburgo – RS. Era filha do casal de imigrantes alemães, André Mentz e Maria Elisabeth Muller, que, além de Jacobina, possuíam mais 7 filhos. Jacobina foi confirmada em 04 de

ainda mais enigmática, despertando o imaginário da população acerca de como seria a imagem real de Jacobina. Como seria seu rosto, seus cabelos, seu corpo? São perguntas para as quais até o momento não temos respostas confiáveis, tendo em vista que as descrições feitas sobre ela são bastante distintas.

Jacobina quando criança teve sérias dificuldades na escola, não tendo conseguido aprender a ler e escrever³. Segundo os diagnósticos do Dr. João Daniel Hillebrand, Jacobina apresentava, desde criança, sinais de transtornos nervosos que haviam se agravado em sua fase adulta, quando iniciou a leitura e interpretação da Bíblia. Segundo o médico, esses transtornos teriam provocado uma verdadeira mania religiosa e sonambulismo espontâneo. Hillebrand apontava seu marido, João Jorge Maurer, como o responsável pela doença da mulher, já que, segundo seu entendimento, ele a obrigava a praticar charlatanismo. Além disso, João Jorge Maurer era descrito pela maioria das pessoas de sua época como alguém que não gostava de trabalhar.

Agricultor e marceneiro de profissão, Maurer tinha aprendido a manipular ervas medicinais, que eram empregadas no preparo de chás e remédios para a cura de várias doenças que assolavam os colonos. A denominação de “Doutor Maravilhoso” surgiu entre as pessoas que nele procuravam ajuda e acabou se tornando bastante conhecida na colônia.

Foi, portanto, em torno de Jacobina e João Jorge Maurer que se deu a organização do grupo dos Mucker. Há, no entanto, inúmeros outros personagens envolvidos, dentre os quais um nos chama a atenção. Referimo-nos a João Jorge Klein, cunhado de Jacobina, casado com sua irmã Catarina Mentz. Sobre a atuação de Klein, restam muitas

abril de 1854 na Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil de Hamburgo Velho, onde viria a se casar com João Jorge Maurer. Foi assassinada em 02 de agosto de 1874, quando foi descoberta, pelas forças oficiais, em seu esconderijo na mata fechada, ao pé do morro Ferrabraz. A única fotografia que representaria Jacobina é aquela atribuída ao casal Maurer, cuja autenticidade é amplamente questionada.

³ Jacobina aprendeu a ler em alemão já adulta, com o professor Hardes Fleck, sobre quem pouco sabemos. Jacobina nunca aprendeu a escrever, nem a falar em português. Embora Jacobina seja apresentada na historiografia como analfabeta, devemos repensar essa afirmação, tendo em vista o fato de que lia a Bíblia e cantava os hinos em alemão.

dúvidas, já que ora é apontado como “mentor intelectual” do grupo, ora - como embora em seus escritos- tenha essa atuação desacreditada.

Os fundamentos do padre: os precursores da fabricação da imagem da líder dos Mucker

Para melhor compreendermos o papel desempenhado por Ambrósio Schupp na difusão de imagens e representações sobre Jacobina, se faz necessário, inicialmente, avaliarmos a publicação de outros escritos que se faziam presentes nesse contexto. Esses diferentes escritos nos permitem entender como o pensamento de Schupp em relação à Jacobina encontrava adeptos em seu tempo. Consequentemente, essas publicações acabaram desempenhando papel preponderante na difusão de um determinado imaginário⁴ sobre a líder dos Mucker.

Na publicação do artigo “A Fraude Mucker na Colônia Alemã. Uma Contribuição para a história da cultura da germanidade daqui”⁵, de 1875, encontramos a primeira imagem idealizada de Jacobina. Publicado por Carlos Von Koseritz em seu “Koseritz Kalender”, o artigo procurava alertar as pessoas para os fatos que ocorriam, consistindo num “ato de denúncia” em relação ao grupo que se organizava no Ferrabraz. Para Koseritz, o movimento não se enquadrava na realidade da colônia alemã de São Leopoldo, o que justificava a denúncia: “estes fatos lançam luz terrível sobre nosso progresso e que são motivo das mais sérias preocupações para o futuro”⁶.

Apresentando os Mucker como fanáticos religiosos e avessos aos avanços da ciência, Koseritz tece críticas severas a eles, na medida em que não praticavam os valores da verdadeira germanidade. Em sua exposição, o autor também aproveita para atacar de forma direta a ação da Companhia de Jesus, por ele denominada de “agourenta Ordem de Jesus”, o que expõe a rivalidade entre católicos e protestantes existente

⁴ CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1990.

⁵ VON KOSERITZ, Carlos. *A Fraude Mucker na Colônia Alemã. Uma contribuição para a história da cultura da germanidade daqui. Koseritz Kalender*. (Trad. de Martin N. Dreher).

⁶ VON KOSERITZ, 1875, p.1.

à época. O alvo preferido por Koseritz, no entanto, foi Jacobina Mentz Maurer. Para ele, Jacobina representava a demência religiosa que havia se instaurado na colônia, sendo responsabilizada pelos acontecimentos que assolavam a colônia:

Uma mulherzinha doida, histérica como Jacobina Maurer teria sido simplesmente ridicularizada, sem jamais encontrar adeptos que se deixassem inflamar a tais atos macabros.

Sabemos de sobejo que com a publicação desta nossa opinião, baseada na mais íntima convicção, haveremos de chocar novamente os mais amplos círculos. O agourento “S.v.K.” será novamente o alvo da baba piedosa que espirra do alto dos púlpitos de ambas as confissões; hão de tropejar contra o almanaque popular e proibir a aquisição do mesmo, - isso, contudo, pouco importa, pois cumprimos nosso dever, dizemos a verdade e esclarecemos os leitores a respeito das verdadeiras causas da fraude Mucker nas colônias⁷.

A desqualificação de Jacobina no texto de Koseritz fica bem evidente no emprego do diminutivo *mulherzinha*. Jacobina é descrita como uma desajustada socialmente e responsável por *atos macabros*. Para ele, se a população da colônia não tivesse vívido no desamparo religioso, Jacobina jamais teria alcançado o prestígio e a credibilidade que teve entre seus adeptos. Koseritz ressaltou, de forma irônica, sua inconformidade com o pensamento das autoridades religiosas que, segundo ele, logo iriam criticar suas opiniões. Koseritz procurou, ainda, tornar pública a origem familiar da líder dos Mucker:

Todas as mulheres da família Mentz eram mais ou menos levadas ao excesso e propensas ao entusiasmo religioso; pois sua fantasia fora abarrotada desde a juventude com leitura da Bíblia, e exercícios religiosos permanentes – uma espécie de epidemia de reza – as forçavam a permanecer, por horas, ajoelhadas⁸.

Interessante observar que, ao colocá-la inserida no seio de uma família, suas características psicológicas foram atribuídas a “uma certa tradição” das mulheres da família Mentz. A leitura e a interpretação da Bíblia teriam sido as causas do fanatismo e do seu excesso de devoção,

⁷ VON KOSERITZ, 1875, p.5.

⁸ VON KOSERITZ, 1875, p.6.

que somados à sua compleição física e atributos, teriam a tornado uma desequilibrada:

Às conseqüências dessa educação pode ter sido acrescida em Jacobina Maurer predisposição física a casos de histeria que, mais tarde, degenerou em sobreexcitação nervosa ligada a sintomas de sonambulismo, no entanto e por outro lado, hoje está comprovado que Jacobina Maurer tinha uma natureza desmesuradamente sensual que, afinal, degenerou em ninfomania formal; pois só assim pode ser explicada a curiosa mistura de excessos sensuais e terríveis crueldades que conquistaram esta mulher no último estágio de sua vida notoriedade tão detestável.⁹

Vale ressaltar que a questão de gênero aparece como um elemento desqualificador de Jacobina, ao ser apontada como “mulherzinha”, de quem eram esperadas determinadas características psicológicas. A conduta da família Mentz e a educação familiar que recebia os filhos, sobretudo as filhas, aparecem como elementos que procuram justificar o estado de *histeria* de Jacobina.

Koseritz destacou também a atuação conjunta de Jacobina e João Jorge Maurer. Na versão de Koseritz, João Jorge era um charlatão, que ganhava dinheiro com a ignorância das pessoas que se dirigiam ao Ferrabraz em busca de cura e salvação. Para ele, apesar das tentativas dos mais esclarecidos de impedir que muitos se dirigissem à casa do casal Maurer: “De nada adiantou; charlatões jamais lutam em vão contra a burrice e Hansjörg breve se tornou médico muito procurado”.¹⁰

A prática do curandeirismo, segundo Koseritz, trouxe prosperidade financeira, já que muitos dos que se dirigiam à casa de Maurer levavam dinheiro como forma de pagamento pelo atendimento. Koseritz chegou a acusar Maurer de não ter curado ninguém, reforçando a representação de João Jorge Maurer como charlatão, que enganava as pessoas. No artigo de Koseritz, Jacobina desempenhava o papel de guia espiritual e *acorrentava* as pessoas através da leitura e interpretação da Bíblia.

⁹ VON KOSERITZ, 1875, p.6.

¹⁰ VON KOSERITZ, 1875, p.6.

Na versão publicada em 1880, sob o título “Marpingen¹¹ und der Ferrabraz”, Jacobina é descrita por Koseritz como mensageira da palavra de Cristo. Para o autor, contudo, Jacobina não passava de uma enganadora, que se dizia proferir palavras divinas aos seus adeptos do Ferrabraz. A atitude de Jacobina foi associada ao ambiente rude e hostil - de pouca formação intelectual - e à ausência de amparo científico, que a privavam do conhecimento mínimo das leis que regem o universo. João Jorge Maurer, por sua vez, foi descrito neste artigo como “trapaceiro e vadio que, apesar de ignorante, provocara viver à custa da ignorância e estupidez de seus semelhantes”¹². Assim como Jacobina, João Jorge Maurer também foi alvo de críticas severas, tendo sido identificado como responsável pelos atos cometidos pelos Mucker. Koseritz comparou a ação de curandeiro de Maurer a outras tantas existentes na história mundial, interpretando-a como produto da ignorância.

Koseritz concluiu seu artigo enumerando os motivos que teriam levado à formação dos Mucker no Ferrabraz. Para ele, a personagem Jacobina surgiu num contexto de fanatismo religioso, em decorrência de uma educação deficiente que transformou todos os crédulos em potencial:

Superirritação de uma mulher sonâmbula;

Exploração sistemática de seu estado por trapaceiros movidos por interesses particulares;

Fanatismo religioso que se desenvolvia entre os freqüentadores da casa da sonâmbula, como doença contagiosa;

Receptividade verificada nos espíritos desses freqüentadores em virtude de sua educação deficiente.¹³

¹¹ VON KOSERITZ, Carlos. Marpingen und der Ferrabraz. In: PETRY, Leopoldo. *O episódio do Ferrabraz: os mucker*. 2. ed. São Leopoldo: Rotermund, 1966. p. 170-173 (Marpingen é traduzido por Leopoldo Petry como sendo um lugarejo da Alemanha).

¹² VON KOSERITZ, 1966, p.172.

¹³ VON KOSERITZ, 1966, p.173.

No século XIX, as narrativas de Carlos Von Koseritz exerceram um papel de fundamental importância no processo de construção das representações de Jacobina, na medida em que, ao tornar pública sua interpretação sobre o conflito, Koseritz apresentou suas ideias como “a” versão dos fatos. É preciso considerar, antes de tudo, que Koseritz era tido como um intelectual em sua época e, portanto, autor respeitado por grande parte de seus leitores. De acordo com os estudos do sociólogo francês Pierre Bourdieu¹⁴, podemos afirmar que Koseritz estava devidamente “autorizado” pela comunidade a falar em nome do grupo. Com isso, suas idéias acabaram se sedimentando no imaginário social da população, especialmente por ter sido o primeiro a escrever sobre o conflito Mucker, influenciando vários outros estudos realizados a partir do final do século XIX.

Consideramos também necessária a análise do relatório escrito por Dantas¹⁵ em 1877, uma vez que a versão apresentada por ele influenciou de forma decisiva o processo de construção e difusão de representações sobre o conflito. Na narrativa de Dantas, prevalece o ponto de vista de um militar preocupado com a descrição do cenário e das ações militares que envolveram o combate dos Mucker. A ênfase dada a essas descrições fez com que Dantas não se preocupasse em evidenciar o papel desempenhado por Jacobina, sendo que, na maioria das vezes, foi destacada a atuação de seu marido João Jorge Maurer. Ele teria sido, segundo a versão apresentada por Dantas, o grande responsável pela organização do grupo.

Como exemplo disso que afirmamos, apresentamos o único trecho, ainda na introdução, em que Jacobina foi citada nominalmente, sendo que no decorrer de sua narrativa seu nome se torna ausente:

João Jorge Maurer e sua mulher Jacobina haviam organizado no município de S. Leopoldo uma seita religiosa que se baseava em arbitrárias interpretações dos Livros Santos. Discutiam os teólogos a

¹⁴ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

¹⁵ AHRS. *Ligeira Notícia sobre as Operações Militares contra os Muckers na Província do Rio Grande do Sul*. Francisco C. de Santiago Dantas. Rio de Janeiro, 1877. Maço 152.

questão da crença; debaixo do ponto de vista em que escrevo pouco importa¹⁶.

A ausência nominal de Jacobina, no entanto, não diminui a sua participação na organização do grupo, sendo que Dantas, ao referir-se à casa do casal, denominou-a de *casa Maurer*, numa referência a João Jorge e Jacobina. A casa Maurer, no entanto, é apresentada ao leitor como um símbolo da destruição dos Mucker, devido à ação militar bem sucedida.

Comparada a uma pira gigante, a casa incendiada pelos soldados era motivo de comemoração de mais uma etapa na luta contra os Mucker:

A casa Maurer se transformara em pira gigantesca, onde se imolavam vítimas os adeptos da nova crença. Depois que a casa começou a arder, não julgando, à vista das providencias tomadas para o completo cerco, que se evadisse um só mucker, o coronel Genuíno enviou um oficial a Porto Alegre para anunciar a completa extinção dos revoltosos¹⁷.

O cenário, mais uma vez, é enfatizado e é associado ao terror, já que as vítimas teriam morrido queimadas pelo fogo, pondo fim à seita do Ferrabraz. Um aspecto, no entanto, chamou-nos a atenção: se os personagens envolvidos no conflito não mereceram atenção especial por parte de Dantas, a atuação do Coronel Genuíno Sampaio será enaltecida.

Os tempos muito difíceis, marcados pelo fanatismo e pelo fervor religioso, haviam tomado tais proporções que a ação militar se fez necessária. Além disso, segundo Dantas, a conduta assumida por Maurer teria provocado o massacre de seus adeptos:

Assim foi – Maurer e seus adeptos, quiseram e, em nome de Deus, innocentes creaturas se imolaram, sem que ao menos na hora do sacrifício vissem a seu lado, falso apostolo que as conduzira ao abismo. Miserável!... nem sequer teve coragem vulgar do bandido, que no derradeiro transe faz-se voar na explosão de barril de pólvora

¹⁶ AHRS, 1877, p.2.

¹⁷ AHRS, 1877, p.8.

com toda a sua tropa. Fugiu e, sem remorsos, deixou entregue ao vencedor quase todos os que o seguiam.¹⁸

Nota-se que, nessa narrativa, Jacobina esteve praticamente só, tendo sido apresentada ao exercer um papel de líder religiosa ao lado do marido João Jorge Maurer, que teve ação destacada. Na análise da narrativa de Francisco Dantas, percebemos, ainda, sua preocupação em evidenciar a existência de dois grupos rivais. De um lado os Mucker, identificados por ele como fanáticos que resistiram à determinação da lei e, de outro lado, as forças oficiais que procuraram defender os interesses do governo e dos colonos que se viam atacados pelos Mucker.

Nesse contexto recriado por Dantas, o Coronel Genuíno Sampaio aparece como personagem de destaque, dada a sua atuação em combate, que acabou levando-o à morte. Genuíno Sampaio foi apresentado como “distinto coronel Genuíno”¹⁹, demonstrando a intenção de Dantas de enfatizar o caráter de Genuíno, que se perfilava entre os mais destacados militares brasileiros. As ações militares de Genuíno foram ressaltadas na narrativa de Dantas, em que se sobressai a bravura do coronel destemido e determinado que combateu os Mucker. Jacobina encontrava-se no lado oposto dessa história, ou melhor, na posição de réu do conflito e responsabilizada pelos fatos ocorridos no Ferrabraz.

Com a palavra, o padre: a produção de uma memória sobre Jacobina

Concordando com a visão detratora dos Mucker apresentada por Koseritz e Dantas, o padre jesuíta Ambrósio Schupp afirmou, em sua obra “Os Muckers”²⁰, que Jacobina e João Jorge Maurer eram os principais responsáveis pela formação do grupo, apresentando-os como “o casal misterioso do Ferrabrás [que] se deixou penetrar e possuir dessa convicção”²¹, ao aliar a cura de doenças à prática religiosa. A obra publicada por Schupp foi, certamente, a grande responsável pela difusão do imaginário negativo em relação à Jacobina, uma vez que se

¹⁸ AHRs, 1877, p.4.

¹⁹ AHRs, 1877, p.6.

²⁰ SCHUPP, Ambrósio. *Os Muckers*. 3 ed. Porto Alegre: Selbach & Mayer, s/d.

²¹ SCHUPP, s/d, p.42.

tratava da única obra existente até meados do século XX que tratava de forma específica o conflito do Ferrabraz.

Para o autor, o mistério envolvia os personagens João Jorge Maurer e Jacobina Mentz Maurer, que não tinham outra pretensão senão a de enganar os colonos, com supostas curas milagrosas realizadas por Maurer através de palavras da Bíblia, proferidas por Jacobina. De forma semelhante a Koseritz, Schupp apresentou Jacobina como a principal responsável pelos acontecimentos do Ferrabraz que, segundo ele, teriam resultado do desamparo e da ignorância dos moradores da localidade. Nesse contexto de dificuldades, Jacobina desempenhou seu papel de líder religiosa, ao presidir cultos e ao ditar regras de convívio do grupo. Procurou também apresentar Jacobina como uma mulher dotada de capacidades limitadas - e praticante de atos criminosos - como ficou evidenciado na seguinte passagem:

Jacobina mandara degolar o próprio filho, criança de peito, para que o choro desta não descobrisse o seu esconderijo; ordenado mais que, em dia determinado, se fizesse o mesmo a todas as crianças menores de cinco anos; pois assim como o Salvador fora salvo pelo sangue dos recém-nascidos, assim também ela devia ser salva pelo sangue das crianças de tenra idade.²²

Schupp manteve a versão detratora iniciada com os artigos de Koseritz, ao ressaltar que Jacobina, ao final do conflito, teria sido descoberta ao lado de seu suposto amante. Na descrição de uma Jacobina totalmente fora de si, percebe-se a intenção do autor de “explorar” o horror e o medo dos leitores:

Jacobina, toda escabelada, o olhar desvairado, precipita-se para fora da choupana. De um salto acha-se a seu lado Rodolfo, pronto a sacrificar a vida por ela. Com olhar de louco, bramindo como um tigre, parecia querer defendê-la de todos os lados, a um tempo.²³

De forma muito semelhante, Schupp referiu-se a João Jorge Klein. Para o autor, esse era um “personagem misterioso”²⁴, apontado pela opinião pública como autor dos boatos, planos e manobras que

²² SCHUPP, s/d, p.277.

²³ SCHUPP, s/d, p.299.

²⁴ SCHUPP, s/d, p.51.

envolviam o grupo²⁵. Apesar de esses personagens terem sido destacados por Schupp, ele considerou que João Jorge Klein havia sido o mentor intelectual do grupo, enquanto Jacobina havia sido seu maior símbolo.

Para Schupp, a população, outrora tão pacífica e sensata, estava sob a ameaça dos desatinos praticados por Jacobina, que teria aguçado seus sentimentos, provocando a reação dos colonos que, imediatamente, perceberam o “ridículo do conciliábulo fanático do Ferrabrás”.²⁶

Em sua descrição do movimento, o autor identificou a existência de dois grupos na área colonial: os Mucker e os Ímpios. Os Mucker eram os representantes das idéias fanatizadas de Jacobina e os Ímpios eram os representantes dos bons costumes e da sensatez.

Além dessa referência à existência de dois grupos rivais, constatou-se a plena identificação com as do autor com as das autoridades policiais. Isso fica evidenciado no uso da expressão “nosso delegado”, evidenciando a posição favorável a um dos grupos envolvidos, o da repressão aos Mucker. Reforçando essa posição, percebe-se que Schupp ressaltou a atuação policial em especial, na segunda edição de sua obra, na qual insere imagens das autoridades policiais, tais como o delegado Lúcio Schreiner, o chefe de polícia Capitão Dantas e o subdelegado Cristiano Spindler.²⁷

Ao ter se referido ao nosso delegado, Schupp se colocou do lado do delegado Lúcio Schreiner e daqueles que combateram os Mucker, valorizando a versão do grupo dos ímpios, integrado por muitos de seus entrevistados:

[...] as coisas lá no Ferrabrás tinham chegado ao extremo: ali imperava a mais infrene devassidão, e a pena recusava-se a reproduzir aqui o que a população de colônia contava dos Muckers. Para eles, não havia vínculo algum sagrado, e até as relações entre pais e filhos estavam entregues ao sabor e capricho das paixões.

²⁵ Acredita-se que Schupp tenha utilizado a expressão “personagem misterioso” porque João Jorge Klein ainda estava vivo na época em que publicou sua obra.

²⁶ SCHUPP, s/d, p.75.

²⁷ SCHUPP, s/d, p.147.

Teriam compreendido, porventura, os corifeus da seita que não há meio mais eficaz de fazer dos seus prosélitos instrumentos dóceis, ainda na prática dos crimes mais hediondos, do que tirando todo freio ao mais sórdido e mais indômito dos vícios?

O que é certo é que Jacobina lograra, de um modo cabal, o seu intento: dia a dia, os seus adeptos iam perdendo, cada vez mais, todo sentimento de pudor, prestando-se, com uma submissão cega, incondicional, fanática, à execução de suas ordens.²⁸

Na passagem, Schupp apresenta o grupo Mucker vivendo em desacordo com as regras aceitáveis de convívio social adotadas pelos demais moradores da Colônia Alemã de São Leopoldo, ao viverem em total desregramento familiar e ao praticarem rituais próprios de fanatismo religioso. Jacobina era, naquele contexto, a principal responsável por todos os acontecimentos, sendo apontada como uma mulher de vida desregrada e fora de si.

Segundo o autor, o fanatismo religioso e o desregramento das relações familiares foram conseqüências da doutrina imposta aos colonos do Ferrabraz por Jacobina. A falta de orientação e de esclarecimento tinha favorecido a adesão de alguns colonos, e Jacobina havia se aproveitado disso. Para fundamentar essa percepção, Schupp descreve a relação conturbada entre Jacobina e João Jorge Maurer.

De acordo com o jesuíta, João Jorge Maurer há muito não desempenhava o papel de marido, estando relegado a um segundo plano pela esposa. Como fator desencadeador da desunião do casal, o autor apresentou Rodolfo Sehn como um “obcecado pela paixão”²⁹ que nutria por Jacobina. O autor destacou ainda que Rodolfo Sehn havia deixado sua esposa para viver ao lado de Jacobina, sua verdadeira paixão. A partir dessa descrição, Schupp ampliou sua avaliação a todos que viviam no Ferrabraz.

Também o assassinato da Família Kassel, ocorrido na noite do dia 14 de junho de 1874, foi mencionado pelo autor para reforçar a construção de uma representação detratora de Jacobina. Para Schupp, os Mucker, por ordem de Jacobina, eliminavam todos seus inimigos e

²⁸ SCHUPP, s/d, p.155.

²⁹ SCHUPP, s/d, p.168.

dissidentes³⁰, atribuindo um comportamento belicoso e agressivo ao grupo. Esse caráter pode ser melhor compreendido na passagem abaixo:

Na colônia, o pânico foi ainda maior do que na cidade: ali como as casas, na sua maior parte, estão afastadas umas das outras, cada qual não pensava senão na possibilidade de lhe cair em casa o raio da desgraça que fulminara a família Kassel. De todos os pontos acudiram colonos ao teatro do negro atentado, para averiguarem, por seus próprios olhos, as ocorrências.³¹

Os esforços (narrativos) feitos por Schupp para identificar Jacobina como a líder espiritual do grupo e responsável pelos atos criminosos praticados pelos Mucker tornaram-se perceptíveis no uso que faz de palavras e de frases de forte impacto, como podemos ver nos trechos que destacamos. Nessa mesma linha interpretativa, Schupp destaca a atuação de Genuíno Sampaio, afirmando que essa se deu a partir do momento em que as atividades do grupo liderado por Jacobina no Ferrabraz foram associadas a verdadeiros atos de barbárie. Como aponta em sua narrativa, o Ferrabraz havia se transformado num cenário de horror, no que se realizava, por iniciativa de Jacobina, uma “festa de sangue”³², disseminando um ambiente de “orgia de sangue nas picadas”.³³

Ao contrário de Jacobina, Genuíno Sampaio representava o grande salvador da população do Ferrabraz, que vivia sob o domínio de uma liderança feminina. Para tanto, Schupp recriou o ambiente de rivalidade existente entre os dois personagens para, em seguida, construir a imagem de Genuíno Sampaio. Esse foi representado com características que evidenciam suas qualidades físicas e morais. Schupp procurou apresentar o personagem dotado de virtudes que, neste caso, serviram de contraponto à representação de Jacobina em sua obra. Termos utilizados, como vigoroso, corajoso e resolutivo tornam compreensíveis os objetivos de sua narrativa, que procurava construir a imagem do

³⁰ Vale lembrar que Schupp baseou-se apenas nas informações de Nicolau Kassel (filho do casal e sobrevivente da chacina) encontradas nos autos do processo e em outros entrevistados, aos quais não refere nominalmente.

³¹ SCHUPP, s/d, p.180.

³² SCHUPP, s/d, p.217.

³³ SCHUPP, s/d, p.221.

salvador, daquele que mesmo podendo recusar tal empreendimento, agiu em nome de sua honra militar para livrar os colonos do domínio de Jacobina.

As descrições do ambiente foram empregadas como um recurso narrativo para dar a sensação de realidade e enfatizar o grau de medo e miséria em que se encontravam os colonos do Ferrabraz. Cabe destacar o fato de que, em nosso entendimento, a incitação do medo foi um recurso retórico bastante empregado por Schupp em sua construção narrativa. Mesmo após o desfecho do conflito, o autor procurou recriar o ambiente de hostilidade existente na colônia. Além disso, Jacobina era a personagem eleita em sua obra para dar ênfase às cenas de horror vivenciadas no Ferrabraz. Nesse sentido, sua obra desempenhou um papel fundamental na construção de uma imagem positiva de Genuíno, ao mesmo tempo em que se valeu de sua rival, Jacobina, para justificar as ações de Genuíno. O ambiente de medo recriado por Schupp serviu, neste caso, para tornar sua narrativa o mais verossímil possível.

A ênfase dada à atuação de Genuíno favoreceu a construção de uma imagem de salvador, que foi reconhecida pela população, que atribuiu a ele a condição de verdadeiro herói. Paralelamente ao destaque dado à atuação de Genuíno Sampaio, Schupp destaca um outro personagem, Pedro Schmidt, chamado pelo autor de Pedro Serrano, como era conhecido em toda região. Serrano participou ativamente do combate contra os Mucker, servindo especialmente de guia para as tropas do exército, que desconheciam a geografia da região. Essa atuação ao lado das tropas oficiais foi assim descrita:

Aquele homem de bem fez tudo quanto pode fazer um destemido filho da Serra. Em Hamburgerberg cansara o animal que montava, mas, dirigindo-se ao colono mais próximo, conseguira trocá-lo por outro e pusera-se de novo a caminho. Chegado a São Leopoldo, facilmente as suas informações encontraram crédito. Com efeito, as casas em chamas, para s bandas do Ferrabrás, ali estavam a confirmar, com o seu fulgor sinistro, as novas aterradoras do Serrano. O chefe de polícia não hesitou em dar-lhe o auxílio pedido e, conseguindo este, voltou o Serrano, à pressa, para o teatro do crime.

34

³⁴ SCHUPP, s/d, p.241.

Como fica evidenciado, Serrano é apresentado como um homem de bem, preocupado com a segurança da colônia, que, em razão disso, lutou ao lado das autoridades contra os Mucker. O autor construiu a imagem de um personagem que, deixando de lado seus próprios afazeres, juntou-se às autoridades no combate contra os Mucker.

De acordo com Schupp, as narrações sobre o *teatro do crime* e as cenas que foram relatadas por Serrano tiveram o crédito da população e das autoridades de São Leopoldo, que aceitaram sua versão, dadas as evidências de fumaça que vinham do Ferrabraz. A população e as autoridades de São Leopoldo reconheceram, dessa forma, Serrano como um personagem que praticou atos heróicos, assim como Genuíno Sampaio.

A identificação da população da colônia com as ações de Genuíno Sampaio foi – de acordo com Schupp - tanta que, muitos colonos se ofereceram para ajudá-lo no combate aos Mucker. O ambiente de hostilidade ganha destaque na narrativa de Schupp, ao informar que “os fanáticos não vacilam, mas guardam o passo, amparando a investida. Aos brados de: - Abaixo os miseráveis! Morram os assassinos! – os soldados avançam sempre”.³⁵

O ataque que o acampamento das tropas imperiais sofreu teria sido provocado, segundo ele, pelo sentimento de vingança dos Mucker, despertado pelas ações realizadas por Genuíno Sampaio. Cabe lembrar que foi em consequência desse ataque dos Mucker que Genuíno veio a falecer. Sua morte foi interpretada por Schupp como mais uma demonstração da violência e do fanatismo dos Mucker. A notícia da morte do coronel é descrita a partir do profundo sentimento de consternação e de comoção que provocou:

A chegada do cadáver de Genuíno veio a confirmar a nova de sua morte. No trem da tarde foram transportados para a capital o cadáver e os feridos. Se profundo tinha sido o abalo que produziu em S. Leopoldo a chegada do corpo de Genuíno, não menos aterradora foi a impressão que causou em Porto Alegre: aqui, nem sequer se suspeitava a triste ocorrência. Um frêmito de dor derivou pelas ruas, indo repercutir em todos os lares, quer ricos quer pobres. No dia imediato – 21 de julho – via-se desfilar um interminável préstilo fúnebre, como talvez jamais se viu igual em Porto Alegre, e, à frente

³⁵ SCHUPP, s/d, p.262.

do cortejo, um caixão mortuário, ricamente coberto de crepe, era conduzido, à mão, por oficiais das mais altas patentes do exército.

Era o ataúde do Coronel Genuíno.³⁶

O falecimento de Genuíno vem reforçar a imagem heróica do personagem, já que a mesma se deu em combate. Sua atuação corajosa no combate contra Jacobina e seus adeptos acabou sendo legitimada através do ritual, que envolveu o sepultamento, realizado em Porto Alegre. Na passagem abaixo, Schupp procurou enfatizar a simbologia presente no ritual de sepultamento:

Imediatamente após, acompanhado de todo o clero, vinha o bispo da diocese; seguindo-se a oficialidade, os corpos das diversas armas, e os altos funcionários públicos, e, fechando a procissão fúnebre, representantes das diversas corporações civis, negociantes, operários, e, por fim, uma multidão compacta de populares. Chegados ao cemitério, à beira da sepultura que devia guardar os despojos mortais do malogrado militar, entoou o Bispo o “De profundis”. Um estremecimento de dor percorreu toda aquela multidão, e a muitos, sentindo o coração apertado pelos mais negros pressentimentos, marejaram as lágrimas.³⁷

Fica evidente a intenção do narrador ao descrever o ritual de sepultamento do coronel: a de ressaltar a participação de diversas autoridades e da população da capital que, segundo ele, estavam comovidas e sensibilizadas com a morte de Genuíno. Na descrição que faz do sepultamento, Schupp enfatiza o sentimento de dor, a comoção e as lágrimas derramadas pelos presentes. Naquele contexto, Jacobina era identificada como a origem de todo mal e também da morte do Coronel, por quem muitos agora choravam na capital do estado. A líder dos Mucker, ao contrário de Genuíno não teve nenhum ritual de sepultamento. Seus restos mortais foram enterrados juntamente com os demais Mucker em uma vala comum, localizada próximo de sua residência, ao pé do morro Ferrabraz, onde hoje encontramos a estátua construída em homenagem a Genuíno.

³⁶ SCHUPP, s/d, p.273.

³⁷ SCHUPP, s/d, p.273.

Considerações finais

O processo que envolve a difusão dos imaginários sociais sobre os Mucker nos permite avaliar a importância desempenhada pelos escritos de uma época e, como esses acabam repercutindo no meio em que circulam. Assim ocorreu com a obra de Schupp, um jesuíta alemão que acabou sendo responsável – em grande parte - pela construção de uma narrativa sobre os Mucker e, principalmente, sobre Jacobina, líder do grupo, mas antes de mais nada – uma mulher teuto-brasileira do final do século XIX.

A importância da obra de Schupp justifica-se, não apenas por se tratar da primeira obra que tratou de forma específica a história dos Mucker, mas principalmente por que foi a publicação mais difundida no meio social e que foi diversas vezes reeditadas. Dessa forma, podemos afirmar que a narrativa de Schupp foi decisiva na difusão de imagens e representações sobre a líder dos Mucker, Jacobina Mentz Maurer.

A imagem negativa que se difundiu sobre Jacobina, desde o final do conflito até pelo menos meados do século XX, quando surgiram outras versões sobre a história do conflito, consolidou um imaginário bastante complexo. Esse imaginário colocou Jacobina como única culpada pelos acontecimentos do Ferrabraz. Colocou em relevo, ainda, sua condição de gênero, fato que foi empregado como prerrogativa para justificar os supostos “erros” cometidos por uma mulher que viveu no contexto da imigração alemã no sul do Brasil, já em tempos de crise do Império no Brasil.

Formação identitária do professor e a mídia televisiva

Maria de Fátima Luz Santos*

Considerações Iniciais

Uma profissão surge com base nas necessidades sociais, como também para dar respostas a problemas sociais da nossa realidade. Dessa forma, existe uma demanda por aquela função, logicamente, que a profissão do professor e a forma como se configura vem atender o anseio de uma educação que reflita o contexto histórico, político e cultural de uma determinada sociedade. Ao pensar nessa perspectiva, a educação ganha uma dinâmica proporcional ao modelo de sociedade vigente, que muitas vezes antecipa, através da inovação das praxis pedagógica ou se cristaliza nas práticas de resistências às mudanças de alguns professores e/ou instituições.

Reconhecer o potencial comunicativo da televisão na nossa sociedade e entendê-la como um lugar para construção do saber na escola é uma necessidade, pois ambos os professores e alunos compartilham dessa experiência. Portanto, cabe a escola e aos profissionais que nela atuam mediar às informações reproduzidas por

* Doutoranda em Teologia na área de Religião e Educação – Faculdades EST, mestrado em Teologia na Linha de Pesquisa em Educação Comunitária com Infância e Juventude - Faculdades EST. Mestrado em Pedagogia Profissional INSPET/Cuba/Brasil. Especialização em Educação Brasileira e Educação de Jovens e Adultos (UFBA), Educação a Distância (UNB), Metodologia do Ensino Superior e Planejamento Educacional (FEBA). Marketing Educacional e Gestão de Projetos (Portugal). Planejamento Estratégico em Educação e Economia em Educação – DSE Alemanha. Inovação Pedagógica UMa (Portugal). Coordenadora do Projeto: Gestão e Docência em Educação (Ministério da Educação – Angola). Graduação em Biologia e Pedagogia. Diretora Acadêmica – FAMEC (Bahia). Gerente de Projetos (Consultec). Gerente de Educação Tecnológica e Coordenadora do NEP (SENAI). Consultora e Empresária (EDUTEC). Coordenadora do Curso de Pedagogia (UNIBAHIA). Coordenadora de Ensino. Professora de Graduação e Pós-graduação. Membro do Grupo de Pesquisa Currículo, Identidade Religiosa e Práxis Educativa nas Faculdades EST.

esse importante meio de comunicação. Utilizo o termo mediar porque ele expressa exatamente o papel do professor¹.

O professor intermedia entre os textos produzidos pela mídia e aluno, no sentido de que a informação gerada nesse contexto poderá ser convertida em conhecimento e em saberes escolares. A realidade construída pela escola deverá refletir os conhecimentos produzidos em outros textos e contextos. No entanto, apesar de válidos, não são neutros, os saberes produzidos na escola são produzidos, ideologicamente, fruto da interpretação do professor. Assim como, os saberes produzidos em outros espaços, também não são apolíticos.

Analisando por esse ponto de vista da não neutralidade, as notícias na televisão sobre educação nem sempre retrata a profissão professor compatível com a real importância das funções e do papel social. Normalmente, as matérias sobre professor e aluno quase sempre são para divulgar problemas de violência, agressões, falcatruas, dentre outros. São situações que comunicam o caos no sistema escolar no que tange à indisciplina. Por outro lado, o professor não consegue ressignificar a cultura da mídia televisiva no processo ensino aprendizagem. Dessa forma,

Esse erro por parte dos professores em não diagnosticar a cultura visual e sonora dos jovens criou dentro da própria escola dois universos paralelos: o dos professores representantes da cultura letrada, preocupadas por reconhecê-la como única fonte produtora do conhecimento; e o universo dos alunos conectado com a cultura do audiovisual. Dois universos que não dialogam dentro do ambiente escolar. Por consequência, criam barreiras na produção do conhecimento que passa a fluir dialogando com a realidade das novas tecnologias².

O sentimento que atinge a nossa compreensão é de que se perdeu o rumo com os jovens e a educação não se tem expressão na vida deles. Ao analisar o papel do professor nesse âmbito é de impotência, fragilidade e de incapacidade de reverter à situação gerada na sua própria sala, escola, ou melhor, no espaço da sua atuação. Nesse

¹ Anais do SILEL. Volume 2, Número 2. Uberlândia: EDUFU, 2011, p. 4.

² Anais do SILEL, 2011, p. 5.

contexto, caminha para questão: Como ter uma práxis pedagógica inovadora que atraia o interesse dos estudantes?

Ademais, a mídia televisiva nem sempre retrata essa dificuldade como elemento catalisador de formação continuada e incentivador de políticas públicas a serviço de mudanças educacionais. Ao contrário, esse potente meio de comunicação e disseminador de informações são ideologicamente exorcisados com sátiras ou com comédias que se apropriam da pobreza, do gordo, do feio, do velho e, igualmente do professor como base de alegoria e de espetáculo do riso para satisfazer momentos de dinamização do humor, da alegria acrítica e de imitação coletiva. Assim, veiculam, igualmente, pela televisão os demandas juvenis, o fracasso da escola, a decadência de valores que põem a importância da instituição educacional em xeque e, juntamente, o papel do professor.

Desenvolvimento

Entende-se que uma praxis pedagógica que se opõe às mudanças é um obstáculo epistemológico à inovação pedagógica e à construção de uma identidade docente reflexiva. Não pensar criticamente sobre o que faz é não atribuir uma base social significativa da sua profissão, é, sobretudo, não criar um vínculo identitário entre o fazer, o ser e o projeto de vida e, todavia, não atribuir sentido de transformação na ação de ensinar. É preciso compreender que a identidade não se constrói na acomodação, porém, no inacabamento, no confronto entre teoria e prática, na capacidade de autoria, de produção, no movimento de análise das práticas à luz das teorias.

Podemos dizer que a identidade, é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsciente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder³.

³ SILVA, T.T. *A produção social da identidade e da diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 96-97.

A construção da identidade tem sua referência na intersubjetividade do sujeito, nos seus valores, nas emoções, na afetividade e na busca do prazer no que se faz. Assim como, nas relações, nas trocas e nas afirmações políticas através do discernimento da função de ser professor. É, portanto, atribuição de valor que o professor atribui a si e a seu fazer que fortalecesse o reconhecimento da sua responsabilidade na mediação reflexiva entre as transformações sociais, o sujeito do processo de construção do conhecimento e suas práticas sociais.

No que tange ao conteúdos constituintes da identidade, muitas vezes, desconsidera o conhecimento como representação da realidade ontológica, na busca de modos de comportamentos e de pensar. Assim sendo:

o conhecimento não pode refletir uma realidade ontológica objectiva: ele se relacionar-se-á com a organização das nossas representações de um mundo constituído pelas nossas experiências (os nossos modelos de mundo). Ao deixar de postular a realidade da realidade, mas apenas a representabilidade das nossas experiências, nós deixamos de poder definir a verdade pela perfeição da sobreposição desse real e do modelo desse real.⁴

A transformação da praxis do docente somente se concretiza quando o docente toma consciência reflexiva sobre a sua práxis. A pesquisa sobre a prática permite uma apreensão do contexto sócio-histórico, produzindo novos conhecimentos mais coerentes com a realidade e a função social. Esse desenvolvimento profissional permite ao professor não se preocupar somente com a base técnica e o instrumental de passar o ensino, mas, sobretudo, com as questões críticas do que se está se ensinando. Essa perspectiva se efetiva numa mobilização para a pesquisa a partir das necessidades do objeto de conhecimento, mais também sobre as demandas pessoais e do outro que se constituirão como formadores da identidade profissional.

Existe de fato uma preocupação da função social do conhecimento que o outro está aprendendo. Assim, o pensamento do docente sobre o que o sujeito fará com o que aprendeu e que relações poderão se

⁴ MOIGNEP, Jean Louis Le. *Tome 2 – Des épistemologies*. (Tradução de Miguel Mascarenhas). Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p.123.

estabelecer para dar significado a sua existência, desafia o professor a exercitar um olhar multireferencial sobre o processo de aprendizagem e a validade dos conhecimentos constituídos na sua prática social. A importância do conteúdo é proporcional à capacidade que o outro tem de resignificar o que aprendeu a partir de uma interpretação sua com a perspectiva de realidade que concebe nas suas relações intersubjetivas e objetivas com o meio e com o outro.

As preocupações dos docentes centralizarem na sala de aula como espaço único gerador de soluções para todas as mazelas sociais, desse modo, desemboca na instituição educativa, a falsa ideia de que fosse possível a educação abarcar e resolver todos os problemas sociais. Nesse aspecto, a fragilidade da função educacional e perpassada pela televisão numa imagem estereotipada do Ser professor nas telenovelas, nos noticiários e em programas cômicos que não contribuem para edificar a profissão e não colaboram para uma imagem positiva do professor na sociedade.

No coletivo do imaginário da população tende a avaliar que as práticas docentes devem ser renovadas ou retornarem à educação tradicional, como forma de manter a ordem e a qualidade de ensino na escola. A escola assume que as práticas docentes precisam ser revisitadas a fim de que dêem suporte a uma teoria rica em possibilidades. Exigem, portanto, um empenho maior do professor, um olhar multirreferencial, subjetivado nas ações e a devolução do estudante.

No, entanto, a subjetividade é apreendedora de significados que se expressam nas múltiplas relações da sala de aula, sendo impossível reproduzir essa riqueza, que não seja de forma, distorcida em meio de comunicação formador de opinião, tornando a prática pedagógica início e fim dos descasos e dos fracassos. Nesse contexto, a teoria comunicacional, pela sua própria explicação, é vazia de realidade, de problematização e de questionamento.

A formação da identidade do professor não se concretiza somente na formação, mas, na construção contínua e reflexiva de um movimento dinâmico da formação crítica sobre a reflexão da práxis, que gera alternativas epistemológicas do pensar e do agir em educação. Nessa premissa, a identidade do docente vai se firmando com uma práxis reflexiva à medida que existe um afastamento inicial do professor

com saberes específicos, de uma mera transmissão, para um professor pesquisador. Atento a problemática vivenciada no cotidiano da sala de aula e fora dela.

A medição reflexiva requer uma capacidade de investigação e de autonomia intelectual. Por sua vez, busca respaldo teórico a partir da praxis inovadoras, contextualizada e interdisciplinar que configura a pesquisa como fonte que propicia a compreensão sobre a realidade. Essa reflexão se sustenta num processo epistemológico complexo que particulariza o campo de atuação da e na docência como campo teórico da ciência da educação.

A docência se configura como um processo evolutivo de construção de identidade. Segundo Ruben Alves “No mundo do cotidiano somos o que fazemos, papéis são uniformes que usamos. E, frequentemente papéis chegam a definir a nossa identidade. É necessário saber o papel do outro para saber que tipo de comportamento devo adotar⁵”, provavelmente, por ser a identidade um processo de construção do sujeito historicamente situado.

No que tange à psicologia social, identidade é uma representação dos sentimentos que os indivíduos desenvolvem sobre si mesmo. Essas representações advêm dos papéis sociais, de dados pessoais, dos relacionamentos e vivências com outras pessoas, assim como, informações geradas e devolvidas por outros, permitindo uma representação de si próprio.

Neste sentido, a identidade deixa de ser algo estático e extrapola a ideia de conjuntos de valores, papéis, atitudes e habilidades. A identidade é mutável e se transforma, adquirindo novas características e novas demandas da sociedade. Existe uma dinâmica própria da autorreflexão e do processo de reconstrução e atualização da identidade, sendo coerente às situações sociais e culturais que determinam um processo contínuo na definição de si mesmo.

No âmbito da mídia televisiva, os papéis do professor veiculados pelas telenovelas tendem disseminar a falta de centramento e da importância da profissão. Demonstra um estilo meio confuso e sem metas definidas, com acentuada dificuldade de sustentação teórica,

⁵ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis: Vozes, 1975, p.62.

financeira e de percepção – Algumas vezes, mostra um idealista utópico e sonhador. Dessa forma, não revela quem é o professor, qual a sua importância na sociedade e o que ele pensa sobre si próprio. Por não corresponder a uma realidade do profissional da educação, esses programas contribuem para reforçar uma identidade estigmatizada do professor para a sociedade, sendo a telenovela responsável por essa emissão estereotipada do professor, bastante acessível a todas as camadas e ocupa alto índice no IBOPE.

Foi possível [...] constatar que a densidade de audiência, auferida pelo IBOPE, é somente um instrumento político utilizado pelas emissoras em defesa de um determinado gosto, ou seja, não é por não gostar de um programa que a população de baixa renda se torna audiência. Não raras vezes escutei “hoje não tem nada que preste”. Mesmo assim o televisor fica ligado, e a família na frente dele⁶.

No que se tange a identidade profissional, pode-se afirmar que se constrói com base na significação social da profissão. Logicamente, que as práticas significativas servirão de base para outras experiências, pois se constituem em saberes válidos para o sujeito e faz parte da sua forma própria de ação. Não se afirma com isso, que são práticas cristalizadas, mas, experiências que foram bem sucedidas.

A identidade profissional proporciona ao docente avaliar as práticas educativas institucionalizadas na escola e refletir, conseqüentemente, sobre os condicionantes sociopolíticos que advêm de uma pura reprodução de práxis pedagógicas cristalizadas pelos “habitus” na instituição. Portanto, é basilar que o docente compreenda que o papel da instituição escolar é o de fazer a mediação-reflexiva entre o sujeito concreto e as transformações sociais.

A mídia televisiva perpassa, normalmente, um discurso distorcido do professor e interfere na construção da sua identidade frente à sociedade. Na malhação, por exemplo, existe uma ambiguidade nos discursos de conflitos que afetam a relação professor e aluno no processo aprendizagem. Enquanto esse programa midiático engendra uma participação ativa do estudante na sala de aula, remetendo a escola nova. A figura do professor tende retomar a sua autoridade

⁶ TILBURG, João Luis van. *A televisão e o mundo do trabalho: o poder da barganha do cidadão- telespectador*. Rio de Janeiro: 1990, p.6.

através do ensino tradicional no âmbito das relações intersubjetivas. Essa dicotomia de ideologias comprometem as reflexões educacionais críticas que, provalvemente, ficarão no imaginário coletivo dos telespectadores.

Dessa forma, a mediação reflexiva supera a pura reprodução dos saberes na ótica da interpretação subjetiva e objetiva do docente, mas, algumas vezes, a encaminha para uma reprodução, constituindo-se num trabalho de evidenciar comportamento alienizante, derivado de uma forma dogmatizante de situar o professor em situações permanentes de desvalorização e desautorização na sua práxis social. Logo, “as rotinas sociais transformam-se então no modelo segundo o qual o homem organiza a sua visão de mundo”. Ainda segundo Rubens Alves:

As rotinas sociais são sedimentações de experiências passadas. Isto significa que, da interioridade do seu mundo prático, o homem se comporta como se o futuro fosse um prolongamento do passado. Vendo o futuro através do modelo do passado, o homem pode caminhar tranquilamente sem angústias, na certeza de que as rotinas do cotidiano são mais que suficientes para resolver todos os problemas que por ventura possam aparecer⁷.

As tensões permanentes de escamoteamento do papel docente repassam uma ideologia de que o magistério é sacerdócio. Essa suposta conversão de papéis e funções assemelha à metamorfose da consciência de conversão distanciando da profissionalidade individual e estendendo em atividade social “E quando isto ocorre o qualificativo ‘religioso’ é puro engano, pois tais objetivações institucionais e intelectuais já não exercem uma função religiosa⁸” Nessa vinculação entre ação filantrópica de sacerdócio do professor e a profissionalidade instalam a desautorização à reivindicação às melhorias profissionais e ao posicionamento político, contribuindo para o esvaziamento junto à opinião popular.

Paralelamente, a TV consiste num instrumento midiático de intermediação do reflexo da escola e das demandas da sociedade, muitas vezes, de forma descomprometida e infrutífera nas telenovelas ou quadros cômicos, que não correspondem à vida real.

⁷ ALVES, 2007, p.118.

⁸ ALVES, 2007, p.125.

As mediações são esse “lugar” de onde é possível compreender a interação entre o espaço de produção o da recepção: o que se produz na televisão não responde unicamente a requerimentos do sistema industrial e a estratégias comerciais, mas também as exigências que vêm da trama e dos modos de vêem⁹.

Nessa perspectiva, não existe um resgate da função social do ensino, mas, através da diversidade das linguagens midiáticas que perpassam na concepção do programa, outros significados são adicionados à identidade do profissional docente, pelos telespectadores que são formadores de opinião. “A linguagem nos permite ver, dentro dos seus limites, mas nos torna cego para tudo àquilo que a transcende”. [...]. “A linguagem, assim, funciona de uma forma ambivalente. Ela dá visão e cega ao mesmo tempo. Ilumina e obscurece”.¹⁰

A identidade profissional do docente tem uma íntima relação com a linguagem multirreferenciada e o processo epistemológico, reconhecendo a docência como um modelo no campo de saber, sustentado pelo domínio dos conhecimentos das ciências, das artes, da filosofia e da cultura. Além dos conteúdos didáticos, pedagógicos e os saberes do campo teórico da educação.

Este ponto aparece, algumas vezes, sob a forma de argumentos de que os padrões culturais são modelos de que eles são conjuntos de símbolos cujas relações uns com os outros “modelam” as relações entre as entidades, os processos ou o que quer que seja nos sistemas físico, orgânico, social ou psicológico, fazendo paralelo, imitando ou estimulando¹¹.

Vale sinalizar que a identidade profissional do docente tem, também, uma responsabilidade com os processos axiológicos dos alunos, ao acentuar o conhecimento através das emoções, do afeto, do acolhimento, dos saberes trazidos da sensibilidade, da cognição dos valores, da ética, da cultura e do olhar instrumental. O aprender mobiliza processos relacionados com afetividade e atitudes do aluno.

⁹ BORELLI, Silvia Helena Simões, et al. *Vivendo com a telenovela: mediações, recepção, teleficcionalidade*. São Paulo: Summus, 2002.

¹⁰ ALVES, 2007, p. 125.

¹¹ GERTZ, Clifford. *Religião como sistema cultural*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogam, 1989, p. 69.

A identidade profissional está relacionada com os conhecimentos ontológicos, daí, o conhecimento do ser se expressa e se encontra em processo de construção de aprendizagem. Isso é de fundamental importância para entender como o aluno aprende e apreende criticamente o saber. Esse conhecimento permite a mobilização da criticidade, do questionamento, da divergência e da problematização do ensino. Portanto, a identidade profissional compreende que os conhecimentos das áreas da epistemologia, axiologia, da ontologia que se apropriam na formação inicial e continuada. Além das experiências, ansiedades, alegrias, prazer, como também, necessidades pessoais e profissionais que se traduzem em perspectiva de totalidade. Então, Benachio assinala:

Entendo que a formação continuada em serviço é uma forma de “cuidar do professor” de acreditar nele e valorizar o seu trabalho, proporcionando-lhe espaços coletivos para reflexão com seus pares sobre o ser docente. Momentos que saia da rotina do “fazer assoberbado” a fim de refletir sobre a essência da sua função e como está exercendo sua docência¹².

Vale, ainda, relacionar a identidade profissional docente com a formação continuada. Essa construção identitária se dá ao longo da trajetória da formação e da atuação profissional. Essa capacidade de construir uma carreira com base na ampliação e especialização do conhecimento contribui para autonomia intelectual do docente e a sua capacidade de buscar alternativas diante de desafios e das crises. Os elementos construtivos da profissão docente contribuem para a formação dinâmica da identidade profissional.

Em termos de inquietação, ainda com esse diálogo com a mídia, é coerente perguntar: por que o professor é tão exigido em termos de formação, experiência, titulação, produção, passa por seleção, concursos, etc e, no entanto, é remunerado muito abaixo dos requisitos exigidos, da importância e de sua função social? Por que na greve de motoristas existe toda uma movimentação da mídia, enquanto na greve de professores passam alguns flashes na TV, sem maiores comentários sobre o problema? Por que não são efetivados o reconhecimento social

¹² BENACHIO, Marly das Neves. *Como os professores aprendem a ressignificar sua docência?* São Paulo: Paulinas, 2011, p.15.

e a definição de política com remuneração e valorização compatível com as funções, inclusive de extrema relevância para o país? São questões para reflexões, porém não serão tratadas neste artigo.

Pode-se então afirmar que a abertura da sociedade que tanto discute o papel do professor, muitas vezes é afetada pela mídia, pressupondo uma estrutura própria para acolhimento de questionamentos, fonte de sugestão e informação. Para Vasconcellos é preciso “conscientizarmos de nosso paradigma – e questioná-lo – requer esforço e não é um processo fácil. Ao contrário, é quase sempre um processo doloroso. Diante dos questionamentos, as pessoas costumam sentirem-se confusas”¹³. Uma experiência negativa abre possibilidades para a finitude e limitação.

Um questionamento, mesmo sendo sobre uma falsa hipótese, deve ser norteado por um sentido a fim de que mantenha uma perspectiva motivadora. Essa dualidade entre abertura midiática e a não limitação interpretativa sobre a comunicação televisiva é que regulariza o fluxo entre telespectadores e a identificação real da profissionalidade do professor. Nessa perspectiva, estão imbricados alguns questionamentos sobre o professor: quem é o professor? O que deseja ser profissionalmente e o que precisa fazer para ser um melhor profissional?

Nesse âmbito, o professor exerce uma prática social que é construída não somente pela formação, mas, também pelas suas interações culturais e sócio-históricas com as pessoas e com o mundo. Isso possibilita a autoreflexão do sujeito sobre seus próprios posicionamentos. O questionamento abre o horizonte e proporciona a superação das barreiras comunicacionais e dos limites, pois a pergunta marca o próprio processo do apreender. Refere-se, portanto, a uma lógica de perguntar não direcionada para um conhecimento objetivo, porém sobre papéis sociais. A expectativa é que o questionamento no sentido dialético gere novos conhecimentos sobre o papel do professor na sociedade. Isto significa que a dialética suscita o pensar, mantém uma autêntica conversação e produz algo novo.

¹³ VASCONCELLOS, Maria José Esteves. *Pensamento Sistêmico – O novo paradigma da ciência*. São Paulo: Papirus, 2002, p.35.

Considerações finais

A interpretação de um texto, contexto e intertexto social, político, econômico e ideológico sobre a função professor na mídia televisiva se ressignifica e fica prenhe de sentidos à medida que aprendemos a pergunta geradora desse conhecimento, de forma crítica e ética. A busca de sentido é o norte para compreender o questionamento que sustenta a relação dialética professor, profissionalidade, identidade e mídia.

Cabe uma reflexão, na atual conjuntura de desenvolvimento do país e suas articulações comerciais, não é mais interesse do país ter uma estatística de quase 13 milhões de analfabetos¹⁴ e ocupar no IDH¹⁵ a posição de 85% do ranking mundial.

O olhar distante da sociedade sobre essa realidade e a veiculação da mídia dessas estatísticas deveriam conduzir a alguns encaminhamentos, a exemplo: a oferta de escolas, matrículas e condições para os estudantes são de suma importância, porém, concomitantemente, as ações para valorização e atualização do professor urgem, pois, esse último é que media a relação educação, cidadania e equidade social – Essa situação vale à pena ser, amplamente, anunciada na multimídia.

Portanto, o olhar unilateral da mídia televisiva sem determinado posicionamento crítico como nas telenovelas, não constitui elementos para melhoria da qualidade do ensino, como também, não contribui para o fortalecimento da identidade do professor. Essa forma de produção dá margem ao empobrecimento da diversidade e da pluralidade interpretativa sobre a educação brasileira, em geral. Não se quer, entretanto, desconsiderar o papel fundamental na mídia televisiva na formação de pessoas ou na contribuição social, mas, ressaltar que alguns programas televisivos usam o dispositivo de comunicação de massa para alguns fins questionados.

¹⁴ O Brasil tem 12,9 milhões de pessoas analfabetas, segundo o relatório de 2012 da Pnad (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios), organizada pelo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) com base em dados de 2011.

¹⁵ O IDH é um índice medido anualmente pela ONU com base em indicadores de renda, saúde e educação.

Finalmente, educar pressupõe atravessar barreira e limites. É se disponibilizar a correr riscos e aprender a partir dos próprios erros – nessa premissa, rever o papel de alguns programas televisivos, que assumem a representação da realidade na atualidade – É a ordem do dia. Faz parte de uma coerência com as políticas de desenvolvimento social do país.

Religiões de Matrizes Africanas e os comportamentos preconceituosos de gestores/as e docentes do sistema público e privado de ensino

Antonilda de Oliveira Leitão*

Considerações iniciais

Tendo em vista a busca do entendimento, do respeito e da compreensão para aceitar e conviver de forma respeitosa com as diversas religiões torna-se o principal objetivo do presente trabalho. Fazer abordagens sobre as religiões de matrizes africanas, em alguns contextos é um passo dado para abrir as portas para o preconceito ou até mesmo para gerar conflitos e mal estar; por falta de conhecimentos sobre os ritos e a própria cultura africana.

Não poderíamos deixar de evidenciar que comportamentos que conduzem às pessoas manterem práticas preconceituosas, não é uma ação genuinamente do ser humano, sempre serão frutos vistos como consequência ou reflexo de uma educação conservadora ou de práticas religiosas radicais de natureza judaico- cristã.

Depois de se vivenciar décadas marcadas pelo preconceito, a sociedade contemporânea frente às religiões de matrizes africanas, conhecidas como religiões afro-brasileiras, passou a trilhar novos caminhos e externar novas alternativas de convivência social e religiosa tendo como amparo a Constituição de 1988 e a LDBEN (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) de 1997.

A partir da Constituição de 1988, o preconceito religioso, eixo gerador da intolerância religiosa, passou a ser camuflado quando começou a vigorar a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDBEN, precisamente no artigo 33 que apresentou perspectivas e

* Mestra em Teologia pela faculdades EST-RS, Pós-graduada em Cultura e Meios de Comunicação: Uma Abordagem Teórico-Prática, pela PUC-SP e em Docência para o Ensino Religioso pelo ICESPI. Graduada em Teologia pela UFPI, e em História pelo INTA. Graduando-se em Filosofia pela UAPU/UFPI. nildaleitao@yahoo.com.br.

procedimentos docentes pautados no respeito à diversidade. Posteriormente a educação brasileira recebeu um suporte maior no combate ao preconceito, com o vigor da Lei 10.639/03, das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira.

A intenção governamental é promover a valorização das heranças africanas no currículo escolar, mesmo com esta intenção legalizada, ainda existe de forma evidente o desrespeito, o descompromisso e o abandono por parte de muitas educadoras/es e gestores/as em não permitir e nem querer se envolver, talvez por raiva, medo, preconceito ou mesmo por ignorância, com esse tema. O professor Erisvaldo Pereira dos Santos sustenta esse argumento enfocando também o problema pela ótica religiosa dizendo: “ainda assim falta um interesse em conhecer a história, o significado e as diferenças nas matrizes religiosas africanas no Brasil”¹

No Brasil, as religiões de matrizes africanas, também identificadas como religiões afro-brasileiras nasceram das práticas religiosas dos negros trazidos para o Brasil na condição de escravos, procedentes de várias regiões africanas, entre elas se destacam os Bantus e Yorubás.

Entre as variadas religiões africanas existentes no Brasil, podemos destacar o Candomblé na Bahia, a Umbanda no Rio de Janeiro, o Batuque no Rio Grande do Sul, o Tambor de Mina no Maranhão, o Xangô em Pernambuco e o Terecô no Piauí.

No Brasil, apesar das religiões afro-brasileiras terem suas manifestações em todos os Estados, existem duas que mais se destacaram: o Candomblé e a Umbanda, as mesmas se apresentam na sociedade como comunidades religiosas organizadas, plenamente autônomas em relação às demais e mantém liturgia independente.

Características das religiões africanas

De acordo com o contexto em que os escravos africanos foram inseridos, todas as religiões de matrizes africanas sofreram variações, algumas apresentam características próprias daquilo que era comum

¹ SANTOS, Erisvaldo Pereira dos,. *Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. p. 19.

entre elas, outras agregaram valores de outras religiões, e hoje, no Brasil, se forem observadas, necessitam de profundas análises a partir do contexto de sua inserção, por isso suas características são apresentadas como afro-brasileiras. Seguindo os estudos de Berkenbrock, as características das religiões africanas são apresentadas nos seguintes aspectos:

a) A religião diz respeito mais à sociedade que ao indivíduo. Todas as esferas da vida da sociedade são abarcadas pela religião. Uma separação entre parte sagrada e parte profana da vida é inconcebível. A religião abrange o todo e tudo tem um e seu sentido dentro da religião. Ela é a origem de sentido para a ordem como um todo. b) A fé num ser supremo (Deus), que é caracterizado de formas muito diversas. [...] A este ser supremo também é atribuída a criação, seja de forma direta, seja de forma indireta, por exemplo, através da distribuição de forças ou tarefas criacionais. Ele também é visto como juiz supremo, embora a “maioria dos povos africanos acredite que Deus castiga pelos erros já nesta vida, de modo que seu juízo interfere na vida humana. A imagem de um castigo no além é, com poucas exceções, desconhecida.” c) A crença numa existência após a morte- seja lá esta entendida como for – e, ligado a isto, o culto aos mortos são também patrimônio comum das religiões africanas. [...] Os mortos são cultuados ou como indivíduos ou como antepassados coletivos. Esta crença não inclui, porém a esperança numa realização final ou vida feliz. A condição da existência pós – morte não é entendida como recompensa ou castigo pela vida antes da morte, pois tanto recompensa como o castigo, são recebidos antes da morte. Com isso, mostra-se uma outra característica marcante das religiões africanas: uma forte ligação com o aquém. d) Outra característica comum das religiões africanas é a crença na existência de espíritos. Estes são entendidos como seres ou forças intermediárias entre o ser superior e as pessoas. As pessoas podem entrar em contato com eles e até manter com eles um certo relacionamento. Estes não são entendidos basicamente como sendo bons ou maus. [...] Assim há, por exemplo, lendas que falam da criação, onde determinados espíritos já estavam presentes e há lendas que contam da vida humana nesta terra que tiveram espíritos antes de tomarem esta condição.²

² BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis, Vozes, 1999. p. 63-64.

Diante dessas características, vale ressaltar que neste contexto as duas religiões de matrizes africanas que mais se popularizaram no Brasil, foram a Umbanda e o Candomblé, às quais detalharemos a seguir.

A Umbanda: muitos estudiosos insistem em afirmar que a descendência dessa religião nasceu da maneira como os foram introduzidas no Brasil nos anos da escravidão. A maioria destes estudiosos dizem que houve uma fusão entre a macumba e o espiritismo de Allan Kardec.

Esse processo parece ter iniciado nos anos 1920 ou 1930, com a iniciativa de um grupo da população branca e pobre que já tinha tido experiências com o espiritismo, e cansados de ouvirem uma linguagem extremamente intelectualizada, procuraram se aproximar da macumba e de suas formas vibrantes, originando um conjunto de ritos religiosos de negros e caboclos os quais foram denominados de "umbanda".

Esse conjunto de ritos que originaram a Umbanda dá sentido ao pensamento de André Drogers quando descreve dizendo: "a umbanda é diferente de todas as formas anteriores, mas, ao mesmo tempo, ela se inspira nelas. [...] Além dos elementos que têm a sua origem na África, no catolicismo ou nas culturas dos índios, encontramos na umbanda a influencia do kardecismo".³

A partir da junção de vários elementos, a umbanda se caracteriza pelo nível de tolerância que foi acumulado ao longo de sua história no Brasil, como sustentação deste argumento, Drogers reforça dizendo que

Outro traço da cultura brasileira que favoreceu o crescimento da umbanda é a mistura de elementos raciais e culturais oriundos dos mais diversos cantos do mundo, que se encontram no Brasil, país de imigrantes. Este encontro só é possível com tolerância; senão, o Brasil seria um outro Líbano, ou uma outra Irlanda do Norte. Esta tolerância se estende às religiões, p. ex... quando as pessoas dizem que "todas as religiões são boas" ou que "Deus é um só". Neste ambiente a umbanda cabe como a mão na luva, já que ela combina tradições das mais diversas, misturando elementos africanos, católicos, índios e kardecistas. A tolerância é tão grande que em

³ DROGERS, André. *E a Umbanda?* São Leopoldo: Sinodal. 1985, p. 15.

certos terreiros elementos de outras religiões ainda são acrescentados.⁴

Candomblé - De acordo com o pensamento de Santos, o Candomblé é o nome genérico atribuído às expressões religiosas de matrizes africanas no Brasil, identificadas como: as nações Ketu, Jeje, Angola, Xambá, Efon e Ijexá. Ele diz que o “Candomblé é uma síntese das tradições religiosas da África Ocidental, especificamente da Nigéria, Benin e Togo”⁵.

Chegando ao Brasil, essas nações religiosas sofreram também influências de outras tradições religiosas existentes no país; fato este sofrido e mencionado na descrição acima sobre a Umbanda. Dentre as características, o Candomblé se diferencia da Umbanda por não se fundamentar nas características do Espiritismo Kardecista nem no Cristianismo. Sua hierarquia religiosa é fundamentada na ancestralidade através do culto aos orixás.

A característica que se destaca no Candomblé o diferencia das demais religiões afro-brasileira, consiste na oralidade, prática esta, usada ao longo de muitos anos que gerou a perda de muitos conhecimentos sobre essa tradição religiosa e em alguns contextos foram alterados de forma significativa.

As condições em que as características desta matriz religiosa foram preservadas conjugam com o que Santos descreve:

É na corrente tradicionalista formada por estudiosos e praticantes do Candomblé que identificamos a afirmação da continuidade de transmissão oral dos conteúdos religiosos no seio das religiões afro brasileiras. A oralidade não somente é celebrada como um valor africano, mas sobretudo, como uma forma de pedagogia⁶

Outro fato evidente no Candomblé é a mediação entre Deus - Olorum e os seres humanos, que se dá pelos orixás, inquices e voduns, são identificados como forças divinas da natureza e ancestrais.

⁴ DROGERS, 1985, p. 58.

⁵ SANTOS, 2010, p. 30.

⁶ SANTOS, 2010, p. 22.

Frente a essas mediações, Santos resalta dois perfis do Candomblé: 1 - **Candomblé Ketu** - “tem como principais Orixás cultuados no Brasil: Exú, Ogum, Oxóssi, Ossaian, Obaluaiyê, Oxumaré, Iroko, Iogun Edeê, Xangô, Oxun, Iansã, Obá, Yemanjá, Ewá, Naná, Oxaguiã e Oxalá.”⁷ 2 - **Candomblé Angola**- tem os seguintes inquices: “Aluvaiá ou Ingira, Roximucumbe ou Inkosi, Mutacalmabô, Kabila e Congobira, Katendê, Zaze Luango, Kaviungo, Angorô, Kitembo, Matamba, Kuissimbe, Kaitumba, Zumbá, Vunje e Lembá”⁸.

Vale ressaltar que o Orixá, Inquice ou Vodun, torna-se a identificação principal da pessoa, quando a mesma se submete ao processo de iniciação da tradição, na hora da consulta do/a iniciante existe uma analogia com o anjo da guarda cristão e isso está ligado a uma força da natureza. Por isso que os elementos e as manifestações da natureza fazem parte das referências místicas e sagradas das religiões de matrizes africanas.

As Religiões de Matrizes Africanas no Contexto Escolar

O exercício docente implica uma produção educacional que indique a compreensão dos papéis de professor/a e aluno/a, assim como da função social da escola e do teor a ser trabalhado no seu interior. Tal exercício deve-se formar em harmonia com as concepções educacionais que atravessam a formação profissional, pois é o/a docente que medeia o processo de aprendizagem do/a estudante, portanto cabe a ela/ele coordenar e ajustar essa situação de aprendizagem às características individuais de seus ou suas educandos/as.

Para que isso aconteça é preciso que a pessoa na sua prática docente esteja inserida no contexto da escola e demonstre afinidade com aquilo que faz, para que não haja nem um tipo de discriminação ou privilégio de qualquer natureza em relação às diferentes opções religiosas existente no ambiente escolar.

Neste sentido, a importância que se tem de construir saberes e de atender as necessidades do contexto em que o/a profissional se

⁷ SANTOS, 2010, p. 31.

⁸ SANTOS, 2010, p. 31.

encontra Nilma Lino Gomes *apud* Munanga, evidencia características importantes que este/a profissional de ver ter, dizendo que

Para que a escola consiga avançar na relação entre saberes escolares/ realidade social/diversidade étnico-cultural é preciso que os(as) educadores(as) compreendam que o processo educacional também é formado por dimensões como a ética, as diferentes identidades, a diversidade, a sexualidade, a cultura, as relações raciais, entre outras. E trabalhar com essas dimensões não significa transformá-las em conteúdos escolares ou temas transversais, mas ter a sensibilidade para perceber como esses processos constituintes da nossa formação humana se manifestam na nossa vida e no próprio cotidiano escolar. Dessa maneira, poderemos construir coletivamente novas formas de convivência e de respeito entre professores, alunos e comunidade. É preciso que a escola se conscientize cada vez mais de que ela existe para atender a sociedade na qual está inserida e não aos órgãos governamentais ou aos desejos dos educadores.⁹

Frente a este contexto os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso torna evidente que a “escola tem a função de ajudar o educando a se libertar de estruturas opressoras que o impedem de progredir e avançar”; neste processo de libertação, é interessante que os PCNER coloca a escola como instrumento de mudança na vida do/a educanda/o dizendo que “nela a consciência humana das limitações se aprofunda” da mesma forma que “é nela que a humanidade poderá aprender as razões de superação dos seus limites”¹⁰ Diante do exposto percebe-se que há muitos anos vem se travando a luta para quebrar as amarras do preconceito, o que demonstra a possibilidade de se vivenciar os frutos de quem lutou e produziu um movimento de busca pela superação do preconceito.

No esforço em buscar qualidade de um componente curricular, em 2003 foi criada a Lei 10.639/03 que determinou a inclusão da História e Cultura Afro-brasileira e Africana no currículo da educação

⁹ MUNANGA, Kabengele. (Org) *Superando o racismo na escola*. 2 ed. Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília DF 2005. p. 147.

* Evidenciamos que a superação de todos os tipos de discriminação começa ao usarmos uma linguagem inclusiva, portanto ao longo deste trabalho encontrará “grifo nosso”.

¹⁰ PARAMETROS CURRICULARES NACIONAIS para o Ensino Religioso. 2006 p. 27, 29.

básica, a qual trouxe ao debate o tema da intolerância em relação às religiões de matrizes africanas em sala de aula e também a atual LDBEN através da Lei 9.394/96 de modo mais preciso no artigo 33 que intenciona levar o ensino religioso, visamos trazer uma abordagem diferenciada, sem proselitismo, seguido da elaboração dos PCNER (Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso), que pautasse na ética e no respeito frente à diversidade religiosa, perene no atual contexto.

A abordagem de temas que envolvem a diversidade religiosa em sala de aula no atual contexto tornou-se obrigatório, principalmente no que tange às religiões afro-brasileiras. Com intuito de oportunizar o debate em torno de tais temas deve-se gerar esclarecimentos a partir daquilo que é discriminado indevidamente e até para subtrair o preconceito, o estigma e a intolerância religiosa que de forma geral vem se manifestando há séculos, inclusive no meio educacional.

Sabe-se que muitas são as razões que explicam a intolerância religiosa frente às religiões de matrizes africanas, a que mais se destaca no âmbito escolar, tornando-se a principal razão que explica essa intransigência é a falta de conhecimento sobre as mesmas, portanto elencaremos abaixo algumas formas de superar o preconceito e conviver com a diversidade religiosa de forma civilizada e coerente.

Como Superar o preconceito e conviver com as religiões de matrizes africanas?

De acordo com a supracitada intolerância, que está enraizada no radicalismo da hegemonia de nossa fé e principalmente pela falta de conhecimentos, culturais, religiosos; pode-se superar ou até extirpar o preconceito, o racismo e a discriminação de nossas vidas, se forem adotadas algumas posturas com bases nos seguintes pressupostos:

1 - Ter consciência que o Brasil é um país laico, ou seja, somos livres e todos podem fazer uso da liberdade porque o Estado não interfere na escolha individual, em torno da opção de se ter ou não uma religião, isso pode ser conferido no Art. 5º- VI da Constituição Federal quando evidencia:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...) VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.¹¹

2 - Ter clareza de que o direito que lhe assiste em adotar e cultivar sua crença ou verdade é o mesmo direito que lhe conduz a respeitar as pessoas a cultivarem suas crenças ou verdades. Nesse sentido o Papa João Paulo II, como líder de expressão máxima da Igreja Católica, deixou uma lição de respeito quando em 1999 no dia mundial da paz deixou como mensagem aos chefes de Estado uma definição de liberdade religiosa, dizendo:

A liberdade religiosa constitui o coração dos direitos humanos. Essa é de tal maneira inviolável que exige que se reconheça às pessoas a liberdade de mudar de religião se assim sua consciência demandar. Cada qual, de fato, é obrigado a seguir sua consciência em todas as circunstâncias e não pode ser estrangido a agir em contraste com ela. Devido a esse direito inalienável, ninguém pode ser obrigado a aceitar pela força uma determinada religião, quaisquer que sejam as circunstâncias ou as motivações.¹²

3 - Eliminar o racismo, o preconceito e a discriminação frente às religiões de matrizes africanas, e em tudo que se refere à cultura Africana, através das discussões raciais e leituras mais abrangentes sobre o assunto. Isso pode servir de base para se manter relações harmoniosas no contexto individual, social, comunitário e profissional, esta base é de suma importância, principalmente para o contexto escolar. Fazendo alusão ao contexto escolar Gomes *apud* Munanga adverte sobre o pensamento miúdo que fomenta a omissão de muitos docentes, gestores e gestoras que não discutem ou por medo ou

¹¹ CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso em: 13 mar.2013.

¹² ALMEIDA, Deyse Coelho de . *Demonização das Religiões Afro-Brasileiras*. Disponível em: <<http://jus.com.br/revista/texto/6155/demonizacao-das-religioes-afro-brasileiras#ixzz2NSZg8IAx>>. Acesso em: 13 mar.2013.

insegurança transferem responsabilidades das discussões das relações raciais para outras instancias, dizendo que

Ainda encontramos muitos(as) educadores(as) que pensam que discutir sobre relações raciais não é tarefa da educação. É um dever dos militantes políticos, dos sociólogos e antropólogos. Tal argumento demonstra uma total incompreensão sobre a formação histórica e cultural da sociedade brasileira. E, ainda mais, essa afirmação traz de maneira implícita a idéia de que não é da competência da escola discutir sobre temáticas que fazem parte do nosso complexo processo de formação humana. Demonstra, também, a crença de que a função da escola está reduzida à transmissão dos conteúdos historicamente acumulados, como se estes pudessem ser trabalhados de maneira desvinculada da realidade social brasileira.¹³

4 - Para quem esta numa escola como gestor/a ou docente, é imprescindível que deve assumir a educação com a cabeça aos novos rumos de discussões que esteja preparado/a o suficiente a encaminhar possibilidades de cunho, sócio-religioso, cultural, técnico e científico, onde possa promover e prevalecer o ensino-aprendizagem.

Nesta reflexão vale se apropriar do pensamento de Santos, que procurando evidenciar as práticas atrasadas de muitas pessoas que mantém o pensamento atrasado e fechado, ele destaca três pressupostos, que, segundo ele, motivam a problemática da intolerância e do preconceito em relação às religiões de matrizes africanas:

1- A educação escolar constitui-se em espaço e tempo de formação de identidades socioculturais, de reprodução e enfrentamento de preconceitos e também de formas correlatas de intolerância. 2- Em vários segmentos da sociedade brasileira, encontram-se atitudes de preconceito e de intolerância com relação aos adeptos e às religiões de matrizes africanas. 3- A hegemonia das religiões de matriz judaica-cristã, a discriminação racial e a satanização de entidades espirituais produzem uma invisibilidade das religiões de matrizes africanas, pelas políticas públicas educacionais e contribuem com a indiferença de educadores.¹⁴

¹³ MUNANGA, 2005, p. 146.

¹⁴ SANTOS, 2010, p. 42.

Sabemos que muitas iniciativas foram tomadas em torno das religiões de matrizes africanas, mas a principal iniciativa ainda permanece na pessoa de cada ser humano principalmente a pessoa que está com a mente aberta para discutir variados e complexos temas que estão surgindo; e está disposta a quebrar as algemas que amarram o pensamento, impedem de vê-lo e fazê-lo crescer frente ao novo que se processa a cada dia, frente às mudanças que não avançam por serem na maioria das vezes protocoladas imediatamente por conta da nossa fé, da nossa formação, impedindo um convívio social, religioso e comunitário. Preocupado com este protocolo fervoroso e educacional de cada um/a Munanga adverte:

Não se pode negar, contudo, que as consequências desta atitude racista, irracional tem provocado gravíssimas sequelas em milhões de crianças que povoam as salas de aula do nosso Brasil. E a nossa luta, agora reforçada por medidas oficiais, deve centralizar-se nas causas provocadoras e fortalecedoras destas sequelas que mantêm o racismo, os preconceitos e as discriminações em evidência.¹⁵ P 58- Superando o racismo na escola

Como forma de evidenciar a superação de todos os preconceitos e alavancar a abertura para o respeito e o convívio harmonioso com as religiões de matrizes africanas, finalizamos este trabalho parafraseando Paulo Freire dizendo: “Como ***professora***,(grifo nosso) tanto lido com minha liberdade quanto com minha autoridade em exercício, mas também diretamente com a liberdade dos educandos, que devo respeitar... Como ***professora***, (grifo nosso) não me é possível ajudar o educando a superar sua ignorância se não supero permanentemente a minha”¹⁶ .

Considerações Finais

Diante do que foi mencionado podemos dizer que são desafiadoras as dificuldades para enfrentar o preconceito, a discriminação racial e a intolerância religiosa, embora hoje, esses comportamentos exista em menor proporção na sociedade brasileira.

¹⁵ MUNANGA, 2005, p. 58.

¹⁶ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. Saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra. 2008. p. 95.

Apesar da luta contra o preconceito está cada vez mais em evidencia, ainda encontramos muita resistência por parte de algumas pessoas, inclusive gestoras/es e docentes. A história nos demonstra que o percurso e o período de recusa dos adeptos das religiões de matrizes africanas o foi longo, e as práticas preconceituosas ficaram gravadas na memória e repassadas às gerações futuras.

Esta recusa é o principal motivo que nos leva a detectar comportamentos preconceituosos, como educador ou educadora, nossa missão é conscientizar que a sala de aula e a escola são espaços que oportunizam docentes e gestores/as a estarem constantemente em contato com o mundo diverso, principalmente com a diversidade religiosa.

Por outro lado entende-se que a formação arcaica introjetada na cabeça das pessoas radicais, principalmente docentes que assimilaram cegamente os ensinamentos das religiões judaico-cristãs, sempre estarão enfrentando as dificuldades advindas do receio embutido de preconceito.

Estes pensamentos que não mudam de um dia para o outro, dá margem para se discutir na escola assuntos pertinentes à diversidade religiosa, com vistas à superação da mesmice. Considerando que não podemos mais fugir da discussão sobre o tema “religiões de matrizes africanas” no contexto escolar, buscou-se com insistência divulgar a preocupação em resgatar o respeito aos direitos sagrados concedidos constitucionalmente a qualquer pessoa humana.

Assim, nesse discurso sobre o respeito à diversidade religiosa conclui-se que a educação embora não possa resolver tudo é um dos espaços oportunos e decisivos para que sejamos vitoriosos no esforço para erradicar essa realidade desumana no educacional em que vivemos, pois só ela é capaz de oferecer possibilidades de questionar e desconstruir os enigmas de superioridade e inferioridade que foram injetados e continuam chagados entre os grupos humanos.

O Advento da Cibercultura: Globalização, crescimento tecnológico e midiaticização religiosa^{*}

Sidnei Budke^{**}

Globalização econômica e tecnológica

A globalização, evidentemente, é um processo de internacionalização econômica. Ao passo que as economias e as culturas das diversas sociedades entram em um intenso diálogo, o desenvolvimento ou compartilhamento de novas tecnologias são idealizadas para fomentar e ampliar os mecanismos de comunicação. Morris considera as tecnologias uma característica evidente deste cenário e do processo econômico que a sociedade global vivência nas relações humanas e comerciais.¹ O panorama social da América Latina apresenta um cenário em constantes transformações decorrentes dos processos econômicos e tecnológicos. A *Us Media Consulting* divulgou uma consulta sobre o crescimento significativo da classe C nas sociedades latino-americanas. A classe C é uma das principais impulsionadoras ao aderir plenamente aos meios tecnológicos. No Brasil mais de 50 milhões de pessoas ingressam na classe C e aumentam significativamente o consumo das tecnologias entre os brasileiros.²

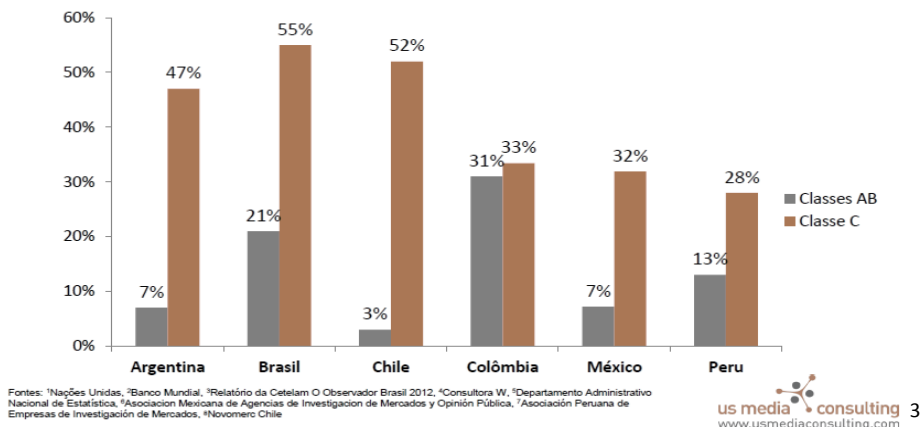
* Texto publicado no X Salão de Pesquisa da Faculdades EST (14 a 16/09) e no I Simpósio Regional Sul promovido pela ABHR (17 a 19/10).

** Sidnei Budke é bacharel em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Atualmente, integra o PPG em Teologia na mesma instituição. Bolsista do Conselho Nacional de Pesquisa Científica – CNPQ. É ministro religioso ordenado da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e dedica-se a temática Mídia & Religião há oito anos. Estudos interculturais e interdisciplinares nas instituições Wartburg Theological Seminary, Northwest Community College e Valley Community College, Estados Unidos. Grupo de pesquisa na rede virtual: <http://digitalreligion.tamu.edu/users/sidnei-budke>.

¹ MORRIS, Benjamin. *The process of globalization and new technologies*. London: Cellut, 2010. p. 7.

² Us Media Consulting. *O Mercado de Mídia na América Latina 2013*. São Paulo: US Media Consulting, 2013. p. 5. Disponível em: <<http://www.usmediaconsulting.com>> Acesso em: 05 jun. 2013.

ATUALMENTE, A CLASSE MÉDIA DA AMÉRICA LATINA (CLASSE C) REPRESENTA UMA PARCELA SIGNIFICATIVA DA POPULAÇÃO EM DIVERSOS MERCADOS-CHAVE.



Em 2011, 105 milhões de brasileiros pertenciam à classe C, equivalente a 55% da população. Em 2011 esse percentual populacional gastou 1,089 trilhões de reais. O crescimento econômico entre brasileiros expande o mercado tecnológico. O sonho de um notebook, ipad, celular com internet é alcançado em um número considerável de domicílios brasileiros. A produção tecnológica no mercado latino cresceu e conseguiu preços mais competitivos. No passado era comum importar produtos eletrônicos do exterior devido aos altos preços dos nacionais. Ainda existem diferenças nas taxas de comercialização, mas com um percentual bastante inferior de outras épocas. A globalização expandiu as indústrias tecnológicas, a comercialização de equipamentos eletrônicos e universalizou a informação.⁴

O avanço econômico das sociedades latino-americanas permite uma abertura das tecnologias aos contextos historicamente desfavorecidos. Ao caminhar na rua ou participar de um curso as

* Estabelecida em 2003, a US Media Consulting é uma empresa líder na prestação de serviços de mídia, especializada em ajudar clientes a alcançar mercados no Brasil, na América Latina e na comunidade hispânica dos Estados Unidos.

³ US Media Consulting, p. 05.

⁴ US Media Consulting, p. 05.

peças demonstram estar habituadas ao uso cotidiano dos equipamentos eletrônicos. Os serviços de atendimento em um banco, por exemplo, cada vez estão mais informatizados. O crescimento tecnológico também contribui às novas projeções midiáticas nos diversos meios de comunicação. As mídias não são fenômenos isolados ou unitários elas são dependentes de recursos econômicos e tecnológicos. Uma sociedade com um lento progresso econômico acaba impossibilitada de integrar o mercado tecnológico.

Do crescimento tecnológico ao consumo midiático

O fortalecimento econômico das sociedades latino-americanas acelerou o crescimento midiático através dos mais distintos meios de comunicação, como o rádio, a televisão e, principalmente, a internet. O rádio representa um dos principais meios de projeção e interação midiática. A TV por assinatura disponibilizando opções diferenciadas de entretenimento midiático surge como alternativa, um ambiente de comunicação que se destaca pelos canais temáticos e em plena concorrência com a TV aberta. A internet através das inúmeras páginas no ciberespaço ultrapassa as mídias tradicionais como jornais e revistas em um curto período de existência. Em países como México e Colômbia a internet atinge proporções midiáticas semelhantes ao rádio. A tabela abaixo descreve este cenário.⁵

⁵ US Media Consulting, p. 9.

TV, PUBLICIDADE EXTERIOR (OUT-OF-HOME) E RÁDIO TÊM A MAIOR PENETRAÇÃO EM MUITOS PAÍSES LATINO-AMERICANOS... MAS A INTERNET CRESCE EXPRESSIVAMENTE.

Penetração por tipo de mídia, 2011

	TV aberta	TV por assinatura	Rádio	Jornais	Revistas	Publicidade exterior	Internet
Argentina	95%	71%	68%	43%	21%	91%	54%
Brasil	97%	35%	76%	34%	40%	86%	44%
Chile	99%	60%	73%	48%	35%	90%	64%
Colômbia	94%	78%	68%	39%	32%	91%	63%
Costa Rica	97%	58%	77%	81%	13%	94%	41%
Equador	98%	24%	80%	65%	41%	99%	55%
Guatemala	85%	63%	86%	74%	8%	99%	26%
México	97%	36%	54%	27%	27%	98%	48%
Panamá	94%	50%	62%	69%	12%	70%	51%
Peru	98%	64%	84%	69%	23%	100%	60%
Porto Rico	87%	54%	84%	73%	22%	97%	44%

Fonte: IBOPE Media Book 2012

us media consulting
www.usmediaconsulting.com

6

O avanço econômico na América Latina trouxe um campo fértil ao mercado tecnológico e midiático. Centenas de agências de publicidade buscam adaptar-se ao novo cenário midiático e atender uma sociedade em transformação social.⁷ A IAB (Interactive Advertising Bureau) instituição especializada no segmento das tecnologias digitais enfatiza o crescimento da inclusão digital e o consumo simultâneo dos meios midiáticos. A internet é classificada como o ambiente de uso simultâneo de maior concorrência com a TV Aberta na pesquisa realizada com pessoas de 15 a 75 anos. Os internautas caracterizam-se pelo uso simultâneo de mídias.⁸

⁶ US Media Consulting, p 9.

⁷ WERZBITZKI, João José. *Publicitar, uma nova visão da publicidade: muito, muito mais, que criar e veicular anúncios*. São Paulo: Qualit e Mania. P. 27-28.

⁸ IAB Brasil. *Indicadores de Mercado Online: metas de audiência e pesquisa de mercado*. São Paulo, 2012. P. 14. Disponível em: <http://www.slideshare.net/fullscreen/comunicacaoiab/indicadores-mercado-online/14>. Acesso: 12 de maio 2013.



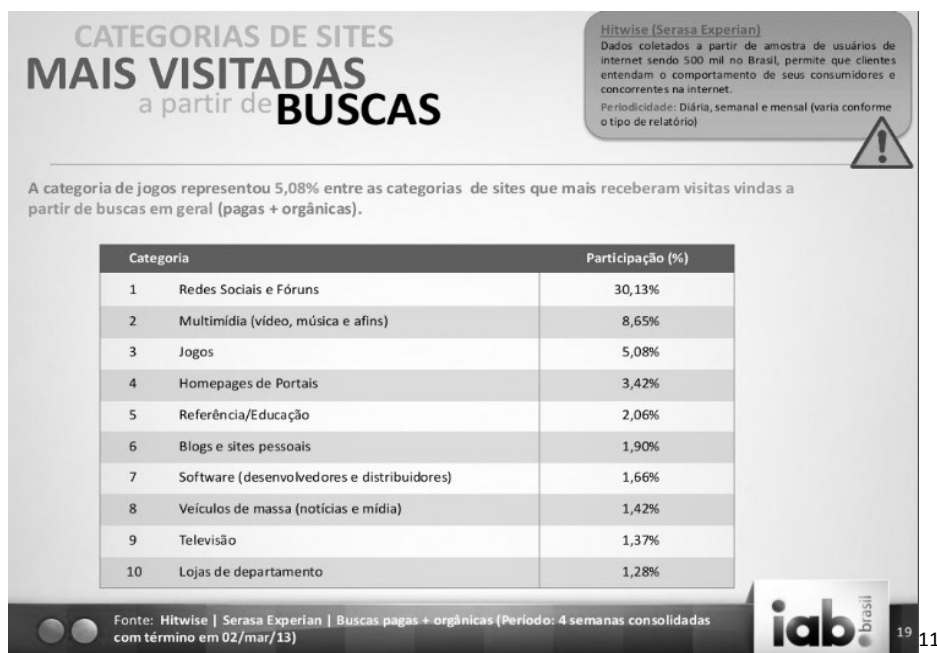
As mídias que operam tradicionalmente no segmento de TV aberta como a Rede Globo de Televisão ampliam sua participação midiática no ciberespaço. É possível assistir a programação da emissora carioca em qualquer parte do mundo através do seu website. A ampliação dos serviços televisivos ao ciberespaço não é, unicamente, uma fidelização de público. Há uma necessidade na diversificação das propostas em uma sociedade que consome simultaneamente diferentes canais midiáticos.¹⁰

As emissoras de televisão conforme destaca estudos da IAB não estão entre os ambientes midiáticos mais acessados no ciberespaço. A internet possui uma dinâmica diferenciada e permite além da recepção de imagens como ocorre na TV aberta, uma interação instantânea entre usuários do ciberespaço. Os ambientes digitais mais acessados são os que permitem maior interatividade e conectividade, como sites de relacionamento, comunidades virtuais, blogs e fóruns de discussão. Assim como as emissoras de televisão buscam "garantir" seu espaço na

⁹ IAB Brasil, p. 14.

¹⁰ CABRAL, Eula D. Taveira. *Mídia brasileira exige lances certos*. São Paulo: Informativo Eletrônico SETE PONTOS. P. 1.

era da cibernética, um movimento semelhante ocorre com os jornais e as rádios. Ampla maioria dos jornais publica conteúdo online e amplia ouvidorias virtuais. As rádios disponibilizam virtualmente sua programação numa abrangência sem limites geográficos possibilitando que uma pessoa ouça a rádio preferida em qualquer parte do planeta desde que obtenha acesso digital. Relaciona-se a seguir o ranking e o perfil do internauta a partir de suas buscas no ciberespaço.



A soma das buscas na escala da segunda a décima posição totaliza 26,84%. As redes sociais e os fóruns mantêm, ainda assim, a primeira posição com 30,13%. Os internautas buscam conteúdo multimídia, jogos, blogs, sites pessoais, veículos de massa (notícias) antecedendo meios como a televisão. A continuidade deste percentual pode significar um novo cenário midiático ao passo que a comercialização de tecnologias como os *smartphones* (conectados a internet) alcançam as classes sociais mais desfavorecidas ou, principalmente, a nova classe média. O mercado publicitário no passado restrito as mídias tradicionais

¹¹ IAB Brasil. p. 14

(rádio, jornal e TV aberta) têm realizado altos investimentos na compreensão do ciberespaço.¹²

A TV aberta em anos consecutivos canaliza o maior percentual de investimentos econômicos e publicitários. A TV aberta, sem dúvida, é uma realidade presente na maior parte dos lares brasileiros e cobre 90% do território nacional. A produção de novelas, seriados e filmes recebe um número considerável de patrocinadores. A produção de programas religiosos é outro fator economicamente viável. A TV Bandeirantes obteve altos lucros com o segmento evangélico. Conforme notícia vinculada no portal *If Tv* de um faturamento de 900 milhões de reais, estima-se que 250 milhões de reais provém das mídias evangélicas.¹³

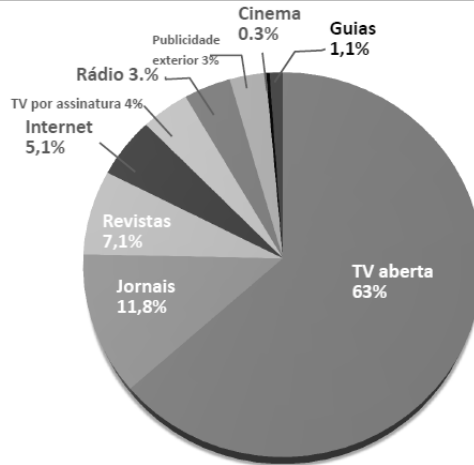
A internet, por sua vez, é um ambiente midiático independente e não está subordinada aos patrocinadores. No entanto, os milhares meios de comunicação presentes no ciberespaço resultam em investimentos publicitários superiores ao rádio e outras mídias. Raul Avila, jornalista e diretor da Associação de Rádios Argentinas, acredita que muitas emissoras de rádio não sobrevivem às transformações midiáticas na era cibernética. A tabela abaixo demonstra a perda publicitária do rádio em virtude do crescimento de outras mídias. A internet é notória por ser um ambiente que congrega as demais mídias sem perder suas particularidades.¹⁴

¹² IAB Brasil, p. 14

¹³ Lucro Milionário da Tv band vem das Igrejas Evangélicas. Disponível em: <http://portaliftv.wordpress.com/2013/04/30/lucro-milionario-da-tv-band-vem-das-igrejas-evangelicas/>. Acesso 1 de Jul. 2013.

¹⁴ CASTRO, M.L.D. *Televisão e publicidade: ações convergentes*. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 28, 2005. Rio de Janeiro. Anais. São Paulo: Intercom, 2005. CD-ROM.

PERCENTUAL DOS INVESTIMENTOS PUBLICITÁRIOS NO BRASIL POR TIPO DE MÍDIA, 2011



Fonte: Projeto Inter-Meios

us media consulting
www.usmediaconsulting.com

15

A influência das tecnologias na humanidade

A sociedade ocidental identifica profundas transformações sociais a partir da globalização, do crescimento econômico e tecnológico. Até que ponto tais transformações sociais afetam o comportamento da humanidade é o *conflito* de várias publicações e artigos científicos. A humanidade é o conjunto de características distintas inerentes, incluindo a forma de pensar, sentir e agir, que todos seres humanos compartilham em suas ações diárias. Em uma época de vasto crescimento tecnológico e de uma sociedade amplamente midiaticizada, deve-se considerar o fator que as tecnologias alteram a forma como cada ser humano pensa, sente e age? A humanidade está influenciado as tecnologias ou as tecnologias estão influenciado a humanidade? ¹⁵

¹⁵ Us Media Consulting, p. 15.

¹⁶ STASIAK, Daiana. *A sociedade midiaticizada: sociedade midiaticizada e convergência tecnológica: as afetações do Campo dos media na contemporaneidade*. Trabalho apresentado no DT 5 - Comunicação Multimídia do XII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste, realizado de 27 a 29 de maio de 2010 na cidade de Goiânia, GO. p. 1-9.

O fenomenal desenvolvimento das invenções tecnológicas fez com que a fotografia, o telegráfo, telefone, rádio, TV, vídeo, fax, computadores, satélites e outros meios de comunicação transformassem a forma em que se dão as comunicações. Essa evolução criou uma rede cada vez mais entrelaçada, cujos intrincados capilares eletrônicos permeiam sociedades que em outros tempos estavam separadas, autônomas, isoladas, tornando-as interconscientes e interdependentes (de forma não equitativa). Importante característica da globalização é a comunicação instantânea cobrindo distâncias que em outras épocas implicavam grandes demoras e incertezas entre o envio e a recepção de mensagens. Ao mesmo tempo, a evolução do sistema de transportes, política, turismo e educação tornam as pessoas cada vez mais conscientes além do mundo que se acha além daquele meio em que vivem e se criam.¹⁷

Na pós-modernidade novas tecnologias sociais integram o cotidiano humano. A comunicação não se resume aos ambientes de trabalho, da família ou de uma comunidade local. A comunicação ultrapassa os limites geográficos e contextuais das sociedades e culturas do planeta. O facebook, por exemplo, é uma tecnologia social que reúne mais de 901 milhões de pessoas em finalidades múltiplas. A humanidade experimenta a conectividade com a rede humana como nunca antes na história. A influência das novas tecnologias afetam direta ou indiretamente todos os setores da sociedade, na espera pública ou privada, online ou offline.¹⁸

A interferência das novas tecnologias no comportamento humano altera os padrões da sociedade, dos modelos empresariais, das teorias organizacionais, do sistema de crenças e dos valores humanos. O significado dessas interferências é ainda um processo em pleno desenvolvimento. O que se percebe na superfície dos debates são resultados a curto prazo. A humanidade se esforça para entender as mudanças emergentes em que ela mesma se insere, conseqüentemente, também a religião busca compreender os processos de midiaticização.¹⁹

¹⁷ ARTHUR, Chris. *A globalização das comunicações: algumas implicações religiosas*. São Leopoldo: Sinodal. 2000. p. 08.

¹⁸ ALLEN, Scott (org). *The emergence of the relationship economy: the new order of things to come*. New York: Happy About. 2008. p. 166-169.

¹⁹ BIAGI, S. *Media Impact: An Introduction to Mass Media*. Canada: Thompsom Wadsworth. 2005. p. 12-18.

A Teologia e o cenário midiático

A Teologia contempla a midiaticização da sociedade contemporânea e, especialmente, a distribuição do conteúdo religioso nos diversos ambientes midiáticos, a experiência da fé, os símbolos e os rituais sagrados *ressignificados e metamorfoseados* pelo uso das tecnologias digitais.²⁰ Os fenômenos decorrentes da cibercultura e dos avanços tecnológicos não estão restritos aos pesquisadores dos cursos das ciências da comunicação, do marketing ou da publicidade. A Teologia observa que a humanidade almeja o progresso tecnológico, comunicacional e procura conhecer os desafios, as oportunidades, bem como as “teologias” (reflexões sobre Deus) da interface mídia e religião. A Teologia precisa buscar seu espaço, relevância e interdisciplinaridade nos estudos que se apropriam da metafísica, da religiosidade humana e do transcendente em tempos de midiaticização.

Karl Barth um dos teólogos protestantes mais conhecidos do século XX e integrante da chamada “teologia dialética” apontou para o debate teológico na esfera pública em sua famosa frase: “é preciso segurar numa mão a Bíblia e na outra o jornal”. O diálogo público entre o livro sagrado e os meios de comunicação possibilita aos cristãos uma contextualização do testemunho e da mensagem cristã diante das transformações sociais. A ausência de uma contextualização, por vezes, inibe as religiões a uma participação efetiva nessas discussões. Parafraseando Barth, na *idade mídia*, não seria contraditório afirmar a necessidade de segurar *numa mão a Bíblia e em outra um notebook* (tecnologias de acesso à rede digital). A velocidade das informações disponíveis no universo da cibernética insere o testemunho cristão em uma nova ambiência de comunicação humana e religiosa.²¹

Os avanços tecnológicos proporcionam novos canais e vínculos religiosos diferenciados em termos de comunicação. O sentido da comunicação, usualmente, é empregado para definir a conexão entre formas de expressão social, independente das distâncias entre

²⁰ BARDELOTTO, Moisés. “E o Verbo se fez bit”: Uma análise da experiência religiosa na internet. Cadernos IHU, São Leopoldo, ano 9, nº. 35, 2011. P. 47. Disponível em: <http://migre.me/9bpm3>. Acesso em: 1 de Jul. 2013.

²¹ Frases de Barth (quotes by Barth). Disponível em: http://ptsem.edu/Library/index.aspx?menu1_id=6907&menu2_id=6904&id=8450. Acesso em: 21 de Jun de 2013.

comunicador e receptor. Importantes estudos foram realizados por McLuhan, teórico da comunicação, ao descrever as tecnologias como extensões do ser humano para continuar evoluindo e buscar maior *praticidade, especialidade e velocidade*. Na história assim ocorreu com a escrita, o telegráfo, o telefone e a televisão. Os estudos de McLuhan não aprofundaram as tecnologias de rede digital como a internet, o ciberespaço, mas são notórios na percepção futura destes mecanismos e na evolução da comunicação humana.²²

A sociedade não apenas acompanha essa evolução, mas evolui juntamente. As formas religiosas, neste aspecto, também sofrem impacto pelos fatores da aceleração e pelo progresso tecnológico. A ligação da religião com os ambientes tecnológicos viabiliza novos envolvimento e novas organizações. Uma nova tecnologia, de certa forma, gera um novo ser humano em seu estilo de pensar e criar, assim as evoluções tecnológicas ao passo que criam um novo ser humano permitem novas ambiências de viver a fé e a comunhão com Deus.

Na reflexão teológica um erro bastante comum é pensar o cristianismo desvinculadamente do cenário tecnológico. Inúmeras denominações cristãs fazem uso constante da televisão, do rádio, e, principalmente, do ciberespaço. Ainda assim, leituras equivocadas ou superficiais são difundidas. Há líderes religiosos denegrindo mídias sociais como facebook e, ao mesmo tempo, participando ativamente delas. Obviamente que o senso crítico é fundamental. Participar de uma mídia social não significa necessariamente abdicar da criticidade. No entanto, a criticidade de qualquer indivíduo (ou organização) precisa observar os indícios da contradição. O cristianismo é uma religião midiaticizada pelas novas tecnologias e, gradativamente, torna-se mais e mais dependente destes recursos. Perder este horizonte ou não buscar compreendê-lo é “dar às costas” a um fenômeno global.

Igrejas cristãs e os processos tecnológicos

O ciberespaço é o ambiente mais propício para integrar a diversidade religiosa do planeta. Há um vínculo evidente entre a religião

²² MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 5. Ed. São Paulo: Cultrix, 2001. P. 108-109.

e as novas tecnologias. Mídias sociais (Facebook, Twitter) registram um número incalculável de comunidades religiosas. Lamentavelmente outras preocupações são decorrentes deste entrosamento, diversas páginas registram uma espécie de *bulling religioso* que começa no virtual ao alcance do real. O ciberespaço, tonou-se um ambiente de paz ou de guerra ao introduzir uma tecnologia que estimula o contato com a diversidade religiosa do mundo em tempo real, um espaço para pensamentos distintos onde cada indivíduo é uma espécie de *mídia*.²³

No ciberespaço a ideia de controle não é eficaz como no rádio e na televisão. Ao contrário de uma emissora de televisão ou de rádio é impossível acompanhar o conteúdo socializado e a proliferação do mesmo em diferentes canais. Os valores éticos são determinantes no uso de qualquer tipo de mídia. Identifica-se, no ciberespaço elementos da tradição cristã como o livre-arbítrio e a corresponsabilidade de cada integrante ao participar de uma rede, de uma comunidade. Os organismos governamentais tendem ao desejo de criar leis mais específicas, critérios de navegação e de compartilhamento de informações no ciberespaço.²⁴

O cristianismo procura estimular uma reflexão na sociedade contemporânea para aprimorar um entendimento ético e uso responsável das tecnologias. Assuntos que violam os direitos humanos como a intolerância religiosa ou o bullying virtual devem ser observados com cuidado. O ciberespaço é uma ambiência extremamente útil na comunicação e na valorização da diversidade humana do planeta. Além disso, cresce os questionamentos quanto a pouca percepção ecológica

²³ Intolerância religiosa é crime. Disponível em: <http://www12.senado.gov.br/noticias/jornal/edicoes/2013/04/16/intolerancia-religiosa-e-crime-de-odio-e-fere-a-dignidade>. Acesso em: 1 de Jul. 2013.

²⁴ Câmara aprova criminalização e uso indevido da internet. Disponível em: <http://ne10.uol.com.br/canal/cotidiano/tecnologia/noticia/2012/05/15/camara-aprova-criminalizacao-de-uso-indevido-da-internet-342819.php>. Acesso em: 01 de Jul. 2013. Trecho da matéria: Atualmente, o Brasil não tem uma legislação específica para punir as pessoas que usam de forma indevida a internet. De acordo com o presidente da Câmara, deputado Marco Maia (PT-RS), esse projeto é um dos mais importantes e contundentes. “Ele irá produzir uma mudança na utilização da internet no Brasil. Inclusive punir os criminosos...”

que a tecnologia industrial e, em menor proporção, também a tecnologia digital trouxe ao progresso humano.²⁵

No contexto da cibercultura não se observa somente os aspectos das mídias sociais. O crescimento das tecnologias de comunicação não são fenômenos isolados. A cultura tecnológica abrange distintas áreas da vida humana numa interconectividade de valores.²⁶ A teologia cristã é favorável ao progresso tecnológico enquanto este não limita ou agride a vida humana. Uma das reivindicações mais consistentes do cristianismo aos processos tecnológicos, atribui-se ao uso responsável do poder x liberdade concedido por Deus aos seres humanos.

O uso responsável das tecnologias através da vocação individual e coletiva de cada ser humano. A vocação humana não se resume ao ambiente da Igreja, da família ou do local de trabalho. A partir da globalização e do amplo crescimento de uma cultura digital, a vocação humana, integra a conectividade da rede. A vocação humana como dádiva de Deus e aliada na conectividade digital resultará em ambientes propícios para debater os valores essenciais da vida conforme os dons e as aptidões de cada cidadão no ciberespaço. A cibercultura servirá as necessidades humanas como um espaço dinâmico na vivência dos dons e nos sinais visíveis da presença do reino de Deus - *partilhados e testemunhados na idade média*.

Tecnologias espirituais: o sagrado difundido no ciberespaço

A multiplicidade dos ambientes de convivência humana disseminados em uma velocidade indescritível no ciberespaço molda algumas implicações religiosas e teológicas. A principal tendência destaca o envolvimento da religião com o universo tecnológico e, conseqüentemente, o desdobramento de uma *tecnologia espiritual*. A *tecnologia espiritual* não está subordinada à determinada tradição religiosa. O ciberespaço interconecta as mais distintas expressões de

²⁵ EDGAR, Brian. *Biotheology: Theology, Ethics and New Biotechnologies*. Australia: ISCAST online Journal, 2009. P.1-5. Artigo publicado em format pdf no site: <http://brianedgar.com/wpcontent/uploads/downloads/2010/05/Biotheology.pdf>. Acesso em 10 de Junho de 2013 às 16:02.

²⁶ TURNER, Ronald Cole. *Science, Technology and Mission, The Local Church in a Global Era: Reflections for a New Century*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. P. 47-53.

religiosidade humana. Não há necessidade de um espaço físico como templo ou capela. O espaço sagrado é a rede. Alguns teóricos denominam a *tecnologia espiritual* como *religião online*, ou seja, uma religiosidade acessível na rede mundial de computadores e no uso das mídias sociais.²⁷

O sagrado no ciberespaço

- (1) a religião aliada à melhoria da vida. A partir da inserção dos movimentos neopentecostais na televisão, no rádio e no ciberespaço essa forma apresenta uma religiosidade que abre espaço para correntes de oração, promessas e apelos às diversas necessidades humanas. Amplamente alicerçada na lógica do mercado midiático: bem estar, felicidade e sucesso.
- (2) A piedade, a intercessão e o crescimento pessoal mediante a fé. Geralmente, representada pelos grupos de missão e evangelização.
- (3) A finalidade de criar grupos e estabelecer contatos, compartilhar experiências de vida e possibilitar debates entre os usuários. Este modelo desafia as formas tradicionais de pensar a respeito das *tecnologias espirituais*. Spadaro em seu livro *ciberteologia*, estimula as igrejas cristãs a repensar o conceito de comunhão como algo além de um contexto específico: templo ou espaço físico. O ciberespaço como integrador de uma comunhão universal na ambiência de um “cérebro coletivo”.²⁸

Como avaliar o efeito da cibercultura na sociedade e na compreensão cristã? Qualquer que seja o efeito na compreensão cristã sobre Deus, ainda assim, a Teologia teria bons motivos para afirmar e utilizar as tecnologias como extensões criacionais do próprio ser humano. No Antigo Testamento, o livro de Genesis, destaca a condição dos seres humanos como mordomos de um jardim e cooperadores de Deus. Os seres humanos são criados a imagem e semelhança de Deus e recebem governança da sociedade humana, dos animais e da natureza. Deus ordena a multiplicar-se e os insere numa situação privilegiada de administradores dos recursos e dos dons. Numa compreensão cosmológica seria possível interpretar o progresso tecnológico como extensões da criação divina. O relato da criação, obviamente, é controverso quanto a sua historicidade e cientificidade, entretanto, aponta à dinâmica criacional de Deus: um ser supremo que cria e recria. No cristianismo assim como em grande parte das religiões é unânime a idéia de um princípio criador. A ação criadora de Deus se revela em

²⁷ SPADARO, P. 170-171.

²⁸ SPADARO, P. 170-171.

extensões humanas e porque não atribuir este sentido teológico ao desenvolvimento tecnológico?

A tecnologia pode ser usada tanto para o bem quanto para o mal. A tecnologia contrasta o pecado em atos falíveis do ser humano, pois não é perfeita em si mesma. Na maioria das vezes ela é operada, conduzida, programada por indivíduos que direcionam seus funcionamentos com finalidades múltiplas. Dessa forma, a tecnologia precisa ser observada além de uma sofisticada ferramenta. Ela é extensão humana para o bem ou para o mal, para destruir ou para edificar. A partir disso brotam divisões no seio do cristianismo quanto ao uso responsável das ferramentas tecnológicas.

No Brasil, Davi Miranda, fundador da Igreja Deus é Amor, uma das instituições religiosas mais conversadoras do pentecostalismo brasileiro e detentora de um templo religioso com capacidade para 60 mil pessoas na cidade de São Paulo, afirmou durante um culto que o uso das tecnologias digitais e das novas mídias (facebook e twitter) “são instrumentos do diabo e muitos crentes caíram no laço”.²⁹ A denominação pentecostal Congregação Cristã do Brasil com mais de 03 milhões de membros no Brasil condena a influência midiática na vida dos crentes e restringe, inclusive, o consumo televisivo.³⁰

A maioria das denominações cristãs acolhe as novas tecnologias e mídias sociais como ambientes propícios na divulgação do evangelho e na comunicação com seus fiéis. Apenas para listar o que será refletido mais cuidadosamente em outra oportunidade, destacam-se quatro segmentos do cristianismo: (1) Igreja Católica; (2) Protestantes – Igrejas Luteranas; (3) Pentecostais – Assembleia de Deus; (4) Neopentecostais – Igreja Universal do Reino de Deus.³¹

²⁹ Missionário Davi Miranda critica redes sociais. Disponível em: <http://noticias.gospelmais.com.br/david-miranda-critica-redes-sociais-twitter-facebook-diabo-38576.html>. Acesso em 1 de Jul. 2013.

³⁰ Ancião da Congregação Cristã crítica consumo televisivo. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=SrspGJjToFs>. Acesso em: 1 Jul. 2013.

³¹ Os mecanismos de busca calculam o número de tópicos relacionados à determinada palavra ou frase. É necessário observar que no ciberespaço não há um cálculo preciso devido a própria característica “mutante” deste ambiente. A cada instante são incorporadas novas páginas (ambientes).

Igreja Católica Apostólica Romana			
Sites oficiais	Mídias Sociais (Facebook & Twitter)	Vídeos no Youtube	Buscas no Google
<p>A Santa Santa Sé http://www.vatican.va/phone_po.htm Conferência Nacional dos Bispos do Brasil http://www.cnb.org.br/site/ Católico http://www.catolico.org.br/</p> <p>Interessante: Há outros sites oficiais representados pelas dioceses católicas e departamentos católicos. A pesquisa aponta os principais canais de comunicação.</p>	<p>01 milhão e 130 mil resultados relacionadas ao tópico “Igreja Católica”</p> <p>Interessante: o Papa Francisco concentra diversas páginas no facebook e twitter reunindo milhões de pessoas. O perfil do Papa Francisco no Twitter supera 07 milhões de usuários e continua crescendo.³²</p>	<p>100 mil vídeos relacionados ao tópico “Igreja Católica”</p> <p>Interessante: os vídeos apresentam desde propostas institucionais da Igreja Católica, críticas ao modelo eclesial católico e vídeos caseiros publicados por membros da denominação como peregrinações.</p>	<p>05 milhões e 990 mil resultados relacionados ao tópico “Igreja Católica”</p> <p>Interessante: a busca no Google foi realizada com a seguinte frase “Igreja Católica Apostólica Romana”. Não foi realizada tradução da frase em português para outras línguas como inglês.</p>

Igrejas Luteranas			
Sites oficiais	Mídias Sociais (Facebook & Twitter)	Vídeos no Youtube	Buscas no Google
<p>Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil www.luteranos.com.br Igreja Evangélica Luterana do Brasil www.ielb.org.br Associação das Igrejas Luteranas Livres</p>	<p>283 mil resultados relacionadas ao tópico “Igreja Luterana”.</p> <p>Interessante: a rede social facebook</p>	<p>32 mil vídeos relacionados ao tópico “Igreja Luterana”.</p> <p>Interessante: a maioria dos vídeos não é institucional, mas</p>	<p>869 mil resultados relacionados ao tópico “Igreja Luterana”.</p> <p>Interessante: Os números são</p>

³² Papa Francisco supera sete milhões de seguidores no Twitter. Disponível em: <http://www.acidigital.com/noticia.php?id=25594>. Acesso em: 29 Jun. 2013.

<p>www.igreja.luterana.livre.com.br Igreja Evangélica Luterana Independente www.ieli.com.br Igreja da Renovação Luterana do Brasil http://www.igrejaespacoesperanca.com.br</p> <p>Interessante: as principais Igrejas Luteranas no Brasil correspondem as duas primeiras denominações listadas. As demais são ramificações e grupos dissidentes.</p>	<p>congrega milhares de páginas. Ampla maioria destaca atividades pastorais nas paróquias e instituições luteranas. No Brasil, a página “IELB” no facebook reúne 13.473 usuários, o maior grupo luterano. O segundo maior grupo denomina-se “luteranos” com 5.096 membros.³³</p>	<p>vídeos postados por membros e comunidades luteranas de diversas regiões geográficas.</p>	<p>alterados em instantes no ciberespaço. A cada segundo novos resultados são identificáveis com o tópico “Igreja Luterana”.</p>
---	---	---	--

Igreja Evangélica Assembléia de Deus			
Sites Oficiais	Mídias Sociais (facebook & Twitter)	Vídeos no youtube	Buscas no Google
<p>Convenção Geral das Assembléias de Deus www.cgadb.com.br Assembléia de Deus online www.assembleia.org.br Assembléia de Deus (Ministério Madureira) www.admadureira.com.br Assembléia de Deus (Vitória em Cristo) www.asvitoriaemcristo.org</p> <p>Interessante: O primeiro</p>	<p>840 mil resultados relacionadas ao tópico “Assembléia de Deus”</p> <p>Interessante: a página da CGADB (Convenção Geral) no facebook reúne</p>	<p>93.600 vídeos relacionados ao tópico “Assembleia de Deus”</p> <p>Interessante: um número incalculável de cantores de música gospel, palestras de lideranças,</p>	<p>02 milhões e 920 mil resultados relacionados ao tópico “Assembléia de Deus”.</p> <p>Interessante: a proliferação da “Assembléia de Deus” no ciberespaço representa uma</p>

³³ Facebook da Igreja Evangélica Luterana do Brasil. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/ielb.br/?fref=ts>. Acesso em: 29 de Jun. 2013.

link reúne diferentes ministérios da Igreja Assembléia de Deus através de uma convenção geral. A Igreja Assembléia de Deus, entretanto, é uma denominação evangélica com diferentes ramificações.	mais de 13 mil usuários. ³⁴ O twitter do Pastor Silas Malafaia ³⁵ concentra mais de 583 mil seguidores. O Pastor Silas Malafaia é conhecido por manter vários programas religiosos na TV aberta e no rádio.	concentrações evangelísticas com milhares de pessoas e debates polêmicos nos bastidores da Igreja Assembléia de Deus.	das igrejas cristãs com maior repercussão midiática.
---	---	---	--

Igreja Universal do Reino de Deus			
Sites Oficiais	Mídias Sociais (Twitter & Facebook)	Vídeos no Youtube	Buscas no Google
<p>www.arcauniversal.com IURD TV www.iurdv.com.br Templo de Salomão www.otemplodesalomao.com</p> <p>Interessante: A IURD é uma denominação neopentecostal difundida amplamente através dos seus mecanismos midiáticos.</p>	<p>01 milhão e 308 mil resultados relacionadas ao tópico "IURD".</p> <p>Interessante: a página da IURD no facebook reúne mais de 350 mil seguidores.³⁶ A página no Bispo Edir Macedo, líder da Igreja no</p>	<p>210 mil vídeos relacionados ao tópico "IURD".</p> <p>Interessante: o canal no youtube denominado IURDtv compartilha centenas de vídeos com milhares de acessos.³⁸</p>	<p>02 milhões e 850 mil resultados relacionados ao tópico "IURD".</p> <p>Interessante: a IURD é uma denominação neopentecostal com o maior número de emissoras de rádio e televisão. Percebe-se um avanço significativo e</p>

³⁴ Facebook da Convenção Geral das Assembleias de Deus. Disponível em: <https://www.facebook.com/CGIADB?fref=ts>. Acesso em: 30 Jun. 2013.

³⁵ Twitter do Pastor Silas Malafaia. Disponível em: <https://twitter.com/PastorMalafaia>. Acesso em 30 de Jun. 2013.

Facebook da Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em: <https://www.facebook.com/IgrejaUniversal?fref=ts>. Acesso em: 30 de Jun. 2013.

	Brasil e no mundo, reúne cerca de 370 mil pessoas. ³⁷		missionário também no ciberespaço. O “Templo de Salomão” concentra mais de 16 mil seguidores no twitter. ³⁹
--	--	--	--

Breve conclusão

A religião cristã experimenta um novo cenário, uma nova era, uma transição descrita através de múltiplas formas: “a era da globalização”, “a era da informação”, “a era do network”, “a era da mídia”. Restringindo-nos a um cenário de globalização, de diluição de fronteiras geográficas e culturais, e de amplo crescimento tecnológico, conclui-se uma nova hermenêutica no pensamento teológico: **a midiatização da religiosidade humana**. Este processo ainda confuso, difunde-se rapidamente na diversidade cultural, rompe barreiras de crenças particulares e estimula novas concepções de espiritualidade. A partir deste ensaio temático, espera-se que mais pesquisadores das ciências humanas evidenciem o envolvimento permanente entre MÍDIA & RELIGIÃO. O advento da cibercultura e o crescimento das mídias religiosas no ciberespaço trazem desafios e oportunidades diferenciados no debate acadêmico do cristianismo contemporâneo. **“E Deus disse que haja CONEXÃO?”**.

³⁸ Canal da IURD Tv no youtube. Disponível em: <http://www.youtube.com/user/canaliurdtvbr>. Acesso em: 1 de Jul. 2013.

³⁷ Facebook do Bispo Edir Macedo. Disponível em: <https://www.facebook.com/BispoMacedo>. Acesso em: 1 Jul. 2013.

³⁹ Twitter do Templo de Salomão. Disponível em: <https://twitter.com/templodeisrael>. Acesso em: 1 de Jul. 2013.

Fronteiras fluidas, religiosidade e os desafios contemporâneos

Geórgia Pereira Lima *

A tríplice fronteira Brasil–Bolívia e Peru representa um desafio contemporâneo a nível regional, nacional e internacional no contexto latino americano seja como processo de integração para o desenvolvimento político–econômico ou ainda nos aspectos socioculturais em razão da diversidade regional que envolve os espaços interamericanos e amazônicos desses países.

Embora considerando a extensão territorial de fronteiras e limites, particularmente aquela que compreende 666 km de limites entre os municípios acreanos de Assis Brasil, Brasileia, Epitaciolândia, Xapuri, Capixaba, Plácido de Castro e Acrelândia com as Províncias pandinas de Nicolas Soares e del Abunã neste estudo entendida como uma região interamericana e amazônica que envolve a Amazônia sul-Ocidental Estado do Acre – Brasil e a Amazônia boliviana Departamento de Pando – Bolívia. Contudo, o foco deste artigo é especificamente a comunidade de São Luiz na região de Povenir–BO, localizada acerca de 70 km da fronteira. Assim, torna-se importante destacar os interstícios dos seringais e colocações às margens dos rios abunã e acre e ainda, as comunidades circunscritas na região fronteiriça do Departamento de Pando como espaços interamericanos de fronteiras amazônicas onde as experiências sociais dos chamados brasivianos, estes ficaram reconhecidos na historiográfica regional acreana, como os trabalhadores brasileiros que ocuparam o território boliviano em condições de clandestinidade.

O termo brasiviano cunhado pelo antropólogo Alfredo Wagner Breno de Almeida a partir de uma análise das fronteiras brasileiras durante o processo de ocupação da Amazônia brasileira e a consequência crise da terra, principalmente, nas décadas de 1970 e

* Professora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Área de História (UFAC). Mestre em História do Brasil pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, 2002. Doutoranda da Universidade de São Paulo (USP) em História Social.

1980 afirmando que em decorrência deste processo tem-se a contextualização dos conflitos agrários brasileiros e a relativização de fronteiras, especificamente, amazônico sul-ocidental, designou por Brasivinos uma “identidade constituída no conflito de um grupo de trabalhadores, seringueiros, brasileiros em seringais bolivianos”.¹

Assim, os “brasivianos” correspondem aos homens e mulheres, famílias de brasileiras, que no interior da floresta amazônica boliviana são protagonistas de histórias e evidenciam elementos culturais complexos, entre outros, de religiosidades e permitem analisar as recriações do universo social, cultural, religioso e plural, naquele espaço fronteiriço bi nacionais através da escola e da fé protestante. Porquanto, o que nos move neste momento é entender o mundo religioso e das fronteiras fluidas apresentadas pelos sujeitos que permitem analisar um tempo do conflito, onde contínuo e descontínuo ganham sentido no cotidiano da comunidade de São Luiz, interior pandino-BO. A pesquisa mostrou que a fronteira amazônica entre Brasil - Bolívia no contexto das experiências dos brasivianos se evidencia não como um espaço onde tudo termina – raia, como ponto de separação, mas, o lugar onde algo começa a se fazer presente, como pensa Homi Bhabha ao lembrar Martins Heidegger. Nesse sentido os interstícios dos rios Abunã e Acre, se convertem em espaços de representações contraditórias onde as fronteiras políticas entre os dois Estados Nacionais estão consolidadas, mas, ao mesmo tempo é possível se perceber um processo de hibridização², a partir de elementos culturais significativos que sinalizam a constituição de uma fronteira simbólica³.

¹ ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Exportações das Tensões Sociais na Amazônia; Brasivianos, brasuelanos e brajolas – Identidades construídas no conflito. *Travessia* – Revista do Migrante CEM, ano VIII, nº 21, janeiro-abril. São Paulo, p. 28-36, 1995.

² A hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado num objeto ou em alguma identidade mítica ‘híbrida’ – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a promessa de clausura [celebradora], sem a transcendência das condições complexas, conflitantes, que acompanham o ato de tradução cultural (BHABHA, Homi K. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003).

³ Estamos compreendendo fronteira simbólica como sendo espaços constituídos a partir da lógica de pensar a experiência cultural dos sujeitos e nesse sentido é uma fronteira imprecisa e indefinida antagônica a constituição do território de

Nesse sentido, do estático conceito jurídico da "fronteira" definido pela linguagem da diplomacia internacional, por razões geopolíticas de territórios nacionais que carregam em si o poder habilitado de separar quem estar dentro de quem estar fora, neste caso, os interstícios dos rios Abunã e Acre são representantes deste sistema. Contudo, estes espaços físicos mesmo sendo parte do jogo que representam dois discursos nacionalistas, podem também, em razão da experiência social de homens e mulheres configurar no âmbito do vivido os dinâmicos conceitos de "zona de contato", de espaço "híbrido" e, ou, de "alteridade".

Logo, a discussão posta pela polarização "identidade/nacionalidade", que caracterizou o discurso intelectual e o desenvolvimento sócio-político durante o século XIX e XX, é precisamente uma das implicações interamericana de brasivianidade, do conceito de "fronteira". Tomo as palavras de Homi Bhabha para inquirir os sujeitos e a teoria para entender, que tensões e ambivalências marcam esse lugar enigmático da teoria geopolítica?

As narrativas da comunidade brasiviana tem revelado que estes converteram de modo simbólico, a fronteira em espaço que ao mesmo tempo é geográfico é também, etnoracial, espiritual, psicológico e dinâmico, estas dimensões estão implícitas nas falas de mulheres e homens fronteiriços, sobressaindo entre outros elementos à religiosidade como uma forma de interação entre culturas uma vez que permite perceber como a língua nacional e os hábitos são negociados, principalmente no espaço da igreja protestante.

Neste universo de inter-relações sociais a comunidade de São Luiz, pequeno vilarejo da região de Povenir-BO, constituído de brasileiros e bolivianos, a cerca de 70 km da fronteira com o Brasil se apresenta como um espaço entre o vivido e o constituído. Neste lugar residia Francisca de Souza da Silva e Valdecir Ribeiro da Silva, uma família constituída de quatro pessoas, representante de tantas outras famílias de brasileiros moradoras de diferentes localidades em território boliviano.

soberania nacional, por ser permeável, elástica, flexível, fluída, líquida, como pensa Zygmunt BAUMAN, na obra *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 7.

A escolha da família de Valdecir e Francisca se deve a riqueza das narrativas de seus membros que destacam entre outros: a ideia de fronteira, as condições de vida e trabalho, mas principalmente, a diversidade do vivido as articulações e negociações negadas ou não na escola, na igreja e no lar. Os indícios revelados nas falas desses sujeitos mostram serem estes espaços representantes de ambiguidades, de resistências e interações.

Em sua narrativa Valdecir Ribeiro nascido e criado nos seringais da Bolívia, com 42 anos de vida e de vivencia naquela região, residente da Comunidade São Luiz com sua família, onde os filhos estudavam e participavam da igreja Evangélica Assembleia de Deus. É traduzido, também como lugar do trabalho como afirma Valdecir:

[...] nunca tive qualquer problema para viver dentro da Bolívia vivia trabalhando plantava arroz, feijão, e outros produtos da agricultura [familiar] e estou saindo porque houve a oportunidade de terra aqui no Brasil, mas, lá dentro ainda se encontra um irmão meu. (entrevista cedida, por Valdecir Ribeiro da Silva, no dia 20 de dezembro de 2012, em Brasileia-Ac).

Entre os temas apresentados nas narrativas desta família destacamos a escola e a igreja como espaços de integração sociocultural da comunidade entre brasileiros e bolivianos. Entendo estes, como espaços de convivência entre os sujeitos daquele lugar e as atividades realizadas nestes ambientes se converteram em momentos de trocas e negociações de culturas.

Desta forma, a escola boliviana “Maranguape” como uma instituição pública da comunidade São Luiz desempenhou junto a oito estudantes, filhos de brasileiros, o importante papel de articuladora entre as culturas em interação uma vez que garantia aos estudantes através dos conteúdos programáticos das disciplinas o contato com a língua espanhola escrita e não escrita. Como exemplo se fará uso da narrativa do filho de dona Francisca Silva, assim iremos tratá-lo visando preservar sua identidade pessoal, estudante–estrangeiro clandestino para quem aprender a linguagem das representações do idioma espanhol foi uma oportunidade de compreender sua condição social naquela comunidade. Assim, se refere o filho de dona Francisca Silva:

[...] Na **escola** eu tinha oportunidade de ler, escrever e falar o espanhol, durante todo o processo de ensino e aprendizado o professor apenas usava a língua espanhola e conteúdos da história boliviana, mesmo sendo uma turma de oito alunos brasileiros não falávamos o português, apenas no **momento do recreio** e em **casa** se falava o português. (Entrevista cedida filho de Francisca Silva, Brasília/AC, 20/12/2012)

Os distintos espaços “escola” e “casa” são representações de unidades que se definem como complexos contextos sociais onde continuidades e descontinuidades de sentidos redimensionam a forma de pensar as articulações e negociações, além de expressar uma visão de mundo que aparentemente ao mesmo tempo em que se excluem e interligam.

A escola assume na dimensão pública o espaço de interação cultural e de convivência, a partir desta os elementos culturais pela exposição didática são negociados entre professor e alunos, pois em sala de aula os conteúdos de estudo e interações do ensino-aprendizagem onde fala e expressões dão sentidos a compreensão do universo cultural em interação.

Assim, esta sala de aula pode ser entendida como um lócus mediador de culturas, ainda, é representante das condições concretas onde o ato da leitura, da escrita em espanhol e a linguagem se articulam e promovem uma interação sociocultural na fronteira interamericana e amazônica.

É também na escola no “momento do recreio” onde os elementos contraditórios são expressos da linguagem usada dentro e fora da sala de aula, assim, os instantes que separam um momento e outro são também permeados num movimento contraditório indicio de uma possível fugacidade do tempo de liberdade dos alunos brasileiros para se expressarem no linguajar do cotidiano do lar. Poderia esse intervalo ser entendido como uma forma de resistência ao domínio cultural que a representa escola? Ainda não há uma posição afirmativa ou não desta pergunta.

Contudo, a escola boliviana estruturada e organizada a partir do ideário da sociedade que representa naquela área de fronteira, em espacial, se constitui como uma instituição nacional a expressar o domínio cultural de valorização histórica expõe o caráter de

nacionalidade expressa tanto no conteúdo programático quanto no processo de ensino–aprendizagem.

A casa descrita na narrativa como outro ambiente de convivência, entre nacionais, é o espaço do lar que assume um caráter de garantia para manter o idioma do português entre famílias brasileiras, um espaço entre “iguais”. É no lar que os sujeitos em trânsito demonstram a continuidade e permanência da cultura brasileira seja em relação ao uso do idioma, das expressões familiares, ou ainda, aos costumes herdados dos pais. Este ambiente representante da dimensão familiar permite identificar o lar como sendo o espaço de conservação de elementos culturais brasileiros intimamente ligados ao cotidiano desse sujeito. Que implicam estes espaços de convivência nesta fronteira?

Assim, ao procurar entender as articulações protagonizadas pela comunidade brasiviana em sua vivências no chão boliviano, bem como, os encontros e desencontros enraizado na ideia de nacionalidade destacado tanto no âmbito escolar como no lar nos remete ao principal papel dos mitos fundadores do estado nação.

A questão dos mitos fundadores abrem outras discussões, mas, que os protagonistas sinalizam para uma compreensão distinta desses entes históricos que balizam os discursos nacionais e expõe a ideia de “soma” apresentada outra parte da narrativa do filho de Francisca, ele acrescenta:

[...] para mim foi muito bom porque eu não me sentia [convivendo na Bolívia] que havia perdido o entendimento do português, apenas **somei** ao que sabia com o aprendizado do espanhol, agora domino até onde estudei os dois idiomas. Quando estou com os brasileiros falo português e quanto estou com os bolivianos falo espanhol. (entrevista cedida por, 20 de dezembro 2012, no município de Brasileira-Acre).

Sob outra ordem, ao recompor o sentido pátrio/nação no simbólico aporte da ideia de “soma” dos idiomas, apresentado na narrativa do filho de dona Francisca Silva, possibilita perceber como esta geração de brasivianos protagonistas de outras histórias dos trabalhadores latino-amazônicos em suas práticas lida com os mitos fundadores e constroem saídas para um viver em trânsito entre território e culturas como uma extraterritorialidade amazônica que

possibilita pensar nas reflexões de Bauman acerca de uma cultura híbrida ao afirmar que:

[...] A imagem de uma "cultura híbrida" é um verniz ideológico sobre a *extraterritorialidade*, atingida ou declarada. Refere-se, essencialmente, a uma liberdade duramente conquistada, e agora estimulada, de sair livremente num mundo demarcado por cercas e fatiado em soberanias territorialmente estabelecidas.⁴

Nesse sentido, queremos demonstrar que a ideia de “cultura híbrida” nos permite perceber que a extraterritorialidade nos espaços interamericanos e amazônicos é passível de ser analisada na dimensão do vivido. Assim, o sujeito ao dominar a língua escrita e falada do espanhol, como afirma o filho de Francisca, “até onde estudei” sem negar que conserva no cotidiano das relações do lar a língua portuguesa ele estabelece, em razão dos elementos culturais que negocia, uma conquista sobre a própria noção de fronteira que contraditoriamente continua a ser elemento de disputa entre trabalhadores latinos, brasileiros e bolivianos, fortemente enraizada na ideia de território nacional.

Ao fazer uso da metáfora “somei” o narrador identifica sua posição no contexto do mundo amazônico polarizado e as contradições da sua condição de indivíduo, com uma inflexão na voz ao dar sentido “soma” parece querer reivindicar um entre-lugar, um desejo de extinguir também seu viver transitório, provisório ao visibilizar a escola como um lugar de mediação que permite negociar os idiomas e a casa (lar) como um lugar de conservação expressa atender a interação cultural forjada no espaço do vivido daquela fronteira líquida e sinaliza uma busca de identidade. Segundo Bauman,

[...] como as extraterritoriais cruzadas e as *now here vile* - termo que se refere a cidades típicas do mundo globalizado, cidades iguais, sem traços regionais, que poderiam estar localizadas em qualquer parte do mundo - [...], a "cultura híbrida" busca sua identidade na *não-pertença*: na liberdade de desafiar e menosprezar as fronteiras que

⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2005.

tolhem os movimentos e escolhas das pessoas menores, inferiores - os "locais".⁵

Outro espaço social de interação evidenciado em narrativas desta família foi a Igreja Evangélica Assembleia de Deus da comunidade São Luiz, onde a convivência nos momentos de oração e fé, o texto bíblico constituiu efetivamente uma possibilidade de exercício de leituras além-escola. O importante aqui é enfatizar que a linguagem interpretativa dos textos lidos na igreja se reveste em roupagem cultural do lugar de onde se expressa e se torna mediadores entre culturas nesta área de fronteira.

Desta forma, se de um lado os textos bíblicos cambiavam normativas e conduta culturalmente constituída naquele espaço, serviu para brasileiros dominarem com maior propriedade do idioma espanhol, por outro, a harpa de cânticos religiosos para além do domínio da palavra escrita constituiu em elemento da prática da fala daquela linguagem entre aqueles sujeitos.

Neste sentido, os cânticos religiosos representam outro conjunto de elementos que possibilitam entrever a interação sociocultural neste ambiente fronteiriço, pois a forma como o filho de Francisca se relaciona com as expressões denotam marcar uma cumplicidade explicativa do modo como o intercambio os cânticos parecem ter solucionado o hiato entre escrita e fala em espanhol.

Com a harpa boliviana "Hinos y Salmos" em mãos, através do cântico nº 33 - "grande gozo em minha alma", demonstra que os sentidos bíblicos por serem auto-explicativos extrapolam a leitura e a escrita para evidenciar a dimensão prática de um viver ambíguo. Mesmo não sabendo o significado/tradução das palavras do texto da harpa em português soube explicar os sentidos que continha o texto em espanhol, ao expor o entendimento do cântico o filho de Francisca expressa:

[...] Grande gozo, [... aquele] que **aceita** Jesus fica feliz é uma alegria grande que **a gente** se sente na **presença** de Deus. (Entrevista cedida em 20/12/2012, Cidade de Brasília-AC. grifos nossos)

⁵ BAUMAN, 2005, p. 42-3

Vale ressaltar que embora a explicação tenha sido um testemunho da religiosidade que professa, em nosso entendimento os três termos apresentados na narrativa “aceitar”, “a gente” e “presença” expõem uma complexidade do próprio contexto de vida nesta região fronteiriça.

Visto que sob os mais variados sentidos homens e mulheres traduzem as formas como elaboram e reelaboram os significados da contínua presença de trabalhadores brasileiros em território boliviano. Entretanto o filho de Francisca ao narrar sua interpretação religiosa possibilita entrever o sentido do entre-lugar, entre outros, o primeiro que nos chama atenção é a ideia do indivíduo que se apresenta num espaço sociocultural ambíguo que se expressa diante de uma sociedade constituída de indivíduos caracterizados pela unidade histórica cultural. Neste sentido, Bauman afirma que são semelhantes:

[...] Numa sociedade de indivíduos, cada um *deve* ser um indivíduo. A esse respeito, pelo menos, os membros dessa sociedade são tudo menos indivíduos diferentes ou únicos. São, pelo contrário, estritamente *semelhantes* a todos os outros pelo fato de terem de seguir a mesma estratégia de vida e usar símbolos comuns – comumente reconhecíveis e legíveis para convencerem-se outros de que assim estão fazendo. Na questão da individualidade, não há escolha individual, nem dilema do tipo “ser ou não ser”.⁶

Enquanto indivíduo pertencente à comunidade boliviana de São Luiz, o sentido dado ao termo “aceitar” mesmo carregado de padrões ideológicos de religiosidade advindo das interpretações dos textos bíblicos, mas, principalmente através da codificação promovida pelo pastor representante da Igreja Evangélica Assembleia de Deus frequentada, implica sua condição de sujeito naquela sociedade.

Nesta perspectiva vale refletir a primeira parte da explicação de Bauman que o sujeito como membro daquela comunidade não seja “indivíduos diferentes ou únicos [... mas], semelhante”. Nesta possibilidade a religiosidade se apresenta como um veículo sob o qual as estratégias de negociações e de pertencimento se afirmam como uma proposta desafiadora de “aceitar” estar num lugar fixo a partir do qual sua ação individual perante aos demais membros da comunidade seja reconhecida e legitimada a presença da família de brasileiros.

⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2007. p. 26.

Sob outra ótica o termo “a gente” mesmo sendo dito a partir de um campo estritamente religioso “se sentir na presença de Deus”, provoca um hiato entre a fala e a condição do narrador possível de ser compreendido como um termo ambíguo que traduz também as marcas do entrecruzamento cultural entre brasileiros e bolivianos moradores da comunidade de São Luiz.

Se há uma possibilidade de fazer inferências entre o sujeito que narra e o lugar social de onde ele emite sua posição de narrador podemos refletir sob a perspectiva da segunda parte das afirmações Bauman “[... na] questão da individualidade, não há escolha individual, nem dilema do tipo “ser ou não ser””,⁷ isso implica dizer que o sujeito do entrecruzo cultural em destaque ao circunscrever a partir da projeção do ambiente materializado do lugar ele negocia as trocas de valores culturais preservando uma continuidade de ações sociais já cristalizadas, neste caso, religiosas.

O termo “a gente” ainda pode ser entendido como uma forma de manifestar uma pretensa identidade cultural crivada pelo verniz da cultura brasileira como significado de ser brasileiro, entretanto, no âmbito da visão religiosa, em análise, este se apresenta destituído de caracteres de valores culturais, mas, se institui híbrido para fazer uso das palavras de Bauman não exigente e não preconceituoso, pronto para absorver os ensinamentos morais de “Jesus Cristo”, através da igreja.

Assim, ao expor “a gente” sob o influxo da religiosidade demonstrou um construo societal entre brasileiros e bolivianos numa sucessão de empréstimos culturais onde os aspectos representativos na visão religiosa não se apresentam divergentes, mas, o conecta sem aflitíssimo enredo de saber se “estar na presença de Deus” se manifesta sob um substrato cultural ou noutro.

Desta forma, a atividade social da comunidade São Luiz na dimensão da religião refletem as afirmações de Bauman ao se referir à cultura híbrida:

[...] a “cultura híbrida” é uma manifestação *onívora* – não - comprometida, não-exigente, não-preconceituosa, pronta e ávida por

⁷ BAUMAN, 2007, p. 26.

saborear qualquer coisa que esteja sendo oferecida e a ingerir e digerir a comida de todas as cozinhas.⁸

Se estivermos entendendo o protagonismo social da dimensão do vivido que esses sujeitos nos permitiram explicar sob o universo de fronteiras simbólicas do lugar que organizam, negociam e trocam elementos culturais, o terceiro termo “presença”, exposto na narrativa do filho de Francisca, permite identificar a fronteira entre o Estado do Acre–Brasil e o Departamento de Pando–Bolívia, para além-limites territoriais geopolíticos e perceber nos interstícios a porosidade e flexibilidade que permitem observar que esta fronteira também é simbólica e fluida.

Do uso estritamente religioso marcado pelo narrador acerca da palavra “presença” enquanto sentir-se “na presença de Deus” nesta locução sentir tem sinônimo de experimentar a presença de algo. Nesse sentido, a experiência social desta família brasileira permite captar na dimensão religiosa dada ao termo “presença” que este expõe estar presente no âmbito daquela fronteira é também experimentar uma forma de sentir-se deslocado, hibridizado, poderíamos pensar a partir dos pressupôs de Bauman que este sujeito estar consciente de sua condição social naquela comunidade. Como afirma o autor acerca dos “hibridizadores”:

[...] É principalmente uma unidade de reprocessamento e reciclagem - vive de crédito e se alimenta de material emprestado. Só pode construir e sustentar sua distinção por meio de um esforço ininterrupto e ininterrompível para compensar as limitações de um empréstimo por meio de mais empréstimos.⁹

Desta forma, a “presença” no entre–lugar de fronteira toma o primeiro sentido de estar na “presença de Deus” que o torna homem moralmente constituído pela religião na relação com outros homens. Enquanto, no segundo, estar deslocado e hibridado é parte da sua condição social na comunidade São Luiz, mas, não tem significado de determinantes limitadores, pois a igreja que o coloca na primeira

⁸ BAUMAN, 2007, p. 46.

⁹ BAUMAN, 2007, p. 45.

relação entre sujeitos é a mesma que favorece as trocas e os empréstimos culturais.

A atividade religiosa permite a recolocação contínua dos processos descontínuos da fronteira limite. O espaço da igreja se torna o lugar onde o sujeito socializa os múltiplos percursos e dinâmicas de vidas entrecortadas pela sua própria história, mas, recompõe a legitimidade da sua presença naquele lugar, embora a partir de uma situação clandestina.

Desta forma, o mundo religioso apresentado pelos brasivianos se compõe de histórias e linguagens do sujeito que narra a diversidade dos sentidos de estar presente numa fronteira limite e ao expor o protagonismo social de vivências e relações demonstra a dimensão simbólica que o espaço-lugar representa no viver entre-fronteiras interamericanas e amazônicas.

Uma vez que a Igreja Evangélica Assembleia de Deus se constituiu como um dos marcos da narrativa do núcleo Familiar de Valdecir e Francisca, sobretudo cultural e religioso, que permite perceber os indícios da condição de vida de além-fronteiras entre continuidades e descontinuidades geradores de possíveis identidades.

Esta instituição se apresenta como um dos elementos de análise sociocultural onde é possível identificar vestígios que extrapolam os limites geopolíticos entre países latino-amazônicos e se apresentam como espaços híbridos. Se ainda, podemos retomar o pensamento de Bauman, o ponto a ser destacado é a compreensão da hibridização ao afirmar que:

[...] Numa avaliação final, a "hibridização" significa um movimento em direção a uma identidade eternamente "indeterminada", de fato "indeterminável" [...] A ausência de um alvo pré-selecionado só pode ser compensada por um excesso de marcadores culturais e um esforço contínuo de cercar todas as apostas e manter abertas todas as opções.¹⁰

Deste modo, pensar as (re)construções de histórias de homens e mulheres que apresentam um campo de possibilidades nesta região ora fugindo e se submetendo ora resistindo e forjando saídas. Refletir o

¹⁰ BAUMAN, 2007, p. 45-6.

âmbito das fronteiras simbólicas expor o desafio acadêmico para entender e (re)interpretá-las em razão das complexidades do vivido e das perspectivas dos sujeitos nos contextos contemporâneos, pois como afirma Bauman,

[...] Isenta da soberania de unidades políticas territorialmente circunscritas, tais como as redes extraterritoriais habitadas pela elite global, a "cultura híbrida" busca sua identidade na liberdade em relação a identidades designadas e inertes, na licença para desafiar e menosprezar os tipos de marcadores, rótulos ou estigmas culturais que circunscvem e limitam os movimentos e as escolhas do resto das pessoas, presas ao lugar: os "locais".¹¹

Nesse sentido a escola, a casa (lar) e a Igreja Evangélica Assembleia de Deus e se apresentam no cotidiano desses sujeitos como espaços de articulações e renegociações, onde estar presente experiências ambíguas de alteridade que demonstra o caráter híbrido desta fronteira interamericana e amazônica.

Portanto, as famílias de seringueiros brasileiros, chamados brasivianos ao responderem por esta nomenclatura se tornam distintos hibridados na região fronteira entre Acre e Pando, constituindo uma identidade estratégica representada de conformidade com as intenções dos sujeitos ora pode ser em numa perspectiva ou noutra, ora não se quer pode existir, sempre dependente dos interlocutores e do lugar.

¹¹ BAUMAN, 2007, p.46.

O desafio de se tornar pessoa na atualidade: "Sujeitos" para quê?

Silvia Helena Barreto Silva Queiroz¹

É senso comum que o mundo tem passado por grandes transformações. Mas, apesar destas modificações serem abrangentes – incluindo até mesmo as mudanças enfrentadas pelo planeta, no ecossistema – quer-se refletir, neste trabalho, sobre as alterações de vida que têm confrontado o *ser* humano. Não o ser humano no sentido de humanidade, mas o *ser* um ser humano.

O novo ritmo da vida em sociedade, a relativização de valores e princípios, o distanciamento das pessoas, a era virtual e outras inúmeras variáveis típicas deste tempo, parecem infligir aos homens e mulheres da sociedade atual uma nova constituição destas pessoas que são, enquanto sujeitos de suas histórias.

A noção do desenvolvimento do sujeito, tão bem apresentada pela psicanálise, pode iluminar essa questão. Os sujeitos, pessoas autônomas e independentes, se constituem mediante a presença do olhar significativo de um outro ser humano. É o olhar da mãe que dá sentido a existência do bebê. É quem faz a função materna que conduz a criança no caminho da subjetivação.²

Um exemplo clássico desta “ausência” de subjetividade do bebê é quando um adulto o leva diante de um espelho. Não raro, vê-se a criança apontando para o espelho e dizendo: “Mamãe”. Quando ele ou ela fala isso, via de regra o adulto pergunta: “E esse(a) aqui, quem é?” (apontando para o bebê). A criança responde: “É o neném”.

¹ Discente do Mestrado Acadêmico da Faculdades EST, Bosista CAPES. Contato: silviahbsq@yahoo.com.br

² Na obra de Jacques Lacan é possível estudar o Estádio do Espelho e consequentemente sua noção de estruturação e constituição do sujeito. LACAN, Jacques. *Escrito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

Por que a criança não diz: “sou eu”? Porque ela ainda não se vê como um “eu”. Quando a mãe explica para ele(a) que ali está o fulaninho(a), a criança começa a elaborar que é um sujeito.³

Claro que outras experiências da vida da criança, de modo geral, ajudam a favorecer a constituição do sujeito. Assim se dá quando ela recebe um nome e é chamada por este. Ou quando percebe que é dona de seus próprios brinquedos e demais objetos. Ou mesmo, quando se diferencia e interage com outras crianças e adultos.

Aliás, além da pessoa que exerce a função materna com a criança, outras relações importantes acontecem e muito contribuem com o desenvolvimento desse sujeito em formação. Assim ocorre com a presença do pai (ou da pessoa que exerce a função paterna), tão importante para o bom andamento do complexo de Édipo⁴, por exemplo, e – portanto – da saúde psicosssexual dos indivíduos. Os irmãos, os avós, os colegas de escola, os professores, os familiares, os amigos e amigas... Todos são fundamentais para a estruturação egóica, para a constituição dos indivíduos *sujeitos* de si e para indivíduos que bem convivem em sociedade. Todos(as) são relevantes para a constituição de pessoas que serão, no futuro, cidadãos e cidadãs producentes e com valores e princípios importantes para a vida pessoal e social.

Entretanto, como dito anteriormente, a sociedade tem se modifica a passos largos. A tecnologia e tudo que dela advém têm favorecido relacionamentos virtuais, dantes inexistentes. Isto não significa que os avanços tecnológicos – que salvam vidas ou permitem a melhoria da qualidade de vida em tantas situações - sejam um mal em si. No entanto, é preciso se refletir até que ponto tais formas de “interação” têm modificado a sociedade. Cabe perceber que as crianças de hoje preferem brincar com o computador e outros apetrechos eletrônicos ao invés de brincar interagindo com outras crianças.

O que isso significa? Que consequências podem advir de namoros, amizades, discussões, etc., “vividos” sem que as pessoas se vejam pessoalmente? Sem que estejam de fato presentes? O que vai substituir

³ LEVIN, Esteban. *A infância em cena*. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁴ FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

o olho no olho (tão constrangedor ou animador) ou o abraço, a carícia terna que permite á humanidade se sentir amada e também amar?

E não é apenas a questão do uso exacerbado da tecnologia que assusta. Porém, num mundo onde a relativização dos valores e princípios é o único senso absoluto (o que já parece uma contradição a priori) como é possível se criar pessoas que se preocupem com questões éticas e com fundamentos de alteridade? Não está a sociedade carecendo rever tal relativização trazendo de volta para a vida humana algumas “absolutizações” comuns no passado e que norteavam os sujeitos?

Diante de tantas desumanizações, causadas até certo ponto pelas transformações sociais, é mesmo possível se falar em uma “modernidade”? Somos mesmo pessoas modernas? E se somos, o que isto significa? Como afirma Streck,

[...] A ambiguidade é apontada por Alberto Moreira como um traço que caracteriza todo o processo de modernidade. Ele pergunta: ‘Por que a Modernidade, tendo nascido de ideais tão nobres como liberdade, igualdade e fraternidade, conduziu aberrações mais anti-humanas que já conheceu a história?’.⁵

Assim, o ser humano parece estar vivendo uma crise de identidade, uma crise com os rudimentos modernos e pós-modernos, crise esta que parece começar desde muito cedo, ainda na tenra infância e, portanto, desde os primórdios do desenvolvimento pessoal, da estruturação do sujeito.

Um dos sintomas dessa vicissitude, diz respeito ao consumismo extremado que a sociedade tem realizado, consumo este vivido – inclusive – entre as crianças. Brinquedos, jogos, roupas, tênis de marca, lanches “da hora”, equipamento eletrônicos, acessórios diversos, viagens, carros, enfim, o que não faltam são produtos e serviços que são oferecidos dia e noite pela indústria e pelo comércio para “sanar” o vazio, o quase “buraco” que as pessoas carregam no peito.

⁵ STRECK, Danilo. Teologia prática e práticas pastorais na América Latina. In: SCHBEUDER-HARPPRECHT, Christoph. *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; ASTE, 1998. p. 102.

É uma verdadeira “avalanche” de bens de consumo. Como se o problema de fato fosse a falta de algo que está fora dos sujeitos e não algo que está dentro deles. Parece que o ser humano não tem conseguido mais se satisfazer com as coisas simples... Buscam “alimentar” o apego ao **ter** para conseguir suportar **ser**...

Sobre isso Bauman⁶ afirma que “A infelicidade dos consumidores deriva do excesso e não da falta de escolhas”. Aqui cabe mais uma reflexão: será que precisamos realmente de tudo aquilo que compramos, consumimos? Ou terão outras questões não pensadas por trás de toda essa busca incessante por **coisas**? Por que padecemos pelo excesso de escolhas? Não seria essa busca frenética pelo que está fora um sintoma da falta do que de fato é mais importante e que tem se perdido?

O maior problema que essa “avalanche” de bens de consumo traz é o fato de que ela vende mais do que produtos e serviços. O capitalismo selvagem produz a venda da ideia de que as pessoas serão mais felizes e melhor aceitas na sociedade se **tiverem ou dispuserem** de tais produtos/serviços. O tênis de marca permite que os indivíduos se identifiquem com a classe de consumidores que pode pagar por um tênis que custa muito mais do que de fato vale. A viagem para o exterior significa que quem a fez tem condições financeiras para realizá-la e, portanto, **é alguém** na sociedade.

O pior é pensar que as pessoas na atualidade parecem estar lançando mão o tempo inteiro do desejo dos outros. Aquilo que popularmente se diz: “a grama do vizinho é mais verdinha que a minha”. A partir do momento em que o desejo do outro norteia e se torna importante para o indivíduo, pode-se começar a pensar em **quem** este indivíduo tem sido. O desejo humano, algo que começa dentro das pessoas, também tem sido alienado pelo que é externo. Tem se tornado um desejo copiado, imitado. Um desejo mimético, tão bem explicado por Míguez, Mo Sung e Rieger:

O desejo mimético não é o desejo usual de objetos específicos, mas a imitação do desejo de outras pessoas. Esse conceito lança nova luz sobre o consumismo (convencionalmente entendido como desejo de objetos) e o que o impulsiona. [...] É desnecessário dizer que a

⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 75.

indústria da propaganda baseia-se em promover esse tipo de desejo: queremos não apenas os objetos que nos comerciais as pessoas felizes têm, mas queremos também aquilo que as faz tão felizes.⁷

Por que desejar, a partir do desejo alheio? Um regresso aos primórdios do desenvolvimento humano quando a criança imita para aprender e elaborar suas questões?⁸ Por que não ter os próprios desejos? Parando para pensar mais detalhadamente nestas questões encobertas e tantas vezes irrefletidas, pode-se cogitar que o ser humano está sendo avaliado não pelo que ele de fato é, mas por aparências, por aquilo que dão valor. O homem e a mulher da sociedade moderna e pós-moderna têm sido observados e valorizados pelo que está fora, pela casca, pelas máscaras que utilizam e não pelos sujeitos que são ou deviam ser... Estão sendo julgados pelo exterior e têm se esquecido do interior.

Note-se bem que o que se propaga é a ideia de que para **ser** é preciso **ter**! E isso é uma mensagem sutil que perpassa subliminarmente nas propagandas dos produtos que mostram pessoas rindo e “parecendo felizes” quando **têm** alguma **coisa**.

As relações humanas estão se tornando relações objetais. As pessoas estão se tornando **coisas** e nessa “**coisificação**” estão se perdendo. Talvez por isso mesmo, a sociedade se confronte com notícias nos jornais e na TV que mostram recém-nascidos sendo “descartados” em terrenos baldios como se fossem um objeto. Afinal, que valor tem “essa coisa”? Quando se pensa que não se faz isso nem

⁷ MÍGUEZ, Néstor; RIEGER, Joerg; SUNG, Jung Mo. *Para além do espírito do capitalismo: novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 66 e 67.

⁸ Esteban Levin diz que imitar é um processo saudável que acontece na infância e que não pode ser caracterizado como algo ruim. Assim, afirma: “Outras cenas que delimitam a ligação significativa são as denominadas ‘imitações precoces’, imitações que a criança faz desde os primeiros dias de vida e que posteriormente se sucederão e complexificarão em outras”. LEVIN, 1997, pg. 53. O que a autora quer ponderar aqui, é que um processo como a imitação faz parte do desenvolvimento humano e muitas vezes é usada ao longo da vida, sem que isto signifique um problema. A única advertência que faz é que este processo deve trazer luz às questões pessoais, tal como acontece na tenra infância e não apenas se tratar de uma mera repetição irrefletida de eventos.

com um cachorrinho, pode-se imaginar o tamanho do desprezo que as pessoas tem sido capazes de sentir! Ou ainda, é possível ver pessoas se “plastificando” para se tornarem “mais bonitas”, “mais magras”, “mais bronzeadas” mais isso e aquilo, não aceitando de novo o ser que são. Preocupadas com o invólucro mais que com o conteúdo. Criando certas vezes aberrações e gerando mais angústia diante de uma frustração ainda maior.

É preciso se pensar que tipo de mecanismos psicológicos são acionados quando se vive em ambientes tão materialistas como os vividos no ocidente, por exemplo. O que tem acontecido com os sujeitos? Por que está tão difícil se pensar no valor da pessoa humana pela pessoa que se é? Será que o ser humano está tão desprovido assim de conteúdo? Será que não há mais nada do **lado de dentro** que tenha o seu valor?

É preciso se pensar no caminho que a humanidade tem trilhado, pois a cada novo dia centenas de crianças nascem e se desenvolverão de acordo com aquilo que receberão como sendo certo ou errado já nos primórdios de suas estruturas psicológicas.

É preciso se voltar às origens. Os sujeitos precisam se desenvolver a partir das relações entre as pessoas à sua volta e não entre as coisas em seu entorno. Precisa ser um indivíduo *de facto* e não apenas *de jure*. Na modernidade, como afirma Bauman,

[...] A ‘individualização’ consiste em transformar a ‘identidade’ humana de um ‘dado’ em uma ‘tarefa’ e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das consequências (assim como dos efeitos colaterais) de sua realização. Em outras palavras, consiste no estabelecimento de uma autonomia *de jure* (independentemente de uma autonomia *de facto* também ter sido estabelecida).⁹

Então, o que é **ser** de verdade nos dias de hoje? O que é **ser indivíduo** de fato? As pessoas têm pensado a realidade à volta e estão “processando” o que precisa ser pensado ou estão engolindo os pensamentos “redondos” lançados sobre elas? Será que estão sendo

⁹ BAUMAN, 2001, p. 40.

livres *de facto* ou estão sendo induzidos pela ideologia do IMPÉRIO¹⁰ que diz que para ser, é preciso ter, é preciso acessar, é preciso se conectar virtualmente? As pessoas tem tido coragem de ser? E mais, **para que** existir, afinal? Sujeitos? Para quê?

Tornar-se pessoa ou sujeito significa emancipar-se em pensamentos e atitudes. Significa estar em constante processo de busca por autonomia. Mas a autoafirmação não é sinônimo de desrespeito e de falta de solidariedade.

Ser um sujeito significa ser consciente de seu papel e de seu valor no mundo e para o mundo. Significa não se conformar em pensar em **ter**, enquanto o concidadão passa fome, é desprezado, padece...

[...] convivemos hoje na América Latina com paradigmas econômicos (de mercado capitalista total), políticos (de democracia eleitoral, mercantilizada e dependente dos grandes capitais transnacionais), ideológicos (da religião de mercado), sociais (de exclusão e marginalização) e culturais (de consumo e **individualistas**) que são evidentemente desumanizantes. Assim, nossos povos estão marcados pela dor, perplexidade, medo, incerteza, isolamento, rejeição. Angústia e inclusive desespero.¹¹

Ser sujeito, ser humano significa ter um compromisso com os que sofrem. Assim, faz-se necessário trabalhar o nível de consciência solidária da humanidade. Algo muito mais importante que o consumismo. Para que os indivíduos alcancem o nível de consciência proposto por Kohlberg¹² no qual passa a “considerar como básicos os princípios éticos que toda a humanidade deve seguir”.

É preciso se questionar pelo que os sujeitos estão vivendo. É preciso se pensar se a humanidade tem se desenvolvido para a humanidade. É preciso se voltar às raízes das relações essenciais entre os seres humanos. Para que de fato se possa dizer que o ser humano tem evoluído.

¹⁰ MÍGUEZ; RIEGER; MO SUNG, 2012.

¹¹ SANTOS, Hugo N. *Dimensões do cuidado e aconselhamento pastoral: contribuições a partir da América Latina e Caribe*. São Paulo: ASTE; São Leopoldo: CETELA, 2008. p. 101.

¹² ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. *Competência e sensibilidade solidária: Educar para a esperança*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 36 e 37.

Nunca se pode deixar de questionar que tipo de ser humano a pessoas tem se tornado. E isto também implica falar do tipo de espiritualidade, religiosidade que se vive. Diante dessa reflexão, é inevitável se pensar no papel dos cristãos diante de toda essa calamidade. No contexto da espiritualidade é possível encontrar um ponto de identificação importante com a figura de Jesus Cristo, o ser humano mais altruísta que a humanidade já conheceu.

O papel dos cristãos e da Igreja de Jesus é fundamental em contextos de alienação de IMPÉRIO tais quais os dos dias de hoje. E dentro desta perspectiva, vale ressaltar que também é possível se forjar o caráter cidadão quando se busca IMITAR á Cristo. Se a Igreja parar para pensar em como Jesus viveu e em como ele andava junto com o povo que o seguia, talvez esta se torne relevante, pois:

É em meio a este contexto que surge o tema da igreja como comunidade de saúde integral. Por isso, hoje mais do que nunca necessitamos de uma ação pastoral onde cada crente não seja uma mera suposição, mas um ser humano significativamente identificado; necessitamos de uma pastoral que acompanhe o ser humano com verdadeiros sinais: a partir de uma prática econômica que dignifique o ser humano, de uma prática de serviço e não de um poder autoritário e dominador, de uma visão de Deus que não mantenha cativos os crentes nem os acomode ao sistema opressor, de uma prática de justiça que restitui o ser humano em suas necessidades vitais [...].¹³

As marcas de um(a) cristã(o) verdadeiro(a) Respeito solidariedade amor passa inevitavelmente pelo respeito, cuidado, alteridade, suporte, amor, escuta... Passa por uma noção básica de interdependência e solidariedade mútua, marcas presentes na história de vida de Jesus, o Senhor da Igreja.

Sem tais características, de cristãos e cristãs, o povo de Deus tem sido? Será que a Igreja tem se responsabilizado por se diferenciar e por fazer a diferença neste contexto alienador que o mundo pós-moderno tem sido e tem vivido? Será que a igreja tem entendido seu propósito?

¹³ SANTOS, Hugo N. *Dimensões do cuidado e aconselhamento pastoral: contribuições a partir da América Latina e Caribe*. São Paulo: ASTE; São Leopoldo: CETELA, 2008 pg. 102.

Bem, há de se pensar que se a humanidade, de modo geral, não tem entendido o sentido da vida, o propósito de se existir, a Igreja enquanto anunciadora do Reino de Deus precisa saber essa resposta e viver de acordo com a mesma. Tal como o profeta Isaías mencionava em seu livro, capítulo 58, é preciso que o povo de Deus entenda seu chamado e atenda ao verdadeiro jejum esperado por Ele:

[...] Seria este o jejum que eu escolhi, que o homem um dia aflija a sua alma, que incline a sua cabeça como o junco, e estenda debaixo de si saco e cinza? Chamarias tu a isto jejum e dia aprazível do Senhor?

Porventura não é este o jejum que escolhi, que soltes as ligaduras da impiedade, que desfaças as ataduras do jugo e que deixes livres os oprimidos, e despedaces todo o jugo?

Porventura não é também que repartas o teu pão com o faminto, e recolhas em casa os pobres abandonados; e , quando vires o nu, o cubras, e não te escondas da tua carne?

Então romperá a tua luz como a alva, e a tua cura apressadamente brotará, e a tua justiça irá adiante de ti, e a glória do Senhor será a tua retaguarda.¹⁴

Diante deste entendimento e pensando neste compromisso com Deus e com os concidadãos aflitos, faz-se necessária uma reflexão diária de homens e mulheres engajados por um mundo melhor e mais justo: **ser sujeitos para quê?**

¹⁴ Isaías 58:5-8.

O crescimento das Assembleias de Deus no Brasil para a próxima década

Luciano de Carvalho Lirio*

Considerações Iniciais

No último censo do IBGE¹ todas as grandes denominações evangélicas históricas e pentecostais clássicas no Brasil, sofreram: pouco crescimento ou um decréscimo numérico em relação à década passada. A Igreja Assembléia de Deus foi a única denominação desse grupo de igrejas evangélicas brasileiras a experimentar um crescimento populacional considerável entre a sua membresia.

O presente trabalho se propõe a: analisar esse saldo numérico, problematizar a estrutura denominacional da Assembléia de Deus e elencar novas tendências do pós-pentecostalismo presentes no século XXI. A logomarca Assembléia de Deus tem sido utilizada nesta década com a mesma desvinculação denominacional que a nomenclatura Batista serviu como fachada para igrejas locais independentes de qualquer vínculo confessional com as Convenções Batistas existentes em território nacional em décadas passadas. A utilização inescrupulosa do layout de uma instituição religiosa é uma estratégia de marketing que acompanha a tendência das pesquisas de estatística². O

* Bacharel em Teologia (SETECERJ); Licenciado em História (UERJ); especialista em História Moderna (UFF); membro da ABHR; pastor evangélico; Mestrado em Teologia (EST); atualmente Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Teologia (EST), sob a orientação da prof. Gisela I.W.Streck, com apoio CAPES – Brasil, contatos : lucianomission@yahoo.com.br.

¹ IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religião_Deficiencia_/tab1_4.pdf>. Acesso em 15 nov 2012.

² RICARDO, Sulamita. Parece, mas não é: A clonagem de nomes entre igrejas evangélicas. Disponível em: < <http://www.pulpitocristao.com/2011/08/parece-mas-nao-e-a-clonagem-de-nomes-entre-igrejas-evangelicas/>>. Acesso em 15 nov 2012.

crescimento numérico do nome Assembléia de Deus na década atual acompanha essa tendência de clonagem de nome de igrejas maiores por igrejas menores na tentativa de captar membros dessas tradições evangélicas.

Foi possível elaborar uma tabela comparativa do crescimento numérico de 15 grupos evangélicos brasileiros com base nos censos religiosos realizados em 2000 e 2010, onde a Assembléia de Deus se mantém nos dois resultados como a maior denominação evangélica do Brasil. O censo religioso do IBGE possui categorias denominacionais que não contemplam cismas doutrinários dentro desses grupos maiores. Por exemplo, o que denominamos congregacionalismo brasileiro está dividido entre onze denominações.³

As Igrejas evangélicas no Brasil tem experimentado um crescimento bem sucedido no país desde a sua implantação no século XIX. A família protestante brasileira era de poucos milhares em 1900 e hoje chega a casa dos milhões, estando presente em praticamente todos os municípios do Brasil.

Os evangélicos entre 1940 e 2000 nunca tiveram um crescimento médio abaixo dos 50% por década (gráfico 1). Seus números foram, respectivamente, 62% nos anos 40; 76,7% na década de 50; 57% nos anos 60; 63,2% na década de 70; 66,8% nos anos 80 e 101% nos nove anos entre o Censo de 1991 e o de 2000. Somente esses últimos nove anos do século XX eles saltaram de 13,1 milhões para 26,4 milhões, ganhando 13 pontos percentuais entre 1940 e 2000. Esses números se tornam mais significativos ainda se forem considerados os dados apresentados pela pesquisa FGV.⁴

Os evangélicos continuam a crescer em número e influência, mas não de acordo com as perspectivas de estudiosos que acompanharam as últimas estatísticas dos censos religiosos produzidos pelo IBGE e outros órgãos de pesquisa no país. De acordo com as últimas pesquisas

³ CARDOSO, Douglas Nassif. *Robert Reid Kalley: Médico, Missionário e Profeta*. São Bernardo do Campo: Ultimato, 2001. p. 17-18.

⁴ SILVA, Janderson. *CRESCIMENTO DO NÚMERO DE EVANGÉLICOS NO BRASIL*. Disponível em: <<http://oliveira-wwwpconservadorcombr.blogspot.com.br/2011/03/crescimento-do-numero-de-evangelicos-no.html>>. Acesso em: 15 nov. 2012.

produzidas pela WEC Internacional⁵ tomando como base os censos religiosos do IBGE e através de questionários enviados para representantes das principais manifestações religiosas presentes no Brasil, foi possível elaborar uma tabela comparativa entre o crescimento das igrejas evangélicas no Brasil.

As Assembléias de Deus compõem uma denominação evangélica composta oficialmente de duas Convenções Gerais: a Convenção Geral das Assembléias de Deus do Brasil – CGADB e a Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil – Ministério de Madureira – CONAMAD. Essas duas convenções são as duas denominações mais populosas que utilizam a nomenclatura Assembléia de Deus, mas não são as únicas. É possível encontrar Convenções independentes, ligadas a outras organizações religiosas e até mesmo de outros países. A opção pela utilização da marca Assembléia de Deus, denota a tendência proselitista em captar membros oriundos de outras denominações evangélicas.

A Origem do nome

Assembléia de Deus é um nome herdado das Assembléias de Deus nos Estados Unidos que lá se organizam através de um Concílio e que se compõem de igrejas autônomas regidas por um governo congregacional representativo. As Assembléias de Deus surgiram em decorrência da coalizão entre várias igrejas locais que adotaram a doutrina pentecostal clássica, caracterizada pela crença no Batismo com Espírito Santo como uma segunda bênção distinta da conversão e pela glossolalia como evidência fundamental do Batismo com Espírito Santo⁶.

Os grupos que aceitaram a doutrina pentecostal no início do século XX, nos Estados Unidos, seguiram três rumos: permaneceram ligados às suas igrejas de origem proclamando a doutrina pentecostal; rumaram para igrejas que abraçaram a doutrina pentecostal como a Igreja do Nazareno, a Aliança Missionária e Cristã, a Igreja Pentecostal Holiness e a Igreja de Deus em Cristo; ou deram origem a denominações

⁵ World Evangelism Center. É uma organização interdenominacional protestante missionária.

⁶ Glossolalia é o fenômeno de falar outras línguas que segundo a tradição pentecostal pode ser um idioma nunca estudado pelo falante ou uma língua celestial; a língua dos anjos.

pentecostais como: a Igreja de Deus, a Igreja da Fé Apostólica e as Assembléias de Deus.⁷

A Assembléia de Deus nos Estados Unidos tem origem na Igreja de Deus em Cristo devido a uma dissidência racial. Embora o movimento pentecostal tenha promovido a integração racial e a igualdade entre homens e mulheres nos cultos, as restrições legais impostas pelas leis segregacionistas conhecidas como Jim Crow dificultaram a integração racial nas convenções e eventos numa época em que as instituições governamentais eram separadas racialmente. Em 1914 uma associação branca sentindo-se segregada na Igreja de Deus em Cristo, uma igreja majoritariamente composta por afro-americanos fundou a Assembléia de Deus como uma denominação predominantemente branca em Hot Spring no estado americano do Arkansas.⁸

O Conselho Geral das Assembléias de Deus (EUA), uma das maiores denominações pentecostais nos Estados Unidos, foi organizado em 1914 por uma ampla coalizão de ministros que desejavam trabalhar juntos para alcançar os objetivos comuns, tais como o envio de missionários e proporcionar comunhão e prestação de contas. Formado no meio da emergente reavivamento⁹

Inicialmente o trabalho iniciado pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren no Brasil foi denominado de Missão da Fé Apostólica em referência ao movimento na rua Azuza em Los Angeles, onde Daniel Berg e Gunnar Vingren vivenciaram a experiência pentecostal da glossolalia, e diante da impossibilidade de continuarem ligados a Igreja Batista Brasileira. No Brasil, todos os grupos históricos rechaçaram o movimento pentecostal no início do século XX. Batistas, presbiterianos, metodistas, congregacionais, luteranos e anglicanos consideraram a doutrina pentecostal um desvio doutrinário a ser combatido, uma heresia. Eles adotaram a teoria da cessação e rejeitaram totalmente o Batismo com Espírito Santo como segunda

⁷ MATOS, Alderi Souza. *O MOVIMENTO PENTECOSTAL: REFLEXÕES A PROPÓSITO DO SEU PRIMEIRO CENTENÁRIO* [2011]. Disponível em:<<http://www.mackenzie.br/6982.html>>. Acesso em 16 nov 2012

⁸ MATOS, [2011].

⁹ ASSEMBLIES OF GOD. *Breve História das Assembléias de Deus*. Disponível em: <<http://ag.org/top/About/History/index.cfm>>. Acesso em 16 nov 2012.

benção distinta da conversão e do batismo sacramental, e a manifestação da glossolalia.¹⁰

A Assembleia de Deus surgiu em Belém do Pará, no começo da segunda década do século XX durante a República Velha, caracterizada pelo coronelismo, oligarquias e a política do café com leite. Da relação nem sempre pacífica entre os missionários suecos e norte-americanos, a maioria de origem escandinava, e os líderes naturais da terra, surgiu o que Paul Freston denomina de éthos sueco-nordestino.¹¹

Essa nacionalização ocorreu quando a igreja ainda era muito nortista/nordestina, o que contribuiu para sedimentar uma característica que subsiste até hoje. Na sala de espera do gabinete pastoral da Igreja de São Cristóvão, Rio de Janeiro, há retratos de todos os pastores-presidentes da igreja desde a fundação. Até certo momento, as fisionomias são nórdicas; depois, são típicas do Norte e Nordeste brasileiros. Uma proporção alta da cúpula nacional é de nordestinos, geralmente de origem rural. A mentalidade da AD carrega as marcas dessa dupla origem: da experiência sueca das primeiras décadas do século, de marginalização cultural; e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 a 60".¹²

O governo nas Assembléias de Deus

A primeira convenção realizada na década de 1930 foi organizada pela liderança nordestina, sem a aprovação dos missionários suecos. Gunnar Vingren um dos pioneiros e hoje reverenciado nacionalmente teve suas ideias rechaçadas pela liderança nacional que não via com bons olhos a participação dos membros na administração da igreja nem a participação das mulheres no ministério, embora a presença de Frida Vingren, esposa de Gunnar Vingren esteja registrada nos púlpitos e reuniões administrativas desde os primórdios das Assembleias de Deus em território nacional.

¹⁰ CGADB. Nossa História. Disponível em:<
<http://www.cpad.com.br/assembleia/historia.php?i=125>>. Acesso em: 17 nov.
2012

¹¹ FRESTON, Paul. *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 76-96.

¹² FRESTON, 1994, p. 78.

O ano de 1930 foi muito significativo, porque marcou a nacionalização do trabalho. Na primeira Convenção Geral, realizada em Natal, com a presença de 11 suecos e 23 líderes brasileiros, a igreja adquiriu autonomia em relação à missão sueca, que lhe transferiu todas as propriedades. Houve também a virtual transferência da sede nacional de Belém para o Rio de Janeiro. Mais tarde surgiu uma ligação mais estreita com os Estados Unidos, cujos missionários têm exercido influência na área da educação teológica.¹³

A liderança estrangeira foi muito combatida pelos líderes nacionais, em especial Paulo Leivas Macalão, um gaúcho, filho de militar, que não via com bons olhos a denominação ser administrada por estrangeiros. Devido ao seu caráter extremamente autoritário e legalista ele criou um cisma denominacional que deu origem, após sua morte a Convenção Nacional das Assembléias de Deus do Brasil.

A maior crise enfrentada pela igreja foi o cisma que deu origem à Convenção Nacional das Assembléias de Deus de Madureira. Esse ministério havia sido fundado pelo gaúcho Paulo Macalão, filho de um general, que entrou em conflito com os missionários suecos, críticos do seu rigor legalista. Consagrado pastor por Levi Pethrus em 1930, ele se tornou independente e passou a abrir trabalhos em vários estados. As tensões crescentes após sua morte (1982) levaram à exclusão de Madureira pela Convenção Geral (1989), que assim deixou de representar cerca de um terço da Assembléia de Deus no Brasil.¹⁴

No âmbito nacional, a AD é representada pela Convenção Geral das AD no Brasil (CGADB) e pela Convenção Nacional de Madureira. A CGADB, apesar de ser considerada "órgão máximo da denominação", não tem poder legal sobre as Convenções Estaduais, não recebe subvenções das mesmas e não tem poderes para designar ou substituir os pastores em suas filiadas. As Convenções e Ministérios, na realidade, estão sob o poder dos "pastores-presidentes", como são denominados os líderes das "igrejas-mãe" responsáveis por dezenas ou centenas de igrejas e suas respectivas congregações.¹⁵

¹³ MATOS, [2011].

¹⁴ MATOS, [2011].

¹⁵ OLIVEIRA, Gilson. O governo na Assembléia de Deus. Disponível em: <<http://www.geocities.ws/prgilson/GVirtual/gvtxt02.htm>>. Acesso em 17 nov 2012.

Na CGADB e na CONAMADE o reconhecimento de um ministro do evangelho oriundo de outra convenção estadual ou coordenadoria estadual não é automático, sendo facultada à convenção receptora a aceitação ou não desse pastor, embora esteja ele filiado à mesma Convenção Nacional. As Convenções Nacionais e Regionais das Assembléias de Deus não possui unidade denominacional. Os critérios para a aceitação de um pastor em outra Convenção Estadual são os mesmos adotados para o ingresso de um pastor oriundo de outra denominação.¹⁶

Um pastor das Assembleias de Deus pode abrir uma nova igreja tendo no mínimo 50 membros, o aval de um pastor presidente e manter a distância de 500 metros de outra Assembléia de Deus. As Coordenadorias e as Convenções tem poder limitado sob as igrejas, pois embora a CONAMAD e a CGADB sejam interpretadas como convenções de igrejas, na verdade elas são convenções de pastores não tendo nenhum poder jurídico sob as igrejas locais. Os ministérios são autônomos. A identificação denominacional se dá pela tradição e órgãos oficiais das Convenções.

Art. 3º Igreja Evangélica Assembléia de Deus de (em)..., suas Filiais e Congregações, por afinidade aos princípios espirituais que professam, compartilham as regras de fé e práticas doutrinárias das demais Assembléias de Deus no Brasil, reconhecendo a... (SIGLA e Nome por Extenso da Convenção e/ou Regional) e a CGADB – Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil, sendo, entretanto, autônoma e competente para, por si mesma, resolver qualquer questão de ordem interna ou externa, administrativa, judicial ou espiritual, que surgir em sua Sede, Filiais e Congregações.¹⁷

Os coronéis do púlpito

Os missionários suecos não queriam uma igreja estatal, pois vivenciaram a existência de tal em seu país de origem. Reconheciam a existência de três modelos de administração eclesiástica: o episcopal, o

¹⁶ CONAMAD. *Documentos exigidos para filiação*. Disponível em: <<http://conamad.com.br/?wpfbdl=2>>. Acesso em 16 nov 2012.

¹⁷ CASTRO, Edson. ESTATUTO DA IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS. Disponível em: < <http://castrodiantedotrono.blogspot.com.br/2008/06/estatuto-da-igreja-evangelica-assembleia.html>>. Acesso em 16 nov 2012.

presbiteriano e o congregacional. O modelo episcopal é adotado pela Igreja Católica Romana, as Igrejas Ortodoxas do Oriente, a Igreja Anglicana, a Igreja Metodista, a Igreja Universal do Reino de Deus e algumas igrejas neopentecostais mais recentes. Nesse sistema o governo é exercido por um líder, através de uma hierarquia piramidal, o poder sempre vem de cima e é distribuído verticalmente de cima para baixo.

No modelo presbiteriano ou oligárquico, o governo é exercido por representantes de comunidades unidas num sistema federativo de conselhos sobrepostos: presbitérios, sínodos e Supremo Concílio. Ele é adotado no Brasil pelos luteranos, presbiterianos e Igreja Cristã Maranata. O modelo congregacional reconhece a autonomia de cada igreja local e o poder é exercido pelos membros em Assembléias democráticas.

Todas as Assembléias de Deus adotam o modelo congregacional em seus Estatutos e Regimentos Internos, mas na prática exercem um misto episcopal-presbiteriano. A figura centralizadora do pastor-presidente lembra o coronel da República Velha que exerce o poder sobre seu campo de atuação no sistema de igrejas filiadas, subordinadas e sem autonomia jurídica e administrativa.

Art. 38. Todos os bens imóveis, veículos ou semoventes da Igreja sede, das Igrejas e Congregações filiadas, bem como quaisquer valores em dinheiro, pertencem legalmente, de fato e de direito, à IGREJA SEDE, sendo a fiel mantenedora das mesmas, estando, portanto, tudo registrado em seu nome, conforme a legislação vigente do país.

§ 1º – A Igreja exercerá incondicionalmente e a qualquer tempo os poderes de domínio e propriedade sobre os referidos bens patrimoniais.

§ 2º – No caso de cisão, nenhuma Igreja ou Congregação filiada, terá direito sobre os bens patrimoniais da Igreja ou Congregação sob sua guarda e responsabilidade direta, ainda que os dissidentes sejam a maioria da Igreja ou Congregação filiada em referência, pois esses bens pertencem à Igreja sede(matriz).¹⁸

¹⁸ CASTRO, 2008.

O poder da igreja local é exercido pelo pastor-presidente que arbitrariamente cria cargos, empossa e destitui os membros sem consultar previamente a Assembléia – Geral. Essa é realizada geralmente uma vez por ano apenas para o pastor expor seus projetos para o próximo ano e constar nos Anais da Igreja. À membresia da igreja resta o papel de concordar com todas as decisões tomadas previamente pelo seu líder, dúvidas e posições contrárias são vistas como rebeldia e apostasia da fé.

Parágrafo Único – Os pastores dos Setores e das Igrejas filiadas, os Superintendentes da Escola Bíblica Dominical, os responsáveis pela Secretaria de Missões, pelos departamentos da Igreja, Assessorias Jurídicas e de Comunicação e Equipes diversas, serão indicados pela Mesa Diretora, “ad referendum” da Assembléia Geral.¹⁹

É comum encontrar nos Estatutos e Regimentos Internos de Igrejas Locais a terminologia *Ad Referendum*. Essa cláusula possibilita ao pastor realizar qualquer ação no âmbito religioso, civil ou jurídico cuja urgência exige solução imediata, sem precisar consultar a Diretoria da igreja ou a Assembléia de membros.²⁰

Assim como no período imperial onde através do poder moderador o imperador escolhia e demitia aqueles a quem deveria prestar contas, nas Assembléias de Deus, o pastor-presidente estabelece seu salário, governa vitaliciamente e coordena as eleições na igreja. A relação com os outros pastores-presidentes nem sempre é amistosa. O campo que é uma região administrada por um pastor-presidente que é composto por uma igreja-sede e suas igrejas filiadas também pode ser denominado de Ministério.

Art. 37. O campo de atuação ministerial da Igreja abrange em sua jurisdição administrativa e territorial a sede, os bairros, distritos e municípios onde mantém igrejas e congregações filiadas, que são subordinadas à Igreja Central.²¹

¹⁹ CASTRO, 2008.

²⁰ CASTRO, 2008.

²¹ CASTRO, 2008.

Possíveis Considerações

Após essa pesquisa, é possível elencar algumas considerações sobre o grupo denominado Assembléia de Deus que derrubam a teoria de território alisado, presente nas histórias oficiais de povos, civilizações e instituições que retratam os objetos de estudo como espaços triunfalistas, ausentes de conflitos internos significativos e essencialmente homogêneos. As Assembléias de Deus foram criadas por que as igrejas históricas não aceitaram a doutrina pentecostal do Batismo com Espírito com a evidência da glossolalia. No sul do Brasil, missionários suecos pentecostais deram origem a Igreja Batista Independente sem se desvincularem da sua denominação – mãe.

O movimento pentecostal clássico que não era uma denominação, mas um movimento de avivamento para os protestantes históricos foi institucionalizado e adquirir um éthos sueco – nordestino, com a ascensão deste último e o declínio do primeiro a partir dos anos de 1930. Os usos e costumes que até então estavam alinhados com a moral da época, passaram a ser sacramentalizados e tornaram-se balizamento cultural para a denominação que passou a ter um perfil legalista.

A falta de formação acadêmica por parte da maioria dos primeiros pastores nacionais deve-se em parte ao rechaço promovido pelos protestantes históricos que até a primeira metade do século passado não viam com bons olhos alunos pentecostais dentro dos seus seminários tradicionais. Hoje a denominação estimula a criação de institutos, seminários e faculdades de teologia, procurando esquecer a época em que a falta de instrução teológica era uma marca identitária dos pastores pentecostais.

Não é possível falar em uma Assembléia de Deus a partir de setembro de 1989, mas uma duplicação e atualmente, numa multiplicação de Assembléias de Deus no país. É possível encontrar Convenções independentes, ligadas a outras organizações religiosas, oriundas de outros países e há uma Convenção virtual.²² A opção pela utilização da marca Assembléia de Deus, denota a tendência proselitista em cooptar membros oriundos de outras denominações evangélicas, que

²² <http://www.assembleiainternacional.com.br/>

possuem alguma vivência numa igreja evangélica e que pode servir na liderança local.

O processo de despentecostalização vem atingindo tanto de maneira significativa que as Assembléias de Deus no Brasil - CGADB na sua última Assembléia – Geral, priorizou a “defesa dos marcos históricos” da denominação. O pentecostalismo clássico diferencia-se da teologia protestante conservadora, praticamente apenas na questão sobre a interpretação acerca do batismo no Espírito Santo. Com o advento das igrejas neopentecostais, os protestantes históricos acreditaram que esses dois grupos iriam se unificar, lesando o engano, sobretudo se incluirmos o neopentecostalismo desenvolvido no Brasil a partir da década de 1970 e que está representado por igrejas como: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça e a Igreja Mundial do Poder de Deus.

Esse tipo de neopentecostalismo, que segundo Paul Freston é denominado de terceira onda do pentecostalismo²³ é caracterizado pela: Teologia da Prosperidade²⁴, Confissão Positiva²⁵, Relação de clientelismo entre o fiel e a igreja e entre o homem e Deus, releitura vetero-testamentária da Bíblia e o sincretismo religioso. Esses ensinamentos detonam os valores que nortearam o movimento pentecostal no início do século XX, porque esse é herdeiro direto do pietismo e dos movimentos de santificação, que tiveram nos avivamentos do século XIX, a sua manifestação máxima. O desapego às coisas materiais, a busca por um ideal de santificação que envolve restrições comportamentais, a valorização da comunhão com a igreja local e a evidência do Batismo com Espírito Santo com a manifestação no falar em outras línguas tem sido confrontados com outras formas mais brandas de ser pentecostal, retirando as balizas teológicas da doutrina pentecostal.

As Assembléias de Deus estão passando por um processo de atualização em seus conceitos que possibilitam uma pluralização denominacional, com um distanciamento gradual entre as duas principais Convenções. Paradoxalmente, a CONAMAD que é originária

²³ FRESTON, 1994, p. 70-71.

²⁴ Conjunto de ensinamentos que pregam a prosperidade financeira como indicador para a salvação.

²⁵ Crença na materialização das palavras do pronunciante através da fé.

do esforço tradicionalista de Paulo Leivas Macalão em preservar os usos e costumes das Assembléias de Deus, tem se projetado na vanguarda e se posicionado favoravelmente em relação a questões como a ordenação de mulheres o diálogo com outras religiões.

Paul Freston. *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. Em: Alberto Antoniazzi e outros. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 70.

Denominação	2010	2012
Assembleia de Deus	8.418.140	12.314.410
Congregação Crista do Brasil	2.489.113	2.289.634
Igreja Evangélica Batista ²⁶	3.162.691	3.723.853
Igreja Evangélica Presbiteriana ²⁷	981.064	921.209
Igreja Evangélica Metodista ²⁸	340.963	340.938
Igreja Evangélica Congregacional (UIECB) ²⁹	148.836	109.591
Igreja Luterana ³⁰	1.062.145	999.498
Igreja Universal do Reino de Deus	2.101.887	1.873.243
Igreja Adventista do Sétimo Dia ³¹	1.209.842	1.561.071
Igreja Brasil para Cristo	175.618	196.665
Igreja do Evangelho Quadrangular	1.318.805	1.808.389

²⁶ O IBGE condensa na terminologia Igreja Evangélica Batista todos os cidadãos brasileiros que se declaram batista no censo. Existem mais de 13 denominações batistas registradas no Brasil, além de igrejas não alinhadas com nenhuma convenção.

²⁷ O IBGE reúne na terminologia Igreja Evangélica Presbiteriana todos os cidadãos brasileiros que se declaram presbiterianos no censo. As principais Igrejas Presbiterianas no Brasil são: Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente, Igreja Presbiteriana Renovada e Igreja Presbiteriana Unida.

²⁸ O IBGE reúne na terminologia Igreja Evangélica Metodista todos os cidadãos brasileiros que se declaram metodistas no censo. As principais Igrejas Metodistas no Brasil são a Igreja Metodista do Brasil e a Igreja Metodista Wesleyana.

²⁹ União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil. Representa o ramo principal e mais numérico do congregacionalismo no Brasil, oriundo do trabalho do missionário escocês Robert Reid Kalley que iniciou a evangelização entre brasileiros no Rio de Janeiro em 1855.

³⁰ O IBGE reúne na terminologia Igreja Evangélica Luterana todos os cidadãos brasileiros que se declaram luteranos no censo. As principais Igrejas Luteranas no Brasil são a Igreja de Confissão Luterana do Brasil (ICLB) e a Igreja Evangélica Luterana (IELB).

³¹ O IBGE reúne na terminologia Igreja Adventista do Sétimo Dia todos os cidadãos brasileiros que se declaram adventistas no censo. A Igreja Adventista do Sétimo Dia é o principal grupo adventista no Brasil, mas existem outras variantes adventistas no país como a Igreja Adventista da Promessa e a Igreja Adventista do Sétimo Dia Movimento de Reforma.

Igreja Pentecostal Deus é Amor	774.830	845.383
Igreja Nova Vida ³²	92.315	90.568
Igreja Casa da Bênção	128.676	125.550
Outras Igrejas de Origem Pentecostal	1.840.581	5.267.029

³² Na década de 1960 o pastor Robert Mc Calister iniciou as Cruzadas de Nova Vida que deram origem a Igreja de Nova Vida e a Igreja Pentecostal de Nova Vida.

Classif.	1980 ³³	1990 ³⁴	2000 ³⁵	2010 ³⁶
1	Assembléias de Deus	Assembléias de Deus	Assembléias de Deus	Assembléias de Deus
2	Congregação Cristã do Brasil	Igreja Universal do Reino de Deus	Congregação Cristã do Brasil	Congregação Cristã do Brasil
3	Convenção Batista Brasileira	Congregação Cristã do Brasil	Igreja Universal do Reino de Deus	Igreja Universal do Reino de Deus
4	Luteranos (ICLB)	Deus é Amor	Convenção Batista Brasileira	Convenção Batista Brasileira
5	Igreja O Brasil para Cristo	Igreja O Brasil para Cristo	Igreja do Evangelho Quadrangular	Igreja do Evangelho Quadrangular
6	Igreja Adventista do Sétimo Dia	Convenção Batista Brasileira	Igreja Adventista do Sétimo Dia	Igreja Adventista do Sétimo Dia
7	Igreja do Evangelho Quadrangular	Igreja Adventista do Sétimo Dia	Luteranos (ICLB)	Deus é Amor
8	Igreja Presbiteriana do Brasil	Luteranos (ICLB)	Deus é Amor	Luteranos (ICLB)
9	Luteranos (IELB)	Igreja do Evangelho Quadrangular	Igreja Presbiteriana do Brasil	Igreja Presbiteriana do Brasil
10	Congregacional (UIECB)	Convenção Batista Nacional	Igreja Cristã Maranata	Igreja Cristã Maranata
11		Igreja Presbiteriana do Brasil	Congregacional (UIECB)	Igreja Mundial do Poder de Deus
12		Luteranos (IELB)	Igreja da Restauração	Luteranos (IELB)

³³ JOHNSTONE, P. J. Batalha Mundial. 3 Ed. São Paulo: Vida Nova, 1991, p. 137.

³⁴ JOHNSTONE, P. J. Intercessão Mundial. Contagem: AME Menor, 1994, p. 170.

³⁵ JOHNSTONE, 2003, p. 130.

³⁶ IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Tabela 1.4.1 - População residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião - Brasil – 2010 Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010 >. Acesso em 17 nov 2012.

13		Igreja Metodista do Brasil	Luteranos (IELB)	Igreja Metodista do Brasil
14		Igreja Presbiteriana Independente	Igreja Metodista do Brasil	Igreja O Brasil para Cristo
15		Igreja Batista Independente	Igreja Presbiteriana Independente	Igreja Casa da Bênção

Tabela de João Cruzué

C	DENOMINAÇÕES	2.010	AV -%	2000	Cresceram	Diminuíram
1	Igreja Assembléia de Deus	12.314.410	29,13	8.418.140	3.896.270	
2	Igreja Evangélica Batista	3.723.853	8,81	3.162.691	561.162	
3	Igreja Congregação Cristã no Brasil	2.289.634	5,42	2.489.113		- 199.479
4	Igreja Universal do Reino de Deus	1.873.243	4,43	2.101.187		- 227.944
5	Igreja Evangelho Quadrangular	1.808.389	4,28	1.318.805	489.584	
6	Igreja Adventista	1.561.071	3,69	1.209.842	351.229	
7	Igreja Evangélica Luterana	999.498	2,36	1.062.145		- 62.647
8	Igreja Evangélica Presbiteriana	921.209	2,18	981.064		- 59.855
9	Igreja Deus é Amor	845.383	2,00	774.830	70.553	
10	Igreja Maranata	356.021	0,84	277.342	78.679	
11	Igreja Evangélica Metodista	340.938	0,81	340.961		- 23
12	Igreja o Brasil para Cristo	196.665	0,47	175.618	21.047	
14	Igreja Casa da Bênção	125.550	0,30	128.676		- 3.126
15	Igreja Evangélica Congregacional	109.591	0,26	148.836		- 39.245
16	Igreja Nova Vida	90.568	0,21	92.315		- 1.747
x	Outras	14.719.417	34,82	3.503.376	11.216.041	
	TOTAL	42.275.440	100,00	26.184.941	16.684.565	- 594.066

FONTE: IBGE

37

³⁷ João Batista Cruzué, IBGE - CENSO RELIGIOSO POR IGREJAS 2010 . Disponível em:< <http://olharcristao.blogspot.com.br/2012/07/ibge-censo-religioso-por-igrejas-2010.html>>. Acesso em 17 nov 2012.

Protestantismo brasileiro e direitos humanos: entre trincheiras e camaleões

Thyeles Borcarte Strelhow*

Considerações iniciais

A abordagem sobre o protestantismo brasileiro e sua relação com a discussão de direitos humanos nem sempre é tratada abertamente. O que é encontrado, em geral, são menções em estudos sociológicos, antropológicos ou históricos. Mas quais seriam as causas desta presença disfarçada do protestantismo brasileiro para discutir direitos humanos?¹ É importante destacar que não se está fazendo um juízo de valor quanto às contribuições de base de protestantes na articulação de movimentos sociais ou de luta de direitos de minorias, mas chamando a atenção para um desenvolvimento temático que ainda precisa ser explorado.

Neste sentido, voltando à pergunta anterior, podem-se vislumbrar algumas possibilidades que tentem explicar uma produção intelectual restrita sobre o assunto: talvez o assunto não tenha relevância suficiente para desafiar estudos das mais variadas áreas do

* Mestrando em Teologia pela Faculdades EST com financiamento do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Licenciado em Pedagogia – Series Iniciais pela PUCRS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul). Contribui com o Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e com o Grupo de Pesquisa em Currículo, Identidade Religiosa e Práxis Educativa. Atua em temas como direitos humanos, autismo, políticas públicas, espaços de cidadania e educação. E-mail para contato: thyelesbs@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5475291097196850>.

¹ CAMPOS, Leonildo Silveira. *Evangélicos e o golpe militar de 1964. Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 334, p. 23-31, 2004. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/uploads/MEMORIA_Evangelicos_Golpe_Militar1964-TP334%20.pdf. Acesso em: 23 julho 2013. p. 23. O autor destaca que a existência de estudos sobre protestantismo e sua postura frente à ditadura militar é escassa. Fato que leva o autor a flexionar a seguinte hipótese: “seria estratégia dos que apoiaram entusiasticamente o regime militar não se defender ou deixar de esclarecer suas participações, jogando com a possibilidade do esquecimento?” Esta hipótese mostra um relacionamento estabelecido entre o protestantismo e o militarismo nevoado e sem motivos de orgulho.

conhecimento; talvez o protestantismo brasileiro, em situação histórica de minoria, tenha passado despercebido quanto a seus posicionamentos e ações ligadas a direitos humanos; talvez não se conheça suficientemente o protestantismo brasileiro a ponto de identificar as diversas temáticas que se inter-relacionam, como por exemplo, o de direitos humanos; ou ainda, talvez existam relações sombrias de silêncio frente aos diversos atos catastróficos de desrespeito dos direitos humanos, que preferem ser enterrados a assumidos como parte da herança histórica.

Para continuar esta discussão introdutória, cabe ainda outro destaque. Como bem lembra Bastian, é possível verificar duas posições divergentes do protestantismo latino-americano² no que diz respeito aos direitos humanos. Por um lado encontrar-se-á um movimento de contextualização da mensagem evangélica a partir da realidade conjuntural da América Latina, de forma solidária com os povos latino-americanos que culminou na criação de diretórios ecumênicos que viesse a empregar uma nova pedagogia eclesial de concretização do evangelho. Por outro lado, é possível verificar uma corrente forte de combate às ideias comunistas, influenciada principalmente por missionários norte-americanos e previam a utilização de meios massivos de comunicação para um crescimento eclesial e a renovação da espiritualidade pessoal.³

Antes de se entrar propriamente na discussão da temática proposta pelo artigo é necessário um último destaque, que pode ser considerado como modismo, mas que não pode passar ao largo desta reflexão, a saber, a atuação de protestantes⁴ na Comissão de Direitos

² Acredita-se que esta lógica também possa ser encontrada na realidade brasileira.

³ BASTIAN, Jeas-Pierre. *Historia del protestantismo en America Latina*. México: CUPSA, 1990. p. 220-226.

⁴ Aqui se tende a entender o protestantismo de forma diversa, mas como constituinte de uma classe sociológica, sem fazer uma diferenciação multifacetada das variadas formas de como se apresenta o protestantismo brasileiro. Também, este ensaio não tem o objetivo de elaborar uma organização sectária dos protestantismos presentes no Brasil. Neste momento, elabora-se a ciência sobre a diversidade que implicaria o termo, porém, no decorrer deste artigo, este será usado livremente como uma grande categoria, salvo estrita necessidade de diferenciação. Ver: FERREIRA, Valdinei Aparecido. *Protestantismo e modernidade no Brasil*. Tese doutorado. São Paulo: USP, 2008. p. 68-108.

Humanos na Câmara de Deputados Federais. Com posicionamentos discriminatórios sobre temáticas sem consenso na sociedade brasileira e, em muitos casos, consideradas tabus, têm contribuído para a construção de uma imagem do protestantismo brasileiro de puro fundamentalismo ideológico. Esta ressalva é necessária pela grande movimentação da sociedade brasileira repudiando tais posicionamentos e questionando a representatividade do presidente da comissão frente ao congresso nacional.

Portanto, este artigo propõe uma discussão que tem se mostrado atual e, assim, relevante no âmbito das discussões políticas e sociais da sociedade brasileira. O objetivo deste ensaio é contribuir com uma reflexão sobre como o protestantismo brasileiro se posiciona frente aos desafios propostos pela sociedade em temas relacionados aos direitos humanos. Com uma abordagem pontual, este estudo fará um recorte histórico de alguns posicionamentos marcantes na história recente do protestantismo brasileiro, principalmente, a partir da década de 50 do século passado. Para tanto, estabeleceu neste momento algumas considerações iniciais que se julgam pertinentes; discutir-se-á aspectos importantes da contribuição protestante para a gênese do que viria a ser mais tarde o grande movimento da Teologia da Libertação; abordar-se-á uma história embaçada da relação do protestantismo com a ditadura militar; elencar-se-á os posicionamentos atuais relacionados à temática dos direitos humanos; e, por fim, apontar-se-á algumas considerações finais sobre aspectos discutidos no texto e possíveis destaques para estudos posteriores.

A construção de uma mensagem evangélica para a realidade social das vítimas

Para iniciar a discussão em torno deste tópico é interessante observar que o mundo pós II Guerra estava numa verdadeira corrida de difusão de ideais e conquista de espaço, numa luta dual, capitalismo vs comunismo.⁵ Frente a estes desafios, uma resposta protestante

⁵ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 48-67, 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/05-mendonca.pdf>>. Acesso em: 27 setembro 2013. p. 59. Cabe neste momento uma nota sobre o contexto político brasileiro.

apresentada foi o diálogo ecumênico e a discussão política e social com as ideias marxistas. É importante destacar que uma força importante que vislumbrava esta discussão era os jovens estudantes protestantes que se organizavam para discutir os problemas sociais da América Latina através do testemunho evangélico. Como destaque cita-se o Movimento Estudantil Cristão (MEC), criado em 1954, que tinha como objetivo discutir e encontrar soluções para a realidade desigual e opressora latino-americana. Posteriormente, com o apoio do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), a partir da criação da Comissão Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) em 1961, os jovens intelectuais protestantes tiveram um espaço significativo para a reflexão e discussão sobre a responsabilidade da comunidade cristã frente os desafios sociais e sua articulação teológica.⁶

Estes movimentos ecumênicos que se estabeleciam na América Latina e a influência da teologia protestante europeia e norte-americana nos centros de formação, com um olhar voltado para a situação social, proporcionou uma movimentação de novos olhares para a realidade política brasileira. Articulada principalmente entre os movimentos estudantis,⁷ a igreja era desafiada a se envolver na concreticidade da

Mendonça enfoca que “Vargas, deposto em 1945, logo após o fim da guerra, deixara uma herança mesclada de alguns avanços, como as leis trabalhistas, o início da industrialização, bem como um atraso político que ameaçava o país com a volta das mazelas da Primeira República. Embora a Constituição de 1946 fosse reconhecida como boa, grandes mudanças sociais exigiam reformas econômicas e políticas de base. Nova consciência política brota entre intelectuais e jovens estudantes que passam a clamar pelas chamadas então ‘reformas de base’. O nacionalismo volta com muita força e exige um desenvolvimento econômico e social autônomo. A industrialização e o conseqüente crescimento das cidades geram tensões entre as classes médias rurais e urbanas, ao mesmo tempo em que fazem aumentar a pobreza nas periferias das grandes cidades. Esse cenário, propício para uma profunda revolução social, iria afetar muito de perto, parece que pela primeira vez em nossa história, o quadro religioso incluindo o protestantismo”.

⁶ BASTIAN, 1990, p. 227-228.

⁷ DONNER, Sandra Cristina. Os jovens luteranos e a "Revolução Brasileira". Um estudo histórico sobre a Congregação dos Estudantes de Porto Alegre na década de 1960. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 5, n. 15, p. 1-16, 2013. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 18 agosto 2013. p. 7. Destaca-se este evento a título de elucidação da variada movimentação que acontecia no cenário brasileiro vinculado aos movimentos

vida das pessoas pobres e exploradas que viviam no Brasil. Com a tentativa de consumação da mensagem evangélica que proporciona mudanças, estes movimentos faziam frente à postura oficial das instituições protestantes que eram conservadoras e defendiam o combate ao comunismo, apoiando o “assalto à democracia” do golpe militar.⁸

No Brasil esta influência ficou marcada na figura de Richard Schaul que iniciou o seus trabalhos no contexto brasileiro em 1952 e em 1953 assume um cargo de docência junto ao Seminário Presbiteriano do Sul. Com uma postura de diálogo com os diversos movimentos estudantis que se movimentavam na época (Federação Mundial de Estudantes Cristãos – FUMEC, União Cristã de Estudantes do Brasil – UCEB, União Nacional de Estudantes – UNE) foi uma influência muito forte junto aos estudantes propagando ideais vinculados a uma teologia baseada na ação e em diálogo ecumênico. Schaul é um destaque importante porque apresenta para o cenário em que atuava uma produção teológica ainda pouco conhecida por seus alunos, como é o caso da produção dos teólogos europeus Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann e Dietrich Bonhoeffer, proporcionando uma efervescência que visava uma atuação eclesial contextualizada centrada nos problemas sociais gritantes da sociedade brasileira.⁹

estudantis com profundo envolvimento ecumênico. Desta forma, no ano de 1961 foi organizado o 1º Encontro Nacional de Universitários Evangélicos de Confissão Luterana com ideais de atuação cristã e contou com a discussão de temas como: “A palavra de Deus, pelo Pastor Boll; Antropologia Bíblica, pelo Rev. Rudolf Schneider; Justificação pela Fé, pelo prof. Carlos Benito; O que é a Igreja, prof. Harding Meyer; Ética Cristã, prof. Lindolfo Weingärtner; O Movimento Ecumênico, Rev. Richard Shaul; Situação do Brasil, Dr. Paulo Wright; Universidade no Brasil, prof. Carlos Benito; e Igreja Luterana no Brasil, Rev. Ulrich Hees”.

⁸ CAMPOS, 2004, p. 25-26. O autor destaca que “desencadeada a onde anti-revolucionária, que se cristalizou com o Golpe de 1964, as primeiras vítimas do campo protestante começaram a cair, atingindo em primeiro lugar a sua juventude, então divulgadora de projetos de ação e de inserção social baseados em uma nova forma de se pensar as relações entre Igreja e Sociedade: a teologia da revolução e uma ação mais revolucionária, que posteriormente desembocaria na teologia da libertação dos anos de 1970 e 1980”.

⁹ MENDONÇA, 2005, p. 60. O autor ainda destaca que “Richard Shaul, além de levar a chamada teologia moderna para o ambiente em que atuava, ele mesmo passou a pôr em prática uma teologia da ação e no estilo aberto e ecumênico. Shaul aponta para a natureza dinâmica de Deus e para o fato de que sua atividade na história

Neste caminho, pode-se dizer com clareza e equidade, que um evento marcante do protestantismo brasileiro preocupado com a inserção da ação na igreja junto aos desafios conjunturais da época foi a Conferência do Nordeste realizada em Recife em 1962. A dificuldade foi manter o discurso defendido em Recife para as ações vindouras consistentes, após o golpe militar de 64, mas é inevitável reconhecer que as ideias da Conferência do Nordeste ressoaram por ações esporádicas de indivíduos engajados com a causa do evangelho arraigado no tempo e no espaço.¹⁰ Esta conferência foi organizada pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja (SRSI) da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), e teve como título “Cristo e o Processo Revolucionário no Brasil”,¹¹ contando com a participação de integrantes

estava prosseguindo rumo a um alvo. Essa postura de Shaul foi logo vista como uma crítica e um desafio às igrejas para que saíssem da inércia e do conformismo e tomassem parte e responsabilidade diante de um mundo em mudança. Passou a ser incômodo”.

¹⁰ BARRETO JR, Raimundo C. O Movimento Ecumênico e o surgimento da responsabilidade social no protestantismo brasileiro. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, p. 273-323, 2013. p. 274-275. O autor comentando sobre a Conferência do Nordeste afirma que “ao descrever o desenvolvimento histórico do rosto ecumênico do protestantismo brasileiro, focaliza-se especialmente o nascimento do movimento chamado Igreja e Sociedade, que se espalhou por toda a América Latina no início dos anos 1960, e nas realizações deste movimento, demonstrando como ele estabeleceu um novo relacionamento entre o protestantismo e a sociedade brasileira. Acompanha-se o desenvolvimento do movimento Igreja e Sociedade até a conferência do Nordeste, em 1962, que marcou o clímax e começo do declínio do movimento. Conclui-se que, apesar de seu fracasso em estabelecer-se nas igrejas, esse movimento teve um impacto duradouro sobre o cristianismo e a sociedade brasileira, afetando direta e indiretamente movimentos posteriores”.

¹¹ ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueiras: vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1954-1974*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião, 1982, versão digital. p. 45. Disponível em: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&ved=0CC8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fxa.yimg.com%2Fkq%2Fgroups%2F19947555%2F70971419%2Fname%2FInquisicao_sem_fogueiras.pdf&ei=Ag9GUrvWG4Pw8QSIIGIAw&usq=AFQjCNGd5nVc8lwPShitFa10aGxMGqYMPw&sig2=a9785C2g_t2Ev8ooy3L2AQ&bvm=bv.53217764,d.eWU>. Acesso em: 27 setembro 2013. A Conferência do Nordeste foi a quarta conferência organizada pela Confederação Evangélica do Brasil. A primeira conferência aconteceu em “1955 como reunião de estudos sobre a responsabilidade social da Igreja. A 2ª reunião de estudos foi realizada em 1957, em Campinas, e teve como tema: ‘Igreja e as rápidas

de várias denominações protestantes além de pensadores sociais da época como Celso Furtado, Paul Singer e Gilberto Freyre.¹²

Almir dos Santos, dando razão ao título escolhido para a Conferência do Nordeste e como interpretá-la, explica que o momento histórico vivenciado no Brasil era de revolução. As necessidades de mudanças de base deveriam proporcionar transformações estruturais para o povo brasileiro, que naquele momento, vivia o tempo de tomada de consciência de sua situação de pobreza. Em busca de uma resposta plausível para este contexto, a comissão organizadora da conferência encontra em Cristo a resposta, envolvido e comprometido com a sua Igreja. Deste modo, a escolha por Recife também é intencional, por considerarem o ponto crítico de crise da realidade brasileira.¹³ Nesta

transformações sociais do Brasil'. Sob a direção de Waldo César, a 3ª reunião foi realizada em São Paulo, em 1960, e teve o seguinte tema: 'Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade'.

¹² CÉSAR, Waldo (org.). *Cristo e o Processo Revolucionário*. vol. 2. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1962a, p. v.

¹³ CÉSAR, Waldo. *A Conferência do Nordeste: Cristo e o processo revolucionário brasileiro*. vol. 1. Recife, 1962b. p. 12-13. "Estabelecida a realidade que nos confrontava saímos em busca da resposta. A resposta também já está dada — a resposta é Cristo. Não o Cristo transformado em slogans para cartazes de conferências evangelizantes, mas o Cristo eterno contemporâneo de todos os caminhos humanos, o Cristo vivo que prometeu à sua Igreja que as portas do inferno não prevaleceriam contra ela. [...] O local para realização da Conferência também foi escolhido intencionalmente. [...] Em primeiro lugar, porque o Nordeste se tornou centro das preocupações da política nacional e internacional. O próprio presidente Kennedy enviou o seu irmão para estudar os problemas daquela região. Outros grupos, inclusive bispos católicos, lá estiveram reunidos e fizeram pronunciamentos públicos sobre a situação nordestina dentro da situação brasileira. Em segundo lugar, porque o nordeste apresenta o ponto mais crítico da crise brasileira. Podemos citar, para lembrar aos diletos irmãos que Recife, capital do nordeste e local eleito para a realização da Conferência, é chamada de "a Moscouzinha brasileira", a pequena Moscou brasileira; o nordeste tem sido chamado "a Cuba brasileira" ou "estopim da revolução"; e um irmão presbiteriano do Recife me disse textualmente: "Reverendo, estamos fazendo pic-nic em cima de um vulcão". Em terceiro lugar, pelo desejo de integração das igrejas do nordeste à Confederação Evangélica do Brasil. Quando da nossa visita de preparação em março e abril deste ano, ouvimos de irmãos do Nordeste críticas e queixas, afirmando que eles têm sido esquecidos por nós outros do Sul; que todas as reuniões de envergadura se realizaram no eixo Rio-São Paulo; que os visitantes ilustres que vêm ao Brasil se deixam ficar pelo Sul. Esta situação não é meramente

conferência foi criada a oportunidade para que o protestantismo brasileiro, de fato, estivesse arraigado no contexto brasileiro. A palavra que ressoa desta conferência é *diálogo*.¹⁴ Os/as participantes da Conferência do Nordeste eram convidadas a dialogar com os problemas sociais enfrentados pela sociedade brasileira, principalmente, pela população pobre como destaca César:

A paisagem humana, a agitação social que parece paralisar-se na imobilidade dos monumentos, continua. É parte do processo revolucionário. Antes, a igreja chegava para abafar as vozes descontentes; agora ela tem que descobrir uma linguagem nova se quiser que a escutem. Não basta o gesto silencioso da esmola; é preciso ouvir, dialogar humildemente. O tema da Conferência — Cristo e o processo revolucionário — quer dizer isto. A cidade está diante da Conferência e da Igreja. Que esperam os seus moradores? Dentro de que condição e estrutura vivem? Recife é como Nínive, "cidade mui importante diante de Deus". Transcrevo algumas observações e diálogos que Josué de Mello, um dos membros da equipe do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, colheu na cidade: [...] Em todos os barracos havia lama. O chão úmido; e quando a maré está cheia os barracos também ficam cheios d'água. Em todos havia retratos de santos, 'principalmente São Jorge e Santa Tereza. Todas as famílias vieram do interior a procura de melhora. A retirada delas do interior se deve, sobretudo, ao problema agrário. A Igreja e o Estado, para eles, nada representam.¹⁵

Pode-se constatar que a movimentação proporcionada pela Conferência do Nordeste, direcionando o olhar dos/as participantes para a realidade brasileira, faz parte de um movimento que havia se constituído há algum tempo, a saber, o estreitamento do abismo entre o protestantismo brasileiro e a realidade no qual estava presente e a relação ecumênica. Sobre a contextualização protestante, o que deve ser questionado é à que nível há este disparate entre a atuação protestante e a realidade brasileira. Pelo que parece esta descontextualização está muito mais vinculada às lideranças eclesiais,¹⁶

eclesiástica, mas também política; porque me disseram lá que já se fala entre eles em imperialismo do sul, imperialismo paulista, etc".

¹⁴ BARRETO, 2013, p. 309.

¹⁵ CÉSAR, 1962b, p. 43-44.

¹⁶ ARAÚJO, 1982, p. 74. Menciona-se neste momento, a título de exemplificação, o relato do autor sobre o Seminário do Recife da IPB (Igreja Presbiteriana do Brasil).

desta forma a nível institucional, do que a movimentação da base.¹⁷ O segundo destaque é o movimento ecumênico que começou na década de 30 e ganhou força nas décadas de 40 e 50 do século passado.¹⁸ Este ponto é importante porque foi um movimento que perdeu força após o declínio da CEB e teve o seu grande auge na conferência de 1962.¹⁹

Com a realização do golpe militar de 1964 e a configuração de tudo que tratava de questões sociais com o estigma de comunismo, o SRSI teve fim, juntamente com o diálogo que se gestava naquele ambiente. As lideranças que estavam à frente do SRSI migraram para outros espaços de reflexão como a editora *Paz e Terra* e para a revista *Religião e Sociedade* com apoio financeiro internacional, principalmente, do Conselho Mundial de Igrejas (CMI).²⁰ Assim, pode-se perceber que o grande desafio legado pelo movimento ecumênico gestado naquela época foi chamar a atenção das igrejas protestantes para observarem e atuarem junto à realidade que as cercava,²¹

O autor menciona o seu próprio caso, no qual foi questionado pelo Supremo Conselho por manifestar-se em suas aulas sobre a situação de desigualdade e injustiça enfrentada pela sociedade brasileira, sendo acusado de esquerdista e pró-comunista.

¹⁷ BARRETO, 2013, p. 293. O autor afirma que “foi, portanto, entre os jovens movimentos protestantes dentro da CEB, e no movimento estudantil cristão no início dos anos 1950, que as questões da responsabilidade e mudança social entraram na agenda do protestantismo brasileiro. Liderados na sua maior parte por jovens leigos cristãos, e sem muito apoio do clero, eles foram considerados uma ameaça para a ordem estabelecida dentro de suas próprias denominações”.

¹⁸ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Ecumenismo e militância religiosa: o protestantismo como objeto de estudo. *Plura: Revista de Estudos de Religião*, v. 3, n. 2, p. 159-176, 2012. p. 165.

¹⁹ BARRETO, 2013, p. 289-303. O autor destaca que a criação da CEB quanto do Movimento Estudantil Cristão (MEC) foram passos importantes para o estabelecimento do ecumenismo protestante. Em suas agendas o foco estava nas questões sociais relevantes para o Brasil como “reforma agrária, projetos sociais, educação e campanhas de beneficência em situações de emergência”, p. 290.

²⁰ WATANABE, 2012, p. 165-166.

²¹ BARRETO, 2013, p. 314. “Resumindo, o que este movimento ecumênico fez naquele momento da história foi desafiar as igrejas evangélicas a abrir suas mentes e olhar ao redor; a aprender sobre a realidade social brasileira e buscar responder aos seus desafios, envolvendo-se em diálogo”.

objetivos resgatados posteriormente com toda a movimentação da Teologia da Libertação nos anos 70 do século XX.²²

O golpe do silêncio

Como já mencionado anteriormente nas palavras introdutórias, se por um lado, o protestantismo avançava para uma discussão social de transformação da realidade que depredava a vida, por outro lado, havia uma forte corrente conservadora, formada em sua maioria por ideólogos sem formação universitária, que tinha como objetivo manter o *status quo* e vinculava um discurso espiritualista e anticomunista. Profundamente influenciado pelas ideias das cruzadas de Billy Graham, foi lançado o “Movimiento de Evangelismo a Fondo” (EVAF) em 1962 com o objetivo de mobilizar pastores e leigos para a evangelização da América Latina, que se espalhou, ao longo dos anos 60 do século passado, por todo o continente latino-americano, com um detalhe, contava com o apoio das diversas ditaduras latino-americanas.²³

Neste sentido, há uma aproximação de favorecimento, quase intrínseca, dos movimentos de evangelização com a política norte-americana de arrefecimento dos ideais comunistas. O cenário mundial se caracterizava na luta de dois mundos que também se manifestava em âmbito teológico, como destaca Mendonça:

O cenário internacional desse período, que tinha por principal personagem a Guerra Fria, ajudava o bloco capitalista conservador a manter aceso nas igrejas o sentimento antiecumênico e anticomunista, que ganhava, sob o verniz de verdades religiosas, foros de “guerra de dois mundos”, particularmente com o “Armagedon” escatologista no governo Reagan. Em dado momento, os televangelistas, como Jimmy Swagart por exemplo, alcançando

²² ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982. p. 159. Alves destaca que o evangelho social, herança do reavivamento norte americano – *revival*, tinha como foco a aplicação da mensagem evangélica à sociedade como um todo, influenciando, desta forma, a tentativa do olhar contextualizado da igreja pretendido pela Conferência do Nordeste, que posteriormente seria enquadrada na Teologia da Libertação. Assim ele sentencia: “em resumo: teologia da libertação do século XIX, ativamente patrocinada e implementada pelos setores emocionais e piedosos da igreja”.

²³ BASTIAN, 1990, p. 223-224.

vários países com suas mensagens televisivas, anunciavam “o reino de Deus pela América”. Pregavam o “Kingdom Now”. [...] Talvez a maior expressão da direita política e religiosa tenha sido o IRD (Institute on Religion and Democracy), fundado em 1981 por Michael Novak e outros, a fim de resistir à linha progressista de organizações cristãs como o National Council of Churches e sua ala ecumênica favorável ao Conselho Mundial de Igrejas. Um dos seus membros fundadores, o pastor luterano Richard J. Neuhaus, afirmou que o IRD tinha uma agenda política específica que era a América Central e o combate à Teologia da Libertação. No governo Reagan o IRD operava muito próximo do Departamento de Estado, em Washington.²⁴

É curioso destacar que a relação do protestantismo com posições comunistas se deram através do combate. Na história da inserção do protestantismo no Brasil, criou-se uma ideia de que estaria no DNA protestante a defesa da liberdade, o progresso e sua propensão para o trabalho. Desta forma, com a constituição da disputa mundial entre dois modelos socioeconômicos (capitalismo vs comunismo), existiu uma forte corrente no protestantismo brasileiro que defendia o extermínio total das ideias comunistas por considerá-las ditatoriais e ateias. Assim, os preceitos comunistas iriam contra os ideais protestantes de liberdade e estabelecimento do Reino de Deus.²⁵

²⁴ MENDONÇA, 2005, p. 65.

²⁵ OXNAM, G. Bbmley. *Como os protestantes lutam contra o comunismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1950. Este é um folheto traduzido do EUA que tem como objetivo explicitar como os protestantes se posicionam frente ao comunismo e como devem elaborar sua defesa contra suas ideias. Logo no início, o autor enaltece a impossibilidade de conjugação dos preceitos comunistas com o protestantismo, isso porque, “o ensino protestante fertiliza a boa terra com liberdade e democracia” (p. 5). Citando o Concílio Federal das Igrejas de Cristo na América afirma que “o comunismo marxista em sua filosofia ortodoxa permanece claramente oposto ao cristianismo. Ele é ateu na sua concepção da realidade última e materialista na sua visão do homem e do seu destino. A sua utópica filosofia da história é falha das notas cristãs essenciais do julgamento divino, da governança divina e da vitória eterna. A sua estratégia revolucionária envolve o desrespeito ao sagrado da personalidade, que é fundamental no cristianismo” (p. 8). O autor ainda salienta que a concepção democrática da sociedade existe porque nas próprias igrejas protestantes são assim organizadas: “os protestantes creem na democracia como a melhor forma através da qual a liberdade pode expressar-se. Por isso eles organizaram suas igrejas em torno de princípios democráticos” (p. 12-13). E, por fim, afirma que “as igrejas protestantes têm sustentado o Plano Marshall. Elas têm derramado milhões de dólares no alívio e reconstrução” (p. 14).

Desta forma, poder-se-á elaborar da seguinte forma algumas incompatibilidades do protestantismo em se relacionar com o comunismo: a profunda caracterização do comunismo com a oposição à religião; a materialização da superação da miséria a partir da realidade humana, rompendo explicitamente com a ideia espiritualista e escatológica de salvação; a representação divina da autoridade, que sendo contrariada estaria se colocando contra a própria vontade de Deus.²⁶ Cabe salientar ainda que evidentemente o ideário construído em oposição ao comunismo tem suas bases muito fortes na influência norte-americana.

Aqui, sobremaneira, é possível afirmar que política e religião se misturam, a tal ponto, que determina posicionamentos que influenciam um grande grupo social. O que não está claro é a contradição de se defender a democracia e apoiar um regime antidemocrático com ações repressivas e incompatíveis com a mensagem evangélica. Podem-se flexionar, então, duas hipóteses: os protestantes, por manifestarem contrários às ideias comunistas, foram recrutados como aliados pelo poder ditatorial com um discurso contra o comunismo, a favor do fortalecimento da nação e um forte apelo para a moral e a ordem. Nesta hipótese, os grupos protestantes que apoiaram o regime militar podem ter sido usados como massa de manobra, convencidos pelo marketing militar de serem os “mocinhos”.²⁷ A outra hipótese que é possível veicular é que estar do lado do poder estabelecido dava uma segurança confortante de estabelecimento de ocupação do espaço público. Esta é uma hipótese um pouco mais perversa, pois diz respeito, à contribuição que o protestantismo deu para a perseguição de protestantes acusados de comunistas, e assim, agentes proliferadores das ideias contra a nação e a religião.²⁸

²⁶ SILVA, Paulo Julião da. *Protestantes no embate anticomunista em Pernambuco (1945-1964)*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2010. p. 47-60. Disponível em: <http://www.pgh.ufrpe.br/pdfs/2010_paulo_juliao.pdf>. Acesso em: 15 agosto 2013.

²⁷ CAMPOS, 2004, p. 25.

²⁸ LIMA JÚNIOR, José Ferreira de. *Protestantismo e golpe militar de 1964 em Pernambuco: uma análise da Cruzada de Ação Básico Cristã*. Dissertação de mestrado. UNICAP, 2008, p. 27-28. Disponível em:

Desta forma é possível verificar no estudo de Lima Júnior que o envolvimento protestante com o golpe militar atuava numa via de mão dupla: a religião legitimava a ditadura militar e, por outro lado, o protestantismo ganhava espaço político com o militarismo.²⁹ Também é de suma importância frisar que todo o movimento de apoio ao golpe está alicerçado na posição oficial de setores conservadores que detinham o poder das instituições protestantes. Por este motivo, no período próximo, antes do estabelecimento da ditadura, setores das congregações protestantes que tinham uma visão de ação social do evangelho na mudança da realidade concreta, sofriam fortes críticas e eram reprimidas com artigos públicos em jornais vinculados às instituições protestantes. Assim, com a derrocada de Jango houve um grande alvoroço promovido por diversas ligas religiosas, dentre elas o protestantismo, de ação de graças pela benfeitoria promovida pelos militares em exterminar o comunismo.³⁰

Todas as manifestações de apoio e de graças a Deus pela “revolucionária” tomada de poder do golpe militar se ausentaram de defesa da vida. Nos meios de publicação protestantes (O Estandarte e

<http://www.unicap.br/tede/tde_arquivos/5/TDE-2010-05-10T194054Z-276/Publico/dissertacao_jose_ferreira.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2013.

²⁹ FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 159. O autor afirma que o crescimento da ocupação protestante do espaço governamental também aconteceu nos governos democráticos, mas teve um crescimento mais acelerado no período militar.

³⁰ LIMA JÚNIOR, 2008, p. 29-45. Pelo que é perceptível pela textualização do autor havia uma grande efervescência nacional de diferentes setores da sociedade que defendiam e apoiavam a realização do golpe impetrado pelas Forças Armadas. Esta afirmação torna-se verificável a partir do momento em que representantes das ligas feministas, sacerdotes, estudantes e representantes dos trabalhadores organizaram as diversas Marchas da Família com Deus pela Liberdade. Estas marchas tinham como objetivo a defesa da intervenção militar para a supressão do comunismo e a garantia da democracia e da estrutura familiar. Elas foram realizadas em todo o Brasil e surgiram a partir de uma desvirtualização do discurso de Jango que conclamava a população a apoiar as propostas de mudanças sociais, defendendo que tais ideias estavam em acordo com as manifestações cristãs. CAMPOS, 2004, p. 26. Campos destaca que já antes do golpe militar, o pastor batista Enéas Tognini propôs no dia 15 de novembro de 1963 a realização do “dia nacional de oração e jejum para que Deus salvasse o Brasil do perigo comunista” em várias congregações espalhadas pelo território nacional.

Mensageiro Luterano) ou nas mensagens enviadas por representantes legais dos organismos protestantes, todas as missivas davam louros para a ação providencial dos militares na representatividade de Castelo Branco, salientando até a necessária intervenção a partir do AI-1, mas não se encontrará nos primeiros anos do militarismo³¹ uma voz institucional firme que contradiga as ações violentas e mortes de quem se opunha ao regime.³² Foi um silêncio frígido de uma tumba que já não respirava nada além do imperativo da morte. Uma palavra dita que manifestava um profundo silêncio obediente.

Para finalizar, é necessário lembrar-se da verdadeira caçada aos/às subversivos/as instaurada após a chegada de 64 no âmbito protestante. Sempre sob a alegação de luta contra o comunismo, aqueles/as que tinham opinião contrária às autoridades eclesiais eram consideradas “subversivas” e retiradas do ambiente eclesial e até denunciadas ao Departamento de Ordem Política e Social (DOPS).³³ A simples suspeita de posição política contrária era suficiente para que a pessoa pudesse ser perseguida.³⁴ O caso mais emblemático é o do deputado estadual Paulo Stuart Wright que foi proibido de fazer oração

³¹ WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismo brasileiro de rito luterano. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 68-77, 2005. p. 76. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/06-wirth.pdf>>. Acesso em: 03 outubro 2013. A título de exemplo, uma manifestação institucional referente aos atos de desrespeito aos direitos humanos foi o Manifesto de Curitiba da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) em 1970 e ocorreu somente como uma resposta à recusa da realização da V Assembleia da Federação Luterana Mundial, transferida para a França. O cancelamento da assembleia foi um “protesto pela simpatia das lideranças luteranas brasileiras pelo regime militar”.

³² CAMPOS, 2004, p. 27.

³³ RAMOS, Jovelino Pereira. Protestantismo brasileiro – visão panorâmica. *Paz e Terra*, Rio de Janeiro, n. 6, 1968. Op. cit. ARAÚJO, 1982, p. 67-68.

³⁴ ARAÚJO, 1982, p. 29. “E os pobres seminaristas e candidatos ao ministério? Se forem favoráveis aos demandos; da direção da Igreja são elogiados e protegidos, mas se tomam posições contrárias são tratados desumanamente, expulsos, às dezenas, dos seminários. Há um verdadeiro clima de terror dentro dos seminários. Esse terror se espalha por toda a Igreja. Pastores e leigos são denunciados falsamente perante os órgãos de segurança. Missionários são expulsos e ‘acusados’ de subversivos”.

e dirigir classe da escola dominical na igreja que frequentava e também capturado e torturado até a morte pelo regime militar.³⁵

Direitos humanos e suas vozes (des)representativas

Avançando na proposta deste artigo, defronta-se com a discussão atual do posicionamento protestante a respeito de temas polêmicos como discussões LGBT(lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais) e a questão do aborto e, principalmente, da constituição do estado democrático brasileiro. Como elaborado até o momento, far-se-á uma breve análise da atuação política do protestantismo, bem como, o seu posicionamento na ocupação representativa. Freston destaca que a participação protestante nos meios representativos não é uma novidade da nova república, já na década de 30 do século passado havia protestantes, de forma discreta, que eram eleitos. No entanto, houve uma mudança a partir de 1985, quanto à visibilidade e à sua forma de atuação, que contava com o apoio das igrejas protestantes, tornando-se candidatos/as oficiais dos seguimentos religiosos.³⁶ O que Freston chamava a atenção em seu artigo configura-se atualmente como uma grande força nacional, na qual, a chamada Frente Parlamentar Evangélica, conhecida também como “bancada evangélica”, constitui-se na segunda força temática do Parlamento Brasileiro.³⁷

É interessante observar que se tem novamente um movimento de garantia dos interesses protestantes no espaço social que já havia

³⁵ WRIGHT, Jaime. *Paulo Stuart Wright*. Disponível em: <<http://www.torturanuncamais-rj.org.br/MDDetalhes.asp?CodMortosDesaparecidos=320>>. Acesso em: 03 out. 2013.

³⁶ FRESTON, Paul. Protestantismo e democracia no Brasil. *Lusotopie*, Bordeaux, p. 329-340, 1999. p. 335. Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/freston.pdf>>. Acesso em: 03 out. 2013. O autor chama esta nova forma de atuação política protestante de “política corporativista”.

³⁷ CUNHA, Christina Vital da; LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012. p. 09. Disponível em: <[http://www.br.boell.org/downloads/UTF-8publicacao_Religiao_e_Politica_Chris_Vital_e_Paulo_Victor_14mar_webFINAL\(1\).pdf](http://www.br.boell.org/downloads/UTF-8publicacao_Religiao_e_Politica_Chris_Vital_e_Paulo_Victor_14mar_webFINAL(1).pdf)>. Acesso em: 27 set. 2013.

acontecido no passado.³⁸ Esta exposição para conquista de interesses parece ser uma marca do protestantismo brasileiro. Parece que em certos momentos o protestantismo avança para discussões coletivas com objetivos comuns, mas destes atingidos, se retrai para uma zona de conservadorismo.³⁹ Esta hipótese é possível de ser verificada no estudo de Mariano que, citando o livro de Josué Sylvestre,⁴⁰ que de certa forma, foi um divisor de águas para a atuação pública no cenário político brasileiro, em se tratando da ala evangélica do protestantismo, afirma que um dos motivos do aumento de parlamentares protestantes se dá na realização da constituinte em, 1985, que posteriormente resultaria na atual constituição brasileira. Com um profundo receio de perda de espaço para a Igreja Católica, a bandeira protestante defendida era a liberdade religiosa, a separação entre Igreja e Estado e a garantia de direitos humanos. Mariano ainda salienta que, além da garantia dos direitos do protestantismo, a protestantização do parlamento tem a ver com as coalizações políticas que os partidos laicos e seculares elaboraram para que o rebanho de fiéis⁴¹ se tornasse o rebanho de eleitores.⁴²

³⁸ SANTOS, Lyndon de Araújo. O protestantismo no advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos. *ANPUH – Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 3, n. 8, p. 103-120, 2010. A título de elucidação, o artigo trata sobre a realização da liberdade religiosa no Brasil na época do Império e da Primeira República.

³⁹ Hipótese aventada na realização da disciplina “Protestantismo na América Latina” do curso de pós-graduação da Faculdades EST sob a orientação do Prof. Valério Guilherme Schaper.

⁴⁰ SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em irmão. Os evangélicos, a Constituinte e a Bíblia*. Brasília: Pergaminho, 1986.

⁴¹ IBGE, Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao>>. Acesso em: 10 outubro 2013. A notícia afirma o seguinte: “[...] a proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010.”

⁴² MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011. p. 250-251. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9647/6619>>. Acesso em: 01 out. 2013.

Desta forma, é possível verificar que a contradição, na realização dos direitos humanos em sua universalidade, acompanha a defesa dos interesses protestantes. Se de um lado, há uma enfática defesa de temas já citados como liberdade religiosa, de separação entre Igreja e Estado e direitos humanos, por outro lado tem-se a negação destes direitos para a sociedade em geral.⁴³ É o que se vê em várias situações que vieram a público através de reportagens, no qual, protestantes, cometem atos de intolerância religiosa contra religiões de matriz africana;⁴⁴ ou mesmo a utilização dos cargos públicos para propagar seus ideais, principalmente, com questões relacionadas à moralidade;⁴⁵ e negação de direitos para homossexuais e crimes de racismo.⁴⁶ É interessante observar que, na perspectiva protestante, a questão da liberdade sexual, religiosa (religiões de matriz africana) e do aborto é uma afronta aos direitos de todos(as) cristãos(ãs).⁴⁷

⁴³ NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 2, p. 121-161, 2009. p. 142-146. Citando as manifestações de Júlio Severo, Silas Malafaia dentre outros, os autores destacam a qualificação do pecado enquanto direito humano (liberdade sexual), a negação da educação laica, qualificando-a como “educação da besta” e os defensores de minorias sexuais e da cultura afro-brasileira de instrumentos de Satã na Terra.

⁴⁴ JORNAL DO COMÉRCIO. *Jornal critica intolerância evangélica contra umbanda*. 28.07.2012. Disponível em: <<http://www.paulopes.com.br/2012/07/jornal-critica-intolerancia-de-evangelicos.html#UlcYR9K-phk>>. Acesso em: 10 outubro 2013;

⁴⁵ MEDEIROS, Étore; ALMEIDA, Amanda. *Parlamentares evangélicos tentam consolidar base de apoio à Feliciano*. 09.04.2013. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2013/04/09/interna_politica,359261/parlamentares-evangelicos-tentam-consolidar-base-de-apoio-a-feliciano.shtml>. Acesso em: 10 outubro 2013.

⁴⁶ CUNHA, Magali do Nascimento. *O que se esconde atrás do caso Marco Feliciano da Comissão de Direitos Humanos*. 09.05.2013. Disponível em: <<http://leonardoboff.wordpress.com/2013/05/09/o-que-se-esconde-atras-do-caso-marco-feliciano-da-comissao-de-direitos-humanos/>>. Acesso em: 10 outubro de 2013;

⁴⁷ UWB. *Pr. Marco Feliciano convoca cristãos (católicos e protestantes) a lutarem por seus direitos*. 08.03.2013. Disponível em: <<http://uniaowiccadobrasil.org.br/imprensa/fique-por-dentro/523-pr-marco-feliciano-convoca-cristaos-catolicos-e-protestantes-a-lutarem-por-seus-direitos>>. Acesso em: 10 outubro 2013; SEVERO, Julio. A agenda gay e a sabotagem dos direitos humanos: as implicações da linguagem pró-homossexualismo nos documentos das Nações Unidas. Disponível em:

Assim, é possível verificar que a atuação protestante na atualidade conjuga vozes fundamentalistas amplificadas que tendem a posições conservadoras de negação de direitos por elas alcançadas com argumentos que flexionam textos sagrados e legais à sua causa, e por outro lado, ações⁴⁸ e contestações⁴⁹ com volume limitado. Estas posições fundamentalistas geram o confronto social e uma movimentação de desrepresentatividade por parte dos/as defensores/as da universalização dos direitos humanos e garantias de livre expressão, mas com forte potencial de representação daquelas pessoas que assumem posturas equivalentes.⁵⁰

Considerações finais

Neste momento é importante elencar algumas considerações que organizarão as ideias trazidas no decorrer deste artigo. Cabe salientar ainda, que se tem total consciência da limitação do ensaio e não se tem a pretensão de tomar como conclusões fechadas os achados aqui apresentados. Desta forma, em coerência com o objetivo proposto, a saber, contribuir com uma reflexão sobre como o protestantismo

<<http://livros.gospelmais.com.br/wp-content/blogs.dir/6/files/livro-ebook-agenda-gay.pdf>>. Acesso em: 10 outubro 2013.

⁴⁸ PINHEIRO, Jorge. Política e protestantismo ocupam as ruas: reflexões sobre as mobilizações populares de junho de 2013. *Estudos de Religião*, v. 27, n. 1, p. 218-235, 2013. Artigo que trata de uma nova forma de atuação protestante que acompanha as ruas após o alinhamento com o Golpe Militar de 64.

⁴⁹ ARRUDA, Rodão. 'Feliciano desgasta e prejudica imagem dos evangélicos': Segundo líder religioso, deputado é 'racista' e deveria renunciar ao comando da Comissão de Direitos Humanos. 31.03.2013. Disponível em: <<http://digital.estadao.com.br/download/pdf/2013/03/31/a6.pdf>>. Acesso em: 10 outubro 2013. Entrevista com pastor evangélico Ricardo Gondim condenando as afirmações do pastor Marco Feliciano, deputado federal, à frente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal.

⁵⁰ DEDA, Rhodrigo. *Sobre o "Feliciano não me representa"*. 05.04.2013. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/colunistas/conteudo.phtml?id=1360244&tit=obre-o-Feliciano-nao-me-representa>>. Acesso em: 10 outubro 2013.; CHAGAS, Tiago. *Pastores e líderes do Ministério Internacional da Restauração manifestam apoio a Marco Feliciano: "Me representa"*. 10.05.2013. Disponível em: <<http://noticias.gospelmais.com.br/pastores-lideres-manifestam-apoio-marco-feliciano-me-representa-53783.html>>. Acesso em: 10 outubro 2013.

brasileiro se posiciona frente aos desafios propostos pela sociedade em temas relacionados aos direitos humanos, acredita-se que este estudo conseguiu satisfazer em seus resultados à sugestão inicial.

Talvez, o cerne deste esboço, com uma toada histórica, sociológica e teológica, esteja posto já no início, na concepção de seu título. A partir da análise do material pesquisado, fica a impressão que o protestantismo brasileiro se imbrica de embates ferrenhos, defesa de justiça, posições polêmicas, ausências estratégicas, indiferença e inércia. Há quem diga que a relação de vozes destoantes que ficaram evidentes faz jus às características diversas dos protestantismos que compõe o protestantismo brasileiro, porém, é perceptível que as qualidades destacadas acima fazem parte do universo dos diversos protestantismos peculiares. E quando se trata da temática de direitos humanos, toda esta superfície de escamas fica mais evidente, com posições extremamente ofensivas e de aviltamento de direitos, ou com posições de defesa das vítimas, ou ainda, com posições que optam pela invisibilidade. Desta forma, a construção de protagonismo do protestantismo brasileiro vai se constituindo entre trincheiras e camaleões.

Assembleia de Deus: construção e manutenção da identidade de "Pentecostalismo Clássico"*

Valdinei Ramos Gandra**

Considerações iniciais

Em uma reflexão sobre a Assembleia de Deus, deve-se imediatamente esclarecer que a referida instituição religiosa é plural, ou seja, há muitas diferenças entre as igrejas que se intitulam Assembleia de Deus. A identificação ocorre quando se menciona o pertencimento a determinado ministério¹, geralmente isso ocorre nas placas de identificação em frente ao templo, por exemplo, Assembleia de Deus Ministério de Madureira, Assembleia de Deus Ministério Belém e muitos outros ministérios.

É possível encontrar diferenças até mesmo entre igrejas do mesmo ministério, pois o pastor presidente tem certa autonomia para imprimir as características da igreja que dirige. A título de exemplo, numa mesma cidade, com o mesmo pastor presidente, há diferenças entre a igreja sede e as chamadas congregações, a primeira geralmente está localizada na região central e é mais branda nos “usos e costumes” de santidade, enquanto as congregações, localizadas nas periferias, são mais incisivas em relação às referidas práticas. Um fenômeno novo, que mostra o desenvolvimento sócio-econômico dos bairros, é o surgimento

* Este tema é parte da dissertação de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade – MPCS realizada na Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE com o título: O Patrimônio Cultural da Assembleia de Deus: memória e identidade na criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP.

** Mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade; Professor da Faculdade Refidim; Participante do Grupo de Pesquisa “Imaterialidade da Cultura Material em uma Perspectiva Interdisciplinar”, na linha de pesquisa “Patrimônio e Sustentabilidade”. Contato: gandra@ceeduc.edu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8390338393439166>

¹ Cf. CORREA, Marina Aparecida Oliveira dos Santos. *A operação do carisma e o exercício do poder: a lógica dos ministérios das igrejas Assembleias de Deus no Brasil*. 2012. 351 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

das sedes distritais, pode-se dizer que até mesmo entre elas há algumas diferenças.

No caso em questão, o objeto de análise é a Assembleia de Deus cujo órgão de representação é a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB e que tem como editora oficial a Casa Publicadora das Assembleias de Deus - CPAD. As referidas instituições representam a continuidade histórica da Assembleia de Deus, pois a CGADB foi criada em 1930 e a CPAD em 1940. Desse modo, ao longo do texto será usada a abreviação AD/CGADB/CPAD para nomear a Assembleia de Deus em questão.

A presente reflexão busca sinalizar algumas possibilidades para compreender a movimentação identitária que vem ocorrendo na AD/CGADB/CPAD nas últimas décadas, particularmente com a fragmentação do campo religioso pentecostal com o surgimento dos denominados neopentecostais.

Fragmentação, circulação e polarização do campo religioso pentecostal

Desde o início, as pesquisas sobre o campo religioso pentecostal se depararam com a multiplicidade de maneiras de ser pentecostal no Brasil. Desse modo, houve a necessidade de delimitação do campo para estabelecer certa ordem metodológica. Surgem então as periodizações e as classificações das igrejas mais importantes do ponto de vista histórico-social. No entanto, sempre se ponderou que as delimitações eram provisórias e que, portanto, não conseguiriam dar conta da complexidade do fenômeno. De fato não conseguiram, em alguns casos trouxe mais confusão do que ordem. Um exemplo disso é o caso da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã, pois as respectivas igrejas foram classificadas do mesmo modo sendo significativamente diferentes.

Apesar das limitações metodológicas, tornou-se consenso a periodização proposta pelo sociólogo Paul Freston² que delimita o

² FRESTON, Paul. *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. 303 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

campo religioso pentecostal em três ondas, a primeira onda representada pela Congregação Cristã (1910) e a Assembleia de Deus (1911), a segunda onda pela Quadrangular (1953), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962) e, por fim, a terceira onda pela Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça (1980) e Renascer em Cristo (1986). Na mesma linha, o sociólogo Ricardo Mariano³ classifica a primeira onda do pentecostalismo de clássico, a segunda de deuteropentecostalismo e a terceira de neopentecostalismo.

A periodização de Freston e a classificação de Mariano apontam para o fato de que a fragmentação do campo religioso pentecostal se intensificou na década de 50 com a segunda onda do pentecostalismo (deuteropentecostalismo), pois novas formas litúrgicas, ênfases doutrinárias e estratégias de evangelização seriam incorporadas ao campo religioso pentecostal.

Entra em cena uma liturgia mais teatral com guitarras elétricas e instrumentos de percussão, além de um afrouxamento nos tradicionais “usos e costumes” de santidade. Ao contrário das tradicionais igrejas pentecostais da época, que enfatizavam o “falar em línguas”, a ênfase doutrinária do deuteropentecostalismo é a cura divina. As estratégias de evangelização tinham como ponto forte o uso do rádio e as cruzadas evangelísticas em tendas móveis.

A fragmentação se acentua com os neopentecostais, tendo em vista que há a inserção de novos elementos teológicos, pois além da saúde física, promete-se prosperidade econômica. Para que isso ocorra, desenvolve-se uma “batalha espiritual” com as forças demoníacas responsabilizadas pelas doenças e a miséria social. Outro aspecto importante é a importação da cultura gospel dos Estados Unidos, principalmente pela Igreja Renascer, veiculada ainda pelo rádio, porém a televisão começa a ser explorada, a compra da TV Record em 1989 pelo líder da Universal do Reino de Deus, Edir Macedo, exemplifica esta questão.

Evidentemente que a fragmentação se desdobra em circulação de bens simbólicos, dito de outra maneira, a teologia dos novos atores pentecostais se inseriram em todo o campo religioso pentecostal. Prova

³ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

disso é a introdução nas Assembleias de Deus do culto da vitória nas quintas-feiras, pode-se dizer que a simples nomeação dos cultos já é uma influência dos neopentecostais, o culto assembleiano de domingo recebeu, por exemplo, a denominação de culto da família. A teologia da prosperidade ainda hoje circula sem maiores resistências em todo o campo religioso pentecostal, para ficar apenas no referido grupo. A circulação não ocorre apenas em uma única via, no entanto, a teologia da prosperidade é a principal avenida no trânsito religioso pentecostal. Porém, a circulação dos bens simbólicos do neopentecostalismo não ocorreu sem resistências.

A reação dos pentecostais (clássico e deuterpentecostais) aos neopentecostais ocorreu de três maneiras: os que apoiavam o emergente fenômeno religioso, os que desaprovavam e os que não se posicionaram oficialmente. Estes últimos, ao mesmo tempo em que mostravam certa relutância em aceitá-los como legítimos pentecostais, sentiam-se atraídos pelos novos “métodos” de evangelização midiática e também pelo discurso da teologia da prosperidade. Além disso, a união com os neopentecostais representava a possibilidade de uma nova força política, tendo em vista a atuação partidária que eles já exerciam no legislativo e também a força midiática que dispunham: canais de TV, Estações de Rádio e Jornais Semanais.

A AD/CGADB/CPAD se inseria entre as igrejas que não se posicionaram com clareza sobre o novo movimento. Talvez pelo fato de que as matérias jornalísticas não tiveram o cuidado de estabelecer com clareza as fronteiras do protestantismo brasileiro, muito menos do pentecostalismo, assim, generalizações inapropriadas se tornaram constantes, resultando na necessidade de tomada de posição por parte dos evangélicos, pois entendiam que a “perseguição” à Igreja Universal do Reino de Deus seria o início de uma investida contra todas as igrejas evangélicas. Algo que ficou evidente na matéria publicada pelo Jornal Mensageiro da Paz⁴, na edição de agosto de 1990, na seção MP/DOCUMENTO, cujo título era: “A palavra da liderança evangélica”. Na referida matéria, quatro líderes evangélicos, três assembleiano e um presbiteriano, repudiavam as reportagens contra a IURD. Segundo o pastor José Wellington, presidente da AD/CGADB/CPAD, “[...] por trás

⁴ A palavra da liderança evangélica. *Mensageiro da Paz*, Rio de Janeiro, Agosto de 1990. MP/DOCUMENTO, p. 14.

desses ataques, que tem como vidraça a Igreja Universal do Reino de Deus, está a tentativa de desmoralizar todo o Movimento Pentecostal, mui especialmente as Assembleias de Deus”. Já o pastor presbiteriano Guilhermino Cunha afirmava: “[...] uma injustiça cometida contra um, é uma ameaça feita a todos. Hoje é a Universal do Reino de Deus, amanhã é a Deus é Amor, depois a Assembleia de Deus e depois a minha Igreja Presbiteriana... Metodista, Batista e Deus sabem quem mais”. No entanto, da mesma igreja presbiteriana surgiu um líder bastante carismático que se opunha aos neopentecostais, seu nome: Caio Fábio D’ Araujo Filho, na época presidente da Associação Evangélica Brasileira – AEVB. O referido líder representava uma ala mais “progressista” das igrejas históricas, com isso se quer dizer, com uma inserção mais intensa nas dinâmicas sociais, mais próximas, por exemplo, da teologia latino-americana representada pela teologia da libertação, fortemente marcada pelo diálogo com marxismo.

A AD/CGADB/CPAD começou a mudar o tom do discurso ao ter que “sair de cima do muro” e escolher entre os que repudiavam as práticas do neopentecostalismo, representada pelo pastor Caio Fábio, ou os que se aproximavam dos neopentecostais, como por exemplo, a dissidente Assembleia de Deus Ministério de Madureira, liderada pelo pastor Manoel Ferreira. Os que se aproximavam do neopentecostalismo criaram em 1993 o Conselho Nacional de Pastores do Brasil⁵ - CNPB, a referida instituição almejava ser uma versão evangélica do Conselho Nacional de Bispos do Brasil – CNBB. Até hoje o CNPB é presidida pelo Bispo da Assembleia de Deus, ministério de Madureira, Manoel Ferreira⁶, como já frisado, dissidente da Convenção Geral da Assembleia de Deus - CGADB.

Um exemplo claro da ambiguidade, como já parcialmente mostrado, do campo religioso brasileiro da década de 90 pode ser constatada na composição da atual diretoria do CNPB disponibilizada no site da instituição, sendo ainda presidente o pastor Manoel Ferreira, presidente da Convenção Nacional da Assembleia de Deus Ministério Madureira - CONAMAD (pentecostalismo clássico?), vice-presidentes, pastor Roberto de Lucena, presidente da igreja Brasil para Cristo

⁵ O endereço eletrônico do órgão é: www.cnpb.com.br

⁶ Presidente vitalício da Convenção Nacional das Assembleias de Deus – Ministério de Madureira

(deuteropentecostalismo), pastor Mário de Oliveira, presidente da igreja do Evangelho Quadrangular (deuteropentecostalismo), pastor Guilhermino Cunha, ex-presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil (protestantismo histórico), pastor Nilson do Amaral Fanini⁷ (protestantismo histórico), pastor Doriel de Oliveira, presidente da Casa da Bênção (deuteropentecostalismo), pastor Leonel Silva, presidente da Igreja Maravilhas de Jesus (deuteropentecostalismo), pastor Robson Rodvalho, presidente da Igreja Sara Nossa Terra (neopentecostalismo).

Causou surpresa a presença do protestantismo histórico no CNPB, tendo em vista que sempre apresentou certa relutância em aceitar o Movimento Pentecostal como “legítimos” evangélicos. A AD/CGADB/CPAD não apoiou o conselho e, como já sinalizado, se aproximou da Associação Evangélica Brasileira – AEVB.

A resignificação identitária da AD/CGADB/CPAD: “somos pentecostais clássicos”!

Mesmo resistindo, a AD/CGADB/CPAD não conseguiu barrar totalmente as influências do neopentecostalismo, pois eles conseguiram acelerar o processo de deslocamento das identidades pentecostais. São inegáveis as influências do neopentecostalismo sobre o campo religioso evangélico, particularmente entre os pentecostais. Assim, na década de 90 a AD/CGADB/CPAD intensificou esforços para estabelecer as fronteiras do pentecostalismo, tentando mostrar que suas características teológicas e históricas não se aproximavam do neopentecostalismo, pois, segundo a ênfase dada, o referido grupo não deveria ser reconhecido como pentecostal.

A identidade consiste na diferenciação, porém, quando as diferenças tornam-se fluidas há uma busca por novos (ou não tão novos assim) referenciais dentro ou fora do grupo, ou ambas as coisas. Segundo Castells⁸ a identidade é “o processo de construção de

⁷ O site da entidade está desatualizado, pois o pastor Nilson do Amaral Fanini faleceu em 18 de setembro de 2009. Disponível em: <http://www.cnpb.com.br/diretoria.htm>. Acesso em: 20 de outubro de 2013.

⁸ CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade* (a era da informação: economia, sociedade e cultura). v.2. São Paulo: Paz e Terra, 2006. p.22.

significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o (s) qual (ais) prevalece (m) sobre outras fontes de significados”. Construção identitária que, em maior ou menor medida, sempre ocorreu na AD, o que é normal não havendo identidade fixa, porém, qual será o atributo cultural que sustentará a construção identitária da AD na contemporaneidade? Na dificuldade em negar a legitimidade dos neopentecostais iniciaria uma estratégia planejada de diferenciação fundamentada no conceito de “pentecostalismo clássico”.

Assim, fomenta um amplo discurso de desqualificação dos que não se enquadram na definição apropriada por ela de pentecostalismo clássico. Dennys Cuche⁹ afirma que estratégias identitárias servem “como um meio para atingir um objetivo”. A estratégia é estabelecer as fronteiras através do discurso da diferença. Tomaz Tadeu da Silva¹⁰ esclarece que “as afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade”. Nesta linha, o “novo” banaliza o sagrado enquanto o “clássico” é seu fiel depositário. Algo que fica muito claro na Resolução do 5º Encontro de Líderes da Assembleia de Deus – ELAD, ocorrido em 1999:

Não é necessário copiar. **Nós somos pentecostais clássicos.** Isso significa que somos modelos para os outros. São eles, portanto, que devem aprender com as Assembleias de Deus e não nós com eles, em matéria de doutrina pentecostal. **É muita falta de bom senso e de respeito para com nossa denominação copiar de grupos neopentecostais, que sequer sabemos quem são, nem de onde vêm e nem para onde vão.** Com a avalanche de igrejas neopentecostais, liturgias e crenças para todos os gostos têm levado alguns de nossos líderes a se fascinarem por esses movimentos, imitando e copiando seu sistema litúrgico. Ora, quem pertence a nossa igreja não está enganado, são crentes que sabem o que querem, que conhecem nossa doutrina, tradição, usos e costumes e com a nossa forma de adoração. É também correto afirmar que a maioria se sente bem em nossos cultos de adoração a Deus. As tentativas de mudanças são sempre um fiasco, porque quem não gosta de nossa maneira de cultuar a Deus já saiu, já foi embora para outras denominações. Por

⁹ CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999. p. 198.

¹⁰ SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.75.

que imitar e copiar outros movimentos? Se eles inventaram suas inovações, certamente as conhece muito melhor que nós. **Quem procura imitar esses movimentos não se identifica com a nossa denominação** e nem com a deles. Imitação é sempre imitação. Não conquista os pecadores para Cristo, pois não tem publico alvo definido. Não conquista outro público, porque essas pessoas já conhecem a Assembleia de Deus. Por mais que se queira provar que são outros costumes, que as coisas mudaram, não persuade as pessoas, porque as marcas das Assembleias de Deus são muito fortes.¹¹ (grifo meu).

Há evidências na resolução sobre as tensões identitárias na AD/CGADB/CPAD e a necessidade de respondê-las com veemência: “quem procura imitar esses movimentos não se identifica com a nossa denominação”. Daí a necessidade de fortalecer sua marca histórica usando o termo “clássico”. Porém o termo pentecostalismo clássico na perspectiva sociológica, não pretende estabelecer distinções de valor, denota apenas antiguidade ou pioneirismo histórico.¹²

A Congregação Cristã também pertence ao pentecostalismo clássico, não obstante possuir enormes diferenças em relação à Assembleia de Deus. Obviamente que a auto-reflexão em torno do pentecostalismo assembleiano aconteceu porque as estruturas que fundamentavam a identidade da Assembleia de Deus não estavam mais asseguradas. Se é que em algum momento esteve, tendo em vista que são realizados na maioria das Assembleias de Deus ligadas a CGADB, todas as quintas-feiras, os cultos de vitória, uma das práticas dos neopentecostais, fortemente marcado pelo discurso da prosperidade, teologia que coloca o indivíduo como tendo direito de ser prospero em vida. Algo que denota a absorção de práticas neopentecostais com suas respectivas teologias.

Outro evento que marcou a construção de identidade clássica por parte da AD/CGADB/CPAD ocorreu nos dias 26, 27 e 28 de Agosto de 2010 em Campinas, Estado de São Paulo. No final do Primeiro Seminário de Reflexão Teológica, organizado pela CGADB e CPAD, foi elaborado o

¹¹ DANIEL, Silas. *História da Convenção Geral da Assembleia de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004. p. 583-584.

¹² MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p.24.

“Manifesto da Reflexão Teológica Pentecostal das Assembleias de Deus no Brasil – Carta de Campinas”, com o resumo das discussões em forma de apontamentos para o fortalecimento (ou resgate?) da Identidade Pentecostal Clássica. Esta carta foi amplamente divulgada nos meios de comunicação da instituição: CPADNEWS¹³, Jornal Mensageiro da Paz e Revista Manual do Obreiro, num claro debate identitário. Segundo a carta: (CPAD NEWS, 2010):

Considerando a banalização do sagrado que vem ocorrendo em nosso país, através do aumento indiscriminado de diversas formas de manifestação que pretendem se acomodar — ou que são sociologicamente classificadas — ao pentecostalismo, é que resolvemos realizar esse Seminário **para reafirmar a obrigatória e devida distinção que precisa marcar o nosso movimento de pentescotalidade clássica.**¹⁴ (grifo meu).

É surpreendente que a proposta de discutir o pentecostalismo praticado pela Assembleia de Deus tenha acontecido três décadas depois do início das transformações ocorridas no fenômeno religioso pentecostal. Certamente subestimaram esses “novos atores religiosos” e supervalorizaram a capacidade da instituição em controlar suas fronteiras identitárias. Como garantir o sucesso das ações identitárias? É difícil dizer, entretanto, há um concentrado esforço por parte da Assembleia de Deus via CGADB/CPAD. Mas parece que o caminho é sinuoso, basta uma visita aos congressos (de jovens, missionários, etc.) que se realizam constantemente nas Assembleias de Deus para perceber nitidamente a influência dos neopentecostais, e não somente destes. A bricolagem religiosa está presente no fenômeno religioso brasileiro. A Assembleia de Deus/CGADB não é exceção, não obstante desejar sê-lo.

¹³ A Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD criou em 2010 um portal de notícias denominado CPADNEWS: www.cpadnews.com.br

¹⁴ Disponível em: <http://www.cpadnews.com.br/integra.php?s=12&i=4330>. Acessado em 20 de outubro de 2013.

A manutenção identitária da AD/CGADB/CPAD

O neopentecostalismo desestabilizou o campo religioso brasileiro, em particular o campo pentecostal, situação que até hoje pressiona a identidade assembleiana. Desse modo, a AD/CGADB/CPAD recorrerá ao discurso da diferença, ou seja, tentará sinalizar as fronteiras do campo religioso pentecostal, atribuindo a si a designação de “Igreja Pentecostal Clássica”, não numa perspectiva sociológica, mas teológica. Desse modo, apela ao binômio “verdadeiro” e “falso”. No entanto, para dar sustentabilidade ao conceito clássico/verdadeiro, a AD/CGADB/CPAD realizará várias ações para fortalecer sua identidade e tentar se “desgarrar” da “imagem” dos neopentecostais.

Uma delas é a recente ação editorial da CPAD, pois foram reeditados os principais livros “históricos” da Assembleia de Deus, como: História das Assembleias de Deus no Brasil, de Emílio Conde, Diário do Pioneiro, de Gunnar Vingren, Memória de Daniel Berg, escrito pelo próprio. As três obras foram lançadas com o título “Coleção: Pioneiros Pentecostais”. Além disso, lançaram-se novas publicações, entre elas destacam-se: Mulheres que fizeram a História das Assembleias de Deus no Brasil; Cem acontecimentos que marcaram a história das Assembleias de Deus no Brasil; História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil; Dicionário do Movimento Pentecostal e História dos Hinos que Amamos. Desse modo, há uma nítida instrumentalização da memória.

Outra ação que chama a atenção é a tendência de se aproximar do protestantismo histórico, algo que pode ser facilmente constatado através da linha editorial da CPAD, pois há inúmeros livros de autores do protestantismo histórico. Além disso, parece haver por parte de uma parcela consistente da liderança assembleiana se aproximando da linha mais calvinista do protestantismo histórico, representado pela Igreja Presbiteriana do Brasil, é comum, por exemplo, a participação do reverendo presbiteriano Hernandes Dias Lopes em igrejas ligadas a AD/CGADB/CPAD. Na agenda disponibilizada no site do referido pastor,

consta somente no mês de Julho de 2013 cinco datas destinadas às igrejas da Assembleia de Deus.¹⁵

Além disso, Outra ação recente, que também fundamenta a tentativa de proximidade teológica com o protestantismo histórico ocorreu com o lançamento da Revista da Escola Dominical do terceiro trimestre de 2011, ano do centenário da Assembleia de Deus, algo que já diz muito sobre a referida questão. O título da lição era: “A Missão Integral da Igreja: porque o Reino de Deus está entre vós”. A Teologia da Missão Integral surgiu entre os intelectuais progressistas das igrejas do protestantismo histórico quase que paralelamente a Teologia da Libertação, uma teologia latino-americana católica de viés marxista. Na referida revista há inclusive uma citação, ainda que breve, de um dos teólogos mais importantes da Teologia da Missão Integral, o equatoriano radicado na Argentina, René Padilla. Na interação pedagógica da edição do mestre, sugere-se que o professor se informe sobre Congresso de Lausanne, ocorrido em 1974, e que também leia o Pacto de Lausanne¹⁶, um dos principais documentos da Teologia da Missão Integral.

O Congresso Internacional para a Evangelização Mundial de 1974 realizado em Lausanne, na Suíça, foi um importante marco histórico para os evangélicos. Segundo Robinson Cavalcanti¹⁷, “a Revista Time considerou o evento como o “Vaticano II¹⁸ dos evangélicos”. Sua importância se deu pelo fato de articular uma posição intermediária entre os evangélicos fundamentalistas e os evangélicos de linha mais “liberal”. O primeiro representado pelo Concílio Internacional de Igrejas Cristãs e o segundo pelo Conselho Mundial de Igrejas. O contexto em que surgiu o Congresso de Lausanne era fortemente marcado por

¹⁵ Disponível em: <http://hernandesdiaslopes.com.br/agenda/#.UmscZnDrzAw>. Acesso em: 10 de maio de 2013.

¹⁶ O Pacto de Lausanne é o documento final do Congresso Mundial de Evangelização que ocorreu em Lausanne, na Suíça, em 1974. O referido evento é um marco na teologia dos evangélicos históricos: teologia da missão integral.

¹⁷ CAVALCANTI, Robinson. *A Igreja, o país e o mundo: desafios a uma fé engajada*. Viçosa: Ultimato, 2000.p.39-44.

¹⁸ Importante Concílio da Igreja Católica ocorrido entre 1962 e 1965.

oposições do tipo: Liberalismo vs. Fundamentalismo, Evangelho individual vs. Evangelho social, Criacionismo vs. Evolucionismo.¹⁹

Nesse evento houve também um avanço na participação de teólogos dos países do chamado terceiro mundo: asiáticos, africanos e latino-americanos. Desse encontro, foi elaborado um documento chamado Pacto de Lausanne, um dos principais textos da Teologia da Missão Integral, com diretrizes para uma maior relevância na sociedade. Recentemente, os teólogos evangélicos brasileiros ligados a Teologia da Missão Integral se articulam em busca de uma identidade, por isso criaram a Aliança Cristã Evangélica do Brasil, uma tentativa de retomar a participação social que ocorrera com a Confederação Evangélica do Brasil, proibida de continuar suas atividades em 1964 pelo regime militar e a Associação Evangélica Brasileira, que deixou de existir após os escândalos²⁰ envolvendo seu presidente, Pastor Caio Fábio. Desse modo, ao desenvolver o tema da Teologia da Missão Integral a AD/CGADB/CPAD busca uma identidade que se aproxima do protestantismo histórico.

Considerações finais

Diante da fragmentação-circulação-polarização do campo religioso pentecostal a AD/CGADB/CPAD coloca em prática várias ações para assegurar uma identidade de pentecostalismo clássico. Porém, isso ocorre na cúpula da instituição, particularmente entre os produtores e reprodutores da teologia pentecostal, quase todos ligados a CPAD.

Logrará êxito as ações identitárias da AD/CGADB/CPAD? É difícil dizer, entretanto, há um concentrado esforço, mas parece que o caminho é sinuoso, basta uma visita aos congressos (de jovens, missionários, etc.) que se realizam constantemente nas Assembleias de Deus para perceber nitidamente a influência dos neopentecostais, e não somente destes.

¹⁹ CAVALVANTI, 2000, p. 39-44.

²⁰ Entre os escândalos estava a suposta associação ao “Dossiê Cayman”, documentos forjados contra o então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso (1998) e o caso extra conjugal com a secretária (1999).

Mesmo diante dos esforços engendrados, a base institucional continua absorvendo concepções teológicas próprias do neopentecostalismo, como a teologia da prosperidade. No entanto, parece que a AD/CGADB/CPAD tem conseguido cunhar o termo e estabelecer certa distinção, pelos menos “para inglês ver”.

Assembleia de Deus: a instrumentalização do patrimônio cultural como recurso identitário*

Valdinei Ramos Gandra**

Considerações iniciais

Em setembro de 2009 foi criado no prédio administrativo da CPAD em Bangu, no estado do Rio de Janeiro, o Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP. A referida instituição é dirigida pelo pastor Isael de Araújo, funcionário da CPAD desde 1980. Além de ser formado em teologia pelo Instituto Bíblico da Assembleia de Deus – IBAD em Pindamonhangaba, São Paulo, um dos seminários mais tradicionais da Assembleia de Deus, o pastor Isael de Araújo é formado em história pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, além disso, tem se destacado nas pesquisas sobre o pentecostalismo, em particular sobre a Assembleia de Deus, escreveu, por exemplo, o Dicionário do Movimento Pentecostal, obra que tem contribuído para as pesquisas sobre o pentecostalismo. O CEMP conta ainda com uma historiadora, Flavianne Vaz, e uma bibliotecária, Vera Garcez. Pode-se dizer que o CEMP busca preservar o patrimônio histórico-cultural da Assembleia de Deus: Segundo o site da instituição¹:

O Cemp é responsável pela guarda, conservação, organização, catalogação e desenvolvimento de todo o material da CPAD gerado e reunido no passado e no presente e que se encontra fisicamente guardado na Biblioteca, no Memorial Gunnar Vingren, nos arquivos de fotos, imagens, fitas cassetes, vídeos, CDs, DVDs, filmes, produtos, documentos impressos da editora, coleções de periódicos e revistas

* Este tema é parte da dissertação de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade – MPCs realizada na Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE com o título: O Patrimônio Cultural da Assembleia de Deus: memória e identidade na criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP.

** Mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade; Professor da Faculdade Refidim; Participante do Grupo de Pesquisa “Imaterialidade da Cultura Material em uma Perspectiva Interdisciplinar”, na linha de pesquisa “Patrimônio e Sustentabilidade”. Contato: gandra@ceeduc.edu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8390338393439166>

¹ www.cpad.com.br/cemp

da Escola Dominical. Todo esse material se constitui no acervo e na memória histórica, não somente da CPAD, mas das Assembleias de Deus no Brasil.

O CEMP passou a ser também responsável pelo Memorial Gunnar Vingren, criado em 14 de dezembro de 2004, um espaço de exposição histórica da Assembleia de Deus à esquerda da entrada principal do prédio da CPAD. Nesse espaço é possível uma experiência museológica, pois são expostos objetos pessoais dos fundadores da Assembleia de Deus e outros nomes da história assembleiana. Lá estão, por exemplo, a cama de Daniel Berg e as agendas pessoais de Gunnar Vingren escritas em sueco e português. Na entrada do memorial encontram-se também os bustos dos fundadores. Por ocasião do centenário da Assembleia de Deus, houve exposição de parte do acervo do memorial em vários eventos promovidos pela CPAD pelo país.

O objetivo do presente texto é entender quais os vetores que impulsionam a recente ação patrimonial da Assembleia de Deus. Ressalva-se que se trata da Assembleia de Deus da Convenção Geral das Assembleias de Deus – CGADB e que tem como editora oficial a Casa Publicadora da Assembleia de Deus – CPAD, desse modo, a partir de agora será usada a abreviação AD/CGADB/CPAD.

Patrimônio cultural e identidade cultural: algumas considerações

Antes de discorrer sobre as ações patrimoniais da AD/CGADB/CPAD, faz-se necessário a compreensão da relação entre patrimônio cultural e identidade cultural. Nesta linha, segundo Funari e Pelegrini², “patrimônio é uma palavra de origem latina, *patrimonium*, que se referia, entre os antigos romanos, a tudo o que pertencia ao pai, *pater* ou *pater famílias*, pai de família”. Desse modo, a origem etimológica da palavra está vinculada a uma estrutura patriarcal de sociedade, pois a expressão é norteadora de divisões de classes e, portanto, de direitos civis, pois mulheres, crianças e escravos são entendidos como parte destes bens familiares. A noção de patrimônio como privilégio de alguns em detrimento de muitos perpassa a história.

² FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. *Patrimônio Histórico e Cultural*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009. p.10.

Na atualidade o termo refere-se ao acúmulo de bens que se conquistou ao longo da vida e que serão transmitidos aos descendentes com laços de consanguinidade, estabelecendo assim o vínculo entre o passado e o futuro das gerações.

Pode-se dizer que o conceito moderno de patrimônio cultural está diretamente relacionado ao surgimento dos Estados Nacionais na Europa do século XVIII, assim, o nacionalismo surge como uma construção identitária. Para Chauí³, duas questões motivaram a patrimonialização na referida época: a ascensão de uma classe desprovida de status social e sua conseqüente demanda por bens culturais, e por conta disto, a necessidade por parte dos novos protagonistas do poder em lançar mão de símbolos que reportassem a memória dos grandes feitos “civilizatórios” para fortalecer a ideia de coesão nacional. O patrimônio cultural assume conotações políticas, certamente nunca tenha deixado de assumi-lo. Desse modo, o patrimônio cultural surge como ação burocratizada do Estado-Nação em preservar o que lhe convêm como ferramenta de coesão social, a fim de estabelecer uma identidade coletiva. O conceito de nação é o primeiro “bem” a ser (re) significado. No entanto, para que a máquina estatal funcionasse de modo adequado na seleção/preservação dos bens a serem tombados, o Estado passou a burocratizar as ações, criando ferramentas jurídicas de preservação e selecionando agentes culturais, entre os intelectuais, que determinariam o que deveria ser preservado e como preservar. Surgem as políticas culturais para o patrimônio cultural.

As ações de patrimonialização dos bens foram pautadas “pelo valor que lhes é atribuído enquanto manifestações culturais e enquanto símbolos da nação, portanto merecedores de proteção, visando a sua transmissão para futuras gerações”.⁴ Dessa maneira, a atribuição de valor cultural passa a ser um julgamento do Estado, situação que permanecesse inalterada entre os que se recusam a dialogar com os

³ Cf. CHAUÍ, Marilena. Natureza, cultura, patrimônio ambiental. In: LANNA, Ana Lúcia Duarte (coord.). *Meio ambiente: patrimônio cultural da USP*. São Paulo: Editora de Universidade de São Paulo Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Comissão de Patrimônio Cultural, 2003. p.47-55.

⁴ FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ IPHAN, 1997. p.11.

seguimentos sócio-culturais da nação. Como esclarece Choay⁵, a patrimonialização passa pela significação transmitida pela comunidade. É a comunidade que legitima o patrimônio cultural e não o Estado. Apesar da responsabilidade deste com as políticas culturais de preservação.

No Brasil, as primeiras iniciativas para a preservação do patrimônio histórico-cultural convergiram para a criação do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN pelo decreto nº 25, de 30 de novembro de 1937. A concepção que se tinha sobre o patrimônio cultural está sintetizada na definição que fora dada: “[...] o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu **excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico**”⁶ (grifo meu). Não é novidade que neste período da história, havia um demasiado interesse em fortalecer a identidade da nação. Para tanto, elencavam-se os monumentos e as edificações históricas entendidas, como apontadas acima, de “excepcional valor” histórico-artístico. Privilegiava-se, assim, a cultura material luso-católica, pois somente esta poderia se “enquadrar” na concepção de “excepcional valor”. As culturas “periféricas” (afrodescendentes, indígenas e dos imigrantes), entendidas aqui como não protagonistas das políticas culturais, não atendiam aos padrões de “excepcionalidade”. Os binômios “cultura erudita” e “cultura popular” ou “cultura civilizada” e “cultura primitiva” se faziam presentes na referida concepção de patrimônio cultural.

O conceito “exclusivista” do patrimônio cultural também acontecia na esfera internacional, de modo que houve expressivas mobilizações para que o referido conceito de patrimônio se ampliasse. Houve uma acentuada crítica por parte de países e grupos de tradição não europeia ao eurocentrismo da noção tradicional de patrimônio

⁵ Cf. CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. 3ª ed. São Paulo: UNESP, 2006. p. 11-30.

⁶ Todo o Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937 encontra-se disponível no site do IPHAN: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=284>. Acesso em 20 de Outubro de 2013.

histórico e artístico, pois havia o desejo de que suas culturas fossem reconhecidas como patrimônio da humanidade. Segundo Ferretti:⁷

[...] desde a década de 1970, a UNESCO passou a valorizar, no plano internacional, as formas de patrimônio denominadas de cultura imaterial, ligadas às culturas populares que até então eram pouco apoiadas nas políticas de preservação do patrimônio, dedicadas quase que exclusivamente às obras de arte e aos monumentos, na perspectiva do predomínio do erudito sobre o popular.

No Brasil as mudanças ocorreriam, sobretudo, com a Constituição de 1988, pois segundo o Artigo 216⁸:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Percebe-se no referido artigo um considerável avanço no entendimento sobre o patrimônio cultural nacional. Em primeiro lugar, há um avanço na concepção do patrimônio cultural, tendo em vista que reconhece sua dimensão imaterial. Num segundo momento, reconhece-se a pluralidade da cultura brasileira e a necessidade de preservá-las. Quebra-se o monopólio, pelo menos na perspectiva do legislador. Ainda em processo de reconhecido avanço em relação ao patrimônio imaterial, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional –

⁷ FERRETTI, Sergio Figueiredo. Cultura Popular e patrimônio imaterial: o contexto do tambor de crioula do Maranhão. *Revista de Políticas Públicas*. São Luís – MA, Número Especial, p. 173-179, agosto de 2010.

⁸ Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 de outubro de 2013.

IPHAN criou o decreto n. 3.551 em 04 de agosto de 2000. Segue as diretrizes do respectivo decreto:

Art. 1º - Fica instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro.

§ 1º Esse registro se fará em um dos seguintes livros:

I. Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II. Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III. Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.⁹

§ 2º A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira.

Não obstante o avanço na democratização cultural permanece ainda o desafio da inclusão, pois a contemporaneidade fez surgir novas demandas e novos atores culturais em busca de reconhecimento. A pluralização religiosa é um dos fenômenos sociais de pressão por representatividade cultural, pois as representações do patrimônio cultural religioso passam pela cultura indígena, lusitana e africana. No entanto, a cultura religiosa brasileira é ainda mais plural, percebe-se, por exemplo, que os evangélicos são pouco representados nas políticas do patrimônio cultural. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE¹⁰ há no Brasil 42,2 milhões de evangélicos, algo que justificaria uma representatividade patrimonial maior.

Patrimônio cultural e a identidade assembleiana

Não sendo contemplada pelas políticas culturais, apesar de um século de presença no Brasil e possuir, segundo dados do IBGE, aproximadamente 12 milhões de fiéis, a AD/CGADB/CPAD, que é parte

⁹ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm. Acesso em: 20 de outubro de 2013.

¹⁰ Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em: 20 de outubro de 2010.

deste universo assembleiano, deu início a uma ação sem precedentes de preservação de seu patrimônio histórico-cultural com a criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP. Se as ações patrimoniais são também ações identitárias, como se procurou demonstrar acima, como esta relação está ocorrendo na AD/CGADB/CPAD?

Segundo Castells¹¹ a identidade cultural pode ser entendida como um “processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o (s) qual (ais) prevalece (m) sobre outras fontes de significados”. A AD/CGADB/CPAD segue esta linha ao se re-apropriar de um conceito sociológico - pentecostalismo clássico - que não pretende estabelecer distinções de valor; denota apenas antiguidade ou pioneirismo histórico.¹² Esta apropriação ocorre em oposição aos chamados neopentecostais.

Nos dias 26, 27 e 28 de Agosto de 2010, a CGADB e a CPAD realizaram em Campinas, o Primeiro Seminário de Reflexão Teológica, no final do evento foi elaborado o “Manifesto da Reflexão Teológica Pentecostal das Assembleias de Deus no Brasil – Carta de Campinas”, com o resumo das discussões em forma de apontamentos para o fortalecimento (ou resgate?) da Identidade Pentecostal Clássica. Esta carta foi amplamente divulgada nos meios de comunicação da instituição: CPADNEWS¹³, Jornal Mensageiro da Paz e Revista Manual do Obreiro, num claro debate identitário. Segundo a carta:

Considerando a banalização do sagrado que vem ocorrendo em nosso país, através do aumento indiscriminado de diversas formas de manifestação que pretendem se acomodar — ou que são sociologicamente classificadas — ao pentecostalismo, é que resolvemos realizar esse Seminário **para reafirmar a obrigatoria e**

¹¹ CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade* (a era da informação: economia, sociedade e cultura) v.2. São Paulo: Paz e Terra, 2006. p. 22.

¹² MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 24.

¹³ A Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD criou em 2010 um portal de notícias denominado CPADNEWS: www.cpadnews.com.br

devida distinção que precisa marcar o nosso movimento de pentecostalidade clássica.¹⁴ (Grifo meu).

É surpreendente que a proposta de discutir o pentecostalismo praticado pela Assembleia de Deus tenha acontecido três décadas depois do início das transformações ocorridas no fenômeno religioso pentecostal. Certamente subestimaram esses “novos atores religiosos” e supervalorizaram a capacidade da instituição em controlar suas fronteiras identitárias. Como garantir o sucesso das ações identitárias? É difícil dizer, porém, uma das delas é a instrumentalização de seu patrimônio histórico-cultural.

Pode-se dizer que “memória coletiva e a sua forma científica, a história, aplicam-se a dois tipos de materiais: os documentos e os monumentos”.¹⁵ Porém, os “agentes” do patrimônio assembleiano não poderiam contar com a memória coletiva fundada em monumentos, tendo em vista que os templos, com raras exceções, sempre tiveram uma característica funcional. Por causa do crescimento constante, derrubava-se com frequência o templo velho para erguer um novo, mais confortável e adaptável às exigências dos novos tempos. Mesmo porque o caráter escatológico da Assembleia de Deus direcionava suas esperanças para a era vindoura. Assim, sempre apresentou pouco apego aos aspectos imanentes da vida, algo que vem mudando na última década. Desse modo, a construção da memória coletiva assembleiana se dará pela forma científica fundada nos arquivos. Le Goff¹⁶ entende que

[...] para a escola histórica positivista do fim do século XIX e do início do século XX, [o documento] será o fundamento do fato histórico, ainda que resulte da escolha, de uma decisão do historiador, parece apresentar-se por si mesmo como prova histórica. A sua objetividade parece opor-se à intencionalidade do monumento. Além do mais, afirma-se essencialmente como um testemunho escrito.

Parece que a AD/CGADB/CPAD absorve esta perspectiva positivista, pois os documentos históricos que serão preservados no CEMP se apresentariam como “provas” de que a AD/CGADB/CPAD

¹⁴ Disponível em: <http://www.cpadnews.com.br/integra.php?s=12&i=4330>. Acessado em 20 de outubro de 2013.

¹⁵ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 4 ed. Campinas: UNICAMP, 1996. p. 535.

¹⁶ LE GOFF, 1996, p. 536.

sempre se comprometeu com a teologia “clássica”. Assim, o que o CEMP procura preservar é em grande medida o patrimônio cultural material e imaterial da Assembleia de Deus que atenda aos interesses do planejamento identitário estabelecido pelos “historiadores” da AD/CGADB/CPAD. A fragilidade identitária da AD/CGADB/CPAD é a oportunidade para a manipulação da memória, principalmente por via ideológica. Paul Ricoeur¹⁷ aponta para o fato de que os abusos da memória são abusos do esquecimento, pois por causa da mediação narrativa a memória é seletiva. Assim, o CEMP está preparado para preservar os documentos históricos da Assembleia de Deus que legitimam sua suposta coerência doutrinária e que fundamentam também uma suposta identidade de pentecostalismo clássico. Entretanto, os esforços em fortalecer a identidade materializando a memória esbarram no caráter da tradição oral¹⁸ da Assembleia de Deus, pois as memórias são transmitidas através dos púlpitos das Assembleias de Deus espalhadas pelo país. Situação que fragiliza as ações identitárias promovidas pela AD/CGADB/CPAD.

Os conceitos de Jöel Candau, como memória geracional, prosopopeia memorial e a comemoração, apresentam interessante contribuição para a compreensão de como a AD/CGAD/CPAD instrumentaliza a memória no contexto das “tensões identitárias” que caracterizam o campo religioso pentecostal. Candau define a memória geracional da seguinte maneira:¹⁹

A memória geracional é também uma memória de fundação que tem seu lugar no jogo identitário. A forma antiga é uma memória genealógica que se estende para além da família. Ela é a consciência de pertencer a uma cadeia de gerações sucessivas das quais o grupo ou o indivíduo se sente mais ou menos herdeiro. É a consciência de sermos os continuadores de nossos predecessores. Essa consciência do peso de gerações anteriores é manifesta em expressões de forte carga identitária, como “as gerações anteriores trabalharam por nós” ou “nossos antepassados lutaram por nós”, etc.

¹⁷ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. São Paulo: UNICAMP, 2008. p. 423-462.

¹⁸ Cf. POMMERENING, Claiton Ivan. *A relação entre a oralidade e a escrita na teologia pentecostal: acertos, riscos e possibilidades*. 2008. 120 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.

¹⁹ CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011. p.142.

Pode-se dizer que “A Carta de Campinas” aponta nesta direção. Por intermédio do referido documento é possível entender como a AD/CGADB/CPAD tenta demonstrar sua “credibilidade teológica” por intermédio do discurso de continuidade com o evento fundante de seus “antepassados” pentecostais.

As Assembleias de Deus, ao longo de sua existência, tem esposado uma confissão teológica das mais perfeitas e ortodoxas que existem. O nosso pentecostalismo é fruto das manifestações do Espírito Santo ocorridas ao longo dos séculos, mormente, o movimento pentecostal moderno do início século 20. Por sua vez, encontrou ambiente propício em nossa pátria para instalar-se e desenvolver-se, como em nenhuma outra parte da terra. Somos cristãos (religiosamente falando), herdeiros da teologia reivindicada pelos reformadores, mas ainda não conseguimos exercer influência no aspecto social do país. Corremos o perigo de tornarmo-nos orgulhosos e arrogantes por causa de nossa trajetória histórica. Temos uma estrutura lógica e bíblica, considerada pentecostalismo clássico, que, todavia, não é impedimento ao mover do Espírito Santo.²⁰

Percebe-se uma tentativa de ligar sua trajetória histórico-teológica aos eventos que legitimam o protestantismo, assim retoma ao passado comum da Reforma Protestante, entendendo-a como continuidade da “ação do Espírito Santo”. Além disso, destaca o fato de que “tem esposado uma confissão teológica das mais perfeitas e ortodoxas que existem”, portanto legítimos “herdeiros” dos que lutaram pela fé. Nesta linha, atribui sua “pureza” teológica ao compromisso dos fundadores da Assembleia de Deus. Algo que pode ser constatado na CPAD, local onde se encontra o CEMP, pois já na entrada principal da referida instituição, no lado esquerdo, encontra-se o Memorial das Assembleias de Deus no Brasil. É um espaço pequeno, no entanto, suficiente para mostrar a carga da memória geracional, pois é uma tentativa de ligação com os antepassados, pois celebra os principais nomes de sua história, em particular os fundadores, Daniel Berg e Gunnar Vingren. Na entrada do Memorial há dois bustos dos fundadores, além de pertences dos pioneiros, inclusive no local encontra-se a cama que pertenceu a Daniel Berg.

²⁰ Disponível em: <http://www.cpadnews.com.br/integra.php?s=12&i=4330>. Acessado em 20 de outubro de 2013.

Em relação à prosopopeia memorial, Candau²¹ afirma que ela apresenta várias características de “*exemplum*”, ou seja, “idealização, personagens-modelos nos quais são mascarados os defeitos e enaltecidas as qualidades, seleção de trações de caráter julgados dignos de imitação, ‘lendas de vidas’ *post mortem* que podem fabricar deuses [...]”. Parece que o CEMP também segue este modelo de instrumentalização da memória, pois os personagens são idealizados e transformados em lendas, no entanto, em vida foram desprezados, como foi o caso de Daniel Berg que morreu no ostracismo. Por outro lado, a AD/CGADB/CPAD celebra também os vivos, há uma idealização do pastor Jose Wellington, presidente da AD/CGADB/CPAD há mais de 25 anos, pois recebeu até o direito de uma bibliografia que exalta suas qualidades de homem abdicado, símbolo vivo a ser seguido.

Já no conceito de comemoração, há elementos como: glorificação do passado, sentimento de continuidade, unificação das memórias, sentimento de uma cultura comum, revitalização, “enrijecimento”, “congelamento” da identidade quando ameaçada, enfim, mito fundante²². Todos estes elementos estão presentes na origem da memorização assembleiana. Por exemplo, nota-se, a despeito do termo genérico Centro de Estudos do Movimento Pentecostal, que o CEMP abriga em quase sua totalidade apenas documentos históricos da Assembleia de Deus, algo constatado em visita ao local. Na página eletrônica da instituição é possível ler a seguinte informação atribuída ao diretor, pastor Isael Araújo: “o conteúdo do CEMP constitui-se de todos os documentos e impressos produzidos pela CPAD, CGADB e outras instituições de nossa denominação”. Desse modo, há uma tentativa de relacionar o movimento pentecostal com a AD/CGADB/CPAD, quando na verdade é bem mais amplo. Desse modo, há uma tentativa de glorificar o passado e incutir o sentimento de continuidade histórica.

Digno de nota também é a surpreendente disposição do CEMP/CPAD em disponibilizar seus arquivos para pesquisadores interessados na Assembleia de Deus. A abertura para as pesquisas parecem apontar para uma confiança de que as diferenças em relação aos neopentecostais serão esclarecidas com os estudos acadêmicos.

²¹ CANDAU, 2011, p.143.

²² CANDAU, 2011, p.145.

Desse modo, parece usar seu patrimônio cultural como “arma identitária”²³. A atenção dada aos estudiosos não é apenas retórica vazia, pois ao visitar a instituição foi possível constatar em loco o interesse em ajudar os pesquisadores na realização de suas pesquisas.

Considerações finais

A pluralidade religiosa gera “crise de identidade”, tendo em vista que é preciso fazer escolhas no cardápio cultural religioso que se apresenta. O que ser e o que não ser? No caso da AD/CGADB/CPAD ela reconfigura sua identidade em oposição aos chamados neopentecostais. Ela rejeita o jeito neopentecostal de ser, pelo menos institucionalmente, já que é comum encontrar elementos do neopentecostalismo nas Assembleias de Deus espalhadas pelo Brasil, como por exemplo, “o culto da vitória” nas quintas-feiras, apenas para citar um exemplo.

Desse modo, ela se apropriará de uma tipologia sociológica denominada “pentecostalismo clássico”, que não tem conotações de valor, pois é apenas um conceito sinalizador do fragmentado campo religioso pentecostal, para “batalhar” por sua “identidade”.

Nesse contexto é que a AD/CGADB/CPAD instrumentalizará seu patrimônio histórico-cultural para defender seu direito de ser “clássica”. Cria assim, o Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP, para preservar os documentos históricos da instituição, leia-se: Jornais, Revistas, Livros, etc. Além disso, convida pesquisadores a pesquisá-la, oferecendo toda ajuda possível na tentativa de que as “diferenças” no campo religioso pentecostal sejam “descobertas e apresentadas”.

Enquanto a cúpula da AD/CGADB/CPAD tenta se desvencilhar do neopentecostalismo a base da instituição absorve cada vez mais suas características. É o paradoxo do campo religioso contemporâneo. No entanto, a patrimonialização assembleiana sinaliza algo positivo, pois aponta para um fenômeno relativamente novo nas questões culturais. Na contemporaneidade destaca-se a movimentação contemporânea de “novos” atores patrimoniais em busca de reconhecimento e relevância

²³ MAFRA, Clara. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. *Mana*, v. 17, n. 3, p. 607-624, 2011.

neste campo, a dinâmica é tão intensa que o Estado não consegue responder de forma adequada às novas demandas culturais, assim, o fenômeno da patrimonialização ultrapassa a ação estatal.

Por último, à guisa de conclusão, o Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP é uma importante contribuição para a realização de pesquisas sobre o fenômeno religioso brasileiro contemporâneo, pois ainda é um campo carente de pesquisas acadêmicas.

O Dualismo Grego na Teologia Cristã: contribuições do neocalvinismo holandês para o resgate de uma teologia integral

Rodomar Ricardo Ramlow*

Considerações Iniciais

O movimento protestante de reforma cultural e religiosa que ficou conhecido como neocalvinismo holandês têm em homens como Herman Bavinck (1854-1921), Abraham Kuyper (1837-1920) e Herman Dooyeweerd (1894-1977) seus principais articuladores. A Holanda do século XIX, assim como toda a Europa, experimentava um declínio do cristianismo e estava em franco processo de secularização. O individualismo e o racionalismo decorrentes do iluminismo francês geraram significativas transformações no ambiente intelectual e religioso, levando a uma radical separação entre igreja e estado.

Dentre os diversos desafios frente ao qual a igreja precisava se posicionar, estava o dualismo grego que influenciava a teologia gerando um afastamento dos cristãos da arena pública. Tal compreensão dualista colocava num nível “superior” o dom sobrenatural da graça que permitiria ao ser humano a revelação divina. A alma racional e a natureza estariam num nível “inferior”. Dooyeweerd entendia como uma consequência desse dualismo o fato de a filosofia e demais disciplinas acadêmicas passarem a ser desenvolvidas por uma perspectiva que contribuiu para o fortalecimento do secularismo. Pois, o “pensar” e o fazer ciência estariam no âmbito da razão independente e autônoma, separados do mundo físico. Logo, conclui-se que Deus é totalmente desnecessário. A igreja, por sua vez, não se empenhou em defender a cosmovisão judaico-cristã, optando por retirar-se de tudo o que considerava “secular” para um ambiente restrito chamado

* Doutorando em Teologia. Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior em Teologia-EST. Bolsista CAPES. E-mail: rodomar.ramlow@gmail.com

“sagrado”¹. Como resultado a igreja e os cristãos tornaram-se irrelevantes no que diz respeito a influenciar a cultura.

Esta mesma incapacidade da igreja frente aos desafios do mundo contemporâneo pode ser visto também no Brasil dos dias atuais. O grande crescimento dos chamados evangélicos não tem trazido uma influência significativa capaz de tocar os problemas sociais do país. Como bem identifica Marcus Throup, “no contexto do cristianismo brasileiro, temos de reconhecer que existe um abismo horrível entre aquilo que confessamos aos domingos e aquilo que vivemos durante o restante da semana”². Assim, parece correta a conclusão de que uma transformação mais ampla que se deseja para a sociedade precisa começar em nós, passando por indivíduos e pela própria igreja. Dar-se conta do dualismo presente em nossa teologia e o quanto isso pode contribuir para um viver dicotômico é um desafio a ser encarado. Antes de podermos fazer a crítica social e apontar soluções é necessário rever a nossa teologia para, a partir de uma autocrítica sincera, reforçar um fundamento sólido e integral.

O objetivo deste artigo é resgatar a contribuição do neocalvinismo holandês, uma vez que nos últimos anos obras importantes de seus fundadores vem sendo publicados com traduções para o português e mais pessoas tem buscado naquela tradição argumentos e inspiração para o ser igreja neste país³.

¹ MILLER, Darrow L. *Disciplinando Nações: o poder da verdade para transformar culturas*. Tradução de Isabel Zwahlen. Curitiba: FatoÉ Publicações e Harvest Brasil, 2003. p. 44.

² THROUP, Marcus. *A Igreja na Berlinda: reflexões sobre o cristianismo brasileiro por um filho adotivo*. Curitiba: Encontro, 2011. p. 36.

³ Em obra recente e inédita no Brasil, Wanderley Rosa apresenta um tratado teológico onde destaca a influência do dualismo na teologia cristã e a relação entre corpo e alma. No entanto, Rosa, apesar de sua identificação presbiteriana, não chega a considerar o pensamento dos neocalvinistas holandeses do século XIX. Esta constatação, no entanto, não desmerece a importante contribuição de Rosa para a reflexão teológica no Brasil. ROSA, Wanderley. *O Dualismo na Teologia Cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Dualismo Grego e Gnosticismo

Falar a respeito do dualismo que separa o mundo em espiritual e material leva o pesquisador até o antigo gnosticismo e a influência da filosofia grega nesta questão. Champlin lembra que

as fórmulas de crença na alma não faziam parte original da herança judaico-cristã, a ideia dualista sobre corpo e alma [...] na realidade foi tomada por empréstimo da filosofia grega, principalmente de Platão, por meio do neoplatonismo⁴.

Importantes teólogos da igreja dos primeiros séculos como Orígenes e Agostinho foram influenciados pelo neoplatonismo. Se “o tipo de filosofia que Platão ensinava era a melhor religião da época, por ser muito mais nobre que as expressões da religião grega, com seu politeísmo e sua idolatria”⁵, por sua vez

O neoplatonismo era uma espécie de adaptação religiosa de ideias platônicas, enfatizando o misticismo, o dualismo, as emanções, o drama sagrado da alma, a purificação, o retorno da alma à união com Deus. O pecado original, em termos gerais, consiste na união da alma com a materialidade; e a redenção da alma consiste em sua separação final da matéria⁶.

Portanto, este dualismo é fruto da filosofia de Platão que, de forma adaptada, teve continuidade com Aristóteles. Os platonistas tendiam a desprestigiar o mundo material em favor do mundo ideal. Sob essa influência, promoveu-se uma cisão teórica e prática entre o material e o espiritual, entre corpo e a alma. Os textos bíblicos, então, passaram a ser lidos por essas lentes platônicas que desempenharam um papel chave na hermenêutica⁷. A visão dualista do ser humano, presente na teologia cristã, tem origem no segundo século quando as primeiras comunidades cristãs receberam influência de ideias gnósticas. Nas palavras de Haegglund,

⁴ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. v. 2 D-G. ed. 9. São Paulo: Hagnos, 2008. p. 147.

⁵ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. v. 5 P-R. ed. 9. São Paulo: Hagnos, 2008. p. 289.

⁶ CHAMPLIN, 2008, v. 5, p. 296.

⁷ ROSA, 2010, p. 10.

A metafísica fundamental do gnosticismo [...] é apresentada em forma mitológica com a personificação de vários conceitos abstratos tais como verdade, sabedoria e razão. O ponto de vista básico é de natureza dualista, o que vale dizer que tem seu ponto de partida no contraste entre o mundo do espírito e o mundo material, juntamente com o contraste entre o bem e o mal e entre esfera superior e inferior⁸.

O gnosticismo tem entre suas fontes o dualismo platônico que defende a clássica separação entre espírito e matéria e a imortalidade da alma. Edwin E. Cairns lembra o gnosticismo como uma das maiores ameaças contra o cristianismo que os cristãos dos primeiros séculos enfrentaram⁹. Para os gnósticos um demiurgo identificado com o Deus do Antigo Testamento é quem teria criado o mundo material mau. Nas palavras de Cairns

O dualismo era um dos principais fundamentos do gnosticismo. Os gnósticos defendiam uma separação entre os mundos material e espiritual, porque para eles a matéria estava sempre identificada com o mal e o espírito com o bem. Por isso, Deus não poderia ter criado este mundo material¹⁰.

Assim, os gnósticos propunham dois deuses: “o deus mau do Antigo Testamento para criar, e o bom para redimir”. No gnosticismo

não havia lugar para o corpo humano na vida futura. Neste sentido, assemelhava-se à mitologia e à filosofia gregas, que também não tinham futuro para o corpo humano além desta vida. Seu ascetismo foi um dos fatores que contribuíram para o surgimento ascético medieval conhecido como monasticismo¹¹.

Buscando definir mais precisamente o termo, de acordo com Norman R. Champlin

A palavra gnosticismo vem do grego *gignoskien*, saber, referindo-se a um movimento dedicado à obtenção de um *conhecimento* genuíno

⁸ HAEGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 7. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003. p. 29.

⁹ CAIRNS, Earle Edwin. *O Cristianismo Através dos Séculos: uma história da Igreja Cristã*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 83.

¹⁰ CAIRNS, 2008, p. 83.

¹¹ CAIRNS, 2008, p. 84.

maior, por meio do qual, segundo seus adeptos criam, poderia ser obtida a salvação¹².

Assim, no seu processo de compreender a redenção,

os gnósticos esperavam escapar à prisão do corpo por ocasião da morte e atravessar as esferas planetárias de demônios hostis, a fim de se unir outra vez a Deus. Desse modo, não havia para eles nenhum motivo para crer na ressurreição do corpo¹³.

Portanto, constata-se a origem de uma doutrina que separa o mundo e a realidade entre um ideal espiritual e uma prisão material corpórea. O dualismo da filosofia de Platão e dos neoplatonistas, unido com o misticismo gnóstico penetraram a tradição cristã fincando raízes na teologia de modo que esta influencia permanece presente até os dias atuais.

O Dualismo e Os Neocalvinistas

Em sua *Dogmática Reformada*, o teólogo sistemático do neocalvinismo, Herman Bavinck, reconhece que “na formação e no desenvolvimento dos dogmas, os pais da igreja fizeram uso generoso da filosofia”¹⁴. Daí advém a influencia que levou, com o tempo, a teologia a deixar-se contaminar por um dualismo estranho à tradição hebraica. Por isso, o neocalvinismo holandês procurou empenhar-se para regatar aquilo que consideravam o motivo base integral da narrativa bíblico-cristã fundamentada na tríade Criação-Queda-Redenção¹⁵. Nas palavras

¹² CHAMPLIN, 2008, vol. 2, p. 918.

¹³ REID, Daniel G. [Ed.]. *Dicionário Teológico o Novo Testamento*: compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade. São Paulo: Vida Nova, 2012. p. 614.

¹⁴ BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada*: prolegômena [Org. por John Bolt]. vol. 01. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 607.

¹⁵ Este tema foi assunto integrante de dissertação de mestrado aparecendo sob título “A Relação natureza x Graça” in: RAMLOW, Rodomar Ricardo; SCHAPER, Valério Guilherme. *O neocalvinismo holandês e o movimento de cosmovisão cristã*. São Leopoldo, RS, 2012. 99 f. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2012. p. 37ss.

de Dooyeweerd este seria o tema com “uma unidade radical de sentido que está relacionada à unidade central da existência humana”¹⁶.

Em sua abordagem a respeito do ser humano, Dooyeweerd argumenta que “a visão teológica tradicional do homem” que é encontrada nos trabalhos dogmáticos católico-romanos e protestantes é muito mais de origem grega do que bíblica. Enquanto as Escrituras apontam o coração como o centro religioso da existência humana e, portanto, “a raiz espiritual de todas as manifestações temporais de nossas vidas”, a filosofia grega buscou o centro da existência na razão. Uma imagem construída à parte do tema central da palavra-revelação: criação, queda e redenção¹⁷. É importante destacar aqui que ao falar do coração a ideia vai muito além do significado de nossos dias quando imediatamente se pensa apenas nas emoções. James Sire nos lembra da importância de compreender o coração de acordo com o conceito bíblico, um elemento definidor central da pessoa humana¹⁸.

No pensamento platônico, com o dualismo que compreende as formas como os ideais imutáveis e a matéria como o mundo instável e mutável, haveria o mundo ideal e superior onde prevalece a forma, o bem, o céu e também a alma, o eterno e o espiritual. No mundo inferior da matéria estaria a terra, o corpo, o material, o temporal, enfim, o mal¹⁹. Durante os séculos XII e XIII o cristianismo passa a ter e a aproximação com a filosofia aristotélica, especialmente por meio das cruzadas e o contato com os muçulmanos. Enquanto Platão era marcado por seu racionalismo, Aristóteles demonstrava em seus escritos uma preocupação mais empírica. O teólogo proeminente nessa época é Tomás de Aquino que procurou dar uma ênfase maior a bondade da criação, valorizando, assim, a natureza. A sua afirmação da natureza, no entanto, continuava a sofrer os efeitos do dualismo platônico. Nas palavras de Walsh e Middleton

¹⁶ DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento*: estudos sobre a pretensa autonomia da razão. Tradução de Guilherme Vilela Ribeiro e Rodolfo Amorim Caldas de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010. p. 189-217.

¹⁷ DOOYEWEERD, 2010, p. 255.

¹⁸ SIRE, James W. *Dando Nome ao Elefante*: cosmovisão como um conceito. Brasília: Monergismo, 2012. p. 181.

¹⁹ WALSH, Brian J. e MIDDLETON, J. Richard. *A Visão Transformadora: moldando uma cosmovisão cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. p. 94.

O ponto de vista de Tomás de Aquino, com respeito à relação entre evangelho e a vida, era que a graça funcionava como um *donum superadditum* (um complemento) para a natureza. De acordo com Tomás de Aquino, a raça humana foi criada como uma alma racional em união com um corpo, mas era *também* dotada de um dom sobrenatural de graça. Esse dom, dado na criação, capacitava-o a conhecer e amar a Deus²⁰.

Enquanto num nível “superior” o dom sobrenatural da graça permite ao ser humano a revelação divina, no nível “inferior” a alma racional e a natureza permaneceriam independentes. A queda e o pecado teriam levado à perda do dom sobrenatural o que afetaria a relação do ser humano com Deus. Logo, a redenção é compreendida como a recuperação do dom sobrenatural da graça. No entanto, permanece uma realidade natural e outra sobrenatural, a realidade da graça e a realidade da natureza. Nesta compreensão, a conversão, por exemplo, significaria recuperar o dom sobrenatural da graça perdida com a queda. Assim, a igreja e seus sacramentos seriam os caminhos adequados para se receber a justiça sobrenatural e a salvação. De qualquer modo, se a queda, conforme Gênesis 3, implica apenas na perda do dom sobrenatural, não privando a vontade da liberdade e do poder de fazer o bem, nas palavras de Bavinck, “a graça se torna dispensável e o Cristianismo é privado de seu caráter absoluto”²¹.

Natureza x Graça

O tema da natureza e graça "conduziu a teologia escolástica à divisão da vida humana em duas esferas, a natural e a sobrenatural"²². Na esfera natural estaria a natureza humana capaz de encontrar o seu centro na razão natural. Uma razão natural, como explica Dooyeweerd, que é "capaz de adquirir um *insight* correto com relação à natureza humana e a todas aquelas assim chamadas "verdades naturais", à parte de qualquer relação divina, unicamente por sua luz natural". A revelação bíblica, no entanto, mostra que a natureza racional também foi criada por Deus, e que, conseqüentemente, foi também afetada pelos efeitos

²⁰ WALSH e MIDDLETON, 2010, p. 97.

²¹ BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada: O pecado e a salvação em Cristo* [Org. por John Bolt]. v. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 44.

²² DOOYEWEERD, 2010, p. 262.

do pecado²³. Porém, essa revelação bíblica não influenciou a visão sobre a natureza humana na teologia cristã que continuou a ser "governada pelo motivo religioso pagão dualista do pensamento grego"²⁴.

No tema escolástico natureza e graça o ser humano foi dotado com o dom supranatural da graça. Esse dom foi perdido com a queda no pecado. E, foi recuperada por meio de Cristo à sua igreja. E, assim, "a natureza racional humana seria elevada ao estado supranatural de perfeição a que estava destinada no plano da criação". Porém, aquele estado natural só pode ser alcançado agora pela fé, pela qual "podemos aceitar as verdades supranaturais da revelação divina"²⁵.

Existe, no entanto, além da esfera supranatural da graça, a esfera natural da vida humana ou da natureza humana. Natureza esta, que não foi radicalmente contaminada pelo pecado. Apenas ferida pelo pecado, ela foi destinada a existir unida ao dom supranatural da graça. Como a natureza humana perdeu a sua harmonia original devido ao pecado, as inclinações sensuais estão agora em oposição à razão natural. Entre as diversas respostas que se pode encontrar para a pergunta a respeito da origem do pecado, uma delas estaria relacionada ao domínio dos seres humanos sobre a matéria. Nas palavras de Bavinck, "a filosofia grega geralmente estava comprometida com a interpretação de que o papel da razão era restringir os desejos e as paixões sexuais"²⁶. A solução é, portanto, adquirir virtudes naturais, por meio das quais a razão governaria as inclinações sensuais. Na esfera da graça estariam apenas as virtudes sobrenaturais da fé, da esperança e do amor. A queda (Genesis 3), portanto, não teria afetado as capacidades originais da razão natural que, perdeu apenas a sua capacidade de refletir sobre

²³ Em sua dogmática o teólogo holandês Herman Bavinck interpreta que a queda e o pecado em si corrompem não só os desejos e a vontade, mas, também, a mente (BAVINCK, Hermann. *Teologia Sistemática: Os Fundamentos da Fé Cristã*. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo: SOCEP, 2001, p. 261). De acordo com Bavinck "o pecado não é uma substancia independente, mas um distúrbio de todas as dádivas e energias dadas ao homem que faz com que elas funcionem em uma direção diferente, não no sentido de conduzir a Deus, mas no sentido de afastar-se dele. A razão, a vontade, o interesse, as emoções, as paixões, as habilidades psicológicas e físicas – tudo isso são armas da justiça, mas que foram, pela misteriosa ação do pecado, convertidos em armas da injustiça" (BAVINCK, 2001, p. 252).

²⁴ DOOYEWEERD, 2010, p. 262.

²⁵ DOOYEWEERD, 2010, p. 262.

²⁶ BAVINCK, v. 3, 2012, p. 52.

realidades divinas. A realidade divina, agora, deveria ser recebida na revelação, por meio da fé²⁷. Assim, acrescenta Carvalho,

na perspectiva escolástica, a fé deveria orientar a razão pra que esta compreendesse as verdades do evangelho, *mas tal orientação não era considerada necessária para que a razão compreendesse a natureza!*²⁸

Esta visão da natureza humana teria abandonado completamente o sentido radical de criação, queda e redenção como revelada na Bíblia. Pois, compreende-se que a racionalidade humana não teria sido afetada pela queda. E, embora essa visão tenha sido rejeitada pela Reforma, "a sua concepção da natureza humana como um composto de corpo material e alma imortal" foi "geralmente aceita pela teologia escolástica protestante, tanto luterana como reformada"²⁹. Isso se deu porque

o motivo básico escolástico da natureza e da graça do catolicismo romano continuou a influenciar a visão teológica e filosófica da Reforma. Esse motivo básico introduziu um dualismo na visão inteira do homem e do mundo³⁰.

Pois o que se fez foi tentar acomodar a "visão grega da natureza à doutrina bíblica da graça". Dooyeweerd argumenta que, no entanto,

A visão escolástica de que a natureza humana criada encontraria seu centro na razão humana autônoma não poderia ser acomodada à visão bíblica radical da criação. Ela implicaria em que, na esfera natural da vida, o homem seria independente da palavra de Deus. Essa falsa divisão da vida humana em uma esfera natural e outra supranatural se tornou o ponto de partida do processo de secularização que resultou na crise da cultura ocidental, em seu desenraizamento espiritual³¹.

²⁷ CARVALHO, Guilherme de. *O dualismo natureza/grça e a influência do humanismo secular no pensamento social cristão*. In: LEITE, Cláudio Antônio Cardoso; CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de; CUNHA, Maurício José Silva. *Cosmovisão Cristã e Transformação: espiritualidade, razão e ordem social*. Viçosa: Ultimato, 2006, p. 134.

²⁸ CARVALHO, 2006, p. 134.

²⁹ DOOYEWEERD, 2010, p. 263.

³⁰ DOOYEWEERD, 2010, p. 264.

³¹ DOOYEWEERD, 2010, p. 264.

O autor conclui argumentando contra a ideia de que a razão humana é uma substância independente. Para Dooyeweerd ela é, antes, um instrumento. "O *eu* é o músico oculto que se utiliza dele. E o motivo central que governa tanto o pensamento quanto o próprio ego humano é de natureza religiosa central"³². Não haveria, assim, possibilidade de o ser humano responder ele mesmo a pergunta sobre si, a saber, 'o que é o ser humano?'. Essa resposta só pode ser encontrada numa relação com Deus que revela a raiz religiosa e o centro da natureza humana na criação, queda e redenção³³. Dooyeweerd acredita que a resposta para a questão "quem é o homem?" só pode ser respondida a partir do conhecimento de Deus.

Com isso Dooyeweerd não está dizendo simplesmente que seja a teologia a ciência que leva ao autoconhecimento. Isso porque a teologia, enquanto

ciência dogmática dos artigos da fé cristã [...] não é mais capaz de conduzir-nos a um real conhecimento de nós mesmos e de Deus do que a filosofia ou as ciências especiais que estão interessadas no estudo do homem³⁴.

Pois, continua o autor, tal "conhecimento central pode ser apenas o resultado da palavra-revelação de Deus operando no coração, o centro religioso de nossa existência, pelo poder do Espírito Santo"³⁵. Portanto, a questão referente à pergunta sobre o ser humano é um exemplo de como a dicotomia natureza e graça permeia a filosofia revelando um motivo básico diferente daquele da palavra-revelação. Como os cristãos que admitem as Escrituras, a revelação de Deus a partir do enredo Criação, Queda e Redenção, poderiam dialogar com as diferentes esferas da realidade quando existem motivos base diversos? Seria preciso, anteriormente, argumentar em favor de uma crítica ao próprio dogma da autonomia da razão. Desafio para o qual Dooyeweerd se dedicou. Não existiria uma neutralidade racional, ou seja, uma esfera autônoma, livre dos efeitos do motivo Criação-Queda-Redenção. Da perspectiva cristã, portanto, conceber uma possibilidade de acesso puro

³² DOOYEWEERD, 2010, p. 264.

³³ DOOYEWEERD, 2010, p. 265.

³⁴ DOOYEWEERD, 2010, p. 254.

³⁵ DOOYEWEERD, 2010, p. 254.

ao conhecimento é algo estranho à cosmovisão bíblica, uma vez que isso ignora os efeitos noéticos da Queda. O próprio Bavinck procura deixar claro que

Assim como o pecado original se estende por toda a humanidade, ele se estende também por toda a pessoa. Ele exerce influência sobre toda a pessoa, sobre a mente e a vontade, o coração e a consciência, a alma e o corpo, sobre todas as capacidades e poderes de uma pessoa³⁶.

Logo, “a natureza humana, como agora constituída, nada pode produzir exceto sua semelhança, e essa semelhança agora é pecaminosa”³⁷. Nota-se o esforço, portanto, de Bavinck e seus companheiros de empreendimento, em restaurar uma visão da queda, superando o dualismo e as influências que a teologia foi incorporando a partir do platonismo, do gnosticismo e do pelagianismo.

No entendimento de Dooyeweerd a pessoa humana sempre se manifestará a partir de pressupostos religiosos. Como Andrew Basden esclarece, "'Religioso' aqui não tem a ver com cerimônias e credos, mas antes com a nossa visão do que é auto-dependente”³⁸. Basden reforça seu argumento a partir de Roy A. Clouser³⁹, um discípulo de Dooyeweerd, que defende que toda teoria científica ou filosófica pressupõe algo como sendo divino, no sentido de ser a realidade absoluta e não dependente⁴⁰. Na compreensão de Dooyeweerd, tudo depende do Deus Vivo. Somente Ele é auto-dependente. Assim, todas as

³⁶ BAVINCK, v. 3, 2012, p. 123.

³⁷ BAVINCK, v. 3, 2012, p. 57.

³⁸ BASDEN, Andrew. *Sumário da Filosofia Cosmonômica: Uma Introdução na Perspectiva da Tecnologia da Informação*. Tradução de Guilherme de Carvalho. Disponível em:

<<http://www.freewebs.com/guilhermecarvalho/Dooyeweerd/Basdenondooy.htm>>

. Acesso em 12 out. 2011.

³⁹ A argumentação de Roy A. Clouser sobre esse tema se encontra em seu livro *The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories* ("O Mito da Neutralidade Religiosa: Um Ensaio sobre o Papel Oculto da Crença Religiosa nas Teorias"), lançado em 1991 pela University of Notre Dame Press.

⁴⁰ Guilherme de Carvalho lembra ainda, sobre essa questão da origem absoluta, o “incondicionado” que é utilizado por Paul Tillich. LEITE, CARVALHO e CUNHA, 2006, p. 192,193.

peças acabam fazendo suposições sobre a natureza das coisas, o que alguns chamam de *cosmovisão* (*Weltanschauung*). Uma "cosmovisão nasce das mais profundas pressuposições que nós mantemos sobre a natureza de realidade em si, pressuposições que juntas denominamos 'motivo-base'". Na definição de Basden, os Motivos-Base "são essencialmente religiosos em sua natureza. Eles refletem o que nós acreditamos de mais fundamentalmente sobre a natureza de realidade, incluindo Deus". E, as pessoas podem ser dominadas por um determinado motivo básico sem que nem mesmo tenham a consciência de qual seja⁴¹. Carvalho lembra ainda que os motivos-base não são "temas" filosóficos que possuem mero caráter teórico, pois Dooyeweerd os considerava realmente como *motivos*, ou seja, princípios dinâmicos capazes de controlar a cultura por meio do centro religioso do ser humano⁴².

Com a secularização, a ciência foi se desenvolvendo sem considerar a hipótese de Deus. Pois a razão autônoma não necessitava mais de Deus para chegar a um conhecimento perfeito sobre a natureza. Os cristãos, portanto, foram perdendo a capacidade de interagir com essa realidade, a menos que admitissem a privatização de sua fé e operassem "no mundo secular" pelos mesmos princípios que descartam qualquer possibilidade sobre a existência ou a necessidade de um Deus para compreender o mundo. Logo, a vida estava dividida entre o sagrado e o profano. Aceitar simplesmente a dicotomia natureza x graça e a possibilidade de uma razão autônoma significa ignorar a dimensão religiosa do ser humano, como se houvesse a possibilidade de agir e pensar a partir de uma posição de neutralidade. Todos partem de pressupostos fundamentais que não podem deixar de influenciar na produção cultural que vai moldar a realidade.

Considerações Finais

A influência dualista que separa espírito e matéria é uma realidade na história da teologia cristã. Apesar dos esforços de teólogos desde a origem da igreja nos primeiros séculos, esta influência se mostrou

⁴¹ CARVALHO, 2006, p. 125.

⁴² CARVALHO, 2006, p. 126.

suficientemente forte e atraente para a igreja de modo que nunca foi definitivamente superada.

Dentre as manifestações ou consequências que podem ser notadas atualmente na igreja brasileira, identificamos, especialmente, a divisão entre o sagrado e o profano, que gera verdadeiros guetos com o rótulo “gospel” para tudo aquilo considerado cristão e que está em contradição com o mundo à volta. É perceptível, portanto, nas igrejas, também uma dupla forma de vida assumida no campo da ética e da moral. Enquanto certos grupos tendem ao legalismo radical, outros revelam um comportamento explicitamente dissoluto e libertino, uma vez que o espírito não pode ser corrompido pela matéria. E, além do mais, da matéria nada se aproveitará⁴³. Com isso, vemos que mesmo os que se denominam cristãos e evangélicos não demonstram o mínimo pudor em demonstrar os mesmos expedientes escusos da cultura do “jeitinho brasileiro” para atingirem seus objetivos. E, isso pode ser visto desde uma bancada evangélica no Congresso até as relações do dia a dia. Se por um lado ainda é possível encontrar fortes traços de legalismo, por outro, a pergunta é até onde tudo não passa de estratégia pragmática e utilitarista para manipular as massas.

Ao assumir a sua identidade e cultivar a espiritualidade a igreja, ao longo dos séculos, centrou-se no paradigma domingo-templo-culto. É recente na história da igreja brasileira, a possibilidade de programações que ousaram quebrar este paradigma. O foco num dia especial, a identificação de um local demarcado para o encontro com o sagrado, bem como um ritual específico como mediação da experiência religiosa constituem uma marca fortemente presente no contexto brasileiro. E, mesmo onde este paradigma foi quebrado há dúvidas quanto às motivações: seriam elas para realmente integrar todas as coisas ou uma mera estratégia utilitarista para atingir mais fiéis?

É visível também na igreja, em especial no mundo evangélico identificado com a cultura gospel, uma ausência de interesse pelas causas sociais e temas ligados à ecologia e questões ambientais. A influência gnóstica, que despreza o mundo físico, não vê nenhuma importância nesta realidade que, no fim, será mesmo destruída, e, todos os salvos seguirão para um mundo espiritual chamado de céu. O que

⁴³ HÄEGGLUND, 2003, p. 31

interessa são as causas relacionadas à moral, envolvendo, especialmente, a sexualidade e tudo o que se compreende como tendo alguma relação com o espírito. Logo, o envolvimento da igreja com a realidade cultural e sociopolítica se limita aos temas restritos que, no seu entender, realmente importam para a salvação da alma. A compreensão de Queda e pecado como algo que se perdeu – um estado natural puro, perfeito e feliz – faz com que o anseio esteja em retornar ou alcançar aquela realidade idílica do Éden, manifesta em frases do tipo “volta logo Jesus!”

Talvez outra forte consequência da compreensão dualista natureza x graça se reflita na máxima de que religião não se discute. Não é matéria da razão, da ciência e da esfera pública. Quando muito, a religião tem algo a dizer para o íntimo, o privado, àquilo relacionado àquela religião específica. A mente natural autônoma é suficiente para dar conta de todas as coisas. Logo, a religião deve ser banida da esfera pública, o que gera intolerância e compreensões distorcidas, por exemplo, entre o que se tem compreendido como um Estado laico. Seria possível ao ser humano viver plenamente esta dicotomia, deixando em casa, numa gaveta, sua dimensão religiosa? Como não deixar que profundas convicções religiosas venham à tona quando do debate das mais diversas questões?

Assim, lembrar alguns pontos chave da tradição judaico-cristã pode ajudar a despertar a igreja para uma realidade mais ampla. E, resgatar a história, compreendendo questões importantes que moldaram a teologia, pode ajudar a entender práticas e conflitos da religiosidade contemporânea. Pois como lembra bem o neocalvinismo através do teólogo Herman Bavinck, nesta tradição cristã “é um Deus que cria todas as coisas e, por essa razão, o mundo é uma unidade, assim como a unidade do mundo demonstra a unidade de Deus”. Reforçando o papel da trindade na criação, Bavinck afirma que “todas as coisas se originam simultaneamente do Pai por meio do Filho no Espírito”⁴⁴. Assim, vemos a importância de Cristo tanto do ponto de vista soteriológico quanto cosmológico. A igreja brasileira, especialmente a evangélica, carece de uma reflexão a respeito destas implicações mais amplas da teologia cristã.

⁴⁴ BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada: Deus e a criação*. [Org. por John Bolt]. v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 431.

O dualismo na teologia cristã é um assunto que precisa ser tematizado. O labor teológico precisa discernir os elementos que constituem a sua história de modo a precaver-se de equívocos desviantes. Fica o desafio de pensar uma teologia que possa gerar uma práxis cristã que considera o ser humano em sua integralidade. O Deus da tradição cristã é criador de todas as coisas, e redentor de todas as coisas. O dualismo que separa espírito e matéria atribuindo uma escala de valor diferente ou mesmo origens diferentes para cada realidade é um elemento estranho que deve ser denunciado. Podemos, por questões funcionais e práticas, manter nossos templos com objetos e rituais sagrados, mas, sem perder a dimensão de que Deus não se restringe a estes espaços e ritos. O desafio, portanto, é como ser cristão numa realidade cada vez mais plural, sem cair num fundamentalismo exclusivista, mas, sem também apelar para um dualismo esquizofrênico?

A escola das virtudes: X-Men e o bem aristotélico

Gelson Vanderlei Weschenfelder*

Considerações iniciais

No início da década de 1960 a *Marvel Comics* já havia revolucionado o modo de apresentar o gênero de superaventura nos quadrinhos; super-heróis como *Homem-Aranha* e *Hulk*, estavam entre as HQ's¹ mais vendidas no mercado. A dupla famosa, conhecida por criar diversos personagens de superaventura, *Stan Lee* e *Jack Kirby*, transformou o universo Comics em 1963, criando super-heróis que já nasciam com superpoderes, devido a mutações genéticas. *X-men* é o melhor exemplo desse tipo de super-heróis.

A tese central que sustenta esses super-heróis é a de que a “mutação é a chave da nossa evolução. Ela nos permitiu evoluir a partir de um organismo celular até a espécie dominante do planeta, num processo lento que costuma levar milhares e milhares de anos. Mas a cada poucas centenas de milênios, a evolução dá um salto”².

A história da trama dos X-men é a seguinte: existem humanos em várias partes do mundo que nasceram com modificações genéticas. Humanos que, como resultado de um súbito salto evolucionário, nasceram com habilidades super-humanas latentes. Há seres que podem manipular o clima, o fogo, e outros o gelo; há também os que podem atravessar paredes ou voar; e existem também uns que podem manipular as mentes de outros seres humanos. Existem muitos com aparências atípicas, alguns similares a animais e outros a anjos com asas e, em contradição com os últimos, há também seres com aparência demoníaca. Tais mutações resultam da evolução provocada pelo “fator X” que está no código genético destes seres humanos modificados. Em

* Graduado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS (2007) e Mestre e Doutorando em Educação pelo Centro Universitário La Salle - UNILASALLE. gellfilo@terra.com.br . <http://lattes.cnpq.br/3994106019346267>.

¹ Histórias em Quadrinhos.

² Narração inicial de X-MEN: O Filme. Direção: Bryan Singer. 20th Century Fox Film Corporation, 2000. 1 DVD (104 min.), color.

linguagem científica esse seria o novo degrau da evolução humana, a evolução de *homo sapiens* a *homo superior*³. Logo, por se tratar de seres diferentes a qualquer cidadão comum, muitos os consideram uma ameaça à própria sociedade humana. Devido às capacidades incomuns, tais mutantes causam medo e insegurança nos seres humanos não evoluídos.

Seres humanos diferentes foram obrigados a aprender a conviver (ou não), o que conduz à questão da alteridade. [...] A reflexão acerca do outro, sempre ocorre no encontro com o outro diferente e, nesse encontro, a alteridade sempre oscilava entre uma visão depreciativa e uma visão ingênua acerca do outro diferente. [...] Mas ambas as visões desconsideravam o outro como ser humano.⁴

Tolerância, a chave para a convivência pacífica

Os X-Men foram fundados por *Charles Francis Xavier*, o *Professor X*, um homem milionário e que é, secretamente, um dos maiores telepatas da Terra. Para defender seu sonho de 'convivência pacífica entre humanos e mutantes', uma harmonia inter-racial, Charles Xavier funda uma escola, o *Instituto Xavier para Jovens Superdotados*, para acolher e treinar estes mutantes a usar seus dons especiais, a serviço do bem maior da humanidade. Desse modo o Professor X pretendia convencer as duas comunidades, a dos humanos e a dos mutantes, a conviverem em harmonia⁵. Seus primeiros alunos foram *Jean Grey* também conhecida como *Garota Marvel*, telepata; *Henry 'Hank' McCoy* o *Fera*, com cérebro e músculos superiores; *Robert 'Bobby' Drake*, que transforma a umidade ambiente em gelo, por isso o chamam de *Homem de Gelo*; *Scott Summers*, o *Ciclope*, que lança raios laser de seus olhos e *Warren Worthington III*, o conhecido *Anjo*, por ser alado e poder voar⁶. Mais tarde entraram para o time, a partir da década de 1970, *Piotr Nikolaievitch Rasputin*, um jovem agricultor da antiga União Soviética,

³ REBLIN, Iuri A. *Para o alto e avante: Uma análise do universo criativo dos super-heróis*. Porto Alegre: Asterisco, 2008. p. 83.

⁴ REBLIN, 2008, p. 83-84

⁵ IRWIN, William (Org.). *Super-Heróis e a Filosofia: Verdade, justiça e o caminho socrático*. Tradução: Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2005. p. 84.

⁶ KNOWLES, Christopher. *Nossos deuses são Super-Heróis*. Tradução: Marcello Borges. São Paulo: Cultrix, 2008. p. 195.

codinome *Colossus*; Kurt Wagner que escondia sua mutação como artista de circo na Alemanha, conhecido como *Noturno*, mutante que poderia se teleportar; *Shiro Yashida*, um arrogante japonês, conhecido como *Solaris* que tem o poder de ionizar a matéria gerando calor de até um milhão de graus *Fahrenheit*; *Sean Cassidy*, um irlandês ex-agente da Interpol, codinome *Banshee*; *Ororo Monroe*, uma mutante do Quênia venerada como deusa, dominava o clima, por isso a chamam de *Tempestade*; e, o herói que já havia aparecido nas histórias do Hulk, *Logan / James Howlett*, do Canadá, que se tornaria o personagem mutante mais famoso de todos os tempos, o conhecido *Wolverine*, que tem como poder além do fator de cura, sentidos superaguçados e possui garras retráteis que saem de suas mãos. E assim, se deu o início do sonho do Professor X.

Há outros mutantes que não acreditam na aspiração de Charles Xavier. Ao contrário, consideram que o convívio pacífico entre os diferentes é impossível. O personagem vilão *Magneto*, admite que “a humanidade sempre temeu o que ela não compreende”⁷ e cansados de sofrerem discriminação, eles, seres superiores, também passariam a discriminar os ‘humanos’. Magneto e seus seguidores julgam os seres humanos como uma raça do passado, e que o futuro pertence à raça mutante, que deve subjugar a inferior raça humana, a raça que não conseguiu evoluir. O evolucionista *Charles Darwin*, em seu livro intitulado *A Origem das Espécies* (1859), apresenta que os indivíduos em todos os lugares estão envolvidos em uma guerra pela sobrevivência, esta guerra não estará determinada por algo divino, mas sim, pela própria natureza. Para Darwin, na natureza vigora a lei do mais apto. Aqueles que possuem características que propiciam sua sobrevivência e novas gerações da espécie tem uma vantagem adaptativa, estes, segundo ele, são aptos a sobreviver diante de seus concorrentes no jogo da vida⁸. Bom, segundo Darwin, a luta de Magneto e seus seguidores, contra a raça humana ‘normal’, é uma guerra natural, e ainda, os mutantes devem subjugar os humanos, pois estes não evoluíram, não se adaptaram, segundo as leis evolucionistas. Darwin concorda com a

⁷ SINGER, Bryan. *X-Men: O Filme*. Direção: Bryan Singer. 20th Century Fox Film Corporation, 2000. 1 DVD (104 min.), color.

⁸ IRWIN, William (org.). *X-men e a filosofia: Visão surpreendentes e argumento fabuloso no X-universo mutante*. Tradução: Marcos Malvezzi. São Paulo: Ed. Madras, 2009. p. 127.

afirmação de Magneto, ao dizer que os mutantes “são deuses entre insetos”⁹.

Se na perspectiva de Darwin a ação do vilão Magneto, de subjugar a raça humana, seria justificável, por que Xavier e seus pupilos, os X-men, mutantes igualmente a Magneto, raça superior, dominantes da natureza perante ao evolucionismo, assumem a tarefa de viver em constante batalha para defender o mundo dos humanos que os teme e odeia?

Segundo Aristóteles, em sua obra intitulada *A Política*, tenta compreender a essência de agrupamentos de pessoas, questionando o que é uma cidade. Para ele, a cidade seria uma parceria entre seus cidadãos, para viver bem¹⁰, ou seja, pessoas se associam e trabalham juntas para viver em harmonia e assim, buscar o bem. O sonho de Charles Xavier, é ver seres mutantes e humanos, convivendo pacificamente, assim como Aristóteles citou na obra acima, unindo-se para um convívio em concórdia. Para os X-men, o segredo para a convivência pacífica entre os mutantes e os seres humanos, é o exercício da tolerância, ideia pela qual os X-men lutam e defendem. E é a partir da educação, segundo Reblin, um dos caminhos para este exercício, um constante aprender a viver, por isso Charles Xavier, cria o Instituto Xavier para jovens superdotados.¹¹

Os X-men são preparados para entender e controlar seus poderes, defender a humanidade dos ataques de outros mutantes; são preparados para defender aqueles que tanto os temem e os odeiam. A escola de Charles Xavier segue os padrões de educação de Aristóteles, onde,

para que alguém possa se tornar um indivíduo bom que haja educação e treinamento apropriados, e que se passe em seguida a viver segundo hábitos virtuosos e nada fazer de vil seja voluntária ou involuntariamente, então isso será assegurado se as vidas humanas

⁹ SINGER, Bryan. *X-Men 2*. Direção: Bryan Singer. 20th Century Fox Film Corporation, 2003. 1 DVD (133 min.), color.

¹⁰ ARISTÓTELES. *A Política*. 2. ed. Tradução: Nestor Silveira Chaves. Bauru, SP: Edipro, 2009.

¹¹ REBLIN, 2008, p. 88.

forem reguladas por uma certa inteligência e um sistema correto investido do poder de aplicar sanções adequadas¹².

A necessidade de um exemplo virtuoso

Aprende-se seguindo bons exemplos, isto é, também fazendo aquilo que pessoas que admiramos, devido às ações virtuosas, fazem. E então Charles Xavier é um ótimo professor porque serve de bom exemplo a seus pupilos, como uma realização daquilo que Aristóteles falou com relação aos exemplos de caráter e virtude ou aos modelos a serem seguidos.¹³ O Professor X aspira o ‘bem’ e sabe que com seu poder de mutante poderia facilmente fazer valer sua própria vontade, reprimindo os humanos. Mas no uso de sua capacidade de refletir ele entende que isso é eticamente incorreto, e aconselha seus alunos, a segui-lo. Xavier poderia tranquilamente fazer as pessoas mudarem de ideia de conviver em harmonia com os mutantes, já que é o maior telepata da Terra. Mas tal atitude, seria uma má-fé, ou “uma mentira contada a si mesmo em uma unidade de uma única consciência”¹⁴. No terceiro filme da franquia, *X-men: O confronto final*¹⁵, Charles Xavier fala a seus alunos sobre o uso do poder.

Quando um indivíduo consegue muito poder, o bem ou o mau uso desse poder é tudo. Será para o bem geral? Ou será usado para fins pessoais ou de destruição? Essa é uma ótima pergunta que devemos nos fazer. Por quê? Porque somos mutantes. Para os mutantes isso é um problema em especial. Quando é aceitável usar nosso poder e quando cruzarmos a linha que nos faz tiranos dos outros homens?¹⁶.

Talvez com o significativo reparo de que a universalidade da ética agora se aplique a todos os seres, humanos ou mutantes, não somente aos cidadãos da *Polis*, pode-se continuar com a referência a Aristóteles e interpretar a resposta do Professor X, a esperta *Kitty Pride*, a super-heroína *Lince Negra*, quando argumenta que *Einstein* afirmou que a

¹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 2. ed. Tradução Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007. X, 1180 a, 14-18.

¹³ ARISTÓTELES, 2007, VI, 1140 a, 25-28.

¹⁴ SATRE, Jean Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 547.

¹⁵ RATNER, Brett. *X-Men: O confronto final (X-men: The last stand)*. Direção: Brett Ratner. 20th Century Fox Film Corporation, 2006. 1 DVD (104 min.), color.

¹⁶ RATNER, 2006.

ética é uma questão humana e que, portanto, não tem nada de sobre-humano por trás. Discordando de Albert Einstein (1879-1955), Xavier responde sarcasticamente “*Einstein*, não era um mutante... pelo que sabemos”.¹⁷ Mesmo que, com base na Teoria de Darwin, se possa afirmar a superioridade dos mutantes por questões evolutivas ou por questões morais, Charles Xavier pretende mostrar que há uma igualdade entre humanos e mutantes e que a única diferença é um gene diferente, em seu código genético. Ambos são humanos. O sonho de Xavier está expresso também na Declaração Universal dos Direitos Humanos:

Artigo I - Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.

Artigo II - Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição¹⁸.

O sonho de Charles Xavier é viver em um mundo sem discriminação, onde mutantes e humanos vivam bem, em uma sociedade que enfatize relacionamentos saudáveis e respeito às diferenças em todos os âmbitos da vida. Mas nem todos os mutantes entendem isso, conforme se constata nas HQ's dos X-men e também no primeiro filme da franquia, *X-men: O filme*, quando a mutante Tempestade, discípula e aluna de Xavier, tenta convencer Wolverine a ficar e lutar ao lado deles. “Lutar com vocês? Entrar para o time? Ser um X-men?” reage Logan, “que diabos pensa que é? Você é um mutante. O mundo está cheio de gente que te odeia e tem medo de você. E estão perdendo tempo tentando protegê-las. Tenho coisa melhor para fazer”.¹⁹

¹⁷ RATNER, 2006.

¹⁸ Ver DECLARAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS.

http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm .
Acessado em 28 de Junho de 2011.

¹⁹ SINGER, 2000.

Wolverine está apegado a sua máxima 'sou o melhor naquilo que faço, mas o que faço melhor nem sempre é muito legal'²⁰, e acredita que não é um humano, mas um animal. Verdadeiramente muitos usaram esta animalidade do mutante Logan para benefícios próprios. Ele já foi usado em experiências com mutantes chamadas de "arma X", revestindo seu esqueleto com *adamantium*, um metal indestrutível²¹. Trabalhou para o governo canadense, como agente secreto, e também como espião em outras organizações. Mas o que todos queriam era ver a animalidade de Wolverine em ação. Após muitos anos, Logan procura a paz interior e se vê diante de um mosteiro no Japão, onde um monge o aconselha dizendo que a paz vem com um propósito, e seu propósito não é ferir pessoas, mas salvá-las e protegê-las. "Como muitos, talvez você se veja pior do que os outros o vêem. Tente se olhar com outros olhos"²². Confiando nos ensinamentos do monge, Logan retorna aos X-men.

Educando para o bem

Os X-men, orientados por Charles Xavier, procuram trabalhar com a humanidade para juntos descobrir meios pacíficos de coexistência,²³ e fazem dessa busca o seu dever moral: a busca do bem da sociedade, o bem de todos, com a convivência harmoniosa entre os seres com poderes extraordinários e os seres normais.

O bem humano tem que ser a finalidade da ciência política, pois ainda que seja o caso de o bem ser idêntico para o indivíduo e para o Estado, o bem do estado é visivelmente um bem maior e mais perfeito, tanto para ser alcançado como para ser preservado. [...] Assegurar o bem de uma nação ou de um Estado é uma realização mais nobre e mais divina.²⁴

²⁰ Ver *X-men Origens: Wolverine*. Direção: Gavin Hood. 20th Century Fox Film Corporation, 2009.1 DVD (107 min.), color.

²¹ Ver WINDSOR-SMITH, Barry. *Arma X*. Rio de Janeiro: Panini Comics/Marvel Comics, out. 2003. Edição Especial.

²² MARVEL. *X-Men – A lenda de Wolverine: X-men serie. (X-men: The animated series)*. Buena Vista Home Entertainment, Inc, 2003. 1 DVD (79 min.), color.

²³ IRWIN, 2009, p. 141.

²⁴ ARISTÓTELES, 2007, 1094 b, 7-10.

A questão que fica é por que os X-men devem se importar com os humanos, se estes os rejeitam e os discriminam? Aristotelicamente se responderia: por que é certo. A opção dos X-men em seguir o que é certo baseia-se na sua convicção de que essa forma de conduta é melhor para garantir a tolerância e a aceitação dos outros, seu compromisso com o bem resultaria de um cálculo estratégico quanto à política mais útil para garantir o fim desejado.²⁵ Mas os seres humanos não reagem bem aos atos dos super-heróis X-men, seus atos tornam-se infrutíferos. Mas mesmo que os X-men desejem e esperem ser aceitos na sociedade, o seu compromisso com o 'bem' não parece se basear na expectativa de que isso ocorra. A motivação ética nas atitudes heróicas dos X-men, poderia estar em sua mutação genética, além de adquirir poderes, poderiam ter adquirido uma moralidade grandiosa e uma aspiração para fazer o bem. Segundo Irwin, esta sugestão não é válida, pois assim não teríamos no enredo das histórias dos X-men, vilões mutantes, pois estes também, em conjunto com suas modificações genéticas teriam adquirido tal aspiração e precisariam da intervenção do Professor X.²⁶ Mas voltando a Aristóteles, pode-se afirmar mais uma vez que só conseguimos tais virtudes, quando buscamos o 'bem', através de um caráter, que, por sua vez, só se adquire através de uma educação correta.

Temos, portanto, assegurar que o caráter tenha, desde o início, uma finalidade natural com a virtude, amando o que é nobre e abominando o que é vil. E é difícil obter uma educação correta na virtude a partir da juventude sem ser educado segundo leis corretas, pois viver de maneira moderada e árdua não é agradável à maioria dos homens, particularmente quando são jovens. [...] Mas não há dúvida de que não basta que as pessoas tenham a correta nutrição e a correta disciplina na juventude; é necessário, também, que pratiquem as lições aprendidas e as ratifiquem através do hábito quando crescerem.²⁷

Amar o bem é uma escolha virtuosa de alguém com caráter, segundo Aristóteles. E o professor Xavier reflete isso em sua forma de educar. Em sua escola, os seres rejeitados e mal-compreendidos na

²⁵ IRWIN, 2005, p. 164-165.

²⁶ IRWIN, 2005, p. 165.

²⁷ ARISTÓTELES, 2007, X, 1179 b1, 30-35; 1180 a1, 1-5.

sociedade, os mutantes, tem um local onde são aceitos e amados e ambos querem se tornar igualmente àquele que lhes dedicou ajuda.²⁸ Isso é muito bem retratado no primeiro filme da franquia, onde Charles Xavier apresenta a escola a Wolverine; “eu os prometi, os ensinei a controlarem seus poderes, e com o tempo, a ensinar outros também”.²⁹

Considerações finais

A pergunta acerca da bondade dos X-men, numa perspectiva aristotélica, está na questão do exemplo. O professor Charles Xavier dá um bom exemplo de amor ao bem para seus pupilos. E segundo Aristóteles, ‘bom’ é aquele que ouve os sábios.³⁰ A educação praticada na escola Xavier visa formar pessoas que experimentam prazer em atividades e atitudes corretas, contribuindo tanto para vida privada, quanto à pública, mais pacífica³¹. Xavier acolhe seus pupilos, os X-men, para educá-los para a paz. Segundo ele, os mutantes devem suspender seus poderes, para o bem dos outros, buscar e acreditar na bondade dos outros. Charles Xavier, busca até mesmo no vilão Magneto, seu velho amigo, esperança;³² poderia usar sua telepatia e entrar na mente destes outros, para fazer valer sua vontade, seu desejo, mas isso não é ético, seria uma falsa verdade. Ele procura através do diálogo e atitudes conquistar a confiança dos seres humanos. Usa seu poder para proteger os mutantes, e ensina-os a compreender e controlar seus poderes com responsabilidade.³³

Xavier ensina os X-men a lutar pelo ‘bem’ e para a paz, bem ao gosto de Aristóteles, quando afirmou que devemos educar as pessoas para paz e não para guerra.³⁴ Do mesmo modo que a Escola para superdotados de Xavier, educar para a tolerância como forma de garantir a convivência harmoniosa entre os diferentes.

²⁸ IRWIN, 2005, p. 167.

²⁹ SINGER, 2000.

³⁰ ARISTÓTELES, 2007, I, 1095 b, 10.

³¹ CRISP, R. A grandeza de alma segundo Aristóteles. In: KRAUT, Richard. *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 151-168. p. 151.

³² SINGER, 2000.

³³ IRWIN, 2009, p. 209.

³⁴ ARISTÓTELES, 2009, VII, 1334 a, 14-15.

Pelos ensinamentos do Professor X os Mutantes tomam consciência de que não podem desistir, pois o futuro dos mutantes depende somente do resultado da luta deles, vencer o egoísmo individual e lutar por uma sociedade tolerante. E eles precisam colocar em prática o que aprenderam no Instituto Xavier, um caminho para o 'bem' e a paz. Assim, por meio da educação, estes super-heróis mutantes apostam nos valores que o mestre lhes propôs, e têm uma motivação interior para fazer o que é correto e bom, um impulso interno, emocional ou psicológico, que pode proporcionar um motivo para resistir à tentação de se voltar para os próprios interesses. Buscar um modelo de caráter, ouvir e seguir os seus passos, treinar seus dons e usá-los em prol dos outros na construção da tolerância entre duas raças (mutante e humana), é o caminho aristotélico para o bem supremo, finalidade do homem, humano ou mutante.

Sexualidade humana, homossexualidade, família e matrimônio: perspectivas institucionais e outras vozes protestante-luteranas

Daniela Senger*

Considerações iniciais

O presente instrumento visa explicar importantes contribuições reflexivas sobre sexualidade, homossexualidade, família e matrimônio cunhadas, mormente, em âmbito protestante-luterano. Para tanto, serão tomados para análise documentos e textos oficiais da Federação Luterana Mundial (FLM) e da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), bem como propostas e contribuições de outras vozes protestante-luteranas que se dedicam ao estudo e reflexão da temática da sexualidade humana e homossexualidade na academia, no espaço público e na igreja.

A Federação Luterana Mundial e o Documento "Matrimônio, Família e Sexualidade Humana"

Durante a 10ª Assembleia da Federação Luterana Mundial em Julho de 2003, discutiu-se o tema da "Justiça e Cura nas Famílias" a partir do tema central "Matrimônio, Família e Sexualidade Humana". Um passo desafiante na busca por respeito e tolerância não somente no seio luterano, mas também na sociedade moderna, para além das paredes dos templos, onde cada pessoa cristã também vive e convive a partir de sua fé¹.

* Mestra pela Faculdades EST. Bolsista CNPq. danysenger@yahoo.com.br

¹ DOCUMENTO da Federação Luterana Mundial. *Matrimônio, Família e Sexualidade Humana*: Proposta de Diretrizes e Procedimentos para um Diálogo Respeitoso. 2003. Disponível em: <http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/PT/Council_07-Task_Force_Report-PT.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2012.

A reunião de 2003 intentava traçar uma reflexão colaborativa na busca por Direitos Humanos para a sociedade e família contemporânea. Dentre os muitos tópicos discutidos, a diversidade das famílias dessa era foi amplamente abordada, gerando tensão no que tange a homossexualidade e a posição da igreja. As igrejas-membro da FLM comprometeram-se a adentrarem uma relação de mútua colaboração e promoção de um estudo e diálogo respeitoso sobre questões relacionadas ao matrimônio, família e sexualidade humana, adequando-se às necessidades de cada igreja-membro e primando pela "defesa dos direitos humanos e dignidade de todo ser humano, sem distinção de gênero e orientação sexual".²

O documento afirma que é possível antever que as igrejas-membro se reconhecem como um espaço de convivência, aceitação e tolerância para com diferentes maneiras de vivenciar a família em nível local e global. Outro aspecto apontado pelas igrejas-membro durante seus estudos como grupo de trabalho é a verdade de que cada pessoa é vista como criação de Deus, digna de respeito, direitos humanos e tolerância. Nada pode preterir essa condição nata do ser humano, tampouco a condição social, idade, gênero, raça e orientação sexual do indivíduo. No material dos grupos de trabalho, estabelece-se que há uma abertura com relação à homossexualidade, isso ocorre, mormente, por parte de igrejas que já vem debatendo o tema há mais tempo e que fazem parte de um contexto cultural mais plural e contemporâneo. Quanto à sexualidade humana, essas igrejas adotam uma leitura menos restrita e tradicional da Bíblia, utilizando-se de uma hermenêutica histórico-crítica, capaz de reler a Palavra de Deus sob outro ângulo, percebendo que há a Palavra eterna de Deus, mas há, também, o contexto e a cultura dessa verdade bíblica. Ao passo que se identifica a vontade de Deus e a mensagem libertadora contida na Bíblia, também é preciso e visionário compreender o possível câmbio nos meios utilizados para que tais ensinamentos sejam, ainda hoje, plenamente entendidos e assimilados pelos membros do corpo de Cristo.

Ao matrimônio, relega-se a importância da procriação, no entanto, esta não é sua função primeira e única. Duas pessoas se unem em matrimônio, de acordo com a doutrina luterana, para desenvolverem-se mutuamente como seres humanos, em busca de realização espiritual e

² DOCUMENTO da Federação Luterana Mundial, 2007. p. 1.

sexual, de forma igualitária, respeitosa e fiel. Todavia, casos em que a relação de amor entre as partes é substituída por relações de poder e violência não podem ser ignorados. O divórcio é visto como uma possibilidade aceitável perante um casamento que já não satisfaz de forma justa uma ou as duas partes, sendo possível, para a pessoa divorciada, criar um novo laço matrimonial doravante. Na igreja luterana, a bênção matrimonial não tem caráter sacramental, sendo uma dádiva divina para as pessoas que querem dividir sua vida com outrem. O documento não expressa que tal bênção é estendida às pessoas em relação com parceiro ou parceira do mesmo sexo.³

Existem divergências entre igrejas-membros quanto ao desenho da família e do lar nos dias atuais. Visto que os tipos de convivências familiares são deveras plurais e cambiantes, encerra-se a necessidade de que as reflexões continuem e se tornem sempre e mais abertas frente à diversidade das famílias do século 21. Na visão luterana, a sexualidade humana está além da procriação. Seus objetivos são: "possibilitar atos, prazeres e desejos sexuais; estreitar relações de amor mútuo entre pessoas adultas; servir à procriação; melhorar a comunicação e contribuir para a realização pessoal."⁴ Assim sendo, princípios como amor, fidelidade, responsabilidade, confiança, dignidade e respeito são protagonistas em uma relação sexual saudável. Liberdade de escolha e total contrariedade e criminalização frente a qualquer ato exploratório sobre o corpo da outra pessoa são pautas importantes nessa conceituação. O documento corrobora que tais concepções das igrejas-membro estão atreladas às relações entre pessoas heterossexuais que possuem uma relação matrimonial, não havendo opinião explícita quanto ao ato sexual entre pessoas homossexuais ou entre pessoas heterossexuais fora do matrimônio ou união estável.

Em suma, o documento aduz que as igrejas-membro sigam seus debates edificadores acerca do tema, na busca por aproximações, entendimentos e promoção de vida e direitos humanos de todos os membros do corpo de Cristo, sem, jamais, distanciarem-se daquilo que as une: a verdade e o dom do Evangelho. Tolerância e uma compreensão acurada da diversidade cultural e contextual que perpassa

³ DOCUMENTO da Federação Luterana Mundial, 2007, p. 12-13.

⁴ DOCUMENTO da Federação Luterana Mundial, 2007, p. 13.

a vida eclesial se fazem necessárias nessa tarefa constante de cumprimento da vontade de Deus a partir do Evangelho e na busca de vida justa e digna do próximo, independentemente de suas características, natureza, realidades, condições ou opções.⁵

As Cartas Pastorais da IECLB acerca da Homossexualidade e temas laterais

Doravante, resumir-se-á o conteúdo de cartas pastorais e tratados disponíveis no "Portal Luteranos" da IECLB,⁶ as quais tratam do tema da homossexualidade na igreja a partir do fim dos anos 90.

Na carta pastoral intitulada "Homossexualidade"⁷, escrita em 1999, levantam-se passos iniciais no debate acerca da homossexualidade na

⁵ Para mais ampla reflexão, ver SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: Reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

⁶ PORTAL Luteranos. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

⁷ KIRCHHEIM, Huberto. CARTA Pastoral da Presidência da IECLB: Homossexualidade, 1999. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=12560>>. Acesso: 12 dez. 2012. (Grifo nosso).

Pontos centrais: "[...] A partir do Batismo fazemos parte da grande família de Deus, sinal visível da esperança pascal. No sacrifício do seu Filho Deus nos acolheu incondicionalmente. Este ato de amor engloba todas as pessoas. Nada que uma pessoa é ou faz pode excluí-la deste amor. Por isso, **como comunidade cristã, não podemos aceitar que pessoas sejam marginalizadas ou excluídas da convivência social e comunitária**. [...] Reconhecemos que tais pessoas, via de regra, são **discriminadas e rejeitadas social, cultural e religiosamente**. Esta rejeição manifesta-se também na comunidade cristã. Temos que admitir que sempre havia tais pessoas também em nossas comunidades e, conseqüentemente, também entre os colaboradores e colaboradoras da Igreja. Normalmente isso era encoberto e recriminado. **Novo é o fato de que se fala sobre homossexualidade abertamente, com mais ou menos respeito, compreensão e conhecimento de causa**. [...] O apóstolo Paulo escreve: *...não há distinção, pois todos pecaram e carecem da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus. (Rm 3,23s)*. Todos nós, sejamos pessoas heterossexuais ou homossexuais, somos justificados tão somente pela graça de Deus e pela fé que o Espírito Santo em nós opera. [...] Até aí há consenso no debate. **As diferenças surgem na maneira de lidar com a homossexualidade na Igreja**. Um grupo vê a homossexualidade como uma **orientação que deve ser corrigida**. Entendem que há na Bíblia severas condenações da prática homossexual

IECLB. Há consenso quanto à aceitação da pessoa homossexual como membro do Corpo de Cristo através do Batismo e da sua salvação por graça e fé. No entanto, questões bíblicas surgem para gerar opiniões antagônicas sobre a "aceitação" perpétua da condição homossexual, posição anuída pelos teólogos protestantes Alan Brash e Gottfried Brakemeier.⁸ Ambos concordam que a veia mais fundamentalista da igreja se posta contrária à "normalização" da homossexualidade devido à sua crença bíblica de que "homem e mulher" formam o único par possível na procriação e manutenção da família. Além disso, há todo um *ethos* de pecado intrínseco na relação e ato sexual em si, o qual ganha uma carga extra de moralismo e condenação ao tratar do sexo entre pessoas homossexuais. Acreditam, pois, que homossexuais devem lutar contra esse comportamento e "optar" por vencê-lo em nome da lei bíblica. Por outro lado, existem os membros e líderes que defendem que a condição homossexual não é opção, mas "orientação imutável", parte do ser e, portanto, incabível de "correção."

No posicionamento oficial do Conselho da Igreja - "Ministério Eclesiástico e Homossexualidade - Posicionamento do Conselho da Igreja" - repetem-se muitas concepções anteriormente apontadas na carta de 1999: aceitação incondicional de *toda* pessoa no seio da comunidade cristã, salvação por graça e fé, não à discriminação de pessoas homossexuais, divergência bíblica latente no que tange a homossexualidade, necessidade de reflexão e diálogo respeitoso e contínuo. O quarto e o quinto ponto da carta retratam a posição da igreja referente à ordenação de pessoas homossexuais: frente aos padrões éticos quanto à conduta sexual, conclui-se, então, que é difícil

que requerem total observância também nos dias de hoje. [...] Outro grupo defende que **a orientação homossexual é imutável e não deve ser corrigida**. Tentativas de mudança atrapalham ou impedem a autoaceitação necessária para viver e aumentam o sofrimento das pessoas envolvidas. Analisam as passagens bíblicas sobre o assunto a partir do seu contexto, no qual estavam relacionadas com a questão da idolatria e do poder, tirando-lhes assim o caráter condenatório."

⁸ Como também aquiescem o teólogo brasileiro luterano Gottfried Brakemeier - em seu ensaio "Igrejas e Homossexualidade" e o teólogo neozelandês presbiteriano Alan A. Brash - em "Encarando nossas diferenças - as igrejas e seus membros homossexuais". BRAKEMEIER, Gottfried: ensaio de um balanço. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 39, n. 1, p. 79-92, jan./jun. 1999. Cf BRASH, Alan A. *Encarando nossas diferenças*: as igrejas e seus membros homossexuais. Tradução de Walter Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

vislumbrar a aceitação de ministros e ministras homossexuais, a menos que estas pessoas abdicuem de sua homossexualidade "assumida" ou vivam-na sem "escândalos". Ainda assim, pontua-se claramente que (naquele momento histórico) a pessoa homossexual praticante não poderá "assumir o exercício público do ministério eclesiástico na IECLB".⁹

Em pronunciamento da presidência da IECLB, durante o Conselho da Igreja realizado em São Leopoldo em Julho de 2007, coloca-se em pauta a necessidade de continuar o diálogo aberto e respeitoso sobre o tema da homossexualidade. Após o "Manifesto dos Obreiros e Obreiras do Sínodo Centro-Sul-Catarinense", o qual expressa um pedido de posicionamento da Presidência frente à homossexualidade, a IECLB encaminha seus conselheiros e obreiros e obreiras à leitura do supracitado Documento da Federação Luterana Mundial "Família, Matrimônio e Sexualidade Humana", bem como a releitura da Carta Pastoral da Presidência (1999) e do Posicionamento do Conselho da Igreja referente ao Ministério Eclesiástico e Homossexualidade (2001).

⁹ CARTA Pastoral da Presidência da IECLB: *Ministério Eclesiástico e Homossexualidade - Posicionamento do Conselho da Igreja*, 2001. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=12617>>. Acesso em 12 dez. 2012. Pontos centrais: 1. [...] Deus ama as pessoas sem distinção. [...] Nenhuma pessoa é salva por causa do seu comportamento sexual. [...] 2. [...] [A] sexualidade faz parte da boa criação de Deus, constituindo-se numa maravilhosa dádiva divina, pela qual devemos sempre ser gratos a Deus, vivendo-a também em responsabilidade diante de Deus e do próximo. [...] 3. No tocante à homossexualidade, há na atualidade em muitas igrejas cristãs um intenso debate quanto à sua natureza e quanto à correta interpretação bíblica a seu respeito. Não há, entre os especialistas, um consenso absoluto nem na ciência quanto à natureza da homossexualidade, nem na interpretação bíblica daquelas passagens que fazem alusão à homossexualidade. Tampouco há na IECLB ainda esse consenso. [...] De modo algum devem as pessoas homossexuais ser discriminadas ou afastadas do convívio na comunidade de fé. 4. [...] Um obreiro ou uma obreira que por sua maneira de ser ou de agir afronta os padrões éticos da comunidade ou cujo comportamento sexual divide a comunidade dificilmente poderá realizar um trabalho pastoral proveitoso. 5. Não negamos que pessoas homossexuais, que vivem a sua condição sem causar escândalo, podem realizar um trabalho abençoado na comunidade, ao colocarem a serviço do Evangelho os dons que Deus lhes deu. Mas constatamos também que, no momento atual da Igreja, não há condições de uma pessoa homossexual praticante assumir o exercício público do ministério eclesiástico na IECLB.

A última Carta Pastoral da Presidência da IECLB referente ao tema foi escrita em 2011, titulada "Sexualidade humana - homoafetividade". A carta foi lançada após dois acontecimentos que concernem à igreja e à sociedade civil: o primeiro é o fato de que o Supremo Tribunal Federal – STF, em 5 de maio de 2011, reconheceu juridicamente as uniões estáveis entre pessoas homossexuais¹⁰ e o segundo fato é a tramitação do Projeto de Lei nº 122/2006 (Projeto de Lei que visa criminalizar atos discriminatórios e violência contra identidade de gênero e/ou orientação sexual, idade e deficiências humanas). Nesta Carta, escrita dez anos mais tarde, a presidência da IECLB reafirma e versa como atual o conteúdo das cartas pastorais de 1999 e 2001. Os mesmos problemas, as mesmas perguntas e os mesmos anseios de outrora continuam latentes dez anos depois. À vista disso, a carta de 2011 recobra um trecho de outra Carta Pastoral escrita em 2009, a qual trata da questão do discernimento ético: "Discernimento ético - uma perspectiva evangélica de confissão luterana". O discernimento moral e ético cristão é uma tarefa que precisa estar alicerçada nos valores e princípios de sua fé. Não é, porém, uniforme em termos de normas ou imperativos. O que é uniforme nesse agir é a perpétua preservação da dignidade humana, da vida e dos direitos humanos. Referente à separação entre Igreja e Estado, a carta da IECLB dispõe da verdade de que como igreja precisa refletir e estar ciente sobre questões públicas, apoiando as ações do governo que visam à promoção de dignidade, tolerância e direitos humanos, sua missão suprema enquanto instância de poder governamental civil.¹¹ Sendo este o valor maior do Projeto de Lei 122/06 e do reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo, cabe à igreja acatar as leis que visam erradicar a intolerância, a violência e até a morte de pessoas homossexuais no Brasil.

¹⁰ "A decisão do STF consiste no 'reconhecimento da união contínua, pública e duradoura' entre pessoas do mesmo sexo como 'entidade familiar', entendida esta como sinônimo perfeito de 'família', reconhecimento que é de ser feito seguindo as mesmas regras e com as mesmas consequências da união estável heteroafetiva". FRIEDRICH, Nestor Paulo. Sexualidade humana - homoafetividade - Carta Pastoral da Presidência da IECLB, 2011. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=12546>> Acesso em 12 dez. 2012.

¹¹ Como bem reflete de forma mais ampla VON SINNER, Rudolf; MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil. *Estudos Teológicos*, v. 45, n. 1, p. 32-61, jan./jun. 2005.

Outras vozes protestantes: discursos, propostas e movimentos de resistência

Apresentar-se-á, a seguir, o pensamento e propostas do teólogo e estudioso luterano André Musskopf, uma voz religiosa luterana atuante na academia e na sociedade civil no que tange temas relacionados à homossexualidade. Musskopf é autor de obras como “Uma brecha no armário: propostas para uma teologia gay” (2002)¹²; “Talar Rosa: homossexuais e o Ministério na Igreja” (2005)¹³ e “Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia *queer* no Brasil” (2012)¹⁴, além de uma vasta gama de artigos e estudos sobre a temática de gênero, sexualidade, homossexualidade, religião, etc.

De acordo com André Musskopf, nasce uma nova era histórica e eclesial a partir da década de 60, uma época de renovação e abertura, sobretudo na igreja tradicional da América Latina. Com isso, fala-se de um sujeito histórico e teológico renascido, novo. A partir dos anos 60, é possível, então, conhecer uma série de movimentos que passaram a levantar suas vozes em favor de grupos e minorias, cita-se Paulo Freire, com a Pedagogia do Oprimido, a Teologia da Libertação e sua opção pelos pobres, a Teologia Feminista e o Movimento Gay.¹⁵

Como esse estudo transita no campo da temática do gênero, versar-se-á, brevemente, sobre a Teologia Feminista e o Movimento Gay como exemplos de comunidades que surgiram frente à realidade de uma moralidade inaceitável para seu grupo de rostos. Buscaram e buscam, assim, uma nova ética, para novas relações em um novo tempo.

Conforme a teóloga feminista Elisabeth Fiorenza, o movimento e a teologia feminista apontam para um redescobrimto histórico e um

¹² MUSSKOPF, André. *Uma Brecha no Armário: propostas para uma teologia gay*. São Leopoldo: EST, 2002.

¹³ MUSSKOPF, André. *Talar rosa: Homossexuais e o Ministério na Igreja*. São Leopoldo: Oikos Editora, 2005.

¹⁴ MUSSKOPF, André Sidnei. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2012. 502 p.

¹⁵ MUSSKOPF, 2002.

reclamar por direito de voz para contar e recontar a própria história¹⁶. O estudo feminista, a partir de conceitos heurísticos feministas, quer reconstruir a imagem escondida e invisível da mulher na história primitiva do cristianismo. Há, sim, uma restituição devida à mulher, mas há, outrossim, uma restituição devida à história que se conhece, a qual pode e deve ser enriquecida e complementada com os fatos "desbotados" e obscurecidos acerca da participação e importância da mulher na formação (androcêntrica) do povo Cristão.¹⁷

As mulheres reclamam para si um "repossuir" da sua história como seres humanos integrais, exatamente porque, ao terem vivido e viverem oprimidas, a história lhes foi negada. "Sua" história foi "escrita" pelo seu opressor. Reescrever esta história é resgatar uma memória capaz de fortalecer e redefinir o seu presente¹⁸: "todas as instituições de nossa cultura dizem-nos - por palavras, fatos e, pior, pelo silêncio - que somos insignificantes, mas nossa herança é nossa força"¹⁹.

Assim como a história (androcêntrica) outrora definiu a mulher cultural e religiosamente, a história redescoberta e relida tem força para redefinir e resgatar a mulher hoje. "Uma reconstrução feminista das origens cristãs primitivas busca recuperar a herança cristã das mulheres, porque, [...] 'nossa herança é nossa força'"²⁰.

Resta à hermenêutica feminista a tarefa (heurística) de (re)encontrar, (re)descobrir e (re)obter o que está historicamente velado - revelar, tirar o véu, deixar ver. Outrossim, cabe a si reler o que sempre foi considerado como "plenamente" estabelecido com outros olhos, os olhos dessa nova hermenêutica. Como destaca Fiorenza, busca-se aumentar a imaginação histórica, trazer à tona um novo paradigma feminista e uma hermenêutica da suspeita frente ao que é posto como inquestionável²¹.

¹⁶ FIORENZA, Elisabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

¹⁷ FIORENZA, 1992, p. 09 - 12.

¹⁸ FIORENZA, 1992.

¹⁹ CHICAGO, Judy. *The Dinner Party a symbol of our heritage*. Anchor Books, Garden City, New York. Edition 1979.

²⁰ FIORENZA, 1992, p. 17; CHICAGO, 1979.

²¹ FIORENZA, 1992.

Historicamente, a mulher (e a sociedade) sempre olhou para sua existência e atuação através de "janelas" (parcialmente) abertas pelo seu opressor, destarte, também enxergou apenas uma parte da *sua* paisagem histórica. O Estudo feminista quer abrir todas as janelas e portas fechadas e proporcionar à mulher (e ao homem) contemporânea uma visão ampla do paradigma androcêntrico em vista de um processo de transformação e abertura de horizontes bíblicos, históricos e contextuais, em vista de vida nova, plena e digna para a mulher como ser humano integral.

Conhecer e redescobrir a própria história (geral e bíblica) é a chave para a libertação, resgate e dignidade da mulher, da pessoa negra, da pessoa homossexual. O *ethos* opressor da história geral (branca, patriarcal e heterossexual) e cristã pode e deve servir como base no labor histórico-crítico por integridade humana hoje: suspeitar, dialogar, discutir, interpretar, reinterpretar, resgatar, transformar, igualar, libertar. Refaz-se a história. Renasce uma nova ética, uma nova relação, uma experiência libertadora na alteridade.

O Movimento Gay, por sua vez, também surge como um grito por libertação e inclusão das pessoas homossexuais no fazer e refazer da história. O termo "homossexual" surge apenas em 1989, mesmo que as pessoas homossexuais tenham sempre existido, desde os primórdios dos tempos. Os Movimentos surgem na busca por identidade e visibilidade do sujeito homossexual. Pessoas homossexuais requerem voz e dizem não à invisibilidade imposta por um anonimato preconceituoso, de negação e arraigado em tabus, moralidades e moralismos²².

Da mesma forma que o Movimento Feminista, o Movimento Gay luta por libertação e voz para poder contar e reconhecer-se na história. Homens e mulheres homossexuais buscam-se como sujeitos que têm nome e corpo; um corpo que não se reconhece, não se entende e não vive de maneira plena na "normalidade" heterossexual (e masculina) imposta pela moral sexual tradicional e conservadora. Como essa questão está ligada de modo intenso ao moralismo sexual e à interpretação bíblica, Musskopf pontua que o Movimento Gay teve aceitação e disseminação diferente e menos profunda no campo

²² MUSSKOPF, 2002.

teológico e eclesial se comparado à Teologia da Libertação e Movimentos Feministas surgidos na mesma época e contexto. A partir do Papa João Paulo II, a Igreja Católica Romana deliberadamente ergue sua voz contra a homossexualidade, enviando ao mundo uma mensagem desaprovadora e homofóbica, ainda que seja sabido que, anteriormente, atos violentos, homofóbicos e excludentes já ocorriam "atrás das cortinas" da igreja.²³

Musskopf assevera que o fato de a Bíblia e a homossexualidade serem colocadas em contraponto é responsável pelo conhecido e acirrado embate entre a igreja e o Movimento Gay. É necessário compreender e resgatar a identidade da pessoa homossexual em integralidade e respeito, enxergando-a como ser atuante histórica e contextualmente, acolhida e digna aos olhos de Deus. Em vez disso, o mais comum comportamento e posição da igreja conservadora, e também da sociedade civil como um todo, tem sido a condenação moral e a negação da subjetividade da pessoa homossexual, comumente arraigado em uma argumentação bíblica ou com base em ideias de "anormalidade" moral e um desconhecimento quanto à diversidade que perpassa a vida humana histórica e contemporaneamente²⁴.

O movimento, que nasceu nos anos 1960, continua hoje lutando pela causa homossexual, pregando que as pessoas assumidamente gays precisam ter o seu espaço como *sujeitos* garantido. Uma nova hermenêutica se faz urgente no sentido de compartilhar e ouvir as histórias dessas pessoas, histórias caladas e postas sob "tapetes" moralistas e homofóbicos. É essencial lhes descobrir dentro do silêncio²⁵, ajudá-las a perguntar, duvidar, questionar e, sobretudo, a não se esconder entre paredes de dor e exclusão, moralmente construídas em torno de sua condição. O silêncio opressor que mata e fere inúmeros gays diariamente precisa ser quebrado a partir da emergência de uma nova ética, enraizada na consciência coletiva de que a exclusão, a homofobia e o descaso para com a vida integral do ser homossexual

²³ MUSSKOPF, 2002, p. 26 - 30.

²⁴ MUSSKOPF, 2002, p. 30 - 33; MUSSKOPF, André. Além do arco-íris. Corpo e corporeidade a partir de 1 Co. 12. 12-27 com acercamentos do ponto de vista da Teologia Gay. In: STRÖHER, Marga; MUSSKOPF, André; DEIFELT, Wanda; *À flor da pele*. 2 ed. São Leopoldo: CEBI/EST/Ed. Sinodal, 2006, p. 139-168.

²⁵ MUSSKOPF, 2002, MUSSKOPF, 2006.

configuram-se em atentado contra a dignidade, cidadania e direitos humanos.²⁶

Questionamentos ou simples reconhecimentos quanto ao conhecido "o que devemos ou não devemos ser" fazem parte da vida de todo ser humano, visto que nascemos em um mundo "pronto", em que ser mulher é ser "x" e ser homem é ser "y". As "normas", os conjuntos ou as listas morais nos são apresentadas de forma natural ou explícita pela família, sociedade, círculos de amigos ou comunidade religiosa. E não importa a cultura ou o sexo, todo o ser humano passará pela descoberta da sexualidade e tentará se encaixar nos moldes propostos como "normais", isto é, ser um heterossexual capaz de se reproduzir. Ocorre que a pessoa homossexual não se reconhece dentro desse molde e a descoberta da sua sexualidade, muito provavelmente, não é simples e fluente. Momentos de dura dúvida e condenação perpassam a vida dessas pessoas e, amiúde, momentos de silêncios asfixiantes as infligem. Na comunidade de fé, infelizmente, é preciso admitir que a situação possa ficar ainda pior. Noções de pecado (já comuns no próprio ato sexual em si, mesmo dentro da aceita e "normal" heterossexualidade) e condenação tornam-se latentes na igreja ao se tratar da homossexualidade. Assim, falando em termos gerais e não congregacionais, se uma pessoa homossexual corajosamente partilha dessa verdade com sua comunidade de fé, é possível que venha a escutar um discurso que busque e ofereça oportunidade de cura e conversão. Outra situação comum é aquela em que pessoa recebe um acolhimento razoável, ou seja, é aceita e acolhida na comunidade de fé, mas não tem o direito de receber uma bênção matrimonial ou de assumir uma relação de namoro com outra pessoa de forma explícita. No campo teológico acadêmico, a pessoa assumidamente homossexual também pode ter o direito de ser ordenada para o trabalho ministerial negado a si.²⁷

Da mesma forma, a ordenação de pessoas assumidamente homossexuais torna-se inviável e restrita na IECLB. Assim, feridas vão surgindo nesse meio, casais se afastam de suas comunidades por não se sentirem realmente acolhidos e aceitos. Teólogos e teólogas negam sua sexualidade para serem ordenados/as. Outros/as, "por livre e

²⁶ MUSSKOPF, 2002.

²⁷ MUSSKOPF, 2002, MUSSKOPF, 2005, BRAKEMEIER, 1999.

espontânea pressão", assumem-se celibatários/as, mesmo que na IECLB essa não seja uma exigência ou imposição aos ministérios. Ademais, existem os casos de total negação, em que a pessoa passa a viver de forma "ilegal", escondendo-se atrás dos muros do preconceito, vivendo sua sexualidade e seus amores como se fosse um/a bandido/a. Esta é, também, uma situação de extrema violência para com a vida e o corpo do homem e da mulher homossexual que vive em negação subjetiva.²⁸

O que perpassa toda essa "conversa" são questões de gênero. Falar de homossexualidade, bem como falar de feminismo, é questionar o sistema patriarcal posto e estruturado desde os primórdios dos tempos. Fala-se, aqui, de milênios, de séculos e séculos de cultura machista, classista, branca e heterossexual. A homossexualidade também se configura como uma grande ameaça ao patriarcalismo, o homem gay que não será pai, a mulher lésbica que abdica da sua função nata de ser mãe. Por eras, nada era mais natural do que o homem prover o sustendo para a *sua* mulher e filhos, e, por sua vez, nada era mais natural do que a mulher obedecer e subjugar-se ao marido; destarte, um mundo implícita e explicitamente patriarcal não se mostra pronto e maduro para conceber a homossexualidade como "natural". Nesta palavra última, encerra-se um grande embate entre a Bíblia e a pessoa homossexual. Homossexualidade não é "natural". A Bíblia diz.²⁹

Musskopf propõe uma nova hermenêutica, um contato da pessoa homossexual com a Bíblia, não a fim de provar e comprovar a legitimidade da sua condição, mas, sim, para desconstruir, refazer e renascer a partir dela. Homossexuais precisam dessa desconstrução, e o mundo precisa ouvir suas vozes falando e narrando o que a Bíblia diz sobre eles/elas. Essa hermenêutica é um "manusear" da Bíblia como sendo um instrumento de libertação. A Teologia Gay pressupõe um novo olhar para dentro da Bíblia, com os olhos de pessoas que experimentam e vivem a vida da sua forma, afinal, todo ser humano experimenta e colore a vida, e as formas de fazê-lo são muitas e todas distintas.³⁰

²⁸ MUSSKOPF, 2005.

²⁹ MUSSKOPF, 2002; RUETHER, Rosemary. *Sexismo e religião*. Rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo, Ed. Sinodal/EST-IPPG, 1993.

³⁰ MUSSKOPF, 2002, MUSSKOPF, 2006.

Segundo Musskopf, é impossível levantar a questão da homossexualidade sem mencionar que Romanos 1. 26-27 é um trecho bíblico no qual muitas pessoas encontram base para condenar perpetuamente a homossexualidade na Bíblia e, por conseguinte, na existência histórica e contextual de qualquer pessoa que se diga "temente" a Deus. A Teologia Gay precisa começar por superar esta leitura e alçar-se na busca por aceitação, convivência saudável e cura (cura das feridas e dores que essas pessoas carregam ao serem machucadas, discriminadas e excluídas da sociedade a na leitura da Bíblia). A mensagem bíblica precisa ressurgir na vida de homossexuais de forma a apontar para caminhos de libertação e aceitação, negando veemente qualquer comportamento homofóbico e violento contra homossexuais.³¹

Ademais, na e com a Teologia Gay, a pessoa homossexual deve libertar-se totalmente da noção injusta de que sua condição está centrada em pecado e, por isso, ela é culpada. O "direito de ser" está em o "ser" integralmente, com corpo e alma, não apenas em termos de direitos de realizar atos sexuais homossexuais. A Teologia Gay quer resgatar a pessoa homossexual deste "ser" que é, mormente, visto como um ser "escandalosamente sexual" e promíscuo, e, nas palavras de Musskopf, como uma "máquina de sexo". A homossexualidade é "ser homossexual", e ser homossexual é muito mais do que realizar atos sexuais com pessoas do mesmo sexo. Resgatar também é trazer à tona as histórias de relações mútuas e amorosas, de total entrega, de laços familiares homossexuais idênticos aos que pessoas heterossexuais experimentam; a diferença é que elas nascem com o direito, e quase com o dever, de vivê-los leve e livremente.³²

Em um mundo super "lotado", procriar, há muito tempo, deixou de ser tarefa urgente e primeira do ser humano. Contemporaneamente, um exercício de discernimento moral e ético precisa atentar para esse fato. Além disso, contíguo aos movimentos "libertadores" e "empoderadores" aqui abordados, é absolutamente necessário estar ciente de que o advento de uma nova masculinidade (feminilidade e humanidade) não pode ser detido.³³ A velha moralidade (e os

³¹ MUSSKOPF, 2002.

³² MUSSKOPF, 2002, MUSSKOPF, 2006.

³³ MUSSKOPF, 2002.

moralismos) veste-se com novas cores, com novos traços e tem novos rostos e corpos (novos rostos e corpos masculinos, femininos, gays, sensíveis, belos, negros, indígenas...). Esta é uma verdade eticamente inegável e humanamente urgente de aceitação.

Doravante, olhar-se-á brevemente para algumas contribuições contextuais do teólogo e pastor neozelandês Alan Brash (1998), quem, em sua obra “A igreja e seus membros homossexuais”, descreve sua experiência como membro e pastor de uma comunidade presbiteriana na Nova Zelândia nos anos 80 e 90. O estudioso aquiesce que é urgente garimpar caminhos cristãos para lidar com a situação de rejeição social que circunda a existência da pessoa homossexual. Segundo Brash, a discriminação e o preconceito contra pessoas LGBT se disseminam nas famílias, nas comunidades religiosas e nas escolas em todos os níveis, visto que, historicamente, a própria sexualidade foi e é tida como um assunto proibido em muitos contextos, mesmo caso da homossexualidade em uma escala ainda maior.³⁴

Brash assevera que não é possível esquecer-se que toda essa discussão trata de *peçoas*, de seres humanos integrais. Tratar do tema é muito mais do que estudar um tópico ou teorizar ideias, é olhar para a realidade de pessoas concretas, que vivem (ou sobrevivem) na sociedade, na igreja, na família. No contexto do autor supracitado, em 1985, iniciava-se uma tentativa de promover ementas à Lei Penal que criminalizavam atos homossexuais e à Lei dos Direito Humanos. Para a primeira, intentava-se a descriminalização da homossexualidade, enquanto a segunda visava gerar proibição de discriminação contra a pessoa homossexual. Apenas a primeira foi aprovada imediatamente, ao passo que a segunda foi aprovada bem mais tarde em 1993. Após severas disputas e discussões protagonizadas pelas igrejas e suas diferentes visões sobre o tema, aprovou-se a lei que protege pessoas homossexuais e portadores do vírus HIV da discriminação no contexto do trabalho e moradia.³⁵

Brash teve uma experiência positiva com sua comunidade de fé. Segundo ele, a congregação da qual fazia parte sempre estimulou o debate sobre a homossexualidade entre seus membros, participando

³⁴ BRASH, 1998.

³⁵ BRASH, 1998.

ativamente de debates eclesiais e públicos sobre homossexualidade em seu contexto micro (regional) a fim de contribuir para as discussões em nível macro (nacional). Essa comunidade retratada por Brash discordou publicamente da Igreja Presbiteriana de Nova Zelândia que se posicionou contrária à homossexualidade e decidiu elaborar estudos e materiais pra auxiliar seus membros a refletirem essas delicadas questões.

O grupo de estudos formou-se com diversas vozes da igreja e o intuito principal não era o estabelecimento de uma visão oficial, mas a promoção de uma consciência crítica e acompanhamento no estudo e aprofundamento nas buscas por respostas cristãs frente aos questionamentos vigentes. Desse grupo surgiu o livreto titulado “Meu Deus, eles são gays!”, o qual foi, mais tarde, manuseado por membros do Conselho Mundial de Igrejas, instância que engloba inúmeras visões cristãs sobre diversas questões, contudo não pode se colocar alheia aos assuntos palpáveis e urgentes nas sociedades e comunidades de fé que perpassa, não permitindo que a “discórdia” imponha-se como um entrave para o diálogo e discernimento ecumênico que visam, primordialmente, o “respeito recíproco” e o direito de voz dos membros homossexuais³⁶. Nesse tocante, o teólogo fala ainda em “silêncio ecumênico” e “indecisão das igrejas individuais” como sendo entraves na promoção de justiça social e direitos humanos da população LGBT, ou seja, o não falar é opressor. O silêncio sobre o tema não elimina a realidade, mas gera mais problemas de convivência e mais dor para as pessoas discriminadas³⁷.

Em 1983, durante a assembleia do Conselho Mundial de Igrejas em Vancouver, um grupo temático da assembleia recomenda publicamente que cada igreja discuta o tema da homossexualidade dentro do seu espaço e, se possível, em consonância com outras comunidades, atentando para a missão e responsabilidade pastoral da igreja para com as pessoas homossexuais. Brash reitera que as discussões não precisam e nem devem passar pelo tema da *natureza* da homossexualidade, visto que isso não ocorre no que tange a essência da heterossexualidade, e, para ambos os casos, não há respostas em total

³⁶ BRASH, 1998, p. 18-20.

³⁷ BRASH, 1998, p. 20.

consonância; a única certeza é de que as pessoas nascem e se desenvolvem de forma plural.

Além disso, a discussão precisa antes passar por perguntas como: de que forma a igreja vai acolher, amar e compreender essas pessoas em seu seio, sendo esta sua missão intrínseca e inegável?³⁸ Urge ultrapassar os muros do campo teológico; o debate também precisa ocorrer em âmbito público, pois, segundo Brash, “a situação na vida real desafia a Igreja com questões que exigem respostas políticas e administrativas”.³⁹ Percebe-se que o pensamento e experiência de Brash continuam atuais e palpáveis na sociedade atual, em muitas partes do mundo, mormente na brasileira, onde questões político-legislativas (e.g. PLC 122/06) permeiam, sim, a vida da igreja - que está no mundo e no espaço público e é chamada a não silenciar sobre temas que concernem à vida de seus membros, em busca de vida digna e cidadania para todas.⁴⁰

Considerações Finais

Este estudo trouxe apontamentos gerais sobre a visão luterana (FLM) quanto ao tema do matrimônio, família e sexualidade. É perceptível que apesar da afirmação de que há uma aceitação bastante ampla da homossexualidade entre as igrejas-membro da Fundação Luterana Mundial, o tema é tratado apenas superficialmente no documento e encontra-se em aberto para debates futuros. O mesmo se pode dizer e sentir quanto à posição da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

É inegável o fato de que a presidência *ainda* não declara a aceitação oficial de pessoas homossexuais como ministros/as da IECLB, *ainda* que existam muitas pessoas homossexuais preparando-se para o ministério por meio do estudo em instituições teológicas e tantas outras exercendo funções ministeriais sem, no entanto, assumirem-se como homossexuais. Na língua inglesa existe o seguinte ditado popular: “*Don’t*

³⁸ BRASH, 1998.

³⁹ BRASH, 1998, p. 86.

⁴⁰ SINNER, Rudolf von. From Liberation Theology to a Theology of Citizenship as Public Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 3-4, p. 338-363, 2007a.

ask, don't tell", isso quer dizer "Não pergunte, não responda". Há muitos anos essa é a situação de pessoas homossexuais na IECLB. Ninguém lhes pergunta sobre sua "opção sexual" e elas também não a informam para que possam exercer suas funções ministeriais. O silêncio e a negação perpassam os trâmites de admissão de teólogos/as (homossexuais) ao ministério na IECLB.⁴¹

Nesse âmbito eclesial exposto, é caminho refletir, debater e discernir. Consideramos cara a essa reflexão atentar para outras vozes luteranas que refletem questões de gênero e homossexualidade na igreja e no campo teológico de forma sensível e profunda. Cita-se o teólogo luterano André Musskopf, que muito tem a contribuir com sua formação e atuação contínua para com a conversa acerca dos temas aqui abordados em âmbito eclesial (IECLB), público e teológico-acadêmico, visto que é um estudioso que não somente realiza e fomenta a pesquisa acadêmica, mas também tem conhecimento e participação em questões de políticas públicas e movimentos sociais que lutam pelos direitos de pessoas homossexuais.

Com base nas reflexões realizadas, reitera-se que ante uma sociedade que passa por constantes mudanças, de visível diversidade cultural e religiosa e transformações comportamentais, é urgente que as comunidades de fé sejam chamadas, primeiramente, à reflexão sobre o tema da sexualidade, e, por conseguinte, sobre homoafetividade/homossexualidade.⁴² Urge um ambiente passível de aprendizagem positiva e diálogo mútuo no âmbito acadêmico e, outrossim, na arena eclesial.

⁴¹ STRECK, Valburga Schmiedt; BLASI, Marcia. Questões de gênero e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 49, N. 2, p. 222-240, jul./dez. 2009. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/84/78>. Acesso em: 20 out. 2013.

⁴² BRAKEMEIER, 1999.

Neopentecostalismo: profanização do sagrado e sacralização do profano – Uma reflexão

Maria Clara Ramos Nery

Considerações iniciais

No contexto da contemporaneidade, estamos a vivenciar novas formas de concepção do sagrado e novas formas de sociabilidades religiosas. Estas parecem estar restritas ao movimento de ruptura das concepções tradicionais religiosas do sagrado e profano, onde podemos verificar em alguns aspectos a profanização do sagrado e a sacralização do profano.

É necessária a reflexão sobre as lógicas estabelecidas tendo como enfoque a sociedade do espetáculo, a partir da exacerbação do mercado, do consumo e do surgimento de um mercado religioso, que configura aspectos que nutrem a forma de apresentar e professar a fé cristã no campo religioso brasileiro pelo neopentecostalismo.

O desenvolvimento do neopentecostalismo na sociedade brasileira e particularmente da Igreja Universal do Reino de Deus, com suas contradições e denúncias via meios de comunicação de massa e sua forma particular de apresentar a fé cristã divide as abordagens do religioso, pelos estudiosos, entre antes e depois do seu surgimento. Esta, mudando a ritualística e incluindo na prática religiosa os aportes dos meios de comunicação de massa, estabeleceu novas relações de poder relacionadas diretamente com a expansão de produtos religiosos materiais e simbólicos e com a visibilidade do religioso, através de recursos midiáticos e da propagação da Teologia da Prosperidade.

O que podemos denominar de mídia secular, constitui-se como forma de expansão e propagação dos produtos religiosos a serem adquiridos. A religião transformou-se de uma prescrição moral através do divino e transcendente pelo institucional, para uma proposta utilitarista e individualista de supressão da privação, que se rege pela magia e pela prosperidade material, originando o rompimento com as práticas religiosas tradicionais e históricas, onde encontrávamos a

“pedagogia do sofrimento”. O que se verifica na contemporaneidade é a presença de uma relação direta com o divino, com o transcendente sem intermediações. Chegando-se então a um processo de negociação utilitarista individual com o transcendente Deus.

As relações de produção são construtos do mercado religioso, incrementado pela prática discursiva, a Teologia da Prosperidade, pela inserção da mídia no religioso e pela adoção de uma ritualística aos moldes dos shows de auditório da TV brasileira, que se referem à sociedade do espetáculo, a qual concebe Guy Deboard, em sua obra homônima. Este é o enfoque proposto na presente reflexão.¹

A concretude do real no religioso – profanização do sagrado

O processo de globalização instaura a ausência de fronteiras no que tange ao capital financeiro internacional, a circulação das mercadorias e origina a lógica mercadológica de produção e consumo de bens materiais e simbólicos, na medida em que, segundo Ortiz, constitui-se a “mundialização” da cultura. De outra parte, temos na contemporaneidade um elevado crescimento tecnológico, consubstanciado nas relações rede digitais onde a comunicação e a informação são sem fronteiras e produz-se a exacerbação dos apelos midiáticos, para dar conta de um público-alvo ávido em consumir.²

A sociedade contemporânea, segundo Bauman, encontra-se no contexto da artificialidade da ordem e no espaço do transitório, como forma constituinte de novas sociabilidades, subjetividades e identidades, que influenciam ao campo religioso e as relações sociais nele existentes.³ Pois o que se encontra presente no contexto social envolvente é incorporado por todos os setores e segmentos presentes na sociedade, enquanto cultura. Neste sentido, Prandi assinala para o fato de que a cultura interfere na religião, reforçando-a ou mesmo forçando-a a realizar mudanças e adaptações.⁴ O universo das

¹ DEBOARD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. São Paulo: Contratempo. 2007.

² ORTIZ, Renato. *A Mundialização da Cultura*. São Paulo: Ática, 2008.

³ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1999.

⁴ PRANDI, Reginaldo. *Converter indivíduos, mudar culturas*. *Tempo Social: revista de sociologia da USP*, v. 20, n. 2, p. 155-172, 2007.

representações simbólico-religiosas é marcado então, por elementos de ordem cultural e simbólica. James Beckford, citado por Mariano, aponta para o fato de que

A religião é constructo social e cultural com significado altamente variável e não pode ser compreendida enquanto algo marcadamente fixo ou essencial, que exista para além do que está presente em contextos culturais e sociais, neste sentido, pode-se compreender que os fenômenos religiosos são multifacetados e socialmente construídos.⁵

Sendo assim os fenômenos religiosos não são refratários às mudanças sociais e culturais, pois são incorporados por estas, gerando-se transformações, reposicionamentos e ressignificações no âmbito das subjetividades, identidades e sociabilidades e destas no religioso.

Segundo Hervieu-Léger, em sua obra *O Peregrino e o Convertido: a “modernidade religiosa secularizada do Ocidente,”* deixa de fornecer a indivíduos e grupos estruturas plausíveis de significação do mundo e do homem.⁶ Este processo origina crise e ressignificação no contexto da transmissão das tradições religiosas, cujo resultado constitui-se na individualização e subjetivação das crenças, bem como fragilização da pertença religiosa, porque atinentes ao campo do privado, gerando transformações nas bases tradicionais, no âmbito dos engajamentos religiosos. Afirma Mariano, o seguinte:

Tal virada subjetiva fez com que a religião institucional e suas autoridades perdessem influência e capacidade de regular o religioso na sociedade e nas condutas individuais, posto que a validação, a autenticação e o julgamento das crenças, práticas, convicções e moralidades religiosas, passam a ser escolhidos e efetuados cada vez mais autonomamente pelos indivíduos à revelia do clero e a partir e em função de suas experiências pessoais e emocionais, ou do arbítrio de sua subjetividade. Tal subjetivismo se expressa na concepção, segundo Taylor, de que “a vida ou prática religiosa, da qual me torno parte, deve ser não só parte da minha escolha, mas também deve falar a mim, deve fazer sentido em termos do meu desenvolvimento espiritual como eu o concebo”. A perseguição desse caminho

⁵ BECKFORD apud MARIANO, Ricardo. *Sociologia da Religião e seu foco na secularização*. In: PASSOS, Jão Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 231-242. p. 232.

⁶ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido*. Lisboa: Gradiva, 2005.

espiritual próprio em busca do cultivo de si e da autoexpressão tende a escapar às velhas molduras e exigências institucionais a se orientar, acima de tudo, pelo *insight* pessoal e pelo sentimento experimentado, ambos avessos a autoridades externas e a quaisquer prescrições de ortodoxias e de moralidade rígidas.⁷

A configuração religiosa e comunicacional da sociedade altera-se diante deste novo contexto, que alguns sociólogos contemporâneos denominam de pós-modernidade ou modernidade tardia. Preferimos aqui considerar como considera Vattimo, enquanto evento de nossa historicidade, que deve ser compreendido a partir de um dado recorte, pois a complexidade da vida humana envolve a adoção de inúmeros olhares para reflexão,⁸ pois segundo Weber, nossa capacidade humana para a compreensão da realidade em sua totalidade é finita.⁹

O recorte que fazemos, no presente texto, para a compreensão do neopentecostalismo, no âmbito da profanação do sagrado e sacralização do profano, envolve a abordagem acerca das características e traços marcantes da “sociedade do espetáculo”, pois assim pode ser concebida nossa realidade contemporânea, na medida em que as categorias: mercado – produto – imagem – consumo e comunicação assumem, como fontes geradoras de novas identidades sociais, os processos de disputa no campo religioso, gerando rupturas nas formas de professar a fé cristã tradicional. Rupturas estas que se consubstanciam na cultura, como forma de conceber o homem, o mundo e as representações simbólico-religiosas, bem como enquanto prática discursiva orientadora da busca de bens materiais e simbólicos.

Começamos pelo conceito de espetáculo em sentido geral. A palavra espetáculo envolve tudo que atrai e prende o olhar e a atenção, ou ainda, o que se dá a ver, o desfrute visual, a visão de algo (Patriota, 2007). Conseqüentemente se há o espetáculo, há o espectador, aquele que vê que observa. De qualquer forma, tendo o espetáculo e tendo o espectador, conseqüentemente há um acontecimento a ser observado, bem como o estabelecimento um processo de interação entre

⁷ MARIANO, 2013, p. 239.

⁸ VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes. 2007.

⁹ WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. Ciudad do México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

acontecimento e espectador, ou seja, evento-espectador (Patriota, 2007). Aqui, cremos que podemos recorrer a Aristóteles em sua *Metafísica*, quando afirma que: dos sentidos que produzem conhecimento, o que o homem mais preza é a visão, pois esta permite conhecer e revela as diferenças.

Dos nossos sentidos, o olhar configura-se para nós, seres humanos, como prioritário, pois é através dele que nos tornamos espectadores. Pois bem, a sociedade do espetáculo, rege-se pela construção de imagens, ou mesmo pela imagem, assumindo um caráter de realidade. Cabe salientar que Deboard vincula espetáculo a uma conjuntura histórica, relacionando espetáculo, mercadoria e capitalismo (Patriota, 2007). Afirma Deboard, o seguinte em sua tese 42:

O espetáculo é o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social. Não apenas a relação com a mercadoria é visível, mas não se consegue ver nada além dela: o mundo que se vê é o seu mundo. A produção econômica moderna espalha, extensa e intensivamente sua ditadura. Nos lugares menos industrializados, seu reino já está presente em algumas mercadorias célebres e sob a forma de dominação imperialista pelas zonas que lideram o desenvolvimento da produtividade. Nessas zonas avançadas, o espaço social é invadido pela superposição contínua de camadas geológicas de mercadorias. Nesse ponto a “segunda revolução industrial”, o consumo alienado torna-se para as massas um dever suplementar à produção alienada. Todo trabalho vendido de uma sociedade se torna globalmente a mercadoria total, cujo ciclo deve prosseguir. Para conseguir isso, é preciso que esta mercadoria total retorne fragmentadamente ao indivíduo fragmentado, absolutamente separado das forças produtivas que operam como um conjunto. Nesse ponto, a ciência da dominação tem que se especializar: ela se estilhaça em sociologia, psicotécnica, cibernética, semiologia etc., e controla a autoregulação de todos os níveis do processo.¹⁰

O que podemos compreender desta assertiva de Deboard? A constituição da lógica de mercado no universo social e cultural, pois a mercadoria “ocupando totalmente a vida social”, gerando processos de fragmentação, retira a autonomia de indivíduos e grupos, porque submersos às determinações mercadológicas, geradora por

¹⁰ DEBOARD, 1997, p. 30-31.

consequência da intensificação do consumo. Este processo leva à vinculação de bens com mercadoria. Afirma Deboard:

O espetáculo é uma permanente Guerra do Ópio, para fazer com que se aceite identificar bens a mercadorias; e a conseguir que a satisfação com a sobrevivência aumente de acordo com as leis do próprio espetáculo. Mas, se a sobrevivência consumível é algo que deve aumentar sempre, é porque ela não para de conter em si a privação. Se não há nada além da sobrevivência ampliada, nada que possa frear seu crescimento, é porque essa sobrevivência não se situa além da privação: é a privação tornada mais rica.¹¹

A privação sendo tornada mais rica, conforme nosso autor de referência reduz então, a vida ao espetáculo, a artificialidade da ordem, como nos diz Bauman, a “imediatez”, a “acriticidade”, a busca da experiência máxima. Porque cria necessidades a serem constantemente satisfeitas, pelo desejo de consumo gerado, para o qual as estratégias de marketing, atentam com raro profissionalismo.¹² Outro aspecto das concepções de Deboard, deve constar na presente reflexão. Afirma Deboard:

O poder do espetáculo, tão essencialmente unitário, centralizador pela força das coisas e de espírito perfeitamente despótico, costuma ficar indignado quando se vê constituir-se, sob seu reino, uma política-espetáculo, uma justiça-espetáculo, uma medicina-espetáculo, ou outros tantos excessos midiáticos. O espetáculo nada mais seria que o exagero da mídia, cuja natureza, indiscutivelmente boa, visto que serve para comunicar, pode às vezes chegar a excessos. Frequentemente, os donos da sociedade declaram-se mal servidos por seus empregados midiáticos; mais ainda, censuram a plebe de espectadores pela tendência de entregar-se sem reservas, e quase bestialmente, aos prazeres da mídia. Assim, por trás de uma infinidade de pseudodivergências midiáticas, fica dissimulado o que é exatamente o oposto: o resultado de uma convergência espetacular buscada com muita tenacidade. Assim como a lógica da mercadoria predomina sobre as diversas ambições concorrenciais de todos os comerciantes, ou como a lógica da guerra predomina sobre as frequentes modificações do armamento, também a rigorosa lógica

¹¹ DEBOARD, 1997, p. 32.

¹² BAUMAN, 1999.

do espetáculo comanda em toda a parte as exuberantes e diversas extravagâncias da mídia.¹³

A mídia possui um aporte mercadológico que a define enquanto instrumento de difusão de produtos a serem consumidos para atendimento dos desejos dos consumidores de bens materiais e simbólicos. Isto é fato. Espalha em sua lógica a universalização da mercadoria, que como o “Leviatã” de Hobbes, estende seus tentáculos a todos os setores da sociedade. É com esta analogia que pode-se compreender a relação com a mercadoria, na profanização do sagrado, no sentido de que se instaura não somente uma política-espetáculo, uma justiça-espetáculo, uma medicina-espetáculo, mas também uma religião - espetáculo, que está a exigir estratégias midiáticas para competir no mercado concorrencial de bens materiais e simbólicos.

Não há como negar a desigualdade social presente no âmbito da sociedade contemporânea e especialmente no Brasil. Não há como negar a presença da privação. A privação tornada mais rica, segundo Deboard (1997) e porque nada se situa para além dela, é que no contexto da lógica do espetáculo, estamos a vivenciar aspectos de profanização do sagrado. O sagrado torna-se com seus bens simbólicos e promessa de bens materiais pela Teologia da Prosperidade ou Teologia da Negociação, elemento de sobrevivência que permite o encontro de uma estrutura plausível de mundo; estrutura esta não ausente das lógicas e práticas mercadológicas, pois esta lógica de mercado é estrutural e constitui traço característico típico de nossa contemporaneidade. Cabe salientar que neste contexto a prática discursiva religiosa e as ações das denominações religiosas, devem também adequar-se enquanto resposta, utilizando de estratégias midiáticas e estratégias de marketing que objetivam o atendimento do público espectador, sua adesão e conversão.

Não podemos desvincular o crescimento das igrejas neopentecostais de suas inserções na mídia, nos investimentos de construção de grandiosos templos, como expressão de riqueza e sucesso, desta forma-espetáculo de professar a fé cristã. O próprio catolicismo, não pôde se manter ausente deste processo de “espetacular” o universo religioso de representações simbólicas. Pois o

¹³ DEBOARD, 1997, p. 171.

contexto sócio-histórico contemporâneo, sendo da sociedade do espetáculo, exige reformulações, resignificações e um novo agir no âmbito do campo religioso. Esta transformação rompe com o “silêncio” das igrejas tradicionais e históricas e origina práticas discursivas e não discursivas destinadas a um público-alvo mais abrangente, de caráter consumista, individualista, utilitarista, imediatista e pragmático. Elementos estes que marcam as sociabilidades e caracterizam ao homem contemporâneo ocidental – o homem da sociedade do espetáculo.

A religião na sociedade contemporânea constitui um produto de consumo – o produto religioso e conseqüentemente a religião – espetáculo. Compreendemos que é neste processo de espetacular o sagrado para o mercado de bens religiosos que se institui uma nova lógica de busca de conversos, onde a experiência máxima, o êxtase e a catarse são uma constante construindo sujeitos em suas relações sociais e culturais.¹⁴ É na transformação do sagrado, em sua dimensão mercadológica, com aportes midiáticos claros e estratégias de marketing religioso que envolve mensagens maniqueístas, proselitistas e construção de um inimigo comum, caso neopentecostal, que faz com que a profanação do sagrado não possa ser negada, pois deve ser considerada a religião e suas dinâmicas como resultantes das pressões de ordem econômica presentes na estrutura social.¹⁵

A concretude do real no religioso – a sacralização do profano

Para refletirmos a cerca da sacralização do profano, a menção à Teologia da Prosperidade, ou mais atualmente a Teologia da Negociação, no âmbito do neopentecostalismo, deve-se reportar à significação do dinheiro e dos bens materiais no contexto das igrejas tradicionais e históricas. Estas tradicionalmente condenavam a posse de bens materiais enquanto elementos atinentes ao profano. A posse do dinheiro constituía-se enquanto expressão de exacerbação de uma concepção materialista e não espiritual do mundo.

¹⁴ BAUMAN, 1999.

¹⁵ SCHLAMELCHER, Jens. *Teorias Econômicas no Estudo da Religião*. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 257-274.

O despojamento das “coisas do mundo”, diante do mundo da vida, que formou a tônica da prática discursiva e não discursiva das igrejas tradicionais e históricas em sua forma de professar a fé cristã era uma constante. Por exemplo, em nossa realidade cultural, o carnaval sempre foi considerado pelas igrejas tradicionais e históricas, enquanto profano. Hoje se apresenta o “Carnaval de Jesus”. Também se torna corrente, para o senso comum o preceito bíblico que diz que é mais fácil um pobre passar por uma agulha do que um rico ganhar o reino dos céus. Numa declaração clara e consequente da opção pelos pobres em sentido assistencial, como prática não discursiva que originou o desenvolvimento de inúmeras instituições assistenciais que fizeram e fazem frente à desigualdade social diante da inoperância do Estado brasileiro. Mas, o que cabe ressaltar é que no âmbito das igrejas tradicionais e históricas, a determinação do que era sagrado e profano constituía-se basicamente como prescrição de ordem moral rígida a ser observada e obedecida pelos adeptos, produzindo uma vida ordenada.

O que efetivamente se transforma a partir da sociedade do espetáculo que se estrutura pelo: mercado – produto – imagem – consumo e comunicação, que é o nosso recorte e o eixo desta reflexão? cremos que as palavras de Taylor, são significativas quando firma que:

O estreito elo normativo entre certa identidade religiosa, a fé em certas proposições teológicas e uma prática-padrão não vigora mais para um grande número de pessoas. Muitas delas estão tratando de compor a sua visão pessoal e bem própria por meio de uma espécie de “bricolagem”; mas há também alguns padrões muito difundidos que se atravessam no caminho das constelações tradicionais. Não só os que declaram ter alguma fé em Deus e se identificar com a Igreja, sem realmente comparecer aos seus cultos (“crer sem pertencer”), mas também um padrão escandinavo de identificar-se com a igreja nacional, à qual só se comparece para os ritos de passagem cruciais, ao passo que de resto se professa um ceticismo muito difundido a respeito da teologia.¹⁶

Charles Taylor aponta para a individualização, para a subjetivação do religioso que passa a se construir em meados do século XX. Esta transformação de caráter subjetivo leva ao questionamento da religião institucional e suas respectivas autoridades, mediadores entre o homem

¹⁶ TAYLOR, Charles. *A Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos. 2010. p. 603.

e o sagrado, originando um processo decrescente de suas influências enquanto reguladores do religioso e das condutas individuais.¹⁷

Neste sentido a vida ou prática religiosa passa a ser escolha pessoal e sendo assim deve atender às necessidades individuais que incorpora a forma como estes indivíduos concebem o religioso, o espiritual, a partir das transformações econômicas, políticas, culturais e sociais. O que se estabelece é um ideal de autenticidade,¹⁸ relativo à possibilidade de escolha e opção, no mosaico de bens religiosos oferecidos no mercado de crenças, que atende então aos interesses individuais.

Bauman afirma o seguinte:

[...] a responsabilidade em resolver os dilemas gerados por circunstâncias voláteis e constantemente instáveis é jogada sobre os ombros dos indivíduos, assim como a virtude que se proclama servir melhor aos interesses do indivíduo não é a conformidade às regras, mas a flexibilidade; a prontidão em mudar repentinamente de tática e de estilo, abandonar compromissos e lealdades sem arrependimento – e buscar oportunidades mais de acordo com sua disponibilidade atual do que com as suas próprias preferências.¹⁹

Devemos compreender que o universo social exerce sobre indivíduos e grupos força coercitiva, já nos dizia Durkheim acerca da determinação do social sobre o individual. Portanto, a relação que pode ser feita, na presente reflexão é a de que a estrutura sendo a da sociedade do espetáculo leva à privatização e individualização do universo de representações simbólico-religiosas, bem como a sua subjetivação. Sendo assim no contexto da “privação tornada mais rica”,²⁰ cria-se a necessidade da busca da solução para dilemas gerados por circunstâncias voláteis, contingências e necessidades individuais de consumo de bens materiais e simbólicos, para aplacar as ocorrências da privação.

Esta flexibilidade estabelecida no religioso e deslocamento da ação e da conduta de uma prática e concepção do religioso anterior, é

¹⁷ MARIANO, 2013.

¹⁸ TAYLOR, 2010.

¹⁹ BAUMAN, 2007, p. 10.

²⁰ DEBOARD, 1997.

que em essência leva à sacralização do profano, pois a “prática-padrão” de concepção do profano modifica-se radicalmente. Este fato não pode ser concebido como inversão, mas como deslocamento/descolamento de uma prática-padrão até então vigente, agora aderente à sociedade do espetáculo.

A presença de uma conduta utilitarista e negociadora nas expressões de religiosidade contemporâneas em se considerando os determinantes econômicos, sociais, culturais e políticos como forma de expressar a fé cristã está resignificada como nova prática-padrão, que se consubstancia em função de experiências pessoais, está a cargo dos indivíduos. Pois é individual a responsabilidade em resolver os dilemas presentes no mundo da vida. Sendo assim em sua aparente autonomia, ou possível ilusão de autonomia, indivíduos e grupos classificam e denominam como sagrado, o que foi apreendido anteriormente como profano. Podendo então, realizar-se a ambivalência concebida por Bauman – a linguagem não traduzindo adequadamente a realidade, orientada que é pela imagem perpassa a nova prática-padrão do religioso, na vigência da sociedade do espetáculo.²¹

Na atualidade a subjetivação do religioso no âmbito da sociedade do espetáculo, que torna a religião adequada aos interesses individuais, estabelecendo um mosaico de crenças, permite sacralizar o profano a partir de qualquer conteúdo, originando o surgimento de um sagrado secular, que demonstra a reconstrução do religioso a partir da inclusão de fenômenos seculares.

Considerações finais

A presente reflexão teve como objetivo relacionar as transformações estruturais a partir das relações de produção que consubstanciam a economia de mercado, com a ruptura das concepções tradicionais de sagrado e profano a partir da categoria de sociedade do espetáculo de Deboard. O que buscamos demonstrar é que os conceitos de sagrado e profano, que geram inúmeras discussões entre os estudiosos, são definidos a partir de determinados contextos sócio-históricos.

²¹ BAUMAN, 1999.

Há a necessidade de abordar aspectos estruturais na análise do religioso como determinantes de ações e condutas dos atores sociais, pois é a estrutura social, que permite apresentar de diferentes maneiras a relação entre religião e sociedade. Isso se tem por óbvio. E, não pode ser esquecido na análise da religião e suas dinâmicas, que esta é resultante das pressões de ordem econômica presentes na estrutura social. Por isso, recobrar a categoria de sociedade do espetáculo de Deboard, para a reflexão da profanização do sagrado e sacralização do profano, foi-nos uma exigência conceitual, na medida em que parece que este aspecto está sendo esquecido por parte dos pesquisadores da religião e, consideramos que deve ser recobrado sob pena de descaracterizarmos os determinantes estruturais como determinantes também de subjetividades. Pois todo sistema de crenças tem na materialidade da realidade concreta de indivíduos e grupos sua fonte e força motriz.

A construção histórica do fundamentalismo*

Luciano de Carvalho Lirio**

Considerações Iniciais

Está cada vez mais comum, hoje em dia, falar e ouvir falar de fundamentalismo. Após o atentado de 11 de setembro às torres gêmeas em Nova Iorque, ser fundamentalista tornou-se sinônimo de reacionário, fanático, irracional, autoritário, retrógrado extremista e até terrorista. O termo sempre aparece na mídia carregado de conotações pejorativas para definir um indivíduo, grupo ou instituição que não se enquadram na sociedade pós-moderna. Fundamentalista é sempre o outro.

O fundamentalismo é, portanto, o nome que nós damos a este complexo jogo que decorre entre a decadência moral da política e a tentativa dos grupos religiosos radicais de encontrar uma solução para a crise da política: a do retorno aos fundamentos últimos (sagrados, se necessário, e por isso, absoluto) da ação humana na sociedade política¹.

A reflexão sobre a construção histórica do termo fundamentalismo promove a delimitação de um conceito transformado em palavra de acusação direcionada sempre ao outro, pois aqueles que defendem alguma opinião religiosa, política ou econômica se autodenominam de conservadores.

* O presente trabalho foi realizado com apoio CAPES/Brasil e faz parte da dissertação de Mestrado *Adolescer em um Contexto Fundamentalista Pentecostal Gaúcho*, apresentada na Faculdade EST, no em junho de 2013.

** Bacharel em Teologia (SETECERJ) e (Faculdades EST); Licenciado em História (UERJ); especialista em História Moderna (UFF); Mestrado em Teologia (Faculdades EST); membro da ABHR; atualmente Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Teologia (EST), com apoio CAPES – Brasil. É autor do livro *Adolescentes Evangélicos do Século XXI*, editora Sinodal. E-mail: <lucianomission@yahoo.com.br>.

¹ STEFANI, Piero. *Fundamentalismo Religioso Contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.p.10

Paulo Freire nos ensinou a distinguir radicalismo (processo de ir à raiz das questões) de sectarismo, que se define como a inflação de um setor da realidade, ou de um aspecto da compreensão, em detrimento do todo².

O fundamentalismo não é exclusividade do Cristianismo e do Islamismo, estando presente no Hinduísmo, no Judaísmo e no Sikhismo, alimentado por um fio condutor que consegue transpor as complexidades históricas e sociais da sociedade moderna: o esforço de recuperar tradições religiosas que possibilitem a mobilização política e a legitimação de ideologias totalitárias. O fundamentalismo religioso pretende interpretar as razões da política, da economia e da sociedade à luz da razão do “espírito religioso”³.

Numa palavra, são movimentos portadores de uma utopia religiosa moderna. Estes movimentos, de fato, esforçam-se por recuperar seletivamente certa tradição religiosa (hebraica, islâmica, cristã, hindu, etc.) que permita uma mobilização política “aqui e agora”: o pensamento teológico transforma-se numa práxis imediata, numa hermenêutica viva do núcleo da fé religiosa, reduzindo as categorias teológicas a instrumentos flexíveis de análise dos conflitos sociais e aderindo à dinâmica da luta pelo poder.⁴

A partir dos anos de 1970 o termo fundamentalismo passa a ser aplicado para movimentos de renovação religiosa que surgem em várias partes do mundo e que investem na política em nome da religião. A verdade religiosa torna-se pressuposto para a ação política. A sociedade perfeita é o alvo idealizado pelo fundamentalista. A perfeição social só pode ser alcançada quando todas as estruturas daquela sociedade se submetem à verdade religiosa, ditada por Deus a determinadas pessoas e escrita literalmente nos textos sagrados.

O fundamentalismo não pretende a modernização da religião, mas fundamentação religiosa, explícita, da Modernidade. Não busca uma modernização do Islã, mas a reislamização do mundo muçulmano. Não busca uma concepção secular do Estado de Israel, mas sua fundamentação teocrático-religiosa. Não busca a

² BOFF, 2009, p.8.

³ STEFANI, 2002, p.17.

⁴ STEFANI, Piero; PACE, Enzo. *Fundamentalismo Religioso Contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.p.20.

secularização do cristianismo, mas recristianização do mundo ocidental.⁵

A migração do conceito fundamentalismo da tradição cristã para as outras religiões ocorreu quando o aiatolá Khomeini promoveu uma revolução religiosa no Irã e destronou o xá Reza Pahlevi em 1979. A revolução religiosa no Irã derrubou um governo laico e legítimo e instituiu um regime teocrático e totalitário. Em nome de Alá foram cometidas arbitrariedades e atrocidades legitimadas por uma interpretação literal e doutrinal do Alcorão. A oposição foi suprimida por ser interpretada como um obstáculo a um projeto superior de sociedade baseada nas leis divinas. Os inimigos do governo passaram a ser inimigos da fé.⁶

O Ocidente não tinha um adjetivo apropriado para nomear o movimento que não se limitou ao Irã, mas se espalhou em outros países islâmicos. Khomeinismo tornou-se pouco viável e limitado. Na falta de compreensão de conceitos do universo islâmico, a mídia ocidental importou do cristianismo um termo com que o Hemisfério Norte estava habituado para denominar os muçulmanos sectários e fanáticos.⁷

Para Gilles Keppel, nas três últimas décadas do século XX o judaísmo, o cristianismo e o islamismo procuraram reagir diante da modernidade e apresentar respostas para o processo de modernização da sociedade. Foi uma busca por parte das religiões do espaço perdido para a modernidade. Esse fenômeno histórico ficou conhecido como a *revanche de Deus*.⁸

Em 1977 os sionistas assumem o poder em Israel e se posicionam contra o humanismo e reafirmam a eleição divina do povo judeu. Em 1978, Karol Wojtyla é eleito papa e intensifica o posicionamento da Sé Romana contra o Comunismo e prega o retorno de práticas conservadoras anteriores ao Concílio Vaticano II. Em 1979 acontece a revolução islâmica no Irã, abrindo precedentes no mundo muçulmano. Dentro do protestantismo norte-americano surgem movimentos com

⁵ DREHER, Martin N. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo:Aste, 2008. p.454.

⁶ PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999. p. 177.

⁷ PIERUCCI, 1999, p. 178.

⁸ KEPPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquistado mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.p. 16.

alcance global através da mídia que promovem a restituição de valores morais e combatem as influências da modernidade na sociedade.⁹

Diferente do fundamentalismo histórico do início do século XX que defendia os fundamentos da ortodoxia cristã contra a secularização trazida pela modernidade, o fundamentalismo atual procura respostas fundamentalistas para questões advindas com o relativismo e a fragmentação da certeza. O fundamentalismo se reinventa na sociedade líquida. O fundamentalismo se alimenta da situação de anomia, conceito utilizado para denominar certas épocas da história onde acontecem mudanças profundas e rápidas, criando um clima de insegurança e ausência de sentido para as coisas.

"Fundamentalista" é um termo cristão. Parece ter entrado em uso nos primeiros anos deste século, e denota certas igrejas protestantes e organizações, mais particularmente aqueles que mantêm a origem literal divina e inerrância da Bíblia. Nisso eles se opõem aos teólogos liberais e modernistas, que tendem a uma visão mais crítica, histórica das Escrituras. Entre os teólogos muçulmanos, não existe tal abordagem liberal ou modernista com o Alcorão, e todos os muçulmanos, na sua atitude em relação ao texto do Alcorão, são, em princípio, pelo menos fundamentalistas. Quando os chamados fundamentalistas muçulmanos diferem de outros muçulmanos e mesmo de fundamentalistas cristãos a diferença está em sua escolástica e seu legalismo. Eles baseiam-se não só sobre o Alcorão, mas também sobre as tradições do Profeta, e no corpus de aprendizagem transmitida teológica e jurídica.¹⁰

Para entender o Fundamentalismo

Para que se possa entender o fundamentalismo, o primeiro cuidado é utilizar o conceito no plural. O presente trabalho se ocupa de pesquisar adolescentes que vivem num contexto fundamentalista cristão protestante e pentecostal no Rio Grande do Sul. Isso delimita o objeto de pesquisa, limita um conceito que tem sido aplicado de

⁹ CAMPOS, Breno Martins. Fundamentalismo Protestante: A invenção de uma tradição exclusivista na modernidade. Disponível em: <[http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st3/Campos,%20Breno %20 Martin.pdf](http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st3/Campos,%20Breno%20Martin.pdf)>. Acesso em 27 jan. 2013.

¹⁰ LEWIS, Bernard. *A linguagem política do Islã*. Chicago: University of Chicago Press, 1988. p. 117.

maneira ampla e reconhece a existência do fundamentalismo em outros espaços que não aquele que está sendo pesquisado.¹¹

Em seguida, para que se possa falar de fundamentalismo é importante identificar elementos que incidem com frequência sobre grupos e ações fundamentalistas. Diante da pluralidade de correntes e expressões diferentes é necessário elencar algumas características que se encontram, em geral, ligadas ao fundamentalismo.

O Fundamentalismo Moderno nasceu do conflito entre cultura antiga e cultura moderna como opção pela cultura antiga e rejeição dos principais valores da cultura moderna: o antropocentrismo nas suas várias dimensões de humanismo ideológico, humanismo científico, humanismo econômico e o pluralismo.¹²

A intolerância é marca do fundamentalismo. O fundamentalismo vai além do apego à fé, à fidelidade. Ele despreza outra verdade que não seja o seu fundamento absoluto e promove a erradicação da liberdade individual. O portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade e o seu caminho é a intolerância. O diálogo não pode existir onde não haja liberdade de expressão nem de posicionamento. No fundamentalismo, há sempre alguém para dizer o que é certo e o que é errado de maneira arbitrária, sem aceitar críticas.

O problema é que por onde vai, a ideologia fundamentalista procura impor uma imagem religiosa e social do estilo de vida americano. Para os fundamentalistas, tal sistema de vida é regido por leis e direitos pré-estabelecidos, fundamentados na Palavra de Deus. Ir contra este sistema é rebelar-se contra Deus. As desigualdades sociais existem pela recusa do ser humano em submeter-se à “reta doutrina” revelada na Bíblia.¹³

¹¹ FERNANDES, Carlos Roberto. *Projeto de Pesquisa. Como fazer?*. Disponível em: <<http://www.carlosfernandes.prosaeverso.net/visualizar.php?id=661439>>. Acesso em 28 jan. 2013.

¹² ROXO, Roberto Mascarenhas. Fundamentalismo. *Revista Cultura Teológica*. Ipiranga. Ano II, nº 6, Jan/Mar. 1994. Pág. 7-18. p.9.

¹³ CAMARGO, César da Silva. *A força político-sacralizadora do fundamentalismo: E.U.A (1880-1930)*. 1989.150 f. Dissertação (Mestrado) - Programa Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1989.

O fundamentalismo surge como forte reação defensiva daqueles que se sentem ameaçados pelo relativismo ético. As afirmativas são literais e a doutrina é apresentada a partir do que está escrito e como está escrito. As coisas são tomadas em seu sentido literal. O fundamentalismo só aceita a interpretação oferecida por ele. Figuras de linguagem na teoria literária dos fundamentalistas são praticamente inexistentes. São poucos os poetas fundamentalistas. O totalitarismo está presente em igrejas fundamentalistas brasileiras através de um espírito reacionário negativo.¹⁴

O fundamentalismo evoca um fundamento absoluto. Diante das sociedades modernas que têm a proposta de serem neutras em questões religiosas e éticas e perante modelos de Estado que excluem referências explícitas à religião, o fundamentalismo se propõe a restaurar a sociedade através da verdade absoluta, revelada por Deus e contida nos textos sagrados. O fundamentalismo possui uma proposta política para a sociedade pautada na religião levada ao extremo.

O fundamentalismo alicerça o princípio de verdade absoluta no primado do livro sagrado. A Bíblia interpreta a própria Bíblia na opinião do fundamentalista. As Escrituras Sagradas são contempladas sob o prisma da inerrância na forma, no conteúdo e no significado, impossibilitando a sua livre-interpretação, pois esta pode deturpar a verdade contida no livro. A razão não tem poder para criar uma perspectiva histórica da mensagem do livro porque, conforme a superioridade da lei divina sobre a lei terrena, o livro transmite um modelo integral de sociedade perfeita que só pode ser vivido nesta esfera terrena quando os governantes se submetem à interpretação literal dos textos e não às novas condições que se vão produzindo no decurso dos tempos¹⁵.

É preciso lembrar que a América foi engendrada por ancestrais morais, construída com base num fundamento moral eterno. Esse fundamento é a Bíblia, a Palavra infalível de Deus. Houve, porém, um enfraquecimento dessa norma moral no pensamento e na vida da América, fruto de um período em que reinava a luxúria no interior e a liberdade devida à ausência de conflito com o exterior. Só há um

¹⁴ BOFF, 2009, p. 17.

¹⁵ STEFANI; PACE, 2002, p.10.

remédio: a nação deve retornar ao modelo inicial da Palavra de Deus; deve crer, amar e viver a Bíblia.¹⁶

A referência a uma verdade absoluta alicerçada num livro sagrado promove a visão apocalíptica da batalha final entre o bem e o mal que alimenta a síndrome do inimigo. Deve-se combater todo aquele que representa risco para o caráter absoluto de crenças e o sentido profundo de coesão que une todos os fieis. O relativismo, o sincretismo e o indiferentismo devem ser combatidos com afinco.¹⁷

O fanatismo talvez seja o traço mais complexo do fundamentalismo, e o que traz mais dificuldades para uma possibilidade de aproximação e de diálogo. O fanatismo é irmão gêmeo do totalitarismo e cria nas pessoas atitudes e comportamentos extremistas, simplistas, absolutistas.¹⁸

O tradicionalismo é outra marca do fundamentalismo. O correto é o que existia no passado. Há uma aversão ao que é novo, pois este exige renovação, adaptação e riscos. O tradicionalista não consegue acompanhar as mudanças do mundo globalizado. O fundamentalista não se atualiza nem no seu discurso nem na sua construção interna, por isso precisa evocar uma tradição para lhe transmitir sensação de segurança nos momentos de crise de identidade. O fundamentalista precisa usar publicamente costumes que demonstrem sua identidade religiosa e cultural.

Não podemos ser religiosos como nossos ancestrais no mundo conservador pré-moderno, quando os mitos e os rituais da fé ajudavam os devotos a aceitar limitações inerentes à civilização agrária. Estamos voltados para o futuro, e o racionalismo do mundo moderno dificulta-nos o entendimento das velhas formas da espiritualidade.¹⁹

¹⁶ SCHWEITZER, Louis. *O fundamentalismo protestante*. Fundamentalismos, integristas: uma ameaça aos direitos humanos. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 36.

¹⁷ BENEDETTI, Luiz Roberto. Fundamentalismo: Novidade? *Cadernos de Teologia*. Campinas: ITCR. Ano III. Maio de 1997. Nº 3. p. 52.

¹⁸ GUARESCHI, Pedrinho A. Fundamentalismo: enfoque psicossocial. *Vida Pastoral*, Vol./No. 176, 1994.p.4.

¹⁹ ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 403.

O fundamentalismo desconfia do que é temporal e terreno, mas numa atitude contraditória emprega instrumentos da modernidade para interagir com ela. O fundamentalismo apropria-se de antigas tradições, impõe uma interpretação própria e distorcida do passado, mas é moderno e atual.

Os grupos protestantes fundamentalistas, em franca proliferação na América Latina, estão impregnados de uma lógica cultural de participação, voluntarismo, autogoverno, iniciativa pessoal e capitalismo, lógica essa bastante característica da modernidade.²⁰

Termos e Conceitos sobre Fundamentalismo

A palavra fundamentalismo tem origem no termo latino *fundamentum*²¹, que significa fundamento, fundação, base, suporte. É a base, o suporte, o princípio que sustenta uma ordem, um conjunto de elementos, fenômenos e afirmações. Não se pode construir uma casa sem fundamento. No capítulo sete do Evangelho de Mateus, Jesus afirma que é insensatez investir numa moradia e se esquecer do seu fundamento. Todo argumento é formulado sob algum fundamento. Não existe tese, ideologia ou método que não possua fundamento. A existência humana se baseia em fundamentos. O ser humano precisa de fundamentos, alicerces, elementos fundamentais para construir o seu diálogo com o meio ambiente.

Por fundamento pode-se entender o que justifica uma afirmação, o que determina o assentimento legítimo do espírito a uma proposição. Mas, por outro lado, entendem-se também por fundamentos as proposições primeiras, os princípios de um sistema dedutivo.²²

Historicamente o conceito fundamentalismo foi adotado inicialmente para denominar um movimento originário nos Estados Unidos na última metade do século XIX que tinha como objetivo reafirmar a ortodoxia do protestantismo norte-americano diante daquilo que se consideravam os *inimigos da fé*: a teologia liberal, a alta-

²⁰ GUARESCHI, 1994. p.2.

²¹ RUSS, Jacqueline. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Scipione, 1994.p.120.

²² RUSS, 1994, p.120.

crítica, o evolucionismo, o comunismo, o catolicismo e as seitas pseudo-evangélicas como os mórmons, os testemunhas de Jeová e a Ciência Cristã²³.

Os fundamentalistas acreditam que existem doutrinas essenciais do cristianismo que não devem ser relativizadas ou atualizadas, pois esses conceitos são fundamentais para o verdadeiro cristianismo. Os fundamentalistas defendem a separação das igrejas e grupos que não sustentam os princípios da fé cristã conservadora. Charles Hodge contra Schleiermacher declarou:

O cristianismo sempre foi considerado um sistema de doutrina. Os que crêem nessas doutrinas são cristãos, os que rejeitam são, segundo o juízo da igreja, pagãos ou hereges. Mas nenhum erro pode ser maior do que separar a religião da verdade e dar ao cristianismo um espírito ou uma vida independente das doutrinas que as Escrituras apresentam como os objetos da fé.²⁴

O termo fundamentalismo é originário da série de doze volumes *The Fundamentals – a testimony to the Truth*, publicada entre 1909 e 1915, com edição superior a três milhões de exemplares, que forneceu uma lista ampla de inimigos da fé cristã conservadora e de argumentos apologeticos, sobretudo a respeito da pessoa de Cristo e à autoridade espiritual da Bíblia. Os artigos foram escritos por 64 autores americanos, canadenses e ingleses de várias denominações que se aliaram para apresentar suas críticas em defesa dos ensinamentos cristãos tradicionais.

O nicho do fundamentalismo se encontra no protestantismo norte-americano, surgido nos meados do século XIX. O termo foi cunhado em 1915, quando professores de teologia da Universidade de Princeton publicaram uma pequena coleção de doze livros que vinha sob o título *Fundamentals. A Testimony of the Truth* (1909-1915). Neles propunha um cristianismo extremamente rigoroso, ortodoxo, dogmático, como orientação contra a avalanche de modernização de que era tomada a sociedade norte-americana.²⁵

²³ HOFF, Pablo B. *Teologia Evangélica*. Flórida: Vida, 1999. p. 26.

²⁴ OLSON, Roger. *História da Teologia Cristã*. São Paulo: Vida, 1999.p. 574.

²⁵ BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.p.12.

A palavra fundamentalista foi utilizada pela primeira vez em 1 de julho de 1920 no jornal batista *Watchman-Examiner* pelo editor Curtis Lee Laws, fundador da Associação dos Fundamentalistas no mesmo ano. O termo foi utilizado inicialmente para classificar os membros da Associação e tornou-se designação adotada amplamente por cristãos protestantes que se identificaram com os fundamentos da fé histórica e decidiram combater a onda de modernização que ameaçava o *american way life*, modelo de ordem social pautado em princípios anglo-saxônicos, protestantes e capitalistas.²⁶

O movimento fundamentalista remonta à Conferência Bíblica de Niagara, logo sendo elaborados os "cinco pontos" considerados fundamentais (o nascimento virginal de Jesus, sua ressurreição corpórea, a inerrância das Escrituras, a teoria substitucionária da expiação, e a iminente volta de Cristo). A exposição clássica do Fundamentalismo se encontra em dez (*sic*) livros editados por Amzi C. Dixon e Reuben A. Torrey, respectivamente pastor da Igreja Moody e superintendente do instituto bíblico Moody, de Chicago. Os livros, intitulados coletivamente *The Fundamentals* saíram do prelo de 1909 a 1912. O rótulo "fundamentalista" foi cunhado por Curtis Lee Laws, batista, redator do *Watchman-Examiner*, em 1920.²⁷

O termo-conceito fundamentalista é utilizado neste trabalho reconhecendo que historicamente fundamentalismo é o movimento protestante que surge como reação à teologia protestante liberal no século passado. Teologicamente é incorreto denominar de fundamentalismo qualquer manifestação antes da ascensão da teologia liberal. A utilização ampliada do termo deve-se tanto à ausência de terminologias mais apropriadas para essas manifestações quanto à interpretação pós-moderna que compreende o conceito como toda tradição que se opõe de maneira consciente à modernidade, mas que se utiliza das modernas tecnologias para se propagar.²⁸

O conceito foi importado para outras religiões a partir do final da década de 1970. Os movimentos de re-islamização no mundo

²⁶ CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo através dos Séculos*. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 425.

²⁷ REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 2. imp. São Paulo: ASTE, 1993. p. 305.

²⁸ GIDDENS, Anthony; PIERSON, Christopher. *Conversas com Anthony Giddens: o sentido da modernidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2000. p. 97.

muçulmano, o sionismo e os ultra-ortodoxos em Israel, o integrismo na Igreja Católica e igrejas evangélicas conservadoras têm sido genericamente denominadas de fundamentalistas. O termo fundamentalismo também é aplicado em partidos políticos, grupos ecológicos e complexos econômicos. A popularização do termo possibilita a recriação do conceito não apenas sob a perspectiva histórico-teológica, mas a partir de características comuns percebe-se o fundamentalismo além da esfera cristã-protestante estadunidense.

Fundamentalista não é somente o outro. O fundamentalismo é um tema damodernidade e não toca apenas um grupo específico de protestantes; nem são fundamentalistas somente os islâmicos, como parte da mídia quer fazer o público acreditar. Se o movimento tem origem precisa, no tempo e no espaço, hoje seu sentido extrapolou as fronteiras do protestantismo estadunidense e o mesmo termo serve para designar outros movimentos religiosos e até não religiosos.²⁹

Não se deve etiquetar como fundamentalista qualquer religioso fervoroso. Ademais é preconceituoso retratar todos os fundamentalistas com o estereótipo pejorativo de seres de mentalidade estreita, belicosos e separatistas. Fundamentalmente todo ser humano possui fundamentos, mas nem todos são fundamentalistas. O fundamentalismo “não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina”³⁰. É se apegar à letra e se esquecer do seu espírito e ignorar o exercício da contextualização dos textos sagrados para a história.

Fundamentalismo através da história

Da Revolução Americana até a Primeira Guerra Mundial o que predominou nos Estados Unidos foi um protestantismo rural, conhecido como evangelicalismo, que moldou a nação, equilibrou as principais denominações históricas em torno de doutrinas básicas de fé e um alcance missionário de compaixão e urgência e forneceu a visão dos Estados Unidos como o povo escolhido por Deus.³¹ O fundamentalismo

²⁹ CAMPOS, 2006, p. 8.

³⁰ BOFF, 2002. p.25.

³¹ OLSON, Roger. *História da Teologia Cristã*. São Paulo: Vida, 2001. p.115.

surge na segunda metade do século XIX como uma reação de protestantes conservadores contra a ascensão da teologia liberal impulsionada pela modernidade. Na sua fase inicial, anterior a 1925, o fundamentalismo “foi marcado pela crença de que os males da teologia moderna provêm da falta de fé na inspiração verbal sobrenatural da Bíblia e em sua inerrância.”³²

Em 1910 a Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos afirmou cinco doutrinas essenciais que foram atacadas pelos liberais: a inerrância das Escrituras, o nascimento virginal de Cristo, sua expiação substitutiva, sua ressurreição corporal e a historicidade dos milagres. Passados alguns anos, os fundamentalistas reafirmaram também a inspiração verbal da Bíblia, a interpretação literal tanto do relato da criação como das profecias bíblicas e a vinda pré-milenal de Cristo. O dispensacionalismo, dividir o tempo em sete dispensações, chegou a ser a característica distintiva da maioria dos fundamentalistas que por pouco não canonizaram as notas da Bíblia Anotada pelo pastor congregacional Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921).³³

Fim da década de 1920 até o início dos anos 40, o fundamentalismo passou por um período de decadência e reorganização. Houve um eclipse parcial dos fundamentalistas devido ao famoso processo Scopes (1925) na cidade de Dayton, estado do Tennessee.³⁴ Fundamentalistas e evangélicos continuaram fazendo oposição ao liberalismo. Questões teológicas, sobretudo referentes à escatologia, causaram cisões dentro dos dois grupos. Divisões denominacionais causadas pela controvérsia modernista-fundamentalista criaram novas denominações com o objetivo de manter a pureza da fé cristã conservadora à parte das instituições maiores consideradas pelos fundamentalistas como denominações apóstatas.

É nesse período que surgem a Convenção Cristã Norte-Americana dos Discípulos de Cristo (1927), a Associação Geral dos Batistas Regulares (1932), a Igreja Presbiteriana Ortodoxa (1936), a Igreja Presbiteriana Bíblica (1938), as Igrejas Fundamentalistas Independentes

³² OLSON, 2001, p. 581.

³³ HOFF, Pablo B. *Teologia Evangélica*. Flórida: Vida, 1999.p. 26.

³⁴ Famoso processo judicial onde foram confrontadas as teorias criacionistas e evolucionistas.

dos Estados Unidos (1930), a Associação Batista Conservadora dos Estados Unidos (1947) e outros grupos.³⁵

Com o início da década de 1940 os fundamentalistas estão divididos em dois grupos: aqueles que voluntariamente empregam o termo para si próprios como significado para o segmento que preserva o cristianismo verdadeiro e aqueles que rejeitam o termo por considerá-lo pejorativo, sinônimo de intolerante, divisor, inculto. Estes preferem ser chamados evangélicos e a partir de 1948 de neo-evangélicos. O neoevangelicalismo surge como um movimento protestante conservador que preserva as doutrinas tradicionais de Cristo e da Bíblia, prega a moralidade pessoal, identifica os princípios cristãos com os valores estadunidenses, porém pretende manter uma ortodoxia cristã livre de elementos nocivos e autodestrutivos que se infiltraram gradativamente no fundamentalismo.³⁶

Nas décadas de 1950 e 1960 fundamentalistas e evangélicos compartilhavam de muitos pontos em comum, mas os fundamentalistas tendiam a se oporem aos ministérios dos principais líderes desse ramo, como Carl F. Henry teólogo e fundador do jornal *Christianity Today*; Harold Okenga, presidente do Seminário Fuller e Billy Graham, notável conferencista. O neoevangelicalismo se tornou uma opção tolerante e progressista de conservadorismo que aceita o diálogo entre as teorias científicas e a Bíblia e o interdenominacionalismo com igrejas não conservadoras e pentecostais.

Fins dos anos de 1970 e a década de 1980 os fundamentalistas identificaram um novo inimigo à fé e aos valores cristãos: o humanismo secular. Com a ascensão de Ronald Reagan ao poder os fundamentalistas inauguraram uma nova fase de oposição aos desvios morais e intelectuais experimentados pela nação americana durante os movimentos de contracultura dos anos 60 e convidavam o povo norte-americano a retornar aos princípios da fé e aos valores da cultura americana. Pastores conservadores, tanto dentre os históricos quanto os pentecostais, se lançam na televisão, declarando guerra à cultura vigente e acusando a sociedade moderna de desobediência bíblica.

³⁵ OLSON, Roger. *História da Teologia Cristã*. São Paulo: Vida, 2001. p.188.

³⁶ HOFF, Pablo B. *Teologia Evangélica*. Florida: Vida, 1999.p. 27.

No período que estamos focalizando, dá-se uma entrada em cena espetacular do televangelismo cada vez mais explicitamente político: Jerry Falwell passa a comandar, na *Maioria Moral*, a campanha para devolver um orgulho nacional de cariz religioso a uma nação combalida e sujeita a 'síndromes' debilitantes de seu auto-apreço.³⁷

Embora todos sejam pregadores evangélicos conservadores, Pat Robertson e Jimmy Swaggart destacaram-se mundialmente pelo seu fundamentalismo nas pregações. Pat Robertson é um pioneiro no televangelismo, estando no ar desde 1955 com o seu programa Club 700. São notórios seus discursos contra os governos socialistas, os muçulmanos radicais e os democratas. Jimmy Swaggart, primo do cantor Jerry Lee Lewis e amigo de infância de Elvis Presley, foi o mais popular dos televangelistas. Propunha através de suas prédicas radicais e fundamentalistas endireitar as veredas do povo cristão. Seu alvo era a degradação moral e espiritual. Em comum os televangelistas não aceitavam o diálogo com o "outro" e consideravam que aqueles que não estivessem dentro dos seus padrões morais deveriam ser alcançados através do proselitismo.³⁸

Movimento para afirmar o destino manifesto estadunidense, concepção baseada na teologia do pacto pela qual se entende que Deus escolheu um povo especial na terra para abençoar os outros. Esse conceito nasceu com os ingleses puritanos que saíram da Europa para "fazer a América". Desde então, os habitantes dos EUA acreditam-se portadores de uma mensagem e de uma ética indispensáveis a todas as nações do globo.³⁹

No século XXI, fundamentalistas têm provocado cismas em igrejas evangélicas históricas (tradicionalistas e pentecostais) por considerar que elas não se mantêm puras o suficiente diante da influência do humanismo cristão, do pluralismo religioso e do neopentecostalismo.⁴⁰

³⁷ ASSMANN, Hugo. *A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina: convite a um estudo*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 25.

³⁸ CAMPOS, Luís de Castro. *Pentecostalismo*. São Paulo: Ática, 1995. p. 34.

³⁹ CAMPOS, 2006, p. 6.

⁴⁰ RHEMA, Igreja Evangélica Congregacional. Pedido de Desligamento da UIECB. Disponível em: <<http://insurgenciacrista.no.comunidades.net/index.php?pagina1011789184>>. Acesso em 10 jan. 2013.

Denominações fundamentalistas foram criadas, mas algumas adotaram o termo conservador, devido à conotação pejorativa do conceito fundamentalismo no senso comum da sociedade e para não serem associados com o islamismo radical e o terrorismo que a mídia tem aplicado aos movimentos extremistas. Na contemporaneidade é possível localizar posicionamentos conservadores que não assumem uma posição fundamental.

Pneumatologia *crucis*: a pneumatologia pentecostal em diálogo com a Teologia da Cruz

Fernando Albano *

Considerações Iniciais

Esta comunicação tem como eixo central a cruz de Cristo, como fundamento de uma pneumatologia pentecostal¹, sensível ao sofrimento humano. Para tanto, será feito um diálogo com a teologia da cruz protestante, mais precisamente com as perspectivas de Martin Lutero, Jürgen Moltmann e Paul Tillich.

A experiência pentecostal do Espírito Santo, frequentemente está vinculada a bênçãos, curas e vitórias, porém, de maneira paradoxal, essa postura triunfalista, tende a provocar insensibilidade em relação ao sofrimento das pessoas. Os fieis são incentivados a estarem sempre à espera do milagre e a triunfarem na vida, mas falta orientação clara, sobre o modo de se portar no fracasso e na ausência do milagre. Além disso, será correto o entendimento de que, quando não há cura é sempre falta de fé? Portanto, é necessário resgatar a dimensão de serviço em favor do outro, solidariedade para com o sofrimento humano, bem como os sofrimentos do seguimento de Cristo (elementos da teologia da cruz) (Mc 8.34; Lc 22.27). Também, é possível que Deus “não cure do câncer, mas cure no câncer.”

* Fernando Albano é mestre em Teologia (EST/RS), doutorando em Teologia na mesma instituição; bolsista da EMW (Evangelisches Missionswerk da Alemanha). Membro do Grupo de Pesquisa Teologia Pública em Perspectiva Latino-americana. Membro do RELEP – Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais. Professor de Teologia na Faculdade Refidim (Jlle/SC). Contato: fernando@ceeduc.edu.br. Orientador: Prof. Dr. Rudolf von Sinner.

¹ A pneumatologia pentecostal clássica ou teologia do Espírito pentecostal apresenta os seguintes elementos: Espírito Santo concebido como divino, sendo procedente do Pai e do Filho, batismo no Espírito Santo, atualidade dos dons espirituais (profecia, línguas, dons de curar e milagres) e ministeriais (apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres), santificação do Espírito, fruto do Espírito e batalha espiritual. ARAUJO, Isael. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p. 272.

Recomenda-se um olhar mais realista e menos triunfal da condição humana por parte da experiência pentecostal, especialmente no que se refere ao sofrimento. Portanto, o pesquisador parte da premissa, de que a teologia da cruz pode ser um bom conteúdo, para o pentecostalismo brasileiro, pois não há uma fundamentação teológica consistente que considere a questão do sofrimento na pneumatologia pentecostal.² Deduz-se que, a mesma carece de uma melhor ligação com a cristologia, especialmente com a cruz do Cristo.

Teólogos pentecostais americanos, como Kärkkäinen, Smail e Anderson reconhecem a necessidade de se redescobrir a teologia da cruz no pentecostalismo moderno.³ Green acredita que os pentecostais não tem desenvolvido uma teologia adequada para a compreensão do sofrimento, em grande parte, por não fundamentar a base epistemológica da sua reflexão teológica em Jesus Cristo e sua experiência.⁴

Uma melhor compreensão do Espírito interligado com a pessoa de Cristo e sua obra, assim como a ligação do Espírito à teologia da cruz pode contribuir para a reorientação do movimento pentecostal e servir para marcar fronteiras em relação ao neopentecostalismo.

A Teologia da Cruz

A teologia da cruz está presente na Bíblia e na tradição protestante. Entre os autores do Novo Testamento, Paulo, o apóstolo é

² No aspecto prático o pentecostalismo clássico em seus primórdios, sempre associou o Espírito Santo ao sofrimento humano, destacava o papel do Espírito como consolador dos crentes. Evidentemente, que essa verdade era mais de caráter prático e pastoral do que teoria teológica. Em situações de sofrimento das pessoas da comunidade, costumava-se ensinar: _ “Espera em Deus; confia em Deus, pois Ele está com você nesta situação.” Atualmente, por conta da influência da teologia da prosperidade, do neopentecostalismo sobre o pentecostalismo clássico, essa postura vem mudando, de tal modo, que hoje se costuma ensinar em ambientes pentecostais: _ “Pare de sofrer agora!”; _ “Determine a sua bênção”. Também o sofrimento é frequentemente entendido como resultante da falta de fé.

³ Cf. GREEN, Chris. The crucified God and th groaning Spirit: toward a pentecostal theologia crucis in conversation with Jürgen Moltmann. *Journal Of Pentecostal Theology*. v. 19, n. 1, 2010. p. 129.

⁴ GREEN, 2010, p. 129.

o que mais se ocupa com o tema. Para Paulo a cruz de Cristo é sinal de contradição, um verdadeiro escândalo: a loucura de um Deus humilhado (1 Co 1.18). Segundo Paulo, em Jesus Cristo, o poder de Deus se manifesta no sofrimento e na fragilidade.

A teologia de Paulo, parte da realidade das comunidades cristãs, que ele presta assistência. Possui um aspecto fortemente apologético, pois ele enfrenta desde o escárnio dos gregos, até a perseguição da parte dos judeus. Diante desse cenário, Paulo anuncia o Evangelho, a mensagem da cruz. Para citar um exemplo: Em 1 Coríntios, no capítulo 1.18-31, o apóstolo Paulo afirma que a sabedoria e o poder de Deus para salvar se manifestam na morte de Cristo na cruz. Com isso ele pretende contrariar a vanglória e afirmações de poder humano, presentes na comunidade de Corinto. Nessa comunidade havia alguns que davam mais valor ao poder humano do que à “fraqueza” de Deus.

Paulo revela divisões de natureza antropocêntrica na comunidade e expõe o caráter equivocado delas, porque a salvação pela cruz põe completamente de lado o orgulho humano. Por confiarem na sabedoria humana, os homens rejeitaram a mensagem da cruz, mas Paulo mostra que Cristo crucificado é a verdadeira sabedoria de Deus. Aquilo que parecia ser tolo e fraco, tornou-se sábio e potente para Deus (vs. 26,27).

Forde, teólogo luterano, observa que Paulo pela centralidade da cruz de Cristo opõe-se ao legalismo judaico cristão que fica aquém da cruz (Gálatas). Ele prega o evangelho da liberdade que a cruz traz, da cruz como fim da lei. Em outro caso, prossegue Forde, Paulo combate o perfeccionismo ou arrogante entusiasmo que pensa ter saltado por cima da cruz para uma vida ressurreta já no presente (1 Coríntios). Diante destes, ele prega o “Cristo crucificado” para julgar e aniquilar toda essa presunção. Afinal, os cristãos não podem ser melhores do que seu Senhor crucificado.⁵

Para Paulo é por meio do rito do batismo que o cristão “está em Cristo”. Ocorre uma relação de participação mística com a morte e ressurreição de Jesus Cristo. Paulo afirma: “[...] *que fomos batizados em Cristo Jesus, fomos batizados em sua morte? Portanto, fomos sepultados com ele na morte por meio do batismo, a fim de que, assim como Cristo*

⁵ FORDE, Gerhard O. A obra de Cristo. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds) *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007. v. 2, p. 33.

foi ressuscitado dos mortos mediante a glória do Pai, também nós vivamos uma vida nova.” (Rm 6.3-4). No batismo, o Espírito Santo atua criando unidade entre os opostos: “Pois em um só corpo todos nós fomos batizados em único Espírito: quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um único Espírito.” (1 Co 12.13). Por conseguinte, morte, ressurreição e Espírito estão interrelacionados.

A teologia da cruz como se observa em Paulo, demonstra a alienação da humanidade, e sua superação pela graça de Deus, que exclui as realizações humanas. Isso por obra do amor de Cristo, que se auto-sacrifica na cruz. Na morte e ressurreição de Jesus Cristo, o caráter de Deus, bem como sua salvação são revelados, portanto, de modo paradoxal, louco, numa situação de fraqueza e inglória (Rm 5.8).

A teologia da cruz de Lutero

Um dos teólogos que melhor utilizou a teologia da cruz (paulina) como chave epistemológica de seu labor teológico foi o reformador Martin Lutero⁶. Conforme Althaus, foi na disputa de Heidelberg, em 1518 que Lutero descreve o verdadeiro caráter da teologia como a teologia da cruz (theologia crucis). O oposto a essa teologia é a teologia da glória (theologia glorieae).⁷ A teologia da glória quer conhecer Deus

⁶ Martinho Lutero (1483-1546) nasceu em Eisleben, na Saxônia. Em 1505 entrou para a Ordem dos Agostinianos, na qual foi ordenado sacerdote. Considerava Deus como um juiz irado que esperava que os pecadores obtivessem sua própria justiça, cada um por si. Certamente, Lutero temia pela salvação de sua própria alma. Sua relação com Deus era marcada pelo temor, mas sem alegria e nem confiança. Nem papas, nem concílios podiam dar-lhe confiança junto ao tribunal de Deus. A face divina lhe era dura e terrível, no entanto, em 1513 teve uma experiência que o fez mudar de ideia. Lutero descobriu ao ler a carta de Paulo aos Romanos, que o pecador é justificado por meio da fé. Lutero concluiu que na justificação acontece uma “maravilhosa troca”. E a troca acontece em dois sentidos, Cristo no lugar do pecador e o pecador no lugar dele. Cristo sofrendo a morte como um pecador e o transgressor em comunhão com Deus como Cristo, isto é, como se nunca houvesse pecado. Lutero então compreende que somente Deus, pelo sacrifício de seu Filho na cruz, torna justo o pecador. As boas obras do cristão não podem salvar apenas a justificação da graça mediante a fé. Cf. MONDIN, Battista. *Curso de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1981. v. 2, p. 28-29.

⁷ ALTHAUS, Paul. *A teologia de Martinho Lutero*. Canoas: ULBRA, 2008. p. 41

por suas obras, poder e sabedoria; a teologia da cruz conhece Deus por seu sofrer e fraqueza. Lutero utiliza-se dos textos do apóstolo Paulo, a saber, Romanos 1.20 e 1Coríntios 1.21s. para descrever as obras de Deus por meio da criação e usa sofrimento para descrever a cruz de Cristo. Lutero amplia o significado dessas passagens aludindo que as obras não são apenas de Deus, mas também das pessoas; e sofrimento é identificado igualmente com o sofrimento das pessoas.

Brandt lembra que, “Lutero chamou a sua teologia de *theologia crucis*, isto é, de teologia do Deus Crucificado e oculto (*absconditus*). Na prática isto significa: ser cristão é seguir em sofrimento o Cristo sofredor e, neste sentido, ser modelado à semelhança de Cristo”.⁸ Westhelle, expõe a questão de modo semelhante: “Lutero usou a expressão “teólogo da cruz” em vez de “teologia da cruz”, indicando preferir a teologia feita do ponto de vista ou da perspectiva da cruz, como uma disposição, a uma teologia sobre a cruz.”⁹ A implicação prática disso é que para Lutero, a cruz de Cristo e a cruz do cristão são vistas em conjunto; a cruz de Cristo e a cruz do cristão formam uma unidade. O teólogo da cruz não está posicionado como espectador em relação à cruz de Cristo, mas ele próprio é envolvido neste acontecimento.

Gerstenberger e Schrage, teólogos luteranos, escrevem o seguinte sobre o vínculo que há entre os sofrimentos de Cristo e dos cristãos:

[...] paixão e morte de Jesus não devem ser relacionados apenas com as ideias de expiação e vicariato, mas também com o sofrimento e miséria da comunidade no mundo, não tendo, deste ponto de vista, sentido exclusivo, mas inclusivo, prototípico. É o próprio Crucificado que envolve os cristãos no discipulado de seu sofrimento, fazendo participar de seu destino aqueles cujo sujeito ele próprio se tornou, de acordo com Gl 2.20. Paixão e morte de Jesus, portanto, não apenas um evento salvífico ocorrido *extra nos* (fora de nós), mas se torna atual nos “sofrimentos de Cristo” dos cristãos, que se tornam, por isso, transparentes à paixão de morte de Jesus.¹⁰

⁸ BRANDT, Hermann. *O espírito santo*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 112.

⁹ WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008. p. 121.

¹⁰ GERSTENBERGER, Erhard S.; SCHRAGE, Wolfgang. *Por que sofrer?: o sofrimento na perspectiva bíblica*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 143.

A compreensão pentecostal da paixão e morte de Jesus é atingida pela crítica descrita acima. Na teologia pentecostal não se vincula a morte de Cristo com o “sofrimento e miséria da comunidade no mundo”. Isso pode ser constatado ao se verificar duas das principais obras pentecostais divulgadas no Brasil, ou seja, a *Teologia Sistemática*: uma perspectiva pentecostal, editada por Stanley Horton e *Conhecendo as doutrinas da Bíblia* do pentecostal Myer Pearlman. Simplesmente não há nenhuma relação entre a cruz de Cristo e a cruz dos cristãos. A cruz está relacionada unicamente à expiação dos pecados da humanidade.¹¹

Nesse sentido poderá ser útil para a pneumatologia pentecostal, a relação que a teologia da cruz de Lutero faz entre a cruz de Cristo e a cruz dos cristãos. Há uma interessante solidariedade entre Cristo e o sofrimento humano. Por isso Westhelle, a partir dessa percepção luterana, afirma:

O desafio para nós é sermos capazes de discernir, como Lutero fez, os lugares e tempos em que o quebrantamento, a vida ferida, as profundas crises estão recebendo uma operação plástica por parte dos sumos sacerdotes do novo evangelho global [...] Temos que lembrar constantemente o fato de que o corpo ressuscitado carrega consigo os sinais da cruz.”¹²

Por isso, teólogos, pastores, sacerdotes e igrejas que partem da cruz em seu labor teológico e prática eclesial, não fogem dos sofrimentos, não os exorcizam por entendê-los como obra do demônio, nem entendem as aflições separadas da vontade de Deus, mas pelo contrário, assumem a cruz e a concebem ligada à cruz do próprio Cristo.

O espírito e a teologia da cruz de Jürgen Moltmann

A teologia da cruz de Lutero tem sido atualizada no contexto da modernidade pelo teólogo reformado Jürgen Moltmann, conhecido por

¹¹ Cf. PECOTA, Daniel B. A obra salvífica de Cristo. In: HORTON, Stanley (Ed.). *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 3. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1997. p. 335-381. PEARLMAN, Myer. *Conhecendo as doutrinas da bíblia*. São Paulo: Vida, 1970. p. 129-139.

¹² WESTHELLE, 2008, p. 72.

ser um dos mentores da teologia da esperança (1926-). Para ele, na cruz de Cristo, Deus assume a dor humana. Ele trata essa questão ao afirmar:

Na paixão de Jesus Cristo Deus assumiu a vida humana enferma, fraca, desamparada e mutilada, e fez dela parte de sua vida eterna. Deus cura as enfermidades e a aflição fazendo das enfermidades e da aflição sua enfermidade e sua aflição. E os moribundos podem se reconhecer na imagem do Deus crucificado, porque Ele se reconhece neles. Por sua paixão Jesus leva Deus aos enfermos abandonados e ao desespero da morte. O Deus crucificado abraça toda vida enferma e faz dela sua própria vida, a fim de transmitir-lhe sua vida eterna. Por isso o crucificado é tanto a fonte da cura quanto o consolo no sofrimento.¹³

Para Moltmann, Deus possui páthos e, no Filho isso é evidente, contrariando, desse modo o tradicional conceito da asseidade divina, ou até mesmo a ideia da apatia de Deus (conceito grego). Assim, os sofrimentos humanos afetam a Deus, e Deus ao assumir o sofrimento sobre si, traz a cura e o consolo, numa verdadeira dialética da misericórdia, muito semelhante à “troca maravilhosa” de Lutero.

Moltmann, criativamente também relaciona o Espírito Santo com o sofrimento, mediante a concepção hebraica de Shekinah. Ele afirma que a presença de Deus na Shekinah, desce e acompanha os hebreus em seu sofrimento no exílio, assim também o Espírito de Deus acompanha Jesus Cristo em sua morte na cruz.¹⁴ Jesus, portanto, não morre sozinho e abandonado pelo Pai, pois o Espírito (Shekinah) se torna seu companheiro no sofrimento. O Espírito é apresentado como o poder que o habilita a entregar sua vida e que o fortalece em sua rendição à vontade de Deus.

Pearlman, teólogo pentecostal, também reconhece a presença do Espírito Santo em Jesus na ocasião da crucificação. “Seu espírito humano estava de tal modo saturado e elevado pelo Espírito de Deus que vivia no eterno e invisível, e pôde (sic) “suportar a cruz, desprezando a afronta”.¹⁵ No abandono do Pai o Espírito está presente em seu sofrimento. Jesus Cristo entrega sua vida como sacrifício

¹³ MOLTSMANN, Jürgen. *O espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 183.

¹⁴ MOLTSMANN, 1998, p. 56, 67-71.

¹⁵ PEARLMAN, 1970, p. 190.

expiatório de Deus, pela orientação do Espírito. Contudo, diferentemente de Moltmann, o teólogo pentecostal, em sua obra *“Conhecendo as doutrinas da Bíblia”*, onde trata da pneumatologia não relaciona os sofrimentos do Cristo, empoderado do Espírito com os sofrimentos do mundo ou com o sofrimento da igreja.¹⁶

Moltmann une a cristologia com a pneumatologia, o Espírito com a cruz. A teologia da cruz é criativamente unida com a teologia do Espírito, numa dialética que encontra na Trindade, seu ponto de apoio.¹⁷ Ainda, o teólogo da esperança, segue na tradição da teologia da cruz, isto é, entende o sofrimento humano, principalmente dos pobres, dos crucificados pelas injustiças sociais, como sendo os sofrimentos do próprio Cristo.¹⁸ A passagem de Mateus 25.31ss demonstra esta ligação entre Cristo e os que sofrem:

Então, dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: vinde, benditos de meu Pai, tomai posse do reino que vos foi preparado desde o princípio do mundo; - porquanto, tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; careci de teto e me hospedastes; - estive nu e me vestistes; achei-me doente e me visitastes; estive preso e me fostes ver. Então, responder-lhe-ão os justos: Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer, ou com sede e te demos de beber? - Quando foi que te vimos sem teto e te hospedamos; ou despido e te vestimos? - E quando foi que te soubemos doente ou preso e fomos visitar-te? - O Rei lhes responderá: Em verdade vos digo, todas as vezes que isso fizestes a um destes mais pequeninos dos meus irmãos, foi a mim mesmo que o fizestes.

Assumir a teologia da cruz, é perceber o Espírito pousado na cruz, é ver os incontáveis crucificados do mundo. É ver no rosto do pobre, na vida dos doentes e destituídos de liberdade a face do Cristo crucificado, é ouvir o gemido do Espírito no gemido humano.

Paulo em Romanos 8.18-25¹⁹, destaca a ajuda do Espírito face ao gemido em meio ao sofrimento no mundo. Existem ressurreição e

¹⁶ Cf. PEARLMAN, 1970, p. 192-200.

¹⁷ Cf. MOLTSMANN, 1998, p. 65-81.

¹⁸ MOLTSMANN, 1998, p. 127-130.

¹⁹ Comentando sobre esta passagem, Pohl afirma que há um leque abundante da experiência de sofrimento: os sofrimentos naturais, o sofrimento da crise de oração diante de Deus, o sofrimento da tribulação em vista da culpa pessoal, os

glória, mas estas sempre são antecedidas pela cruz; há brados de alegria na vida cristã e na experiência humana em geral, mas há também ocasiões de choro e sofrimento, quando o gemido encontra lugar e se faz ouvir. O Espírito não está presente apenas nos êxtases espirituais, mas também nas profundezas da incapacidade humana de lidar com o sofrimento. Como disse Pohl, “[...] o recebimento do Espírito não isenta de gemer com a realidade em redor.”²⁰ A pneumatologia pentecostal pode ser aprofundada ao dialogar com a abordagem da cruz feita por Moltmann. Sua prática pode ser renovada e ampliada em sua sensibilidade para com os sofrido do mundo e o sopro do Espírito poderá então ser percebido para além dos contextos de êxtase, poder e glória.

O espírito de Cristo e o sofrimento segundo Paul Tillich

O teólogo luterano Paul Tillich (1886-1965) em sua “Teologia sistemática” ocupa-se profundamente com a cristologia na parte intitulada “A existência e o Cristo”. Também a pneumatologia ocupa relevante espaço em sua sistemática, especialmente na quarta parte, denominada “A vida e o Espírito”, que constitui praticamente mais de um terço de sua Teologia Sistemática. A vida humana é concebida por Tillich, como caracterizada pela alienação e, conseqüente sofrimento.

As dimensões cristológica e pneumatológica se encontram e interpenetram na realidade do Cristo, pois Jesus como o Cristo é uma criação do Espírito Santo.²¹ A comprovação da presença do Espírito divino (Presença Espiritual) em Jesus ocorre pelas demonstrações de amor, caracterizado pelo auto-sacrifício e fé, que segundo Tillich são criações do Espírito.²²

A recepção por parte da comunidade cristã de Jesus de Nazaré, como sendo o Cristo é destacada por Tillich, porque como “Cristo não se

sofrimentos por perseguição e finalmente os sofrimentos sob poderes intelectuais que tentar isolar do amor do Cristo. POHL, Adolf. *Carta aos romanos*: comentário esperança. Curitiba: Esperança, 1998. p. 136.

²⁰ POHL, 1998, p. 139.

²¹ Cf. TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 597-599.

²² TILLICH, 2005, 598.

teria tornado o Cristo sem aqueles que o aceitaram como o Cristo.²³ Este reconhecimento da fé no plano histórico acontece no evento do Pentecostes, como registra o livro de Atos dos Apóstolos, capítulo 2.²⁴ Para Tillich esse evento extático é obra do Espírito, que cria cinco características fundamentais da vida da comunidade espiritual (Igreja). Essas marcas são: êxtase espiritual, fé, amor que se doa, unidade (comunhão) e universalidade, expressa no impulso missionário.²⁵ Esses elementos são critérios confiáveis de discernimento da ação do Espírito. São criações do Espírito de Cristo. Nas palavras de Tillich: “[...] o Espírito divino é o Espírito de Jesus como o Cristo, e o Cristo é o critério ao qual se deve submeter toda reivindicação espiritual.”²⁶

Todas essas características da comunidade cristã podem, possivelmente, conduzir a crença de que essa comunidade espiritual seguirá em triunfo e poder. Essa ideia é amplamente defendida pela fé pentecostal, e, em parte é verdadeira, contudo, não se pode omitir o outro lado da verdade, ou seja, de que esse poder é o *poder para o sofrimento*, é o poder do amor que se auto-sacrifica.

O dinamismo espiritual, mencionado em Atos procede do Espírito de Cristo, ou seja, o Espírito do servo sofredor, que doa sua vida em favor dos outros. Uma vida marcada por sofrimentos, que segundo Tillich, são intrínsecos à sua condição de Cristo, pois Jesus não poderia ser o Cristo se não sofresse e assumisse a morte, porque “só dessa forma ele pôde participar plenamente da existência e derrotar todas as forças da alienação que tentavam romper sua união com Deus.”²⁷ Como Cristo ele defronta-se com os aspectos destrutivos da alienação, marca da existência humana e, portanto, os sofrimentos nessa condição são

²³ TILLICH, 2005, 389-390.

²⁴ É aceito por muitos que Atos 2 é o texto fundante da experiência pentecostal. É considerado o texto norteador da sua prática, principalmente em sua crença no batismo no Espírito Santo, evidenciado pelo falar em línguas estranhas. Acredita-se que esse batismo concede poder para o testemunho cristão e abre portas para a manifestação dos dons espirituais para edificação das igrejas. É interessante perceber que Paul Tillich também privilegia essa passagem bíblica, quando aborda a criação da comunidade espiritual (Igreja) pela ação do Espírito de Cristo. Cf. TILLICH, 2005, p. 602-605.

²⁵ TILLICH, 2005, p. 602-605.

²⁶ TILLICH, 2005, p. 605.

²⁷ TILLICH, 2005, p. 412.

inevitáveis. Ora, do mesmo modo pode-se afirmar que a comunidade espiritual, como portadora do Espírito do Cristo, inevitavelmente em seu caminho encontrará tribulações e sofrimentos, justamente por portar o Novo Ser. Se as igrejas pretendem ser expressão da comunidade espiritual, então o sofrimento estará presente em seu meio, e não apenas aspectos positivos.

Desde modo, convém atentar para a compreensão de Tillich sobre o sofrimento presente na realidade humana, bem como na vida do Cristo. Ele ao discorrer sobre a relação entre a finitude humana e a alienação²⁸, faz uma análise do sofrimento. Tillich afirma que o sofrimento é um elemento da finitude, ou seja, algo que diz respeito ao humano. Este apresenta caráter destrutivo sob as condições da existência, pois é nela que o ser humano afirma a vontade de ser, mas como se encontra em estado de alienação do fundamento do ser, essa sua auto-afirmação apenas resulta em sofrimento.²⁹ Sendo assim, “o cristianismo exige que se aceite, com coragem última, o sofrimento como elemento da finitude, e, portanto, que se vença o sofrimento que depende da alienação existencial e é mera destruição”.³⁰ Tillich afirma que o cristianismo sabe que essa vitória sobre o sofrimento destrutivo é apenas parcial.³¹

Nem todo sofrimento é igual; Paul Tillich distingue entre o sofrimento como “expressão da finitude” e o sofrimento como “resultado da alienação”. O critério de discernimento entre os dois tipos de sofrimento se encontra no sentido ou ausência deste. O teólogo

²⁸ *Finitude e alienação*. Finitude significa o “ser limitado pelo não-ser”. Paul Tillich usa a ontologia para analisar a relação entre o eu e o mundo. O ser humano, como tudo que é criatural é marcado pela finitude, assim surge a pergunta pelo ser, o infinito, isto é, Deus. A finitude se expressa através das categorias ontológicas: o tempo, o espaço, a causalidade e a substância. Já a alienação “é um rompimento de uma unidade, de uma mútua pertença. [...] Em termos relacionais, ela é o rompimento da relação harmoniosa do ser humano consigo próprio, com Deus, com os outros seres humanos e com a natureza. [...] Tillich identifica, em larga medida, a alienação com o pecado. No entanto, não o faz completamente.” MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs.) *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 80, 82-83.

²⁹ TILLICH, 2005, p. 363.

³⁰ TILLICH, 2005, p. 363.

³¹ TILLICH, 2005, p. 363.

afirma que o sofrimento tem sentido na medida em que reclama proteção e cura no ser que é atacado pela dor. Ele pode revelar os limites e as potencialidades de um ser vivo. Estes sofrimentos são expressão da finitude. Porém, quando o sofrimento destrói do sujeito a sua possibilidade de atuar como sujeito, ou quando o sofrimento provoca desumanizações, diminuição radical da saúde corporal, entre outros, então se está no âmbito da existência, marcada pela alienação _ o sofrimento sem sentido, resultante da alienação.³² A alienação existencial distorce a estrutura da finitude humana que é boa em si mesma.

Diante disso, Tillich apresenta o Cristo como a cura para a alienação, que provoca separação do ser humano de si, do outro e de Deus, e conseqüentemente sofrimento destruidor. Tillich expõe: “[...] na cruz do Cristo se torna manifesta a participação divina na alienação existencial.”³³ Deus não é indiferente à miséria do pecado e sofrimento humano. Porque Jesus é o Cristo, ele teve que renunciar o poder e a glória para realizar a salvação da humanidade. Tillich prossegue: “Decisivo foi a história da sua aceitação do título de “Cristo” oferecido por Pedro. Aceitou-o com a condição de ir a Jerusalém para sofrer e morrer.”³⁴ Como dito acima, Jesus só se torna Cristo plenamente por causa de seus sofrimentos e morte. Com isso ele não aceita nenhuma absolutização de sua pessoa, nenhuma idolatria.

A expiação realizada por Deus na cruz do Cristo é o ápice do envolvimento divino com a alienação humana e, conseqüente sofrimento humano. É nesta doutrina que Tillich, assim, como Lutero relaciona o sofrimento do mundo com o sofrimento de Cristo.³⁵ Ele critica o conhecido “sofrimento substitutivo”, porque o sofrimento de Deus manifesto na morte do Cristo não substitui o sofrimento humano. Mas o sofrimento de Deus, universalmente e no Cristo, é o “poder que supera a autodestruição da criatura mediante a participação e a transformação.”³⁶

³² TILLICH, 2005, p. 363.

³³ TILLICH, 2005, p. 459.

³⁴ TILLICH, 2009, p. 111.

³⁵ Cf. TILLICH, 2005, p. 458-460.

³⁶ TILLICH, 2005, p. 460.

Esses conceitos ontológicos de Tillich são relevantes para o pentecostalismo, especialmente em seu modo de ver a realidade, marcada pelo sofrimento e pecado. Pode contribuir para a superação de alguns equívocos. Por exemplo, com base no texto bíblico de Mateus 8.17, que repete a imagem do servo sofredor de Is 53.4, defensores da “confissão positiva” ou teologia da prosperidade, presente no neopentecostalismo (algumas vezes também no pentecostalismo clássico), entendem que, os sofrimentos de Cristo substituem os sofrimentos das pessoas. Dizem que a cura divina já foi realizada na cruz, não existindo mais doenças para os cristãos. Segundo eles, se a pessoa que segue a Cristo apresenta algum sofrimento devido há doenças, isto é sinal da ação de Satanás. Se o crente fica doente, dizem que é por incredulidade ou por “causa do pecado”.

As ideias de Tillich sobre a participação nos sofrimentos de Deus, a fragmentação da salvação, assim como o caráter fragmentário na manifestação histórica do Espírito, certamente são úteis para a teologia pentecostal em sua percepção do sofrimento humano.

Por fim, ao dialogar com teólogos, que fazem teologia a partir da cruz, a pneumatologia pentecostal pode aprender que a cruz de Cristo é a derrota final de todo triunfalismo humano, inclusive religioso. É crítico de toda crença no progresso ou prosperidade ilimitada. A pneumatologia ligada à teologia da cruz ensina que o Espírito que provoca o êxtase, também conduz ao deserto. O Espírito do monte da transfiguração, também está no Getsêmani e concede forças ao Cristo no enfrentamento do sofrimento. Portanto, à luz da pneumatologia da cruz, não se deve esperar viver de triunfo em triunfo, mas se deve estar preparado para o sofrimento, e perceber nele a aurora da ressurreição.

Considerações finais

A relação dos pentecostais com a cruz de Jesus Cristo inicia nos seus primórdios. Pessoas pobres que viviam em situação de anomia social sentiram e experimentaram a presença do Espírito de Cristo como um kairós na história de suas vidas. O sofrimento vivido os igualava com o Jesus humilde e sofredor e, assim as comunidades pentecostais identificavam-se com ele. Isso não resultou em simples resignação ante o sofrimento, pelo contrário, o Espírito da crucis foi concebido como o

Deus presente, Deus solidário com o sofrimento humano e como poder de superá-lo para a esperança da vinda de Cristo.

Na face do Cristo, servo sofredor, os pentecostais reconheceram a sua própria face. O elemento fundamental é a experiência da cruz: Deus crucificado pela humanidade. Sem a cruz, a experiência pentecostal se torna mera alienação. As mãos que enviam o Espírito são marcadas pela crucificação. A glória emana da cruz, a vitória surge da derrota, o poder surge do não-poder do crucificado. A imagem do crucificado glorificado que batiza no Espírito Santo concedeu poder e coragem para os integrantes das igrejas pentecostais se tornarem sujeitos da própria vida em contexto sofrido e ameaçador das grandes cidades. Ainda hoje, essas verdades podem renovar o movimento pentecostal, que já apresenta cansaço e forte institucionalização, com uma religiosidade assediada pelos valores do mercado e do sucesso individualista.

Destacamos ao longo do presente artigo que a identidade do Espírito, que se diferencia de outros espíritos, procede de Jesus Cristo. Cabe ao pentecostalismo aprofundar a doutrina cristocêntrica do Espírito. A ação do Espírito Santo é coerente com o caráter de Cristo, logo, nem tudo pode ser rotulado de ação do Espírito.

Também é possível vislumbrar que a aceitação da teologia da cruz por parte da pneumatologia pentecostal, longe de frear seu dinamismo interno ou confiança nas intervenções miraculosas de Deus, pode evitar uma dessensibilização para com o sofrimento humano. Uma pneumatologia crucis pode contribuir para que o pentecostalismo torne a encontrar sua própria essência, não se deixando levar nem por pessimismo, de quem apenas de maneira resignada suporta o sofrimento, tampouco com uma postura triunfalista que não corresponde com a realidade do mundo sofrido. Convém destacar, no atual contexto religioso brasileiro, que é justamente porque a igreja caminha no poder do Espírito que ela sofre com Cristo no mundo e em Cristo com o mundo.

O rosto do pentecostalismo brasileiro, ou melhor, dos pentecostalismos vem mudando ao longo do tempo. Alguns elementos permanecem firmes, outros naturalmente (ou não) vão se modificando, conforme também alteram o contexto cultural, político e religioso, em que estão inseridos. Como dito anteriormente, aspectos individualistas

e triunfalistas tem paulatinamente se inseridos na teologia/pneumatologia pentecostal e prática eclesial. Sede pelo poder religioso, econômico e político e projetos megalomaniacos aparecem no meio pentecostal por toda parte.

Portanto, diante desse cenário, supostamente glorioso, convém lembrar as origens humildes do pentecostalismo brasileiros, da sua identificação com os mais pobres e sofridos. É momento de se deixar conduzir pelo Espírito para o deserto da realidade humana, não da vida idealizada, mas para “a vida como ela é”, como diria Nelson Rodrigues.

O Espírito não está presente apenas no barulho alegre e em situações de afirmação da vida, mas também nas profundezas da incapacidade humana de lidar com o sofrimento. Essa concepção pode ajudar em uma maior empatia para com os que sofrem. Portanto, a pneumatologia crucis propõe o caminho da cruz que passa pela Páscoa e chega no Pentecostes, mas um não anula o outro, antes se complementam.

A vinculação da imagem no imaginário religioso dentro do contexto evangélico luterano

Daniela Moratti Precilio*

Considerações iniciais

Sabendo que tanto a Teologia quanto a Arte assumem um caráter transversal e significativo no processo educacional, torna-se notório a veiculação da discussão entremeio. Deste modo, esta compreensão, ostenta um dinamismo que possibilita discutir o conhecimento, a subjetividade, a dimensão da memória individual e coletiva, a educação do olhar, reconstruindo valores morais, históricos e socioculturais. Esta relação profunda e especial revela uma dimensão peculiar de Deus, revelação esta, que por vezes “vai além das aparências, das coisas e pessoas, sendo realista, mística e de cunho profético”.¹

Diante de todos os assuntos relacionados, fica evidente, nas pesquisas sobre a Teologia da Arte já catalogadas, uma carência de documentos fundamentais para a formação da personalidade religiosa luterana traduzida nas imagens.² Neste sentido, a ausência do significado das formas artísticas no espaço sagrado gera o pensamento estagnado com relação à arte. Com isto, do clero ao leigo, não se experimenta e não se visualiza a expressão de uma teologia que não se enraíza em seus valores culturais tradicionais.³ Assim, torna-se evidente que se trata de um tema que necessita pesquisa e que se faça mais compreensível no âmbito teológico e sociocultural.

* Tecnóloga em Designer (UNESC), Pós-graduada em Artes e Educação (CESAP), Mestranda em Teologia pela Faculdades EST, bolsista CAPES – Entidade Governamental Brasileira de Incentivo à Pesquisa Científica e à Formação de Recursos Humanos; (e-mail: danielamorattis2@hotmail.com).

¹ CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. *Teologia e MPB*. São Paulo: Loyola, 1998. p.79.

² Por imagem entende-se toda forma, seja na pintura, escultura, vitrais, poesia, música, gestos e símbolos trazem significados para o imaginário coletivo e individual.

³ PASTRO, Cláudio. *A arte no cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2010. p.8.

Em termos de orientação inicial, suspeita-se que existam efetivamente poucos documentos que transmitam a linguagem dos sentidos (visual, tátil, auditiva etc). Isso implica numa abordagem teórica que visualize padrões a serem seguidos, os quais retirados de literatura especializada, e que sejam efetivados por meio de estudos focados no resgate da integralidade e da criatividade, revelando a manifestação de Deus como a experiência que se estabelece no encontro do divino com o humano. Essa abordagem inicial busca apontar no contexto institucionalizado os percursos da arte dentro da religião, de modo que, revalorize a dimensão simbólica, e assim construa novas posições frente ao desafio.

Desta forma, a hipótese inicial sustentada é que a arte dentro do universo religioso sempre foi símbolo primário,⁴ sua articulação possibilita distinguir uma infinidade de elementos carregados de uma profundidade espiritual cheia e luminosa e ao exercício de resgatar alteridade religiosa. Atualmente, a autenticidade desta construção vem perdendo cada vez mais sentido e espaço dentro do contexto evangélico-luterano. Nota-se que as formas artísticas representadas pelo uso da imagem, vêm sofrendo distorções e banalizações em seu significado, e sua vinculação restringe-se apenas ao âmbito da apreciação puramente estética cujos padrões contemporâneos delimitam seu real significado, sendo esquecido seu valor didático, histórico e cultural.

⁴ TILLICH, Paul. *A dinâmica da fé*. 5ª.ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 33; BURCKHARDT, Titus. *A arte sagrada no oriente e no ocidente: princípios e métodos*. Trad. Eliana Catarina Alves e Sergio Rizek. São Paulo: Attar Editorial, 2004. p. 19. Tillich afirma que “[...] os símbolos então usados mostram para além de si mesmos e têm participação naquilo que eles designam”. Neste sentido ao recordar a história percebe-se que os cristãos identificavam-se através dos símbolos para se comunicarem e propagar o Evangelho de Cristo até então proibido pelo Império Romano. Esta linguagem possibilitou que muitos cultos fossem realizados e também que a própria palavra em essência fosse mantida. Nesta perspectiva, Burckhardt complementa a ideia dizendo que “é preciso que se tenha em mente que um símbolo não é apenas um sinal estabelecido convencionalmente, mas manifesta seu arquétipo em virtude de uma lei ontológica definida [...]”. Assim esta visão possibilita refletir que toda forma transmite determinada qualidade do ser, e que esta qualidade primária atribuída ao símbolo transcende a história, o espaço, as pessoas.

Sob esta perspectiva, buscar-se-á na arte por meio das manifestações artísticas enfatizar em primeiro tópico as relações existentes na religião; com brevidade ressaltar o contexto histórico, seu desdobramento e a eliminação do universo simbólico das imagens. Em segundo tópico, emancipar a forma artística enquanto tecido de significado dentro do contexto religioso evangélico-luterano, na medida em que enalteça sua importância no discurso racional sobre os mistérios da fé traduzidos na teologia e o universo subjetivo que manifesta e possibilita o encontro da fé por meio da arte. Por fim, compreender a arte como um instrumento pedagógico conscientizador.

A arte e a religião

A arte não afeta a viabilidade da vida tanto quanto afeta sua qualidade; a esta, entretanto, afeta profundamente. Nesse sentido, ela é afim à religião, que também, ao menos em sua fase primitiva, vigorosa, espontânea, define e desenvolve sentimentos humanos. Quando a imaginação religiosa é a força dominante da sociedade, a arte dificilmente é separável dela; pois uma grande abundância de emoções reais acompanha a experiência religiosa, e mentes intatas, sem mácula, lutam alegremente por sua expressão objetiva, e são levadas além da ocasião que desencadeou seus esforços a fim de perseguir as mais remotas possibilidades das expressões que encontraram. Em uma época em que se diz que a arte serve à religião, a religião na realidade está alimentando a arte. O que for sagrado para as pessoas inspira a concepção artística.⁵

O diálogo entre Arte e Religião acima de tudo possui uma dimensão intrínseca para o ser humano, ambas penetram profundamente nas estruturas do ser e estão enraizadas na experiência, sobretudo construídas na memória⁶ e pré-formadas no imaginário.⁷ Este

⁵ LANGER, Susanne K. *Sentimento e forma: uma teoria da arte desenvolvida a partir de filosofia em nova chave*. Trad. Ana M. Goldberger Coelho e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 417-418.

⁶ TEDESCO, João Carlos. *Nas cercanias da memória: temporalidade, experiência e narração*. Passo Fundo: UPF; Caxias do Sul: EDUCS, 2004, p. 19. De acordo com o autor, a análise e dimensão da memória perpassa um horizonte simbólico, sobretudo na narrativa, na experiência, na temporalidade e nos espaços que compõem elementos para a reflexão; “suas abordagens são variadas e seus campos de investigação adentram para inúmeras esferas do campo social, do político, do cultural, dos imaginários e das representações [...]” Corroborando com este

dualismo de significações propõe uma esfera criadora de influências que contempladas no olhar, na percepção da imaginação criativa, contextualiza uma vida de sentido. Este exercício hermenêutico existencial do ser, dando forma à realidade circundante em acordo com as formas rítmicas da vida e sensibilidade⁸ fecundam uma revelação daquilo que nos transcende. Neste sentido, elencar as manifestações provocadas nas criações artísticas, sob a perspectiva do sagrado, permite nas suas linguagens expressivas e pensamento simbólico nutrir a fé.

Ao recordar brevemente o contexto religioso protestante, esta discussão temática a cerca da arte perpassa por um modelo histórico teológico escolástico⁹ convertendo-se a um falho tocante a reflexão e também sua desvinculação quanto ao uso conceitual das imagens. Contudo, principalmente no seu valor simbólico para a dimensão da memória. A partir, desenvolve-se na religião uma postura prosaica e racionalista exaurindo da consciência religiosa a arte que se alimentou das “esferas sacras enquanto o espírito humano se concentrava nelas”.¹⁰ Sob esta perspectiva perfunctória, a arte liberta-se da religião e ocupa outros lugares e fontes para sustentar-se. Por conseguinte, “abandona o contexto religioso e perde sua esfera tradicional de influência”.¹¹

raciocínio o autor complementa com o pensamento de Vernat: “explorar o passado significa descobrir o que se dissimula na profundidade do ser”.

⁷ Por imaginário entende-se a bagagem cultural, em estado coletivo ou individual, que toda pessoa carrega consigo, transporta significado, sentido e sentimento daquilo que visualiza, sente (tato), ouve e transmite.

⁸ LANGER, 2006, p. 414.

⁹ MARDONES, José Maria. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. Tradução: Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 34-35. Com a penetração do pensamento aristotélico influenciado em (1126-1198) por Averróes de Córdoba, a iconoclastia da escolástica medieval assume com grande força e originalidade o racionalismo aristotélico como doutrina oficial da igreja nos séculos XIII e XIV. Este pensamento por sua vez, limita a sensibilidade pelo apreço imaginativo, desta forma, a reflexão e o uso conceitual do símbolo e das imagens sofrem uma desvalorização. No protestantismo, este pensamento desemboca radicalmente a sua proibição enquanto veículo propagador da tradição cristã.

¹⁰ LANGER, 2006, p. 418

¹¹ LANGER, 2006, p. 418

Esta postura aristotélica, conseqüentemente potencializou o método científico acarretando a objetividade baseada na experimentação rigorosa da realidade, distanciando a imaginação e o fazer artístico como verdade metodológica. Em suma, outros conceitos científicos foram implantados na cognição humana, tal como método analítico, lógico empírico (Galileu), por antonomásia, realçados no *Discurso do método* por Descartes, cuja argumentação evidencia-se por meio de verdades claras e distintas proporcionadas por explicações. Neste sentido, o pensamento positivista alimentado pela lógica, pela ciência, pela funcionalidade e a falta de credibilidade ao pensamento simbólico contido nas imagens por articular-se como fonte do conhecimento para leigos, fez cair no descrédito o verdadeiro valor das artes distanciando a uma posição marginal.¹²

Ao salientar a importância da arte para o contexto evangélico-luterano, procura-se, respectivamente, elucidar na reflexão teológica uma experiência estética¹³ que possibilite pensar diferente o delinear de épocas passadas revalorizando sua qualidade simbólica no imaginário individual e coletivo, uma vez que esta realidade ainda encontra-se em grande parte degradada na intelectualidade nos dias atuais. Desta forma, a discussão das imagens como salienta Marcondes, “não pretende representar a divindade, mas a participação do humano no divino [...] revelar um mundo todo de valores espirituais”.¹⁴ Neste sentido, a arte como um tecido de significado, propõe “apontar a presença cultural de outro tipo de mentalidade ou empenho do

¹² MARCONDES, 2006, p. 33-38.

¹³ LANGER, 2006, p. 13 e 414. Trago aqui a contribuição da autora, numa perspectiva a cerca do valor estético. Embora o termo na contemporaneidade esteja relacionado “ao decoro e à moda” (p.13), a expressividade intelectual na qual se relaciona perpassa a emoção e a intuição, sendo características natas do ser que ao contemplar a experiência, sensorialmente em primeiro impacto, percebe em suas profundezas seu poder revelador.

¹⁴ MARCONDES, 2006, p. 41. Nesta perspectiva, o autor contribui para a discussão teórica o pensamento de Mircea Eliade que “vê no ícone uma das virtualidades do símbolo religioso”, neste sentido, ao contemplar a forma artística o olhar não apenas capta a figura e seus atributos, mas “compreende conceitos autênticos do divino podem revelar-se”.

pensamento”,¹⁵ a fim de instruí-lo na compreensão, que toda obra encerra uma mensagem.

A Arte no contexto evangélico-luterano

A forma artística enquanto tecido de significado

Desde longo tempo que a arte assume importante valor e destaque na vida cotidiana do ser humano. Deste modo, a expressão obtida pela arte¹⁶ se envolve aos movimentos históricos, socioculturais e religiosos, possibilitando um delinear de épocas. Sua contribuição proporciona o entendimento dos registros mais antigos, além de ser uma das principais formas de comunicação dos povos. Seus procedimentos permitiram e permitem diagnosticar a historicidade de pessoas, de fatos que marcaram nossa trajetória no decorrer dos tempos, em especial, recordar e manter viva a memória individual e coletiva. Esta vinculação da imagem permite a construção de valores e a personificação da identidade dentro do imaginário.

Toda arte baseia-se numa ciência das formas que transcende a história. Elaborar uma discussão discorrendo sobre sua influência na vida cotidiana é dar sentido ao seu significado. Partindo deste raciocínio, a caracterização da imagem dentro do imaginário sempre remete a algo que ocupa uma posição dentro da memória individual e/ou coletiva.¹⁷

¹⁵ MARCONDES, 2006, p. 39. Para o autor, a persistência do imaginário em meio ao tipo de pensamento que prevalece na realidade atravessada no processo histórico ocidental, “não pode ocultar que, apesar do predomínio de uma linha lógica-empírica que marca os avatares da cultura norte-atlântica, a imaginação criadora nuca, porém, desapareceu nem mesmo da própria ciência [...]”

¹⁶ LANGER, 2006, p. 386. Para autora, a expressividade contida em uma forma exprime “essa atividade mental e sensitivista é o que determina principalmente a maneira pela qual uma pessoa vai ao encontro do mundo circundante”.

¹⁷ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: UNICAMP, 1990. p. 426. Trago aqui a contribuição de Le Goff para elucidar a perspectiva com a qual elaboro o termo. Ele define o conceito de memória a partir da coletividade. A perpetuação de uma memória histórica coletiva através dos seus indivíduos está intrinsecamente ligada a uma relação de poder, em que as classes dominadoras se sobrepõem sobre as classes dominas através da manipulação da memória coletiva. Para exemplificar este raciocínio trago aqui um pensamento de Foucault: “Porque não só a vida dos santos e dos mártires, mas também as histórias dos noviços, com suas fraquezas podiam servir de ensinamento.” Esta análise gera reflexão da

Nesta perspectiva, assim como um dogma, uma doutrina, uma forma mental, uma imagem pode ser o reflexo adequado, ainda que limitado, de uma verdade divina. Desta forma, pode expressar uma verdade ou uma realidade que distingui tanto “no plano das formas sensíveis quanto do pensamento”.¹⁸ Sua posição (da imagem) dentro da memória possibilita construir novos caminhos. Para elucidar esta perspectiva de resgatar a arte luterana dentro do contexto evangélico-luterano, torna-se inevitável e evidente contextualizar os fatos de uma história marcada pela intolerância e com uma comovente falha à reflexão.

Uma história com falho tocante a reflexão

A Reforma Protestante culminou muitas mudanças ao meio religioso. Neste âmbito evidenciou primordialmente o uso da palavra como substância religiosa e sacrificou o uso da imagem como a vinculação do divino. Este marco deu início ao Iconoclasmo,¹⁹ que deixou marcas lamentáveis e irreparáveis. Neste período houve a eliminação da imagem e toda forma artística representada dentro das igrejas, o que acarretou a destruição de grandes obras de arte. Consequentemente, este ato deixou um legado de lastimável retrocesso intelectual que plainou sobre a Reforma Protestante e sobre a igreja, onde uma tradição foi completamente destruída juntamente com sua memória sagrada, perdendo os valores históricos e socioculturais. Esta destruição do pensamento simbólico²⁰ provocou o enfraquecimento do sentido religioso com relação à arte. As imagens são capazes de movimentar a fé. Esta compreensão conscientiza o sujeito, que por meio delas e através delas, o simbólico dentro do imaginário torna-se

memória paralela e a valorização da margem intelectual, dialogando com o contexto histórico da arte entre as ciências.

¹⁸ BURCKHARDT, 2004, p. 18.

¹⁹ DREHER, Martin N. *A crise da igreja no período da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 54. Tendo como mentor intelectual Andreas Bodenstein de Karlstadt, o Iconoclasmo foi um dos maiores desastres da história das antiguidades, nele foram destruídas grandes obras de arte resultando templos isentos de imagens.

²⁰ DREHER, 1996, p. 56. Este termo está intimamente ligado ao sentimento simbólico. A partir da ideia do autor, “a imagem provoca e confirma este pensamento simbólico, sem o qual não se pode imaginar religiosidade viva”.

sentimento.²¹ Toda esta influencia está intimamente relacionada com a realização do sentido. Toda forma transmite determinada qualidade do ser em sua integralidade.²²

Neste mesmo contexto vale ressaltar o pensamento de Martin Lutero com relação à imagem e seu uso dentro dos templos. Em seus escritos nota-se que em primeiro momento resistiu e teve dificuldades com a aplicação da imagem, mas logo enfatizou sua importância dentro do contexto religioso e do imaginário individual e coletivo. Reconheceu que esta depredação destruiria a liberdade evangélica tão sonhada e que as consequências dos fatos reintroduziriam o legalismo. Lutero as considerava como uma ajuda possível para fé dos simples. Imagens são memoriais e testemunho. Desta forma, não seria somente permitido, mas desejável tê-las.²³ Neste sentido vale ressaltar o pensamento de Titus Burckhardt sobre a arte sagrada.²⁴ Seu raciocínio reafirma a posição visionária de Lutero quando afirma que, a arte fala de modo eloquente aos que sabem escutar “transmitindo um ensinamento que hoje é tão atual quanto no momento que surgiu”.²⁵

²¹ DREHER, 1996, p. 56-57. O autor explicita que “quando o ser humano não é mais capaz de pensar e ver símbolos em uma tradição cristã viva, sua consciência religiosa fica esclerosada [...] O protestante que sentir sensibilidade religiosa pela arte ficará imerso na dor de só poder ver sua expressão de piedade na galeria de arte. Lá a arte será vista como parte de um passado morto, fora da vida de fé. Por não ter mais pátria no religioso, a arte no mundo protestante perdeu sua maior temática. Ela só reflete o caos, no qual se encontra o ser humano que não pode expressar em imagem a sua fé”.

²² ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2008. p. 155. Esta linguagem expressiva abre o horizonte para a integralidade ser humano, em corpo e alma. Esta síntese foi demonstrada por Jesus Cristo que reforça este pensamento através do Evangelho, “[...] isto é, viver de maneira que não somente fale do amor de Deus, mas se demonstre esse amor na vida prática”.

²³ LUTERO apud. LIENHARD, Marc. *Martin Lutero: tempo, vida e mensagem*. Trad.:Walter Altmann e Roberto H. Pich. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 128. Cita “Ah, que aprovesse a Deus que eu pudesse convencer os senhores e os ricos a pintar no interior e no exterior das casas a Bíblia inteira! Isso seria uma obra cristã [...] As imagens são uma pregação para os olhos”.

²⁴ BURCKHARDT, 2004, p. 14. “[...] o sentido de uma arte que, por ser sagrada, têm suas raízes no eterno, já que o sagrado não é senão a manifestação do Eterno no temporal, ou do Centro no contorno da existência”.

²⁵ BURCKHARDT, 2004, p. 14.

Ao avaliar o âmbito histórico evidenciam-se algumas respostas sobre o estudo da arte dentro do contexto religioso evangélico-luterano. A eliminação das imagens dentro dos templos é também a eliminação do imaginário, este que possibilita a ação humana de atribuir sentido e valorizar a vida cotidiana. Esta profunda problematização perpassa sua época e discorre nos dias atuais delimitando o tema. Esta ruptura causa banalização da arte e de seu sentido, transferindo seu verdadeiro significado, estabelecendo uma vinculação meramente ilustrativa.

A arte como instrumento pedagógico

Ao significar a importância da arte nas imagens, se estabelece uma relação do Criador com a criatura, o encontro do divino com o humano, da revelação²⁶ de Deus expressa como manifestação da espiritualidade²⁷ no espaço sagrado. No entanto, a vinculação das formas artísticas no cenário e na experiência religiosa propõe assimilar um pensamento que valorize na pintura, na escultura, na música, nos vitrais, na poesia, tais manifestações revelatórias do divino. Apenas com o raciocínio lógico e sistêmico não é possível criar um discurso teológico inclusivo.²⁸ Entretanto, o diálogo das formas no espaço sagrado como

²⁶ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 122-169. De acordo com o autor “a revelação é a manifestação daquilo que nos diz respeito de forma última. O mistério revelado é a nossa preocupação última, porque é o fundamento do nosso ser. [...] procede de fontes divina, do poder daquilo que é santo e que, portanto, possui uma reivindicação incondicional sobre nós” (p. 123).

²⁷ TREVISAN, Armindo. *O rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*. Porto Alegre: AGE, 2003. p. 228. Trago aqui a contribuição do autor para esclarecer a perspectiva com a qual elaboro o termo. Ele define a manifestação como um exercício espiritual, “termo que sugere esforço, ascese, treinamento. [...] A grande revolução estética será promovida pelos exercícios, estes que, propõem uma arte, não contemplativa, mas dinâmica”.

²⁸ DREHER, 1996, p.57 “Os pintores e escultores sacros devem ser colocados na galeria dos maiores pregadores. Caso não pudermos concordar com isso, devemos queimar também os sermônios dos grandes pregadores. Ou não podem também eles ser lidos como ídolos feitos por mão humana? Se a fé cristã pode ver no pregador um instrumento de Deus, por que não ver assim também o pintor, escultor?”. De acordo com as palavras do autor identifica-se que não se pode delimitar o estudo teológico em criar padrões para a transferência do

instrumento potencializador de sentido, significado e pedagógico possibilita a reflexão, atualização, construção do aprendizado e o intercâmbio de conhecimento ajudando a criar um sistema de significações, personificando a identidade cultural, registrando a historicidade, o contexto, a realidade, a análise e a construção visual.

No entanto, Calvani dialogando com o pensamento de Paul Tillich, sustenta o pensamento artístico no raciocínio teológico por meio da teologia da arte e da teologia da cultura.²⁹ Para ele, arte³⁰ expressa e orienta fundamentos do próprio ser manifestados pela qualidade reveladora – manifestação do Divino no ato artístico e sua criação,³¹ um posicionamento diante do Incondicional³². Este posicionamento indica, de forma particular, os valores espirituais contidos e representados nas imagens. Esta dinâmica possibilita compreender sua manifestação. Desta forma, torna-se claro “a analogia entre experiência religiosa de cunho revelatório e experiência estética.”³³ Ambas remetem ao sujeito, num movimento de aprofundar-se em si mesmo que promove e proporciona uma conscientização educacional no ser humano enquanto pessoa que pensa e interage em seu meio, rompendo com a superficialidade das formas, penetrando na integralidade do ser com uma preocupação última³⁴

conhecimento religioso. Fica evidente que pode-se atribuir e complementar o estudo incluindo outras formas de conhecimento.

²⁹ CALVANI, 1998, p.80. “A teologia da cultura se interessa pela qualidade reveladora da cultura, partindo da seguinte suspeita: toda criação artística, na medida em que provoca forte experiência estética, é uma revelação”.

³⁰ CALVANI, 1998, p. 80. “O grande valor da arte é sua capacidade de expressar a relação que determina época, cultura, ou determinado movimento que têm com o Incondicional”.

³¹ CALVANI, 1998, p.80

³² CALVANI, 1998, p. 77. Para Tillich o termo Incondicional compreende a ideia teológica de Deus. Neste sentido, Deus é a própria Realidade Incondicional, “a fonte de sentido que anima e sustenta toda a cultura. Nela está contida a “Realidade Última”, o fundamento último e o abismo do ser ou o ser-em-si. [...]. Uma vez que a ideia de Deus inclui a realidade última também expressa Deus, intencionalmente ou não, e não há nada que possa ser excluído desta possibilidade”.

³³ CALVANI, 1998, p. 76

³⁴ TILLICH, 1996, p. 10-11. “O fato de o homem ter uma preocupação última revela algo de sua natureza, isto é, que ele tem a capacidade de transcender o fluxo

A experiência do Incondicional expressa na arte por meio da imagem revela que Deus não está preso as religiões para manifestar-se apenas na palavra viva, pregada, como alguns autores afirmam, mas está também intimamente ligada a outras formas de manifestação. “As imagens servem para abrir as janelas da mente”, “visando atingir um objetivo que supera infinitamente a imagem – a teoria (de theorein, visão de Deus)”.³⁵ As expressões artísticas são testemunho e a vivência diante dos desafios no contexto atual. Estes desafios podem ser retratados tanto na atualidade como em outras épocas. Nelas (expressões artísticas) contextualizamos o pensamento subjetivo, seja na forma de acolhida, comunhão entre pessoas ou na rebeldia e indiferença dos fatos. Estas qualidades estilísticas carregam valores espirituais de determinadas momentos da história,³⁶ atribuindo ao imaginário do sujeito o resgate da memória individual e coletiva. Neste sentido, delimitar a fé cristã é não admitir sua densidade perante estes fatos. Nesta perspectiva, o autor Cláudio Pastro, artista plástico com especialização em arte sacra, chama atenção dos cristãos perante seus valores. Ele reforça a ideia de aprofundamento da discussão sobre o tema, destacando a “carência de documentos fundamentais para o estudo e para a formação religiosa”³⁷. Este fato ocorre pela falta de conhecimento da importância do ensino da arte³⁸.

continuo de experiências finitas e passageiras [...]. Isto, porém, pressupõe uma faculdade especial e a presença do elemento infinito no homem”.

³⁵ TREVISAN, 2003, p. 228

³⁶ CALVANI, 1998, p. 76.

³⁷ PASTRO, 2010, p. 7.

³⁸ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983. p. 53; ZAMBONI, Silvio. *A pesquisa em arte: um paralelo entre arte e ciência*. 2. Ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2001. p. 5 e 20. Para Ricoeur: “É essencial a uma obra literária, a uma obra de arte em geral, que ela transcenda suas próprias condições psicossociológicas de produção e que se abra, assim, a uma sequência ilimitada de leituras, elas mesmas situadas em contextos socioculturais diferentes.” Esta visão, possibilita-nos compreender sua importância enquanto instrumento pedagógico conscientizador dotado de potencial associativo. Salientando, neste sentido, a perspectiva de Zamboni que a arte “abarca um amplo espectro de expressões e manifestações [...]” (p.05), tal modo, disponibiliza suas diversas faces frente ao conhecimento, destacando-a como um veículo para a cognição humana, “já que extraímos dela uma experiência humana e dos seus valores” (p.20).

As relações entre arte e teologia, não significam colocar o artista ou a obra como ídolos,³⁹ mas significa valorizá-los em seu tocante, em sua sensibilidade traduzida na arte. Nesta perspectiva, Calvani sustenta e revela a possibilidade do sentido, independente de sua linguagem visual. Atenta ainda que graças ao seu reconhecimento (do artista), ao desenvolvimento de sua percepção e sensibilidade mostra-se os segredos da vida cotidiana regidos de forma peculiar, de interação com o mundo, “por uma *logia* intuitiva que complementa a *logia* conceitual”,⁴⁰ delineando ao olhar observador os traços e os caminhos percorridos. Este conjunto de ideias contidos na expressividade possibilita criar diagnósticos, percorrer caminhos cognitivos, resgatar os valores artísticos, culturais e tradicionais.⁴¹ Suas fontes fornecem padrões dinâmicos que influenciam o leitor. Tais contribuições ativam o processo intelectual. Esta relação intrínseca capacita o educar do olhar, proporcionando uma conscientização educacional que rompe com a neutralidade da superficialidade. Este reconhecimento exige a sensibilidade, a percepção, o sentimento e a relação do ser humano com seu mundo por outro.

A partir da educação do olhar, esta conscientização promove uma unidade indissolúvel dentro do imaginário, possibilitando no som, no gesto, na forma e através das cores, diagnosticar e sentir os traços da fé nas imagens. Entende-se que para Tillich este encontro rico e complexo apresenta uma intensa interdisciplinaridade que possibilita o encontro das esferas culturais, no qual o sujeito, de forma subjetiva, expressa “o poder do ser e tudo o que expressa o poder do ser é indiretamente religioso”.⁴² Compreender esta perspectiva dá o alcance de promover novos conceitos e conhecimentos sobre si mesmo, sobre o próximo, sobre o espaço e, de forma especial, sobre a vida cotidiana. Neste

³⁹ DREHER, 1996, p. 54. Como pregavam os precursores na história do Iconoclasmo.

⁴⁰ CALVANI, 1998, p. 76.

⁴¹ BURCKHARDT, 2004, p. 19. “É a tradição que, ao transmitir os modelos sagrados e as regras de trabalho, garante a validade espiritual das formas. Ela possui uma força secreta que se comunica a toda a civilização e determina até mesmo a arte e ofícios cujo objeto imediato nada tem de particularmente sagrado. Essa força cria o estilo da civilização tradicional, um estilo que não pode ser imitado exteriormente, e que é perpetuado sem dificuldade alguma, de modo quase orgânico, pelo poder do espírito que a anima e por nada mais”.

⁴² CALVANI, 1998, p. 76.

âmbito, pode-se elucidar o proposto através do ensinamento de Jesus Cristo a respeito das parábolas que capacita compreender e falar da vida cotidiana através de uma leitura visual memorável, o que intensifica a vinculação da imagem no imaginário. Estas representações imaginárias que Cristo enfatiza, possibilitam para a ação humana atribuir sentido e valorizar a vida.

A discussão sobre o relacionamento da arte com a teologia quer significar a expressão artística a serviço da visualização na concepção teológica, a fim de promover o valor interpretativo da imagem dentro do contexto religioso. As comunidades cristãs na atualidade enfrentam em nosso país um desgaste cultural com relação ao tema abordado. Este desgaste cultural envolve uma problemática que ainda permanece nos bastidores procurando seu devido espaço dentro do cenário evangélico-luterano. Falta bagagem e uma conscientização em inaugurar um novo olhar, mais sensível e inteligente, sobre a realidade do assunto dentro das salas acadêmicas e no discurso teológico. O envolvente estudo desta pesquisa perpassa entre a historicidade e a identidade luterana na busca de seus valores. Desta forma, “busca-se uma concepção que promova no inter-relacionamento das diversas linguagens e símbolos a reelaboração que transcende o estabelecido e propõe novas conquistas, novas possibilidades imaginativas, simbólicas e emancipatórias”⁴³ dentro do contexto religioso.

Considerações finais

Compreender analiticamente os processos de construção implícitos nas imagens dentro do protestantismo requer investigar com

⁴³ AZEVÊDO, Fernando Antônio Gonçalves. *Som, gesto, forma e cor: Dimensões de arte e seu ensino. Sobre a dramaticidade no ensino de Arte: em busca de um currículo reconstrutivista*. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2003. p. 17-20. Neste artigo, o autor ressalta a importância da arte no processo educacional. Destaca sua relevância, dimensão e profundidade. Nesta perspectiva está-se aberto para a originalidade. “Desta forma, busca-se uma concepção de arte que num primeiro plano não reitera a realidade cotidiana de modo factual, como mera repetição, reprodução ou imitação do real”, mas que cria e propõe mudanças a partir da capacidade imaginativa. Enquanto se cria algo, este ato impulsiona outras manifestações que acontecem juntas, esta unidade possibilita inaugurar o novo olhar.

fidelidade e rigor o contexto histórico. Deste modo, abranger as lacunas que perpassam este cenário. Portanto, a vinculação da imagem no imaginário religioso dentro do espaço evangélico-luterano, propõe fundamentar na arte, sobretudo nas manifestações artísticas de cunho luterano sua historicidade simbólica e influência na fundamentação teológica. Sob esta perspectiva, salientar na teologia da arte e da cultura as possibilidades para este enfoque. Assim, promover uma discussão que possibilite entender as influências e as relações existentes neste diálogo entre a arte e a religião.

Ao longo do desenvolvimento deste artigo, nota-se uma carência reflexiva da temática no espaço pedagógico teológico. Deste modo, busca salientar que, esta tome forma como um instrumento conscientizador e presente, no âmbito de evidenciar outras perspectivas na experiência religiosa. Neste sentido, enveredar novas possibilidades e visões, a fim de resgatar uma memória que por muito foi desvalorizada e desapropriada no contexto histórico. Sobretudo, salientar seu sentido primário, no qual foi símbolo permanente e vivo nos fenômenos religiosos. Deste modo, significar a arte no cenário evangélico-luterano como conhecimento dotado de significado propõe resgatar e preservar a importância da herança familiar e social, das criações conscientes e das transferências geracionais.

Congregação das Filhas do Amor Divino: os desafios e perspectivas na história (1868-2013)

Ana Cristina de Lima Moreira *

Considerações Iniciais

A Congregação das Filhas do Amor Divino, fundada em 1868 por Francisca Lechner, em Viena na Áustria é uma fonte de pesquisa no campo Teológico, Histórico, Religioso, Sociológico e Educacional. A história da Congregação tem como fio condutor a religião, visto que era à base de sua fundadora. Desde jovem a arte de ensinar lhe chamava atenção, e mesmo enfrentando todos os percalços, conseguiu realizar o que para ela era um sonho; fundar a Congregação destinada a atender principalmente os necessitados, órfãos e desempregadas. Para tanto, tinha consciência da real situação da sociedade da época, os desajustes sociais e às questões políticas e religiosas. Apesar de conseguir sobreviver a situações adversas e ser persistente ao mesmo tempo ela e as demais religiosas eram obedientes e humildes.

O objetivo desta pesquisa é apresentar os reflexos da Congregação na sociedade, através dos tempos. A luta para expandir a Congregação, não apenas do continente europeu, mas além-mar, no continente americano com destaque para o Brasil e Estados Unidos. Apesar da condição singular de obediência e dependência econômica, as religiosas colocaram em prática o sonho de sua fundadora expandindo-se por várias localidades. Faz-se necessário fazer uma breve abordagem acerca da fundação na Europa, o processo migratório e atuação no Brasil. As Filhas do Amor Divino também fazem parte da História da Educação no Brasil, da Geografia com o processo migratório interno e externo, na expansão do credo através da arte de ensinar e nas questões sociais quando foram vítimas do processo de discriminação de gênero.

* Professora Assistente da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL e do Centro Universitário de Maceió – CESMAC/ Faculdade CESMAC do Sertão. Coordenadora: Centro Educacional Cristo Redentor- Congregação Filhas do Amor Divino –FDC - Mestranda em Ciências da Religião-UNICAP. Contato: acmmoreira@hotmail.com

Caracterização da Europa:

Educação católica e expansão das Filhas do Amor Divino

A Europa é um continente que tem suas peculiaridades em vários aspectos. Na Geografia Física se constitui de uma grande península composta por várias outras menores, é considerado berço da civilização e um dos membros do Velho Mundo ou Velho Continente.

Esse continente serviu de base para várias transformações de ordem social, política, econômica, cultural e religiosa, cujos reflexos se expandiram não só pela Europa, mas por outros continentes. Em si tratando especificamente de um dos países europeus, a Áustria é ponto de partida para o início da Congregação das Filhas do Amor Divino.

No início do século XIX, a Áustria patrocinou o Congresso de Viena (1815), bem como, tornou-se a maior potência da Confederação Germânica cujo império era formado por vários povos tais como: alemães, húngaros, eslavos, italianos dentre outros. Também se tornou o centro das ideias conservadoras no continente. Mas, em 1848 através da onda revolucionária liberal e nacionalista seu Chanceler Klemens Metternich foi derrotado. Após esse fato sofre outra derrota quando foi expulsa da confederação Germânica, depois de ter perdido para Prússia em 1866, período que antecedeu a oficialização da Congregação. No ano seguinte, foi estabelecida a Monarquia dual, ou seja, tratava-se do Império Austro- Húngaro responsável por declarar guerra a Sérvia, e em 1914 teve início a I Guerra Mundial que se estendeu até 1918.

Os fatos não podem ser ocultados, pois de certa forma podem ter contribuído de forma negativa ou positiva para implantação e expansão do Projeto de Francisca Lechner. É um continente que foi o celeiro e a base para o princípio e o fim de Grandes Revoluções como: a Francesa e a Industrial, responsáveis pela modificação, reestruturação e reorganização na sociedade, na economia, na política, na educação e na Igreja, destacando-se o Cristianismo como predominante na Áustria. Não obstante a Alemanha enfrentava um grande conflito entre católicos e protestantes, acentuando-se quando Prússia (protestante) vence a Áustria.

Madre Francisca:

implantação da Congregação das Filhas do Amor Divino

A educação católica implantada por Madre Francisca, a partir de 1868, apresenta uma situação diferenciada das demais escolas, visto que, a trajetória das Filhas do Amor Divino, tinha o intuito de através da educação, expandir e intensificar o credo religioso. Na verdade ao contextualizar, vê-se que, implantada por elas (religiosas) a educação católica, teve início de uma forma muito simples, visto que, estava embasada nos ensinamentos de Jesus Cristo. Para sobreviverem e dar sustentáculo a obra recém-fundada, viviam esmolando, chegando a quase exaustão. “Em Viena não aguentou por muito tempo a tarefa de coletar esmolas”¹ As questões sociais a cada dia ficavam mais explícitas, pois havia muitas mulheres sem emprego e de acordo com modelo da época deveriam cuidar da sua própria casa ou devido a necessidade executarem trabalhos como empregadas domésticas, consequentemente eram pobres, discriminadas e analfabetas.

A proposta da Sociedade fundada por Madre Francisca era a de acolher, ensinar e instruir a todas as pessoas pobres, desempregadas e órfãs que passassem por aquela Sociedade, que em um espaço de tempo muito curto se expandiu por regiões vizinhas. No cotidiano da Casa Mãe, além de esmolarem durante o dia, ainda dedicavam algumas horas a um cronograma de atividades sob a responsabilidade de Madre Francisca, que constava de orações, dentre eles a ladainha de São José, Santo escolhido e considerado Pai da Família. A esse respeito a Madre dizia; “Olha São José”! É o nosso pai e sabes do que precisamos também há de ajudar-prometo-te colocar todas as casas da Sociedade sob tua especial proteção e que todas as Irmãs deverão venerar-te devidamente.”² Até os dias atuais São José é mantido como o Pai e protetor da Congregação e sempre presente no altar das capelas dos colégios no Brasil.

Após um ano de funcionamento a Sociedade de Francisca Lechner, necessitava de uma normatização. Em 30 de abril foram ratificados, pelo Real e Imperial Governo do Estado, os Estatutos da Sociedade, o que foi

¹ HENDGES, Nicolina; HETZEL, Maria Therezia. *Madre Francisca Lechner: Mulher Fundadora*. Santa Maria: Gráfica Ed. Pallotti, 2008. p.26.

² HENDGES; HETZEL, 2008. p. 30.

um passo importante e propício para a sua continuidade. Vários outros Institutos Marianos foram inaugurados, cada um com sua especificidade, uns próximos a sede outros mais distantes faziam parte do sonho de Francisca outros passaram a ser realidade graças a ajuda de muitas pessoas, inclusive famílias que queriam fazer o bem aos mais necessitados e ofertavam o espaço físico para as Irmãs, ou vendiam por um valor irrisório. É claro que todas as casas tinham a permissão da Madre, que não se negava a enfrentar novos desafios, principalmente o financeiro juntamente com suas Irmãs da comunidade religiosa, pois a Madre não recebia dinheiro de suas hospedes e por isso viviam esmolando, atividade que fazia com muito prazer apesar de todas as dificuldades que enfrentavam.

Madre Francisca viajou por vários lugares, com o propósito não só de esmolar, mas também de conhecer outros conventos ou casas que funcionavam com o mesmo fim. Porém, apesar de saber que era mais uma experiência, mas nenhuma agradou, visto que, as mesmas cobravam de seus hóspedes um valor irrisório, e isso não estava nos planos da Madre, já que seu projeto era prestar ajuda aos necessitados gratuitamente.

A cada dia as casas tornavam-se pequenas pelo número de hóspedes que lá adentravam o que proporcionava a busca de casas maiores e abertura de outras. A compra dessas casas não era tarefa fácil, pois geralmente não havia a quantia necessária, mas, sempre aparecia algum benfeitor para concluir a transação econômica ou mesmo era realizado um empréstimo, porém, o que realmente contava, efetuar a compra, pois segunda a mesma estava alicerçada na fé em Deus. A esse respeito a Madre dizia: "Sendo obra de Deus, persistirá; não sendo obra sua, há de desintegrar."³ E assim houve uma sequência de aberturas de novas casas. No dia 1º de Maio de 1870 foi inaugurado o Instituto Mariano de Brunn, estiveram presentes Sua Excelência o Conde de Thun, Governador do Estado, altos funcionários e Damas da Aristocracia.

Aos 02 de julho de 1871, aconteceu a inauguração do Instituto Mariano de Budapeste tendo como presenças ilustres, o Governador do Estado de ThaiB, Prefeito Gempl, Altos funcionários públicos, senhor

³ HENDGES; HETZEL, 2008, p.38.

Diretor Padre Steiner e o Senhor Lang. A casa constava de uma repartição para as domésticas, internato para as educandas e uma seção destinada às crianças órfãs. Foi implantada também uma escola fundamental de oito séries aberta também para alunos externos, uma escola de trabalhos manuais e um jardim de infância. As escolas fundadas no Brasil, a partir de 1920, principalmente no Noreste, tinham esse mesmo perfil, ou seja, com internas e externas. As irmãs ensinavam trabalhos manuais com os quais realizavam exposições. Em Troppau, em 04 de setembro de 1872, foi inaugurada uma escola especialmente para domésticas, com instrução gratuita, mediação de empregos para as que estivessem desempregadas, educação para crianças pobres e órfãs. No mesmo ano, ainda inaugurou em Dornbach, próximo a Viena um pequeno estabelecimento em atendimento a uma solicitação feita pelo Arcebispo de Gran.

Mesmo existindo uma creche fundada pelo pároco, a escola ficou sob a direção das irmãs e destinava-se ao ensino do artesanato, porém, essa escola não prosperou e em 15 de outubro as irmãs saíram de lá. A Madre acreditava que era o momento oportuno para fundar um abrigo, pois assim, daria continuidade a seu projeto de expansão.

Desta feita era uma obra especial, pois seria utilizada para abrigar as irmãs que já estavam velhas e cansadas de trabalhar, essas em especial precisavam segundo a Madre de um local onde pudessem rezar e realizar algumas atividades relativas ao seu cotidiano. A princípio foi adquirido um terreno no interior, lugar agradável, principalmente para as irmãs de idade avançada, uma casa para as que estavam fracas e enfermas, tratava-se da Casa de número 1(Um) do Moinho desativado e os terrenos ao lado.

A inauguração deu-se no dia 27 de dezembro de 1873, pelo prelado Sebastian Brunner de Viena. O asilo recebeu o nome de “Abrigo de São José”. Segundo os relatos textuais, a princípio a Madre pensou em colocar o nome de “Divina Providência” visto que, a fundação realizou essa obra graças a Ela. Mas, as irmãs acharam que deveria ser abrigo São José em homenagem ao Santo que sempre esteve presente na vida das Irmãs, tornando-se um protetor particular.

Era notório que Madre Francisca tinha preocupação e carinho com os idosos, principalmente os enfermos, fato que pode ser legitimado, através de suas ações diárias. Ao visitar Breitenfurt,

priorizava a visita à enfermaria das idosas, para saber o estado de saúde de suas irmãs, lembrando que sempre havia necessidade de paciência para suportar o sofrimento. O plano foi expandido pelas religiosas até os dias atuais. Na cidade de Parnamirim –RN, há uma casa de preparação para as moças que tem interesse pela vida religiosa. A referida casa recebe o nome de Emaús, há também um espaço chamado Vila Maria que abriga toda as irmãs que estão em idade avançada ou com alguma enfermidade que necessite cuidados por um longo período. Lá recebem todos os cuidados médicos, carinho dos que visitam e dos cuidadores bem como participam das orações diárias, pois estas servem de antídoto para a cura dos males. Em meio a todas essas realizações, não ficava em segundo plano a educação.

A pedagogia do Amor Divino e os desafios sociais

As irmãs que apresentavam aptidão e gosto pelo estudo, Madre Francisca mandava que se preparassem para a escola e para ensinar o Jardim de Infância. As outras deveriam também ser preparadas para algum ofício, além da formação religiosa que era indispensável. Ela não tolerava gente desocupada, mas, nem por isso queria que as irmãs e as candidatas ficassem escravas do trabalho, o recreio na comunidade é um momento de descontração, fato que até nos dias atuais acontece no interior das casas das religiosas (Brasil) e para isso aproveitam o horário das novelas. Assim, apesar de todas as atribuições e preocupações, a Madre gostava de gente alegre, religiosas sorrindo, e a esse respeito cita-se uma frase que a mesma costumava dizer: "Na tristeza, o diabo pesca facilmente".⁴

Dessa forma observa-se uma pedagogia que adotava normas com rigor e organização, atreladas a afetividade, em outro entendimento trata-se da pedagogia do amor (afetividade). E é justamente a partir desse pressuposto que se ergue a Congregação das Filhas do Amor Divino. A educação católica segundo Madre Francisca deveria estar voltada para os propósitos de Deus, com veneração a Mãe de Deus e ao Santo Anjo em forma de Congregação e Associação para as maiores e menores respectivamente incluindo os deveres da religião como uma forma das crianças adquirirem resistências para enfrentar o mundo. No

⁴ HENDGES; HETZEL, 2008, p.59.

campo educacional elaborou um plano pedagógico que deveria ser seguido com rigor. Não é por demais, lembrar que ainda fazia parte desse plano a preparação das irmãs professoras através de diálogos, correções quando necessário, reuniões periódicas para o estudo do plano que hoje seria chamado de planejamento pedagógico.

Tudo aconteceu em uma sociedade cheia de marcas do século anterior, onde a desestruturação econômica predominava, a religiosidade começava a ruir, o poder concentrado nas mãos de poucos marcava a subserviência da população, a desigualdade social que assolava provocando desemprego e/ou baixos salários. Registra-se também o Iluminismo, conhecido como o século das luzes, onde o homem deixou de ser o teológico sendo, pois, a razão era a referência e o centro, o cientificismo defendido por muitos estudiosos a exemplo: Auguste Comte, Émile Durkheim, Marx e Weber dentre outros que só aguçavam essa temática e de certa forma dificultavam às questões inerentes a compreensão da religião. Para essa sociedade de jovens desempregadas o plano educacional da Madre não ficava apenas restrito as letras e a religião, mas especificamente ao comportamento, a conduta, discernimento, o modo de vestir e se estendia nas questões econômicas, pois, aprendiam a poupar e utilizar-se da caderneta de Poupança dentre outros ensinamentos para a vida. A esse respeito cita-se uma discussão atual da Congregação da Educação da Escola Católica:

No projeto educativo da escola católica, não há por isso separação entre o momento de aprendizagem e momentos de educação, entre os momentos do conhecimento e momentos de sabedoria. Cada uma das disciplinas não apresenta só conhecimentos a adquirir, mas também valores assimilar a verdades e descobrir.⁵

A fundadora já havia evidenciado sua preocupação na qualidade do ensino, no grau de instrução de suas educandas e principalmente das educadoras (freiras), como já fora citado que aproveitava todos os momentos oportunos para se fazer entender ensinando e aprendendo também. A grande diferença é que em todas as situações a marca da escola católica estava presente, pois nunca lhe faltava a oração, ou mesmo um texto para interpretar e até mesmo a contação de estórias,

⁵ Cf. CONGREGAÇÃO DA EDUCAÇÃO CATÓLICA. A escola católica, n. 39 (Onofre dos Santos org). p. 36.

atividade que a Madre era exímia. Assim através da educação católica as pessoas recebiam acolhimento, instrução e ensinamento científico até mesmo nas viagens aproveitava para orientar as irmãs, pois para ela “ao viajar, deveriam procurar aumentar seu conhecimento e a sua experiência, e assim incentivava suas filhas espirituais a fazerem mesmo.⁶ Ainda a esse respeito pode-se dizer que sua pedagogia era contemporânea visto adotava processos construtivistas.

Talvez não soubesse que se tratava de um processo pedagógico em sua totalidade, mas tinha a intenção de que as irmãs aproveitassem não apenas o que era ensinado em sala de aula ou por ela e sim tudo que estivesse ao alcance dos olhos e da mente no dia a dia através das leituras, observações, comentários e assim ia conduzindo-as sempre deixando claro que mesmo com conhecimento não podia abandonar a fé e a confiança em Deus. Para tanto, costumava ordenar, alguns afazeres básicos para intensificar a leitura de mundo de cada uma, através de atividades extra escola, não livresca e sim o que hoje chamamos aula passeio, visto que havia orientação para quase todos os momentos diários, sem uma sequência de conteúdos ou mesmo com a utilização de livros. A esse fato destaca-se:

[...] que, em suas viagens de coleta, comprassem mapas e compêndios de geografia e os estudassem, visitando também diferentes coisas notáveis. Sempre com a finalidade de prender algo a ser utilizado de alguma forma em benefício da Sociedade. Em tais ocasiões dizia, muitas vezes, às Irmãs: “Não viagem como malas ambulantes”! Com isso queria dizer: sem pensar”.⁷

Ainda sobre a educação difundida pela Congregação das Filhas do Amor, tendo a Madre Francisca como a referência ela também se preocupava com a educação que as irmãs podiam transmitir para as crianças, pois na sua concepção essa tarefa estava atrelada ao grau de conhecimento adquirido pelas mesmas e especificamente como educação católica percebia que poderiam deter o Velho Catolicismo. As escolas e/ou institutos que foram inaugurados, ministravam a educação católica, mas, um fato interessante pode ser citado quando da inauguração da escola de Dolnja –Tuzla, que teve como objetivo

⁶ HENDGES, HETZEL, 2008, p. 66.

⁷ HENDGES; HETZEL, 2008, p. 66.

receber crianças católicas e evitar que as mesmas fossem educadas em escolas de outro credo. Eram 23 crianças bosnianas e seis alemãs⁸, porém as famílias de outros credos confiavam seus filhos às irmãs, isso pode ser traduzido em uma linguagem contemporânea como um pluralismo religioso e ao mesmo tempo mostra o respeito da sociedade ao trabalho que as irmãs desenvolviam.

Implantação da Congregação das Filhas do Amor Divino no Brasil (1920)

A implantação no Brasil apesar de ter ocorrido em 1920, há documentos que comprovam que a missão de vir para o Brasil, é anterior a uma Carta de recomendação do Senhor Bispo de Cracóvia, que foi emitida em no dia 16 de agosto de 1913. Alguns padres do Rio Grande do Sul, tiveram uma grande participação e foram os responsáveis em fazer os contatos com Dom Hermeto José Pinheiro bispo de Uruguaiana sendo imprescindíveis nesse processo. Mas além da vontade dos padres, de Irmã Teresina Werner e de Madre Ludovica, uma das conselheiras que também deu sua contribuição, todos dependiam da autorização da Madre Geral, e esta não era a favor dessa migração, alegando não haver irmãs suficientes para a missão e, portanto, havia a necessidade de uma estrutura adequada para recebê-las, além do idioma (língua portuguesa) que as mesmas não dominavam.

Segundo Oliveira, no dia 29 de abril de 1920⁹, Irmã Teresina e suas companheiras partiram para o Brasil, estabelecendo-se na região conhecida como “Reduções”, tendo Nossa Senhora Conquistadora como padroeira da Diocese de Uruguaiana trazida pelos antigos missionários e as irmãs do Amor Divino trouxeram Nossa Senhora do Rosário. Torna-se necessário deixar claro que a respeito da vinda das irmãs para o Brasil, não há nenhuma referência a Portugal e Espanha países responsáveis pelas grandes navegações e expansão do credo cristianismo, principalmente no trabalho de catequese a partir do século XVI.

⁸ HENDGES; HETZEL, 2008, p.112.

⁹ OLIVEIRA, Vilma Lúcia de. *A obra de Ir. Teresina Werner para instaurar a Congregação das Filhas do Amor Divino no Brasil: análise crítico-histórica*. Pontifícia Universidade Gregoriana. Faculdade de História Eclesiástica. Roma, 1999. p. 106.

Esses fatos contribuiriam para que as Filhas do Amor Divino viessem para o Brasil na certeza de que a Educação predominante era a Católica, trazida pelos jesuítas que perdurou durante 230 anos. As irmãs Teresina Werner, Constantina e duas postulantes desembarcaram em São Paulo e seguiram em direção a Hamburgo-RS, local que mantiveram contato com o Padre Schimmöller pároco desse lugar e um dos responsáveis em solicitar atuação das Filhas do Amor Divino que, na ocasião tinham destino para Serro Azul (Cerro Largo) onde ficaram hospedadas no colégio Santa Catarina.

Nesse contexto destaca-se o momento histórico o qual o Brasil estava vivendo, desde 1918 quando a partir da visita do então Presidente da República Campos Sales ao Papa Leão XIII, surge uma áurea de bons fluídos para o país nessa temática. Ainda em 1922, dois anos após chegada das Filhas do Amor Divino Segundo AZZI inicia-se um novo período entre a Igreja e o Estado. A esse respeito cita-se:

[...] é um clima de maior diálogo e aproximação entre os dois poderes, sem que isso signifique de forma alguma a abdicação da respectiva autonomia na gestão de seus negócios específicos. Houve um esforço para superar eventuais tensões entre ambas as partes, sendo feita na medida do possível concessões recíprocas.¹⁰

No entanto a chegada das irmãs ao Brasil pode-se dizer em metáfora que foi tortuosa. Era o sonho de Irmã Teresina Werner trazer a Congregação, mas os obstáculos foram inúmeros desde a aceitação da Madre a chegada ao país.

Os desafios no Nordeste do Brasil

No Rio Grande do Sul as religiosas se estabeleceram nas comunidades e contaram com a ajuda de famílias hospedeiras e das paróquias. Mas apesar da parceria com a Igreja e de toda cordialidade das pessoas da comunidade, algo aconteceu para que as irmãs migrassem para outra região. Na verdade, não há registros que apontem o(s) motivo(s) que provocaram uma mudança radical na vida das irmãs. O fato é que a proposta feita para elas, foi de migrar para o

¹⁰ AZZI, Riolando. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Tomo II/3-2 – Terceira época – 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 219.

interior do sertão nordestino no Rio Grande do Norte. A princípio foi um grande desafio, mudar de região, de clima subtropical, após terem atravessado o oceano Atlântico, aprendido a língua portuguesa e convivido com o pluralismo religioso. Desta feita, não era fácil, mas não era impossível visto que, para as irmãs a missão era expandir o cristianismo através da educação católica, não esquecendo os ensinamentos da Madre Francisca. Assim, saíram para o sertão do Nordeste, com sol causticante, solo pedregoso e semiárido, pouca chuva e conseqüentemente um longo período de seca. As vestes das religiosas eram de cor preta, longas e de mangas compridas, causando certo mal estar devido ao calor excessivo, para tanto, foi necessário mudar para a cor cinza e o véu preto de preferência, nos dias de festa religiosa ou ocasiões especiais.

Mesmo com grandes dificuldades em todos os aspectos, não desistiram e fundaram várias escolas, e com o tempo outras religiosas foram chegando. Nas atividades que realizavam, não esqueciam a assistência aos pobres e o trabalho de catequese. Atualmente, a Congregação está presente em 16 países, e no Brasil dividido em duas Províncias, a de Nossa Senhora das Neves, em Natal no Rio Grande do Norte, onde instalaram suas escolas em várias cidades como: Natal, Caicó, Açu, Areia Branca. Na Paraíba, o Colégio Cristo Rei em Patos, e em Palmeira dos Índios no Estado de Alagoas, o Centro Educacional Cristo Redentor, objeto de pesquisa. Ficando a Província do Sul com sede em Santa Maria, no Rio Grande do Sul.

Considerações finais

A trajetória das Filhas do Amor Divino deve ser considerada como um marco para educação católica no Brasil, bem como, um grande passo através do processo migratório, não só o deslocamento das pessoas, mas, do credo religioso. A imigração no Brasil, geralmente é evidenciada pelas civilizações que aqui chegaram com o intuito de trabalhar e fixar moradia. Mas, ainda é singular as discussões acerca dos reflexos para a sociedade através do trabalho feminino, visto que, é evidenciado na História da educação brasileira, o trabalho dos jesuítas, e ficando obscuro outras entidades religiosas femininas, que aqui chegaram com o mesmo objetivo, a exemplo as Filhas do Amor Divino que em período de muita tensão em que estava vivendo o Brasil, elas

chegam enfrentando todos os obstáculos, político, religioso, econômico e social.

Verifica-se que há muito ainda que pesquisar a respeito da Madre Francisca que fundou a Congregação em 1868, e das atividades desenvolvidas por outras irmãs que deram continuidade até os dias atuais. O contexto vivido é bastante complexo, pelo fato de serem mulheres que enfrentaram o preconceito e a discriminação, por outro lado, sendo religiosas, outros grupos da sociedade as respeitavam ao ponto de beijar a mão ou o terço que carregavam e pedir a bênção. Considera-se, que em meio aos fatos históricos e sociais que enfrentaram ao longo do tempo, souberam adaptar-se a situação vigente, sem perder o foco que as identifica, a religião e a educação. Justifica-se pelo fato de que em pleno século XXI, ainda estão em plena atividade não só no Brasil, mas, em outros 15 países onde desenvolvem trabalhos educacionais, de catequese, de pastoral e vocacional. Através dessa pesquisa pretende-se explicitar o trabalho realizado pelos religiosas do Amor Divino.

A Igreja Internacional da Graça de Deus: o protagonismo dos seus símbolos e seus autores

Celso Gabatz*

Considerações iniciais

A Igreja Internacional da Graça de Deus foi criada em 1980, na Rua Lauro Leiva, no município de Duque de Caxias, no Rio de Janeiro, por Romildo Ribeiro Soares, conhecido na mídia como missionário R. R. Soares.¹ A presença de Soares na mídia é impressionante. Calcula-se

* Doutorando em Ciências Sociais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) de São Leopoldo, RS. Mestrado em História Regional pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (UPF). Graduado em Teologia (Bacharelado) pelas Faculdades EST de São Leopoldo, RS. Graduado em Sociologia (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade do Noroeste do Rio Grande do Sul (UNIJUI). Bolsista PROSUP - CAPES. Link Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7404950936752263> Email: gabatz@uol.com.br

¹ Nascido na cidade de Muniz Freire, no Estado do Espírito Santo, em 1948. Filho de mãe católica e pai presbiteriano. Converteu-se aos 6 anos de idade. Aos 10 anos, conheceu pela primeira vez um aparelho de televisão e sentenciou: “*Se o Senhor me der condições, um dia vou estar aí dentro, falando só do Senhor*”. Foram necessários 19 anos para que a promessa fosse cumprida. R. R. Soares estreou na TV Tupi no comando de um programa evangélico, no ano de 1977. Também auxiliou na fundação da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, sendo mais tarde excluído do seu núcleo de poder por não concordar com uma abordagem tão agressiva na busca de “novos crentes”. No âmbito pessoal, é casado com Madalena, irmã do líder máximo da IURD e dono da Rede Record de televisão, bispo Edir Macedo. Soares define-se como alguém metódico, desconfiado e extremamente centralizador. “Acompanhado da mulher, viaja o Brasil toda semana fazendo cultos. De patrimônio, afirma só ter uma casa em Jacarepaguá, no Rio, onde mora com a mulher e os cinco filhos – todos homens – comprada em 1975, e um apartamento em São Paulo. Formado em Direito há apenas cinco anos, tentou a carreira política ao se candidatar a deputado federal pelo PFL, em 1990, mas não se elegeu. Reserva o último dia de cada mês para um jejum completo e orações. Suas opiniões são radicais. Condena o aborto – ‘homicídio’ – e o homossexualismo ‘contrário à própria natureza’.” (COHEN, Viviane e CARDOSO, Rodrigo. *Pastor Eletrônico*. Disponível em

que gaste mais de 3 milhões de dólares por mês na veiculação dos seus programas.²

Atualmente a Igreja tem mais de 2.000 mil templos abertos em todo o mundo. Conta com o Jornal *Show da Fé*, com uma tiragem mensal de 1,5 milhões de exemplares e a Revista *Graça Show da Fé*, com tiragem mensal superior a 300 mil exemplares, sempre com CDs encartados com as mensagens de R. R. Soares.

A Igreja mantém a *Rede Internacional de Televisão (RIT)*, que conta com 8 emissoras, por volta de 200 retransmissoras e pelo menos 130 milhões de telespectadores em todos os Estados brasileiros. A referida rede mantém uma programação 24 horas por dia e a sua missão encontra-se em expansão através de satélites que fornecem o seu sinal para as Américas, Europa, Norte da África e países do Oriente Médio.

Em 2007, R. R. Soares criou uma operadora de *TV a cabo* com conteúdo cristão em sistema digital disponível para todo o território brasileiro, com planos de adesão, que custam em média, 50 reais, para uma programação de 36 canais.³ Outros empreendimentos da Igreja são as produtoras *Graça Filmes e a Graça Music* que produzem e vendem filmes e CDs para os fiéis.⁴

R. R. Soares inovou lançando um cartão de crédito que funciona como cartão de crédito comum. Os valores da anuidade são repassados como oferta para a Igreja. Também é possível fazer o débito do dízimo ou oferta específica como “antecipação” mesmo sem créditos em conta

<http://www.terra.com.br/istoegente/193/reportagens/rrsoares_pastor_eletronico_01.htm>. Acessado em 27 de Jan. 2012).

² Os canais católicos – Canção Nova e Rede Vida – não atingem estas cifras para manter toda a sua grade de programações completas.

³ PIGNATARI, Rosa Malena. *Show da fé e de sentido(s): o universo eclesial como mediação sociocultural*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação. Bauru São Paulo, 2009. Disponível em:

<http://www.faac.unesp.br/posgraduacao/Pos_Comunicacao/pdfs/rosa_malena.pdf>. Acessado em 13 de Jan. 2012.

⁴ FRESEN, Gabriela de Souza; MESQUITA, Wania Amélia Belchior. *O “SHOW DA FÉ”:* Política e Pentecostalismo Como Expressão Festiva. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Salvador, 2011.

que serão saldados posteriormente com um juro menor do que o cobrado no mercado.⁵

O maior alvo da Igreja Internacional da Graça de Deus tem sido a evangelização através da mídia. Esta tarefa tem prosperado com grande sucesso na medida em que tem se amparado pela preocupação e habilidade de colocar a Igreja à vista de todos, sustentado por uma legião de fiéis ávidos por prosperidade, cura e libertação.

A instituição: seus símbolos e seus atores

O projeto empreendedor e midiático da Igreja Internacional da Graça de Deus encontra-se entabulado, em grande parte, a partir da formação utilitária dos seus colaboradores. Todos são convocados a participar de um curso no qual são abordados temas relevantes à expansão da denominação por um período de aproximadamente um ano, com encontros mensais ou quinzenais. Se o postulante for dedicado e demonstrar boa capacidade de oratória, este poderá assumir determinado campo de trabalho, dentro de três ou quatro meses.⁶

Para a maioria dos pesquisadores no campo dos novos movimentos neopentecostais não restam dúvidas que o grande propósito da instituição é ostentar o “título” de maior multinacional brasileira da fé. Seu perfil e atuação referendam este objetivo.

Adota agenda semanal de cultos [...], abre as portas diariamente, prega mensagem baseada na tríade cura, exorcismo e prosperidade, atrai e converte indivíduos [...], utiliza intensamente a TV, tem líderes carismáticos e pastores relativamente jovens e sem formação

⁵ ‘Heaven Card’. Além do dízimo automático, o cartão de crédito da Igreja Internacional da Graça de Deus, permite pagar as compras ‘em até 40 dias, financiar no crédito rotativo e fazer saques de emergência no Brasil e exterior’. Para todos os que se cadastrarem no portal da igreja, o missionário promete ‘um brinde de Jesus’. (FELTRIN, Ricardo. *Na TV, pastor inova e cria o dízimo no débito automático*. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/924696-na-tv-pastor-inova-e-cria-o-dizimo-no-debito-automatico.shtml>>. Acesso em: 10 Set. 2011).

⁶ O treinamento teológico é feito num Curso Bíblico de oito matérias permeadas por elementos que permitam “convencer” novos fiéis para as fileiras da denominação. (MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 99).

teológica, não concede autonomia às congregações nem às lideranças locais, dispõe de sistema de governo eclesiástico de poder central e administração centralizada e é liberal em matéria de uso e costumes de santidade. Os pastores são separados em duas classes: os consagrados, uma minoria, e os comissionados. [...] Para ser consagrado, o pastor deve ser casado e ter vocação pastoral. Deles exige-se disponibilidade de tempo integral. Sua remuneração varia entre três e cinco salários mínimos. Não têm autonomia administrativa. E, para impedir cismas ou acomodações, de tempos em tempos, são remanejados das congregações e até enviados para outros estados.⁷

Um dos principais canais para veicular a sua proposta religiosa é o programa televisivo *Show da Fé* exibido diariamente em horário nobre.⁸ Com grande habilidade, R. R. Soares, busca convencer o telespectador a tornar-se patrocinador assumindo o compromisso de doar mensalmente uma determinada quantia para a manutenção e expansão da programação. O universo simbólico da reciprocidade é algo muito presente.

O negócio que Deus nos propõe é simples e muito fácil: damos a Ele, por intermédio da sua Igreja, dez por cento do que ganhamos e, em troca, recebemos d'Ele bênçãos sem medida. [...] Quando damos as nossas ofertas para a obra de Deus, estamos nos associando a Ele em seus propósitos. É maravilhoso saber que Deus deseja ser nosso sócio e que podemos ser sócios de Deus em sua missão de salvar o mundo. Ser sócios de Deus, significa que nossas vidas, nossas forças, nossos dons e nosso dinheiro, passam a pertencer a Deus, enquanto que, suas dádivas, como a paz, alegria, felicidade e prosperidade passam a nos pertencer.⁹

Segundo a compreensão de Weber, este caráter inerente a uma religiosidade cotidiana e das massas constituída a partir de um afastamento do mal externo, tendo como propósito a obtenção de vantagens “neste mundo”, alicerça-se num elemento primordial de

⁷ MARIANO, 1999, p.100.

⁸ “O *Show da Fé* mostra músicas e quadros como: “*Novela da Vida Real*”, “*O Missionário Responde*”, “*Abrindo o Coração*”. No final, é realizada a oração da fé, na qual o missionário, com base em algum versículo da Bíblia, faz oração em nome de Jesus. É exibido nas Redes Bandeirantes e Rede TV.

⁹ SOARES. R. R. *As Bênçãos que Enriquecem*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1985. p. 63.

todas as religiões, mesmo naquelas extremamente dirigidas para o além.¹⁰

Dentro dessa religiosidade cotidiana, o cristianismo primitivo concedeu ao Diabo enorme destaque. Na medida em que havia uma dificuldade em compreender e coadunar a onisciência, onipotência e onipresença divina, com a suprema bondade de um Deus cristão cuja existência não garantia a ausência do mal, do sofrimento e das injustiças, era pois, necessário, perguntar como justificar o culto e a obediência a um Deus, mesmo que este permitia o pecado e suas consequências. Assim, Weber constata que “[...] a nova de que Cristo rompeu o poder dos demônios pela força de sua inspiração e salvaria seus adeptos do poder deles constituía no cristianismo primitivo uma das mais destacadas e eficazes de suas promessas”.¹¹

Nesse contexto, a teologia neopentecostal sublinha a pregação da guerra espiritual; enxerga a presença e a ação do Diabo em todos os lugares e invoca a manifestação de demônios nos cultos buscando práticas e meios que permitam o “livramento” dos fiéis dos poderes e “trabalhos da macumba”.

[...] não existe nada que esteja fora da ação demoníaca. No futebol, na política, nas artes e na religião, nada escapa do cerco do Diabo [...]. Satanás tem milhares de agências no mundo [...]. Por trás da religião, do intelectualismo, da poesia, da arte, da música, da psicologia, do entendimento humano e de tudo com que temos contato [...]. Entre os “centros de perdição” estão as “adegas, os prostíbulos, as casas de jogos de azar, os bares onde as pessoas se embriagam e tantas outras coisas que transtornam a vida dos homens, são agências do Diabo [...]. Cores de roupas, lugares onde passear, tipos de carnes e de comidas, dias de lazer, pessoas com

¹⁰ Max Weber se utiliza da nomenclatura *Do ut des* como dogma fundamental. Esta é uma expressão jurídica consagrada no direito romano e indica um contrato de transferência, uma permuta entre um indivíduo que recebe e outro que oferece algo. Um modo de relação com Deus baseado numa troca de favores onde o fiel dá o que tem, oferecendo dízimos, ofertas, primícias e contribuições no intuito de que Deus cumpra os seus favores divinos. (WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UnB, 1991, p. 293).

¹¹ WEBER, 1991, p. 356.

quem devem fazer amizades, filmes que podem assistir, horários para andar pelas ruas, modo de banhar-se”.¹²

Na Igreja Internacional da Graça de Deus, podemos observar que existem pelo menos três elementos que atraem a atenção daqueles que a procuram: cura, prosperidade material, exorcismo ou expulsão de demônios.

O desejo de cura física, emocional e espiritual, e de prosperidade material, leva o fiel a crer em tudo que os pastores dizem, estimulando um fervor nos cultos, acompanhados de muita euforia. Algo que, entretantes, proporciona aos fiéis momentos que funcionam para deixar os sofrimentos à margem da vida cotidiana. É neste entusiasmo que se enaltece uma identidade religiosa que contagia. O elemento fundamental para a concepção de mundo proclamada pela Igreja e que faz parte da filosofia e da teologia que está implícita no seu discurso e prática, é a posse. Gomes assim explica:

Seja bem claro que posse, nesse caso, não significa posse mística ou transe, mas a detenção de bens em vista da sua fruição. Estes bens são geralmente descritos como elementos indispensáveis para aquilo que se pode qualificar de uma vida digna e feliz: saúde, prosperidade e amor.¹³

Possuir é sinônimo e pressuposto da manifestação da vontade de Deus na vida do fiel. Significa estar em harmonia com a sua intenção Criadora. Estar dentro da comunhão com os planos de Deus. Caso o indivíduo não possua bens e se sinta frustrado, deve conseguir livrar-se, procurando ajuda para expulsar os demônios que o impedem de conquistar o que deseja.

Esta relação que a denominação estabelece entre os demônios e os “castigos” que os seres humanos sofrem, levando às frustrações e desesperos, é uma estratégia para que o sujeito veja na instituição religiosa a esperança para salvar a sua alma e se libertar das forças que

¹² SOARES. R. R. *Ganhar Almas: a Suprema Missão da Igreja*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1994. p. 24, 85 e 114.

¹³ GOMES, Wilson. *Nem anjos, nem demônios*. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos, nem demônios*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 230-231.

o impedem de atingir seus mais elevados sonhos de felicidade e realização pessoal e profissional.

O fato da maioria dos participantes serem pobres ou miseráveis, e experimentarem o desemprego, as doenças, os problemas familiares e de moradia, favorece a aceitação da ideia de que vivem nestas condições por estarem numa direção oposta àquela que Deus anunciou para todas as suas criaturas. Os motivos para esta ausência de posses, segundo os ensinamentos apregoados pela Igreja Internacional da Graça de Deus, não decorre apenas das condições econômicas e políticas da sociedade, mas, sobretudo, pela falta de fé e confiança no poder transformador de Deus.

Estar em harmonia com a vontade de Deus, diz-se, em linguagem da Igreja [...] ser abençoado. Os indivíduos que possuem aquilo que “teologicamente” lhes é devido são, portanto, abençoados por Deus. Ao contrário, aqueles que, ao não possuir, frustram os desígnios da criação estão desprovidos das bênçãos divinas ou, como se diz em jargão, estão amarrados.¹⁴

Neste comentário, pode-se entender que o indivíduo desprovido materialmente está cercado por forças malignas, ficando preso, sem liberdade de agir contra as maldades provocadas por esses demônios, precisando de proteção e amparo, para encontrar uma vida feliz.

Do ponto de vista existencial pode-se, portanto, afirmar que a vida humana no mundo é incessantemente cercada de demônios, cujo interesse exclusivo é desviar os mortais da divindade. Distrair os homens de Deus e implantar o próprio domínio: eis a tarefa dos demônios no mundo. “Distrair de Deus” significa separar o homem do próprio destino, portanto da posse dos bens materiais e espirituais, por consequente, da felicidade. Separando de Deus, o homem separa-se de si mesmo, da sua própria natureza ou daquilo que deveria ser de acordo com o projeto daquele que criou.¹⁵

É muito importante a compreensão dos demônios na liturgia da Igreja da Graça, pois é a partir daí que se percebe de forma mais clara e contundente o motivo da denominação atacar religiosidades como o

¹⁴ GOMES, 1994, p. 232.

¹⁵ GOMES, 1994. p. 234.

Candomblé, Umbanda, Quimbanda, Espiritismo e, por vezes, até a matriz Católico-Romana, que se instalou no Brasil. Nesse sentido, Soares afirma com contundência:

O que acontece no espiritismo, na verdade, justificaria chamá-lo de fábrica de loucos. Engano, desequilíbrio mental e nervoso, crime, loucura, possessão, demoníaca, prostituição, pederastia, lesbianismo, idolatria [...]. Há muito charlatanismo nos terreiros. Na quimbanda há exus protetores de pederastas, de viciados, de valentões, de ladrões [...]. Muita bebida, principalmente cachaça é consumida por seus adeptos. O candomblé é uma das religiões mais diabólicas que a humanidade já conheceu. Na umbanda os demônios são até adorados como deuses, a quem prestam cultos e sacrifícios [...]. O espiritismo é a maior agência que Satanás estabeleceu neste mundo para extraviar e perder os homens.¹⁶

Com seus orixás, caboclos, exus e santos, essas religiões competem com a Igreja Internacional da Graça de Deus, pois também realizam a limpeza do indivíduo, afastando possíveis influências negativas. Porém, a Igreja Internacional da Graça afirma que são manifestações de demônios, que só querem o mal para os seres humanos, no desejo de destruir a vida de cada pessoa na qual se manifestam. A identificação dessas criaturas nas pessoas é feita pelos pastores, que procuram recuperar os fiéis e libertá-los, para que possam ter uma vida de prosperidade. Os pastores “em nome de Jesus” ordenam que os demônios deixem o corpo humano, que vão embora para sempre.

Tanto no caso das pessoas como em objetos endemoninhados, há uma intervenção por parte da comunidade eclesial. Os pastores através de palavras e de gestos litúrgicos, na imposição das mãos e da bênção de objetos, fazem com que a expulsão dos demônios seja realizada. Em alguns casos, a expulsão é feita por várias seções, até que o demônio finalmente seja vencido e desista da pessoa.¹⁷

¹⁶ SOARES, R. R. *Espiritismo: a Magia do Engano*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1984. p. 21, 29, 31 e 34.

¹⁷ MARIANO, 1999.

O fiel da Igreja da Graça consolida o imaginário a partir da ideia de que o poder de sua própria fé, confessada positivamente, dispõe do potencial de mudar a sua sorte.

As ofertas e os dízimos

A Igreja Internacional da Graça de Deus utiliza um discurso que relaciona as dificuldades materiais com o âmbito espiritual, ou seja, se uma determinada pessoa passa por péssimas condições de vida, está desempregada, mora de aluguel, ou está doente, sem dinheiro, isto está relacionado com o distanciamento com Deus.

Para Bittencourt, “A mensagem da Igreja pode representar um esforço para a ética do trabalho e para a iniciativa empresarial num contexto adverso”.¹⁸ O que o autor está querendo afirmar, nesta perspectiva, é o fato de que se uma pessoa vai à igreja, com a pretensão de obter melhores condições de vida, sem o esforço de sua parte, não vai obter resultado. O sucesso só será alcançado se o fiel, que faz a oferta para a igreja, se arriscar na vida profissional e procurar abrir o seu próprio negócio. Este sim poderá alcançar uma vida de prosperidade. Quem não busca fazer isto, terá poucas chances de prosperar e poderá ser obrigado a trabalhar para os outros o resto da vida, ganhando um salário que, em geral, mal dá para suprir as despesas de uma família.

No contexto do capitalismo selvagem, a Igreja proclama a sobrevivência dos mais fiéis. Quem tiver fé, progredirá; os outros serão empregados a vida toda. A receita não se limita a ações dentro do campo religioso, mas abarca uma análise realista das oportunidades econômicas do Brasil.¹⁹

Esta mensagem proclamada pelos principais líderes da Igreja da Graça possibilita que os fiéis busquem a independência financeira, procurando uma forma de se tornar donos do próprio negócio. Porém, esta iniciativa de prosperar, investindo em atividades que tenham retorno econômico, não é acessível a todos, pois nem todos têm as

¹⁸ BITTENCOURT, José. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 150.

¹⁹ BITTENCOURT, 1994, p. 149.

mesmas oportunidades, o capital e a habilidade para realizar essa tarefa.

É preciso considerar ainda o fato do sistema capitalista e neoliberal, apesar de se basear na livre iniciativa, não oferecer as mesmas chances para todos alcançarem o sucesso, à medida que a concorrência e as demandas são diversas. O fato é que um percentual muito limitado de pessoas possui as condições mínimas para realizar um empreendimento individual. A maioria da população brasileira vive com baixos rendimentos e em condições precárias, pela má distribuição de renda, a falta de empregos e assistências básicas, como uma boa qualidade de saúde, educação, alimentação. A maior parte dos fiéis da Igreja Internacional da Graça de Deus pertence a esse grupo social, pois a mesma tem conseguido penetrar com grande desenvoltura nas camadas sociais da periferia.²⁰

Com um discurso religioso que nega a pobreza e a introdução da *Teologia da Prosperidade* como base para a vida de fé, a Igreja Internacional da Graça de Deus acabou produzindo mudanças significativas nas mentalidades dos indivíduos, estimulando-os a mudar a atitude diante da pobreza.

A partir dessa concepção da *Teologia da Prosperidade*, os fiéis fazem suas doações com o intuito de receber de volta tudo o que investiram na igreja, tanto em bens materiais como em auxílio espiritual. Um aspecto relevante diz respeito ao fato de que caso ocorra uma desistência do fiel em fazer determinada oferta, a graça espiritual, que seria dada por Deus, ficará ausente. Só tem o direito de cobrar de Deus aquele que é honesto com suas doações.

Como pode Deus enriquecer uma pessoa, se esta não está pronta para dar? Se a lei do receber é dar, aquele que é mesquinho jamais

²⁰ Esta premissa se encontra bem alicerçada a partir do número de templos que se encontram espalhados em bairros e vilas mais pobres de grandes metrópoles, do perfil dos colaboradores e da audiência dos principais programas em televisão aberta que acontece maciçamente nas camadas mais pobres. (SOUZA, Jean Carlos de. *O Drama dos Púlpitos – Pregadores Tendenciosos e Ouvintes Viciados: Uma Análise da Pregação Televisiva da Igreja Internacional da Graça de Deus*. Trabalho de Conclusão de Curso, Faculdade Batista Teológica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em <http://www.teologica.br/theo_new/files/TCC_Jan_carlos1.pdf>. Acesso em: 17 out. 2011).

alcançará de Deus as bênçãos que enriquecem. A Bíblia diz que Deus nos enriquece para toda a generosidade. Se não temos o coração preparado para dar, dificilmente poderemos enriquecer. É por isso que a maioria de nós é pobre [...]. Saúde, forças físicas, dinheiro, felicidade, sabedoria, trabalho justo e prosperidade em tudo são coisas, evidentemente, deste mundo e que estão a nossa disposição. É a nossa fidelidade a Deus que vai nos determinar a abundância na qual viveremos. Aquele que muito dá, muito recebe; quem muito planta, muito colhe; o que semeia muito, muito também ceifar. É alei fixa de Deus; é alei da vida [...]. Quando dá a sua oferta, o filho de Deus dá o melhor e o máximo que pode, e não o resto.²¹

A Igreja Internacional da Graça de Deus se vale de vários artifícios para sensibilizar os fiéis a aderirem a prática de fazer ofertas, para fins de manutenção da Igreja e de seus membros hierárquicos.

O sacrifício é mais importante do que a quantia – oferta e sacrifício são sinônimos na Bíblia. Toda a oferta deve envolver sacrifício [...]. O que damos representa o que somos. O sacrifício envolvido na oferta representa muito para Deus [...]. Quando dá a sua oferta, o filho de Deus dá o melhor e o máximo que pode.²²

Como todas as demais, a Igreja da Graça, sobrevive de doações dos fiéis, oferecendo a estes os serviços religiosos e o conforto espiritual que é dado pela fidelidade a Deus e à Igreja.

Seja salários ou ganhos recebidos de outras fontes, dez por cento não nos pertencem. São de Deus. Ele nos entrega essa parte para fazer uma prova conosco. Se a devolvemos, somos fiéis; se não, somos chamados ladrões [...] e somos amaldiçoados [...]. Quem não paga o dízimo é ladrão de Deus e está ameaçado de maldição [...]. Quase sempre a pessoa que não contribui com seus dízimos e ofertas para a obra de Deus está dando ouvidos ao diabo. Se não está de alguma forma envolvida com ele, pelo menos está fazendo a sua vontade e colaborando com ele para impedir que a obra de Deus seja feita.²³

Os métodos de arrecadação que são adotados acabam suscitando inúmeras polêmicas e, por vezes, provocam a desconfiança dos seus fiéis. Para vencer as barreiras internas, causadas pela grande

²¹ SOARES, 1985, p. 43, 96, 138.

²² SOARES, 1985, p. 138.

²³ SOARES, 1985, ps. 24, 51 e 120.

rotatividade de pessoas em busca de soluções para os seus problemas e pela presença de novos adeptos, a pregação sobre os dízimos e as ofertas, bem como os métodos empregados para arrecadá-los, cada vez mais esmerados, demandam extenso tempo nos cultos e uma intensa disposição e aptidão retórica dos pastores.

Considerações finais

A teologia presente no cotidiano da Igreja Internacional da Graça de Deus pode ser considerada um “demarcador simbólico” que distingue diferentes características socioeconômicas das camadas pobres da população. As pessoas costumam encontrar, acima de tudo, estímulo, motivação e disposição para iniciativa própria. “O cristão deve estar por cabeça e não por cauda”²⁴, pregam os pastores nos cultos. A pregação encontra eco no desemprego e na informalidade. A necessidade material é simbolizada em termos religiosos como um mal a ser superado que, por sua vez, gera a disposição para enfrentá-lo.

O discurso empreendedor da *Teologia da Prosperidade* aproxima-se de uma ideia de fortuna em que o fiel pode mudar suas condições econômicas em um “momento de sorte” como uma espécie de milagre. Uma vez que o discurso é expressão de algo, a quem ela atinge preferencialmente: pobre com carteira assinada e funcionário público ou um “biscateiro”, sem qualificação, que quer abrir qualquer negócio para gerar uma renda imediata e é tratado pela Igreja como empresário.

A vida financeira é o lado de maior preocupação dos fiéis neopentecostais e, normalmente, segundo a hermenêutica eclesial, a sua ruína e o seu fracasso se encontra ligado à ação demoníaca. Na pregação da Igreja Internacional da Graça de Deus, o demônio segue presente e ativo, provoca distrações nas reuniões de oração, insinua a dúvida na fé e com isso causa o desânimo nas pessoas.

O dinheiro ofertado à Igreja, espera a libertação e, conseqüentemente, que a vida se transforme. Existe, da parte dos fiéis, uma preocupação com o tangível, expressa no interesse da doação do dízimo. Ao sinalizar para uma determinada “bênção conquistada”,

²⁴ Alusão feita ao livro de Deuteronômio, capítulo 28, versículo 13. (A BÍBLIA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004).

parece que esta possa ser consequência de um empenho e não fruto da gratuidade, misericórdia e bondade divina.

A insistência na oferta não deveria ser entendida como algo “dispensável” nem da vida institucional, nem da vida subjetiva dos fiéis. A oferta é dimensão constitutiva da natureza humana e exerce, do ponto de vista psicológico, um equilíbrio social.

No imaginário da Igreja Internacional da Graça de Deus, redimem-se as dívidas contraídas com o diabo mediante ofertas feitas a Deus e em favor também do crescimento da Igreja. O fiel está entre Deus e a Igreja e almeja ser redimido por meio da oferta. Logo, para que a vida possa ser melhorada, ofertar é condição fundamental. Por sua vez, as dívidas contraídas junto a forças demoníacas são redimidas mediante ofertas feitas a Deus.

Se a pessoa quer receber ou alcançar algo, ela tem que provar a Deus. Se a pessoa não prova a Deus, não tem como Deus ‘cumprir’ a sua atribuição. Se a pessoa quer receber, ela tem que dar. Trata-se de uma dádiva provocante, no sentido de que Deus é “lançado contra a parede”.

A necessidade faz parte do desespero terrestre desse Deus que os fiéis da igreja se ligam de forma estreita, pois, segundo os constantes testemunhos dados nos templos, a cada dia da semana, ele responde aos desafios ofertados, liberando a vida de situações improdutivas rumo a uma vida cheia de bênçãos.

A construção de uma cultura de direitos humanos a partir da racionalidade descentrada: um caminho eficaz para a inclusão do outro*

Noli Bernardo Hahn**

Rosângela Angelin***

Considerações Iniciais

Construir uma cultura de direitos humanos consiste em construir uma cultura de paz. A cultura da guerra e da violência já fez muita história. Construir uma cultura de direitos humanos consiste em construir uma cultura de encontro. A cultura do desencontro marcou a história humana profundamente. Construir uma cultura de direitos humanos consiste em construir uma cultura de convivência¹. A cultura

* Este artigo encontra-se publicado em livro impresso: HAHN, Noli Bernardo; ANGELIN, Rosângela. A construção de uma cultura de direitos humanos a partir da racionalidade descentrada: um caminho eficaz para a inclusão do outro. In: GAGLIETTI, Mauro; COSTA, Thaise Nara Graziottin; CASAGRANDE, Aline (org.). *O novo no direito*. Ijuí: Unijuí, 2013.

** Graduado em Filosofia e Teologia. Doutor em Ciências da Religião, pela UMESSP. Professor Tempo Integral da URI, Campus de Santo Ângelo. Integra o Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado em Direito. Participa do Grupo de Pesquisa Novos Direitos na Sociedade Globalizada. Pesquisa temas relacionando Direito, Cultura e Religião. E-mail: nolihahn@santoangelo.uri.br

*** Pós-Doutoranda na Faculdades EST, São Leopoldo. Doutora em Direito. Docente do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* – Mestrado em Direito da URI Campus Santo Ângelo-RS e da Graduação de Direito desta Instituição. Membro do grupo de pesquisa *Tutela dos Direitos e sua Efetividade*, registrado no CNPq e sustentação da linha de pesquisa Cidadania e Novas formas de Solução de Conflitos, deste Mestrado. Coordenadora do grupo de pesquisa *Direitos humanos, cidadania e a consolidação dos direitos sociais: estudos sob a ótica do constitucionalismo contemporâneo e da teoria da complexidade de Edgar Morin* e Coordenadora do Projeto de Pesquisa *Multiculturalismo, Direitos Humanos e Cidadania*, ambos do programa de Mestrado acima referido. E-mail: rosangelaangelin@yahoo.com.br

¹ O livro de Kathlen Luana de Oliveira, citado em Referências, pesquisa realizada junto ao programa de Mestrado e Doutorado em Teologia, na Faculdades EST, em

de desrespeito às diferenças fez história com a história humana. Construir uma cultura de direitos humanos consiste em construir uma cultura de acolhida. A acolhida vai além da tolerância. A acolhida ultrapassa a tolerância. A acolhida pressupõe reconhecimento. Construir uma cultura de direitos humanos consiste em desconstruir, de-sedimentar e, até, desautorizar conhecimentos, compreensões e paradigmas. Paradigmas, compreensões e conhecimentos quando se tornam cultura, quando se tornam vivência, através de um processo de internalização, podem, com muita facilidade, estender-se numa vivência em que a guerra, a violência, o desencontro, a intolerância e o desrespeito às diferenças sejam normalidade cotidiana.

Neste artigo, prioriza-se esta última perspectiva. Procura-se enfatizar a urgência em de-sedimentar, em desconstruir e em desautorizar conhecimentos que impedem a construção de uma cultura de convivência, de paz e de acolhida. E, ao mesmo tempo, enfatiza-se a necessidade de sedimentar, construir e autorizar conhecimentos, estruturas de pensamento e paradigmas que possam gerar uma cultura de direitos humanos em que o respeito às diferenças seja, de fato, vivência cotidiana. Em outras palavras, aponta-se, nesse estudo, para a urgência em construir uma cultura que se origina a partir da ótica da inclusão. Isso significa elaborar um pensamento a partir da diferença e não um pensamento que absolutize a igualdade no sentido de entendê-la apenas formal, abstrata ou genericamente. Pensar a partir do diferente e da diferença, supondo inclusão e tendo como referente este que se encontra à margem, tanto em nível social, quanto jurídico, consiste num enorme desafio para o acesso à justiça na contemporaneidade.

Esta perspectiva pressupõe entender os direitos humanos situados num espaço e tempo. Algumas premissas podem ser elaboradas que se apresentam fundamentais para entender a ótica traçada. Eis alguns pressupostos: não há dignidade sem espacialidade; não há direitos humanos sem espaços aos quais se pertence pela vivência e pela experiência; não há direitos humanos sem espaços apropriados através da luta contínua; não há direitos humanos se não

São Leopoldo, é um estudo relevante para esclarecer esta perspectiva. Cf. OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Por uma política da convivência: Teologia – Direitos Humanos* – Hannah Arendt. Passo Fundo (RS): IFIBE, 2011.

há possibilidade de pertencer e ser reconhecido por uma coletividade; não se pode falar em eficácia dos direitos humanos sem espacialidade.²

Estas premissas e a perspectiva delimitada conduzem à seguinte pergunta: como conceber e como viver os direitos humanos na contemporaneidade para que esses direitos sejam internalizados na vivência dos povos e se tornem cultura? A hipótese a esta questão-problema é a seguinte: para pensar e viver na contemporaneidade os direitos humanos é imprescindível desconstruir uma racionalidade centrada e construir uma racionalidade descentrada. Esta é, portanto, a ideia que se quer argumentar e esclarecer neste artigo: para viver os direitos humanos no cotidiano, para concebê-los como direitos possíveis de se tornarem eficazes, há a necessidade de se elaborar uma racionalidade descentrada e paradoxal.

Para entender esta racionalidade descentrada e paradoxal, os estudos de Jacques Derrida são decisivos.³ Da mesma forma, inúmeras leituras de autoras e autores feministas, que se inserem no pensamento pós-estruturalista, são fundamentais para a reflexão que é apresentada nesse artigo. Relevantes, também, são os estudos realizados a partir do pensamento da cultura hebraica que, em princípio, não é dual e binário, nem metafísico. O pensamento hebraico apresenta traços paradoxais e descentrados que, resgatando-os, poderá contribuir na construção de uma cultura de direitos humanos na contemporaneidade.

O artigo divide-se em quatro partes. Nas duas primeiras, procura-se esclarecer o que se entende por racionalidade centrada e descentrada. A seguir, sem aprofundar o tema, faz-se menção a alguns autores e autoras que se inserem numa compreensão de direitos

² Estes pressupostos foram inspirados a partir do I Simpósio Regional Sul da Associação Brasileira de História das Religiões, promovido e organizado pela ABHR e pela Faculdades EST, em outubro de 2013, especificamente a partir de uma mesa temática organizada pelo Dr. Valério G. Schaper, intitulada "Pertencer e apropriar: lugares e territórios dos direitos humanos". A mesa foi composta pelo Dr. Solon Viola, Dr. Noli Bernardo Hahn, Ms. Virgínia Feix e pelo Dr. Valério G. Schaper.

³ Um estudo publicado em 2007, onde se estudou o pensamento de Jacques Derrida, foi, em parte, retomado para se entender as racionalidades centrada e descentrada. Veja: HAHN, Noli Bernardo. Jacques Derrida: este que pensou desconstruções. In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebíades (org.). *Faces do multiculturalismo: teoria, política, direito*. Santo Ângelo: Ediuri, 2007. p. 185-197.

humanos na perspectiva de uma racionalidade descentrada. Por último, de forma sintética, faz-se uma referência ao pensamento teológico hebraico, mostrando o pensamento descentrado e paradoxal presente no jeito hebreu de pensar.

Racionalidade centrada

Pode-se lembrar, inicialmente, que um modo de raciocínio que o pensamento moderno nos ensinou e nos legou foi o de que existe uma GRANDE LUZ e esta vai iluminando as realidades sem-luz. O modo de raciocínio dedutivo foi nos ensinado desta forma: existe um grande PAI iluminado, imutável, invisível, onisciente, onipotente e onipresente. Um pai que ilumina, um pai que controla, um pai que protege, um pai que diz o que é certo e o que é errado. Um pai que deixa agir seus filhos com certa liberdade, mas depois dá uma volta para ver se a ação dos filhos está conforme seus planos, sua ótica e seus interesses.⁴

Jacques Derrida lembra, em diferentes momentos da sua obra, que este jeito de pensar caracteriza o princípio logocêntrico e sua consequente lógica metafísico-conceitual. O referido autor esclarece que o logocentrismo pressupõe uma origem. Pressupõe também um centro. Pressupõe que a origem seja e/ou determine o centro.

Supõe-se, portanto, uma origem. A origem. Essa origem é presença a si. Presença plena a si. O ser como relação a si. Origem plena de si e em si. Tal origem é o significado absoluto e o significante com significado infinito e pleno: o significante do significante. Sempre o mesmo. A relação com o não-mesmo é uma relação derivada. O que está numa posição derivada não constitui o sentido e muito menos o institui. A origem é a que determina, limita, controla, constitui e institui o sentido.

Esse princípio logocêntrico e sua consequente lógica metafísico-conceitual devem ser compreendidos como um “sistema”.⁵ Ao analisar textos escritos por Platão, Derrida comenta:

⁴ Ao ler a literatura de Jacques Derrida, o leitor percebe que Derrida enxerga esse pensamento em algumas tradições religiosas que provêm do antigo oriente.

⁵ DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005. p. 24.

Mesmo que não queiramos, aqui, nos deixar conduzir pela passagem fácil que faz comunicar as figuras do rei, do deus e do pai entre si, bastaria prestar uma atenção sistemática – o que, que saibamos, nunca foi feito – à permanência de um esquema platônico que confere a origem e o poder da fala, precisamente do *lógos*, à posição paternal. Não que isto se produza somente e por excelência em Platão. Sabe-se ou imagina-se isso facilmente. Mas que o ‘platonismo’, que instala toda a metafísica ocidental na sua conceitualidade, não escape à generalidade desta sujeição estrutural, ilustrando-a até mesmo com um brilho e uma sutileza incomparáveis, só torna o fato mais significante.⁶

A metafísica ocidental na sua conceitualidade, em sua lógica logocêntrica, opera numa compreensão em que: o sentido já está dado; a origem é o sentido; o princípio é o significado. O pai do *lógos* “olha” os *lógoi*; ele sai “para ver”; o pai é o que supervisiona, controla o sentido, o significado, o nome⁷. É ele que vai dizer se está bem ou não. É ele que vai constituir e instituir o sentido.⁸ Quanto mais próximo da origem, menor é o risco do desvio, da falsidade, da inverdade. O *lógos* é a verdade imutável supervisionada pelo pai do *lógos* invisível, onisciente, onipotente e onipresente.⁹

Derrida, ao analisar textos¹⁰ especialmente de Saussure, Hegel, Rousseau e Lévi-Strauss, além de outros autores, procurando desvelar o logocentrismo subjacente aos seus escritos, esclarece a lógica fonocêntrica. Conforme o autor, “tal noção permanece, portanto, na descendência deste logocentrismo que é também um fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido”.¹¹

⁶ DERRIDA, 2005, p. 22.

⁷ Jacques Derrida comenta textos hebreus em relação a essa temática em *O animal que logo sou*. Cf. DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: UNESP, 2002.

⁸ O capítulo 2 de *A farmácia de Platão* é central para compreender essa ideia. Cf. DERRIDA, 2005.

⁹ Os teólogos cristãos, ao dialogar com a filosofia grega, pactuaram com uma concepção logocêntrica. Derrida, como vimos, percebeu que a visão logocêntrica já está presente em textos mitológicos hebreus.

¹⁰ Essa parte refere-se, especialmente, a *Gramatologia*. Cf. DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

¹¹ DERRIDA, 2004, p. 14.

A que noção Derrida se refere? Ele se refere, de forma mais ampla, à lógica aristotélica fonocêntrica pela qual se entende que os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz. Há, portanto, uma descendência lógica: estados da alma – voz – escrito. A lógica também pode ser expressa da seguinte forma: Pai do *lógos* – *lógos* – voz – escrito. Entre o pai do *lógos*, o *lógos* e a voz existiria uma proximidade essencial e imediata. A voz, no caso, como produtora dos primeiros símbolos e tendo uma proximidade essencial e imediata com o sentido (o *lógos*), instituído e constituído pelo pai do *lógos*, produz o primeiro significante, que não é um significante qualquer.

Jacques Derrida esclarece a compreensão aristotélica da seguinte forma:

Ela (a voz) significa o ‘estado de alma’ que, por sua vez, reflete ou reflexiona as coisas por semelhança natural. Entre o ser e a alma, as coisas e as afeções, haveria uma relação de tradução ou de significação natural; entre a alma e o *lógos*, uma relação de simbolização convencional. E a primeira convenção, a que se referia imediatamente à ordem da significação natural e universal, produziria-se como linguagem falada. A linguagem escrita fixaria convenções, que ligariam entre si outras convenções.¹²

A voz significando o estado de alma e tendo proximidade essencial com o sentido (o *lógos*, a alma), é ela que está mais próximo do significado. O escrito é um derivado da voz, exclusivamente. O escrito apenas representa a voz imutável e essencial. O escrito, como derivado e de função representativa, não tem nenhuma função em constituir o sentido.

A visão ou noção logocêntrica, que faz entender o escrito como não tendo poder constituinte de sentido, estando afastado e longe do significado, numa condição derivada, e até numa posição de rompido com o ‘natural’ e o absoluto, com a primeira natureza, com a natureza, institui o desprezo, a desconsideração, a desvalorização, a anulação. Se o pai do *lógos* sai ‘para ver’ e não concorda com o que vê, ele despreza, desconsidera, desvaloriza e anula. Tudo, por conseguinte, que se desvia do sentido não tem significado. O *lógos*, que institui o *mono*

¹² DERRIDA, 2004, p. 13.

(monolinguismo), impõe limites, fecha-se sobre si, absolutiza, dogmatiza e despreza o que não estiver *no* sentido ou *no* significado.

Em *Gramatologia*, Derrida relaciona etnocentrismo e logocentrismo. Ele afirma que o logocentrismo é “o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta, e que comanda, numa única e mesma ordem”¹³ o conceito da escritura, a história da metafísica e o conceito da ciência ou da cientificidade da ciência.

Ao relacionar etnocentrismo com logocentrismo, o filósofo argeliano parece dizer-nos que sua obra poderá (ou deverá?!) ser lida, como um todo, relacionando-a ao componente político da *desconstrução*, mesmo aqueles textos de rigor filosófico e estritamente filosóficos. Torna-se relevante lembrar que a Argélia, até 1962, fora colônia da França. Derrida teria declarado, poucos anos antes de sua morte, que tudo o que escreveu está, de certa forma, relacionado à condição colonial do país onde nasceu.¹⁴

Jacques Derrida relaciona, portanto, etnocentrismo com logocentrismo. Em suas críticas à racionalidade que nasce de um *lógos*, ele aponta conexões entre logocentrismo, etnocentrismo e, também, com o monolinguismo. O monolinguismo do outro¹⁵ - daquele que se impõe sobre, sobrepõe, despreza, anula, desconsidera, dizima, desvaloriza, não tolera e muito menos acolhe – consiste numa afirmação de uma noção etnocêntrica que, em sua origem, é logocêntrica e fonocêntrica.

As incidências práticas, as consequências políticas dessa estrutura mental, podem ser e geralmente são catastróficas. O logocentrismo, o fonocentrismo, o etnocentrismo e o monolinguismo apagam, destroem e anulam pluralidades, diversidades e diferenças. Estas não cabem na estrutura de pensamento fonocêntrica. Da mesma forma, na lógica logocêntrica, categorias de compreensão como historicidade, construção, espaço, tempo não estão imbuídas de sentido. Estas são categorias excluídas de sentido, pois nos esclarecimentos de Derrida,

¹³ DERRIDA, 2004, p. 3-4.

¹⁴ Conforme vídeo biográfico *Aliás Derrida*.

¹⁵ Veja: DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Porto: Campo das Letras, 1996.

tais categorias encontram-se numa posição derivada e longe da voz original, natural e essencial.

Como conclusão desta primeira parte pode-se afirmar que hoje, para pensar e viver os direitos humanos, a racionalidade centrada não nos serve. A dignidade humana reivindica espacialidade, territorialidade, temporalidade, luta histórica contínua, reconhecimento e pertencimento. Tais categorias encontram-se desvinculadas de sentido na visão logocêntrica e, por extensão, etnocêntrica. Uma forma de pensar ou uma estrutura de pensamento que não integra pluralidade, diversidade e diferença – e todas as noções de historicidade - não dá conta de refletir os direitos humanos para que estes se tornem vivência cotidiana.

Urgente se torna construir uma racionalidade descentrada e paradoxal. A riqueza de uma lógica descentralizadora e paradoxal está exatamente em conseguir integrar o que o pensamento metafísico moderno ignorava. A estrutura mental logocêntrica e essencialista - portanto binária e dualista - impede uma percepção existencial, histórica e integrada da vida. A vida possui e integra, ao mesmo tempo, elementos paradoxais. A vida integra especificidades, singularidades, particularidades, mas também integra universais. No entanto, a fonte desses universais não pode ser concebida de além-vida, de além-história. Os universais devem gerar-se a partir da vida. O que é a vida? A vida inexistente sem espaço e tempo. Pelo menos enquanto nós humanos participamos dela. Espacialidade e temporalidade são faces da vida. Estas são faces da vida porque a vida é finita: esta é vivida e experimentada num tempo e num espaço.

A racionalidade centrada, portanto, não dá conta de pensar e viver os direitos humanos. Urgente se torna uma racionalidade descentrada e paradoxal que integra em sua lógica especificidades culturais e sociais, como também particularidades individuais.

Racionalidade descentrada e paradoxal

Em que consiste uma racionalidade descentrada e paradoxal?

Uma racionalidade descentrada e paradoxal é uma 'racionalidade' não nascida de um *logos*. A premissa da existência de uma GRANDE LUZ

que ilumina realidades sem-luz não é o ponto de partida de uma racionalidade descentrada. Uma racionalidade descentrada não parte do pressuposto de que exista um centro-de-sentido do qual deriva 'o' sentido para todos os contextos e situações; não parte, também, do pressuposto de que os significados brotam de um núcleo central. Compreender esta ideia central ajuda a traçar outra racionalidade, outra lógica, outro caminho. Esta outra lógica terá de partir de outro lugar que não seja um centro-de-sentido, do qual brotam, conforme Derrida, todas as significações. Este outro lugar tem nome. Aliás, vários nomes: contexto, lugar, experiência, vivência, existência, entre outros.

Homogeneidade, unidade, universalidade, unicidade, centramento são palavras/categorias que denotam sentido (o sentido!) a partir de uma racionalidade centrada, logocêntrica e essencialista. Desconstruir essa racionalidade foi a grande batalha desenfreada por Derrida ao longo de meio século de escritos. Ao ler seus textos, percebe-se, no entanto, que desconstruir não é anular a herança filosófica e literária¹⁶. A essa herança, diz ele, somos devedores e necessitamos homenageá-la. Essa postura nobre de quem reconhece não deve ser entendida como se o reconhecedor pactuasse com um sistema¹⁷ que, conforme o filósofo, necessita ser desconstruído.

A 'racionalidade' que não é mais nascida de um *lógos* "inaugura a destruição, não a demolição, mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam da significação de *lógos*. Em especial a significação de verdade".¹⁸

O que Derrida fez foi metodicamente desconstruir uma estrutura (α estrutura!), uma racionalidade (α racionalidade!) que, conforme o referido autor, faz pensar apenas homogeneidades e jamais diferenças. De certa forma, este foi o fundamento da desconstrução. Derrida sempre criticava o desengajamento crítico da análise estrutural. Para o autor, desconstruir é fazer perceber as alienações políticas da linguagem; é lutar contra a dominação dos estereótipos; é combater a

¹⁶ Jacques Derrida, em seus textos, em diferentes momentos, insiste na ideia de que desconstruir não é anular a herança.

¹⁷ Subentende-se o sistema metafísico-ocidental e logocentrista.

¹⁸ DERRIDA, 2004, p.13.

tirania das normas. Percebe-se assim o alcance político¹⁹ da obra desconstrucionista derridareana.

Quais foram as descobertas de Jacques Derrida para poder des-sedimentar “todas as significações que brotam da significação de *lógos*”?

Em suas críticas ao fonocentrismo e, conseqüentemente, ao etnocentrismo, ao logocentrismo e monolinguismo, o filósofo afirma a não existência de uma escrita fonética que precede a escrita e está convencido de que não há escrita pura e rigorosamente fonética.²⁰

Com essas duas ‘descobertas’, ele deu um golpe fatal no *pai* do *lógos* e no *lógos*. O escrito deixa de ser um suplemento da voz que tem relação essencial com o *lógos*, aquele que é vigiado, supervisionado e controlado pelo pai invisível, eterno, onisciente, onipotente e onipresente.

Com o desaparecimento do pai do *lógos*, do *lógos* e da voz pura, plena e natural, tem-se o escrito que institui e constitui o sentido, o significado sempre diferido e descentrado. Abre-se o *rastro* da polissemia, das ambigüidades e das possibilidades.

Derrida recorre à metáfora de “eixo” e “pólos” para fazer perceber o seu leitor da ambigüidade de sentido na palavra *phármakon*. Veja o que ele diz:

A tradução corrente de *phármakon* por *remédio* – droga benéfica – não é de certa forma inexata. Não somente *phármakon* poderia querer dizer *remédio* e desfazer, a uma certa superfície de seu funcionamento, a ambigüidade de seu sentido. Mas é evidente que, a intenção declarada de Theuth sendo a de fazer valer seu produto, ele faz girar a palavra em torno de seu estranho e invisível *eixo* e a apresenta sob apenas um, o mais tranqüilizador, de seus *pólos*. Esta medicina é benéfica, ela produz e repara, acumula e remedia, aumenta o saber e reduz o esquecimento. Contudo, a tradução por ‘remédio’ desfaz, por sua saída da língua grega, o outro *pólo*

¹⁹ Quando se lê, por exemplo, *Gramatologia* e *A farmácia de Platão*, que são obras filosóficas, do início ao fim percebe-se o combate à perspectiva autoritária e reducionista que uma linguagem pode integrar.

²⁰ Ao fazer a análise minuciosa de *desconstrução* do pensamento de vários autores (Saussure, Hegel, Lévi-Strauss, Rousseau) em *Gramatologia*, vai se percebendo claramente essas ‘descobertas’.

reservado na palavra *phármakon*. Ela anula a fonte da ambigüidade e torna mais difícil, senão impossível, a inteligência do contexto. Diferentemente de ‘droga’ e mesmo de ‘medicina’, *remédio* torna explícita a racionalidade transparente da ciência, da técnica e da causalidade terapêutica, excluindo assim, do texto, o apelo à virtude mágica de uma força à qual se domina mal os efeitos, de uma dinâmica sempre surpreendente para quem queria manejá-la como mestre e súdito.²¹

Essa longa citação esclarece o que parecer ser uma das teses centrais do filósofo em estudo: a palavra girando num *eixo* apresenta *pólos*. Os *pólos* evidenciam a ambigüidade de sentidos, as possibilidades de deslizamentos e de deslocamentos. *Phármakon* pode significar ‘droga’ ou ‘remédio’. A fonte da ambigüidade está inerente à palavra que significa. Quando esta fonte for anulada torna-se impossível a inteligência do contexto. O pai do *lógos* e o *lógos* sempre anulam a fonte da ambigüidade e instalam a exatidão, a mesmidade, a unicidade, a unidade, o centramento, a homogeneidade e a universalidade.

A ‘racionalidade’ que não é mais nascida de um *lógos* desequilibra a estrutura e abre o signo. Pode-se falar de novos ‘conceitos’ e novos ‘modelos’ que fogem ao sistema de oposições metafísicas.

Uma ‘racionalidade’ não nascida de um *lógos* concebe o signo como significado fugidio e como significante sem fundo. A cadeia significante, que se desprende e foge da lógica do *lógos*, da corrente do *lógos*, remete a uma significação sempre diferida. As teorias estruturalistas e semiológicas, que estão presas, acorrentadas ao dualismo, ao nominalismo, ao universalismo, ao idealismo recebem uma crítica radical no momento em que o signo é concebido como significação sempre diferida, deslocada, deslizada, descentrada de um centro e de um foco único.

Derrida, em seus escritos, pergunta pelo significado último que, na lógica logocêntrica, está muito evidente e claro. Jacques Derrida afirma que no mundo dos significados e significantes não há fundo. Apenas há a escrita de uma escrita. E uma escrita remete a outra escrita fazendo com que o prospecto dos signos seja infinito.

²¹ DERRIDA, 2005, p. 61.

Integram-se, aqui, duas citações, que ajudam a entender o tema em discussão. Em *Gramatologia*, quando Derrida reflete o fim do *Livro* e o começo da *Escritura*, afirma:

O advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem. Isto equivale, com todo o rigor, a destruir o conceito 'signo' e toda a sua lógica.²²

O fim do *Livro* significa a de-sedimentação, a destruição, a desconstrução do conceito signo (*o* signo) e toda a sua lógica. O fim do *Livro* refere-se ao fim da lógica fonocêntrica/logocêntrica. O começo da *Escritura* é também o início do jogo, pelo qual vai se apagando o limite que regula o signo. Qual limite? Na lógica do pai do *lógos*, do *lógos*, o limite está dado. Há o limite delimitado. Tem-se *o* sentido, *o* significado. Exatidão delimitada. Agora, na outra 'racionalidade', o jogo, que apaga o limite, faz surgir, numa operação de "transbordamento"²³, a circulação de signos infinitamente.

A metáfora do jogo faz entender a 'racionalidade' que não provém do *lógos*. Agora, como não há mais limite, porque não há fundo que delimita o sentido, a produção de signos acontece de escrita para escrita. Em *A farmácia de Platão*, quando Derrida discute a tradução do termo *phármakon*, traz mais detalhes para compreender a 'racionalidade' descentrada. Vejamos uma parte do texto:

Remédio, menos que o fariam sem dúvida 'medicina' ou 'droga', obstrui a referência virtual, dinâmica, aos outros usos da mesma palavra da língua grega. Sobretudo, uma tal tradução destrói o que chamaremos, mais adiante, a escritura anagramática de Platão, interrompendo as relações que nela se tecem entre diferentes funções da mesma palavra em diferentes lugares, relações virtualmente mas, necessariamente, 'cicionais'. Quando uma palavra inscreve-se como a citação de um outro sentido dessa mesma palavra, quando a antecena textual da palavra *phármakon*,

²² DERRIDA, 2004, p. 8.

²³ Para Jacques Derrida, transbordamento e apagamento são um único e mesmo fenômeno. Veja em DERRIDA, 2004, p. 8.

significando remédio, cita, re-cita e permite ler o que na mesma palavra significa num outro lugar e a uma outra profundidade da cena, veneno (por exemplo, pois *phármakon* quer dizer ainda outras coisas), a escolha de uma só dessas palavras pelo tradutor tem como primeiro efeito neutralizar o jogo citacional, o ‘anagrama’, e, em último termo, simplesmente a textualidade do texto traduzido.²⁴

Derrida fala de “diferentes funções da mesma palavra em diferentes lugares”; “relações virtualmente citacionais”; “palavra que se inscreve como a citação de um outro sentido dessa mesma palavra”; remédio ou veneno: “a escolha de uma só dessas palavras pelo tradutor tem como primeiro efeito netralizar o jogo citacional”. Traduzir apenas por *remédio*, “obstrui a referência virtual, dinâmica, aos outros usos da mesma palavra”.

A partir dessas ideias pode-se notar que a palavra, inerente a ela, encontra-se citada de mais de um sentido. Há mais de um sentido citado numa mesma palavra. Essas citações de diferentes sentidos numa mesma palavra, num mesmo ‘conceito’²⁵, são (ou representam) o jogo citacional da possibilidade do transbordamento, do descentramento, do deslizamento, do deslocamento. Se inerente à palavra há pólos de sentido, se há mais de um sentido, se há relações que se tecem, estas relações se tecem “entre diferentes funções da mesma palavra em diferentes lugares”. Percebe-se que os sentidos inerentes à palavra deslizam, transbordam, saem de dentro, a partir e em função de “diferentes lugares” já citados na palavra. Tal palavra integra uma dinâmica do jogo citacional. Os sentidos interiores à palavra, no entanto, não são determinados por um pai de *lógos* ou um *lógos*. Não há o sentido constituído, instituído, centrado num pai invisível ou numa autoridade. Existem, sim, os sentidos citados. Sentidos citados a partir e em função de um lugar.

Esta racionalidade possibilita pensar e viver os direitos humanos desde a perspectiva da espacialidade, da territorialidade, da temporalidade, pois é o contexto, o lugar que transborda sentido. A partir desta racionalidade é possível pensar em experiências, em cotidiano, em existência, em história.

²⁴ DERRIDA, 2005, p. 63.

²⁵ Aqui, conceito não pode ser entendido como palavra que integra um único sentido pré-dado de ótica logocentrista.

Como entender os direitos humanos na ótica de uma racionalidade descentrada?

Na perspectiva de uma racionalidade descentrada, onde o contexto, o lugar é determinante para dar o sentido, onde o sentido não se encontra pré-dado, os direitos humanos devem ser compreendidos como uma construção histórica sempre inacabada. Os direitos humanos não podem ser entendidos, apenas, como princípios axiológicos metafísicos. Esses direitos não podem ser concebidos restritamente como direitos pré-dados a uma natureza humana, sem olhar e integrar especificidades históricas ou particularidades humanas.

Neste horizonte, Flávia Piovesan afirma que “os direitos humanos refletem um construído axiológico, a partir de um espaço simbólico de luta e ação social”.²⁶ Piovesan enfatiza a perspectiva de que os direitos humanos representam um retrato e são um reflexo de um “construído axiológico” a partir de um lugar bem determinado. O lugar é o de luta e de ação social. Sob este enfoque, os direitos humanos não são apenas universais abstratos ou formais. A dimensão histórica, material ou substancial deverá, ao mesmo tempo, ser integrada para que, por exemplo, os princípios axiológicos (igualdade, liberdade, dignidade ...) sejam, de fato, efetivados. Nessa perspectiva, o sujeito de direitos humanos é, também, sempre um sujeito em construção. Uma das dimensões ou características dos novos direitos está exatamente nessa compreensão: como os direitos emergem da consciência que se elabora intersubjetivamente entre sujeitos contextualizados num tempo e espaço, a consciência intersubjetiva muda e se altera historicamente na medida em que estes sujeitos se dão conta de limitações históricas impostas por uma determinada sociedade ou por uma cultura.

Enquanto construído, os valores não se encontram dados ou pré-dados. Joaquim Herrera Flores fala de uma racionalidade de resistência.²⁷ Na compreensão de Piovesan, interpretando o autor

²⁶ PIOVESAN, Flávia. Desenvolvimento histórico dos direitos humanos e a Constituição Brasileira de 1988. In: ANDRADE, Jair; REDIN, Giuliana (orgs.). *Múltiplos olhares sobre os direitos humanos*. Passo Fundo: IMED, 2008. p. 48.

²⁷ FLORES, Joaquin Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. *Sequencia: Estudos Jurídicos e Políticos*, Florianópolis, v. 23, n. 44, p. 9-29, 2002. Disponível em:

citado, os direitos humanos “compõem uma racionalidade de resistência na medida em que traduzem processos que abrem e consolidam espaços de luta pela dignidade humana”.²⁸ Vale enfatizar que uma racionalidade de resistência pressupõe integrantes históricos como tempo e espaço. Assim podem-se relembrar premissas enumeradas na introdução que se situam na lógica de uma racionalidade de resistência: não há dignidade sem espacialidade; não há direitos humanos sem espaços aos quais se pertence pela vivência e pela experiência; não há direitos humanos sem espaços apropriados através da luta contínua; não há direitos humanos se não há possibilidade de pertencer e ser reconhecido por uma coletividade; não se pode falar em eficácia dos direitos humanos sem espacialidade.

Uma das autoras que contribui para entender os direitos humanos na ótica traçada é Hannah Arendt. Para Arendt, os direitos humanos não são um dado. Para esta cientista política, os direitos humanos são uma invenção humana, mas não no sentido de uma vez inventados, os direitos permaneceriam intactos e inalteráveis ao longo da história. Na compreensão dela, os direitos humanos estão em um constante processo de construção e reconstrução.²⁹

Celso Lafer insere-se no entendimento dos direitos humanos numa racionalidade descentrada.³⁰ Para este autor, os direitos humanos representam uma história de um combate em que os atores sociais lutam, ao longo da história, e esta luta nunca se finaliza. Da mesma forma, Norberto Bobbio quando faz entender que os direitos humanos não nascem todos de uma vez e nem de uma vez por todas, pressupõe uma racionalidade não centrada.³¹

Integrando novamente Flávia Piovesan, ela pondera que os direitos humanos “invocam uma plataforma emancipatória voltada à

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15330/13921>>.

Acesso em: 10 nov. 2013.

²⁸ PIOVESAN, 2008, p. 48.

²⁹ Cf. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. 7. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2007. E ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007..

³⁰ LAFER, Celso. Prefácio. In: PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e justiça internacional*. 9. ed., São Paulo: Saraiva, 2008.

³¹ BOBBIO, Norberto. *Era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

dignidade humana”.³² No entanto, deve-se enfatizar que a emancipação nunca ocorreu e não ocorre de uma vez por todas. A emancipação vai acontecendo e nunca se pode dar por encerrada. Esta deve ser entendida como se sucedendo num processo histórico sempre inacabado. As novas gerações, num processo de ampliação e amplificação, vão integrando novos direitos em sempre novos espaços e tempos, numa construção sem fim de uma consciência intersubjetiva.

O jeito hebreu de pensar

O pensamento hebreu pode ajudar a pensar e a viver os direitos humanos desde uma perspectiva de racionalidade descentrada e paradoxal. Claro está que os direitos humanos não podem ser concebidos como sendo de fonte teológica. A fonte dos direitos humanos é a razão humana, portanto sua origem é antropológica e, até, de cunho antropocentrista. O que poderá ser encontrado na Bíblia são perspectivas teológicas, são reflexões teológicas, são óticas teológicas que podem inspirar uma racionalidade descentrada e paradoxal. Nesse sentido, inserem-se, nesse artigo, duas breves reflexões. Uma delimita-se a partir do nome de Deus e outra desde a teologia profética.

O nome de Deus

Parte-se, aqui, de um nome: lahweh. Javé não é uma divindade a-histórica, no sentido de não se comprometer com a história. Não é uma divindade, também, fora da história. O verbo ser, estar, incluso no nome lahweh faz entender conexões e laços com a história. No nome transborda o sentido de estar aí, de estar presente. Javé é, ao mesmo tempo, espírito e presença. Essa corrente teológica se estende de Javé a IM-NU-EL (Deus junto a nós) e se plenifica na consciência dos primeiros cristãos em que se elabora teologicamente o reconhecimento de Jesus como Deus. O que se procura enfatizar é esta noção paradoxal: Jesus é, ao mesmo tempo, espírito e matéria. Jesus é, ao mesmo tempo, Deus e gente, corpo e espírito. Esta noção paradoxal vem de uma racionalidade descentrada, pois Jesus é reconhecido como Filho de Deus a partir da memória de sua presença histórica, a partir de sua prática, a partir do que ele fez. Chega-se a reconhecê-lo não apenas a partir de uma

³² PIOVESAN, 2008, p. 48.

imagem de Deus (imagem pré-dada), mas a partir da observação, a partir da convivência num espaço e tempo, a partir de encontros. Nesse sentido, chega-se à ideia de Deus através de um modo de raciocínio indutivo e não dedutivo. O que se quer realmente enfatizar é que o nome de Deus é um construído. Nessa concepção, Deus não é uma essência pura, perfeita e imutável. Na perspectiva derridareana, o sentido do nome divino é dado a partir do lugar, do contexto e não a partir de uma ideia pré-concebida.

Teologia profética

A teologia profética é uma teologia contextual. É teologia de uma época, de um lugar e de um tempo. É teologia marcada, selada por um contexto. A teologia elaborada pelos profetas tem o selo do tempo e do espaço. A leitura e a releitura estão imbuídas pelo espírito do seu tempo, no entanto não desconectado de uma tradição. O anúncio profético pressupõe e tem profunda interconexão com a denúncia, e não o contrário. Chega-se ao anúncio, via denúncia. Primeiro se faz o diagnóstico para chegar ao prognóstico. O processo de DISCERNIMENTO é mais indutivo do que dedutivo.

A partir da literatura profética não é possível dizer que possa existir 'a' palavra de Deus, no sentido singular. Existem, sim, palavras de Deus. Na visão profética, Deus não repete a mesma palavra, ignorando o contexto. É o contexto que inspira a palavra, por isso Deus diz palavras diferentes, conforme o lugar.

Deus-essência, pai do *logos*, não consegue dizer palavras diferentes conforme o contexto. O lugar não tem significado e sentido na concepção de um Deus Pai do *Lógos*. Na cultura hebraica, sendo Deus concebido como presença histórica – Im-Nu-El – sua palavra inspira-se, na ótica derridareana, desde o mundo da existencialidade humana, que acontece num tempo e espaço.

O pensamento hebreu, portanto, pode auxiliar no entendimento dos direitos humanos numa perspectiva de racionalidade descentrada e paradoxal. Resgatar a compreensão de um Deus histórico, em contraposição a um Deus metafísico, é fundamental para subverter e

desconstruir um esquema mental religioso onde “todas as significações [...] brotam da significação de *lógos*”.³³

Considerações finais

Na introdução, delimitou-se a seguinte pergunta: como conceber os direitos humanos na contemporaneidade para que esses direitos sejam internalizados na vivência dos povos e se tornem cultura? A hipótese lançada foi a de que é imprescindível, para se gerar uma cultura de direitos humanos que integre a perspectiva dos direitos à diferença, em que se olham especificidades, singularidades e particularidades, tanto culturais, quanto sociais e individuais, desconstruir uma racionalidade centrada e construir uma racionalidade descentrada e paradoxal.

Enfatiza-se, novamente, como conclusão que, para se entender esta racionalidade descentrada e paradoxal, a obra de Jacques Derrida é decisiva. Sua obra desconstruiu o sujeito centrado imposto pela metafísica moderna, a qual impede integrar os direitos à diferença, como toda a historicidade, na concepção dos direitos humanos.

Importante torna-se ressaltar que a história milenar das grandes religiões orientais, através de uma literatura mitológica, narra uma história embasada em compreensões logocêntricas, que se evidenciam teocêntricas, nas quais deus não deixa de ser um deus-essência. Um deus onipresente, onipotente, onisciente, todo poderoso, que, até, deixa a liberdade ao homem nominar os animais e as coisas, mas, após, ele dá uma volta ‘para ver’ se tudo está conforme a forma original e natural. Mesmo que na tradição hebraica, judaica e cristã há correntes teológicas que possuem como referente um deus histórico, a história registra, com muita ênfase, que as correntes teológicas essencialistas sobrepuseram-se às teorias teológicas que se alicerçavam num deus de cunho mais histórico e que não dizia *sempre* a mesma palavra. Assim sendo, uma das faces da história das religiões consiste numa imposição de normas, de leis, de princípios e de dogmas inquestionáveis.

Essa história religiosa milenar oriental integrada com a história da filosofia ocidental construiu gerações que conceberam e concebem o

³³ DERRIDA, 2004, p. 13.

mundo a partir de uma racionalidade centrada. Essa racionalidade embasou e construiu estereótipos de perfil dominador, leis tirânicas e alienações políticas.

Uma das contribuições de Derrida foi despertar exatamente às alienações de uma linguagem que se entende ter sua origem numa autoridade invisível e oculta que a autoriza, institui e constitui. Os estados modernos, tanto os de orientação liberal-positivista, quanto os de orientação marxista, alicerçaram seus fundamentos em bases filosóficas metafísico-ocidentais logocêntricas. Da mesma forma, a concepção inicial de direitos humanos foi selada fortemente a partir dessa base filosófica, o que ao longo da história, ofuscava o olhar atento a particularidades individuais ou especificidades sociais e culturais.

Ao pensar construções filosóficas ocidentais, ao desconstruir o sistema metafísico ocidental, especificamente ao argumentar a não existência de uma escrita fonética que precede a escrita, que não há escrita pura e rigorosamente fonética e que no mundo dos significados e significantes não há fundo, o filósofo argeliano destituiu categorias de significado universal. Ao negar o fundo significante e o conceito de sentido único e universal, destitui, também, o esquema tradicional das tradições filosóficas ocidentais que se baseiam em esquemas dicotômicos e binários de pensamento. Essa desconstrução significa mexer na base essencial de um esquema de pensamento que se tornou cultura. As pessoas aprenderam a pensar e a organizar suas vidas existencialmente a partir desse esquema mental. O sentido fundamental já estava traçado e dado. O esquema metafísico não permite enxergar a história como lugar ou espaço de onde possam brotar significados e sentidos. A filosofia derridareana muda a lente e nos faz ver que os sentidos emergem do mundo da vida, da história, do lugar, do contexto, das vivências, da existência, das experiências, do cotidiano.

O desafio, agora, é entender que o humano necessita de concepções universais e específicas, ao mesmo tempo, no entanto essas concepções não provêm de um mundo metafísico. A fonte de universais é a historicidade. Sendo a concretude histórica a fonte dos sentidos e dos significados, não é possível desintegrar singularidades, particularidades, especificidades e peculiaridades de universais. Singularidades e universais brotam, emergem, nascem de uma fonte

única, ao mesmo tempo. A fonte é o mundo da vida que acontece num tempo e num espaço.

Não há apenas universais positivos, desde a perspectiva axiológica. A intolerância, por exemplo, é um universal a ser negado em todos os tempos e lugares. Porém, a ideia 'intolerância' emerge da observação do mundo da vida. Esta ideia não se concebe a partir de um *logos* a-histórico. Conceber os direitos humanos como direitos universais e particulares, ao mesmo tempo, a partir do mundo da vida, é o entendimento referendado por uma racionalidade descentrada.

Nas teorias feministas pós-estruturalistas, as teorizações do sujeito universal são muito criticadas. Há uma negação muito clara de identidades essenciais. A noção de sujeito social universal e as noções de identidades essenciais de gênero, que possuem seus alicerces numa concepção filosófica logocêntrica e essencialista, elaboradas e transmitidas pelo pensamento liberal, e este influenciado pelos ideais iluministas, foram desconstruídas pelo pensamento de Derrida. Nota-se, nesse sentido, o quanto sua filosofia contribui na elaboração de um pensar crítico em relação a pressupostos, princípios, leis, valores, normas essencialistas e universais. Nesse mesmo sentido, a literatura feminista é fundamental para desconstruir uma compreensão essencialista dos direitos humanos.

Outra contribuição da filósofa derridareana refere-se ao tema diferença. Esse tema necessita ser pensado intraconceitualmente. O pensamento metafísico-ocidental instituiu um pensar dual e binário (vida/morte, homem/mulher, seco/úmido, público/privado, justiça/injustiça, remédio/droga). A diferença, nesse esquema binário, concebe-se por oposição dual (ou remédio, ou droga; ou homem, ou mulher; ou privado, ou público). A palavra contém o sentido pré-dado, constituído, instituído, autorizado pelo pai do *lógos*, portanto sentido essencial, natural, único, imutável, inquestionável. Em Derrida a palavra está citada de sentidos que desempenham funções diferentes conforme o lugar. O tema da 'diferença' deve ser pensado intraconceitualmente e não no sentido de um conceito versus outro conceito. As palavras, como não possuem sentido único, mas contêm sentidos citados que num jogo citacional significam, a noção de 'diferença no interior' supõe a não estabilidade das categorias: há deslizamento, há deslocamento de sentidos conforme o lugar. Essa noção de diferença não consiste numa

diferença conceitual (um conceito X outro conceito), mas num pensar diverso, distinto, diferente no interior da identidade. Na lógica da identidade logocêntrica, uma coisa é o que é. Na lógica da identidade descentrada de Derrida, uma coisa é o que em parte não é. *Phármakon* não é apenas e sempre remédio. *Phármakon* também é droga, além de estar citado de outros sentidos. Homem não é apenas homem. Mulher não é apenas mulher. Aliás não existe *o* homem, *a* mulher. Existem homens e mulheres. E homem ‘contém’ mulher. E mulher ‘contém’ homem.³⁴ Esse entendimento possibilita compreender os direitos humanos numa perspectiva inclusiva onde, ao mesmo tempo, a igualdade, a liberdade, a dignidade são universais e particularidades. Conceber, por exemplo, o princípio da igualdade como um universal e um particular, ao mesmo tempo, só é possível a partir de um esquema de pensamento descentrado e paradoxal.

Percebe-se no decorrer do texto que Jacques Derrida relaciona logocentrismo, monolinguismo, fonocentrismo com etnocentrismo. Seus escritos são uma crítica radical ao etnocentrismo. Este pode se manifestar de muitas formas, porém uma delas é a sobreposição de uma cultura, que se credita e se apresenta como *a* cultura, sobre as demais. Para se creditar como *a* cultura, recorre-se frequentemente a teorias evolucionistas, afirmando-se como *a* cultura mais evoluída. As reflexões de Derrida ajudam a pensar um multiculturalismo numa perspectiva crítica.

Pergunta-se, ainda, se Derrida não pensava numa epistemologia da ‘diferença no interior’ da palavra. Epistemologia consiste numa reflexão geral em torno da natureza, das etapas e dos limites do conhecimento humano. Epistemologia integra, também, teoria da ciência. Consiste, por exemplo, no estudo dos postulados, conclusões, métodos dos saberes científicos e estes sempre avaliados, em sua validade cognitiva, nas relações com a sociedade e a história. A ciência moderna construiu-se tendo por base uma definição de conhecimento em que duas polaridades se relacionavam. De um lado, tem-se o sujeito que indaga e do outro, o objeto inerte sobre o qual se pergunta. O

³⁴ BURBULES, Nicholas C. Uma gramática da diferença: algumas formas de repensar a diferença e a diversidade como tópicos educacionais. In: GARCIA, Regina Leite; MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa (org.). *Currículo na contemporaneidade – incertezas e desafios*. São Paulo: Cortez, 2003, p. 159-188.

sujeito que pergunta elabora questões que, em boa medida, é uma linguagem que contém sentidos definidos, pré-dados, constituídos, instituídos, estabelecidos por uma autoridade invisível e oculta. Jacques Derrida fala dessa temática quando diz que há a necessidade de combater o imperialismo do *lógos*, pois este comanda, também, o conceito de ciência e toda a cientificidade da ciência.³⁵ Entende-se que o filósofo nascido na Argélia, colônia da França, ao elaborar seu pensar que de-sedimenta o imperialismo do *lógos*, ao combater as alienações da linguagem, desconfia da validade cognitiva dos resultados científicos de uma ciência alicerçada na lógica sedimentada num sistema platônico-metafísico-ocidental. Em suas elaborações, em que nega a verdade, em que desconstrói verdades primeiras sedimentadas num *lógos*, onde nada é dado ou pré-dado, onde a oposição entre *remédio* e *droga*, na mesma palavra *phármakon*, não é natural, mas citada e significada a partir de um lugar, Derrida abre o signo para construir uma teoria que nos permite pensar pluralidades, diversidades, diferenças e, ao mesmo tempo, unidades e universais. Nasce, ali, uma epistemologia com uma abrangência explicativa maior e diferenciada, e de incidência social e histórica mais democrática, daquela que se elaborou a partir de um racionalismo logo-mono-falo-etnocêntrico.

O desafio maior, na ótica de uma racionalidade descentrada e paradoxal, é construir uma cultura de direitos humanos com uma incidência política de combate à tirania das normas, de fazer perceber as alienações políticas da linguagem e lutar insistentemente contra a dominação dos estereótipos.

³⁵ DERRIDA, 2004, p. 3-6.

Escritura Gnóstica e Escritura Cristã Hoje

Flávio Schmitt *

Considerações Iniciais

Para os cristãos, o Gnosticismo é uma heresia¹. As descrições mais remotas de práticas religiosas relacionadas ao gnosticismo estão carregadas da perspectiva apologética cristã. Desta forma, não surpreende que as primeiras descrições deste fenômeno religioso esteja condicionada aos interesses e perspectivas do Cristianismo.

O Gnosticismo se libertou das garras da heresia somente com os estudos da História das Religiões. Coube a especialistas do século XIX como K. Kessler, F.W. Brand, Wilhelm Anz, Richard Reitzenstein, Wilhelm Bousset, Henri-Charles Puech e outros, estudar e compreender o Gnosticismo como fenômeno religioso, como uma forma própria de manifestação que ultrapassa os limites do Cristianismo e que apresenta elementos éticos, filosóficos e religiosos próprios.²

Segundo Layton³, à palavra *gnóstico* podem ser conferidos dois sentidos. Num primeiro sentido, a palavra *gnóstico* serve para nomear todos os movimentos religiosos inspirados na literatura gnóstica. Num segundo sentido, a palavra *gnóstico* é empregada para falar de uma antiga seita cristã que se autodenominou de "gnósticos" e da qual se originaram vários outros movimentos de inspiração religiosa e esotérica.

* Flávio Schmitt é doutor em Ciências da Religião pela UMESp, professor da Faculdades EST em São Leopoldo/RS. Flávio@est.edu.br.

¹ Cf. Eusébio. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 1999.

² Enquanto as religiões místicas prometiam a salvação por meio da iniciação, o gnosticismo promete a salvação por meio do conhecimento. Como ideias centrais do gnosticismo são consideradas: concepção transcendente de divindade, o mito de Sofia, a ação criadora do cosmos; o *Demiurgo*, criador da realidade pervertida; o dualismo cósmico e antropológico; a compreensão de que o ser humano forma parte da divindade; e a ideia de um salvador. Cf. GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. *A Bíblia e seu contexto*. São Paulo, SP: AM edições, 1994. p.364.

³ LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Loyola, 2002. p.5.

Na tradição grega a palavra *gnóstico* remonta a Platão. Este pensador emprega a palavra *gnóstico* como um termo técnico cujo significado poderia ser "levado ao conhecimento" ou "capaz de alcançar o conhecimento". Em seu emprego habitual, o termo não se aplica aos seres humanos. O termo se refere às "disciplinas de estudo, faculdades humanas, capacidades". "Uma pessoa não podia ser chamada *gnóstica*".⁴

Para a presente abordagem da relação Escritura Gnóstica e Escritura Cristã é assumida a definição de *gnose* e *gnosticismo* convencionalizada pela pesquisa a partir do Colóquio de Messina. Por *gnosticismo* se entende o "sistema elaborado com base na *gnose* e que tem como traços essenciais a centelha divina caída no mundo por ocasião do nascimento, a consciência de si e o regresso ao divino com a morte". O Colóquio compreende *gnose* como o "conhecimento dos mistérios divinos reservados a uma elite".⁵

Conforme Layton⁶, "os *gnósticos* eram uma seita ou movimento do cristianismo". No entanto, a ausência de aspectos caracteristicamente cristãos em algumas obras *gnósticas* tem levado à tese de que os *gnósticos* teriam existido como um movimento ou seita não cristã, inclusive anterior ao cristianismo. Nesse sentido, pode-se falar de um *Gnosticismo cristão*, como manifestação histórica de um *Gnosticismo* que assimilou elementos cristãos essenciais; e de um *Gnosticismo histórico não cristão*, próprio da literatura hermética, dos *mandeus*, de crenças iraniana e dos *gnósticos "sethianos"*. O *gnosticismo valentiano* representa a transição entre o *Gnosticismo histórico, não cristão*, e o *Gnosticismo cristão*.⁷

O presente texto trata da relação entre Escritura Cristã e Escritura Gnóstica na atualidade. Depois de caracterizar o que se entende por Escritura Cristã e Escritura Gnóstica, elabora considerações

⁴ LAYTON, 2002, p.8.

⁵ SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo Antigo*: p.287 Colóquio de Messina reuniu especialistas sobre o assunto em abril de 1966. Nele foi definido o uso científico dos termos *gnose* e *gnosticismo*.

⁶ LAYTON, 2002, p.21.

⁷ PERKINS, P. "Gnosis". In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis: Vozes, Aparecida: Santuário, 1994. p.337s.

acerca da relação entre as mesmas nas diferentes formas de religiosidade presentes na sociedade atual.

Escritura Cristã

O que hoje denominamos de Escritura Cristã é resultado de um longo processo de construção. Os escritos que hoje integram o Novo Testamento são o produto final de uma longa tradição oral que se estende do fato ocorrido (a questão da qual se fala) até a narrativa escrita. Nesse sentido, os Evangelhos são produto da fé em Jesus Cristo vivida pelos primeiros cristãos que se reportam ao "histórico acontecimento-Jesus Cristo"⁸. As Epístolas, escritas como resposta a diversas situações e questões surgidas no âmbito das comunidades primitivas, também figuram como produto do resultado que inicia com a tradição oral e termina na coleção de escritos.

Por ocasião do nascimento do cristianismo, não havia mais que a tradição oral de Jesus. Mesmo quando a tradição cristã começa a produzir literatura, não há uma escritura que fosse somente sua. Pelo contrário, o fato de ser um rebento do judaísmo, fez da literatura judaica a fonte de leitura e interpretação para compreender o sentido da vida e morte de Jesus.

A Escrita

Nos três séculos que antecederam o estabelecimento de uma Igreja una e unificada sob o governo imperial romano de Constantino, não havia uma tradição central. A admissão de uma coleção de escritos reconhecidos e admitidos como normativos é consequência de uma série de questões que envolvem conflitos, crises e definição de identidade, tanto do judaísmo, quanto do cristianismo.⁹

Para Arens, a razão principal para delimitação de um cânon reside na multiplicidade de escritos em circulação e que devotavam tanto a imaginação piedosa quanto uma visão equivocada da fé judaica e cristã.

⁸ ARENS, Eduardo. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 50.

⁹ ARENS, 2007, p. 159.

A necessidade de separar os testemunhos fieis da revelação histórica das demais escritos se tornava cada vez mais necessária. A doção de um cânon teve a finalidade de delimitar a lista de escritos considerados normativos.¹⁰

No final do processo, foram fixados limites internos e externos para os escritos. Estes limites passaram a ser normativos.¹¹ No que diz respeito ao limite externo, é definida uma lista fechada de escritos. Além dos escritos relacionados como normativos, nenhum outro escrito foi aceito. Cânon é resultado de seleção. O limite interno é constituído pela sacralização do texto selecionado. Neste texto canônico não eram admitidas mudanças.¹²

Os primeiros cristãos, em sua grande maioria urbanos, produziram uma vasta literatura. Boa parte desta literatura sobrevive de forma fragmentária em forma de "epístolas, apocalipses, biografias e diários de viagem, relatos da paixão de Jesus".¹³ Esta primeira literatura cristã apresenta mensagens e pontos de vista nem sempre harmônicos, seja com outros textos ou mesmo com os canônicos. Também chama atenção que um mesmo escrito podia receber aceitação de um grupo em determinada localidade e ser rejeitado por outra em outro lugar.

Esta diversidade da literatura cristã primitiva surge em função das próprias circunstâncias que lhe dá origem. Os diferentes contextos sociais, culturais e linguísticos contribuíram para isso. Além disso, as diferentes tradições sobre Jesus que se formaram desde cedo no seio cristão, também deixam ecoar suas palavras por meio da literatura produzida pela comunidade cristã primitiva.

Esta literatura que hoje soa estanha aos ouvidos judeus e cristãos, partilha de crenças que ainda hoje integram constituem elementos centrais do cristianismo e judaísmo. A crença num criador onipotente, por exemplo, é comum às diferentes expressões religiosas.

¹⁰ ARENS, 2007, p.161.

¹¹ ARENS, 2007, p.161.

¹² ARENS, 2007, p.162.

¹³ LAYTON, 2002, p.xviii.

Critérios de canonicidade

Segundo Arens,¹⁴ o critério fundamental foi o da *identidade* entre *fé vivida* pela comunidade e a fé que se expressa no escrito". O escrito deveria refletir a fé vivida e sustentada pela comunidade (critério da ortodoxia). Também deveria ser coerente com outros escritos já reconhecidos pelas comunidades.

Além de ter servido como norma de fé e conduta durante algum tempo, para lograr o *status* de normativo, deveria estar em todas ou na maioria das comunidades. Aqui prevalece o critério da tradição e catolicidade. Escritos recentes e relativos a grupos de menor expressão no seio do cristianismo primitivo eram simplesmente excluídos e censurados.¹⁵

Em suma, os livros que hoje integram o cânon são aqueles que tiveram "papel formativo" da tradição cristã.¹⁶ Ainda assim, nenhum documento foi escrito para fazer parte de uma coleção normativa. Da mesma forma, nenhum dos textos normativos foi escrito para figurar como "Sagrada Escritura".

Contrariamente ao que se poderia pensar, não conhecemos nenhuma menção da inspiração como critério de seleção no cristianismo, exceto para distinguir os escritos ortodoxos dos heterodoxos ou heréticos, mas não para distinguir entre os escritos ortodoxos nem para distinguir os canônicos dos não canônicos. Por isso mesmo, temos no Novo Testamento diversidade de enfoques teológicos e, no entanto, há unidade.¹⁷

Os cristãos são os primeiros a fazerem a distinção entre Escritura, também conhecida no contexto do judaísmo contemporâneo, para se referir a Lei e Profetas.¹⁸ Segundo Lohse,¹⁹ "não se pode provar que no culto cristão da época apostólica os textos do AT fossem lidos regularmente".

¹⁴ ARENS, 2007, p.162.

¹⁵ ARENS, 2007, p.163.

¹⁶ ARENS, 2007, p.164.

¹⁷ ARENS, 2007, p.164.

¹⁸ A divisão da "Escritura" em Torá, Profetas e Escritos somente se torna comum nos círculos rabínicos no século I d.C. (Cf. LOHSE, 1982, p.629).

¹⁹ LOHSE, Eduard. *Introdução ao Novo Testamento*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1980. p.629.

Para a tradição cristã, especialmente a partir de Paulo e fora do ambiente palestino, qualquer questão de doutrina ou vida é resolvida pela "palavra do Senhor" (1Ts 4.15; 1 Co 9.9).²⁰

A autoridade do Cristo é incondicional para comunidade primitiva. Porém, simultaneamente ganha autoridade a palavra dos apóstolo enviado e investido de autoridade. Esta autoridade derivada e reconhecida de um apóstolo de Jesus Cristo é acolhida como sendo a própria autoridade do Senhor.

Somente no fim da era apostólica que alguns escritos começam a receber valor de Escritura. Dessa forma, ao lado do AT se estabelece a palavra do Senhor como autoridade, mesmo que esta palavra tenha sido comunicada pelo testemunho de algum apóstolo.²¹

A existência de textos cristãos primitivos contendo palavras do Senhor e palavras comunicadas pelo testemunho dos apóstolos, estimulou o processo de formação de coleções e, mais tarde, de uma coleção normativa. É por volta de 140 d.C., que Marcião nos informa acerca da existência de uma coleção de dez epístolas atribuídas a Paulo.²²

A existência de uma coleção de epístolas atribuídas a Paulo no início do segundo século na Ásia Menor pode ser afirmada. Contudo, o mesmo não pode ser afirmado acerca dos quatro evangelhos neste período. Durante o século II, quando quatro evangelhos foram reunidos como coleção, os atuais textos canônicos circulavam livremente ao lado de escritos apócrifos que "gozavam de amplo uso".²³ O movimento que serve de base para o aparecimento de uma "Escritura Cristã" como "Sagrada Escritura" coloca a pregação do Senhor e a dos apóstolos ao lado do Antigo Testamento, por volta da segunda metade do segundo século. A Epístola de Policarpo, depois a Epístola de Clemente e a Epístola de Barnabé, apresentam uma espécie de cânon bipartido. Também Justino haveria de contribuir com o processo de evolução que vai configurando um "cânon" paralelo ao antigo Testamento. Desta

²⁰ LOHSE, 1982, p.630.

²¹ LOHSE, 1982, p.632.

²² LOHSE, 1982, p.633.

²³ LOHSE, 1982, p.636.

forma temos, de um lado as palavras do Senhor e a memória dos apóstolos, e de outro, a tradição dos escritos veterotestamentários.²⁴

Chama atenção que "o critério decisivo para incluir ou não um texto entre os escritos normativos não é o conteúdo, mas o fato de ter sido escrito por um apóstolo".²⁵

O refinamento dos critérios de seleção e exclusão dos textos normativos cristãos e as decisões conciliares acerca dos textos homologados são consequências naturalmente decorrentes de todo um processo de uso e vivência cristã orientada pelas ideias e orientações de vida presentes nos diferentes escritos considerados sagrados e, portanto, Palavra de Deus para a comunidade.

Escritura Gnóstica

O processo de surgimento dos textos e a formação de uma coleção normativa reconhecida com Escritura Cristã não se aplica aos textos da Escritura Gnóstica. Pelo contrário, o que aqui denominamos de Escritura Gnóstica reúne uma série de textos e tradições de diferentes lugares e épocas que jamais formaram um conjunto harmônico e normativo.

Embora não se tenha uma descrição do processo de surgimento da maioria dos textos gnósticos, assim como acontece com os textos da Escritura Cristã, ainda assim sua existência e seu uso são amplamente atestados.

A descoberta de Nag Hammadi, no Egito, em 1945, de um sistema gnóstico bem mais elaborado e diversificado que o conjunto de ideias condenadas pelos heresiólogos do início do Cristianismo, possibilita compreender a *gnose* como "um gênero determinado, largamente distribuído tanto no espaço quanto no tempo, do qual agnose herética cristã representou apenas uma espécie particular".²⁶

A principal fonte para estudar a linguagem gnóstica são os escritos considerados gnósticos. O que caracteriza estes escritos é sua

²⁴ LOHSE, 1982, p.638, 641.

²⁵ LOHSE, 1982, p.651.

²⁶ PUECH, Henri-Charles. "*Gnosis and Time*". Man and Time: Papers from the eranos Yarbooks. New York, Pantheon Books, 1957, p.54.

diversidade. Dada a diversidade destes escritos e a sua distribuição geográfica, Layton²⁷ classifica a literatura gnóstica em cinco coletâneas.

A primeira coletânea é formada pela "escritura gnóstica clássica". A segunda coletânea reúne os escritos de Valentino. Na terceira coleção estão os escritos da escola de Valentino. A quarta coleção é formada pelos escritos de Tomé e de sua escola. Por fim, a última coletânea reúne os demais escritos gnósticos.

Segundo Layton,²⁸ "as próprias escrituras gnósticas ... se sustentam juntas mediante um tipo distintivo de mito escriturístico, um sistema coerente de símbolos que capacitava os gnósticos a se orientar e dar sentido às suas relações com o mundo, o divino e as outras pessoas".

Podemos ter uma segurança maior quanto aos textos gnósticos graças aos manuscritos e fragmentos encontrados em Nag Hammadi em 1945. Dezoito manuscritos ou fragmentos de manuscritos foram identificados como sendo gnósticos. A "Biblioteca gnóstica copta" como modernamente tem sido designados estes manuscritos, contempla obras gnósticas de Valentino, a literatura de Tomé e escritos herméticos.²⁹

A variedade da escrita à mão, dos tamanhos do códice, dos materiais de escrita e até mesmo dos dialetos nos códices sugere que são oriundos de várias partes, ao longo do Vale do Nilo, e foram coletados (a alto preço) por uma pessoa ou grupo interessado".³⁰

Ao falar da linguagem própria do grupo religioso gnóstico, Layton³¹ chama a atenção para obscuridade do mito gnóstico. Esta obscuridade marca o "caráter esotérico da vida gnóstica numa seita fechada, algumas vezes perseguida, que estava arrogantemente certa de sua superioridade em relação ao resto da humanidade".

Os gnósticos, quando se referem a si mesmos, ao falar do verdadeiro lar ou ao nominar as entidades do universo espiritual e ao

²⁷ LAYTON, 2002, p.xv.

²⁸ LAYTON, 2002, p.xxi.

²⁹ LAYTON, 2002, p.xxvi.

³⁰ LAYTON, 2002, p.xxvii.

³¹ LAYTON, 2002, p.18.

falar dos inimigos celestes e dos componentes do ser humano, empregam uma linguagem com uma riqueza de imagens e expressões nem sempre compreensíveis nos dias de hoje.

Os gnósticos não se referem a si mesmos, aos antepassados ou pais espirituais como gnósticos. Eles se denominam de "descendência" (semente, posteridade, raça) de Set, "filhos da luz", "raça perfeita", "raça indômita" ou "aquelas pessoas". Para falar do universo espiritual empregam termos como "luz", plenitude", "raiz". O lar espiritual é povoado por éons, "eternos", seres incorruptíveis" ou "imortais". As entidades do universo espiritual são denominadas por epítetos como: Eterno, grande, vivente, luminoso, outro, aquele.

Para a humanidade não gnóstica não há uma linguagem fixa. Os inimigos demoníacos dos gnósticos são descritos como "governantes", "poderes", "autoridades", "salteadores". O universo material é denominado de "trevas". O universo espiritual de "luz".

Na descrição do ser humano, o corpo é "cadeia", "escravidão", "corrente", "prisão". A pessoa é alma. O corpo é apenas uma "vestimenta", uma carcaça. O reino imanente da matéria que aprisiona o corpo é "sombra", "caverna", reino do "sono".³²

No mito do jovem príncipe, um príncipe jovem é enviado pelos pais para procurar e trazer uma pérola preciosa que escondida no fundo do mar e guardada por um dragão.

O (1) rei do (2) Oriente (Pártia) envia (3) o príncipe pela estrada (4) da satrapia de Mesene ("Meson") ao (5) Egito, a fim de (6) obter uma pérola preciosa. O príncipe (7) é intoxicado e embebedado pelos (8) egípcios. Mas (9) é despertado por (10) uma mensagem do rei. Ele (11) pega a pérola e (12) retorna ao Oriente, onde veste (13) um manto de *gnosis* (14) ascende ao palácio do rei, (15) entrando no reino de paz.³³

³² LAYTON, 2002, p.19.

³³ LAYTON, 2002, p.443.

O sentido figurado desta poesia é resumido por Brakemeier³⁴ da seguinte forma:

A pérola que pertence ao rei representa a alma ou o espírito do ser humano, presa do dragão. O príncipe é o salvador, enviado pela divindade em busca da pérola perdida. Ele se disfarça para não ser reconhecido pelos poderes escravizantes. Muda as suas vestes, deixa pra trás o que o identifica como ser divino. Mas ele sofre o mesmo destino da pérola. Esquece de onde vem. Neste momento ele é um salvador que mesmo necessita de salvação. A mensagem salvadora lhe é transmitida pela referida carta. Esta muda a sua situação. No momento em que lembra de sua qualidade de príncipe, ele é um salvador que foi salvo. Depois de ter raptado a pérola é transformado de novo em ser divino que o é visivelmente”.³⁵

Esta figura do rei no mito gnóstico certamente apresenta uma afinidade maior com o próprio Jesus do que com o discípulo amado testemunhado pelo Evangelho de João. Que a comunidade joanina tenha interpretado Jesus como sendo o príncipe e salvador enviado pela divindade não parece ser uma interpretação de todo desprovida de analogias. Afinal, a releitura da trajetória de Jesus no prólogo do evangelho de João aponta para alguns dos elementos presentes na narrativa gnóstica.

No entanto, por mais central e decisiva que possa ser a relação entre Jesus e o príncipe do "Hino da Pérola", há outros aspectos que contribuem na caracterização das questões gnósticas. No próprio evangelho de João há elementos que fazem mais sentido numa perspectiva gnóstica que cristã. Neste particular se destacam os diferentes dualismos presente no evangelho, seja na dimensão cósmica ou antropológica.

Do ponto de vista antropológico, o dualismo canônico se expressa na visão de ser humano. Coube a Saturnino³⁶ a afirmação de que o salvador não nasceu, não teve corpo nem forma e que foi visto em forma humana apenas na aparência. Também é de Saturnino a compreensão de que havia duas estirpes de seres humanos. Uma

³⁴ BRAKEMEIER, Gottfried. *Mundo Contemporâneo do Novo Testamento*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1971. p. 220s.

³⁵ BRAKEMEIER, 1971, p.220s.

³⁶ DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Sinodal, 1993. p.33.

formado pelos anjos bons e outra formada pelos anjos maus. Os anjos maus recebiam o apoio dos demônios. Porém, o Salvador teria vindo para destruir estes demônios e salvar os bons.

Do gnóstico Basíledes³⁷ são criticados, pela tradição cristã, os ensinamentos que dizem ser a mente o primogênito do Pai. A razão teria gerado a mente e esta, por sua vez, teria gerado a prudência. A prudência teria gerado a sabedoria e o poder. Da sabedoria e do poder teriam nascido as virtudes, os príncipes e anjos. Tanto a profecia quanto as leis teriam vindo destes príncipes.

Basíledes também ensinava que a salvação diz respeito à alma. A alma, originária das esferas celestes, se encarna no corpo como consequência das quedas sofridas no universo celeste e por meio das quais perde suas propriedades divinas. Para retornar à "pátria celeste", a alma necessita do salvador, do príncipe que lhe comunica a "gnosis", o conhecimento secreto que possibilita o retorno.

A concepção de corpo gnóstica despreza o corpo. O corpo é naturalmente corruptível. Por isso também não há a necessidade de cuidados com relação as coisas imoladas aos deuses. Pelo contrário, a matéria, enquanto corruptível, também é desprezível.

Embora possam ser identificadas várias correntes gnósticas, assim como na literatura cristã, também nos textos gnósticos há uma visão de mundo, do ser humano e do plano de salvação que de alguma maneira harmoniza e unifica diferentes perspectivas. Desta forma, pode-se falar de uma Escritura Gnóstica, mesmo que não seja normativa ou canônica.

Sintomas

Embora a tradição cristã tenha condenado a gnose como heresia e desrecomendado a leitura e eliminado boa parte da literatura gnóstica, ainda assim ela sobreviveu. Não somente sobreviveu, mas está mais atual do que nunca.

Ao discutir a "emergência, nas *grandes cidades* brasileiras de um *campo de intersecções* entre novas formas de religiosidade e espiritualidade, práticas terapêuticas alternativas e vivências ecléticas

³⁷ DREHER, 1993, p.34.

pelas *camadas médias urbanas*", Sônia Weidner Maluf (2011, p.6) chama atenção para um fenômeno que não se restringe à religiosidade brasileira, mas que está presente no cenário global, embora adquira "características específicas, ligadas a elementos históricos da configuração social e cultural brasileira".

O fenômeno se caracteriza pela

disseminação de diferentes práticas rituais, religiosas e terapêuticas, que passam a incluir os percursos e as experiências de sujeitos nas grandes cidades: o uso de técnicas vindas de diferentes medicinas, ginásticas e disciplinas corporais (massagem ayurvédica, shiatsu e do-in, yoga, taichi-chuan, etc.), as medicinas doces ocidentais (a homeopatia, a fitoterapia, os florais de todo tipo, a naturopatia, etc.); a criação ou adaptação de técnicas terapêuticas e psicoterapêuticas (diferentes técnicas regressivas, as psicoterapias junguianas, a bioenergética e as terapias reichianas, as terapias primais, o processo Fischer-Hoffman [...]); diferentes formas de meditação (zen, dinâmica, kundalini); a adaptação de formas divinatórias ou oraculares como instrumentos de autoconhecimento (astrologia, I-Ching, tarot, runas, numerologia, e todo tipo de técnica de "interpretação de sinais"); o crescimento e reorganização de grupos e de rituais inspirados em diferentes tradições esotéricas (Teosofia, a Golden Dawn, *covens* ligados a diferentes tradições, etc.) o crescimento de certos movimentos religiosos e espirituais, sobretudo na rede que eu percorri, o movimento neo-sânias (dos discípulos do Osho- Rajneesh) entre outros movimentos neo-budistas; e a disseminação do Santo Daime e das religiões ayahusqueiras no sul e sudeste brasileiro.³⁸

Mesmo que tenham sido ensaiados vários nomes para o fenômeno³⁹, o que hoje em muitos círculos é simplesmente denominado de Nova Era não consegue "totalizar essas práticas". Porém, independente do nome que possa ser atribuído ao fenômeno, o que chama atenção é sua capacidade de conciliar e mesclar perspectivas "doutrinárias" divergentes e até opostas. Nesse sentido, deveria causar

³⁸ MALUF, 2011, p.6.

³⁹ Novas espiritualidades ou novas religiosidades, terapias paralelas, alternativas ou holistas, terapias psicomísticas, "ritual healing", terapias póspsicanalíticas, nebulosa místico-esotérica, nebulosa de heterodoxias, medicinas doces, terapias neoreligiosas, nova consciência religiosa, misticismo urbano e reencantamento do mundo são algumas das expressões empregadas. Trata-se de um fenômeno religioso, espiritual, terapêutico, mercantil, individual e midiático (cf. MALUF, 2011, p.7).

alguma estranheza o fato de estas práticas de religiosidade serem cultivadas num dos países de maior população cristã e por pessoas que identificam sua pertença religiosa institucional com alguma tradição cristã.

Por um lado, a aparente síntese entre diferentes tradições religiosas poderia ser explicada pela ambiguidade presente na literatura gnóstica. Esta ambiguidade, já reconhecida na antiguidade, permite que ela possa, ao mesmo tempo, parecer cristã e anticristã, judaica e antijudaica. Segundo Layton⁴⁰, foi justamente a força dessa ambiguidade paradoxal que fez da "escritura gnóstica um exemplo de escritura herética".

Por outro lado, há aspectos na Escritura Cristã e Escritura Gnóstica que se confundem. Assim como os cristãos em sua origem, os gnósticos não necessitam de texto e nem de instituição para comunicar seu "evangelho". Além disso, no aspecto ético e ascético, gnósticos e cristãos apresentam elementos comuns.

Esse "universo complexo de uma religiosidade fora do templo e do texto, marcado pela mundanização e singularização do ritual e pela ausência de uma matriz ou linha doutrinária central, codificada ou não no "texto" religioso", como diz Sônia Weidner Maluf,⁴¹ opera um processo de síntese onde são amalgamadas perspectivas teóricas contrárias e contraditórias.

A intensa circulação, fluxo e trânsito dos sujeitos e a diversidade das práticas "torna limitada uma abordagem a partir da análise de doutrinas e rituais particulares ou de filiações religiosas específicas".⁴² Isso significa que não basta estabelecer uma linha divisória distinguindo aspectos característicos da "doutrina" cristã ou gnóstica para entender o fenômeno religioso na atualidade. Para entender a religiosidade vigente e a contribuição oriunda da Escritura Cristã e Escritura Gnóstica faz-se necessário perceber as redes e trajetórias construídas a partir de diferentes perspectivas, tanto cristãs, quanto gnósticas.

⁴⁰ LAYTON, 2002, p.XIX.

⁴¹ MALUF, Sônia Weidner. Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. In: ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO. Florianópolis, UFSC / PPGAS, v.124, p.8.

⁴² MALUF, 2011, p.8.

Especialmente no modo de organização da experiência religiosa coletiva, na forma de atribuir valor e identidade à pessoa, há uma síntese entre a perspectiva cristã e gnóstica que dilui conceitos como salvação, salvador, corpo, mundo e ser humano. Nas formas modernas de gnosticismo os aspectos cristãos cedem lugar para uma dimensão imanentista⁴³ que afirma o sujeito e relativiza a instituição. Este processo "pressupõe ainda atitudes desinstitucionalizantes, destradicionalizantes e desteologizantes muito próprias de um jeito "pós-moderno" de se servir de religiões e religiosidades".⁴⁴

Considerações finais

Ainda que a Escritura Cristã e a Escritura Gnóstica tenham suas características próprias, tanto no que diz respeito ao seu processo de origem, como no papel que passaram a desempenhar ao longo da história; no presente ambas contribuem para a efetivação de uma religiosidade pautada na onipotência do sujeito imanentista e na relativização de aspectos doutrinários e institucionais.

Se no passado a tradição cristã se valeu dos mais diversos mecanismos para excluir e eliminar práticas e concepções consideradas alheias aos interesses institucionais da religião emergente, na atualidade as características da religiosidade possibilitam uma nova forma de algo que poderia ser denominado de neognosticismo cristão. Nesta forma de religiosidade, por maior que possa ser a relatividade do texto escrito, Escritura Cristã e Escritura Gnóstica tem seu ponto de encontro. Ambas nutrem uma mesma teia de anseio e esperança que se consoma na ideia de salvação buscada pelo ser humano globalizado nas mais diferentes práticas, sejam elas tipificadas como profanas ou religiosas.

Neste contexto de busca de sentido para a vida, as escrituras gnósticas circulam livremente entre os cristãos, assim como circulavam

⁴³ Teoria defendida por Campbell. Cf. CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v. 18, n. 1, 1997. p. 15.

⁴⁴ JUNGBLUT, Airton L.; ADAMI, Vítor Hugo. Nova era & ciberespaço. Ensaio prospectivo sobre suas afinidades eletivas a partir de um estudo de caso. *Civitas*. Porto Alegre. v. 9, n. 2, 2009. p. 251.

no passado. Além disso, são elas que proporcionam um sistema de símbolos por meio do qual seus seguidores podem se orientar e dar sentido à sua relação com o mundo, com o divino e com os demais seres humanos.

Mesmo resguardadas as limitações da linguagem que define e compreende Escritura Cristã e Escritura Gnóstica, o ponto de encontro de ambas é o mesmo que no passado protagonizou a separação e consequente condenação da experiência gnóstica como herética e contrária à fé cristã. Este ponto de convergência reside justamente na sede e busca pela salvação capaz de conferir sentido à existência humana ontem e hoje.

Uma das matrizes do processo de universalização das religiões monoteístas euroasiáticas foi a constituição progressiva e complexa de uma concepção linear de tempo. O triunfo na fé monoteísta é o triunfo de uma fé sem espaço, o que acaba por ensinar outras concepções religiosas a convergir ao mesmo projeto. Entretanto, paradoxalmente, permaneceram, ao longo da história, as referências tensas a espaços especificamente considerados sagrados. O paradoxo dá conta de que não há tempo sem espaço. Entretanto, o discurso historicizante da fé monoteísta – inclusive apropriado por outras formas religiosas – avança mediante a homogeneização dos espaços e das temporalidades num processo similar ao discurso profanizante do secularismo: não há espaços nem tempos qualitativamente distintos. Porém, espaços densos, sobreviventes desta assepsia discursiva, estão estruturando discursos dissidentes. Novos conceitos procuram dar conta desta situação. Fala-se de contexto, região, margem, diáspora, exílio, lugar, adjacência, praça (cena) pública, fronteira, fluxo, etc. São experimentos teóricos que buscam captar a vitalidade da religião e da economia em seus multifacetados intercâmbios em tempos de recuo do historicismo moderno.

Este livro reúne textos debatidos no âmbito do I Simpósio Regional Sul da Associação Brasileira de História das Religiões, realizado na Faculdade EST, em São Leopoldo, RS, entre os dias 17 e 19 de outubro de 2013. Com reflexões cadentes alimentadas pelo encontro de pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento e de diferentes partes do País, este livro visa contribuir para a reflexão acerca do fenômeno religioso no contexto brasileiro.

Os organizadores

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-89754-30-9



9 788589 754309