

ANTOLOGIA DE TEXTOS EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Debates, Desafios e Perspectivas Plurais

NECIR

Núcleo de Estudos em Ciências da Religião

ADRIANO TRAJANO
ANDERSON DE ALENCAR MENEZES
(ORGS.)

Φ Phillos

ANTOLOGIA DE TEXTOS EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Debates, Desafios e Perspectivas Plurais

Perceber o “Outro” e reconhecer o valor e importância da sua dimensão espiritual na construção histórico-cultural da sociedade está em nossa essência. A cada dia urge a necessidade de se estudar o fenômeno religioso em diferentes contextos, e em particular, no alagoano. A presente obra traz contribuições valiosas para se pensar o lugar da religião no mundo. O Estado de Alagoas, por exemplo, traz em seu arcabouço religioso um bojo de crenças entrecruzadas e recontextualizadas historicamente com profundos reflexos na atualidade. Os membros do Núcleo de Estudos em Ciências da Religião - NECIR, reconhecem essa riqueza de espiritualidades que compõem nossas identidades múltiplas. Por isso, surge este Núcleo e esta primeira obra acessível ao público, integrando pesquisadores/as de distintas áreas do conhecimento, da capital ao interior e das esferas pública e privada, a fim de vitalizar a pluralidade religiosa e diversidade cultural a partir da nossa realidade nordestina em particular. As diversas contribuições aqui presentes demonstram o potencial intelectual existente no contexto alagoano, bem como a importância que se tem dado ao fenômeno religioso à luz da Filosofia, Teologia, História, Sociologia, Antropologia, Pedagogia e, sobretudo, das Ciências da Religião em pleno processo de consolidação na Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

ISBN: 978-855296247-2



PhiPhillos
www.editoraphillos.com

NECIR

Núcleo de Estudos em Ciências da Religião



ANTOLOGIA DE TEXTOS EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO:
Debates, desafios e perspectivas plurais

DIREÇÃO EDITORIAL: Willames Frank

DIAGRAMAÇÃO: Jeamerson de Oliveira

DESIGNER DE CAPA: Jeamerson de Oliveira / Willames Frank

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Phillos estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2017 Editora PHILLOS

Av. Santa Maria, Parque Oeste, 601.

Goiânia-GO

www.editoraphillos.com

editoraphillos@gmail.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S322p

TRAJANO, Adriano / MENEZES, Anderson de Alencar

Antologia de textos em ciências da religião: Debates, desafios e perspectivas plurais. [recurso impresso] / Adriano Trajano, Anderson de Alencar Menezes / (Orgs). – Goiânia-GO: Editora Phillos, 2018.

ISBN: 978-85-52962-47-2

Disponível em: <http://www.editoraphillos.com>

1. Ciências da religião. 2. Sociologia das religiões. 3. Antropologia das religiões.
4. Filosofia das religiões. 5. Teologia das religiões. I. Título.

CDD: 210

Índices para catálogo sistemático:

1. Teoria da Religião 210

ADRIANO TRAJANO
ANDERSON DE ALENCAR MENEZES (ORGS)

ANTOLOGIA DE TEXTOS EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO:
Debates, desafios e perspectivas plurais

Goiânia-GO
2018

Editora
Phillos

Direção Editorial

Willames Frank da Silva Nascimento

Comitê Científico Editorial

Dr. Alberto Vivar Flores

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr^a. María Josefina Israel Semino

Universidade Federal do Rio Grande | FURG (Brasil)

Dr. Arivaldo Sezyshta

Universidade Federal da Paraíba | UFPB (Brasil)

Dr. Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo | UNCUYO (Argentina)

Dr. Francisco Pereira Sousa

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr. Anderson de Alencar Menezes

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr. Sirio Lopez Velasco

Universidade Federal do Rio Grande | FURG (Brasil)

Dr. Thierno Diop

Université Cheikh Anta Diop de Dakar | (Senegal)

Dr. Pablo Díaz Estevez

Universidad De La República Uruguay | UDELAR (Uruguay)

Dr. Alberto Filipe Ribeiro de Abreu Araújo

Universidade do Minho | UMinho (Portugal)

Dr. Karl Heinz Efken

Universidade Católica de Pernambuco | Unicap (Brasil)

Dr. Luiz Alberto Ribeiro Rodrigues

Universidade de Pernambuco | PE (Brasil)

Dr. Junot Cornélio Matos

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (Brasil)

Dr. Walter Matias Lima

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Enoque Feitosa Sobreira Filho

Universidade Federal da Paraíba | UFPB (Brasil)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	11
SOBRE O ESTATUTO DA FILOSOFIA NO ÂMBITO DAS RELIGIONSWISSENSCHAFT.....	14
Luiz Carlos ROCHA (<i>In memoriam</i>)	
O XANGÔ NAS TERRAS DE VIÇOSA, NAS ALAGOAS.....	33
Adriano Trajano	
A MULTIDIMENSIONALIDADE DAS EXPERIÊNCIAS VIVIDAS ENTRE FILHOS DE SANTO E ESPÍRITOS NO TERRITÓRIO SAGRADO DO XANGÔ.....	56
Adriano Trajano	
JESUS DE NAZARÉ, O TEÓLOGO/ANTROPÓLOGO DA HISTÓRIA UNIVERSAL.....	83
Alberto Vivar Flores	
O CATOLICISMO EM MACEIÓ ENTRE 1782 E 1819: UM BREVE OLHAR RETROSPECTIVO A PARTIR DE DOCUMENTOS DA ÉPOCA.....	95
Álvaro Queiroz	
RELIGIÕES E ESPAÇO PÚBLICO: UMA PERSPECTIVA PÓS-SECULAR NA ÓTICA DE JURGEN HABERMAS.....	128
Anderson de Alencar Menezes	
AVANÇOS E PERSPECTIVAS SOCIOEDUCACIONAIS NAS RELIGIÕES AFRO- BRASILEIRAS.....	147
Carley Rodrigues Alves Márcia Brito Nery Alves	

POLITICA E RELIGIÃO EM WEBER, TAYLOR E HABERMAS: O SECULARISMO EM QUESTÃO.....	164
Francisco Pereira de Sousa	
DESCORTINANDO O SAGRADO: UM TESTEMUNHO SOBRE AS DIFICULDADES E POTENCIALIDADES DO ESTUDO DE RECEPÇÃO DE PROGRAMAS TELEVISIVOS RELIGIOSOS.....	198
Guibson Dantas	
CONSIDERAÇÕES DE HEIDEGGER SOBRE A FILOSOFIA, A CIÊNCIA E A RELIGIÃO.....	214
Henrique José Praxedes Cahet	
OIKOUMENE: O PLURALISMO IDENTITÁRIO COMO RESPOSTA AUTOPOIÉTICA DA RELIGIÃO À CONTEMPORANIDADE.....	224
Jeyson Messias Rodrigues	
TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E MARXISMO: O QUE DEUS UNIU O HOMEM NÃO O SEPRE.....	245
José Bezerra	
Anderson de Alencar Menezes	
ESPERANÇA, UTOPIA E RELIGIÃO EM ERNST BLOCH.....	264
José Vicente Medeiros da Silva	
ABAÇA DÃN ORUM: HISTÓRIA E FORMAÇÃO IDENTITÁRIA DA MULHER NO CANDOMBLÉ DE NAÇÃO ANGOLA NA CIDADE DE ARAPIRACA.....	275
Lilia Rose Ferreira	
MORTE DE DEUS E NILISMO EM NIETZSCHE: AS TRANSFORMAÇÕES RELIGIOSAS NA PÓS-MODERNIDADE.....	302
Sebastião Hugo Brandão Lima	

APRESENTAÇÃO

O Núcleo de Estudos em Ciências da Religião – NECIR - nasce a partir da necessidade de se pensar o fenômeno religioso de forma genérica, e em particular, o campo religioso alagoano, bem como sua grandeza cultural e manifestações diversas, compondo assim nossa alagoanidade. O NECIR compreende que as Ciências da Religião possibilitam entender o fenômeno religioso de maneira transdisciplinar promovendo a inter-religiosidade e a paz. Seu desenvolvimento se dá há cerca de cinco anos entre inúmeros encontros e reflexões com pesquisadores/as diversos/as no universo acadêmico alagoano.

As Ciências da Religião no Estado de Alagoas é algo relativamente novo. Por isso muitos ainda confundem com Teologia, não que sejam antagônicas. Alguns pensam que se trata de um estudo voltado para pessoas religiosas ou instituições religiosas. Outros não vêem a necessidade de existir um curso de Graduação em Ciências da Religião numa Universidade Federal. Por ser pouco conhecida, é uma ciência ainda vista com certa desconfiança em alguns ambientes acadêmicos, dado o comprometimento dogmático da Teologia com a tradição judaico-cristã, do qual as Ciências da Religião – CR - se distanciam epistemológica, metodologicamente e teoricamente.

Dessa forma, o NECIR se propõe a contribuir com a desmistificação dessas visões preconcebidas, tendo como um de seus objetivos, fomentar a criação, na Universidade Federal de Alagoas, de um espaço voltado exclusivamente para se pensar o campo religioso à luz das CR e, conseqüentemente, ao ocupar espaços de reflexões sobre o campo religioso numa perspectiva plural e científica, ajudar a minimizar a reprodução histórica de discursos de preconceito, ódio e violência religiosa. Resistência e Reconhecimento são nossas bases de reflexão em uma sociedade marcada pelo fundamentalismo religioso que a cada dia cresce.

Perceber o “outro” e reconhecer o valor e importância da sua dimensão espiritual na construção histórico-cultural da sociedade está em nossa essência. A cada dia urge a necessidade

de se estudar o fenômeno religioso em diferentes contextos, e em particular, no alagoano. A presente obra traz contribuições valiosas para se pensar o lugar da religião no mundo.

O Estado de Alagoas, por exemplo, traz em seu arcabouço religioso um bojo de crenças entrecruzadas e recontextualizadas historicamente com profundos reflexos na atualidade. Os membros do NECIR reconhecem essa riqueza de espiritualidades que compõem nossas identidades. Por isso, surge este Núcleo e esta primeira obra acessível ao público, integrando pesquisadores/as de distintas áreas do conhecimento, da capital ao interior e das esferas pública e privada, a fim de vitalizar a pluralidade religiosa e diversidade cultural a partir da nossa realidade nordestina em particular. As diversas contribuições aqui presentes demonstram o potencial intelectual existente no contexto alagoano, bem como a importância que se tem dado ao fenômeno religioso à luz da Filosofia, Teologia, História, Sociologia, Antropologia, Pedagogia e, sobretudo, das Ciências da Religião em pleno processo de consolidação na Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

Entendemos que é preciso fortalecer e estreitar os laços das CR com outros grupos aqui e de estados vizinhos que já possuem programas de graduação e pós, bem como contribuir com os estudos das religiões em caráter nacional, regional e, sobretudo, local. Estamos fazendo história.

O NECIR hoje conta com quase vinte pesquisadores/as ativos/as que se reúnem mensalmente para refletir não só acerca do fenômeno religioso, mas para pensar seus desdobramentos político-sociais, culturais e a própria reconstrução do conhecimento na atualidade, refletindo-se diretamente na prática docente e na defesa de um Ensino Religioso laico, plural, diverso e NÃO-confessional.

Em reconhecimento ao trabalho que vem sendo desenvolvido, fomos eleitos no III Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia - CNCRT, ocorrido em setembro de 2016, em Recife, para sediarmos a quarta edição do Congresso realizado entre os dias 12 e 14 de setembro de 2018 na UFAL, Campus Maceió – ICHCA. Na ocasião, renomados/as pesquisadores/as na área das CR no Brasil estiveram presentes,

além das diversas parcerias na organização e realização do evento, inédito no estado de Alagoas.

Este é o primeiro livro do NECIR: uma antologia de textos com as mais variadas temáticas pensando o lugar da religião na atualidade. Os dezesseis capítulos que se seguem formam a ANTOLOGIA DE TEXTOS EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: Debates, desafios e perspectivas plurais que vêm contribuir para o fortalecimento das CR no Brasil e para o respeito às diferenças religiosas.

Vem homenagear, sobretudo, ao companheiro, amigo e irmão de caminhada, Prof. Dr. Luiz Rocha de Deus, vice-coordenador do NECIR, secretário executivo do 4 CNCRT e professor/pesquisador sério no Campus UFAL/Arapiraca. Luiz Rocha recebeu o chamado divino para brilhar no plano celeste deixando eternas saudades e força para seguir pesquisando e, assim, concluir o projeto que ele iniciou com este grupo há quase cinco anos. Ele nos ensinou que *“o ferrenho impacto da crítica moderna em relação ao desaparecimento do fato religioso, este tido como um “comportamento” do passado longínquo e, portanto, superado pelo advento e progresso das ciências e do novo rosto democrático, parece não ter sentido os efeitos esperados”*. Ao professor Luiz e família, sentimentos profundos.

Tenham todos/as uma plural e envolvente leitura!

*Adriano Trajano
Maceió, setembro de 2018*

SOBRE O ESTATUTO DA FILOSOFIA NO ÂMBITO DAS RELIGIONSWISSENSCHAFT *

*Luiz Carlos Rocha (in memoriam) ***

INTRODUÇÃO

O tema desta reflexão esconde uma “situação” nova dentro do panorama da compreensão da realidade do mundo exterior, ou seja, daqueles aspectos que conferem graus de sentido à vida humana, a exemplo das questões metafísicas, em contraposição aos limites e/ou questões puramente físicas. Tal situação está manifestada no reflexo do giro antropocêntrico que caracteriza expressamente a modernidade adulta.¹

O aspecto mais notório desse giro está configurado no que poderíamos chamar de *epistemologischen Gebiet* (*território epistemológico*), i.é., a busca por um conhecimento radical do homem obtido agora pelas ciências da religião, em oposição ao estudo filosófico do Ser Supremo.

* Texto publicado originalmente na *Sapere Aude – Revista de Filosofia*, do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, v. 6, n. 12 (2015), p. 734-745.

** Mestrado e Doutorado em Filosofia pela Universitat Ramon Llull (URL), Barcelona, Espanha. Professor Adjunto da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), *Campus Arapiraca*, Brasil. E-mail: ludeus@yahoo.com.br

¹ O Prof. José Carlos Aguiar de Souza, em sua obra **O Projeto da Modernidade**, especificamente no segundo capítulo – *A legitimação da Idade Moderna* –, constrói uma afirmação que legitima essa modernidade adulta, ou seja, “a afirmação-do-self como um programa existencial.” Relendo Hans BLUMENBERG, o autor expõe que “a afirmação-do-eu significa que o homem leva em consideração sua situação histórica, determinando para si mesmo como irá tratar o mundo em que vive e tomando decisões diante das possibilidades que lhe são oferecidas”. (SOUZA, J. C. A., 2005, p. 69-70).

Dito isto, parece-nos oportuno mencionar aqueles elementos imprescindíveis que remarcam o estatuto mesmo da Filosofia no tema proposto.

O primeiro deles é a *visibilidade das reações* causadas por dois fatores importantes: por um lado as suspeitas suscitadas pela filosofia e, por outro, a curiosidade da mesma em alavancar um processo de reflexividade. Tais reações poderão ajudar enormemente na conotação existente no contexto do espaço acadêmico ao deparar-se com o tema religioso, visto que a filosofia demarca, especialmente nesse aspecto, dois critérios fundamentais: o rigor e a tolerância, visto serem estes os aspectos que possibilitarão a construção mesma do estatuto ou da identidade da filosofia nesse campo de estudo, diferenciando-a enormemente de toda e qualquer pretensão teológica.

Seguindo tal enumeração, podemos inferir que no âmbito das *Religionswissenschaft*, a filosofia ocupa um espaço fundamental, tendo em vista que esta não ousa falar do *Objekt* (*objeto*) da religião, senão do chamado *religiöses Phänomen* (*fenômeno religioso*).²

Outro fator importante que formaliza esse estatuto da filosofia na relação que estamos estabelecendo, diz respeito a própria via de compreensão, ou seja, a disposição racional e autônoma, portanto, a-confessional, não adaptando-se, portanto, a nenhuma tradição religiosa (e tampouco ritualística), institucional ou, também, antirreligiosa ou a-religiosa. Ademais, a mesma não necessita do «*principium fidei*» para impulsionar sua atividade reflexiva sobre as manifestações diversas do fenômeno religioso. No entanto, isso não implica dizer que seu ponto de partida carece

² Essa peculiaridade da filosofia não está limitada tão somente às religiões “teístas”, pois uma de suas tarefas consiste, exatamente, em contrapor a linguagem direta da religião à linguagem indireta da filosofia da religião que, em última instância, consiste numa *metalinguagem*, visto que àquela, ou seja, a linguagem direta, é competência estrita da Teologia.

de todo e qualquer pressuposto, portanto de um marco totalmente neutral e, de certo modo, completamente virgem de conteúdo, pois “pensar é sempre ‘repensar’ e, portanto, pensar desde uma situação determinada.”³

Noutras palavras, ao direcionar seu “olhar” ao fenômeno religioso, a filosofia necessita reconhecer os pressupostos fundamentais do fenômeno enquanto tal e, além do mais, colocar-se numa atitude de profundo respeito. Nesse sentido, a filosofia não parte de pressupostos e/ou fundamentos determinados, senão que sua atividade começa desde a diversidade de pressupostos, e isso graças a *extensão* mesma do conceito de religião.⁴

Numa palavra, nenhuma outra “ciência” se coloca numa posição tão confortável para desenvolver a tarefa analítica e autônoma do fenômeno religioso quanto a filosofia mesma, graças ao cerne que lhe é próprio – como a ciência em geral –, a saber, a universalidade intelectual de seus praticantes. Isso implica dizer que mesmo havendo muitos que discordem da “existência” de um Ser Supremo – o que é bastante saudável –, há um consenso fundamental, i.é., que todos estão convencidos da existência real do fenômeno religioso. Talvez aqui, poderemos encontrar um dos primeiros pressupostos que garante o estatuto da filosofia em meio

³ LLUÍS I FONT, Pere, **L’estatut de la Filosofia de la Religió** p. 13, n. 5.

⁴ Devido a esse pormenor, temos que reconhecer a existência de uma certa bipolaridade de significados em relação à *Fundamentaltheologie* (*Teologia Fundamental*), pois esta tem o «*principium fidei*» como ponto de partida e, também, se coloca a serviço do mesmo. Além disso, de alguma maneira a *Teologia Fundamental* é, também, uma *philosophische Tätigkeit* (*atividade filosófica*), portanto é filosofia, ao desenvolver um tratamento formal da fé, ou seja, sua natureza enquanto tal. Cf. MANCINI, I. *Filosofia de la Religión. Concilium*, 1980, N° 156, p. 404; KÜNG, Hans. **Existiert Gott?** Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München: Piper, 1978, p. 187-240. Segundo Hans KÜNG, com o advento da *moderne Wissenschaft* (*ciência moderna*) emergiu uma nova concepção de Deus, cenário propício ao encontro da Teologia com a Filosofia Moderna, o que levou a romper a antiquada imagem filosófica de Deus.

a pluralidade dos mesmos, no sentido que esse fenômeno religioso se apresenta, em última instância, como um dado real ou como um fato histórico-cultural que permite ser tratado, também, como objeto racional, científico e filosófico.⁵

O ESPAÇO DA FILOSOFIA NO ÂMBITO DAS RELIGIONSWISSENSCHAFT

Inicialmente vale remeter ao questionamento evidente desta temática, ou seja, verdadeiramente existe uma “filosofia” apta a inferir “algo” sobre o fenômeno religioso? Parece não ser uma pergunta banal e de fácil resposta, sobretudo quando temos presente a gênese mesma dessa forma peculiar de saber.⁶ Ora, uma das tarefas específicas da filosofia é exatamente a análise dos fenômenos enquanto realidades *no* e *do* mundo. Desse modo, os fenômenos religiosos também são *Erscheinungsformen* (*formas de manifestações*) na história, nas culturas, nos povos, independentemente do seu “estilo”, rito, crença, origem, etc. Aqui, faz-se mister reconhecer a atuação de uma das disciplinas filosóficas cuja autoridade atua nesse campo, a saber, a

⁵ LUÍS I FONT, Pere. *op. cit.*, p. 14.

⁶ O Prof. Martínez PORCELL, em **Cuestiones Selectas de Metafísica**, discorre sobre essa problemática, ainda que limita a questão no marco eminentemente cristão: “[...] ¿Existe un tipo de pensamiento, una clase de filosofía, un modo de acceso a la racionalidad, que nazca directamente de la fe cristiana?” (PORCELL, 2008, p. 17-18). Evidentemente o autor em questão está convencido que sim, ao justificar que há uma relação direta no tocante ao campo objetivo, sendo a filosofia a busca da verdade e, por sua vez, o cristianismo enquanto expressão da verdade (absoluta): “Existe –y no sólo existió en la historia– un pensamiento propio, una filosofía, que es fruto del encuentro de la razón con la Revelación y la fe Cristiana.” (PORCELL, 2008, p. 17).

Religionsphilosophie (*Filosofia da Religião*) que, com Hegel – e a partir dele –, ganhou notoriedade.⁷

Essa filosofia da religião assume um duplo sentido, ou seja, busca caracterizar o conjunto interdisciplinar filosófico-científico, cujo objeto de estudo é o próprio fenômeno religioso e, também, busca designar a disciplina filosófica da qual estamos nos referindo e que necessita redefinir-se diante das *Religionswissenschaft*. Este seria, portanto, a dimensão específica e, neste caso, a de maior interesse face ao nosso tema.

Ao referir-nos ao *estatuto filosófico* estamos, também, buscando especificar e/ou delimitar o espaço da filosofia naquilo que lhe é próprio (*sentido estrito*), o que possibilita, ademais, diferenciá-la de outras disciplinas filosóficas – a exemplo do viés filosófico da *Natürliche Theologie* (*Teologia Natural*) conforme aludimos antes e daquelas disciplinas claramente científicas que formam o conjunto das *Religionswissenschaft*. Em relação a estas, ou seja, aquelas disciplinas « *soi-disant* » (*supostamente*)

⁷ A *filosofia da religião* enquanto disciplina é, desde o ponto de vista histórico, bastante recente e tudo indica que a expressão enquanto tal foi cunhada pelo filho ilustre de Stuttgart, com seu escrito *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, lições estas proferidas em Berlin. Logo na introdução (edição de 1824), HEGEL assinala e, de alguma maneira assegura a necessidade e importância dessa tarefa filosófica, ao considerar necessário a relação da Filosofia da Religião com a filosofia em geral, conferindo àquela um *status* – pela sua meta e conteúdo – de “solucionadora ou apaziguadora de todos os enigmas do mundo, de todas as contradições do pensamento profundo” („Ich habe es für nötig erachtet, die Religion für sich zum Gegenstand der philosophischen Betrachtung zu machen und diese Betrachtung als einen besonderen Teil zu dem Ganzen der Philosophie hinzuzufügen”), pois ela se apresenta como “a religião do repouso eterno, da verdade.” („Wir wissen, daß wir uns in der Religion der Zeitlichkeit entrücken und daß sie diejenige Region für unser Bewußtsein ist, in welcher alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens”). HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Philosophie der Religion**. Berlin: Duncker und Humblot, 1840, p. 3 (v. I).

filosóficas, a exemplo da *teologia natural* ou *teologia filosófica*⁸, cabe-nos uma breve matização na qual fixaremos aquilo que chamaremos de *interdisziplinäre Kontrast*. A primeira constatação a ser feita sobre a teologia natural é, curiosamente, sobre sua recente história também em relação ao seu *status* mesmo enquanto disciplina filosófica. Isso não implica dizer – conforme aludimos anteriormente –, que os problemas pertinentes a tal esfera são recentes, pois encontramos um interesse gigantesco pelos mesmos, embora tratados metafisicamente ou, o que seria mais lúcido, tratados desde a *πρώτη φιλοσοφία*, sobretudo entre os gregos e a longa tradição escolástica.⁹

⁸ Os *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, publicados por Leibniz em 1710 – familiarmente conhecida como Teodiceia –, cujo objetivo fundamental consiste na aproximação da *foi* com a *raison*, ainda que mantenha uma certa relação com a filosofia da religião, de algum modo mantém uma nítida distinção, visto que o objetivo da mesma visa, em última instância, explicar a existência do mal e, concomitantemente, justificar a bondade de Deus, investigação esta bastante antiga, pois o mal nunca foi um *marco epocal* de Leibniz, senão de todos os tempos. Evidentemente, não podemos deixar de reconhecer o mérito deste filósofo, devido o passo gigantesco dado por ele, ou seja, de uma questão problemática à um problema especulativo, uma disciplina filosófica: *die Theodizee*. A esse respeito ver: FERRATER MORA, José. T. IV, p. 3468-3469; WEGENER, R. **Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts**. Mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller, Berlin, 1909; JANSSEN, H-G. **Gott-Freiheit-Leid**. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, 1989.

⁹ Uma obra que retrata muito bem esse período foi escrita por Ramon SIBIUDA (1385-1436): *Scientia libri creaturarum sive libri naturae et scientia de homine* (1434/36), obra esta que influenciaria diretamente a filósofos no talante de Michel Eyquem de MONTAIGNE (1533-1592) e Blaise PASCAL (1623-1662). Vale ressaltar que na segunda edição desta obra (1485), já não encontramos o *Liber creaturarum*, senão *Theologia naturalis* demonstrando, desse modo, uma forte tendência em busca de uma identidade acadêmica enquanto tal e não mais elucubrações metafísicas, frequentemente dispersas. A esse respeito ver: MONTAIGNE, Michel de. **Apologia de Ramon Sibiuda**. Barcelona: Edicions 62, 1998, com edição e prólogo de Pere LLUÍS I FONT.

Assim, quando deparamos com a reflexão filosófica sobre Deus – além de perder a consciência do «intellectus fidei» –, quando se ergue essa disciplina filosófica diferenciada, aí emerge a relação híbrida da teologia com a filosofia, sobretudo com a filosofia da religião e isso, evidentemente, graças aos bons ofícios da metafísica. (LLUÍS I FONT, 1991, p. 16). Nesse sentido, toda teologia também é uma metalinguagem, pois a mesma necessita permanentemente de dois níveis fundamentais de linguagem: a linguagem religiosa como tal e, fundamentalmente, a metalinguagem filosófica. Talvez por isso, também a teologia natural ou racional enquanto disciplina autônoma, busque tratar os problemas enfrentados com verdadeira autenticidade, ou seja, busca situar seu processo reflexivo tanto no campo da metafísica (sobre o problema do Absoluto, por exemplo), quanto no fenômeno religioso enquanto tal, ou seja, quando este “absoluto” é apreendido pelo nome religioso de “Deus”.

A pergunta que emerge dessa reflexão pode ser formulada da seguinte maneira: afinal, em que se diferencia Teologia Natural (enquanto disciplina filosófica diferenciada) da Filosofia da Religião? A resposta já foi capciosamente apresentada anteriormente, ao aludir ao aspecto nominativo do „absolute Sein”. Numa palavra, a diferenciação é que o conjunto das *Religionswissenschaft* renuncia a fazer teologia, esta entendida como o lugar natural do tratamento filosófico sobre o tema religioso.

Até aqui tentamos estabelecer a diferenciação da filosofia da religião em relação a uma das disciplinas filosóficas, i.é., a teologia natural ou simplesmente teologia racional ou filosófica. Agora, passaremos a descrever alguns dos aspectos que marcam tal diferenciação entre filosofia da religião (*sentido estrito*) e as demais disciplinas científicas, ou seja, as *Religionswissenschaft* que, por sua vez, coincidem com àquela ao estudarem positivamente o mesmo objeto, o *religiöses Phänomen* (fenômeno

religioso), portanto um “fato” também sociológico muito além da esfera institucional.

A primeira observação diz respeito a unidade ou pluralidade conceitual, ou seja, se, de fato, se trata das ciências da religião ou da ciência das religiões. Devido a essa complexidade, adotamos a terminologia *ciências da religião* que, em última instância, tampouco soluciona tal impasse mas, pelo menos, evita colocá-la em discussão. Para tal, faremos uma menção, ainda que sucintamente, a três níveis marcadamente cultivados nas *Religionswissenschaft*, a saber: a história, a sociologia e a psicologia.¹⁰

A *Religionsgeschichte* centra sua atenção no conhecimento do passado religioso da humanidade e, com isso, oferece os elementos indispensáveis ao estudo da religião enquanto fenômeno, portanto enquanto *religiöses Ereignis* (*fato religioso*). No entanto, basta observar essa “história” para percebermos que a estrutura do seu conhecimento histórico se apresentava quantitativamente reduzida, pois seu foco de pesquisa sempre esteve ligado aos dois eixos mais reconhecidos: as religiões ligadas ao tronco bíblico e aquelas do mundo grego-romano.¹¹

Tal limitação indica algo mais profundo, i.é., uma forte e orquestrada tendência em forjar o conceito de “religião” no Ocidente, no intuito de designar o advento do cristianismo e, por extensão, a toda e qualquer manifestação semelhante.¹²

¹⁰ A escolha dessas três ciências no tratamento do fenômeno religioso enquanto tal não obedeceu a um critério de justificação radical. Talvez o maior rigor esteja centrado na praticidade mesma do conteúdo. Agora, nessa mesma linha, seria oportuno mencionar, por exemplo, a antropologia cultural e/ou as ciências da linguagem, certamente como *ciências auxiliares* na compreensão do objeto de estudo.

¹¹ LLUÍS I FONT, Pere. *op. cit.*, p. 17.

¹² BARDAJÍ, Alfredo Fierro. **Sobre la Religión**. Descripción y teoría. Madrid: Taurus, 1979, p. 91-95.

Assim, o cristianismo não seria, portanto, um caso particular de religião, senão que o conceito de religião seria uma generalização a partir do cristianismo. Está claro que o conceito de religião possui uma extensão considerável e, por isso, qualquer resposta simples pode resultar numa grande imprudência. Essa complexidade conceitual apresenta-se como um dado importante às ciências da religião, pelo menos em dois aspectos: (i) que a determinação mesma do conceito de religião é, sem dúvida, um dos primeiros problemas com que se depara a filosofia da religião e, conseqüentemente, que este conceito sofrerá alterações segundo a elaboração analítica de cada “tipo” de religião (ii).

No caso da *Religionssoziologie*, encontramos um certo « *conditionnement* », visto que esta se predispõe a estudar a religião simplesmente como „*sozial Phänomen*” (*fenômeno social*). Ora, os critérios que justificam tais condicionamentos poderão ser diversos, a exemplo da interdependência entre fenômeno religioso e sistema cultural, social, político, econômico, etc. Também poderíamos mencionar os componentes sociais da atitude religiosa mesma, além das funções sociais apresentadas pela religião e, não menos importante, as múltiplas formas coletivas de vida religiosa.¹³

Por último, um nível expressivo das *Religionswissenschaft* consiste em estudar a “religião” como fenômeno psicológico, abrindo espaço a uma série de elementos que os níveis anteriores não haviam contemplados, a exemplo dos condicionamentos psicológicos do comportamento religioso, a

¹³ Possivelmente aqui poderíamos identificar ou, pelo menos, apontar, a grosso modo, a “geografia da religião”, sobretudo na análise que se pode fazer sobre os diversos tipos de grupos sociais e econômicos a partir das aglomerações destes demonstrando, fundamentalmente, que na religião se opera, também, diferentes modos de nítida exclusão. No entanto, isso exigiria uma pesquisa mais laboriosa, além de maior condição temporal, realidade inviável neste momento.

interdependência entre comportamento religioso e constituição psicológica, os componentes psicológicos da atitude religiosa, as funções psicológicas da religião e, também, as diferentes formas individuais de comportamento religioso. Trata-se, portanto, da *Religionspsychologie*.

Essas três ciências – *história das religiões, sociologia da religião e psicologia da religião* –, não são ciências impermeáveis, ainda que a análise elaborada por cada uma delas seja profundamente particularizada, visto ser este seu caráter imprescindível: o selo de ciência particular. Destarte, tal particularidade permite uma ação coordenada entre elas, o que pode resultar, naturalmente, num tríplice enfoque de uma única ciência, i.é., as ciências da religião.¹⁴

As *Religionswissenschaft* seguem o parâmetro comum da própria conduta científica, ou seja, evita elaborar hipóteses metafísicas e, com isso, explicitam a identidade que lhes compete: “religiosamente neutras e metodologicamente a-ateias”.¹⁵

A questão suscitada no tema deste capítulo encontra uma maior ressonância, porque somente agora evidenciamos a problemática relação entre ciência e filosofia.¹⁶ É verdade que

¹⁴ Essa imbricação presente nos três níveis de ciências particulares, não poucas vezes é analisada como a possibilidade real de uma *Religionsanthropologie* (*antropologia da religião*), pois esta permite, exatamente pelo grau de extensão, sintetizar e integrar toda e qualquer “ciência” devido sua raiz fundamental: *a complexidade do ser humano*. Daí que a pergunta de ordem sapiencial deve ser formulada exatamente em vista da perplexidade deste ser: afinal, quem é o homem?

¹⁵ Essa é uma expressão de LLUÍS I FONT que, embora pareça forte no estilo proposicional, simplesmente expressa que as *Religionswissenschaft* prescindem da questão sobre a existência de Deus. (LLUÍS I FONT. *op. cit.*, p. 18).

¹⁶ Há uma certa discussão se, de fato, a filosofia ocupa um “lugar” importante no mundo acadêmico. Essa desconfiança tem sua razão de ser quando comparada (a filosofia) com o utilitarismo científico. No entanto, vale ressaltar que a universidade é o lugar por excelência da filosofia, porque nela (na universidade) se reler, produz, projeta e interpreta “culturas”. Para esse

ambas, ciência e filosofia, coincidem no aspecto da *vontade*, pela qual se constrói um tratamento racional e autônomo do *fenômeno religioso*. Agora, independentemente dessa *coincidência*, o que a filosofia acrescenta em relação aos três níveis de *ciências regionais* mencionadas acima? Ainda mais, será que a filosofia enquanto tal, pode oferecer algo a tais ciências?

Inicialmente, e desde a perspectiva da investigação científica (meramente positivista), a filosofia não tem autoridade para “descrever” nada sobre as questões do *fato em si*. Destarte, as “coisas” não somente são “coisas reais” mas, também, apresentam sentidos, valores, direitos e, além das questões referentes à gênese e a função de cada realidade há, também, a questão da verdade ou da falsidade, inclusive nas afirmações religiosas.¹⁷

Dito isto, poderíamos afirmar – ainda que provisoriamente –, que a filosofia da religião é uma disciplina filosófica “regional” – mesmo com implicações globais e/ou universais –, exatamente

tipo de tarefa, exige-se, fundamentalmente, domínio da filosofia em vista de atingir certos graus de racionalidade para conceber – concordando ou não –, os critérios éticos, as escolhas políticas e, também, as crenças religiosas.

¹⁷ Pelo menos dois autores nos ensinam a distinguir entre as questões de gênese e as questões de valor. O primeiro deles é o conterrâneo de Sigmund FREUD (1856-1939), o checo Edmund HUSSERL (1859-1938), numa das lições publicadas num tempo peculiar da história recente (1928) e organizadas, também, por um autor contemporâneo explicitamente controverso, Martin HEIDEGGER (1889-1976): *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (*Lições de fenomenologia da consciência interna do tempo*), sobretudo o terceiro capítulo da primeira parte: *Die Konstitutionstufen der Zeit und der Zeitobjekte* (*os níveis de constituição do tempo e os objetos temporais*). HUSSERL, Edmund. **Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins**. Freiburg: Max Niemeyer, 1928. O segundo autor é o alemão Max SCHELER (1874-1928), com duas de suas obras mais emblemáticas: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16) und *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917) [*O formalismo na ética e a ética material dos valores e A essência da filosofia e a condição moral do conhecer filosófico*], esta organizada no conjunto dos estudos *Vom Ewigen im Menschen* (*Do eterno no homem*).

por ser parte da filosofia da cultura, que tem como objetivo esclarecer a natureza, o sentido, as implicações e o valor da religião, e suas relações com o todo do conjunto da cultura, através de uma reflexão sobre o *factum* das religiões (que estamos tratando como *Religionswissenschaft*) e uma avaliação crítica das teorias formuladas até nossa época.¹⁸

O CRITÉRIO DE LEGITIMAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA E AS RELIGIONSWISSENSCHAFT

A tradição do pensamento ocidental, desde seu advento, teve como objetivo primeiro interpretar o mundo e a vida enquanto tal constituindo-se, assim, numa “fase pré-filosófica”, ainda que tal expressão esteja mal formulada, mesmo reconhecendo a grandeza mencionada pelo Estagirita.¹⁹

¹⁸ Explicitamos aqui uma certa *concepção descontinuísta* no referente as relações entre *Wissenschaft* e *Philosophie*, cujo resultado imediato consiste em que esta, a filosofia, não universaliza seus “resultados” como o faz a ciência, pois Filosofia e Ciência tratam de responder, em última instância, a perguntas diferentes. O conflito nessa relação, sobretudo em si tratando da filosofia da religião, começa na dependência das *Religionswissenschaft* sobre o “banco de informações” próprio desse tipo de ciência (*ciências da religião*), no intuito de ter acesso ao conteúdo mesmo. Isto já implica que seu conhecimento, além de dependente, também é deveras limitado. Ignorar essa dependência, ou melhor, esse « *éclat de la Science* » seria, portanto, tentar mover-se num profundo vazio. Ademais, sua atividade não poderia começar até que as ciências pudessem acabar com essa exaustiva tarefa, pois do contrário, ela (a filosofia) não poderia começar jamais.

¹⁹ Aristóteles reconhece esse esforço racional presente naqueles que iniciaram tal atividade antes do “surgimento” dos filósofos: «Segundo alguns, também os primeiros autores de cosmogonias, antiquíssimos e muito anteriores a nossa época, também opinaram sobre a natureza». (Εἰσι δὲ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπάλαιους καὶ πολλὰ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν). (ARISTOTELES, *Metaph*, A 3, 983^b). Em Émile BRÉHIER, encontramos uma formulação extremamente séria sobre essa problemática, na medida em que questiona as verdadeiras origens da filosofia, ou seja, se essa *patente* pode ser atribuída

Encontramos na antiguidade as posições elementares da filosofia na relação com a religião e tais posições assumiram sempre uma *Tendenz* (atingindo seu ápice com a *Aufklärung*) de superação da religião, mas sem deixar de absolvê-la.²⁰

Naturalmente, esta situação pressupõe, ao menos implicitamente, uma concepção da religião e da filosofia: a religião aparece, não somente como instância soteriológica mas, também, como concepção do mundo e, por sua vez, a filosofia surge não só como a *obra da razão*, senão como uma dogmática herdada.²¹

ao mundo grego ou se encontramos resquícios dessa forma de pensar em outras manifestações culturais, ainda que, ao dedicar-se a descrever os *pré-socráticos*, o mesmo, i.é., BRÉHIER, cai na tentação histórica, ou seja, no tratamento convencional sobre os *primeiros filósofos*: «Quins són els orígens i quines són les fronteres de la filosofia? Va començar la filosofia al segle VI, a las ciutats jòniques, com admet una tradició que es remunta a Aristòtil? O té un origen més antic, sia als mateixos països grecs, sia als països orientals? L'historiador de la filosofia pot i deu restringir-se a seguir el desenvolupament de la filosofia a Grècia i als països de civilització d'origen grecoromà, o bé ha d'ampliar la seva visió fins a les civilitzacions orientals?» (BRÉHIER, Émile, *Historia de la Filosofia*, vol. 1: *Antiguitat i edat mitjana*, 1998, p. 19-20).

²⁰ É sabido que esse *embate* ocorre com o cristianismo, sobretudo na relação entre razão e fé, marcadamente assumido por Santo Agostinho ao interpretar a fé metafisicamente, ou seja, uma tentativa muito bem elaborada (e aqui muito se deve aos Padres da Igreja) de separar duas vias possíveis de filosofia: uma cristã – a “verdadeira filosofia” segundo seus seguidores –, e outra pagã. No entanto, tal “concorrência” chega a ser desleal em si mesma, visto que “ambas” buscam o mesmo objetivo, ou seja, a busca pela sabedoria.

²¹ A Patrística consiste, nesse sentido, numa obra fundamentalmente teológica e somente implicitamente ou acidentalmente explícita, se pode encontrar elementos de uma filosofia, neste caso, de uma filosofia da religião. O mesmo critério pode ser aplicado aos medievais, i.é., a filosofia como *ancilla theologiae* e sua impossibilidade teórica de distanciamento metodológico, acabou impossibilitando pensar a filosofia enquanto tal. Vejamos a observação de Henry DUMÉRY, mesmo reconhecendo seu exagero mas, também, sua razão de ser: “São Tomás, ao admitir as duas ordens de verdades, decidiu a sorte da filosofia moderna.” (DUMÉRY, H.

Não obstante as diferenças e peculiaridades existentes entre a filosofia e a religião encontramos, no marco histórico atual, um novo tratamento do fenômeno religioso que, agora, pode ser qualificado de filosófico ou científico, segundo o caso específico, e isso graças a um desejo explícito de instaurar «*la paix religieuse*».

Essa “nova etapa” da filosofia sedimenta o critério de legitimação na relação estabelecida com as ciências da religião, pois o núcleo que lhe garante esse selo está no papel crítico assumido por ela (pela filosofia), agora com os olhos da modernidade.²²

Não se trata, portanto, da preocupação dominante até o século XX, a preocupação religiosa ou antirreligiosa mas, fundamentalmente, na ousada perspectiva consciencial em compreender o fenômeno religioso enquanto tal. Assim, a atitude filosófica frente a ele (ao fenômeno religioso) não passa pelo crivo da defesa, da superação ou da condenação mas, simplesmente, em buscar entendê-lo com as ferramentas inerentes do processo crítico. Nesta tarefa, a filosofia se utiliza de dois métodos importantes já mencionados anteriormente: a fenomenologia e a análise da linguagem, pois ambos coincidem na mesma perspectiva e/ou interesse: entender a especificidade e/ou identidade do fenômeno religioso, não obstante as diferentes linhas de pesquisa dos fenomenólogos, ou seja, a linha mais historicista ou da própria filosofia.²³

Phénoménologie et Religion. Structures de l’institution chrétienne. Paris: PUF, 1962, p. 92).

²² Grande parte desse esforço em vista da legitimação partiu, pelo menos, de dois grupos bem definidos: por um lado os declarados “livres” das amarras da fé e, por outro, das mulheres e homens *egressus* da ortodoxia eclesial.

²³ Nessas duas perspectivas, faz-se mister destacar alguns nomes importantes, a exemplo de Gerardus van der LEEUW (1890-1950), Mircea ELIADE (1907-1986) e Geo WIDENGREN (1907-1996), estes na perspectiva historicista e Max SCHELER (1874-1928), Rudolf OTTO (1869-1937) e Henry

Dito isto, podemos afirmar que o critério legitimador da filosofia na relação estabelecida com as *ciências da religião* passa, exatamente pela sua própria opção filosófica, ou seja, assumir sua originalidade crítica e jamais doutrinária, com preocupações apoloéticas ou antirreligiosas completamente desnecessário. Daí que frente as demais ciências, a filosofia estará ocupando sempre uma posição de *desconforto*, pois a desconfiança faz parte de sua própria “estrutura genética”, diferentemente daquelas “ciências” que dizem ter encontrado um “lugar” de paz e tranquilidade. Numa palavra, a filosofia sempre foi – e seguirá sendo –, o ‘lugar’ do « *inconfort intellectuel* », porque ela se apresenta, em última instância, como uma (cons)ciência problematizadora.²⁴

DUMÉRY (1920-2012) na perspectiva mesma da descrição do fenômeno. Evidentemente, o nome que mais se sobressai na perspectiva da análise da linguagem como segundo método usado pela filosofia na compreensão do fenômeno religioso é, sem dúvida, Ludwig WITTGENSTEIN (1889-1951), este situado em dois níveis de um mesmo centro de interesse: o problema da *verificação* dos enunciados religiosos e a *descrição* mesma das características da linguagem religiosa, tendência esta que o aproxima, também, da postura fenomenológica.

²⁴ Possivelmente essa legitimação da filosofia através da postura crítica como critério fundamental e de identidade gera aquilo que LLUÍS I FONT chama de “dificuldades internas”, ou seja, um tipo de *aporia* que, aparentemente, limitaria sua tarefa crítica, ou ainda, sua legitimidade enquanto tal. A eminência dessa *aporia* é possível somente quando há um esforço para desautorizar a importância das concepções mencionadas – notadamente dogmáticas – que, sem a distinção dos dois níveis de linguagem (religioso e filosófico) resultaria insustentáveis. Numa palavra, a filosofia (da religião) parece ser um dimensão impraticável, tanto para o ser humano a-religioso, pois este carece da *religiöse Erfahrung* e, por isso, não pode falar daquilo que não conhece, quanto ao religioso, porque sua fé ficaria ameaçada, exatamente pelo exercício da autonomia intelectual. Sem dúvida é importante conhecer o próprio *objeto de reflexão* – neste caso, o objeto religioso –, mas não parece imprescindível ter uma *experiência religiosa* especial. Afinal, poderíamos dizer que é possível filosofar sobre a religião (religiões) sem a necessidade de ser religioso, da mesma forma filosofar sobre a ciência (ciências) sem ser cientista, ou ainda, filosofar sobre a moral, sem ser virtuoso, uma realidade muito presente em nosso contexto.

CONCLUSÃO

Falando sobre a *riqueza poliédrica dos indivíduos*, comenta o jovem filósofo MENDLEWICZ: “Neste sentido, o antropologismo que emana desta postura se legitima, sobretudo nas ciências humanas, pela própria vivência espiritual da época. E a primeira reflexão que interessa ao homem é, precisamente, ele mesmo [...]”. (SEGURÓ MENDLEWICZ, 2013, p. 212). Ora, para que a filosofia encontre seu espaço no âmbito das *ciências da religião* sedimentando, desse modo, sua própria identidade (*estatuto*), necessita voltar seu olhar não somente a este “*ele mesmo*” (*este ser humano*), senão a tudo aquilo que está ao seu redor e, por isso, constitui espaços possíveis de conhecimento e, sobretudo, espaços de *experiência vital*. O fenômeno religioso é, sem dúvida, um desses inúmeros espaços possibilitadores dessa *experiência vital*.

Para elaborar esse processo, nada melhor que recorrer aquela ciência que introduz esse indivíduo na atividade mesma da razão ou do processo racional que, às vezes, tem-se mostrado enormemente perigoso ao enveredar-se na busca enlouquecida do domínio e, portanto, do poder.

Esse fenômeno religioso do qual falamos tantas vezes, ultrapassa seus próprios limites e, em sua condição de experiência real tem, evidentemente, desenvolvido um papel singular em diversas esferas que, aparentemente, não *usam* a roupagem confessional. O que estamos dizendo é que o ferrenho impacto da crítica moderna em relação ao desaparecimento do fato religioso, este tido como um “comportamento” do passado longínquo e, portanto, superado pelo advento e progresso das ciências e do novo rosto democrático, parece não ter sentido os efeitos esperados. A grandiosidade desse fenômeno religioso (das religiões) consiste,

portanto, na constante atualização de seus elementos – todos eles vinculados a uma certa dimensão transcendente –, às novas gerações, sobretudo, aquelas formadas dentro da perspectiva profundamente racionalista. Junto a essa “estratégia” – que inicialmente não se apresenta desonesta –, cabe à filosofia desenvolver sua tarefa, cujo foco de atenção será sempre entender esse fenômeno, evidenciar suas mudanças, detectar sua vigência, deixando para outras ciências a difícil tarefa de aceitar ou rejeitar, valorizar ou degradar... estimar ou menosprezar. Talvez, nesse processo de evidenciação do estatuto da filosofia no âmbito das *Religionswissenschaft*, deparamo-nos com sua dupla e (in)esperada condição: sua grandeza e sua miséria.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Valentín García Yebra. ed. 2., reimp. 3. Madrid: Gredos, 1998. (Edición trilingüe).
- BRÉHIER, Émile. **Història de la Filosofia**. Tradução de Antoni Vicens. Barcelona: Tecnos, 1998. (vol. 1: *Antiguitat i edat mitjana*).
- DUMÉRY, H. **Phénoménologie et Religion**. Structures de l'institution chrétienne. Paris: PUF, 1962.
- FERRATER MORA, José. **Diccionario de Filosofía**. 2. ed. rev. e ampl. Barcelona: Ariel, 2009. v. 2.
- FIERRO BARDAJÍ, Alfredo. **Sobre la Religión**. Descripción y teoría. Madrid: Taurus, 1979.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Philosophie der Religion**. Berlin: Duncker und Humblot, 1840.
- HUSSERL, Edmund. **Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins**. Freiburg: Max Niemeyer, 1928.
- JANSSEN, Hans-Gerd. **Gott – Freiheit – Leid: das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- KÜNG, Hans. **Existiert Gott?** Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München: Piper, 1978.
- LLUÍS I FONT, Pere. **L'estatut de la Filosofia de la Religió**. 1991. 26f. Apostilha (Livre docència) – Universitat Autònoma, Barcelona.

- MANCINI, Italo. Filosofia de la Religión. In: **Concilium**, Petrópolis: Vozes, n. 156, 1980.
- MONTAIGNE, Michel de. **Apologia de Ramon Sibiuda**. Barcelona: Edicions 62, 1998.
- PORCELL, Martínez. **Dios, Persona y Conocimiento**: cuestiones selectas de metafísica. Barcelona: Balmes, 2008. (Biblioteca Filosófica de Balmesiana, Serie I, vol. V).
- SCHELER, Max. **Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Freiburg: Max Niemeyer, 1916.
- SCHELER, Max. **Vom Ewigen im Menschen**. Leipzig: Der Neue Geist, 1919.
- SEGURÓ MENDLEWICZ, Miquel. Exigències d'una filosofia de la religió, avui. In: **Ars Brevis**. Barcelona: Universitat Ramon Llull, n. 19, 2013.
- SOUZA, J. C. A. **O Projeto da Modernidade**: autonomia, secularização e novas perspectivas. Brasília: Liber Livro, 2005.
- WEGENER, R. **Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts**. Mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller, Berlin: [s.n.], 1909.

O XANGÔ NAS TERRAS DE VIÇOSA, NAS ALAGOAS²⁵

*Adriano Trajano*²⁶

INTRODUÇÃO

Segundo Brandão, a região que hoje é Viçosa foi o “berço e o túmulo da república dos Palmares, o primeiro refúgio e o último reduto dos desgraçados quilombolas” (BRANDÃO, 2005, p. 16-17). Em seu livro, Brandão apresenta o chamado “Diário de Viagem” do capitão Blaer, comandante das tropas holandesas no século XVII. Conforme Brandão, neste diário, o capitão Blaer fez alusão a uma expedição holandesa, brasileira e tapuias que ficava nas terras de Viçosa, nas Alagoas (BRANDÃO, 2005, p. 18). Essa expedição datada de 26 de fevereiro de 1645 foi considerada pelo capitão Blaer, uma das mais antigas nos caminhos de Palmares. Essa expedição, segundo ele, fez alusão às cachoeiras e o rio Parahyba na Serra Dois Irmãos, nos limites de Viçosa e Capela (atual Cajueiro). Assim, os holandeses estiveram bem perto do ponto aonde hoje é a cidade de Viçosa. Vale lembrar que o “Diário de Viagem” do Capitão Blaer referido por Brandão, data entre 1630 e 1654 antes da chamada povoação do Riacho do Meio em meados de 1790. Em 1831, a região recebia o nome de Villa Nova da Imperatriz. Em 1833 a 1879, a região foi chamada de Villa Nova da Assembleia; em 1890, de Villa Viçosa e, em 05 de junho

²⁵ O presente texto sumaria brevemente um dos capítulos da Dissertação de Mestrado em História Social (UFAL-2016). Segue-se numa perspectiva umbandista/quimbandista.

²⁶ Especialista, Mestre e Doutorando em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba-UFPB. Licenciado e Mestre em História na Universidade Federal de Alagoas – UFAL. É Bolsista CAPES/PRPG-UFPB. Pastor batista desde 2004.

de 1892, deu-se a instalação da cidade chamada Viçosa. Até o ano de 1950, Viçosa possuía três distritos: Chã Preta, Pindoba e Anel (BRANDÃO, 2005, p. 5-122).

O município de Viçosa está localizado a 86 quilômetros da capital Maceió, Mesorregião do Leste Alagoano; Microrregião Serrana dos Quilombos dos Palmares, região do Vale do Paraíba. Seus principais acessos se dão pela BR-316, AL-204 e a AL-110, todas asfaltadas. No que concerne ao adensamento populacional, Viçosa atualmente registra uma população de 25.444 habitantes.²⁷ Segundo registros históricos presentes no lançamento do seu Álbum Centenário, Viçosa/Alagoas foi escolhida pelos quilombolas entre 1556-1695 para servir de refúgio aos negros oriundos de Palmares. Reza a tradição que o local, reduto dos negros quilombolas, foi a Serra Dois Irmãos, cerca de 400 metros de altitude (ÁLBUM DO CENTENÁRIO DE VIÇOSA, 2008, p. 4-5). Na Serra Dois Irmãos²⁸, em 20 de novembro de 1695, relata a história viçosense, o guerreiro quilombola Zumbi dos Palmares tombou sob o domínio português e foi levado para Recife, capital pernambucana. O Álbum do Centenário de Viçosa (2008, p. 2-21), elucida também um dos viéses históricos do município: “a lenda do caçador chamado por Preto Velho”²⁹, que residia nas margens do Riacho Limoeiro, o qual batizou de Riacho do Meio, por passar na parte central da cidade com a beleza de suas matas, lavouras, serras e rios. Viçosa também é conhecida como a “Princesa das Matas” e possui atualmente duas Comunidades Quilombolas registradas no Instituto de Terras e

²⁷ Censo IBGE 2010. Dados disponíveis em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em: 31 jun. 2016.

²⁸ Houve uma cerimônia a Xangô e a Oxum neste local, em fevereiro de 2009, a qual foi registrada na íntegra por (TRAJANO, 2013; 2016).

²⁹ Preto Velho é considerado na Umbanda um espírito de negro da Bahia, experiente, paciente e cuidadoso, cuja morada é na Jurema, espécie de jardim celestial. O grifo é do autor da pesquisa. Forte coincidência.

Reforma Agrária de Alagoas - ITERAL: Gurgumba (25 famílias) e Sabalanga (100 famílias), certificadas apenas em 27 de dezembro de 2010.³⁰

Por que uma região tão conhecida da história de Alagoas, inclusive servindo de abrigo para os palmarinos, comportando desde suas origens comunidades quilombolas de reconhecimento estadual e conhecida como a “terra da cultura”, nunca atentou para as práticas de matriz africana existentes ali há décadas? Pelo menos, em quase todas as Áreas que formam atualmente o Mutirão, das conhecidas e populares Ruas dos Paus Brancos, Rua da Matança, Rua do Cravo, Rua do Antigo IML, Rua da Passagem da Areia, Rua do Cemitério aos Conjuntos de Frei Damião, Padre Cícero e Dourada, existiu ou existe pelo menos um terreiro de Umbanda funcionando regularmente.

Da zona urbana à zona rural é possível citar algumas regiões como a de Sabalanga, Santa Efigênia, Pedras de Fogo, Paturi, Jitirana, Sant’Ana, Baixa Funda, Mata Escura, Mata Verde, Bicho Preto, e Estrada Nova que comportaram ou ainda comportam pelo menos um terreiro de Umbanda. Existem também personagens históricos da religião³¹ ainda vivos como Mãe Antonia (75 anos), Pai Bastinho (75 anos) e Mãe Nazaré (74 anos) atuantes na religião e experientes cada qual com sua clientela. Por que esses líderes religiosos nunca foram reconhecidos como liderança religiosa importante na preservação da religiosidade negra no município? Por que Viçosa se diz lembrar da Serra Dois Irmãos como refúgio de Zumbi e reduto dos negros palmarinos no século XVII e, ao mesmo tempo, esquece de uma tradição religiosa negra existente desde o século XX? Por isso, faz-se necessário redigir este artigo com o intuito de dar “voz” e

³⁰ INSTITUTO DE TERRAS E REFORMA AGRÁRIA DE ALAGOAS, 2010.

³¹ C.f.: (TRAJANO, 2013;2016).

“visibilidade” a esta religião como uma das principais construtoras da cultura alagoana, inclusive, dos seus folguedos no século XX.

PÓS-QUEBRA EM VIÇOSA/ALAGOAS

As hipóteses aqui são lançadas a partir do texto do Mons. Vasconcelos, o qual reconhecia que a fé católica sobrevivia ao lado das “crendices africanas” e sincretismo religioso na primeira metade do século XX. São apenas conjecturas, obviamente. O contexto foi datado da segunda metade do século XX, alguns anos depois do episódio do “Quebra” na capital Maceió em que ocorreu forte migração dos praticantes das religiões afro-brasileiras para o interior do Estado. Aqui estaria a singularidade do Povoado Bananal e do município de Viçosa que, neste período, já comportava seis povoados quilombolas. Forte coincidência, talvez.

No ano de 1931 por ocasião do centenário de Viçosa, o Mons. Cândido Ferreira Machado, pároco entre os anos de 1919 e 1958, escreveu que neste período todas as associações religiosas estavam funcionando regularmente com “fieis orgulhosos, radiantes e alegres por serem católicos”. Segundo ele, os católicos sabem que a maior glória deste mundo é ser membro da Igreja de Jesus Cristo e, por conseguinte, cidadão do reino de Deus. E, mais, “A religião católica na Viçosa tem sido um dos maiores factores do seu progresso e da sua civilização” (ÁLBUM DO CENTENÁRIO DE VIÇOSA, 2008, p. 121). A expressão “civilização” aqui, talvez, viesse acompanhada de conversão, catequização e doutrinação católica, pois o catolicismo romano significaria progresso da cidade e, conseqüentemente, civilidade do povo viçosense. Em meados de 1920, o folclore regional,

sobretudo, o Quilombo³², era destaque no povoado Bananal e evocava a “história de cor local” (VASCONCELOS, 1964?, p. 61). Eis, aqui, mais uma singularidade: cultura afro-brasileira nos folguedos de Viçosa nas primeiras décadas do pós-Quebra.

Partindo do texto do Mons. Vasconcelos, tudo leva a compreender que, provavelmente, as práticas da religião de origem africana não estavam ausentes naquela localidade nos primeiros anos pós-Quebra. Parece que Viçosa não esteve alheia a esta realidade penetrante. A Umbanda seria uma realidade cultural penetrante no cotidiano brasileiro. Viçosa mostrou-se um ambiente bastante propício à Umbanda. A influência do catolicismo popular rural, sua herança negra dos Palmares, o fluxo constante de viajantes e operários trabalhando nas fábricas depuradoras de algodão e nas dezenas de engenhos banguês espalhados pela região entre os anos de 1918 e 1958, pode confirmar isto. Este quadro contribuiu para fortalecimento da Umbanda como culto doméstico agregador de migrantes que por ali se fixavam. Por que não foi feita nenhuma alusão histórica a este culto? Tudo indica que a influência erudita europeia branca e elitista permeou as ideologias dos escritores alagoanos, sobretudo, viçosenses. Os umbandistas em Viçosa mencionaram que nunca foram visitados por nenhum pesquisador para falar sobre suas crenças. Desse modo, coube ao presente texto juntamente com estas lideranças, desenvolver a história do culto umbandista em Viçosa a partir das falas de seus praticantes, sobretudo, dos mais antigos. Afinal, Viçosa apresenta um terreno bastante fértil para diferentes práticas religiosas (Cf.: TRAJANO, 2018a; 2018b).

³² O folgado teve origem nas senzalas, como variante das Congadas e Cucumbis. Só em Alagoas recebe a denominação de Quilombo, devido a questões históricas (ALAGOAS POPULAR, 2013, p.80-90).

VIÇOSA NO SÉCULO XX

Viçosa no século XX desempenhou um relevante papel no desenvolvimento econômico e cultural na região do Vale do Paraíba, área geográfica bastante conhecida no Estado. Entre os anos de 1910 e 1935 as fazendas de algodão e as dezenas de engenhos de açúcar movimentaram a economia do município. Na década de 1940, três grandes usinas funcionavam em Viçosa: a usina Boa Sorte, Recanto e Boa Esperança. De Viçosa o açúcar descia para o Pilar e de lá era transportado para Maceió (DIÉGUES JÚNIOR, 2006, p.130). Também as máquinas de descaroçamento de algodão trabalhavam a todo vapor nesse período (SÁ BRANDÃO, 2007, p. 11-17). Desde o início do século XX a migração negra entre Maceió e interior do Estado era constante. A sobrevivência desta população se dava principalmente com o trabalho nas usinas de cana de açúcar espalhadas pelo interior alagoano (SANTOS, 2012, p. 199). Em Viçosa não era diferente.

Considera-se importante citar uma informação presente num levantamento para fins apostólicos da Arquidiocese de Maceió, intitulado: *Vida paroquial ajustada ao nosso tempo e ao nosso meio*. Este documento é um levantamento das paróquias de todo o Estado, parece datado da década de 1940 e foi preenchido pelo então Mons. Cândido Ferreira Machado (1919-1958) na paróquia Senhor Bom Jesus do Bomfim. Neste levantamento do campo missionário católico, tudo indica, da década de 1940, traz na página 2 uma informação valiosa acerca do “baixo espiritismo” ou “macumba” presente em Viçosa naquela época. Segundo o Mons. Cândido Machado: “*O baixo espiritismo tem penetrado em vários lares. A esperança de curas e a orientação de remédios é também a causa mais impulsionante para o espiritismo*”. Já na página 3 escreve: “*A infiltração espírita é um fato. Aceitam também os operários, com muita facilidade as quiromancias e*

benzederas (curandeiros). Mãos que piram outros ajuizados".³³ Os interlocutores em Viçosa informaram que a liderança umbandista à época se identificava como "*benzedores*" ou "*rezadores de ramo*". Outra parte era vista como "*curandeiros*" e "*espíritas*". Na década de 1950, Pai Cosme e Pai Emídio (ambos em memória), disseram frequentar quando crianças, "*reuniões de cura*", "*oferendas aos espíritos*" e de "*Mesa Branca*". Mãe Antônia (75 anos) também afirmou participar desde os sete anos de idade, das "*reuniões espíritas*" na zona rural e na cidade, levada pelos seus pais (TRAJANO, 2018a; 2018b).

O documento confirma a existência do culto. Talvez, o que não foi falado pelos intelectuais foi acompanhado pela Igreja. Uma observação interessante que precisa ser feita no informativo apostólico é acerca dos operários: "*Aceitam também os operários...*". Vale lembrar que nas décadas de 1930 e 1940 o desenvolvimento econômico de Viçosa é representado pelos engenhos, dezenas espalhados pelo município e, principalmente, por três grandes usinas de cana de açúcar, gerando assim muitos empregos naquela região. De 1861 a 1961 funcionou a estação ferroviária de Viçosa ligando ao Recife, Garanhuns, Maceió, Palmeira dos Índios, Quebrangulo, Porto Real do Colégio e demais localidades (DIÉGUES JÚNIOR, 2006, p. 129-130). A linha férrea significava a manutenção da economia local, bem como o trânsito com outras regiões de Alagoas e Pernambuco. Para se ter uma ideia, nos anos de 1960, principalmente, Viçosa comportava mais de 130 engenhos produtores de açúcar, rapadura e aguardente. Tratava-se de uma região bastante conhecida não apenas em Alagoas, mas no Estado de Pernambuco. Neste período, a migração era muito forte, pois além de uma economia bastante

³³ Este documento traz um levantamento dos acontecimentos ocorridos no município naquele ano. Cabia ao pároco apresentar ao Arcebispo o contexto geral onde a paróquia estava inserida.

promissora, a cultura local alcançou seu auge, chegando a ser conhecida como a “terra da cultura alagoana”. Assim, tudo indica que operários entre os anos de 1930 e 1960 não faltavam em Viçosa movimentando a economia da cidade. Alguns deles, quiçá, “comunistas” oriundos de Maceió.³⁴

Otávio Brandão em entrevista ao CPDOC, no ano de 1997, ao falar sobre o contexto de vida dos operários em Maceió entre os anos de 1916 e 1919 apresentava o contexto religioso dos operários favorável às práticas da “macumba” na capital. Brandão ao descrever a Congregação Libertadora da Terra e do Homem, apoiada pelo setor operário no ano de 1917 em Alagoas, expõe a religião daqueles operários da seguinte forma: “A macumba de lá se chama xangô. Eram trabalhadores que não iam às reuniões para ir ao xangô. A cabeça deles, cheia de xangô e iemanjá. Era uma luta muito grande” (REGO, 1993, p. 12-13).

Otávio Brandão dizia também que, no ano de 1917, ele e alguns operários de Maceió penetraram em alguns interiores do Estado – não cita quais – mas, segundo ele, esteve nos engenhos de seus familiares – provavelmente nas terras de Viçosa, sua terra natal – procurando os trabalhadores de lá e dizendo: “*A terra pertence a vocês! Divisão das terras! A terra ao trabalhador de enxada!*”. Sua família reagiu: “*Ainda mais essa! O homem é um inimigo de Deus, um inimigo de Cristo, e agora é inimigo dos próprios parentes, quer a desgraça dos parentes!*” (REGO, 1993, p. 9-11). Partindo de sua fala compreende-se que a prática da “macumba” entre os operários maceioenses era bastante favorável. E, mais, a expressão “empestados” em sua fala, mostra a dimensão dessa prática entre esses trabalhadores, vista como negativa para a militância de esquerda à época. Talvez, pudesse existir algum tipo de trânsito religioso com os trabalhadores nos interiores do Estado

³⁴ As informações podem ser encontradas em: <<http://blogvicosacompleta.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 06 jul. 2016.

ou talvez, ter influenciado as gerações de operários nas décadas seguintes. Conforme abordado acima, o município de Viçosa era de fácil acesso e um dos grandes produtores de açúcar desde o século XIX. À época Viçosa era interligada com o Estado de Pernambuco e a outros municípios alagoanos por meio de sua linha férrea inaugurada em 1861. Tratava-se de um município em constante fluxo migratório e uma das potências do açúcar e algodão da região do Vale do Paraíba. Tudo leva a compreender que a religiosidade negra em Viçosa existia dentro desse contexto. O povoado do Bananal ou do engenho “bananais” descrito por Diégues Júnior, poderá contribuir para tal pensamento (DIÉGUES JÚNIOR, 2006, p. 231).

“MESA BRANCA” E CULTO ORGANIZADO

Com o surgimento da Federação dos Cultos Afro Umbandistas do Estado de Alagoas em 09 de janeiro de 1957, a Umbanda em Viçosa passou a ser mais conhecida. Foi precisamente a partir dos anos de 1958 em diante que os rituais, ainda prevalecendo os de “Mesa Branca” ou “Mesa de Jurema”³⁵ se desenvolveram. Mas eram celebrações curtas que reuniam pouca gente, geralmente vigiadas por policiais. Os representantes dos terreiros tinham que solicitar autorização ao delegado de polícia. Cada terreiro precisava redigir uma carta à Delegacia de Polícia pedindo autorização para funcionamento das cerimônias públicas, que não eram tão públicas assim. Os horários de funcionamento eram determinados pelo delegado. Geralmente as festas ocorriam no começo da tarde e se estendiam até as 19:h00 ou 20:h00 horas. Segundo as lideranças umbandistas mais antigas

³⁵ De acordo com as lideranças mais antigas, nos rituais de “Mesa Branca” ou “mesa de jurema” são cultuados apenas os espíritos julgados da Jurema. Os filhos de santo recebem os Caboclos e Caboclas, Pretos Velhos e Pretas Velhas, Zé Pelintra e, em casos excepcionais, segundo eles, Exus.

no município, foi em meados de 1960 que se começou a ter um pouco mais de liberdade para se praticar a religião. Ou seja, o que se tem hoje como “*toque de Exu*”, “*toque de Orixás*”, festas religiosas públicas, só veio a acontecer em Viçosa mais precisamente a partir do ano de 1960. Mas, vale lembrar que antes disso já existiam as chamadas “*mesas brancas*” ou os cultos domésticos (TRAJANO, 2018a; 2018b).

Segundo as lideranças mais antigas, o ritual de “*Mesa Branca*” acontecia às escondidas no interior das casas dos Pais e Mães de santo. Para o Pai Cosme e Pai Emídio (em memória), tratavam-se de rituais que aglomeravam poucas pessoas. Na “*Mesa Branca*” só se trabalhava com Caboclos e Pretos Velhos, eram para consulta e orientação espiritual. Tudo acontecia em torno de uma mesa forrada com uma toalha branca, ornamentada com flores e velas. Esses rituais, poucas pessoas sabiam que aconteciam. Cada umbandista realizava secretamente e não era divulgado. Em primeiro lugar, segundo eles, porque “*esses trabalhos espirituais*”, não podiam diante da lei, pois se o delegado, à época, soubesse de algum culto dessa natureza a força policial viria para acabar. Segundo o Pai Cosme, ainda menino (oito anos de idade), “*ia com seus pais à essas reuniões realizar ‘trabalhos espirituais’*”. Em segundo lugar, havia um preconceito muito forte e pregado pela religião oficial, o que refletia na maneira de pensar de parte da sociedade viçosense. Conforme o Pai Emídio, ser “*macumbeiro*” naquela época era “*ser corajoso para enfrentar os preconceitos que eram muitos*”. Quando se tratava de rituais a Xangô, Oxóssi, Iemanjá que exigiam um espaço aberto, os poucos umbandistas que haviam em Viçosa saíam secretamente, na surdina da noite, geralmente durante a madrugada, 4:h00 e 5:h00 horas da manhã para realizarem as oferendas. Tudo sem som de *ingomes*, pois “*não se podia fazer barulho*”. As cerimônias duravam poucas horas em lugares de difícil acesso. “*Os que trabalhavam com as coisas espirituais não podiam deixar*

nenhuma suspeita”. Os Pais e Mães de santo levavam enxadas, foices, anzóis e redes de pescar para dar a entender que iriam realizar atividades no campo.

Para os Pais e Mães de santo mais antigos de Viçosa, desde pequenos já se ouvia falar em “*Xangô*” ou nos “*macumbeiros da Viçosa*”. Conforme Mãe Antônia, ainda menina (sete anos de idade), seus pais realizavam “*cortes nas matas*”. À semelhança dos rituais de Umbanda, o chamado “livro da capa preta”, o “livro de São Cipriano”³⁶ também era proibido, sua leitura e exposição pública. O Pai Bastinho (75 anos), disse que em meados de 1940, alguns tinham esse livro, mas não podiam mostrar ou ler publicamente, pois era considerado um livro de “magia negra” ou de “feitiçaria”. Segundo ele, “*esse livro continha orações fortes que podiam levar uma pessoa até a morte ou enlouquecê-la*”. Pai Bastinho disse ainda que “*era um livro muito temido e respeitado pelos umbandistas*”. Conforme abordado, a partir do final da década de 1950, timidamente, poucos umbandistas começaram a realizar rituais públicos, mas na maioria das vezes sem matança de animais ou toques de tambores, pois segundo eles, isso não podia ser divulgado publicamente. Com base em suas falas, pouca gente da cidade saberia das atividades dos xangôs. Os atendimentos aconteciam no quarto ou no quintal da casa, a portas fechadas. Alguns Pais e Mães de santo frequentavam a Igreja Católica a fim de deixar “poucas suspeitas na sociedade”. Também, segundo eles, alguns umbandistas se deslocavam até Maceió, capital, para buscarem ensinamentos e participarem de rituais nos terreiros antigos da capital alagoana, localizados nos bairros do Trapiche da Barra, Prado, Vergel, Ponta

³⁶ “O Feiticeiro - confunde-se com um outro célebre Cipriano imortalizado na Igreja Católica: o “Papa Africano”. Apesar do abismo histórico que os afasta, as lendas combinam-se e os “Ciprianos”, muitas vezes, tornam-se um só na cultura popular. Cf.: MORGOM, F. J. **O antigo e verdadeiro gigante livro de São Cipriano – Capa Preta.**

Grossa e Centro. Esta realidade assemelha-se bastante ao episódio que ficou conhecido por “xangô rezado baixo” no pós-Quebra em todo Estado de Alagoas.

Conforme abordado acima, com a criação oficial da Federação dos Cultos Afro Umbandistas do Estado de Alagoas, os umbandistas viçosenses ficaram um pouco mais confortáveis para praticarem suas crenças. Mas, mesmo assim, tratava-se ainda de uma religião do anonimato, com celebrações mensais, trimestrais e, muitas das vezes, anuais, sem muito barulho dos *ingomes* ou atabaques. O que se utilizava era um instrumento chamado de peneira, uma espécie de tamborzinho de borracha pequeno que se colocava sob as mãos que emitia um som parecido com um pandeiro ou chocalho. Ali o tamborzinho de borracha era chacoalhado e os espíritos começavam a baixar no salão. Essas cerimônias nos terreiros não podiam chamar muita atenção da sociedade, pois só ouvia quem estivesse muito próximo das chamadas peneiras, afirmam os interlocutores. Atualmente é possível registrar em Viçosa trinta e dois terreiros, “centros” ou “salões” de Umbanda espalhados pelos quatro cantos do município. Sua liderança se estende da década de 1950 aos dias atuais.

A UMBANDA EM VIÇOSA E SUA REDE DE RELAÇÕES

As lideranças mais antigas de Viçosa, informaram que quando crianças ouviam falar por meio dos seus pais e seus avós que, em meados dos anos de 1930 e 1940, já se falava dessa religião em Viçosa. Pensar a Umbanda em Viçosa exige a elaboração de duas premissas, a saber: (1ª) *uma Umbanda da “Mesa Branca”, “Jurema” ou “anagô antigo”* e (2ª) *uma Umbanda dos “toques” ou giras*. *Esta diz respeito aos anos de 1953 em diante, enquanto aquela diz respeito às décadas de 1930 e 1940 aproximadamente.* Os/as Rezadores/as, parte deles/as

realizavam ritual de “Mesa Branca”. Geralmente quem mexia com as “coisas de espiritismo” era identificado como rezador/a, benzedor/a ou curador/a de ramo e médium, mas nunca como Pai ou Mãe de santo (TRAJANO, 2018a; 2018b).

Já se ouvia falar dos “*xangozeiros*”, “*catimbozeiros*”, “*macumbeiros*”, “*espíritas*” ou os “*médiuns*” de Viçosa nos primeiros anos de vida dessas lideranças. Segundo eles, o ritual de “*Mesa Branca*” funcionava às escondidas tanto na zona rural quanto na urbana. O fato de essas residências estarem situadas na periferia da cidade e, principalmente, na área rural, dificultava a passagem das informações por parte dos interlocutores. Trata-se de lugares isolados e distantes do centro de Viçosa e, sobretudo, por já se passarem muitos anos. Além da capital, Maceió, muitos umbandistas se deslocavam até os municípios de Atalaia, há 38 km de Viçosa e Quebrangulo, há 28 km, para participar de rituais. Ainda hoje, parte da liderança busca atividade em terreiros do povoado de Branca de Atalaia (BR 304), Cajueiro, Anadia e Maceió (Bairros do Jacintinho, Benedito Bentes, Prado e Trapiche da Barra). A localização geográfica periférica da maioria dos terreiros pode significar a marginalidade da religião em meio às práticas religiosas dominantes e aceitas pela maioria da sociedade. O nível de pobreza dos seus líderes e praticantes pode significar também o lugar de inclusão nos ambientes sagrados e na sociedade viçosense. É na periferia que as pessoas podem encontrar uma “casa de culto” aberta para aliviar suas agruras e solicitar serviços mágicos para a resolução dos seus problemas. O ambiente simples e, em alguns casos, de chão batido e construção de pau a pique, pode significar ainda, a realidade de uma religião que nasce nas senzalas e nas periferias das grandes cidades e praticada em princípio, por negros, pobres e pessoas não-alfabetizadas.

Diante de tantas dificuldades, Pais e Mães de santo constituíram uma rede de relações para o estabelecimento e organização das práticas religiosas no município, que,

possivelmente lhes permitia. Os interlocutores informaram que os zeladores mais populares e falados naquela época, aproximadamente nas décadas de 1950 e 1960, eram os seguintes: (1) Mãe Maria do Carmo: não lembram o nome do terreiro – região rural da Mata Verde; (2) Pai José do Jitirana: não lembram o nome do terreiro – região rural do Jitirana; (3) Mãe Marina Munguba: Centro Espírita Santa Bárbara - Paus Brancos³⁷; (4) Pai Roberto: não lembram o nome do terreiro – Dourada; (5) Pai Benício: Centro espírita da Mãe Maria – Passagem da Areia; (6) Pai Pedro Ribeiro – Centro Áfrico Senhor do Bomfim – Rua Assembleense/Rua do Cemitério; (7) Pai João Valério - não lembram o nome e local do terreiro; (8) Pai “Touro Preto” - não lembram o nome e local do terreiro; (9) Pai João Belo - não lembram o nome do terreiro – Rua da Matança; (10) Pai Aníbal - não lembram o nome e local do terreiro; (11) Mãe Benedita – Centro espírita “Manoel Maior” - não lembram o local do terreiro; (12) Mãe Maria Teixeira – Centro espírita Senhor do Bomfim – Paus Brancos; (13) Pai Pedro Teixeira – Centro espírita Preto Velho – não lembram o local do terreiro; (14) Mãe Margarida – Centro afro Senhor Oxalá; (15) Mãe Maria Júlia - não lembram o nome e local do terreiro; (16) Pai Pedro Demésio - não lembram o nome do terreiro – Rua Nova; (17) Mãe Lourdes – não lembram o nome e local do terreiro; (18) Mãe Adélia - não lembram o nome e local do terreiro; (19) Mãe Maria Preta - não lembram o nome e local do terreiro; (20) Pai José Mata – não lembram o nome do terreiro – Fazenda Lages/Pedras de Fogo; (21) Pai Manoel Gonçalves – Região rural da Fazenda Bicho Preto; (22) Pai José Roberto – não lembram o nome do terreiro – Rua Nova; (23) Mãe Mininha do Sabalanga – não lembram o nome do terreiro –

³⁷ Esta Rua ou região com uma extensão de 02 km, próxima ao povoado quilombola do Sabalanga, é uma das vias de acesso ao centro da cidade. Já chegou a comportar 10 terreiros funcionando regularmente.

Região rural do Sabalanga/comunidade quilombola e; (24) Mãe Nazaré - não lembram o nome do terreiro – zona rural da Fazenda Bicho Preto (TRAJANO, 2018a; 2018b).

Esta liderança umbandista foi citada pelo campo de pesquisa como sendo a “*pioneira das práticas de xangô*” como “culto organizado” no município. Infelizmente, a liderança ainda viva não se lembra de detalhes desses cultos e herança dos seus avós. Confirmaram que na segunda metade dos anos de 1950 já se “*cultuava aos espíritos*” em rituais domésticos e nas matas. O *Jornal Saravá*³⁸ em sua edição de julho de 1977 trouxe uma lista dos terreiros de Umbanda filiados à Federação Zeladora dos Cultos em Geral do Estado de Alagoas (atual FRETAB). De acordo com a listagem, Viçosa contabilizava à época, apenas três terreiros cadastrados nesta Federação: Centro Africano Abaçá “Nossa Senhora da Conceição”, localizado na Rua Senador Ismael Brandão, nº 70 sob a liderança do Babalorixá Sebastião Teixeira de Freitas; a Tenda Espírita “Manoel Maior”, localizada na Rua Vigário Costa, nº 87, sob a direção da Yalorixá Marina Teresa da Conceição e o Centro Espírita “Mestre Meonidas”, localizado na Fazenda Balança (Arruado – zona rural de Viçosa), sob a direção da Yalorixá Maria Cícera Barbosa da Silva. Nesta mesma época, no município vizinho de Cajueiro se encontravam cadastrados nesta Federação oito terreiros de Umbanda. Vale lembrar que desde 1957 existia outra Federação no Estado, a Federação dos Cultos Afro-Umbandista de Alagoas, enquanto aquela só foi criada no ano de 1972.

³⁸ O **Jornal Saravá** foi considerado o porta-voz dos cultos afro-brasileiros no Estado. A edição 01 de julho de 1977 trouxe a lista dos terreiros de Umbanda e Candomblé, Tendões Espíritas e Templos filiados a Federação Zeladora dos Cultos em Geral (atual FRETAB).

A UMBANDA NA ATUALIDADE (2016-2017)

Os terreiros estudados, conforme dados dos entrevistados³⁹, existem há cerca de noventa anos, sendo o mais novo com apenas 1 (um ano) de atividade. A maioria está na área periférica da cidade, outros três estão na zona rural. Cada terreiro traz em seu arcabouço ritualístico, peculiaridades circunscritas neste município ou elementos religiosos autóctones absorvidos ali. A maioria dos terreiros funciona nos fundos das residências de seus líderes. Outra parte em um dos cômodos das casas (na sala). Torna-se praticamente impossível identificar esteticamente um terreiro de Umbanda nas ruas de Viçosa. Há apenas duas exceções, o terreiro da Mãe Tamires, o Centro Afro Brasileiro Ilê Axé de Oiá, localizado no Mutirão, Área 3, (sua residência) e Centro afro brasileiro Ylê Axé Oyá Lonangy no Conjunto Sant'Ana, trazendo suas identificações e os serviços ali realizados e telefones para marcar consultas. Assim, do ponto de vista exterior, esses terreiros não passam de meras residências, habitações comuns e pobres como a maioria em Viçosa. Algumas casas são de taipa (pau a pique), bastante afastadas do centro e de difícil acesso, principalmente, em época de inverno.

No que diz respeito aos seus participantes, a maioria dos consulentes e clientela desses terreiros é constituída por afrodescendentes, com baixa escolaridade e residentes na região periférica do município. Quanto aos seus representantes legais, a maioria é não-alfabetizada. Parte da liderança é aposentada, com alguns desenvolvendo atividades na agricultura, comércio, poder público municipal e atividades autônomas e domésticas. A complexa diversidade, rupturas e contradições marcam este cosmo

³⁹ Desde janeiro de 2009 o autor vem desenvolvendo esta pesquisa em Viçosa/AL (TRAJANO, 2013;2016). Atualmente (2017-2018) foi retomada com a elaboração da Tese de Doutorado em fase conclusiva.

religioso. Alguns Pais e Mães e filhos de santo já foram evangélicos ou católicos fervorosos. Constata-se o Estado de independência entre os terreiros, bem como rivalidades existentes entre suas lideranças espirituais e filhos de santo. É comum deparar-se com Pais e Mães de santo tratando com desdém outros companheiros de religião. Alguns filhos de santo não dirigem a palavra aos filhos de santo de outros terreiros. Notou-se, também, as diferentes interpretações entre os terreiros, em alguns casos, contraditórias, principalmente no que diz respeito à natureza e ao comportamento dos espíritos e rituais em cada terreiro ali praticados (TRAJANO, 2018a; 2018b).

Parte dessa liderança é de pessoas com idade já avançada. Alguns Pais e Mães de santo têm a saúde bastante debilitada, o que dificulta na realização de cerimônias regulares. Os Pais e Mães de santo mais jovens não concluíram o Ensino Fundamental, com exceção de apenas quatro líderes que concluíram o Ensino Médio. Alguns terreiros não dispõem de objetos religiosos o suficiente, como, por exemplo, instrumentos, roupas, tocadores de atabaques ou *ingomes* e, em casos mais extremos, de espaço físico adequado. Resultando assim, em celebrações no próprio cômodo da casa, conforme abordado acima, o que dificulta na retirada dos móveis e na acomodação dos filhos/as de santo e consulentes. Isto foi registrado em (TRAJANO, 2018a; 2018b). Realizar rituais, festividades e celebrações de um modo geral, custa caro. As despesas vão da compra de vestimentas, cigarros, bebidas, animais, atabaques ou *ingomes*, contratação dos tocadores desses instrumentos (os *ogãs* ou *ingomeiros*), velas, instrumentos de barro, taças, copos e facas à quitação das mensalidades junto à Federação.

Constatou-se também que parte prefere atender só com ritual de “*Mesa Branca*”. Outros optaram por realizar apenas uma festa anual para um Orixá, Exu, Pombagira, Caboclo ou Preto Velho. Enquanto outros estão há um bom tempo sem realizar

nenhum tipo de atividade. Já parte dos Pais de santo está adquirindo um pequeno terreno para construir seus terreiros. Outra constatação é a de que alguns filhos de santo não querem ser identificados na sociedade como umbandistas, alegando sofrerem discriminação ou retaliação por parte de seus patrões e vizinhos mais próximos. Esta ainda é uma realidade presente em Viçosa/AL (TRAJANO, 2018a; 2018b).

CONCLUSÃO

Percebe-se no campo de pesquisa que a zona rural de Viçosa chegou a comportar vários praticantes do chamado “xangô de Alagoas” há mais de 90 anos. Conforme os interlocutores, as regiões rurais de Santa Efigênia, Mata Escura, Sabalangá, Mata Verde, Jitirana, Dourada, Pedras de Fogo e Bicho Preto tinham pelo menos uma “*Mesa de Jurema*”, ou “*Mesa Branca*” ou “*anagô antigo*” funcionando. Naquela época não se comentava muito as práticas espirituais. Segundo os interlocutores, quem trabalhava com essa modalidade religiosa não podia se identificar. Avós, pais e familiares da liderança umbandista mais antiga de Viçosa comentavam com seus filhos e filhas e, quando precisavam, conduziam seus filhos às residências dos conhecidos “*curadores de ramo*”⁴⁰ para não serem identificados como “*espíritos*”⁴¹. Algumas “*celebrações espirituais*”,⁴² afirmam os interlocutores, eram realizadas nas matas antes de amanhecer o dia, às escondidas.

Os avós de alguns desses interlocutores chegaram a receber espíritos e algumas mães chegaram a desenvolver a mediunidade. Pai Cosme afirmava que nasceu nessa religião e que o “*xangô*” sua família já conhecia antes dele vir ao mundo. Segundo ele, foi iniciado aos oito anos de idade. O Pai Emídio falava que desde os nove anos de idade vinha desenvolvendo sua mediunidade, pois tratava-se de algo que “*vem de família, de*

⁴⁰ O mesmo que rezador. Prática considerada de curandeirismo. Geralmente as rezas são acompanhadas por galhos de arruda ou pião. Esta prática é muito difundida no Nordeste brasileiro.

⁴¹ Segundo eles, sinônimo de “*macumbeiro*” ou “*feiticeiro*”.

⁴² Estas celebrações eram compostas por rituais de “*Mesa Branca*”, oferendas aos Orixás nos rios e nas matas e aos Exus e Pombagiras. Os rituais eram às escondidas.

geração antiga”, afirmou ele. Até o final da década de 1940, a “Mesa Branca” era muito conhecida e praticada entre eles na região de Viçosa tanto na área rural quanto na urbana. Na área urbana as residências dos chamados médiuns estavam na periferia da cidade ou no dizer dos interlocutores, “*nas pontas de ruas*”, lugares pobres e afastados do centro comercial. Segundo eles, nessas “*pontas de ruas*”, vez por outra, se ouvia falar nessas “*casas espirituais*”, se ouvia falar em algum “*xangozeiro mexendo com essas coisas de espíritos do além*”.

Apesar dessa modalidade de Umbanda em Viçosa funcionar no “anonimato”, tinha sua clientela fiel que sempre que precisava buscava ajuda dos espíritos nesses rituais ou nas oferendas de mata adentro. A região serrana de Viçosa era bastante conhecida pelos praticantes desta modalidade religiosa. Mãe Antônia, 75 anos, disse que ainda criança com seus nove ou dez anos (1951 aproximadamente), começou a visitar “*casas de espíritos*” e já os incorporava na frente de seus pais. Segundo ela, essa religião era falada pelos seus pais e a mesma lembra-se muito bem quando seus pais as levavam para as reuniões: “*eu gostava era muito*”, afirmou ela. Num quatinho escuro da casa ou na mesa da cozinha, com portas fechadas, os rituais aconteciam e os “*espíritos baixavam*” nas pessoas, conversavam e instruíam a todos “*era uma maravilha*”, declarava Pai Cosme.

A pesquisa de campo (TRAJANO, 2018a; 2018b), apontou que apesar de ser hegemonicamente católica, Viçosa apresenta um quadro religioso bastante plural em suas práticas e discursos. Considera-se um campo diversificado, multifacetado e dinâmico. Numa população de pouco mais de 25 mil habitantes, comporta 33 terreiros de Umbanda com mais de 300 filhos de santo espalhados, sobretudo, na periferia da cidade. Trata-se de uma religião inexistente nas estatísticas oficiais, pobre, negra, e periférica, de uma grandeza cultural rica em símbolos mágico-religiosos, de resistência político-social no tempo e espaço.

BIBLIOGRAFIA

- ALAGOAS POPULAR: Folgedos e danças de nossa gente. 5º Fascículo – 29/10. Maceió: Arnon de Melo, 2013.
- ÁLBUM DO CENTENÁRIO DE VIÇOSA: (1831-1931). 2. ed. Brasília: DF: Plátano, 2008. (Edição fac-similar).
- Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió – Arquidiocese de Maceió.** Pasta de Viçosa, Paróquia Senhor Bom Jesus do Bomfim. 1940?
- BRANDÃO, Alfredo de Barros Loureiro. **Viçosa de Alagoas:** o município e a cidade: notas históricas, geográficas e archeológicas. Ed. fac-similar. São Paulo: Plátano Comunicação, 2005.
- DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **O banguê nas alagoas:** traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional. 3. ed. Maceió: EDUFAL, 2006.
- FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO UMBANDISTAS DO ESTADO DE ALAGOAS. Maceió, 2014. Presidente Benedito Maciel.
- FEDERAÇÃO ZELADORA DAS RELIGIÕES TRADICIONAIS AFRO-BRASILEIRAS EM ALAGOAS – FRETAB. Maceió. 2014. Presidente Paulo Silva.
- Jornal Saravá.** Terreiros de Umbanda e Candomblé, Tendas Espíritas e Templos filiados a Federação Zeladora. Ano. 2, nº 1, julho de 1977, p. 7-9. (Revista do Turismo).

- REGO, Otávio Brandão. **Otávio Brandão (depoimento, 1977)**. Rio de Janeiro: CPDOC, 1993. 139 p. data: 15/01/1977 a 10/02/1977. Duração: 6h 50min. p. 12-13. <<http://www.fgv.br/cpdoc/historal/arq/Entrevista213.pdf>>. Acesso em: 06. jul. 2014.
- SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **“Nos Domínios de Exu e Xangô o Axé nunca se Quebra: Transformações históricas em religiões afrobrasileiras**. 305 f. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas no Departamento de História da Universidade de São Paulo – USP. São Paulo/Maceió: 2012.
- SÁ BRANDÃO, Elói. **Velhos caminhos de Viçosa**. 2. ed. Maceió: Imprensa Oficial e Gráfica Graciliano Ramos, 2007.
- TRAJANO, Adriano O. G. **As relações entre filhos/as de santo e espíritos no cosmo religioso umbandista: Uma abordagem a partir do contexto de Viçosa/AL**. 205 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciência Política, Lusofonia e Relações Internacionais da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias – ULHT – Lisboa/Portugal para a obtenção do grau de Mestre. 2013.
- _____. **Os Exus no cosmo religioso umbandista: mudanças e ressignificações históricas com o diabo cristão, Viçosa, AL (1960-2013)**. 188f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, Maceió para obtenção do grau de Mestre. 2016.
- _____. **Espiritualidade e vivência religiosa afro-brasileira**. Goiânia-GO: Phillos, 2018a.

_____. **Cosmologia afro-brasileira ressignificada**. Goiânia-GO:
Phillos, 2018b.

VASCONCELOS, Cícero Teixeira de. **O Bananal dos meus
avós**. Salvador: Mensageiras da Fé, 1964?.

A MULTIDIMENSIONALIDADE DAS EXPERIÊNCIAS VIVIDAS ENTRE FILHOS DE SANTO E ESPÍRITOS NO TERRITÓRIO SAGRADO DO XANGÔ⁴³

Adriano Trajano⁴⁴

INTRODUÇÃO

Segundo Dalgarrondo, “sempre resta algo que transcende à psicopatologia e mesmo à ciência, permanecendo no domínio do mistério” (DALGARRONDO, 2008, p. 28). Esse contexto permite avaliar prioritariamente, à luz dos autores Amatuzzi (2003), Valle (1998) e Dalgarrondo (2008), as experiências relacionais umbandistas⁴⁵ de modo multidimensional e, assim, priorizar as complexas relações causais entre as duas variáveis associadas às experiências espirituais e patológicas. Para isso, não basta apenas diferenciar ambas as experiências pelos sintomas, resalte-se, muito semelhantes em alguns casos, mas,

⁴³ O presente artigo estar circunscrito no contexto do município de Viçosa, interior de Alagoas, campo de pesquisa deste pesquisador desde o ano de 2009. Este texto sumaria brevemente um dos capítulos de sua Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião (2013). Segue-se numa perspectiva umbandista/quimbandista.

⁴⁴ Especialista, Mestre e Doutorando em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba. Licenciatura e Mestrado em História na Universidade Federal de Alagoas. Bolsista CAPES/PRPG/UFPB. Pastor Batista desde 2004.

⁴⁵ Este pesquisador vem desenvolvendo desde o ano de 2009 sua pesquisa de campo – etnográfica – em 33 terreiros de Umbanda inseridos no município de Viçosa, Zona da Mata alagoana. O trabalho empreendido no Xangô viçosense resultou em duas Dissertações de Mestrado (TRAJANO, 2013; 2016) e, atualmente, na conclusão de sua Tese de Doutorado em Ciências da Religião na UFPB. Dois livros seus foram lançados em 2018: **Espiritualidade e vivência religiosa afro-brasileira** e **Cosmologia afro-brasileira ressignificada**, pela Editora Phillos

explorar e, por sua vez, compreender o sistema de valores e crenças, nos quais os filhos de santo pautam suas avaliações e compreensões das suas relações vividas no cotidiano. Para os umbandistas, a força espiritual externa apossa-se da consciência do filho de santo que vive a experiência, o qual passa a atribuir a esta força, os acontecimentos tanto benéficos, quanto maléficos reguladores da sua religiosidade diária, dentro e fora dos terreiros.

No que concerne à linguagem religiosa, percebe-se, a partir de AmatuZZi, que

(...) é uma linguagem facilmente manipulável, tanto pelo próprio indivíduo (fazendo dela um mecanismo de defesa psicológico – o indivíduo usa da religião para não ter que enfrentar determinados problemas pessoais), como manipulável pela sociedade (grupos de poder utilizam, de forma totalmente subordinada a outros interesses, políticos, por exemplo). Resulta daí, com certeza, uma linguagem ilusória, falsa, sem valor epistêmico respeitável (AMATUZZI, 2003, p.35).

Trata-se de reconstruir a possibilidade da linguagem religiosa, sua presença e sentido no mundo dos significados, que no dizer de AmatuZZi, significa “dar conta” dos diferentes níveis de realidade experienciáveis pela pessoa. Segundo AmatuZZi, “o discurso objetivo que visa dizer o processo exterior, reconstrói fatos; o discurso (fenomenológico) que visa dizer o processo interior reconstrói significados, (...) ambos necessários se quisermos dar conta de nossa experiência” (AMATUZZI, 2003, p. 42-43). Por se tratar de uma linguagem subjetiva, a linguagem religiosa na ótica de AmatuZZi é uma linguagem eminentemente simbólica que alcança uma proeza incrível que é, não só falar do mistério, mas também falar ao mistério e, principalmente, ouvi-lo logo depois. É um processo vivenciado na mobilização interior, processo pessoal e não apenas como algo exterior que,

institucionalmente, abate-se sobre as pessoas. Conforme discursos dos umbandistas, o descaso para com o santo e o terreiro, acarreta no infortúnio dos espíritos, resultando em “castigo” e “vulnerabilidade” espiritual. Segundo os umbandistas, cada espírito está diretamente relacionado aos problemas específicos. Os discursos proporcionam compreender que a negligência dos preceitos estabelecidos pelos espíritos traz sérias consequências para o filho de santo relapso.

Os interlocutores proporcionam interpretar a existência de ambivalências no discurso, pois com base nos relatos colhidos, percebe-se que as consequências desastrosas que se abatem sobre os filhos de santo, advêm tanto das entidades, quanto dos espíritos dos mortos, chamados na Umbanda de “eguns”. Neste caso, o desequilíbrio espiritual do filho de santo relapso, pode ser provocado pelos espíritos cultuados no próprio terreiro ou por outros espíritos de influência externa, causadores do chamado na Umbanda de “encosto” ou “corrente branca” (TRAJANO, 2018a; 2018b). Percebe-se que os filhos de santo relacionam os acontecimentos de sua vida com os espíritos ou guias. Pode-se perceber uma dinâmica semelhante no estudo de Rabelo (2008), a qual trouxe uma reflexão de três histórias de possessão no Candomblé de Salvador na década de 2000. Valle (1998) à luz da ótica psicológica, assinala acerca da complexidade que a temática da experiência religiosa traz. Segundo ele, a experiência religiosa trata-se de um fenômeno parcial. Valle enuncia que continua sendo um fenômeno desafiador para os fenomenólogos e psicanalistas, uma vez que a experiência religiosa revela a experiência de seu próprio ser, imbuído em um mistério maior e sobrenatural, cujo indivíduo acha inexoravelmente encerrado.

Valle insiste em dizer que é algo que nasce das interpelações do existir humano, algo que transcende experiência subjetiva e idiossincrática. Menezes Júnior e Almeida (2009),

partindo das análises de Jackson e Fulford⁴⁶, propuseram que as experiências espirituais e psicóticas não podem ser diferenciadas apenas pelos sintomas que são muito semelhantes em vários casos, mas seria mais importante, ressaltam os autores, investigar minuciosamente o sistema de valores e crenças com os quais as pessoas religiosas avaliam, compreendem e interpretam as suas experiências. Segundo eles, ambas as experiências assemelham-se bastante, o que se pode confirmar em Dalgalarrodo “tais experiências seriam, com certa facilidade, assimiladas à dimensão religiosa” (2008, p. 95). Menezes Júnior e Almeida (2009) ainda partindo das análises de Jackson e Fulford, descrevem que a experiência espiritual traz satisfação, é controlada, não traz deterioração da vida, não perde o contato com a realidade, gera crescimento pessoal. Já a experiência psicótica é emocionalmente negativa, traz sofrimento, leva à deterioração da vida, ocorre um prejuízo geral na vida pessoal, perde o contato com a realidade.

Dalgalarrodo apresenta uma tabela descritiva das diferenciações entre experiências espirituais e sintoma psicótico, basicamente resume-se da seguinte maneira: no primeiro caso, os indivíduos buscam relatar sua experiência para outras pessoas, sobretudo de seu grupo cultural. No segundo caso, os indivíduos são, geralmente, reticentes em relatar essas experiências. Segundo Dalgalarrodo o êxtase, transe, possessão, mediunidade, enfim, as diversas experiências espirituais, de modo geral, nos dias atuais, não interpretam esses fenômenos como centralmente psicopatológicos; segundo ele, trata-se de estados culturalmente constituídos e sancionados com diferentes repercussões psicopatológicas ou não, sobre os indivíduos.

⁴⁶ Psiquiatras que procuram demonstrar a fragilidade da psicopatologia tradicional e da nosologia psiquiátrica em distinguir entre experiências espirituais e sintomas psicopatológicos.

UMA PERSPECTIVA DA RELIGIOSIDADE UMBANDISTA

“A gente tem que zelar os espíritos, cuidar direitinho pra gente ter um anjo de guarda, um cachorro bom de porta, a chama de Exu e dos Orixás, tem que ser zelada, porque na hora que tiver na derradeira, eles pegam o cabra e,... segura,... e..., chega junto mesmo; e o Orixá chega de mansinho, já o Exu vem com tudo” (PAI EMÍDIO, 2009). Esta fala parte de um Pai de santo, representante do Centro Espírita Preto Velho, cujo discurso constitui-se uma das ferramentas principais para a perspectiva da religiosidade. De acordo com Pinto (2009), a religiosidade é um precioso meio de inserção comunitária e cultural do indivíduo. Para Giovanette (2005), a religiosidade trata de certa relação entre o ser humano com algo transcendente, alguma realidade superior, experiência extremamente pessoal e única das religiões. Partindo de Giovanette (2005), Valle (2005) e Pinto (2009), compreende-se que a religiosidade é inerente à religião, é uma das formas da espiritualidade se manifestar, refere-se ao transcendente, busca abarcar o além da vida, busca o sentido último da existência. Vale salientar que ela também poderá se tornar fonte de alienação conforme salienta Pinto,

a religiosidade pode ser também fonte de alienação, de fuga do espiritual, de superficialidade existencial. Dependendo da maneira como é vivida, a religiosidade pode encobrir a espiritualidade, pode até sufocá-la, como é o caso dos idólatras, dos fanáticos religiosos, das pessoas supostamente ingênuas que não conseguem sequer criticar sua religião, assim como é o caso das pessoas que não participam comunitária ou ecologicamente do mundo (PINTO, 2005, p. 25).

Koenig (2007), ao analisar a relação entre religiosidade e psicose patológica entre pessoas das Américas do Norte e do Sul,

mostra que as pessoas se tornam mais religiosas quando se encontram em situação de doença física e mental. Segundo evidencia Koenig, em situações de alto estresse psicológico, o fator religioso é usado para auxiliar a lidar com, ou adaptar-se a situações de sofrimento. Com isso, a pesquisa do referido autor, conduz ao entendimento de que os religiosos imploram a ajuda de Deus, deuses, entidades ou espíritos realizando rituais religiosos, buscando conforto e apoio de adeptos de seu círculo religioso. Desse modo, normalmente, de acordo com Koenig, pessoas psicóticas e portadoras de doenças mentais graves e persistentes, isto é, em condições altamente estressantes, podem ser também bastante religiosas. Incorporando a visão de Koenig ao desvelamento da religiosidade, entende-se que a religiosidade está ligada ao ser crédulo necessitado, pois quanto maior a necessidade de cura ou de solução para os diversos problemas cotidianos, maior será a busca pela religiosidade ou subterfúgios espirituais.

Obviamente, o tema religiosidade e espiritualidade envolve uma largueza de abordagens, mas aqui opta-se compreendê-la como sendo o meio pelo qual as pessoas, em sua dimensão subjetiva, se dirigem à religião com “abertura ao mistério” (LIBÂNIO, 2002a, p. 55-56). Para Libânio, a religiosidade, ao exprimir exigências da subjetividade humana, necessita do tempo do rito, da celebração, do culto e, por sua vez, da vivência religiosa, ou seja, da busca por experiências religiosas constitutivas da gratuidade, pois a religiosidade prioriza a gratuidade de tudo, o “mistério” oferece-lhes. (LIBÂNIO, 2002a, p. 107-108; 2002b, p. 222-223). Para ele, a religiosidade manifesta-se na execução de rituais sagrados, bem como pede experiência presente. A religiosidade, portanto, no dizer de Libânio, pode ser bem compreendida quando as pessoas latejam no seu interior um desejo ardente por uma “realidade maior”, por meio dos mais diversos rituais religiosos no interior da variedade de religiões. Libânio conclui,

o exército dos que sondam os terrenos da vida, da história, da sociedade atual à procura de água pura e cristalina da religiosidade cresce. Vêm dos mais diferentes lugares. Querem uma água fresca que lhes sacie a sede ardente provocada pelo sem sentido, pelo vazio, pelo tédio, pela angústia..., para satisfazer as necessidades imediatas, espirituais, psicológicas e materiais das pessoas (LIBÂNIO, 2002b, p. 264).

Para Bairrão (2004) e Jensen (2001), a Umbanda reflete processos históricos que guardam memórias sociais profundas, isto, obviamente, está patente no aglomerado dos terreiros. Segundo Bairrão, “A Umbanda reflete tipos e experiências sociais, estabelecendo padrões para o tratamento de traumas coletivos e incluindo na geografia social e imaginal brasileira dimensões do humano maltratadas” (BAIRRÃO, 2004. p. 15-16).

OFERENDAS, OBRIGAÇÕES E DESPACHOS NA UMBANDA

Partindo de Gonçalves da Silva (2005), acredita-se que um grande número de preceitos acompanha a Umbanda, dentre eles, as oferendas-rituais. Conforme Birman (1983), todas as obrigações, oferendas e despachos servem de comunicação ou meios pelos quais as entidades espirituais tornam-se dispostas a retribuir aquilo que estão recebendo. Ainda, de acordo com Birman, a benevolência dos Orixás só ocorrerá em decorrência do filho de santo cuidadoso com suas dívidas espirituais, caso contrário, seu relaxamento o conduzirá a inúmeras desgraças e infelicidades, conforme apresentados até aqui. A despeito dessas oferendas, obrigações e despachos, recorre-se também a Prandi (2005) pois, segundo ele, a simples razão de alimentar esses espíritos ou Orixás está, justamente, em poder alimentar

a família toda, inclusive os mais ilustres e mais distantes ancestrais, alimentar os pais e mães que estão na origem de tudo, os deuses, numa reafirmação permanente de que nada se acaba e que nos laços comunitários estão amarrados, sem solução de continuidade, o presente da vida cotidiana e o passado relatado nos mitos, do qual o presente é reiteração (...) As oferendas dos homens aos orixás devem ser transportadas até o mundo dos deuses (...) É fundamental para a sobrevivência dos mortais receber as determinações e os conselhos que os orixás enviam (...) (PRANDI, 2005, p. 73).

Como pode ser visto, os espíritos merecem tal cuidado especial, a fim de que suas lembranças permaneçam sempre vivas na memória coletiva. Em troca das oferendas, esses espíritos ou Orixás, enviam proteção, ajuda, determinações, conselhos e principalmente identidade coletiva aos seus descendentes humanos, representados nos chamados filhos de santo ou povo de santo, expressão genérica que se refere à macrovisão do conjunto de várias formas de cultos aos Orixás, além das esferas do Candomblé e da Umbanda propriamente. Trata-se de uma comunidade afro-brasileira mais ampla e complexa (MOURA, 2000).

Prandi (2005), observa que historicamente, as relações entre seres humanos e deuses nas diversas religiões politeístas, sempre foi marcada por orientações, seguidas de preceitos sacrificiais, rituais e tabus religiosos. Para ele, nas religiões de tradição africana, os preceitos sacrificiais, rituais e tabus, apresentam normas prescritivas e restritivas a cada Orixá ou espírito cultuado. Conforme Verger (2000), as oferendas e sacrifícios são necessários para manter o poder, o potencial, a força sagrada das divindades, ou seja, o axé dos deuses. Lendo Verger, é de notar que essa força dos Orixás é revitalizada periodicamente através das oferendas e sacrifícios que, regados

pelas cantigas e danças, evocam as entidades por meio da linguagem gestual, recordam fatos e proezas do ancestral divinizado. A análise de Verger aplica-se aos rituais estudados em Viçosa, nos quais os discursos dos filhos de santo e dos espíritos no transe solicitavam oferendas ou axés para melhor trabalharem em prol dos seus “cavalos” – filhos de santo.

Interessa, neste momento, observar que cada espírito ou divindade afro-brasileira, possui normas próprias e aplicáveis aos seus consulentes e devotos. Negrão (1996) diz que os umbandistas trazem as oferendas como sendo comidas obrigatórias dos espíritos para que, assim, eles não possam sair falando mal dos filhos de santo, para que não se irrite. Conforme Segato, “dar comida é fazer obrigações, fazer o sacrifício do ritual para a cabeça das pessoas de santo. É o mesmo que ‘dar de comida’ à cabeça do filho iniciado...” (SEGATO, 2000, p. 54). Segundo o autor, cada Orixá tem um prato específico e singular; isto prova a veracidade das falas dos depoentes desta pesquisa, conforme se tem visto ao longo do presente trabalho.

Lendo Prandi (2005), Negrão (1996) e Moura (2000), sabe-se que todos os rituais na Umbanda são marcados por sentimentos, sentimento de festa, de comunicação, de resposta, sentimento mágico, sobrenatural. De acordo com os referidos autores, trata-se de uma das características mais evidentes dos filhos de santo, pois, a comida do santo representa comunicação entre seres vivos e mortos, como os próprios filhos de santo conclamam: é o “*invisível*”. Compreende-se ainda que cada filho de santo tem o seu santo ou “dono de cabeça”, isto é, seu santo de frente ou guia espiritual, o qual rege seu cotidiano constantemente. Esta relação com o santo de cabeça precisa ser mantida através do acender os pontos, velas, rezas, indumentárias, quartinha, acompanhados de pontos cantados. Há variações na relação-praticante entre os cultos aos Orixás e Exus. De acordo com a tradição, a relação entre Orixás, Caboclos e Pretos Velhos

diferencia-se daquela dos chamados Exus da parte esquerda; estes, cuja relação quase sempre é mediada por tensão, estando ligado mais à precaução pessoal, de modo que, àqueles representam reciprocidade positiva, relação mais amigável. Para isso, o filho de santo precisa alimentar seu santo sempre, uma vez que a comida de santo é como se fosse uma espécie de comportamento contratual, preventivo, precaução pessoal, espiritual e social, relação com Exus, devoção. Em síntese, trata-se de um relacionamento direto, amigável, relação com os espíritos no cosmo religioso umbandista. Já foi escrito sobre essa temática em (TRAJANO, 2018a; 2018b).

As comidas de santo além de seu caráter votivo, estão envoltas em uma áurea de mistério e imbuídas de comunicação entre os vivos e espíritos cultuados. Birman escreve, “a forma de a umbanda se relacionar com o sobrenatural é através de uma ponte construída penosamente por meio de mil e uma obrigações - inclusive a possessão -, feitas para agradar os orixás” (BIRMAN, 1983, p. 55). Ressalte-se que se trata de relações de favor imbuídas de particularidades e busca de favores e proteção diários.

O TRANSE DE POSSESSÃO⁴⁷ NA UMBANDA

Uma filha de santo, após o momento do transe de possessão ficou desacordada por quase uma hora, havendo certo momento de atenção e preocupação por todos os presentes. A filha de santo ficou bastante pálida e suando frio, literalmente desmaiada, completamente fora de si. Sua amiga mais próxima a pôs no colo e abanando-a, passava a mão em seu rosto. A filha de santo desmaiada é uma senhora de setenta e cinco anos de idade e

⁴⁷ Classificação dada por Concone (1987, p. 100-110) indicando o fenômeno como possessão de entidades sobrenaturais nos umbandistas, manifestadas e reconhecidas por estes dentro e fora dos terreiros. Optou-se adotar esta designação da Villas Bôas Concone.

dizem ter ficado “incorporada” por quase duas horas. Segundo as filhas de santo, a causa foi o longo período de “incorporação” sem contar com sua negligência em passar muito tempo sem frequentar o terreiro; por conta disso, a filha de santo “teve que sofrer um pouco para aprender”, comentaram as filhas de santo (TRAJANO, 2018a; 2018b).

Foi um momento de preocupação, a Mãe Pequena pensou em chamar a ambulância para socorrê-la. Em conversa com a filha de santo, agora já retornando ao estado normal, ela disse fazer parte da Umbanda há mais de trinta anos, assumindo o cargo de Mãe Pequena e que, por inúmeras dificuldades havia se afastado das atividades do terreiro, passando a viver sua crença em casa, ausente de celebrações ou “giras”. Este caso abre horizontes para a análise do fenômeno de transe de possessão nos terreiros pesquisados. A partir desse ponto, passa-se a recorrer aos teóricos para assim compreender melhor o fenômeno. A começar de Verger, ele diz que “no estado de transe, a personalidade do deus, adquirida (...) voltou a ser inculcada nele, segundo antigas tradições” (VERGER, 2000, p. 83).

Já para Bastide,

a crise mística não ocorre por acaso, que ela não cria seu próprio ritual, como se dá no caso das doenças; ela se inscreve em um conjunto cultural, segue um certo número de representações coletivas e pode-se dizer que uma manifestação mística que começa em determinado momento e termina igualmente em outro dado momento, seguindo sempre estas regras, longe de explicar o social pode explicar-se apenas pelo antecedente do social sobre o místico (BASTIDE, 2001, p. 88).

Ainda em Bastide, percebe-se que o estado de transe de possessão representa nitidamente um fenômeno de pressão social, permitindo à personalidade reprimida do indivíduo voltar sob uma

forma simbólica em uma atmosfera de alegria e de festa (BASTIDE, 2001). Na análise de Bastide, compreende-se que no Candomblé, estudado minuciosamente por ele, os negros livram-se de seus conflitos, complexos sociais e tendências mais escondidas e que, pelo transe de possessão, exteriorizam ludicamente através das danças e festas aos seus deuses, cujo caráter e tendências são análogos aos seus. Para o referido autor, o transe nada mais é do que um fenômeno puramente sociológico, isto é, fuga da vida cotidiana, da coerção histórica sobre os indivíduos.

A análise bastidiana intercala-se com a visão proposta por Berger (1985), o qual apresenta a religião como um grande empreendimento na construção da realidade do mundo. Para Berger, tal construção ocorre na consciência dos indivíduos com, para eles, elementos significativos, como os pais, mestres e amigos; neste caso, forças espirituais protetoras e energéticas. Segundo Verger, no transe, os deuses tomam posse e incorporam no corpo, identificando-os com esses deuses. Segundo ele, “os deuses encarnados encontram-se em estado de constante agitação. Andam apressadamente, à direita e à esquerda, param, pronunciam algumas palavras, voltam a andar, fecham os olhos, agitam a língua, balançam a cabeça” (VERGER, 2000, p. 331). Os umbandistas viçosenses descrevem o transe de possessão, como: “*A pessoa possuída pelo espírito*”; “*A pessoa incorporada*”; “*A pessoa manifestada*”; “*A pessoa espiritada*”; “*A pessoa desligada da terra*”; “*A pessoa inconsciente*” e a “*A pessoa virada e longe*”. Tais descrições remetem aos autores citados acima. De acordo com Negrão (1996) e Birman (1983), na Umbanda o ideal de transe é inconsciente. Faz-se necessário frisar que o cenário religioso umbandista tem como elemento constitutivo as manifestações de transe religioso. Tal asserção leva a crer, com base nos referidos autores, que não há consenso em torno do conceito de transe.

Conforme Negrão, na Umbanda

homens e deuses se vêem, conversam e se tocam, mesmo que através do corpo do médium, que o abandona para cedê-lo à divindade (...), desaparecendo a sua própria personalidade, a ponto de não se recordar do que ocorreu quando esteve incorporado, uma vez cessado o transe (NEGRÃO, 1996, p. 289).

Nesse texto pode-se assinalar, talvez, um estado alterado de consciência dos consulentes, bem como caracterizado pela perda de registro do conteúdo das experiências vividas durante o estado de transe. Bastide (1973), apresenta uma análise assistemática dos termos transe e possessão, não lhes negando o entrelaçamento existente. Para ele, o transe está inextricavelmente associado à possessão, sendo classificado como uma atitude típica das manifestações afro-brasileiras, nas quais os deuses “descem” sobre os vivos, estabelecendo contatos entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Concone (1987), elucida que o transe refere-se ao estado alterado de consciência, ao passo que possessão está ligada a uma explicação cultural dotada por determinados grupos de Umbanda no Brasil. Segundo a autora, o transe de possessão refere-se a alterações comportamentais, sensoriais, caracterizada pela fixação à entidade enfocada nos rituais mágicos. Com efeito, compreende-se que os cultos de possessão, colocam em relevo, espaços de afirmação de uma religiosidade conflitiva e periférica (TRAJANO, 2018a; 2018b).

Ante o exposto, compreende-se que o momento do transe de possessão constitui-se na apoteose da vida dos filhos de santo, pois representa disposição espiritual e axé na caminhada do filho de santo. Representa também intimidade espiritual com os espíritos, iniciação espiritual no terreiro e, acima de tudo, submissão espiritual tanto aos espíritos, quanto aos terreiros. Um Pai Pequeno afirma: *“A incorporação é uma glória, pois é nesse*

momento que afugenta as coisas ruins, os espíritos negativos. A sina é ajudar, de os morto curarem os vivos, vêm ajudar todos nós aqui na terra”.

O PAPEL DO CORPO NOS RITUAIS UMBANDISTAS

No tocante às experiências de relação entre filhos de santo e espíritos percebe-se em particular, no processo iniciático, os Pais e Mães de santo considerarem as doenças e distúrbios psicossomáticos como ação do sobrenatural, pois de acordo com os terreiros visitados, os espíritos são responsáveis pelos sintomas que se fazem sentir no corpo, no começo desse processo iniciático. Aqui, lembra-se do que escreveu Franz Alexander (1989), “devido às dificuldades de nossa vida social, muitas emoções não podem ser expressas e aliviadas livremente através de atividades voluntárias, mas permanecem reprimidas e são, finalmente, desviadas para canais inapropriados” (ALEXANDER, 1989, p. 40). Obviamente, não é possível separar as emoções dos sintomas fisiológico. Segundo Alexander, a história de vida dos indivíduos pode ser considerada um “processo psicossomático complexo”, cujo comportamento objetivo-direcionado a partir de certas influências psicológicas/motivações faz parte desse sistema dinâmico do ser (ALEXANDER, 1989, p. 47-48).

Já Ortiz afirma categoricamente que “a religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas entidades” (ORTIZ, 1991, p. 105). Explicando melhor, por exemplo, a parte de frente do corpo está associada ao futuro, enquanto a de trás, ao passado. Observa-se, em vários rituais, que o corpo desempenha desta forma, importante dramatização da vida social, pois, os gestos tornam-se essenciais no cotidiano das relações sociais desses grupos.

Barros e Teixeira (2000), chamam a atenção para as “marcas” das divindades como delimitadoras da identidade. Tais sintomas, de acordo com relatos desses Pais e Mães de santo e filhos de santo, desaparecem ou melhoram substancialmente durante o desenvolvimento gradativo do processo iniciático ou das obrigações ou oferendas recomendadas aos espíritos cultuados. (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 102-138). O corpo passa a ser alvo de constante preocupação, pois, o “o corpo é considerado como centro de inscrições e símbolos do contrato socioreligioso que se estabelece a partir da iniciação “(...) a ‘marca’, ou sinal, é indício ou pode apontar a transgressão de regras estabelecidas” (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 121). Ante o exposto, pode-se verificar que a “marca” ou “sinal”, conforme apontam os autores citados, constitui uma forma de “cobrança”, isto é, uma “exigência” aos consulentes que precisa ser cumprida à risca.

Por conseguinte, os espíritos na Umbanda, conforme interpretam os filhos de santo, necessitam das tarefas religiosas, uma vez que a “marca” surge como sinal de desobediência ou descumprimento dessas tarefas prescritas pelos espíritos, acompanhadas, de maneira exigente, pela comunidade ou família de santo. Os males físicos atestam esse vínculo entre consulente, oferendas e espíritos. A doença como “marca” passa a ser entendida como perda de axé individual, ou seja, força vital, energia. Compreende-se que negligenciar o cuidado exigido pode significar ruptura, ocasionando, assim, o flagelo sob forma de doença e, em alguns casos, até a morte, conforme apontam os umbandistas (TRAJANO, 2018a; 2018b).

Ademais, isso levaria a crer que tais ocorrências de doenças ou sofrimentos físicos e mentais, são entendidas como uma espécie de descontentamento dos espíritos cultuados pelos filhos de santo “relapsos” (NEGRÃO, 1996). Pensar doença nesse contexto faz lembrar o que escreveu Dethlefsen e Dahlke (2007), entendendo a doença como “perda relativa da harmonia”,

“perturbação da harmonia” que acontece no âmbito da consciência e que se mostra no corpo. Segundo Dethlefsem e Dahlke (2007), a harmonia ou quando as várias funções corporais se desenvolvem em conjunto de maneira harmoniosa, recebe o nome de saúde. Se uma dessas funções falha, comprometendo a harmonia, então fala-se de doença. O sintoma exige a atenção do indivíduo, gerando preocupação (DETHLEFSEM; DAHLKE, 2007, p. 14-15).

No tocante à coletividade, a quebra das regras ou tarefas religiosas públicas e restritas, é vista como uma possível quebra de laços, privação do axé, força de trabalho e prestígio do grupo no âmbito do povo de santo em um sentido mais amplo. Desta forma, nos centros investigados, percebe-se que há interditos, tanto no âmbito individual, quanto no coletivo. Barros e Teixeira afirmam que os

problemas físicos, psíquicos e sociais são vistos, portanto, como decorrência destas infrações, podendo ser resolvidos pela mediação do pai ou mãe-de-santo que além de estipular as sanções de acordo com a gravidade do caso, prescrevem a realização de rituais de purificação e reintegração para aqueles que ameaçaram o equilíbrio individual e coletivo do grupo (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 115).

Há existência de “sequelas” no corpo dos adeptos das religiões afro-brasileiras, em particular, na Umbanda viçosense, por não cumprir com as obrigações ou tarefas religiosas exigidas e cobradas cotidianamente pelos espíritos. A “doença” na concepção umbandista é definida como um fator sobrenatural, cujos procedimentos terapêuticos devem sempre começar por meio de práticas que reassegurem o perfeito relacionamento e harmonia entre o mundo físico e espiritual dos Exus e Orixás, em constante intercâmbio nos filhos de santo. É um fenômeno complexo no sentido de envolver a adoção de uma nova mudança

social significativa, uma nova postura ideológica e um novo padrão de significados da saúde dos adeptos. Para Dethlefsem e Dahlke (2007), abordagem importante de se destacar aqui, “tudo o que o corpo pode fazer é refletir os estados correspondentes e as condições da própria consciência” (DETHLEFSEM; DAHLKE, 2007, p. 19). Ou seja, tanto a doença quanto a cura só têm importância para a consciência.

O estado desequilibrado de saúde é visto como um sinal de uma causa sobrenatural. Sobre esse aspecto, basta observar os discursos dos depoentes para logo perceber que os “males” psicofísico, social e espiritual são interpretados e diagnosticados como manifestação ou “marca dos espíritos”. Segundo Dethlefsem e Dahlke (2007), a doença sempre significa uma crise, pois seus sintomas obrigam as pessoas a mudar seu comportamento, de um lado, impedem de fazer coisas que gostariam de fazer, por outro, obrigam a fazer aquilo que não gostariam de fazer. Tudo isso gera o que eles chamam de desenvolvimento (DETHLEFSEM; DAHLKE, 2007, p. 80). O contexto umbandista acredita que o estado mórbido da saúde e o mal-estar só serão restabelecidos após o cumprimento das obrigações rituais, as quais, segundo eles, formalizam e, congruentemente, equilibram a relação entre os filhos de santo e os espíritos cultuados dentro e fora dos terreiros. Em Carlos Neves (2011), entende-se que “a dimensão física e mental do indivíduo é ‘transversalizada’ por seus elos coletivos (...) sua individualidade sempre inclui aspectos sociais e culturais inseridos em sua comunidade” (NEVES, 2011, p. 31). Para Neves, a dimensão do bem-estar implica numa subjetividade vivenciada coletivamente ou culturalmente em um determinado contexto. Nesse caso, o físico, o mental, o social e o cultural podem haver interações que retratam a dinâmica existencial (NEVES, 2011, p. 33).

De acordo com Amaral (2002), todo o corpo é de suma importância no universo religioso afro-brasileiro, bem como peça

importante como representante do universo simbólico religioso dessas religiões de matizes africanas. Atente-se ainda, para o corpo, mente e a coletividade formando assim uma “totalidade” conforme explicita a referida autora. Percebe-se, ainda, em Amaral, que jamais o Orixá perde contato com o corpo do filho de santo, uma vez que o corpo, além de ser rígido constitui suporte indispensável para a incorporação e atuação dos Orixás.

“SOFRIMENTOS”, “MARCAS” E “COBRANÇAS” NO CORPO DO FILHO DE SANTO

As entrevistas colhidas no campo de pesquisa (2009-2015), proporcionam interagir com os teóricos a seguir que estudam o assunto e assim compreender as representações construídas pelos filhos de santos concernentes às “marcas” e “sofrimentos” deixadas por esses espíritos cultuados. Incorporando-se à discussão psicopatológica, à polaridade “doenças materiais” e “doenças espirituais”, Dalgalarondo (2008), Amatuzzi (2003) e Montero (1985), corroboram para compreender a natureza das representações construídas pelos filhos de santo umbandistas, ao afirmarem categoricamente que o não cumprimento das tarefas religiosas ou obrigações aos espíritos acarreta em sofrimento psicofísico, espiritual e social. De acordo com a noção dos depoentes, “os espíritos não hesitam em cobrar”. Com base nos relatos colhidos, os espíritos agem com vilipêndio para com seus filhos de santo ou ‘cavalos’ relapsos, acarretando, desse modo, a noção religiosa de desordem ou coro.

A noção do “coro dos espíritos”⁴⁸ nos filhos de santo remete ao conteúdo de Montero (1985), no qual a autora, ao referir-se à noção de “doença espiritual” apresentada pelos filhos de santo umbandistas, escreve que a noção dos filhos de santo é de

⁴⁸ Significa surrar, maltratar, fazer sofrer, punir os chamados relapsos.

que surge das forças sobrenaturais, superando a ordem do puramente fisiológico, cujas intenções espirituais cabem ao Pais ou Mães de santo investigar. Evidentemente, a pesquisa de Montero acerca da reinterpretação religiosa da doença, a partir da ótica umbandista, ajuda a compreender que o estado de morbidez no âmbito da religiosidade, atribui-se à inferência da displicência dos filhos de santo. O vilipêndio espiritual, segundo eles, manifesta-se não só no corpo físico, mas também no corpo social e no corpo espiritual ou astral.

Uma vez postulada a noção dos umbandistas acerca dos “sofrimentos” causados pelos espíritos, tem-se dessa maneira, o discurso religioso como substituto da noção geral de doença na esfera da medicina oficial. Nesse sentido, a prática mágico-religiosa reinterpreta-a, operacionaliza-a, transformando-a e apresentando-a como realidade desordenada, caótica e bastante delicada aos filhos de santo, principalmente aos transgressores das regras do jogo ritual (TRAJANO, 2018a; 2018b). Partindo de Montero (1985), conclui-se que negligenciar os deveres religiosos, recusar as obrigações solicitadas, desvirtuar as leis da Umbanda e blasfemar do poder dos espíritos provoca circunstâncias nefastas, uma gama de sofrimentos físicos e espirituais, os quais deixam os filhos de santo moralmente debilitados, expostos e vulneráveis às influências deletérias. Conforme aponta Negrão, os Orixás protegem, mas em contrapartida, esperam dos seus “cavalos”, a “obediência correta e precisa” (NEGRÃO, 1996, p. 292). Para Röhr (2012),

é comum nas religiões a crença num princípio diferente da realidade de nossa percepção comum, em algo que transcende o âmbito empírico, em algo divino que pode ser um princípio abstrato (...) Esse divino é fundante para a nossa realidade (...) se revela de forma direta e indireta (RÖHR, 2012, p. 20).

Segundo Röhr, a comunicação estabelecida entre as pessoas e o divino, estabelece nas religiões “códigos de comportamento” adequados à vida, isto é, uma ética baseada na fé religiosa da comunidade. Negrão diz que a desobediência tende a ser severamente punida, ou seja, os umbandistas desobedientes tendem a ser ‘surrados’ pelos espíritos no momento da incorporação, ou melhor, levam “coro”/”surra”. A interpretação dos umbandistas deixa transparecer explicitamente que o não cumprimento das obrigações aos espíritos, torna-os vítimas de forças nefastas ou, como julgam, invisíveis, exteriores a este mundo, incapazes de controlar. Segundo Montero, “é sobre o corpo do indivíduo que se realiza este embate transcendente” (MONTERO, 1985, p. 137). Consta-se nas sensações descritas dos entrevistados que as punições dos espíritos concebidas como “cobrança no cavalo de santo”, tornam-se a possibilidade de abertura de um canal de comunicação com os seres “invisíveis”, permanente e duradouro. Ancorado deste canal de comunicação entre espíritos e filhos/as de santo ou a linguagem construída em torno desse processo relacional, passa-se a entender que este fator comunicação ou linguagem religiosa presente nesta relação, torna-se facilmente manipulável (AMATUZZI, 2003).

Retomando o prisma dos “sofrimentos”, “marcas”, “cobranças”, “punições” e “feitos dos espíritos” no corpo do filho de santo, conclui-se que a configuração individual do corpo, que o estado mórbido, personificado no corpo, projeta-se para fora, isto é, o mal vem dos espíritos, das forças invisíveis (MONTERO, 1985). Neste caso, a Umbanda, na ótica de Magnani (2002), “oferece um conjunto de certezas que constituem pontos de referência diante da imprevisibilidade da vida cotidiana. Se nem sempre evita o sofrimento, torna-o inteligível, dá-lhe um significado”. (MAGNANI, 2002, 55). Para Magnani, faz-se necessário considerar a cosmologia da Umbanda, bem como seu ritual, sua prática e seus agentes para, assim, compreender a

relação entre a esfera do sobrenatural e o mundo dos humanos, através da incorporação das entidades espirituais no grupo e no corpo dos filhos de santo. Os casos maléficos advindos sobre o umbandista pode ser um resultado da não aceitação de sua mediunidade, isto é, descaso espiritual.

Quanto às perturbações espirituais, Magnani (2002), infere que essas perturbações sempre são interpretadas como interferências espirituais e inexplicáveis à medicina comum. Para os umbandistas, os espíritos obsessores, causadores das perturbações, só serão retirados no interior do terreiro. Sob esse aspecto, deduz-se que as sensações mórbidas, definidas usualmente pela medicina como doença, além de solapadas são transformadas, através do discurso religioso, em indicadores de outra ordem, neste caso, de ordem “espiritual”. Montero (1985), partindo da cosmovisão umbandista, escreve que quanto mais íntima for a relação entre os filhos de santo e as entidades, mais eles estarão protegidos, maior será sua prosperidade, melhor saúde, melhor sorte, melhor amor, melhor força espiritual e vital.

CONCLUSÃO

Em Ortiz (1991), entende-se que o universo umbandista integra o universo da mentalidade popular, onde suas manifestações incluem experiências sociais traumáticas, que estabelecem orientações quanto ao tratamento dos seus reflexos que circunscrevem as condições existenciais dos seus filhos de santo. Bairrão (2004), ao sondar psicologicamente o imaginário coletivo das manifestações umbandistas, percebe uma transferência das limitações humanas aos espíritos, a fim de resolvê-las por meio das incorporações ou transe religioso.

O corpo nas religiões afro-brasileiras, recebe uma importância singular, pois, é no corpo e por meio do corpo, que os espíritos se manifestam. Para esses autores, cada membro do corpo recebe uma função e, por sua vez, um significado ímpar nos rituais umbandistas. Sob esse aspecto, passa-se a entender que a Umbanda valoriza e privilegia o rito, pois, se acredita na invocação das forças sobrenaturais para intervirem no mundo material, e essas forças sobrenaturais convergem para o corpo dos filhos de santo, possíveis recipientes desses “sofrimentos”, “marcas” e “cobranças” dessas forças espirituais.

A qualidade do filho de santo depende da sua proximidade com esses seres divinos, forças espirituais, as quais devem ser permanentemente alimentadas (TRAJANO, 2018a; 2018b). Importa ressaltar que há um entrelaçamento dos planos individual, espiritual e social. “ora, tendo em vista que os três planos – individual, social e espiritual – constituem um todo orgânico em que seus elementos se encontram estreitamente associados, qualquer alteração numa esfera se reflete imediatamente nas outras duas” (MONTERO, 1985, p. 170). Importante destacar que os fenômenos aqui explorados reduzem-se ao âmbito da questão afro-brasileira, mais especificamente, à Umbanda no interior de Alagoas.

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, R. **Xirê**: o modo de crer e de viver no Candomblé. São Paulo: Educ/Pallas, 2002.
- AMATUZZI, M. M. A legitimidade psicológica da linguagem religiosa. [versão eletrônica]. **Estud. Psicol.** (Campinas). vol. 20. n. 01. Campinas. Jan./Abrl. Ano 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script>>. Acesso em: 04 dez. 2009.
- ALEXANDER, Franz. Medicina Psicossomática. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. [versão eletrônica]. **Psicologia, Reflexão e Crítica**. Porto Alegre, vol.17, n. 1. Ano 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?>> Acesso em: 12. Abril 2009.
- BARROS, J. F. P. de; TEIXEIRA, Maria Lina leão. O código do corpo: Inscrições e marcas dos Orixás. In: MOURA, C. E. M. de. (Org). **Candomblé, religiões do corpo e da alma**: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 102-138.
- BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Tradução: Maria Isaura Pereira de Queiróz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. "Cavalos dos Santos (esboço de uma sociologia do transe místico)". In: **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 293-323.

- BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 2. ed. Trad. Luiz Roberto Benedetti. São Paulo: Paulus, 1985.
- BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- CONCONE, M. H. V. B. **Umbanda**: Uma religião brasileira. São Paulo: FFLCH/USP – CER, 1987.
- DETHLEFSEM, Thorwald; DAHLKE, Rudiger. **A doença como caminho**. Uma visão nova da cura como ponto de mutação em que um mal se deixa transformar em bem. São Paulo: Cultrix, 2007.
- DALGALARRONDO, P. **Religião, psicopatologia & saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- GIOVANETTI, J. P. “Psicologia e espiritualidade”. In: AMATUZZI, M. M. (Org.) **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 129-145.
- JENSEN, T. G. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras - Da desafricanização para a reafricanização. traduzido por Maria Filomena Mecabô. [versão eletrônica]. **Rever**. São Paulo, n. 01. Ano 2001. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/t_jensen.htm>. Acesso em: 20 mar. 2012.
- KOENIG, H. G. Religião, espiritualidade e transtornos psicóticos. [versão eletrônica]. **Rev. psiquiatria. clínica**. vol.34. suppl.1 São Paulo. ano 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.br>>. Acesso em: 04 jun. 2012.
- LIBÂNIO, J. B. **As lógicas da cidade**: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002a.
- _____. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002b.

- MAGNANI, J. G. C. **Doença mental e cura na umbanda**. Ano 2002. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/magnanidioencaecurana_umbanda.html> Acesso em: 24 mar. 2012.
- MENEZES J. ; A. de; ALMEIDA, A. M. de. O diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e transtornos mentais de conteúdo religioso. [versão eletrônica]. **Rev. psiquiatr. clín.** vol.36. no.2 São Paulo. ano 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script>>. Acesso em 12 de set. 2012.
- MONTERO, P. **Da doença à desordem: A Magia na Umbanda**. vol. 10. Rio de Janeiro: Graal, 1985. (Coleção Biblioteca de Saúde e sociedade).
- MOURA, C. E. M. de. (Org). **Candomblé, religiões do corpo e da alma: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.
- NEVES, Afonso Carlos. Conceito ampliado de saúde. In: BLOISE, Paulo (Org.). **Saúde Integral**. A medicina do corpo, da mente e o papel da espiritualidade. São Paulo: Senac, 2011. p. 24-36.
- ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**. 2. ed. São Paulo: brasiliense, 1991.
- PINTO, Ê. B. **Espiritualidade e Religiosidade: Articulações**. [versão eletrônica]. Ano 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2009/t_brito.htm>. Acesso em: 25 fev. 2012.

- PRANDI, R. (2005). **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras.
- RABELO, M. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. [versão eletrônica]. **Mana**. v.14. n.1 Rio de Janeiro. Abril. Ano 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.br>>. Acesso em: 04 jun. 2012. (Dossiê: Pluralidade religiosa na América Latina).
- RÖHR, Ferdinand. Espiritualidade e Educação In: _____. **Diálogos em educação e espiritualidade**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012. p. 13-52.
- SEGATO, R. L. Inventando a natureza: Família, sexo e gênero no Xangô do Recife. In: Moura, C. E. M. de. (Org). **Candomblé, religiões do corpo e da alma**: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 44-102.
- SILVA, V. G. da. (Org). **Memória Afro-brasileira**: Caminhos da Alma. São Paulo: Selo Negro, 2002.
- TRAJANO, Adriano O. G. **As relações entre filhos/as de santo e espíritos no cosmo religioso umbandista**: Uma abordagem a partir do contexto de Viçosa/AL. 205 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciência Política, Lusofonia e Relações Internacionais da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias – ULHT – Lisboa/Portugal para a obtenção do grau de Mestre. 2013.
- . **Os Exus no cosmo religioso umbandista: mudanças e ressignificações históricas com o diabo cristão, Viçosa, AL (1960-2013)**. 188f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História

da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, Maceió para obtenção do grau de Mestre. 2016.

_____. **Espiritualidade e vivência religiosa afro-brasileira.** Goiânia/GO: ed. Phillos, 2018a.

_____. **Cosmologia afro-brasileira ressignificada.** Goiânia/GO: ed. Phillos, 2018b.

VALLE, E. R. **Psicologia e experiência religiosa.** São Paulo: Loyola, 1998.

VERGER, P. F. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.** 2. ed. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2000.

JESUS DE NAZARÉ, O TEÓLOGO/ANTROPÓLOGO DA HISTÓRIA UNIVERSAL

*Alberto Vivar Flores*⁴⁹

INTRODUÇÃO

As investigações realizadas pelos estudiosos do fenômeno religioso, entre outras muitas coisas, dizem que, originalmente, “a experiência religiosa apresenta-se como a experiência essencial do homem” (RIES, 1989, p. 269). E ainda que, naturalmente, saibamos que o animal humano, a natureza humana, a realidade humana, o ser humano o, enfim, como se lhe queira chamar, nasce “ateu”, ou seja, “sem Deus”, o certo é que “o historiador das religiões é forçado a constatar que, desde milhares de anos, nas crenças e no comportamento do *homo religiosus*, tudo ocorre como se o homem não pudesse viver em um mundo dessacralizado” (RIES, 1989, p. 272).

A universalidade dessa experiência religiosa e “a semelhança na expressão verbal do sagrado nas diversas religiões e campos culturais” (RIES, 1989, p. 271) permitem afirmar que essa hierofania, ou seja, a experiência do sagrado na história, manifesta o fundamental caráter humano do animal humano, da natureza humana, da realidade humana ou do ser humano. Por outras palavras, a religiosidade que revela, *ab initio*, “A Antropologia, como a analítica do homem” (FOUCAULT, 1988, p. 378), traduz essa analítica existencial como “o encontro com uma Realidade transcendente” (RIES, 1989, p. 270), cuja

⁴⁹ Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Campus Maceió, no Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes (ICHCA).

expressão linguística, mediante a cifra “Deus”, apenas registra o desmesurado esforço por decifrar tal experiência “metafísica transcendental do ser humano” (RODRÍGUEZ MOLINERO, 1979).

Como experiência antropológica primordial, fundamental e original de manifestação de identidade do ser humano, tal religiosidade, de entrada, não pode ser interpretada simplesmente como “a transformação e dissolução da teologia em antropologia” (FEUERBACH, 1976, p. 31); nem mesmo agudamente criticada como “o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma” (MARX, 2005, p. 145); muito menos definida de modo arbitrário e radical com a frase lapidar: “A religião é o ópio do povo” (MARX, 2005, p. 145); pois a experiência teofânica essencial do ser humano, mesmo originária e primitivamente expressa através de teogonias antropomórficas, revela uma singular relação e/ou ligação com um *Deus semper maior*; uma vez que, por definição, “A experiência do sagrado é a experiência vivida do transcendente e do inefável” (RIES, 1989, p. 10).

Assim, pois, nesta hora primeira da história – *In illo tempore...*, diz-se nas Sagradas Escrituras –, “o tempo original é o início da constituição do homem [...], com o concomitante surgimento da língua e da cultura” (GOMES, 2014, p. 216); portanto, nesse instante histórico do amanhecer da humanidade e, por conseguinte, da irrecusável novidade do “homem matinal” (MARIÁTEGUI, 1985, p. 14), não cabe falar, por exemplo, de que “a essência precede a existência” (SARTRE, 2012, p. 19) ou de que “o homem é uma paixão inútil” (SARTRE, 1966, p. 747); muito menos afirmar vaidosa e torpemente que “O homem é uma invenção, e uma invenção recente, tal como a arqueologia do nosso pensamento o mostra facilmente” (FOUCAULT, 1988, p. 421); pois, nesta hora inicial da história, ao mesmo tempo em que surge uma história antropológica, também, simultaneamente,

manifesta-se, desencadeia-se, revela-se e perfila-se uma antropologia histórica, isto é, o rosto de identidade do homem, não apenas como *homo sapiens*, senão, sobretudo neste caso, como *homo religiosus*. Assim sendo, é justo reconhecer que, nesse momento do desabrochar da humanidade, e visto dessa maneira, o *homo religiosus*, propriamente, “não ‘tem’ religião, senão que, ‘velis nolis’, consiste em religação ou religião” (ZUBIRI, 2010, p. 417).

Dentro da vertente da denominada cultura ocidental, o paradigma desse *homo religiosus* está representado por Jesus de Nazaré, chamado *Cristo*; mas também reconhecido como o homem em plenitude pelo próprio Procurador romano, Pôncio Pilatos, quando disse “*Ecce homo*” (João 19,5)

JESUS DE NAZARÉ: EIS AQUI O HOMEM

Exporemos o tema do “*homo religiosus*”, pois, a partir do conteúdo que implica o reconhecimento de *Jesus de Nazaré: Eis aqui o homem*, cientes de que o fazemos, primeiro, num contexto cultural incessantemente bombardeado pelo anúncio nietzschiano da famosa “morte de Deus” (NIETZSCHE, 2001, pp. 147-148) e sua inerente consequência – o próximo fim do Homem, o qual, segundo Michel Foucault (1988, pp. 343-422), se desvanecerá “como à beira do mar um rosto de areia”. Segundo, numa situação sócio-econômico-política, em que

A burguesia afogou nas águas gélidas do cálculo egoísta os sagrados frêmitos da exaltação religiosa. [...] Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca e, no lugar das inúmeras liberdades já reconhecidas e duramente conquistadas, colocou unicamente a liberdade de comércio sem escrúpulos (MARX; ENGELS, 1990, pp.68-69)

Terceiro, num ambiente filosófico mundial onde parecesse que se posicionam, por incrível que pareça – no dizer de Gabriel Marcel (1952) –, “*Les hommes contre l’humain*”.

Cientes disso, porém, exporemos o tema levando em consideração também uma espécie de contexto dialético configurado pela inegável história religiosa da Humanidade (RIES, 1989) cujo ingrediente transcendente, apesar da insistente, irritante, corrosiva e desapiedada crítica antirreligiosa, “não quer morrer”, segundo a própria confissão do comandante da F.S.L.N. (Frente Sandinista de Libertação Nacional), Tomás Borge Martinez, citada em José Argüello (1987, p. 351).

Assim sendo, é claro que aqui não pretendemos responder à pergunta teológica que Jesus lançou a seus discípulos: “Quem diz o povo que Eu sou?” (Lucas 9,18) já respondida pelo apóstolo Pedro (Lucas, 9,20); por Jesus mesmo aos discípulos de João Batista (Lucas 7.18-28); e por todos os intentos cristológicos. Pois “a finalidade da Cristologia é confessar a Jesus como o Cristo” (SOBRINO, 1983 p. 19).

A resposta teológica à dita pergunta a pressupomos e, em certa medida, é um *a priori* com o qual trabalhamos. Por isso, a pergunta que aqui intentaremos responder é, muito mais, uma *pergunta antropológica*. Como se manifestou a humanidade do “*homo religiosus*” no homem chamado Jesus de Nazaré?

Daí que em nossa exposição privilegiemos, de início, a figura do Jesus histórico, quer dizer, “a pessoa, doutrina, fatos e atitudes de Jesus de Nazaré enquanto são acessíveis, pelo menos de um modo geral, para a investigação histórica e exegetica” (MEIER, 1993, p. 27).

RELEVÂNCIA DO JESUS HISTÓRICO

A relevância do Jesus histórico na abordagem do tema em pauta lhe vem dada pelas seguintes considerações:

Em primeiro lugar, porque, falando antropológicamente, queremos sublinhar não apenas a fé de Jesus, mas Jesus como um homem de fé. Nesse sentido, é claro que “Jesus foi um extraordinário crente e teve fé. A fé foi um modo de existir de Jesus” (BOFF, 1979, p. 126). De tal forma se entendeu desde essa radicalidade última “daquele a quem chamava Pai” (SOBRINO, 1983, p. 67) que é bem possível sustentar que a história de Jesus é a história de sua fé.

Em segundo lugar, porque a passagem da “Jesulogia” – isto é, como Jesus se entendia a si mesmo e deixa-se traduzir de suas palavras e atitudes – para a “Cristologia” – quer dizer, a explicitação da personalidade de Jesus feita pela comunidade da fé, posteriormente – “não consiste noutra coisa que passar adiante aquilo que emergiu em Jesus” (BOFF, 1985, p. 206).

Em terceiro lugar, porque, se é verdade que “o que emergiu em Jesus foi a imediatez do próprio Deus” (BOFF, 1985, p. 206) – como realça a Cristologia –, “então o homem Jesus é a máxima comunicação de Deus na História” (BOFF, 1980, p. 21).

Em quarto lugar, e em consequência de todo o anterior, porque se “Cristo, o novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, manifesta plenamente o Homem ao próprio homem” (PAULO VI, n. 22), então, ao entrar em contato com Jesus devemos alertar para o seguinte:

Frequentemente pressupõem-se conceitos que precisamente a partir de Jesus não se podem pressupor: o que é ser Deus e o que é ser Homem. Ou seja, não se pode explicar propriamente a figura de Jesus a partir de conceitos supostamente já conhecidos previamente sobre Jesus, visto que o que Jesus vem questionar é a compreensão de Deus e do Homem, Divindade e Humanidade podem servir como definições nominais para romper de alguma forma o círculo hermenêutico, mas não como definições reais já conhecidas para

entender a Jesus; o movimento deve ser antes em sentido contrário (SOBRINO, 1977, p. 70).

Uma vez que “Ele é a Palavra feita carne. A Palavra feita carne é critério para a Palavra feita livro” (BOFF, 2002, p. 16).

Assim temos que, se, no Antigo Testamento, Deus se revela por sua “Palavra criadora” (Gn 1-2), por sua “Palavra libertadora” (Ex. 1-20) e pelo imperativo da Justiça e do Direito (Is. 1, 10-20); Am. 5, 21-25); no Novo Testamento, Deus acontece como “Palavra feita carne” (Jo. 1, 14), como o “Reino de Deus presente” (Lc. 4, 16-22), como “Deus feito homem” (At. 2, 14-36) e como “o Homem verdadeiro” (Jo. 19, 5).

Daí que a Cristologia confesse “a verdadeira humanidade de Cristo segundo o modo evangélico, narrando a história de Jesus” (SOBRINO, 1985, p. 55).

ANTROPOLOGIA CRISTOLÓGICA

Pois bem, o primeiro que constatamos é que, em Jesus de Nazaré, ao irromper a Divindade no processo do mundo como Humanidade, aconteceu o mistério da Encarnação e tornou-se fato subversivo e escandaloso, ocasião de ruptura do incipiente Cristianismo com o Judaísmo e de crise dos humanismos mais representativos de todos os tempos, já que, segundo a mensagem do Natal, “Deus não quis aparecer como Deus mas como homem” (BOFF, 1980, p. 43).

Ora, Jesus de Nazaré, “alguém de extraordinário bom senso, fantasia criadora e originalidade” – segundo Leonardo Boff (1979, pp.60-73) – desde que lugar social revelou o homem ao próprio homem? A respeito, “as narrações evangélicas apresentam Jesus como homem e homem pobre, em seu nascimento, no decorrer da sua vida e em sua morte” (BOFF, 1977, p. 59).

Desde esse lugar social, portanto, a humanidade de Deus, valha a redundância, viveu inteiramente humana, exceto no condicionamento do pecado (Hb. 4, 15): teve fome (Mt. 4, 2); teve sede (Jo. 4, 7); experimentou o cansaço (Mc. 4, 38); a vida insegura e sem teto (Jo. 11, 53-53; Lc. 9, 58); lágrimas (Lc. 19, 41); tristeza e angústia (Mt. 26, 37); sentiu compaixão pelo povo (Mc. 6, 34); e, enfim, poderíamos continuar enumerando toda uma constelação dos traços humanos de Deus em Jesus, mas, tendo em vista o nosso tema, basta-nos dizer que na humanidade de Jesus

aparece o homem em seu pleno vigor humano, de soberania, de fantasia criadora, de originalidade, de compromisso decidido por sua causa, de total abertura a qualquer um que dele se aproxime, de coragem viril na confrontação polêmica com seus adversários ideológicos (fariseus, escribas e saduceus) e de madura relação para com Deus (BOFF, 1981, p. 211.).

Mas, sendo Jesus um homem verdadeiro, inserido em uma história, em uma raça e em uma tradição religiosa: de onde nascia esse compromisso que, obedientemente, o levou a sustentá-lo até às últimas consequências? Os Evangelhos são bastante claros a respeito: seu projeto de vida “nascia de uma profunda experiência de Deus, vivido como o sentido absoluto de toda a História (Reino de Deus) e como Pai de bondade e amor infinito para com todos os homens, especialmente os ingratos, os maus, os marginalizados e perdidos” (BOFF, 1981, p. 316).

Esse compromisso com Deus, concretizado em sua opção pelos pobres e em sua humanidade vivida desde a pobreza, desencadeou um processo político e religioso que terminou crucificando-o. No processo político se lhe acusa de subversivo e revolucionário (Lc. 23, 1-5) e no processo religioso se lhe condena por blasfemo (Mc. 14, 53-64).

Mas afirmar que Jesus morreu depois de um processo político e religioso, nos induz a investigar o porquê desse processo. A morte de Jesus não veio naturalmente; foi provocada por forças históricas inconformadas com sua pregação, com sua vida, com seu compromisso e com sua causa.

Resultou de uma práxis de Jesus que tocou os fundamentos da sociedade e da religião judaica; eles não conseguiram assimilar a Jesus e acabaram eliminando-o fisicamente. Esse foi o preço pago pela liberdade que se havia tomado, a consequência do combate sustentado contra o farisaísmo, o privilégio, o legalismo e endurecimento do coração frente a Deus e ao irmão. Sofreu e morreu na luta contra as causas objetivas que geravam e geram sofrimento e morte (BOFF, 1978, p. 17).

A morte de Jesus, contudo, segundo a interpretação teológica cristã – cuja obrigação, entre outras, é “dar razão de nossa esperança a todo aquele que no-la pede” (I. Pe. 3, 15) –, não é o *nihil obstat* dado à Justiça e ao Direito deste mundo, pelo contrário, se converte no mais limpo protesto levantado entre a terra e o céu contra este mundo injusto. Por outras palavras, é sua desqualificação definitiva. Ou como diz Porfírio Miranda:

Nenhuma autoridade pode fazer que tudo esteja permitido; a justiça e a exploração não são tão indiscerníveis assim; e Cristo morreu para que se saiba que nem tudo está permitido. Porém, não qualquer Cristo. Aquele que resulta definitivamente irrecuperável para a acomodação e o oportunismo é o Jesus histórico (1973, p. 9).

Esse protesto ante a injustiça cometida contra Jesus de Nazaré se manifesta em todo seu esplendor quando, segundo a primitiva comunidade cristã, o Deus de Jesus, amorosamente, o

ressuscita de entre os mortos (Rm. 4, 24). A ressurreição, por conseguinte,

é a decisão definitiva sobre a vida, a luta e a pretensão de Jesus; só ela elimina a ambiguidade dessa vida; ela é a realização do homem utópico que Jesus proclamava, a chegada irrevogável do Reino que Ele anunciou e, através de tudo isso, é o SIM que Deus dá à aspiração de Jesus, desautorizando o NÃO de seus representantes oficiais (GONZALES FAUS, 1974, p. 146).

Assim sendo, desde o acontecimento *Jesus de Nazaré*, os cristãos têm o homem definido nos gestos, nas atitudes, no modo, no espírito e na história de Jesus de Nazaré. Para os cristãos, portanto, não há outro estilo de homem que o *jesulógico*, quer dizer, o manifestado pelo Jesus histórico: o teólogo/antropólogo da História Universal.

CONCLUSÃO

Esse modo de ser homem que se configura a partir do homem Jesus de Nazaré, o qual “demonstrou que viver pela verdade e pela justiça não é um sem-sentido” (BOFF, 1978, p. 92), visto desde o contexto latino-americano ou “desde os cristos açoitados das Índias” (BARTOLOMÉ DE LAS CASAS), torna-se um permanente desafio de conversão antropológica cujo projeto não supõe apenas levar a cabo uma tímida revolução social, política o cultural, mas a assunção de um compromisso com uma revolução antropofânica ou, para melhor dizer, com uma revolução de caráter metafísico.

BIBLIOGRAFIA

- ARGÜELLO, José. *Deus na obra de Ernesto Cardenal*. Em: PABLO RICHARD (Org.). **Raíces da Teologia latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- BOFF, Leonardo. **Jesucristo. El Libertador**. Bogotá: Indo-American Press Service, 1977.
- _____. **Pasión de Cristo – Pasión del mundo**. Bogotá: Indo-American Press Service, 1978.
- _____. **Jesus Cristo Libertador**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- _____. **Encarnación. La humanidad y la jovialidad de nuestro Dios**. Santander: Sal Terrae, 1980.
- _____. **Jesucristo y la liberación del hombre**. Madrid: Cristianidad, 1981.
- _____. **Jesus Cristo Libertador**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. **Fundamentalismo. A globalização e o futuro da Humanidade**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- FEUERBACH, Ludwig. **Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro**. Barcelona: Editorial Labor, 1976.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia: ciência do homem, filosofia da cultura**. São Paulo: Contexto, 2014.
- GONZALES FAUS, J. Ignacio. **La humanidad nueva. Ensayo de Cristología**. Madrid: A.T.E., 1974, Vol. I.
- MARCEL, Gabriel. **Les hommes contre l'humain**. Paris: La Colombe, 1952.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. **El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy**. Lima: Amauta, 1985.

- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Editorial Boitempo, 2005.
- MARX, K. – ENGELS, F. **Manifesto do partido comunista**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MEIER, John P. **Um judeu marginal. Repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- MIRANDA, P. **El Ser y El Mesías**. Salamanca: Sígueme, 1973.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (§ 125).
- PAULO VI. Vaticano II. Constituição Pastoral **Gaudium et Spes**, Sobre a Igreja no Mundo Atual. Dez. 1965, n. 22.
- RIES, Julien. **Lo sagrado en la historia de la humanidad**. Madrid: Ediciones Encuentro, 1989.
- RODRÍGUEZ MOLINERO, José Luis. **La antropología filosófica de Karl Rahner**. Analítica existencial y metafísica transcendental del ser humano. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979.
- SARTRE, Jean-Paul. **El ser y la nada**. Ensayo de ontología fenomenológica. Buenos Aires: Losada, 1966.
- _____. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. **Jesus na América Latina**. São Paulo/Petrópolis: Loyola/Vozes, 1985.
- _____. **Cristologia desde América Latina**. México: C.R.T., 1997.
- ZUBIRI, Xavier. **Natureza, História, Deus**. São Paulo: É Realizações Editora, 2010.

O CATOLICISMO EM MACEIÓ ENTRE 1782 E 1819: UM BREVE OLHAR RETROSPECTIVO A PARTIR DE DOCUMENTOS DA ÉPOCA

Álvaro Queiroz⁵⁰

INTRODUÇÃO

Em 2015, registra-se a efeméride do bicentenário da emancipação política de Maceió. Por conta disso, fala-se profusamente em Maceió: 200 anos, pois são passados dois séculos deste fato histórico. Efetivamente, em 5 de dezembro de 1815, por Alvará assinado pelo então Príncipe Regente do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, D. João, que residia, nesta época, no Rio de Janeiro, juntamente com toda a sua corte, o povoado de Maceió foi elevado à categoria de Vila, emancipando-se da Vila de Alagoas do Sul (atual Marechal Deodoro), a qual pertencia politicamente. Faz 200 anos, portanto, que tal episódio ocorreu.

Todavia, eclesiasticamente, Maceió continuou pertencendo à jurisdição da freguesia de Santa Luzia do Norte, que é uma das mais antigas paróquias do território alagoano, fundada ainda no século XVII, por volta de 1654, figurando como a quarta paróquia instituída nestas terras, em ordem cronológica de

⁵⁰ Professor de História e Filosofia do Centro Universitário CESMAC e do Instituto Federal de Alagoas (IFAL). Professor de História da Igreja no curso de Teologia do Seminário Provincial de N. Sra. da Assunção de Maceió. Membro efetivo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, onde ocupa a cadeira nº 53 e, na atual diretoria, exerce o cargo de 2º Secretário. Autor de 13 (treze) livros e diversos artigos científicos publicados em revistas acadêmicas.

antiguidade. Sendo assim, somente no ano de 1819, foi criada a freguesia de Maceió, sob a invocação de N. Sra. dos Prazeres.

Destarte, a história da gênese de Maceió é, de fato, anterior a estes 200 anos. Na verdade, a formação do antigo povoado remonta a dois núcleos originais de povoamento, a saber: uma pequena povoação de pescadores, na enseada do Jaraguá, e um engenho de açúcar, localizado onde hoje se encontra a Praça da Catedral (Praça D. Pedro II). Dessa forma, a partir destes dois núcleos históricos de povoamento se constituiu a cidade de Maceió, atual capital do Estado das Alagoas.

Este texto, conforme está explicitado no título, pretende lançar um rápido olhar retrospectivo sobre as origens do cristianismo católico em Maceió. Para tanto, recorre a algumas fontes primárias disponíveis, ou seja, uma documentação produzida no período entre 1782 e 1819. Esta delimitação cronológica não é aleatória, mas, ao contrário, obedece a um critério, qual seja: o mais antigo documento eclesiástico em que Maceió aparece expressamente citada está datado de 1782, enquanto o Alvará de fundação da paróquia de N. Sra. dos Prazeres encontra-se datado de 1819. Então, o limite temporal desta pesquisa se estende desde o final do século XVIII, quando é feita a primeira referência ao povoado de Maceió num documento eclesiástico, até o início do século XIX, com a criação da freguesia.

O presente trabalho se fundamenta na leitura e análise de alguns documentos do período em foco, pertencentes ao acervo do arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Entre eles estão, primeiramente, os resumos estatísticos tirados das *Cadernetas de desobrigas da Freguesia do Norte*, catalogados nos maços 20, 21 e 22, publicados, posteriormente, na seção de documentos da **Revista nº 2** daquela entidade cultural como *Documento nº 5*; esta antiga edição foi reproduzida, em 1987, no volume nº 40 da **Revista do IHGAL**. Outros documentos

compulsados são: a *Escritura de doação do sítio Maçayó*, datada de 1787, e o Alvará de 1819, criando a paróquia de Maceió.

Além disso, algumas fontes bibliográficas foram imprescindíveis nesta pesquisa. Certas obras clássicas de referência da historiografia alagoana também serviram de base para a produção deste texto, tais como, entre outras: *Geografia alagoana ou descrição física, política e histórica da Província das Alagoas*, de Thomaz Espíndola; *Maceió*, de Craveiro Costa; e *Sobre a história da catedral de Maceió*, de Mons. Cícero Teixeira de Vasconcelos.

Este estudo, que tem como objetivo precípuo tentar reconstituir uma parcela da memória histórica do catolicismo em Maceió entre 1782 e 1819, apresenta-se dividido em três partes. A primeira refletirá acerca dos dados contidos nas *Cadernetas de desobrigas* dos vigários da freguesia de Santa Luzia. A segunda analisará a *Escritura de doação do sítio Maçayó*, em 1787. Enfim, a terceira parte apresentará o Alvará de fundação da freguesia de N. Sra. dos Prazeres, em 1819.

CADERNETAS DE DESOBRIGAS

Entende-se por desobrigas a administração dos sacramentos pelos curas (= párocos) das freguesias. A administração dos sacramentos pelo clero católico é considerada um dever de consciência e uma obrigação de ofício, pois, segundo a doutrina católica, os sacramentos são os meios eficazes de santificação dos fiéis. Tanto na época colonial, quanto na imperial, em face das enormes dificuldades de transporte, locomoção e comunicação, bem como em razão das enormes distâncias que tinham para percorrer, os párocos demoravam muito tempo para visitar algumas localidades de sua paróquia. Por isso, quando o faziam, deviam se “desobrigar”, administrando determinados sacramentos; daí o nome de **desobrigas** dado a estas práticas.

As cadernetas de desobrigas eram pequenos cadernos de anotações, onde os vigários das antigas freguesias registravam dados estatísticos a respeito do território paroquial sob a sua jurisdição, tais como, por exemplo: número de habitantes e residências; número de fiéis batizados, crismados e casados; número de fiéis que confessaram, comungaram ou que faleceram; bem como a relação de povoados, lugarejos, ruas, praças, igrejas e capelas pertencentes à paróquia. Neste sentido, as cadernetas de desobrigas constituem-se em fontes primárias de pesquisa imprescindíveis para a reconstituição do pretérito.

Em ordem cronológica, a Freguesia de Santa Luzia de Siracusa da Lagoa do Norte, no atual Município de Santa Luzia do Norte, ereta por volta de 1654, possivelmente, consta em quarto lugar entre as primeiras paróquias alagoanas. A referência mais antiga a essa Paróquia vem do remoto ano de 1724. Trata-se de uma carta do Vigário, Pe. Domingos de Souza Carneiro, destinada ao rei D. João V, em 29 de fevereiro, expondo a ruína em que se encontra a igreja Matriz e pedindo ajuda de custo para a sua reedificação e paramentos. Este documento pertence ao acervo do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa (Portugal).

Já no arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas existem dois documentos, datados de 1734, onde figura novamente o nome do Pe. Domingos de Souza Carneiro como Vigário, bem como são citados outros padres que lá residiam, tais como: Pe. Cosme Rodrigues de Fraga (coadjutor do Norte), Pe. Christovão P. Carvalho, Pe. Bartholomeu Lins de Vasconcelos, Pe. Francisco Gonçalves Chaves, Pe. Domingos Leitão Figueira, Pe. Antônio Ferreira, Pe. Accurcio Ferreira, Pe. Pedro Correia Paes e Pe. Joseph Gomes Correia (1872, p. 27-29).

No *Relatório Alagoas Ecclesiástica (1739)* e na *Informação geral da Capitania de Pernambuco (1749)*, a Paróquia aparece com 15 capelas, 07 clérigos e a Aldeia do Urucu, sob a

invocação de N. Sra. da Conceição, sem missionário próprio e com uma nação de caboclos da língua geral.

Já na *Ideia da população da Capitania de Pernambuco (1777)*, consta que a Freguesia tinha Vigário encomendado e coadjutor; possuía 09 capelas filiais e 02 igrejas na sede: a Matriz e a da Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Faziam parte da sua jurisdição 08 engenhos de açúcar e, por fim, o número de fiéis de desobriga estava estimado em 3.016 pessoas.

No arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas também se acham os resumos estatísticos tirados das *Cadernetas de desobrigas da Freguesia do Norte*, entre os anos de 1780 e 1819. Neles se encontram dados importantes, como o rol das vilas, povoações e lugares, bem como o nome de suas ruas, número de pessoas de desobriga e total da população. As informações foram cuidadosamente registradas por dois vigários: Pe. Manoel José Cabral e Cônego Antônio Alves de Miranda Varejão.

A esta pesquisa interessam sobremaneira as informações anotadas nos anos de 1782 e 1792, pelo vigário desta fase, Pe. Manoel José Cabral, bem como os registros do Cônego Varejão, em 1812, 1815 e 1819. Convém lembrar que, em 1815, Maceió tornou-se uma Vila, politicamente independente, emancipando-se de Alagoas do Sul (atual Marechal Deodoro). Por sua vez, em 1819, passou a ser uma freguesia, eclesiasticamente autônoma, desmembrando-se da velha paróquia de Santa Luzia do Norte.

Em 1782 e 1792, os resumos estatísticos registrados pelo Pe. Manoel Cabral, nas *Cadernetas de desobrigas da Freguesia do Norte*, mencionam os seguintes lugares de Maceió: Pontal, Trapiche, Jaraguá, Poço, Mutange, Bebedouro e Frexal. No ano de 1782, a paróquia possuía 1.097 habitações ou residências e contava com uma população estimada em 3.434 fiéis, dos quais 9 não haviam confessado nem comungado e 7 não eram crismados. Dez anos depois, em 1792, o número de residências aumentara para 1.406, o de fiéis para 4.176 e o dos que não haviam

confessado e comungado elevava-se a cifra de 220. Neste mesmo ano, o vigário deixa registrada na sua caderneta a seguinte anotação: “Não são crismados poucos *pretos boçaes*” (grifo nosso). É mister salientar que, em matéria de fontes primárias, estas são as primeiras e mais antigas referências feitas a Maceió em um documento eclesiástico (Cf. 1872, p. 31).

Por seu turno, o Cônego Antônio Varejão cita os seguintes lugares de Maceió, ao registrar os seus dados, nos anos de 1812, 1815 e 1819: Pontal, Trapiche, Jaraguá, Poço, Mutange, Bebedouro, Frexal, Goiabeiras e Fernão Velho. Refere-se mormente aos logradouros, praças e ruas de Maceió, naquele período, a saber: Largo da Capela, Rua do Palácio, Rua do Alecrim, Rua do Cajueiro, Rua Nova do Passeio, Rua Boa Vista, Travessa do Alecrim, Boca de Massayó e Cambona. Em 1815, a freguesia tinha 1.932 habitações residenciais e contava com uma população estimada em 4.784 fiéis (1872, p. 31).

Lamentavelmente, em suas anotações, o Cônego Varejão não faz referência à Rua do Rosário, o que constitui “omissão imperdoável”, na visão de Lima Júnior (2002, p. 56). Segundo ele, o nome da rua provinha da capela ali existente, “levantada e mantida por escravos, e que depois se transformou no belo templo dos nossos dias”.

O templo a que se refere o historiador alagoano Félix Lima Júnior é a Igreja do Rosário, situado à Rua João Pessoa (ou Rua do Sol), no Centro da capital alagoana. Esta igreja foi edificada por uma confraria de negros – escravos e alforriados. Trata-se da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Homens Pretos, a cujos cuidados estavam confiados o zelo e o decoro do culto sagrado naquele templo católico.

Geralmente, as confrarias levavam uma existência autônoma própria, vivendo independentes da ação oficial do clero. Os preconceitos e divisões reinantes na sociedade colonial e imperial se refletiam deveras nas irmandades. Vivendo num

mundo dividido pelo racismo e por uma rígida estratificação social, as pessoas não podiam ser todas irmãs; cada uma só podia ser "irmã" daquelas que pertencessem a sua mesma raça ou classe social. A fraternidade universal entre todas as pessoas era inconcebível naquele tempo.

Por isso, havia irmandades exclusivamente para brancos e ricos, outras só para mestiços ou pardos, e ainda outras apenas para negros. Entre as confrarias destinadas aos negros, fossem eles cativos ou libertos, destacavam-se as de São Benedito, Santa Ifigênia e N. Sra. do Rosário. Sobre isso, deve-se ler a obra do historiador alagoano (Cf. MÉRO, 1983).

Todavia, apesar da divisão em diferentes irmandades corresponder às desigualdades sociais existentes, no interior de cada confraria todos os irmãos eram considerados iguais. Além da promoção da vida sacramental, das devoções aos santos e do culto religioso, as irmandades incrementavam a fraternidade cristã através da ajuda mútua e realizavam obras de caridade. Para tanto, dispunham de uma caixa comum, fruto da contribuição dos associados, a fim de auxiliar aos irmãos em caso de dificuldades.

Houve vários casos das confrarias de negros serem tão bem organizadas financeiramente, que compravam cartas de alforria para muitos escravos. Os irmãos costumavam visitar os membros enfermos, prestando-lhes assistência e, em caso de morte, acompanhavam o enterro, vestidos em suas "*opas*". Os confrades eram ainda obrigados a comparecer às reuniões, além de frequentar as missas, participar das festas e das procissões.

Outro detalhe digno de nota acerca dessas confrarias é que elas construíram belas igrejas em Maceió. Além do Rosário, a Igreja do Livramento foi edificada pela Irmandade de N. Sra. do Livramento dos Homens Pardos. Por sua vez, a Confraria do Senhor Bom Jesus dos Martírios, constituída também por negros, escravos e ex-escravos, ergueu a bonita Igreja dos Martírios, igualmente localizada no Centro da capital alagoana.

A ESCRITURA DE DOAÇÃO DO SÍTIO MAÇAYÓ

Conforme o que já foi dito anteriormente neste texto, um dos núcleos históricos do povoamento do território maceioense foi um engenho de açúcar, situado onde hoje está a Praça da Catedral. Esta fábrica de açúcar foi denominada de Engenho Maçayó, cujo proprietário era o Capitão Apolinário Fernandes Padilha, casado com a senhora Beatriz Ferreira. O engenho possuía uma pequena capela sob a invocação de São Gonçalo do Amarante.

Mas, apesar do engenho existir por muito pouco tempo, permaneceu o sítio Maçayó, que deu origem ao povoamento da área correspondente hoje ao centro da cidade. Desde 1762, a antiga capela do engenho e do sítio passou a ter como padroeira a N. Sra. dos Prazeres, cujo patrimônio foi constituído, neste mesmo ano, por Apolinário Fernandes Padilha, que lhe doou os terrenos de sua propriedade.

Em 25 de abril de 1787, por meio de uma *Escritura de doação*, o Pe. Antônio Ferreira da Costa doou o sítio Maçayó a seus três “afilhados”: Bento Ferreira da Costa, João Ferreira da Costa e Rita Maria da Boa Hora. Este documento também se encontra no arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, tendo sido inclusive publicado, na íntegra, por Craveiro Costa, no seu livro *Maceió*.

Pela escritura de doação de 1787, o padre Antônio Ferreira da Costa era proprietário, não só da capela, como do sítio Maçayó e casas de telha nele existentes. A escritura, porém, não faz referência ao engenho, prova de que, já naquele ano, não existia, ou, pelo menos, não funcionava. Mas o padre era dono de tudo (1981, p. 11-12).

Quem era o Pe. Antônio Ferreira da Costa? Tudo leva a crer que era filho de Apolinário Fernandes Padilha e da senhora Beatriz Ferreira, antigos proprietários do engenho e do sítio

Maçayó. Sendo assim, o padre havia herdado todos os bens por herança. Costa (1981, p. 95) compartilha dessa opinião e acrescenta que o sacerdote ampliou consideravelmente o patrimônio de N. Sra. dos Prazeres, fazendo-lhe “vultosa doação de terras”, que se estendiam pelas estradas do Poço e do Trapiche da Barra, bem como pela lagoa d’Água Negra.

Convém aqui ressaltar que, por esta época, nas Alagoas, vários padres foram senhores de engenho, quer por herança, quer por aquisição. Sabe-se que o sistema de padroado era ineficiente e não dava indistintamente segurança financeira ao clero secular. Recebendo cômguas irrisórias, diversos padres se viam forçados a procurar outros meios para garantir o seu sustento. Alguns até tornavam-se proprietários de terra, verdadeiros senhores de engenho.

Na *Escritura de doação do sítio Maçayó*, pode-se observar também outro detalhe instigante e digno de nota. Uma leitura mais atenta do documento revela que o sobrenome do doador – Ferreira da Costa – é o mesmo de, pelo menos, dois beneficiários da doação: Bento e João Ferreira.

Segundo Costa (1981, p. 95), na verdade, ao que parece pela escritura de doação, o padre quer favorecer a seus dois filhos e à sua filha, Rita Maria, transmitindo-lhes por herança os seus bens. Anos mais tarde, o fato acabou sendo confirmado pelos netos do padre. Assim, embora os três sejam declarados como simples “afilhados”, realmente são filhos do sacerdote.

Geralmente, os presbíteros que conseguiam acumular um razoável patrimônio costumavam explicitar os seus herdeiros em testamento, a fim de evitar possíveis dissensões após sua morte. Via de regra, os bens eram distribuídos entre irmãos e sobrinhos, mas, às vezes, como neste caso, entre os seus filhos.

Seria injusto e assaz precipitado lançar condenação sobre as figuras dos antigos párocos por suas falhas e negligências, sem levar em conta as dificuldades do contexto humano e social em

que arrastavam penosamente suas vidas até o fim. Sem pretender aqui justificar deficiências ou deslizes de ordem pessoal, é preciso admitir que os velhos curas das antigas freguesias faziam, no seu tempo, o que lhes permitiam a pobre formação que haviam recebido, assim como as precárias condições sociais que os cercavam.

Dois graves problemas afligiam a vida dos vigários: a solidão e o isolamento, numa época em que os caminhos eram extremamente precários e perigosos, o ambiente inculto e primitivo e os meios de sustentação incertos e limitados. Tais problemas afetavam, frequentemente, a vivência do celibato clerical. Muitos sacerdotes não conseguiam viver integralmente a disciplina da continência. Por essa razão, naquela fase, um padre com mulher e filhos não era algo raro nem parecia estranho aos fiéis.

O ALVARÁ DE FUNDAÇÃO DA FREGUESIA

A freguesia de N. Sra. dos Prazeres da Vila de Maceió foi criada por Alvará de D. João VI, em 5 de julho de 1819. Foi desmembrada da antiga paróquia de Santa Luzia do Norte. O documento de fundação da freguesia de Maceió, pertencente ao arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, foi publicado, na íntegra, na *Geografia alagoana* de Thomaz Espíndola. Nele se lê:

Eu El-Rei faço saber, que atendendo ao que por consulta do Meu Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens subiu à Minha Real Presença: Hei por bem erigir em Freguesia colada a Capela da Vila de Maceió, desmembrando-a da Freguesia de Santa Luzia do Norte do Bispado de Pernambuco, a qual nova Freguesia terá a invocação de Nossa Senhora dos Prazeres (...). Este se cumprirá como nele se contém, sendo passado pela Chancelaria

das Ordens como carta, posto que seu efeito haja de durar mais de um ano, sem embargo da ordenação em contrário, sendo registrado nos livros da câmara do dito Bispado de Pernambuco, aos da nova Freguesia, e das que com ela confinam. Pelo que Mando ao Reverendo Bispo de Pernambuco do Meu Conselho, e a todas as mais pessoas a quem o cumprimento deste Alvará competir o cumpram, e o guardem como nele se contém. Rio de Janeiro, 5 de julho de 1819 (2001, p. 102-103).

De acordo com Costa (1981, p. 100), por ocasião de sua fundação, em 1819, a paróquia de N. Sra. dos Prazeres da Vila de Maceió contava com cerca de 1.932 habitações residenciais e uma população estimada em 4.734 habitantes. Conforme a *Caderneta de desobrigas paroquiais*, anualmente, o número de batizados oscilava entre 227 e 388, o de casamentos entre 60 e 73, e o de óbitos entre 303 e 363.

Espíndola (2001, p. 102-103) registra mormente os primitivos limites paroquiais. A freguesia de Maceió limitava-se ao Norte com o riacho Maceió até encontrar as cabeceiras do riacho Jacarecica, incluindo os moradores que ali existiam no lugar denominado Messias; ao Sul com a freguesia das Alagoas (Marechal Deodoro) pelo Pontal da Barra, com as ilhas ao Norte de Santa Rita e a Leste do canal; a Leste com o Oceano Atlântico desde o referido Pontal até a boca ou foz do riacho Maceió; e a Oeste com a Freguesia de Santa Luzia do Norte pelo riacho Fernão Velho e a linha que daí corre a encontrar a nascente do Jacarecica.

A paróquia de Maceió possuía as seguintes irmandades legalmente constituídas: a do Santíssimo Sacramento, a de Nossa Senhora dos Prazeres, a do Senhor dos Passos, a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, a de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos e a do Senhor Bom Jesus dos Martírios.

No entanto, conforme assevera Costa (1981, p. 95), a fundação da freguesia constituía um antigo desejo da população

de Maceió, acalentado por muitos anos. Dessa forma, já antes mesmo da elevação do povoado à categoria de vila, em 1815, a população aspirava à emancipação eclesiástica.

Por este tempo, os fiéis católicos maceioenses não estavam muito satisfeitos com os serviços religiosos prestados pelo vigário de Santa Luzia, Cônego Antônio Alves de Miranda Varejão. Pela documentação disponível, nota-se que o povo fazia queixas ao Bispo de Pernambuco, alegando que o pároco não desempenhava a altura os seus deveres espirituais. Além disso, os fiéis levantavam acusações contra ele, rotulando-o de imprudente e extravagante. De tal forma que, a cada dia, sentia-se mais intensamente a necessidade da separação da Vila de Maceió da jurisdição eclesiástica da freguesia do Norte.

Assim, por duas vezes, foram formadas comissões com representantes da população, a fim de comparecer à presença do rei e requerer a criação da paróquia de N. Sra. dos Prazeres. Da primeira vez, o pedido foi indeferido, em vista dos motivos apresentados pelo Bispo de Pernambuco. Porém, a população maceioense não se deu por vencida. Em fins de 1818, outra comitiva voltou à presença de D. João VI, apresentando ao monarca a velha aspiração dos habitantes de Maceió.

Naquela época, a criação de uma freguesia exigia processo moroso e papelada volumosa, que ia do rei para o bispo, deste para a Mesa da Consciência e Ordens, desta para o Desembargo do Paço e, finalmente, depois de tudo minuciosamente examinado, voltava às mãos do soberano para despacho definitivo. Deste modo, a representação dos maceioenses passou por todos esses trâmites oficiais.

Em 26 de fevereiro de 1819, o Bispo de Pernambuco, D. Frei Antônio de São José Bastos, emitiu a sua aprovação. A 10 de março do mesmo ano o processo recebeu o parecer do Procurador Geral da Mesa da Consciência e Ordens, e a 24 do mesmo mês e ano o do Procurador da Coroa e Fazenda. Ambos foram favoráveis

ao deferimento. Depois a papelada foi ao Desembargo do Paço, que, a 30 de abril daquele mesmo ano, também concordou com a pretensão dos habitantes de Maceió.

Enfim, o processo subiu à decisão real. Baseado em todos os pareceres emitidos, D. João VI deu o seu assentimento à pretensão, sendo então expedido o Alvará de 5 de julho de 1819, fundando a freguesia de N. Sra. dos Prazeres, com sede em Maceió.

CONCLUSÃO

Após tudo o que foi exposto neste texto, fica claro o quanto o catolicismo deita raízes profundas no chão da história de Maceió. Afinal, a Igreja Católica, através de seus templos, suas instituições, seus sodalícios, suas confrarias, seus fiéis e seu clero, integra a sociedade maceioense desde a sua gênese.

O presente trabalho começou mostrando um pequeno quadro acerca do catolicismo em Maceió, nos fins do século XVIII e princípios do século XIX, através das *Cadernetas de desobrigas da Freguesia do Norte*. Nesta época, o núcleo urbano ainda era um simples povoado, pertencente à Vila de Alagoas do Sul (Marechal Deodoro) e sob a jurisdição eclesiástica da paróquia de Santa Luzia do Norte.

Depois, compulsando a *Escritura de doação do sítio Maçayó*, este texto revelou como o povoamento da “*urbi*” se deu a partir do engenho de açúcar do Capitão Apolinário Fernandes Padilha, o qual durou muito pouco tempo, mas deixou suas marcas na formação do povoado. Posteriormente, o seu filho e herdeiro, Pe. Antônio Ferreira da Costa, proprietário do sítio Maçayó, ampliou consideravelmente o patrimônio de N. Sra. dos Prazeres, com suas generosas doações.

Finalmente, ao tratar sobre o *Alvará de fundação da freguesia*, este trabalho deixou claro o quanto a população católica de Maceió aspirava por tal iniciativa. Mormente procurou apresentar um panorama o mais fiel possível da paróquia, no tempo de sua criação por D. João VI. Desta maneira, indicou os primitivos limites paroquiais, registrou os dados estatísticos, como densidade demográfica, número de batizados, casamentos, óbitos e destacou as confrarias existentes na paróquia.

Portanto, a presente pesquisa atingiu o seu objetivo central de tentar reconstituir uma parte da memória histórica do catolicismo em Maceió, entre os anos de 1782 e 1819. Evidentemente, este estudo não tem a pretensão – nem poderia ter – de ser termo de chegada. Antes, é claro, almeja ser ponto de partida para novas e mais acuradas pesquisas nesta área.

BIBLIOGRAFIA

ALTAVILA, Jayme de. *História da civilização das Alagoas*. 7. ed. Maceió: EDUFAL, 1978.

Cadernetas de desobrigas da Freguesia do Norte. Resumos estatísticos sobre a Freguesia de Santa Luzia do Norte, de 1780 a 1819. RIHGAL, vol. 40: Maceió, 1987.

COSTA, Craveiro. *Maceió*. 2. ed. Maceió: SERGASA, 1981.

D. João VI. Ato real exigindo que a capela da Vila de Maceió seja desmembrada da Freguesia de Santa Luzia do Norte do Bispado de Pernambuco. Rio de Janeiro, 5 de julho de 1819. Maceió, AIHGAL: 00122 – 03 – 03 – 08.

ESPÍNDOLA, Thomaz. *Geografia alagoana ou descrição física, política e histórica da Província das Alagoas*. 2. ed. Maceió: Edições Catavento, 2001.

Freguesia de Santa Luzia da Lagoa do Norte. Livro de registro dos confessados, de 1796 a 1819. Maceió, AIHGAL: 00062 – 02 – 02 – 07.

Ideia da população da Capitania de Pernambuco (1774). RIHGAL, vol. 12: Maceió, 1927.

Informação geral da Capitania de Pernambuco (1749). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1908.

LIMA JÚNIOR, Félix. *Igrejas e capelas de Maceió*. Maceió: Q Gráfica, 2002.

MÉRO, Ernani. *Religião e racismo – Discriminação racial nas Irmandades*. Maceió: SERGASA, 1983.

QUEIROZ, Álvaro. *Episódios da história das Alagoas*. 3. ed.
Maceió: Editora e Gráfica Moura Ramos, 2010.

Relatório Alagoas Eclesiástica. RIHGAL, vol. 12: Maceió, 1927.

VASCONCELOS, Mons. Cícero Teixeira de. *Sobre a história da
Catedral de Maceió*. Maceió: Imprensa Oficial, 1959.

FESTA DA PADROEIRA: ESPAÇO DE DEVOÇÕES, MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS E CULTURAIS NA CONTEMPORÂNEIDADE

Ana Cristina de Lima Moreira⁵¹

INTRODUÇÃO

O papel da Igreja Católica na sociedade contemporânea tem sido tema nas discussões e análises para as Ciências da Religião, pois, além das questões teológicas e sociais, ela tende a refletir sobre as experiências religiosas destacando as manifestações populares com o propósito de entender a importância das mesmas como uma tentativa de resgatar a fé. Os santos padroeiros são referências nesse contexto, em virtude de que são adotados pelos fiéis como seus protetores.

O tema em pauta é a festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro padroeira da Serra da Mandioca, com ênfase nas devoções, manifestações religiosas e culturais. Na atualidade torna-se impossível adotar uma visão unilateral acerca das experiências religiosas na busca do sagrado. Destaca-se uma pluralidade, pois, há concepções variadas, experiências diversas que podem acontecer de forma espontânea ou mesmo através de rituais.

O ocidente e mais especificamente o Brasil é palco de uma composição étnica que envolve civilizações diversas e conseqüentemente seus referenciais que traduzem a identidade de cada uma delas. Porém, quando se trata da religião ressalta-

⁵¹ Mestre em Ciências da Religião-UNICAP, Doutoranda em Ciências da Religião- UNICAP, Professora da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL e Coordenadora do Centro Educacional Cristo Redentor.

se influência do catolicismo trazido pelos portugueses e expandido através do trabalho dos jesuítas aos índios e escravos no Brasil colônia. A religiosidade popular, suas manifestações e devoções estiveram presentes nesse contexto através dos santos, esses que têm seu dia especial de festa e louvor segundo o calendário da Igreja Católica, e, é representado em um cenário que simultaneamente se assiste a Santa Missa, e se pode ouvir o som do parque montado no pátio, na igreja acontecem novenas, enfatizando as procissões comuns desde o Brasil Colônia, que segundo Hornaert (2008, p.351) “*Os santos, além de sacralizar a vida brasileira e lhe conferir estatuto de cristandade, revelaram a formação do Brasil nos seus caminhos reais.*” O que diz o autor nos remete a fazer uma análise mais aprofundada sobre a importância da presença dos santos na sociedade brasileira. Vê-se que os santos refletiam uma realidade social, visto que, o público alvo eram os pobres, eles serviam como um sustentáculo. Desacreditados e injustiçados pelos senhores de engenho, os pobres se valiam dos santos os quais eram devotos, cada qual simbolizava uma necessidade tendo grande preferência as Nossas Senhoras. Hornaert ainda salienta que:

O apego das pessoas pobres aos santos revela de maneira inequívoca o desamparo em que elas vivem, já que toda riqueza é para “além-mar”. A promessa feita com fidelidade aos santos revela que as promessas feitas pelos que estão no poder aqui na terra não valem nada. Os santos do povo revelam a verdade social do Brasil (2008 s/p).

A religiosidade popular assumiu um papel de grande relevância em nosso país, a princípio pelos africanos e mais tarde por muitos brasileiros sem especificamente apontar a sociedade ou etnia a qual pertencia. Ao longo dos anos, a devoção tornou-se tradição, experiência religiosa e exemplo de fé. O fato de serem conscientes de que há muitas injustiças sociais e econômicas,

principalmente provocadas pelos grandes líderes administrativos, que ao longo do tempo perderam credibilidade diante da sociedade, essa que almeja que sejam postas em prática as políticas públicas que poderiam contribuir para que seus cidadãos tenham salários dignos, redução do índice de desemprego em tempos de crise, e o direito a tratamento de saúde, educação de qualidade dentre outros.

Diante desses fatos é necessário, entender quem não se trata de um processo de alienação religiosa, as devoções referem-se aos santos da Igreja Católica, mas, vê-se que outros credos religiosos também apresentam seus protetores e os veneram das formas mais variadas possíveis. Cabe a nós respeitar, pois, cada um tem liberdade e direito para escolher seu credo ou não, bem como, realizar suas manifestações religiosas mesmo que sejam carregadas de subjetividade e complexidade.

No Brasil essas devoções encontraram um solo fértil, tomando os santos como protetores em todas as situações, em problemas de família, de namoro e trabalho. Em situações econômicas que envolvem recebimento ou pagamento de dívidas, desemprego e aumento de salário. Mas, são as questões de saúde que exigem mais santos. As promessas aparecem nesse contexto de forma acentuadas, sendo bastante diversificada a forma dos pagamentos, pois variam desde uma simples oração, andar de pés descalços durante a procissão, flores para o santo, realizar uma caridade, fazer visitas aos enfermos, ir a missa das primeiras sextas-feiras do mês ou alguma abstinência. Mas diante do alcance do que foi solicitado ao santo todo sacrifício torna-se pequeno, pois nada é maior que a alegria da cura ou uma conquista desejada.

Esta pesquisa aconteceu em um espaço geográfico, que faz parte da zona rural de Palmeira dos Índios, a serra da Mandioca, destacada em virtude de sua população apresentar peculiaridades acerca da temática em pauta.

POVOADO SERRA DA MANDIOCA: ASPECTOS GERAIS

A comunidade da Serra da Mandioca está localizada há 12 quilômetros de Palmeira dos Índios, cidade com 70 mil habitantes segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE (2010). Sua história alicerçada na História da Igreja Católica no Brasil, visto que, teve seu início marcado com a chegada de Frei Domingos de São José, mesmo com a presença de afrodescendentes, veio catequizar e evangelizar principalmente os índios Xucurus Cariris dessa região. As terras do município foram doadas por Dona Maria Pereira Gonçalves, grande latifundiária e católica. A cidade ainda mantém suas peculiaridades com suas aldeias, os quilombolas e os não índios resultando assim, um espaço de grande legado histórico, cultural e religioso.

A localização estratégica da serra da Mandioca entre a área urbana de Palmeira dos Índios e o município de Quebrangulo, favorece para que o povoado seja bastante visitado e apresente um número considerável de famílias residindo naquela localidade. A maioria vive da lavoura e da pecuária, os demais trabalham em Palmeira dos Índios cujos filhos que estão na fase escolar também se deslocam, realizando migração pendular ou diária. A serra da Mandioca, objeto de estudo desta pesquisa, é privilegiada pela climatologia, por se tratar de uma região, que devido a elevada altitude apresenta um clima bastante frio, lugar de paisagens com muito verde, serras com vales íngremes que são aproveitados para a criação de gado.

O povoado apresenta um espaço central com algumas árvores dando ideia de uma grande praça, com casas ao redor, tendo como o maior e mais importante patrimônio a Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro construída em alvenaria e que de acordo com os entrevistados sofreu apenas uma reforma, ou melhor, ampliação. Ainda no espaço citado encontram-se algumas

casas dos antigos moradores, um mercado com o nome da Santa Padroeira, uma escola, um centro de comunidade construído por Dom Otávio Aguiar, primeiro bispo de Palmeira dos Índios e um posto de saúde.

Segundo os moradores mais antigos, o povoamento teve início a partir da ocupação da numerosa família de 14 filhos de Acácio e Izabel que moravam em uma região conhecida como Bonifácio, porém, apesar da construção de uma casa e igreja estavam cansados de realizarem seus plantios principalmente de mandioca na referida serra. Eles foram responsáveis pelo nome dado àquela localidade, que apresentava solo propício para o plantio do tubérculo responsável pela produção de farinha. Ao chegarem construíram moradia e uma casa de farinha contabilizando a primeira de várias. O primeiro filho que casou foi morar serra de São José (santo considerado o patrono da família), onde construíram uma Igreja tendo como padroeiro São José, ficando o filho de Izabel e Acácio responsável pela manutenção e cuidados necessários.

RELIGIOSIDADE

No aspecto religioso há um grande índice de jovens da serra da Mandioca que optam pela vida religiosa, o primeiro foi Padre Luiz Cirilo, ordenado em 16 de novembro de 1961, o mesmo foi pároco da Igreja de Nossa Senhora Santana, na cidade de Santana do Ipanema-Al, e os demais foram: Luiz Torres, Luiz Leite, Luiz Barbosa e José Torres (Redentorista), o diácono José Paciência Torres, religiosas de várias Congregações e catequistas.

Um fato que merece ser destacado é que em pleno século XXI, ainda não há registros de nenhum espaço evangélico ou mesmo de outro credo naquela localidade e redondeza, predominando o catolicismo. Será que a causa disso é a religiosidade popular, que se apresenta cada vez mais fervorosa,

intensa e o povo fidedigno às suas tradições? Será que isso inibe a presença de evangélicos e de outros credos?

A era da tecnologia pode trazer a ideia de que as tradições podem desaparecer. Porém, percebe-se que a religiosidade popular é tema de discussão no campo das Ciências da Religião, com ênfase na Antropologia, História Sociologia, Teologia dentre outras. Assim, a busca das experiências religiosas pode ter seu destaque nas festas dos santos padroeiros, essas que ainda acontecem como se fossem um amalgam de decultura, rituais, fé e devoção.

O santo padroeiro passa a ter uma grande importância na vida das pessoas e nas comunidades, pois eles representam a segurança de continuar a caminhada, seus devotos têm a certeza de que Ele (Santo) estará presente em todos os momentos, com a função de conselheiro e bem-feitor, responsável em resolver os problemas de modo geral, quer sejam de saúde, no emprego, no amor, no casamento dentre outros.

Os fiéis depositam toda confiança no seu santo protetor, pois acreditam que é uma ponte entre eles pecadores e Deus. Nesse contexto destaca-se a devoção à Nossa Senhora, que é a mãe de Jesus e portanto subentende-se que tem maior probabilidade em pedir por eles. É comum vê-se carros com adesivos ou em para-choques de caminhão "*Pede a mãe que o Filho Atende*"⁵², é interessante o fato das pessoas terem interesse em divulgar, é como se fosse uma alerta para quem estiver precisando de ajuda. O estudo refere-se a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, mas, não são só as Nossas Senhoras festejadas e veneradas são os Santos de um modo geral. Uns são mais poderosos, apresentam um número maior de milagres. Esses são mais venerados, em alguns locais não é só a festa, os devotos chegam a construir santuários, espaços que

⁵² Dito popular comum em adesivos e em para-choques de caminhões.

são visitados o ano inteiro aumentando o fluxo por ocasião do dia ou mês que se comemora a festa do padroeiro. Destaca-se que:

Os santos na vida dos que o veneram, misturando-se com seus problemas, suas necessidades mais urgentes, nos negócios, na vida familiar, nos casamentos, nos amores. E tudo isto, sem cerimônia, sem se precisar de apresentação, sem intermediário. Tudo se passa entre o santo e seu devoto (ROLIM 1976, p. 159 apud TEIXEIRA E MENEZES).

Na zona urbana acontecem devoções, porém, é mais comum na zona rural, mantendo as tradições, dentre elas a banda de pífano ou popularmente conhecido como os zabumbeiros que realizam um verdadeiro espetáculo em louvor ao santo e as cavalhadas trazidas da Europa. O catolicismo popular está diretamente ligado ao santo (o) padroeiro (a), e, é apartir da fé e devoção que a comunidade acredita que aquele(a) santo(a) será um elo capaz de aproximá-lo a Deus, o Criador de todas as coisas e Pai que não abandona seus filhos.

O povo da Serra da Mandioca é, pois, uma referência nesse aspecto. Para tanto, um dos líderes religiosos de Palmeira dos Índios, Monsenhor Odilon Amador que durante de 53 anos foi responsável pela Catedral Diocesana e inúmeras vezes celebrou e ainda celebra na Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, relata um pouco sobre importância dessa fé para a Igreja Católica, atribuída a princípio, ao avanço da própria religião e aos métodos utilizados, deixando claro que aquela comunidade é um exemplo a ser seguido independente do grau de instrução. Enfatizou que é uma fé segura e profunda que vem dos antepassados e ainda esclarece:

Assim como Monsenhor Macedo, sou grato ao povo da serra da Mandioca. Acho que eles têm

uma fé tradicional, fé na Igreja que merece ser imitada, pela perseverança que passam para os filhos e toda família. É uma fé sincera sem rodeios que mesmo com o passar dos tempos, não perderam o fervor primitivo. É um povo agraciado por Nossa Senhora e continua festejando Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que realmente é o socorro de todos nós nas horas difíceis da vida.⁵³

É essa fé que ao longo dos anos tornou-se um exemplo de devoção e respeito a Nossa Senhora, pois acreditam que se pedirem com fé ela atende aos pedidos de socorro e de misericórdia em vários aspectos, quer seja na doença, problemas familiares ou mesmo questões do cotidiano.

A FESTA: FÉ E CULTURA

A partir do mês de novembro os moradores iniciam uma caminhada as regiões vizinhas para rezarem o terço todos os dias, até as vésperas da festa de Nossa Senhora contabilizando em torno de 400 casas até o mês de fevereiro. Nos nove dias que antecedem a festa, o terço é rezado mais cedo em virtude da novena que acontece na igreja, tendo cada dia um grupo (noiteiro) responsável em coordenar a novena. No último final de semana que antecede a festa acontece o tríduo com a participação de grupos responsáveis, diácono, padres e grupos de orações que são distribuídos para a liturgia e cânticos. Na sexta feira, a Igreja fica repleta para a celebração da missa, no sábado geralmente é o Bispo Diocesano, principalmente quando tem Crisma e a Primeira Eucaristia dos jovens, que são preparados por catequistas daquela localidade.

⁵³ Entrevista realizada com Monsenhor Odilon Amador (53 anos responsável pela Catedral Diocesana) no 07 de maio 2015 às 19h em sua residência.

Atualmente estão responsáveis a Sra. Aliete (74), e que há 60 anos é catequista, bem como, sua neta a jovem Suelen Torres de 13 anos que há um ano já começou a ensinar o catecismo. Após a missa, o som de muitos fogos de artifício, indica que é hora do leilão, resultado de uma longa caminhada naquela localidade para arrecadar os donativos, moradores saem com a banda de pífano e uma imagem de Nossa Senhora pelo povoado, recebendo prendas diversas, ficando os latifundiários responsáveis pela doação de gado.⁵⁴

O pátio da Igreja fica em clima de festa, com barracas de comidas e bebidas, de jogos e tiro ao alvo, parque de diversão com roda gigante, sombrinha e barcos, sente-se o cheiro de pipoca feita no carrinho nada parecido com a de micro ondas, o homem do algodão doce que passa perto das crianças com algodões coloridos e ainda um brinde, geralmente uma bola de sopro ou uma bala, também não falta um palco para a realização de show. Antes de começar o show, geralmente as pessoas são convidadas para jantar em casa de parentes e amigos, é também o encontro de afilhados com padrinhos e madrinhas.

Após os quatro meses de rezas e um final de semana movimentado, chegou o domingo e começa a procissão, o carro de som fica a postos, o locutor começa a chamar as pessoas, alguém da comunidade assume o microfone e começa a rezar, a queima de fogos avisa que a imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro vai aparecer na porta da igreja carregados por devotos e ornamentado com flores naturais. A banda de pífano também faz parte do espetáculo e toca até descer as escadas para acompanhar o trajeto anteriormente definido.

⁵⁴ Informações concedidas através de entrevistas realizadas com a Sr^a Aliete Cirilo Torres, Sr^a Lindinalva Elias (Du) e cartas de Padre José Torres, na Serra da mandioca em 09 de maio 2015

A procissão é organizada com as crianças vestidas de anjos, o diácono José Paciência (filho José e Maria Paciência uma das famílias mais antigas daquela localidade) já paramentado na frente do andor ladeado por uma freira também da localidade e pertencente à Congregação de São Francisco, os jovens que fizeram primeira eucaristia e crisma são enfileirados e uniformizados para que possam ser identificados, as mulheres associadas de Maria e do Coração de Jesus. Um fato interessante é queantes do andor uma pessoa carrega um quadro com a imagem de Nossa Senhora, mas, sobre esse assunto relatam apenas que umasenhora chamada Perpétua, responsável pela promessa trouxe um quadro do Juazeiro e não uma imagem.

Nadasabem sobre a primeira imagem da Santa que também foi pintada na Ilha de Creta, furtada e levada para Roma por um comerciante paravendê-la. Aindaconta-se em forma de lenda que duranteaviagem pelo Mar Mediterrâneo a embarcação quase sofrera um naufrágio e os marinheiros começaram pedir a Nossa Senhora.Foram atendidos, mas nada sabiam sobre o quadro.Como o comerciante não conseguiu vendê-lo há duas versões, uma é queele prestesa morrer pediu a um amigo que o entregasse em uma igreja, a outra é que com sua morte a Santa apareceu a uma menina filha da mulher que guardava a tela. Ela a “Santa” se identificou como Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, naocasião solicitou que a tela deveria ser levada para uma igreja. Há controvérsias, mas o que fato é que a tela existe e hoje está sob a responsabilidade dos Redentoristas.

Mas, ainda se presencia cenas que retratam essa memória mesmo sem saber do que se trata. E assim a procissão continua com o andor sendo disputado pelos homens que tiram o chapéu ou boné quando estão carregando, em sinal de respeito a Nossa Senhora. As outras pessoas seguem rezando acompanhando o carro de som, no cortejo também, pode ser observado muitos fiéis descalços em penitência pagando suas promessas. Pode se

destacar os ESTUDOS DA CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB):

È toda a Igreja que assume sua vocação de ser discípula missionária (cf.DAp, n.181), incluindo as massas populares como “seu tesouro da religiosidade popular” com seu carinho aos santos, com promessas e peregrinações que representam o Povo de Deus a caminho (ARAGÃO, 2002, p. 42).

O povo de Deus da serra da Mandioca, assume o papel de missionários, peregrinos, e pagadores de promessas. Destaca-se as expressões populares que ainda constituem um exemplo de fé e devoção ao santo padroeiro, esse que faz parte da vida das pessoas. Diante dessa prática Aragão enfatiza:

[...]a experiência de submissão a um Deus absolutamente transcendente, criador e recriador da vida cujo poder se manifesta nas “leis eternas” da natureza e da sociedade - que é vista como que naturalizada e se encontra igualmente sob a proteção e controle dos “santos” (ESTUDOS DA CNBB, 2014, p.51).

É essa fé aos santos que ao longo dos anos tornou-se um exemplo de devoção e respeito a Nossa Senhora, pois acreditam que se pedirem com fé ela atende aos pedidos de socorro e de misericórdia. Meslin (2014, p. 315) diz que: “*A religião popular é primeiro memória coletiva, inserção na consciência do grupo, fé vivida e nele manifestada,*” e, está presente na sociedade brasileira, a fé e a devoção servem como colunas de sustentação para dar continuidade à vida, principalmente dos que necessitam de uma maior ajuda, pois acredita em Deus e Nossa Senhora que são seus protetores, bem como o santo padroeiro. Para Aragão:

O catolicismo, caracterizado pela paróquia com missa dominical cheia de gente, pelas associações pias e festas do mês de maio e do santo padroeiro, pelas procissões e pelo vigário de batina, enfatizando a piedade e a oralidade, é um catolicismo implantado no Brasil a partir da segunda metade do século passado (2002.p.44).

Um exemplo desse catolicismo está na comunidade em estudo, cuja devoção é a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que teve início com a família de Acácio e Izabel. Havia igreja na serra de São José e uma dos descendentes de uma das famílias chamada Perpétua, vendo tantas mortes, fez uma promessa para Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, pedindo a ela que livrasse seu povo daquele mal. Para o pagamento da promessa, Perpétua foi buscar um quadro da Santa em Juazeiro do Norte, que segundo sua bisneta Lindalva Elias (Du) passou em torno de 13 a 14 dias caminhando pelas matas. Ao retornar, trouxe um quadro com a imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro dentro de um balaio (cesto de cipó) juntamente com o livro de novena.

Notadamente a origem e históriada referida Santa também teve início com uma pintura do século XII que segundo dados da Igreja Católica, foram inspirada em outra de João Evangelista. A tela foi venerada por muito tempo na ilha de Creta localizada no Mar Mediterrâneo, na Europa (1496).

Assim como na Europa, o povo da serradamandioca venera a Mãe de Deus, que para eles é protetora eterna de todas as horas. No início a novena era rezada no mês de março e celebrada a festa, com a presença do padre da cidade de Quebrangulo-AL que vinha a cavalo. Posteriormente a data da festa e as celebrações foram mudadas para o mês de fevereiro em virtude das chuvas que geralmente acontecem no mês de março. As celebrações contavam com a participação das pessoas daquela localidade e das regiões vizinhas. Mas, por falta de uma Igreja, isso acontecia na casa de

Perpétua. Com o passar dos anos era quase uma romaria e a casa ficou pequena.

Diante dessa necessidade foi construída uma igrejinha em alvenaria com um pequeno altar, que segundo a sr^aAliete, o local foi escolhido por Monsenhor Macedo que era um ilustre representante da Igreja, responsável por grandes feitos sociais, religiosos e educacionais. Na década de 50 do século XX, a comunidade se reuniu e tomou a decisão de construir a igreja, fabricou os tijolos e o cimento foi doado.

A CAVALHADA NA FESTA DE NOSSA SENHORA DO PERPÉTUO SOCORRO

Cada sociedade adquire seu modo próprio de representação cultural e a cavalcada é uma delas, que retrata a luta dos Cristãos contra os Mouros que ocuparam a Península Ibérica na Europa, atualmente a área onde estão localizados Portugal e Espanha. É uma manifestação ligada à luta do Cristianismo contra o Islamismo e conseqüentemente essas representações marcam a vitória do Cristianismo. Essas lutas aconteciam devido às heresias na Europa, e eram incentivadas pela Igreja Católica em virtude do medo de perder sua hegemonia. No Brasil, segundo Cascudo (1979) surgiram desde o século XVII, uma das mais conhecidas no Brasil é a Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis- GO, tendo a cavalcada como uma das partes da festa, fato que não tira o brilhantismo e a importância cultural das outras festas que acontecem em pontos longínquos do Brasil, geralmente na zona rural de vários Estados brasileiros por ocasião da festa do padroeiro.

Na serra da Mandioca as cavalcadas acontecem provavelmente a partir da década de 50 do século XX, por ocasião da construção da Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro quando teve início a festa no pátio da Igreja. Os cavaleiros se

vestem de branco, usam uma boina branca com detalhes da cor que estão representando. Para identificá-los é colocada uma faixa larga vermelha (encarnada) transpassando o tórax para os que representam os mouros e azul para os cristãos. Os cavalos também são ornamentados com as mesmas cores de seus cavaleiros. A disputa começa no domingo às 15 horas com a apresentação das candidatas à rainha. Todos se aglomeram ladeando a cor de sua preferência. Enquanto os cavaleiros tentam acertar a argola, as rainhas vendem bilhetes de rifas ou pedem ajuda financeira⁵⁵. O importante é fazer parte da festa da padroeira utilizando o valor arrecadado para ser doado à Igreja.

Ao final da cavalcada é realizado um cortejo até a Igreja para reverenciar Nossa Senhora e fazer a entrega dos troféus aos cavaleiros, bem como colocar as faixas nas rainhas. Naquele momento pedem a Ela para ajudá-los para que no ano seguinte estejam com saúde e mais uma vez participando da festa.

A BANDA DE PÍFANO

A banda de pífano ou orquestra de pífano e zabumba, é popularmente conhecida como esquentamulher (esquentamulé). Marca a presença desde a primeira noite da festa até o encerramento. Também acompanha as pessoas que carregam a imagem de Nossa Senhora para angariar doativos para o leilão. Na Igreja, eles entram em dupla até o altar, como se trata de um espaço sagrado inclina a cabeça dois a dois e os outros acompanham, vão cedendo lugar aos demais até que todos realizem a saudação à Nossa Senhora. Após a despedida seguem até a portada da Igreja para anunciarem a missa e logo após o leilão, ao som dos fogos de artifícios especificamente foguetes. No outro

⁵⁵ Entrevista realizada com Eliane Cavalcante na serra da Mandioca em maio de 2015.

dia a banda fica na entrada principal da Igreja anunciando a procissão, quando os fiéis descem os degraus como andor de Nossa Senhora eles acompanham por mais de um quilômetro tocando ininterruptamente e mais uma vez entram na Igreja até o altar nos momentos que antecedem a missa. Sobre o rito Guerriero ressalta:

O rito é um elemento essencial da vida religiosa. São tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados. Ritual é sempre comunicação. [...] O ritual tem o poder de instaurar uma condição social, reforçando os vínculos entre os indivíduos e estabelecendo papéis sociais de cada um (2013, p. 243-256).

È esse rito que os identifica, estabelece um vínculo entre a sociedade e suas manifestações religiosas, seja ela qual for naquela localidade não é ignorada ou questionada.

CONCLUSÃO

A religiosidade popular na vida das pessoas especificamente os da comunidade da Serra da Mandioca, é uma grande representatividade para o catolicismo, mesmo que para alguns estudiosos da área considere um termo pejorativo, mas é essa religião popular que é considerada fervorosa, pois a fé está acima de tudo. As tradições fazem parte dos festejos com seus ritos. A presença do sagrado faz com que adotem posturas diferenciadas, os cavaleiros mantêm suas devoções, e em clima de alegria, apresentam todos os anos suas manifestações. A comunidade em pauta pode ser considerada um patrimônio cultural e religioso, pois em seu contexto reúne alguns aspectos que a mantêm viva sua história alicerçada na fé e na devoção a Nossa Senhora do Perpétuo, a novena, procissão, promessas, leilão, cavalhada, banda de pífano e a festa. Essa fé e as devoções religiosas fazem parte da busca do sagrado naquela comunidade, podendo ser responsáveis pela hegemonia do catolicismo naquela localidade, já que não há indícios de templos ou pessoas que se declaram de outros credos.

BIBLIOGRAFIA

- ARAGÃO, Gilbraz. **Revista Teológica e Ciências da Religião**. Ano 1.Nº 1.Janeiro de 2002.
- BARBOSA, Virginia. **Cavahada. Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife:Disponível em: <http://Basílio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/><em 05 de agosto de 2015.
- CABRAL, Newton. **Onde está o povo aí está a Igreja?** Histórias e memórias do Seminário Regional do Nordeste II, do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria. Recife: FASA, 2008.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Tecnoprint,1972.
- ESTUDOS DA CNBB. **Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade (107)**. 52ª Assembleia Geral. Aparecida: Paulus, 2014.
- MESLIN, Michel. **Fundamentos da Antropologia Religiosa: a experiência humana do divino**. Tradução de Orlando dos Reis. Petropolis.Vozes,2014.
- GUERRIERO, Silas. **Antropologia da religião**. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). **Compêndio de ciência da religião**. 1ed.São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, v. 1, p. 243-256
- HORNAERT, Eduardo (et al.]. **História da Igreja no Brasil-Primeira Época -Período Colonial**.5 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2008.

TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (org). **Catolicismo Plural: Dinâmicas Contemporâneas**. Petropolis: Vozes, 2009.

Entrevistas:

AMADOR, Odilon. *Entrevista concedida a Ana Cristina de Lima Moreira*. Palmeira dos Índios, Av. Alagoas, 2015.

CAVALCANTE, Eliane Torres. *Entrevista concedida a Ana Cristina de Lima Moreira*. Povoado Serra da Mandioca em Palmeira do Índios-Al, 2015.

ELIAS, Lindalva. *Entrevista concedida a Ana Cristina de Lima Moreira*. Povoado Serra da Mandioca em Palmeira do Índios-Al, 2015.

TORRES, Aliete Cirilo. *Entrevista concedida a Ana Cristina de Lima Moreira*. Povoado Serra da Mandioca em Palmeira do Índios-Al, 2015.

RELIGIÕES E ESPAÇO PÚBLICO: UMA PERSPECTIVA PÓS-SECULAR NA ÓTICA DE JURGEN HABERMAS⁵⁶

Anderson de Menezes⁵⁷

INTRODUÇÃO

Estamos vivendo um processo grande de transformações sociais, econômicas, culturais e políticas. Quando se pensava no fim das religiões em sociedades profundamente secularizadas, movidas pelas tecnologias digitais e pelas relações mercadológicas sem fronteiras. As religiões regressam no espaço público de formas muito sutis e multifacetadas.

De fato, as experiências demonstram que a sociedade contemporânea vive uma dúplice realidade, por um lado, a percepção crescente das imagens naturalistas do mundo, o avanço da biogenética, da robótica e novas tecnologias, por outro, crescem as imagens religiosas do mundo, de forma bastante ambígua, marcadas pelos terrorismos, fundamentalismos e xenofobismos.

Por sua vez, existe um novo modo de compreender a presença das religiões no espaço público. Talvez, a grande guinada seria a percepção de que uma sociedade secularizada não consegue compreender em sua dimensão mais profunda os apelos das

⁵⁶ Este capítulo já foi publicado pela Revista Teológica da PUC São Paulo, n.88 (2016).

⁵⁷ Professor Adjunto da Universidade Federal de Alagoas. Pesquisador do Programa de Pós-Graduação/ PPGE/CEDU (Mestrado e Doutorado) do Centro de Educação da UFAL. Faz parte dos grupos de Pesquisa – Ética e Ensino de Filosofia da UFAL (Campus Maceió); Necir (Núcleo de Estudos em Ciências da Religião-UFAL); Líder do grupo de Pesquisa TECER (Teoria Crítica, Emancipação e Reconhecimento) da Universidade Federal de Alagoas.

religiões no espaço público. Ou seja, a passagem de uma sociedade secular para uma sociedade pós-secular é determinante neste processo de reconhecimento do papel das religiões na construção significativa do espaço público, enquanto lócus de sedimentação da tolerância e da diversidade religiosa.

MODERNIZAÇÃO DA SOCIEDADE E SECULARIZAÇÃO DA POPULAÇÃO

De fato, a ideia de um Estado Laico é cada vez mais freqüente no âmbito de um Estado Democrático de Direito. O fato é que vivemos uma dicotomia real. Por sua vez, as sociedades modernas enfrentam as suas próprias dinâmicas. Ou seja, existem apelos e sinais do ressurgimento dos vínculos religiosos que descartam a ideia de que as religiões desapareceram do âmbito do espaço público. Sobretudo, o fato de grandes guerras de natureza, eminentemente religiosa, provoca uma série de reflexões sobre esta temática. Segundo Habermas (2015) a tese da intrínseca relação entre a modernização da sociedade e a secularização da população, tem encontrado entre os sociólogos poucos adeptos atualmente. Passarei a comentar esta tese, que se apoiava em três aspectos centrais para a sua articulação teórica.

Existe, por sua vez, uma forte tensão entre estas duas realidades. Segundo Habermas (2015) pode-se pensar estas questões, a partir de três lugares, sobretudo no âmbito das sociedades européias e nações como Canadá, Austrália e Nova Zelândia. Em primeiro lugar, podemos pensar que com o desenvolvimento tecnocientífico nos imergiu num mundo totalmente administrado pela robótica e pelas novas tecnologias. Difundindo assim, uma visão antropocêntrica de mundo não muito conciliável com as imagens teocêntricas e metafísicas de mundo.

Esta perspectiva tecnocientífica naturalizou alguns processos, como por exemplo, o itinerário palmilhado pela ciência

e pela técnica impingindo os seus métodos e quadros conceituais e molduras de análise, próprias deste paradigma. O fato é que diante deste desenvolvimento tecnocientífico e o impulso das imagens naturalistas de mundo, crescem também, ao que parece as imagens religiosas de mundo, em sociedades amplamente secularizadas, em que o iluminismo cientificista já constatava e decretava o desaparecimento de qualquer tendência ou apelo no âmbito do espaço público, de qualquer reclame ou apelo ao discurso produzido pelas religiões.

Na perspectiva de Habermas (2015) percebe-se em segundo lugar, que com a modernização das sociedades, as religiões foram relegadas à vida privada, sem alguma incidência e relevância no espaço público. De certa forma, o sistema liberal descartou de seu horizonte, a participação das religiões na constituição do seu sistema social, político e cultural. Relegá-la ao âmbito privado, significa apontar a sua ineficácia cognitiva, ética e moral no âmbito do espaço público, considerando-a como ínfima escolha da consciência pessoal e privada.

Em terceiro lugar, segundo Habermas (2015) a passagem das sociedades agrícolas para sociedades industriais e pós-industriais criou o Estado de Bem-Estar Social e certa segurança social nas sociedades européias. Diante desta segurança social, surgem nas escolhas privadas, as ideias das forças cósmicas, profundamente arraigadas em sociedades que vivem as benesses culturais e sociais.

A VITALIDADE DO DISCURSO DAS RELIGIÕES

Segundo Habermas (2015) o “renascimento” das religiões a nível mundial parte de uma perspectiva de três fenômenos convergentes. O primeiro diz respeito à expansão missionária das religiões mundiais; segundo, à radicalização do fundamentalismo; terceiro, a instrumentalização política dos potenciais da violência.

No primeiro aspecto, nota-se segundo Habermas (2015) ganham terreno Igrejas e Comunidades Religiosas mais ortodoxas e conservadoras. Isto vale, tanto para o budismo e hinduísmo, como para as três religiões do livro. Esta perspectiva é marcada por uma religiosidade estática, inspirada nas figuras carismáticas dos líderes. Tem-se um agravante, pois neste contexto conservador e ortodoxo, as religiões estimulam comportamentos morais e atitudes cívicas muito retrógradas para o conjunto da sociedade. Ao invés, de impulsionar a coesão social, estas atitudes provocam muitas dissidências e dissensos.

Esta expansão missionária, do Islamismo na África e Europa e do cristianismo (neopentecoslamismo) na América Latina tem suas conseqüências em todos os sentidos. Sobretudo, ao transformar as religiões ou o discurso religioso num canal de dominação e subserviência absurda.

No segundo aspecto, Habermas (2015) percebe que os movimentos religiosos em rápida ascensão, como o pentecostais e os islamismos radicais que se definem como fundamentalistas. Estes novos movimentos religiosos reúnem uma dupla realidade, impõem um preceito moral muito rígido e difundem uma leitura parcial do texto bíblico e corânico. Na análise de Habermas (2015) no Japão nasceram mais de quatrocentos tipos de seitas que mesclam elementos de budismo e da religiosidade popular com doutrinas esotéricas e pseudocientíficas.

No terceiro aspecto, Habermas (2015) os regimes do Irã e o terrorismo islâmico são formas visíveis e vistosas da aliança entre poderes políticos e poderes religiosos que disseminam a violência religiosa em sua forma mais ampla e complexa.

A etiqueta religiosa vem fomentando diversos tipos de conflitos entre povos e nações. Nos vários casos citados por Habermas (2015) pensa-se na política do nacionalismo hindu, o eterno desencontro entre Índia e Paquistão, a mobilização da direita americana e a conseqüente invasão do Iraque.

A SOCIEDADE PÓS-SECULAR: AS RELIGIÕES NUM QUADRO DE SECULARIZAÇÃO.

Na perspectiva de Habermas (2015) confirmada à tese da progressiva diferenciação dos sistemas sociais baseando-se na confirmação da relação intrínseca entre secularização e modernização. Percebe-se que as religiões, neste diferenciar dos sistemas sociais, ficaram restritas a funções meramente pastorais e renunciaram de participar de outras esferas da vida em sociedade.

Conforme Oliveira (2000, p. 213-214)

Para Habermas, a autonomização das diferentes esferas da vida social com suas pretensões específicas de validade significou, de fato, a ruptura da unidade substancial construída com base na religião e na metafísica, o que significa dizer que o mundo moderno é alicerçado na racionalização e no desenvolvimento das imagens religiosas e metafísicas do mundo. Esse resultado do processo de modernização proíbe clara e estruturalmente uma teologização da obra de Habermas. Esse, fato, contudo, não significa, para Habermas, que não seja possível uma apropriação crítica do conteúdo das grandes tradições religiosas. Ele é de opinião que o conteúdo essencial da ética iluminista moderna concorda, em princípio, com as grandes doutrinas proféticas que tiveram influência na humanidade pela mediação das principais tradições místicas.

Neste sentido, constata-se que ao mesmo tempo em que as religiões perderam espaço noutros âmbitos da esfera pública (político-cultural), também se evidenciou menor incidência das mesmas no âmbito da vida subjetiva e pessoa.

Pode-se, conforme Habermas (2015) admitir hoje na consciência pública europeia a existência de uma “sociedade pós-

secular”, quando se admite neste âmbito de compreensão a existência das religiões e das comunidades religiosas numa sociedade cada vez mais secularizada.

Segundo Araújo (2010, p. 182-183)

A expressão pós-secular foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera conseqüências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes.

Neste sentido, quando se fala de sociedades “pós-seculares” pensa-se numa mudança de mentalidade que nos remetem a três fatores principais. Porém, neste novo cenário que se vai desenhando, sobretudo na perspectiva de recente de Habermas (2015), nota-se uma preocupação crescente com o discurso produzido pelas religiões num âmbito de sociedades pós-seculares. Ou seja, a percepção habermasiana de um renascimento do discurso das religiões no âmbito da esfera pública.

Na perspectiva de Habermas (2015) ao descrever como “pós-secular” as sociedades modernas refere-se à mudança de mentalidade que deve nos conduzir a identificar três fatores principais. O primeiro fator é perceber, difusa na mídia em geral, o problema das guerras religiosas. Neste sentido, põe-se em crise uma convicção secularista de mundo, ou seja, de um possível desaparecimento das religiões. Portanto, viver em uma sociedade laica, significa compreender que a modernização sociocultural não reduzirá o significado público e pessoal da religião.

O segundo fator, segundo Habermas (2015) é o reconhecimento do papel das religiões na esfera pública, não tão

somente na mídia, mas, sobretudo no âmbito da vida política, pois as comunidades religiosas passam a ocupar um papel de comunidade de interpretação. Ocupando-se da formação da opinião e da vontade pública no tecido social. Sobretudo, no âmbito da esfera pública no conflito de valores, no que toca às questões ligadas à legalização do aborto, eutanásia, questões bioéticas, proteção de espécies animais, destruições ecológicas. Nesta perspectiva, os cidadãos seculares devem prestar mais atenção ao fenômeno das religiões emergentes na esfera pública.

O terceiro fator, segundo Habermas (2015) é a questão da imigração que gera problemas no âmbito da comunidade européia. Pois o desafio é harmonizar o pluralismo das distintas formas-de-vida. A Europa está se transformando numa sociedade pós-colonial de imigração. A problemática é pensar estas diferentes formas-de-vida a partir de uma tolerante convivência religiosa.

LIBERDADE RELIGIOSA E PRINCÍPIO DE TOLERÂNCIA

Segundo Habermas (2015) a tese central seria de pensar que o Estado na sua Constituição deve garantir que a liberdade religiosa deve ser garantida a todos, a cidadãos religiosos e cidadãos seculares. Neste sentido, na percepção de Habermas (2015) existe uma nova constelação entre Estado Democrático, Sociedade Civil e autonomia das Subculturas.

O fato é que o universalismo do iluminismo político não deve colocar em contradição as sensibilidades particulares de um bem intencionado multiculturalismo. O Estado Liberal garantia o direito fundamental da liberdade religiosa, porém as minorias religiosas não eram simplesmente toleradas na despótica benevolência do Estado. Somente o Estado Democrático conseguirá aplicar de maneira satisfatória o princípio da liberdade religiosa.

Nesta perspectiva, o princípio da Tolerância emerge a partir de um argumento de inclusão e da deliberada formação democrática da vontade. Na percepção de Habermas (2015) o princípio da tolerância se efetiva quando as partes em conflito se apresentam como iguais e se colocam em pleno acordo de forma simétrica.

A perspectiva central para o princípio da tolerância é de que deve existir um “reconhecimento recíproco” não apenas jurídico-formal, mas, sobretudo um consentimento que ponha entre parêntesis sem anular as dissonâncias ou divergências que causam dissabores.

Na ótica de Habermas (2007, p. 282)

A tolerância religiosa pode ser garantida de modo transigente pelas condições sob as quais os cidadãos de uma comunidade democrática se concedem mutuamente liberdade de religião. Desta maneira, é possível solucionar o aparente paradoxo há pouco mencionado: pelo direito ao livre exercício da própria religião e pela correspondente liberdade negativa de não ser molestado pela religião dos outros. Na visão de um legislador democrático que eleva os destinatários do direito à condição de autores desse mesmo direito, ao ato jurídico que impõe a todos uma tolerância recíproca funde-se com a auto-obrigação virtuosa a um comportamento tolerante.

Na perspectiva de Habermas (2015) a “base do reconhecimento” (*Anerkennungsbasis*) é a certeza de fazer parte de uma “comunidade inclusiva” de cidadãos equiparados juridicamente, na qual todos devem justificar uns aos outros, as próprias expressões e ações políticas. Pensa-se, portanto numa cultura política em que as condições materiais sejam iguais para todos: asilos, escolas, universidades que neutralizem a

desvantagem de partida e concedam amplo acesso ao mercado de trabalho a todos.

Na ótica de Habermas (2015) seria pensar uma intrínseca relação entre igualdade política e diferença cultural. Neste sentido, pensa-se na cultura da imigração em que as minorias culturais não são incluídas nos processos sociais e políticos de dadas sociedades que recebem os imigrantes. Seria o caso de estabelecer um duplo movimento. O primeiro seria ligado à ideia de um abrir-se da comunidade política à ideia de inclusão e à equiparação jurídica das subculturas imigradas, e por outro lado, o abrir-se destas mesmas subculturas à participação (equiparada e individual) às associações da vida democrática.

ENTRE SECULARIZAÇÃO E SECULARISMO NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Segundo Habermas (2015) uma distinção faz-se necessária neste momento atual do nosso diálogo. Cabe aqui a distinguir entre laico e laicismo ou entre, secularização e secularismo. O cidadão laico, ou não crente, comporta-se com agnóstica indiferença nos confrontos das pretensões religiosas de validação. Ao passo que, os laicistas, por sua vez, diante das doutrinas religiosas que de acordo com os mesmos, são infundadas, adquirem forma e relevância na opinião pública, assumindo uma perspectiva notadamente política.

Hoje, o secularismo se apóia a um naturalismo “duro”, justificado em termos científicos. De acordo com Habermas (2015) a questão agora é seguinte: se este desenvolvimento do laicismo frente ao avançar das religiões permitiria ainda o desejo de uma sociedade pós-secular de promover a relação entre “igualdade cívica” e “diferença cultural”?. Neste sentido, numa compreensão autonormativa de uma sociedade pós-secular, uma

mentalidade laicista, hipotéticamente generalizada, não seria desejável, assim como o fundamentalismo dos cidadãos religiosos.

Portanto, a partir desta “transformação cognitiva” na percepção das religiões no âmbito da esfera pública contemporânea que precisamos admitir a consciência de uma sociedade secularizada, orientados pelos pressupostos cognitivos do ethos democrático. Isto implica um processo de aprendizado tanto no âmbito moral, como no âmbito jurídico.

Segundo Araújo (2010, p. 178)

Para Habermas, a secularização não é sinônimo de ateísmo, mas um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico). Sem crispação, o filósofo alemão julga que a melhor saída consiste em não agudizar, por meio de uma crítica racional, a questão sobre a possibilidade de os poderes seculares de uma razão comunicativa conseguirem ou não estabilizar uma modernidade ambivalente: o melhor a fazer é enfrentar tal questão de modo não dramático, como uma questão empírica aberta.

A SECULARIZAÇÃO COMO APRENDIZADO MORAL E JURÍDICO NO ÂMBITO DA ESFERA PÚBLICA

De fato, no âmbito da esfera pública e no Estado Democrático de Direito, todos os cidadãos sejam religiosos ou seculares devem aprender mutuamente a partir das mesmas expectativas normativas. Segundo Habermas (2015) o processo de aprendizagem está prescrito tanto ao tradicionalismo religioso, como também, à sua contraparte secularizada.

Na ótica de Habermas (2015) todas as normas constitucionais devem ser formuladas e justificadas numa linguagem acessível a todos. Dois motivos apóiam esta abertura liberal. Em primeiro lugar, aqueles cidadãos que não querem

utilizar os vocabulários e as próprias convicções em uma componente profana e uma religiosa, devem eles, participar da linguagem religiosa à formação da vontade política. Em segundo lugar, que o estado não reduza a complexidade polifônica das diversas vozes públicas, para não correr o risco de privar a sociedade das fontes úteis à formação do sentido e da identidade.

Nesta compreensão, Habermas (2015) afirma que, sobretudo nos setores mais vulneráveis da convivência social, as tradições religiosas são mais capazes de articular sensibilidades morais e intuições solidárias. Porém, se nos confrontos entre religiosos e laicos se não se reconhecerem a partir de uma seriedade em suas motivações e sentidos, como autênticos contemporâneos da modernidade, pela via da finalidade religiosa, neste sentido, correm o risco de descambar para dentro do plano do *modus vivendi*, e se perder aquela “base do reconhecimento” que é constitutiva da cidadania.

Portanto, os laicos não devem excluir a priori poder descobrir conteúdos semânticos a partir dos conteúdos religiosos. Tais conteúdos podem ser utilmente traduzidos para o âmbito da argumentação pública. Nesta perspectiva, laicos e religiosos devem empenhar-se, cada um segundo seu ponto de vista, a interpretar a relação fé/saber de maneira tal que se possa promover uma convivência reflexivamente iluminada.

Na perspectiva de Araújo (2010, p. 185)

Destarte, os potenciais semânticos das doutrinas religiosas em vez de terem se esgotado, permanecem como fonte de inspiração não apenas para cidadãos crentes, que podem introduzir razões religiosas na discussão política com base numa ética da cidadania definida por condições simétricas de participação numa prática comum de autodeterminação democrática, mas para todos os cidadãos dispostos a ingressar em processos de aprendizagem incompatíveis com um secularismo

militante, que – agora sim – Habermas rejeita de forma cristalina. Embora mantida a orientação estritamente secular da Diskurstheorie, faltava a Habermas, ao que parece, o autodistanciamento em relação a uma visão de mundo secularista para consumir a passagem do ateísmo ao agnosticismo metodológico no seio do pensamento pós-metafísico.

A PERSISTÊNCIA DA RELIGIÃO NA MODERNIDADE SECULARIZADA: UM DESAFIO COGNITIVO

A perspectiva habermasiana, neste sentido, é de compreender o processo desenvolvido pela razão comunicativa. Neste âmbito de compreensão, Habermas procura perceber que a presença do discurso religioso faz parte da gramática da modernidade. Porém, o que se deve evidenciar é o potencial crítico desta relação. Sobretudo, a percepção habermasiana de secularização que não implica necessariamente em ateísmo, mas em agnosticismo metodológico.

Esta compreensão insere-se na discussão de uma sociedade pós-metafísica e, portanto, pós-secular. Habermas evita o discurso do ateísmo militante (2015) e reconhece no âmbito do discurso das religiões uma força semântica e pragmática de sentido.

Trata-se de um desafio cognitivo, pois o discurso religioso não será mais compreendido no âmbito privado, ao modo liberal, significando escolhas privadas e pessoais, mas recoloca-se esta discussão num âmbito da Esfera Pública em que cidadãos seculares e religiosos precisam encontrar plausibilidade e validade de seus argumentos no âmbito da Esfera Pública.

Por sua vez, o desafio cognitivo ou racional maior assenta-se numa outra concepção de subjetividade, de política e de esfera pública. O que Habermas (2015) pretende é relançar a possibilidade de descortinar no discurso religioso as fontes de

sentido para fundamentar aspectos sociais e políticos que movem todo e qualquer discurso religioso.

O fato é que como mesmo admite Habermas (2015) em ser um agnóstico e de propor um agnosticismo metodológico, significa que ele percebe no âmbito da esfera pública a força do discurso religioso para possibilitar ou não a coesão social. Claro está que Habermas (2015) evite misturar os discursos filosóficos ou teológicos. Não se pode dizer que exista um Habermas teólogo. Nem tampouco, um Habermas ateu. Mas, um Habermas que percebe na lógica dos discursos contemporâneos a vitalidade e a força das religiões numa razão essencialmente plural.

Como bem analisa, Araújo (2000, p. 178-179), com isso, eu não pretendo apenas colocar em jogo o fenômeno da persistência da religião num entorno, em via de secularização, como se ela fosse apenas um mero fato social; já que a filosofia tem de levar a sério esse fenômeno ‘a partir de dentro’, isto é como um desafio cognitivo.

A filosofia passa a ter na percepção habermasiana um papel fundamental na discussão da dimensão religiosa. Não seria uma posição cética, a melhor perspectiva. Tratar-se-ia de uma posição argumentativa, comunicativa e reconstrutiva. Sobretudo numa perspectiva pós-secular pretende-se encontrar as relações entre Filosofia e Teologia das Religiões num campo cada vez mais poroso desta relação.

Segundo Araújo (2000) A partir desta moldura, na percepção habermasiana da teoria da evolução social considere-se de fundamental importância os sistemas religiosos de interpretação, cujo potencial cognitivo não pode ser desprezado, a tal ponto do próprio Habermas conceber a religião como uma dimensão importante para o aprendizado evolutivo.

Isto significa dizer o discurso religioso não é um resíduo arcaico ou as religiões se constituem como um fenômeno do passado ao modo hegeliano. De fato, elas são percebidas como um

nicho ou lócus de sentido, de motivação para a solidariedade, para a justiça e para a paz. Na perspectiva de Araújo (2000, p. 184-185)

No primeiro aspecto, Habermas tratou de ambientar-se nos debates contemporâneos sobre a relação entre religião e política, cujo foco principal, como vimos, é a ideia rawlsiana de razão pública e sua especificação do papel das crenças religiosas na política democrática. No segundo aspecto, trata-se de avaliar a relação entre filosofia pós-metafísica e religião, diante da qual Habermas diz que o pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender. Ele insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual o levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas. Entretanto, os conteúdos dos quais a razão se apropria por tradução não constituem necessariamente uma perda para a fé.

A perspectiva habermasiana é muito sóbria e equilibrada quando trata das relações entre religião e política. De fato, o discurso religioso recai para uma filosofia política de Habermas. Ele não pretende fazer uma teodicéia nem tampouco parte de uma concepção onto-teológica. Ele compreende o discurso religioso no âmbito da filosofia política (coesão social e esfera pública) e no âmbito da filosofia moral (solidariedade, paz e justiça).

CONCLUSÃO

A perspectiva habermasiana em relação ao contexto do emergir do papel das religiões no âmbito do espaço público tem trazido algumas reflexões sobre alguns princípios que devem ser cultivados no Estado Democrático de Direito.

A ideia de um “renascimento” das religiões neste espaço público, ou do regressar do discurso das religiões na esfera pública faz-nos compreender que as intuições contidas no discurso religioso em sociedades pós-seculares estão começando a serem germinadas.

De fato, a passagem de uma sociedade secular para uma sociedade pós-secular na percepção aguda de Habermas, nos remonta para uma cosmovisão muito mais atenta ao significado que as religiões ainda mantêm no cenário contemporâneo. O significado político, simbólico, moral, estético, cívico e normativo. Pois, no âmbito das considerações de uma sociedade pós-secular as religiões saem da esfera subjetiva e privada e passam a ocupar um lugar na esfera pública. Sai dos domínios das Instituições Religiosas e passam a configurar no domínio público. Ou seja, cidadãos seculares e cidadãos religiosos precisam estabelecer as bases do reconhecimento mútuo, sem exclusões apriorísticas ou preconceitos descabidos.

Deve-se salientar que Habermas rejeita o secularismo militante que despe a modernidade de qualquer percepção da existência de algo transcendente. Porém, o nosso filósofo lança mão de um agnosticismo metodológico em oposição ao ateísmo. O agnosticismo metodológico percebe naturalmente que não se pode provar de modo cognoscível a existência de algo Transcendente, mas admite a possibilidade da existência do

Transcendente. Claro, esta reflexão insere-se numa perspectiva pós-metafísica do pensamento habermasiano.

Por fim, a perspectiva pós-secular admite a persistência do discurso das religiões no espaço público. Ao mesmo tempo em que, as sociedades pós-seculares estão mais atentas à tradição hermenêutica e semântica das religiões. Por sua vez, reconhece-se neste novo clima cultural o seu papel no âmbito da moral como motivação para a solidariedade cívica no contexto da sociedade civil, bem como a sua força política para a promoção do diálogo e pela perpetuação da cultura da paz.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Pluralismo e Justiça**: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010.

HABERMAS, Jorgen. **Verbalizzare Il Sacro**: Sul lascito religioso della filosofia. Bari: Laterza, 2015.

HABERMAS, Jorgen. **Entre Naturalismo e Religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo De. **Diálogos entre Razão e Fé**. São Paulo: Paulinas, 2000.

AVANÇOS E PERSPECTIVAS SOCIOEDUCACIONAIS NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

*Carley Rodrigues Alves*⁵⁸
*Márcia Brito Nery Alves*⁵⁹

INTRODUÇÃO

Dentre as religiões de origem afro-brasileira, a umbanda é considerada uma religião genuinamente brasileira (BARBOSA JR; HAERTER; BUSSOLETTI, 2013). Segundo os autores, ela foi anunciada em 1908, caracterizando-se pela junção de quatro segmentos da cultura Brasileira. Dessa forma, a umbanda seria composta de elementos do cristianismo, da doutrina Kardecista e pela influência direta de povos de origem indígena e africana, presentes na formação do Brasil. Dessa forma, pode-se mesmo afirmar que a umbanda traz consigo a ancestralidade negra, representada através do arquétipo das entidades dos pretos-velhos, espíritos de escravos negros brasileiros ou africanos. Representam, portanto, a sabedoria e o respeito pelos ancestrais.

A Umbanda é uma religião genuinamente brasileira, anunciada em 1908 pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, através do aparelho – pessoa

⁵⁸ Doutor em Educação. Universidade Federal de Alagoas – UFAL, Campus Arapiraca. Coordena o Grupo de Pesquisa Sociedade, Natureza e Desenvolvimento no Agreste Alagoano (DGP/CNPQ). E-mail: carley@arapiraca.ufal.br

⁵⁹ Mestre em Geografia Regional. Professora da Faculdade Raimundo Marinho de Penedo – FRM. Coordenadora do Núcleo de Extensão – NEX/FRM. Participa do Grupo de Pesquisa Sociedade, Natureza e Desenvolvimento no Agreste Alagoano (DGP/CNPQ). E-mail: nex.penedo@frm.edu.br

que recebe as entidades na Umbanda – Zélio Fernandino de Moraes. Até então, não se ouvia falar a palavra Umbanda no Brasil, embora os fenômenos de incorporação, benzeduras, passes e manifestações de espíritos existissem desde sempre. (*Ibid*, p.153)

A presença da umbanda e de seus rituais na sociedade em geral, perpassa por nuances que revelam ora um total desconhecimento de suas origens e princípios, ora por cenários de violência e intolerância. Para Bergo (2011, p.238) “A umbanda, bem como outras religiões brasileiras de matriz africana, desperta interesse e curiosidade da sociedade, de modo geral, principalmente devido ao “exotismo” que esses olhares exteriores enxergam em sua prática, sobretudo aquelas ligadas aos rituais de iniciação”. É importante observar, sobretudo, que “A Umbanda é uma religião afro-brasileira que se caracteriza pela bricolagem de diversos elementos religiosos, que produz uma dinâmica própria, expressa a partir de suas giras, rezas, obrigações e pontos cantados. (PAZ; MESSEDER, 2016, p.1)

Para entender a origem das religiões de matriz africana, especificamente da umbanda, é necessário entender o encontro dos tipos de religiosidades, aos quais as pessoas tiveram contato durante a nossa história: no período colonial, no Império e posteriormente na República, a que se definia como oficial, o catolicismo dos colonizadores. E a negação da devoção dos índios nativos e as religiões dos africanos escravizados que foram trazidos compulsoriamente de diversas partes da África, para aqui serem escravizados. (NOVAES, 2016, p.2)

A compreensão dos processos educativos nas religiões afro-brasileiras depende da superação de inúmeros obstáculos que

se situam na própria formação sociocultural brasileira. Superados todos estes obstáculos, “podemos entender então a umbanda como sendo um resultado da fusão do culto aos deuses africanos com o catolicismo e o espiritismo [...]. E como forma de estabelecer um elo de continuidade entre o mundo dos deuses e dos homens. (*Ibid.*, p.5).

OS PROCESSOS DE APRENDIZAGEM NA UMBANDA

Bergo (2011) ao realizar uma incursão etnográfica no universo das práticas cotidianas da umbanda, utilizando a metodologia do estudo de caso, levanta uma importante questão sobre os processos educativos desta religião: O autor se questiona: O que um terreiro de umbanda tem a revelar sobre processos de aprendizagem? Para responder a esta pergunta, o autor se fundamenta nos conceitos de aprendizagem situada (LAVE; WENGER, 1991) e de educação da atenção e processo de habilitação (INGOLD, 2000). O autor considera os membros do terreiro como uma comunidade de prática específica, apresentando a questão da aprendizagem como parte do processo de vir a ser, de se produzir, umbandista. (*Ibid.*)

Assumindo a hipótese de que um terreiro de umbanda é, de fato, um contexto de aprendizagem, outro conjunto de perguntas foram gradativamente sendo formuladas: como se produz um umbandista? Havendo aprendizagem no terreiro, como ela acontece? Que práticas e saberes são partilhados naquele contexto? Em que medida e de que forma praticar umbanda oferece/estrutura possibilidades de aprender? (BERGO, 2011, p.23)

De acordo com Bergo (*Ibid.*), Os fundamentos religiosos que sustentam a aprendizagem na umbanda nem sempre ocorrem de forma explícita. Segundo o autor isto ocorre “porque os

elementos que compõem tal processo não são universais, muito menos formalmente definidos”. Ainda segundo o autor, “eles se efetivam coletivamente, por imitação, observação, experimentação e por encorajamentos recíprocos, [...] uma forma tão ou mais eficiente do que a pedagogia da instrução (*Ibid.*, p.239-240). O autor observa também, quanto a educação das crianças que:

A maneira como o grupo infantil é tratado pelos adultos e a forma como interagem nas mais variadas atividades da religião evidenciam as concepções nativas de infância e também seus diferentes modos de compreender a aprendizagem. A observação participante realizada junto aos pequenos umbandistas teve como objetivo conhecer a forma como veem o processo de iniciação nessa religião, como falam sobre isso, o que pensam, o que já sabem e, principalmente como sabem, como adquirem conhecimento, como praticam, dentre outros aspectos que estruturam a sua participação na comunidade religiosa. (BERGO, 2011, p.29)

O PRECONCEITO E A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Oliveira (2014) apresenta a questão da intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras, como a umbanda e o candomblé, com representativa da cultura consumista, hegemônica e individualista, que se estabelece de forma violenta sobre o universo simbólico sagrado destas religiões. Para o autor, a umbanda, “desde sua oficialização em 1908, registrou avanços e retrocessos tanto no que se refere a sua influência cultural e política como no número de adeptos. Mas a intolerância religiosa e a parcialidade de determinados registros dificultam precisar o impacto dessa opressão na Umbanda atual”. (*Ibid.*, p.8). De acordo com Barbosa Jr; Haerter; Bussoletti (2013, p.158):

Vivemos em uma sociedade onde as padronizações se dão a partir de uma cultura europeia, branca e católica. A Umbanda é uma religião genuinamente brasileira, agregadora de etnias e não discriminatória em diversas questões. Torná-la visível e reconhecida entre todos é uma maneira de combater preconceitos e modelos pré-estabelecidos.

Segundo os autores, este debate, na atualidade, perpassa pela questão do multiculturalismo. Citando McLaren (2000) que atribui a uma “[...] mídia controlada por uma elite branca que tem ignorado as condições sociais e econômicas responsáveis pelas causas do que tem acontecido nas comunidades afroamericanas”, os autores anteveem as inúmeras barreiras a serem destruídas rumo a este cenário atual de violência e discriminação das religiões afro-brasileira, impedindo de se enxergar o seu papel e importância em termos socioculturais e educativos.

O PAPEL DA LEGISLAÇÃO

A questão legal que envolve o debate da importância das religiões afro-brasileiras no cenário sociocultural e educacional brasileiro, relaciona-se, do ponto de vista legal, em boa parte com os desdobramentos da lei de nº 10.639/03. Segundo Barbosa Jr; Haerter; Bussolletti 2013, p.156) “Em diversas escolas, a temática Umbanda, assim como relações raciais, é simplesmente ignorada, como se algumas pessoas considerassem todos os brasileiros iguais, o que os caracteriza como católicos”. De acordo com os autores:

[...] desde sempre, que a religião católica é a única abordada pela grande maioria dos professores da disciplina Religião nas escolas –, e brancos, o que acarretou em uma lei de nº 10.639/03 que torna obrigatório o ensino da história e cultura africana

e afro-brasileira nas escolas públicas e privadas do Brasil no âmbito da Educação Básica, pois até então esse tema era invisível aos insensíveis olhos dos educadores.

Não obstante os avanços que se observa no presente relacionados a legislação, fruto do debate em torno da importância e papel das religiões afro-brasileiras, como umbanda e o candomblé, na realidade sociocultural e educacional brasileira, há ainda muito o que superar.

[...] Mesmo com a intensidade do debate e combate ao racismo e a discriminação e do fortalecimento de mecanismos legais como é o caso da Lei 10.639/2003, que torna obrigatório a temática “História e Cultura AfroBrasileira” no currículo oficial da rede de ensino, permanentemente vemos relatos onde essas religiões de matriz africana são apontadas como coisas demoníacas. (MARQUES *et al*, 2014, p.325)

A EDUCAÇÃO AMBIENTAL NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

De acordo com Castor (2013) as narrativas da umbanda apontam para uma aposta política na educação ambiental pós-crítica. Do ponto de vista teórico, para o autor, o debate sobre a violência e discriminação sofrida pelas religiões de matriz afro-brasileira ao longo da história, sugere um necessário diálogo entre as racionalidades coexistentes, tendo em vista a superação da condição vigente. Segundo o autor, a umbanda pode contribuir com a questão da educação ambiental, a partir do deslocamento de saberes hegemônicos que respondem por um *imprinting* cultural (Morin 2005), para novos saberes, contribuindo para uma Invenção de Si, conceito este que os autores trazem de Foucault sobretudo na década de 80, por ocasião dos seminários realizados

no Collège de France. (*Ibid.*, p.4). De acordo com Castor (*Ibid.*, p.11)

Os fundamentos dos umbandistas são entrelaçados com a Natureza. Tudo na natureza tem uma conexão direta com seus fundamentos. O caldo cultural e plural dos seus fundamentos não se afasta dos elementos como o ar, o mar, os rios, as matas e as florestas, as folhas e as ervas. A fé ecológica umbandista se contamina da força dos orixás. A Umbanda acolhe e se nutre desse encontro, entre natureza e mito.

Neste sentido, do ponto de vista da reafirmação das identidades culturais, de acordo com Castor (2013, p.4), “O conceito de Invenção de Si permite interrogar um traço marcadamente arrogante de uma sociedade que se legitimou pela dominação e pela incessante desqualificação dos saberes que não corroborassem com seus cânones”. De acordo com o autor, “Para os Umbandistas Natureza, Fé e Cultura não se dissociam, vivenciam seus Orixás pelo e com os elementos da natureza, a sustentabilidade vivida nos seus ritos, rompe a lógica do individualismo por outro imperativo ético de ideias e de valores” (*Ibid.*, p.10). Sendo assim, estes novos horizontes da educação ambiental priorizados pelas religiões afro-brasileiras, culminam também com os processos de reafirmação das identidades afrodescendentes.

A UMBANDA NO ENSINO DA GEOMETRIA

Perine; D’Ambrosio (2016) sugerem o estudo da geometria dos símbolos sagrados da umbanda como uma das maneiras de se satisfazer, o parecer N° 003/2004 sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-

Brasileira e Africana. Por meio da utilização de régua, compasso e do software Geogébra, os autores demonstram as muitas possibilidades de se trabalhar com conteúdos diversos relacionados as religiões afro-brasileiras, criando as condições necessárias não apenas ao atendimento da legislação, mas, sobretudo, como forma de valorização da cultura. De acordo com os autores:

Após analisarmos, os símbolos utilizados na Umbanda, que tem em sua história as raízes africanas, contemplando o parecer 003/2004, percebemos que, esses símbolos têm muita geometria envolvida em suas construções, além das estrelas propriamente, podemos falar da construção de circunferências, de polígonos regulares, a inscrição desses polígonos na circunferência, além de noções do plano cartesiano.

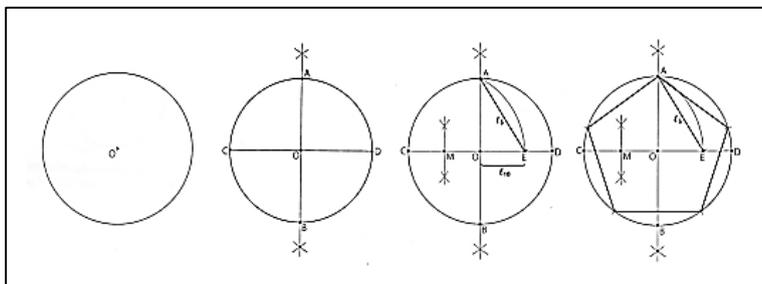
E tudo isso pode ser levado para sala de aula, fazendo com que os alunos possam aprender matemática e um pouco da cultura africana. (PERINE; D'AMBROSIO, 2016, p.8)

Em seu artigo, os autores propõem a construção de um estrela de cinco pontas, como forma de apresentar o orixá Oxalá, sincretizado como Jesus Cristo, contextualizando, no estudo da geometria, a importância das religiões afro-brasileiras para a compreensão da formação da singularidade da cultura do País. Os autores propõem um passo a passo e o resultado, como se vê na figura 1, a seguir:

- 1 – Traçar a circunferência;
- 2 – Traçar dois diâmetros AB e CD, perpendiculares entre si;
- 3 – Determinar o ponto médio M de CO e, com o centro em M e raio MA, traçar um arco que determina E em OD;

4 – Tomamos no compasso a medida l e, a partir de A , marcar os pontos de divisão da circunferência em 5 arcos congruentes.

5 – Unir os pontos de divisão e obtemos o pentágono regular. (PERINE; D'AMBROSIO, 2016, p.6)



Fonte: (PERINE; D'AMBROSIO, 2016)

PROJETOS BEM SUCEDIDOS

Novaes (2016) realizou um estudo de caso em uma casa de umbanda no Rio de Janeiro, onde se desenvolve o Projeto Sucursinho, oferecido para jovens e adultos praticantes ou não da religião de matriz afro-brasileira. Segundo o autor, este tipo de projeto ocorrendo em espaços onde se cultua a umbanda e que visa oferecer apoio pedagógico a alunos com problema de defasagem ou evadidos dos espaços educativos formais, não é comum. No entanto, em seu estudo, percebe que o Projeto tem capacidade de contribuir não apenas para a reinserção dos indivíduos nos espaços formais, mas, também, de ampliar sua escolaridade (*Ibid.*, p.1). Neste contexto, Marques *et al* (2014, p.333), ao analisar a importância sociocultural e educativa dos terreiros, percebe que:

Há um paradoxo que precisa ser problematizado quando olhamos para os processos educativos formais, oficiais e hegemônicos nas sociedades modernas. O que se ensina ou se aprende nos

terreiros deve ser considerado nos espaços formais de educação como é o caso da escola? As crianças dos terreiros estão lá, esse encontro deve revelar algo dessa necessidade. Os terreiros estão chegando às escolas. Importante também seria, se as escolas chegassem aos terreiros. Mas de onde vem o saber que se ensina sobre o candomblé e a umbanda?

O Projeto estudado pelo autor abarca desde o reforço escolar a cursinho preparatório para o ENEM, atuando na divulgação da cultura umbandista alicerçada na prática da caridade como dever social e princípio de moral. O Projeto também promove o desenvolvimento de trabalhos educacionais e sociais da comunidade na qual está inserida. (*Ibid.*, p.6). Neste sentido, ao evocar o educador Paulo Freire (FREIRE, 1998, p.121), para o qual a importância da práxis no processo educativo, que promove a reflexão sobre a ação prática do indivíduo como alimentadora do processo de aquisição de saber é primordial, enfatiza que:

As experiências educativas comunitárias no “terreiro” de prática religiosa afrobrasileira, completa assim, um conjunto de significações que tenta compreender a problemática social, política e cultural do ponto de vista da complexidade dos sujeitos que usam esse espaço para se inserir numa lógica para além da religiosidade, e sim da lógica capitalista que organiza os papéis sociais. (NOVAES, 2016, p.5)

De acordo com o autor, na medida em que a prática de umbanda é essencialmente coletiva, os processos educativos se efetivam, dessa maneira, coletivamente. Este processo, *a priori*, se dá “a partir de diferentes estratégias de observação, de ação e por encorajamentos recíprocos, no qual o papel dos dirigentes é orientar e estimular as atividades de cunho religioso e de

promoção social, pessoal e profissional, como o Sucursinho”.
(*Ibid.*, p.8)

Dentro do trabalho desenvolvido no projeto Sucursinho, o objetivo primordial é assimilar a diversidade de conhecimentos, com preocupação é conhecer as variadas linhas de conhecimentos e saberes. Não há uma concepção do saber como algo estático, parado no tempo, mas inserido num movimento que transforma continuamente seu conteúdo e suas abordagens. Ligada a esta concepção de construção do conhecimento como um processo dinâmico e plural, está a intenção de democratização dos saberes, neste espaço. (NOVAES, 2016, p.7)

De acordo com o autor, a dinâmica deste processo de organização da participação em vista da aprendizagem, “deixa claro a dimensão que este tipo de relação, umbanda/educação, nas facetas não formais adquire em se tratando de uma religião como a umbanda, construída a partir de práticas religiosas afro-brasileiras”. (*Ibid.*, p.9)

Marques *et al* (2014) ao levar o debate ao nível do aprendizado das crianças dos terreiros de candomblé e umbanda, verifica que estes processos estão ancorados em saberes tradicionais alicerçados na oralidade e suas interfaces com a natureza. Segundo os autores:

A discursividade presente neste artigo refere-se à presença de crianças em processos de aprendizagens das práticas ritualísticas em terreiros de candomblé e umbanda no Semiárido do Brasil. Ao mesmo tempo que pensa a educação nesses complexos espaços, infere uma análise sobre uma ecologia profunda experimentada nos fundamentos dessas religiões de matriz africana. (*Ibid.*, 2014, p.321)

O ESTUDO DA LÍNGUA YORUBÁ

Alves; Marques (2016) ao estudar a importância da língua yorubá como elemento agregador da memória ancestral das religiões afro-brasileira percebe que o povo de santo, por meio da língua, experimenta modos de afirmação de suas identidades afrobrasileiras. Citando Castro (1983), os autores enfatizam que a partir da chegada dos africanos nos territórios de Pernambuco e Bahia, deu-se início a um processo de entrecruzamento de elementos linguísticos das nações Ketu e Angola (yorubá e banto), que está na origem da construção das identidades das religiões de matriz africana na atualidade. No estudo, os autores enfatizam os processos educativos em um perspectiva contextualizada. Neste sentido, de acordo com os autores:

Por educação contextualizada, desde já, assume-se aqui a ideia de que se trata de uma posição ética e uma compreensão em relação aos processos formativos do outro, que sempre traz marcas de uma história compartilhada, de um lugar vivido, de linguagens e saberes próprios. (*Ibid.*, p.66)

A língua yorubá também pode ser analisada como elemento definidor das características identidades das diferentes nações das religiões afro-brasileiras. De acordo com Alves; Marques (2016, p.72) de alguma forma, a língua “define a nação do terreiro, na sua maioria ketu, herança dos negros africanos trazidos para o Brasil na condição de escravos”. Esta característica da língua, na medida em que se ressignifica, “são aprendidos pelos integrantes da comunidade do candomblé dessa região do Sertão [onde se realizou o estudo] pela tradição oral e constitui elemento fundamental na afirmação da identidade negra ligada ao candomblé. (*Ibid.*, 2016, p.72).

Evidencia-se, portanto, a necessidade de compreender a língua yorubá como esse elemento que vincula o passado e o presente no cotidiano dos terreiros, fazendo filhos e filhas de santo fortalecerem suas identidades num tempo disperso e criarem laços que reforçam seu pertencimento como afrodescendentes e, portanto, herdeiros de um cabedal de fazeres/saberes merecedores de respeito e admiração. Essa necessária compreensão deve fazer parte também dos esforços das escolas e ou dos dispositivos educativos que se debruçam sobre a educação contextualizada. Compreender a história, os enredamentos linguísticos e os saberes de povos tradicionais é condição *sine qua non* para uma educação que se queira contextualizada. (*Ibid.*, p.73)

CONCLUSÃO

Em função dos resultados obtidos com a pesquisa, pode-se concluir que as dimensões sociocultural e educacional da formação histórica do País, deve ser compreendida não apenas pelo viés da cultura hegemônica, mas, sobretudo, buscando valorizar a presença dos povos africanos e indígenas que respondem pela complexidade e riqueza de nossa cultura. Do ponto de vista cultural e educacional, as perspectivas que se descortinam revelam para além das questões relacionadas aos avanços na legislação, cenários onde as religiões afro-brasileiras se firmam e se reafirmam em sua importância sociocultural, histórica e educacional. Como ressaltam Barbosa Jr; Haerter; Bussoletti (2013, p.158), “Compreender os elementos formadores da cultura de um povo é fundamental para que nos reconheçamos enquanto história. A Umbanda traz consigo, dentre as diversas vertentes que a constituem, a etnia negra como importante consolidadora de seus preceitos de caridade e fraternidade”.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Maria Rosa Almeida; MARQUES, Juracy. Africanidade e identidade yorubá nos terreiros do sertão: a força da tradição oral. **REVASF**, Petrolina, PE, vol. 6, n. 10, p. 65-74, jul. 2016.
- BARBOSA JR, Hécio Fernandes; HAERTER, Leandro; BUSSOLETTI, Denise Marcos. A representatividade negra nos tambores da Umbanda. **Revista Identidade!** | São Leopoldo | v.18 n. 2 | p. 152-159 | jul./dez. 2013 | ISSN 2178-0437X.
- BERGO, Renata Silva. Quando o santo chama: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática. **Tese de Doutorado**. Belo Horizonte. Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais. Abril - 2011.
- BRASIL. Parecer 003/2004. De 10 de março de 2004, **Diário Oficial da União**. Brasília, DF de 19 de maio de 2004.
- CAMPBELL, Joseph, **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 2007.
- CASTOR, K. G. Educação ambiental e narrativas da umbanda: tramas possíveis em diálogo para a invenção de si. In: I Seminário Currículos, Culturas e Cotidianos, 2013, Vitória. **I Anais do Seminário Currículos, Culturas e Cotidianos**, 2013.
- FLORES, Claudia R., **Cultura visual, visualidade, visualização matemática**: balanço provisório, propostas cautelares, **ZETETIKÉ** – FE – Unicamp – v. 18, Número Temático 2010, p. 271-294.

- FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. (Coleção Leitura).
- INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. New York: Routledge, 2000.
- LAVE, Jean, WENGER, Etienne. **Situated Learning**. Cambridge: Cambridge University Press (CUP), 1991.
- MARQUES, Juracy; NOVAES, Joaquim; PIRES, Iva Miranda; XAVIER, Kerly Mariana Marques; SILVA, Wellington Amâncio da; TOMAZ, Alzení de Freitas. A pele do orixá: infância, educação e ecologia nos terreiros de candomblé e umbanda de Petrolina (PE) e Juazeiro (BA), Brasil. **Anais do 2º Seminário Internacional de Ecologia Humana**. Volume 1, Número 1. Salvador: EDUNEB, 2014. ISSN: 2316-7777.
- MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. São Paulo: Cortez/Instituto Paulo Freire, 2000.
- MORIN, Edgar. **Método 4. As idéias**, Porto Alegre, Sulina, 2005.
- NOVAES, Luziara Miranda. A educação no terreiro de umbanda centro espírita justiça e amor: Projeto Sucursinho. **Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio**. Instituto Multidisciplinar da UFRRJ, Campus Nova Iguaçu, 2016.
- OLIVEIRA, Sidney Nilton de. Educação e produção de subjetividades da intolerância: as novas fronteiras da intolerância com a Umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano VII, n. 20, Setembro 2014 - ISSN 1983-2850 – Dossiê Mídias, Religiões e Religiosidades.

- PAZ, Adilson Meneses da; MESSEDER, Suely Aldir. Pedrinha miudinha em Arauanda ê, Lajedo: o modo de vida da Umbanda. Antropologia das Populações Afro-brasileiras. **Anais da 68ª Reunião Anual da SBPC**. Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), em Porto Seguro, BA. 2016.
- PERINE, Sergio; D'AMBROSIO, Ubiratan. O significado mítico-magístico das figuras geométricas na religião de umbanda e suas construções. Educação Matemática na Contemporaneidade: desafios e possibilidades. **Anais do XII Encontro Nacional de Educação Matemática**. São Paulo – SP, 13 a 16 de julho de 2016.
- PIERCE, C. S. **Semiótica**. Trad. José Teixeira Coelho, São Paulo: Perspectiva, 2008.
- SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

POLITICA E RELIGIÃO EM WEBER, TAYLOR E HABERMAS: O SECULARISMO EM QUESTÃO

*Francisco Pereira de Sousa*⁶⁰

INTRODUÇÃO

Na modernidade, as relações envolvendo política e religião foram interpretadas como quase antagônicas. A modernidade promoveu uma separação entre política e religião, transformando-as em esferas autônomas reguladas por lógicas próprias: cabia à religião relacionar-se com a esfera privada e a política com a esfera pública. Para Weber (Cf. 1979, 2004), com o processo de secularização das sociedades ocidentais a religião perderia a centralidade enquanto elemento organizador da vida social e se deslocaria para o espaço privado, separando-se da esfera política. A análise weberiana se tornará paradigmática para o pensamento posterior. Segundo esta perspectiva, o estudo do fenômeno religioso não teria nenhuma relevância para a compreensão das sociedades democráticas.

A ideia weberiana de uma marcha progressiva em direção a um mundo desencantado é contestada atualmente porque a religião em vez de desaparecer da esfera pública, passa a ter um maior destaque.⁶¹ As religiões têm hoje uma grande relevância e

⁶⁰ Prof. Adjunto da UFAL.

⁶¹ No Brasil, a secularização na política só ocorre com a instituição da liberdade religiosa e de culto na Constituição de 1891, quando o Estado adquire autonomia em relação à Igreja Católica. Mas, se hoje ocorre uma consolidação de um campo religioso plural, durante o período colonial, o catolicismo era a religião oficial do Estado, que reprimia as práticas religiosas de índios e negros. Para Freyre (Cf. FREYRE, 1933), durante o século XVI, tinha-se mais preconceito no Brasil com quem não era católico

são motivos de variados embates políticos. Embora não se negue a existência de um processo de secularização, ele não ocorre com supôs Weber, já que em vez de um enfraquecimento da religião ocorre o surgimento de um pluralismo de crenças, todas elas competindo por seguidores e disputando cada uma o seu próprio espaço na esfera pública.⁶²

do que com quem pertencia a outra raça. A religião proporcionava uma solidariedade política ao Império lusitano e uma integração além-mar. Só no início do século XX é que alguns intelectuais, envolvidos na construção da nossa identidade nacional, irão criticar a mistura de elementos culturais de origens diversas (europeia, africana e aborígine) e considerá-los um obstáculo ao desenvolvimento do país. O nacionalismo brasileiro surge entrecruzado com uma ideologia racista da homogeneidade cultural, baseando-se nos estudos da Escola Positivista em Criminologia do italiano Cesare Lombroso, justificando assim a superioridade da cultura europeia e da religião católica. A craniologia (estudo do crânio das distintas raças para comparar o comportamento humano) influenciou a literatura nacionalista. Intelectuais como Nina Rodrigues defendiam que o progresso material e do desenvolvimento intelectual brasileiro só ocorreria com a pureza racial (brancos) ou com o “embranquecimento” do país (Cf. NINA RODRIGUES, 1938). Havia, portanto, uma total identificação da cultura brasileira com a cultura branca, europeia e católica. Essa identificação hoje não é absoluta, devido ao pluralismo religioso existente, mas ainda permanece de forma parcial. E a religião, em vez de ter um menor destaque, tem uma grande influência social e política.

⁶² Devido ao pluralismo religioso, a religião se torna hoje um assunto de escolha pessoal ou familiar onde diferentes religiões competem umas com as outras por fiéis. As religiões reduzidas à esfera da vida privada não podem mais realizar a função tradicional de legitimar a totalidade da ordem social e estabelecer um sentido unitário. É o que afirma a formulação da teórica do mercado religioso de Peter Berger (Cf. 1985), ao propor o conceito de “mercado religioso” no interior do seu estudo sobre a secularização. Para ele, com a separação entre o Estado e a Igreja, ocorre o fim do monopólio religioso (de um religião oficial do Estado) e o surgimento de uma pluralidade de religiões. Assim, a religião é reduzida a um assunto de escolha pessoal, competindo com outras religiões à procura de consumidores (fieis) de bens religiosos. Essa teoria parte da constatação do pluralismo religioso para chegar à conclusão de que as religiões, sob a ótica das sociedades capitalistas secularizadas, são dominadas pela lógica do mercado; ao contrário dos tempos antigos, quando as diversas esferas da vida social

Para Berger (1895), o processo de secularização ocidental descambou em pluralismo religioso e à redução da religião à esfera privada. Com o surgimento de uma esfera secular autônoma, aparece um novo entendimento de religião que se reduz à tarefa de proporcionar um sentido à vida privada e a administração da salvação eterna dos indivíduos. A religião se torna uma opção pessoal ou familiar, não conseguindo mais desempenhar a sua clássica função de construir um mundo comum no âmbito do qual toda a vida social recebe um significado último que obriga a todos. A religião não é mais capaz de estabelecer um conjunto integrado de definições de realidade que possa servir como um universo de significado comum aos membros de uma sociedade (Cf. BERGER, 1985, p.145-146). Ao contrário, ela se limita a domínios específicos da vida que podem ser separados dos setores secularizados da sociedade moderna. Desse modo, há uma ruptura com a função tradicional da religião e uma reinvenção da religião na modernidade ocidental que foi capaz de solucionar os problemas das guerras religiosas e do processo de modernização capitalista nascente. Nas sociedades antigas não havia uma dicotomia entre ser religioso e não religioso. A autonomização da religião como uma esfera da vida idealmente separada das outras esferas (política, economia, ciência, arte, moral, direito) é uma característica do mundo moderno.

A problematização do paradigma secularista weberiano, feita por Taylor e por Habermas, se direciona no sentido de pensar uma nova forma de articulação entre política e religião. Como grandes filósofos que são, em vez de considerarem a religião como um resquício da irracionalidade de um mundo primevo, tratam-na como um elemento de importante destaque para a construção de uma esfera pública mais participativa e mais democrática. O

(economia, política, moral, direito, arte) estavam subordinadas ou eram partes de uma totalidade social legitimada pela religião.

debate em relação à questão religiosa perpassa a polêmica entre o liberalismo procedimental e o pensamento multiculturalista, enfatizando a importância da religião para se pensar a política no mundo contemporâneo.

A seguir, apresentaremos de forma mais detalhada a posição de Habermas e de Taylor sobre essa questão.

HABERMAS: ESPAÇO PÚBLICO, CIDADANIA E RELIGIÃO EM UMA ERA PÓS-SECULAR

Habermas (2008), diferentemente de Taylor (2010), como veremos, considera o nosso tempo uma era pós-secular.⁶³

Para ele, para ser considerada “pós-secular” uma sociedade tem que, antes, ter sido “secular”. Portanto, só as sociedades de bem-estar europeias ou países como Canadá, Austrália e Nova Zelândia, onde os vínculos dos cidadãos têm se afrouxado de modo continuado desde a Segunda Guerra Mundial, seriam consideradas sociedades secularizadas, mas, o mesmo não

⁶³ Falar em sociedade pós-secular não indica, para Habermas, um desaparecimento da religião devido à crescente racionalização do Ocidente, e sim uma referência às sociedades modernas secularizadas que se abrem ao diálogo com a religião. Desse modo, uma sociedade não pode ser considerada liberal e democrática, para Habermas, se não acolhe e tutela as contribuições de todos os seus membros, crentes e não crentes, dos quais não se pode abrir mão se não se quer renunciar a sua riqueza e recursos para o desenvolvimento de uma racionalidade comunicativa de caráter público. A religião constitui, para ele, um desafio cognitivo. Ele propõe uma tradução cooperativa de conteúdos religiosos, como resposta ao problema da inclusão dos cidadãos crentes no debate político travado na esfera pública dessas sociedades, procurando assim um alívio das tensões sociais causados pelo conflito por diferentes visões de mundo e formas de vida. A influência de cosmovisões tanto de cunho naturalista como religiosas acabam por acarretar uma modificação na configuração dos pressupostos normativos do Estado democrático de direito. Mas, em face ao pluralismo presente em tais sociedades esse normativismo, supostamente neutro, não pode ter seu suporte em nenhuma tradição específica.

ocorre com o resto do mundo. A pressuposição de uma perda da relevância da religião, como presume a teoria da secularização weberiana, é questionável diante da série de mudanças globais e de conflitos amplamente visíveis que têm por causa questões religiosas. Desse modo, segundo Habermas (2008), a indiscutida tese da estreita conexão entre a modernização da sociedade e a secularização da população encontra cada vez mais menos adeptos, inclusive, há quem fale de um fim da teoria da secularização.⁶⁴

Como mostra Habermas (cf. 2008, p. 65), a teoria da secularização se apoiava em três pilares: primeiro, o de que o progresso técnico-científico promove uma compreensão antropocêntrica e desencantada do mundo, explicável em termos causais, e não conciliável com visões do mundo teocêntricas ou metafísicas; segundo, que as 81 igrejas e as comunidades de crentes perdem, no curso do processo de diferenciação funcional dos subsistemas sociais, a influência que tinham antes nos âmbitos do direito, da política, da cultura, da educação e da ciência, e se vêem limitadas a sua genuína função de gestão dos bens salvíficos, fazendo do exercício da religião algo privado, perdendo sua relevância pública; e, terceiro, que a evolução das sociedades agrárias até converter-se em industriais e pós-industriais acarreta um nível de bem-estar mais elevado e um aumento da segurança social, desaparecendo a necessidade de um poder transcendente que promova a superação das contingências que escapam ao nosso domínio.

⁶⁴ E, embora os EUA, como a ponta de lança da modernização, com suas inalteradas comunidades de fé e suas invariáveis porcentagens de cidadãos religiosamente vinculados e ativos, tenha sido durante muito tempo apresentado como a grande exceção nessa tendência à secularização; vendo, a partir de um ponto de vista global, aparece hoje como um caso entre outros tantos.

Como constata Habermas (2008), esse que deveria ser um modelo para o resto do mundo – o da secularização da população, segundo a perspectiva weberiana – parece descambar em uma via especial ou em um desenvolvimento propriamente europeu ou ocidental.

Conforme Habermas (cf. 2008, p. 66-7), três fenômenos atualmente existentes a nível planetário dão a impressão de um ressurgimento da religião: 1) a difusão missionária das grandes religiões, 2) o aumento do fundamentalismo e 3) a instrumentalização política do seu potencial de violência. Em relação à difusão missionária das grandes religiões, ganha terreno por toda parte, no marco das igrejas existentes, os grupos ortodoxos. As religiões que mais se desenvolvem são o islamismo, especificamente na África, e os evangélicos, na América-Latina. Quanto ao aumento do fundamentalismo religioso, os movimentos que mais crescem são os pentecostais e os islamistas radicais. Esses movimentos lutam contra o mundo moderno ou procuram se retirar dele, apregoando um espiritualismo e esperanças apocalípticas a curto prazo incitados por rígidos ideais morais e por uma fé na literalidade dos textos sagrados. Ocorre, por outro lado, uma expansão dos “novos movimentos religiosos”, surgidos desde os anos setenta, especialmente no Japão e na China, e que se caracterizam por um sincretismo “californiano”. Tais movimentos compartilham com os evangélicos a ideia de uma práxis religiosa desinstitucionalizada. Quanto à instrumentalização política da religião como potencial de violência, pode-se destacar o terrorismo islamista. Atualmente, a codificação religiosa tem tido bastante êxito em atizar a chama de muitos conflitos que têm uma origem profana, isto é válido seja em relação aos conflitos do Oriente Médio ou na mobilização da direita religiosa nos Estados Unidos na época da invasão do Iraque.

Para Habermas (cf. 2008, p. 67), apesar desta via especial das sociedades europeias em meio a uma comunidade internacional religiosamente mobilizada, os defensores da tese weberiana da secularização não caem em descrédito, porque continua sendo certa a afirmação de que as comunidades religiosas têm ido se limitando de forma crescente à função da práxis de cuidado da alma, tendo que abandonar suas amplas competências em outros âmbitos da sociedade. A mesmo tempo, o exercício da religião tem se retirado a formas mais individuais. A individualização da práxis religiosa tem seu correspondente em uma especificação funcional do sistema religioso.

A religião, conforme Habermas (cf. 2008, p. 67), não perdeu, porém, sua relevância nem no espaço público político ou cultural nem na condução da vida pessoal. As coletividades religiosas conseguiram se manter até mesmo na vida de sociedades amplamente secularizadas. Na Europa, especialmente, ocorre uma sobrevivência de coletivos religiosos em um entorno que se segue secularizando continuamente. Entre nós latino-americanos, brasileiros, poderíamos até mesmo falar de um processo de reencantamento, devido à força ou preponderância que tem a religião no espaço público e na sociedade brasileira.

A descrição das sociedades modernas como “pós-seculares” se deve, segundo Habermas (cf. 2008. p. 67-8), a uma mudança de consciência relativa a três fenômenos: primeiro, à percepção transmitida pela media de conflitos planetários envolvendo grupos religiosos opera uma transformação da consciência pública. O fundamentalismo religioso a nível mundial e o terrorismo encoberto com ornamentos religiosos relativiza e afugenta o triunfalismo da consciência secular europeia e a convicção moderna europeia de um previsível desaparecimento da religião. Desse modo, a consciência de viver em uma sociedade secular não se vincula mais à certeza de que a crescente modernização social e cultural se realizará às custas da religião.

O segundo fenômeno é o fato da religião ter ganhado mais importância: segundo Habermas (cf. 2008, p. 68), as comunidades religiosas assumem cada vez mais, dentro do espaço público nacional, o papel de intérpretes na vida política. Elas podem exercer influência na configuração da vontade e da opinião pública com relevantes contribuições sobre uma série de temas pertinentes, como a legalização do aborto, a eutanásia, questões bioéticas, de proteção dos animais ou sobre mudança climática. Em relação a tais assuntos, ninguém pode decidir de antemão que partido pode apoiar-se nas intuições morais mais corretas.

O terceiro fenômeno que constitui um estímulo para a mudança de consciência da população é, para Habermas (cf. 2008, p. 69), a imigração de trabalhadores e de refugiados, procedentes sobretudo de países de culturas tradicionais. Como consequência disso, aparecem dissonâncias estridentes entre religiões juntamente com o desafio de um pluralismo de formas de vida típico nas sociedades de acolhida, desafio este que ultrapassa o do pluralismo de crenças. A convivência tolerante entre distintas religiões é agravada ainda pelo problema da integração social das diferentes culturas dos imigrantes; integração esta que tem que alcançar êxito, mesmo que em circunstâncias humilhantes, devido à crescente desigualdade social.

É desse modo que Habermas procura responder à pergunta sobre o por que se pode denominar as sociedades amplamente secularizadas de “pós-seculares”. Segundo ele, nas denominadas sociedades secularizadas a religião mantém uma relevância pública, mas, perde terreno a certeza secularista de que no curso de uma modernização acelerada a religião desaparecerá em escala mundial. Surge, então, a questão normativa sobre o auto-entendimento dos membros de uma sociedade pós-secular: como devem entender-se e o que têm que esperar uns dos outros para que continue existindo uma civilidade no tratamento dos cidadãos

entre si, inclusive sob circunstâncias onde dominam uma cultura e uma cosmovisão plurais.

De acordo com Habermas (cf. 2008, p. 70), o debate sobre a questão normativa do auto-entendimento dos membros de uma sociedade pós-secular adotou um tom mais agudo após o shock provocado pelo atentado terrorista de 11 de setembro de 2001. O ponto de partida comum das partes em litígio foi a questão do reconhecimento da separação entre a Igreja e o Estado.

Segundo Habermas (cf. 2008, p. 70), a secularização do poder estatal foi a resposta adequada às guerras de religião que tiveram lugar nos inícios da Idade Moderna. O princípio da “separação entre Igreja e Estado” foi se realizando paulatinamente e de diferentes modos em cada uma das distintas ordenações jurídicas nacionais. A medida que o poder estatal tomava um caráter secular as minorias religiosas, ao princípio só toleradas, obtinham direitos cada vez mais amplos: a liberdade de crenças e, logo, a liberdade confessional foram seguidas pelo direito a um exercício da religião livre e igual para todos.

Este processo serve de ilustração sobre os pressupostos dos êxitos de uma liberdade religiosa inclusiva, igualmente válida para todos os cidadãos. O Estado, após a Reforma Protestante, teve a missão de estabelecer a paz e a ordem em meio a uma sociedade confessionalmente dividida. Mesmo o Estado que estava entrelaçado com a religião dominante do país teve que atuar com uma visão neutra de mundo; teve que desarmar os partidos que se combatiam, procurando acordos para uma convivência pacífica, e vigiando a sua coexistência. Desse modo, subculturas inimigas puderam se aninhar na sociedade, mesmo continuando estranhas umas às outras. Mas, esse *modus vivendi* se revelou, como salienta Habermas (Cf. 2008, p. 71), insuficiente quando surgiu uma nova ordem política secularizada que submetia a vontade popular ou democrática ao império das leis (Estado constitucional).

O Estado constitucional, como demonstra Habermas (Cf. 2008, p. 71-2), só consegue garantir a mesma liberdade de religião para todos se as comunidades religiosas não se entrincheiram em seus próprios mundos, isolando-se do restante da sociedade política a qual fazem parte. Essa garantia só é conseguida se as diferentes subculturas deixam seus membros individuais livres para que, como sujeitos e membros dessa mesma entidade política (cidadãos), se deem a si mesmos as leis sobre as quais podem manter sua própria identidade cultural e visão de mundo e, desse modo, respeitar-se mutuamente. Portanto, as sensibilidades particularistas de um multiculturalismo bem entendido não contradizem, segundo Habermas, o rumo universalista que aponta a ilustração política.

No Estado democrático de direito, a liberdade religiosa passa a ser considerada um direito fundamental e também, com a ajuda do procedimento deliberativo e de uma formação da vontade democrática, o locus onde se define o que pode ou não ser tolerado para que se exerça tanto a liberdade religiosa positiva quanto o direito à liberdade negativa de não ser molestado pelas práticas religiosas de crentes de confissões distintas. Em uma democracia, essa tolerância só não se torna arrogante se as partes em conflito se colocam em um plano de igualdade e chegam a um entendimento recíproco a partir da sua participação em um processo onde eles, como afetados, tomam a decisão.

A tolerância precisa ser praticada na vida cotidiana, ela não é apenas uma questão de promulgação e aplicação da lei. Ela requer que se tolere convicções, práticas e formas de vida diferentes das que se tem e que se rejeita. Porém, essa concessão, baseada no reconhecimento mútuo, não deve ser confundida com a valorização da cultura e forma de vida estranha, de convicções e práticas que se rejeita. A base do reconhecimento não é a valorização, e sim “a consciência de formar parte de uma comunidade inclusiva de cidadãos com direitos iguais onde cada

um deve render contas ao outro pelas suas manifestações e ações políticas” (HABERMAS, 2008, p. 73). A participação política das minorias no espaço público e nas urnas serve, como afirma Habermas, como “vozes corretoras” necessárias para ampliação da cultura política dominante. Ela propicia, por um lado, uma abertura da comunidade política em prol da inclusão de subculturas estrangeiras e, por outro, uma abertura dessas subculturas à participação individual, com igualdade de direitos, de seus membros no processo democrático.

Na tentativa de responder à pergunta sobre como os membros de uma sociedade pós-secular devem se entender, de um lado, os multiculturalistas advogam por uma adaptação do sistema jurídico que seja sensível às diferenças (Cf. HABERMAS, 2008, p. 74). Previnem contra uma assimilação e um desenraizamento forçado. Para eles, como vimos, o Estado laico não deve estimular a incorporação das minorias em uma comunidade igualitária de cidadãos arrancando os indivíduos dos contextos particulares onde criam sua identidade. Nesta perspectiva, a política é suspeita de submeter as minorias aos imperativos da cultura majoritária. De outro lado, os secularistas advogam por uma inclusão política, que não faça distinção de cores de todos os cidadãos, sem consideração de sua origem cultural e sua pertença religiosa (Cf. HABERMAS, 2008, p. 74-5). Advertem das consequências de uma política em prol da identidade ao abrir demasiado o sistema jurídico com vistas à manutenção das peculiaridades das minorias culturais. Rechaçam os direitos culturais por suspeitarem que estes geram sociedades paralelas, grupos sociais pequenos e isolados que seguem cada um uma norma distinta. Para eles, a introdução de direitos de proteção coletivos pode impedir que os membros individuais tenham o direito a uma forma de vida escolhida por eles próprios. Para esta perspectiva laica, a religião tem que continuar sendo, exclusivamente, algo privado.

Habermas não concorda com os defensores do racionalismo ilustrado que a religião deva se retirar do âmbito público da política para o espaço privado porque seria uma figura do espírito historicamente superada, nem aceita a leitura de um multiculturalismo radical que apregoa formas de vida culturais com universos semanticamente fechados, que mantêm padrões de racionalidade e verdades próprias. Perspectiva esta que considera que, mesmo as reivindicações de valor universal, como os argumentos a favor da universalidade da democracia e dos direitos humanos, seriam apenas uma ocultação das pretensões de poder imperialistas de uma cultura dominante. Para Habermas, enquanto não se tome a sério o sentido universalista destes princípios faltarão os pontos de vista sob os quais se poderá começar a descobrir um emaranhamento ilegítimo da interpretação da Constituição com princípios provenientes da cultura da maioria (Cf. HABERMAS, 2008, p. 76).

Para Habermas, é insustentável a crítica racional multiculturalista baseada no relativismo cultural. A religião, por outro lado, não pode ser considerada uma “figura do espírito” historicamente superada que tem que retirar-se do âmbito público da política para o âmbito privado. Ela deve ser tomada a sério como um recurso cultural que contribui para a autocompreensão da modernidade contemporânea, porque tem contribuições relevantes a oferecer na formação da opinião e da vontade política mesmo em sociedades amplamente secularizadas. Essa influência se dá devido à sobrevivência de formas de pensamento pré-modernas. Mesmo que aos olhos dos secularistas os conteúdos da fé sejam desacreditados cientificamente, não se deve desconsiderar o fato que na esfera pública de um Estado democrático de direito não se pode eliminar ou descartar formas de vida que reivindicam uma significação pública para suas crenças; mesmo que, para os secularistas, as doutrinas religiosas

não gozem de uma justificação científica, elas possuem relevância no âmbito público (Cf. HABERMAS, 2008, p. 77).⁶⁵

O Estado constitucional, por outro lado, necessita de um ethos de cidadania que aponte para mais além da mera obediência às leis. A pura adaptação externa, de crentes e comunidades religiosas, deve dar lugar a uma acolhida dentro da própria fé da legitimação da comunidade estatal. Historicamente falando, assim como católicos e protestantes passaram por um processo de aprendizagem, as comunidades religiosas que habitam em sociedades multiculturais devem também passar por um processo de aprendizagem em que precisam decidir por si mesmas se um reformismo da sua fé não é necessário para sua integração nestas sociedades. Essa mudança de mentalidade, que exige uma autocompreensão secular da modernidade, é resultado de um processo de aprendizagem e, embora promovida, não pode ser exigida moral ou juridicamente. Essa mudança de mentalidade precisa, porém, ser realizada por ambos os lados, tanto pelo tradicionalismo religioso como pelo secularismo. Pelo lado da secularização, é mister um processo de aprendizagem complementar onde não se confunda a neutralização do poder estatal com a exclusão das manifestações religiosas do âmbito público (Cf. HABERMAS, 2008, p. 78-9).

O Estado não deve ser alvo de disputas religiosas, nem o governo converter-se em um órgão executivo de uma maioria religiosa que impõe a sua vontade à oposição. No Estado constitucional todas as normas legais devem ser aceitas e

⁶⁵ Para Habermas (2008), o discurso religioso não deve ser considerado irracional por depender de verdades reveladas. Não cabe ao discurso secularista ou ao conhecimento institucionalizado arvorar-se como instância última de julgamento sobre o que seja verdadeiro ou falso nos conteúdos das tradições religiosas, discriminando assim pessoas e modos de vida que, visivelmente, haurem sua integridade e autenticidade de suas convicções religiosas.

justificadas publicamente. Mas, a neutralidade do Estado em relação à distintas visões de mundo não deve servir como um argumento contra a aceitação de manifestações religiosas no espaço político (p. 79). Desse modo, os cidadãos poderão participar com a sua própria linguagem religiosa na configuração da opinião política, porque o Estado democrático não deve reduzir a polifônica complexidade da multiplicidade de vozes públicas, porque, do contrário, “cortará à sociedade o fluxo dos escassos recursos de criação de sentido e identidade” (Cf. HABERMAS, 2008, p. 80).

Para Habermas, os cidadãos seculares devem ser colocados em um mesmo plano de igualdade, na sociedade civil e no espaço político público, que os cidadãos crentes. Mas, se os cidadãos laicos não levarem a sério o potencial cognitivo da linguagem religiosa presente no discurso dos cidadãos crentes a base do reconhecimento da cidadania comum estará ameaçada. Eles não devem excluir que até em expressões religiosas pode ser descobertos conteúdos semânticos e intuições que podem ser traduzidas em uma argumentação a nível público. Desse modo, ambas as partes devem se deixar conduzir a uma interpretação da relação entre a fé e o saber que possibilite uma coexistência autorreflexiva e clarificada das duas (Cf. HABERMAS, 2008, p. 80).

Para Habermas, portanto, é mister que se defenda a legitimidade de participação das diferentes religiões na esfera pública das sociedades multiculturais contemporâneas e secularizadas devido à sua competência no sentido de contribuir para oferecer conteúdos morais e éticos que revitalizem a vida democrática dessas sociedades e que sejam capazes de superar as patologias da modernidade (Cf. Habermas; Ratzinger, 2007). O pano de fundo dessa abordagem é a crítica multiculturalista direcionada para as limitações do pensamento liberal, que ao fazer a defesa de uma razão universal e

procedimental, nega concepções fortes substantivas sobre a vida boa. Mas, para o pensamento comunitarista, a democracia não pode ser reduzida a um módulo racional e abstrato da sociedade, ela tem que ser a manifestação ou expressão concreta de uma tradição ética e histórica comum.

Mesmo que, em épocas passadas, Habermas tenha defendido a tese segundo a qual a esfera pública deveria ser completamente secular, procedimental e não substantiva, possibilitando desse modo uma neutralidade que asseguraria o acesso igualitário de todos os cidadãos, em seus trabalhos atuais ele incorpora a crítica comunitarista, dando maior atenção às religiões e outras tradições éticas como elementos importantes na confecção de juízos morais capazes de reanimar a vida democrática nas sociedades multiculturais contemporâneas. Habermas reconsidera sua posição anterior, passando a sustentar que os argumentos religiosos podem ser mobilizados no debate público, desde que traduzidos para termos seculares quando justificados publicamente (Cf. Habermas, 2008). Ele aponta para a possibilidade de encontrar nestes argumentos possíveis intuições éticas que devem ser incorporadas a uma perspectiva filosófica pós-metafísica capazes de entender as tradições religiosas como fonte de significados, valores e motivações na luta contra as forças sistêmicas desintegradoras das mais variadas formas de vida ética globais.

A única ressalva, feita por Habermas, é que esses conteúdos religiosos sejam “traduzidos” antes de serem institucionalizados. Para ele, diferentemente de Taylor (2008), a recepção desses conteúdos pelas instituições do Estado democrático de direito só devem ocorrer após um processo anterior de tradução de seus conteúdos para o idioma secular, acessível a todos por meio de um “filtro institucional”, estabelecido entre o fluxo comunicativo da esfera pública e as deliberações formais nos corpos políticos, antes de adentrarem na

agenda parlamentar, nas cortes e nos corpos administrativos (Cf. Habermas, 2011). Desse modo, seria possível tanto a inclusão de importantes intuições trazidas pela religião como também a revitalização da esfera pública por meio de uma polifônica participação de vozes dos mais variados setores da sociedade. A incorporação desses elementos por meio de um filtro institucional asseguram tanto a manutenção de uma concepção secular de Estado como também que as decisões legais sejam formuladas e justificadas em uma linguagem universal.

HABERMAS E A QUESTÃO ACERCA DO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Para Habermas (2004), sob a ótica do Estado liberal, só merecem o predicativo de comunidades racionais aquelas comunidades religiosas que renunciam por convicção própria a impor com violência suas verdades de fé e que não forcem a consciência de seus próprios membros, nem os manipula a cometer atos violentos. Segundo ele, hoje os crentes podem compreender porque devem renunciar à força, e muito especialmente à força do Estado, para impor suas pretensões de fé. A tolerância religiosa e separação entre Estado e religião no Ocidente fazem parte de um processo de aprendizagem ou esforço cognitivo que são pilares da cultura ocidental.

Para Habermas (2004), são condições para a participação dos crentes em uma sociedade pluralista: primeiro, a consciência religiosa tem um desafio cognitivo, ela tem de assimilar as contradições estabelecidas com outras confissões religiosas, procurando entender que o pluralismo religioso é uma característica irreversível da modernidade; segundo, reconhecer a autoridade das ciências, ou seja, que na lógica da organização dos assuntos humanos são elas que estabelecem a forma de organização jurídica e política; e, finalmente, o compromisso dos

crentes com as premissas dos Estados constitucionais que estão baseados em uma forma profana: essas premissas se baseiam em um consenso em torno de valores políticos que podem ser aprovados e assumidos por todos; elas não podem assumir uma forma de vida boa ou uma moral filosófica ou religiosa, porque estas são particulares, e porque nenhuma dessas cosmovisões possui o monopólio hermenêutico ou interpretativo da vida.⁶⁶

Em relação ao fundamentalismo religioso, Habermas (2004) adverte que o conceito de fundamentalismo tem hoje uma conotação negativa, muito diferente de como surgiu⁶⁷, e que pode ser tratado como uma patologia da razão aplicável a qualquer concepção religiosa. Quase todas as tradições religiosas tiveram uma dose de fundamentalismo dentro de si. Se trata, segundo Habermas, de uma mentalidade que se empenha em impor politicamente suas próprias convicções, inclusive quando estas não são universalmente aceitáveis. O fundamentalismo religioso não é apenas um problema filosófico, mas, um projeto político religioso.

Para Habermas, o fundamentalismo é um fenômeno especificamente moderno. Segundo ele,

‘Fundamentalista’ tem um ar pejorativo. Usamos o predicado para caracterizar uma posição mental peculiar, uma atitude teimosa que insiste na

⁶⁶ Para Habermas (2004), aceitar esse pluralismo não significa uma diminuição do valor epistemológico das verdades de fé presentes nestas comunidades religiosas. Trata-se apenas de apontar para os limites das mesmas diante do Estado e da tolerância e respeito diante do pluralismo democrático; e implicando, como consequência da modernidade, na perda do monopólio interpretativo por parte de qualquer comunidade religiosa.

⁶⁷ Quando o termo surgiu, nos EUA, no contexto protestante, ele tinha a pretensão de voltar aos fundamentos ou às bases da sua religião. Mas, hoje, ele adquiriu uma conotação nova, associada a radicais islâmicos que pretendem impor o seu ethos religioso a outros grupos religiosos (ou não) e a outros contextos que não é o seu próprio.

imposição política de suas próprias convicções e razões, mesmo quando elas estão longe de serem racionalmente aceitáveis. Isso vale especialmente para as crenças religiosas. Certamente, não deveríamos confundir fundamentalismo com dogmatismo ou ortodoxia. Cada doutrina religiosa baseia-se em um cerne dogmático de crenças. Às vezes existe uma autoridade como a do papa ou da congregação romana, que determina que interpretações desviam-se desse dogma e, portanto, da ortodoxia. Tal ortodoxia, tende para o fundamentalismo quando os guardiões e representantes da verdadeira fé ignoram a situação epistêmica de uma sociedade pluralista e insistem – chegando até a violência – no caráter universalmente basilar de sua doutrina e na aceitação política dela. Até o surgimento da modernidade, os ensinamentos proféticos eram também religiões mundiais, no sentido de que eram capazes de se expandir dentro dos horizontes cognitivos de antigos impérios percebidos de dentro como mundos abrangentes. O ‘universalismo’ daqueles impérios, cujas periferias pareciam ficar indistintas para além das fronteiras, proporcionava um substrato apropriado para a reivindicação exclusiva da verdade por parte das religiões mundiais. No entanto, nas condições modernas de um crescimento acelerado em termos de complexidade, tal reivindicação exclusiva por parte de uma fé não pode mais ser ingenuamente mantida. Na Europa, o cisma confessional e a secularização da sociedade compeliram a crença religiosa a refletir sobre seu lugar não exclusivo dentro de um discurso universal compartilhado com outras religiões e limitado pelo conhecimento secular gerado cientificamente. Ao mesmo tempo, a percepção dessa dupla relativização de nossa posição obviamente não deveria significar a relativização de nossas próprias crenças. Essa conquista auto-reflexiva de uma religião que aprendeu a se ver pelos olhos dos outros tem tido importantes implicações políticas. Os fiéis poderiam, a partir de então, perceber por que tiveram de renunciar à

violência em geral, e evitar o poder do Estado, em particular, com o propósito de impor reivindicações religiosas. Essa investida cognitiva tornou possíveis pela primeira vez a tolerância religiosa e a separação entre a Igreja e o Estado. (...) as circunstâncias complexas de vida nas sociedades pluralistas modernas são normativamente compatíveis apenas com um universalismo estrito, em que o mesmo respeito é exigido de todo mundo – sejam católicos, protestantes, muçulmanos, judeus, hindus ou budistas, crentes ou descrentes” (2004, p. 43-4).

Segundo Habermas (2004), toda religião se apoia em um núcleo dogmático de verdades de fé, mas, essa dogmática se torna fundamentalista quando os defensores ignoram as circunstâncias ou as verdades epistêmicas de uma sociedade pluralista, e insistem em impor politicamente seus próprios dogmas, crenças ou valores. O fundamentalismo, para ele, supõe tanto um endurecimento da razão como uma pretensão de imposição. O fundamentalismo religioso é político, ou pelo menos tem pretensões políticas. Também é característico do fundamentalismo religioso questionar os princípios da modernidade ocidental: primeiro, a separação institucional entre política e religião, procurando legitimá-lo a partir de uma perspectiva religiosa devido ao temor pelo desenraizamento das formas de vidas tradicionais.

Uma outra característica do fundamentalismo são (Cf. 2004) as motivações de caráter político ou secular – o fundamentalismo islâmico, por exemplo, elabora motivos políticos na forma de fanatismo religioso: alguns desses denominados “fanáticos religiosos” já foram nacionalistas seculares. A religião, nesse caso, irá oferecer uma nova linguagem para as antigas orientações políticas – uma linguagem subjetivamente mais convincente. Nesse caso, a justificação das orientações políticas ocorre, portanto, por meio de motivações religiosas. Não se trata apenas de um choque de civilizações, mas,

de mentalidades. O repúdio desses “fanáticos” em relação aos valores ocidentais se alimenta de fontes espirituais que se mobilizam contra o poder secularizado, e tem um potencial em escala mundial. Esse recurso a uma forma de fé, que a modernidade não conseguiu extrair um processo de autorreflexão nem uma diferenciação de uma interpretação de mundo separada da política, obtém sua plausibilidade justamente por se alimentar de uma substância que parece ter se extinguido no Ocidente.

O fundamentalismo religioso está, portanto, segundo Habermas (2004), inspirado por algo que o Ocidente deixou de lado que é essa substância religiosa como forma de coesão normativa das sociedades tradicionais, forma esta que foi vencida pelo processo de secularização. Essa forma de militância religiosa pode desestabilizar os valores ocidentais. Por outro lado, ao sair de encontro a outras culturas – mesmo utilizando-se do discurso de proteção dos direitos humanos em benefício próprio – o Ocidente é caracterizado por uma cultura consumista e um materialismo que domina tudo, e dentro do seu próprio território se limita a uma divisão neoconservadora do trabalho entre o fundamentalismo religioso e a secularização laica ou fundamentalismo secular.

Um Ocidente materialista enfrenta outras culturas apenas com a irresistibilidade provocativa e vulgarizante de uma cultura consumista padronizadora. Vamos admitir isso: o Ocidente apresenta-se como uma forma desprovida de qualquer núcleo normativo, à medida que sua preocupação com os direitos humanos refere-se apenas à tentativa de abrir novos mercados livres (HABERMAS, 2004, p. 44-5).

Mas, assim como para o cardeal Ratzinger (Bento XVI), para Habermas, o principal problema quanto a integração no mundo de hoje não é o da convivência de muitas culturas

religiosos, que sempre existiu, e que mesmo entrando em choque umas com as outras aprenderam a conviver, mas, entre uma cultura materialista e agnóstica e uma cultura religiosa. Diferente de um “choque de civilizações” se trata de um “choque de mentalidades”. Aliás, afirma Habermas (2004, p. 49), “o chamado ‘choque das civilizações’ é frequentemente o véu que mascara os interesses materiais indispensáveis do Ocidente (campos de petróleo acessíveis e suprimento garantido de energia, por exemplo)”.

No que concerne à dissonância cognitiva entre mentalidades endurecidas fanaticamente e o pluralismo na sociedade pós-secular, para Habermas (2004, p. 43), as grandes religiões universais devem renunciar a ter pretensões de validade universal, porque uma das grandes características da modernidade é o pluralismo. Habermas procura entender a situação mundial como um “mercado religioso” onde há muitos atores, muitos protagonistas e, portanto, nenhum pode pretender ter o monopólio absoluto. Esse pluralismo é compatível com uma cultura dos direitos humanos que respeite a todos (crentes ou não crentes). O respeito ao outro, ao diferente é característico de uma sociedade que compreende que o pluralismo não é um estado provisório. Para Habermas, o Islã tem pela frente o doloroso processo de aprendizagem que já passaram religiões como o catolicismo ou protestantismo de abrir-se ao liberalismo democrático. O Islã deve reconhecer esse valor ocidental. Desse modo, deve recusar a pretensão de universalidade ou monopólio de interpretação de sentido da vida. Para Habermas, não existe nenhuma justificativa moral para o terrorismo de inspiração religiosa. Nada justifica a retirada da vida ou o sofrimento do outro em nome de fins (racionalidade instrumental).

PÓS-SECULARISMO VERSUS SECULARISMO: TAYLOR CONTRA HABERMAS

Para Taylor, diferentemente de Habermas, vivemos em uma era secular (Cf. TAYLOR, 2010). Essa secularidade se apresenta, segundo ele, de três formas: 1) como separação entre Igreja e Estado (perspectiva tradicional); ou 2) caracterizada pelo abandono de convicções e práticas religiosas; ou, ainda, 3) entendendo a fé como uma opção entre tantas outras opções.

Passamos, segundo ele, de uma sociedade (pré-moderna) em que a fé em Deus era algo imprescindível para uma (moderna) em que ela representa apenas uma entre tantas outras opções (Cf. Taylor. 2010, p. 41). Isso ocorreu, segundo ele, porque o mundo pré-moderno era visto como um cosmos ordenado que testemunhava a intencionalidade divina e manifestava sua ação nele: os fenômenos naturais eram vistos como manifestações da vontade de Deus.

Na pré-modernidade, as pessoas individualmente, e toda a sociedade em seu conjunto, manifestavam a sua crença na existência divina através de rituais e atos de devoção por meio de associações que formavam a sociedade e careciam de Deus para sua existência e manutenção. Tudo era tomado pela presença do divino, fazendo assim com que o fundamento último de toda a existência estivesse assentado em algo transcendente à própria ação humana. Esse era um mundo povoado pela presença de espíritos e demônios, que tanto podiam ajudar como prejudicar o ser humano.

No mundo pré-moderno, os objetos e palavras podiam impregnar-se de uma força miraculosa, tendo poder para transformá-lo. Essa sociedade possuía uma estrutura social rígida, dividida em duas classes através das quais equilibravam as tensões sociais: o clero e o laicato. Os clérigos cuidavam das coisas sagradas e os leigos das profanas. A sociedade seguia uma

organização litúrgica do tempo, estabelecida pela igreja, e guiava a sua existência de acordo com uma ordem sagrada. O tempo “comum” ou “secular” era organizado através dos chamados “tempos superiores” (Cf. Taylor. 2010, p. 69-75).

Conforme Taylor (2010), o desaparecimento desse tipo de sociedade, e da mentalidade característica dela, ocorreu devido ao desenvolvimento do “humanismo exclusivo”. A partir dos sécs. XVII e XVIII, o “humanismo exclusivo” se torna uma opção de vida, coexistindo com o transcendente. O homem cada vez mais adquire a consciência de que pode reger o mundo, e criar uma civilização de benefício mútuo, sem nenhuma interferência divina.

O “humanismo exclusivo” irá produzir uma nova percepção da subjetividade humana e de seu lugar no cosmos: o self deixa de ser um “self não aberto, poroso e vulnerável ao mundo de espíritos e poderes”, para se tornar um “self protegido” (Taylor. 2010, p. 43). O sujeito desse novo tempo, que é a modernidade, procura definir sua própria identidade baseado no ideal de autenticidade: um indivíduo confiante em sua própria capacidade de criar uma ordem moral imanente sem referências à transcendência.

Os principais impulsionadores do processo de secularização foram, segundo Taylor, a Reforma Protestante e o processo de desencantamento do mundo, descrito por Max Webber. O surgimento de uma sociedade disciplinar também irá permitir que o homem seja capaz de manter a ordem do mundo sem a necessidade do divino. Mas, para Taylor, foi sem dúvida a Reforma a causa mais importante para toda essa transformação da sociedade (Cf. Taylor. 2010, p. 83), porque é ela quem primeiramente irá atacar um tipo de sociedade inserida em um cosmos encantado e a promover o desenvolvimento de uma sociedade cujo objetivo é a realização humana.

Diante do tipo de vida pastoral católica pré-moderna, menos voltada para a espiritualidade e mais engajada em um

controle mágico externo da vida humana e da vontade divina por meio de sacramentais e indulgências, a Reforma irá procurar abolir esse cosmos encantado e criar uma alternativa humanista para a fé. Lutero, e sua teologia da salvação pela fé, irão afirmar que apenas Deus é soberano, e que diante dele, todos estão em uma situação de igualdade; que Deus não pode ser controlado por objetos, ritos ou pessoas de uma determinada instituição; e que a vivência diária da vida cristã está ao alcance de todos (cf. Taylor. 2010, p. 101-2).

A sociedade disciplinar, por outro lado, tem, segundo Taylor, a sua origem no pessimismo de alguns reformadores em relação à situação de pecado da existência humana, culminando na formação do “imaginário social moderno”: desse modo, surge uma nova ordem moral entre os indivíduos, resultante de um tipo de acordo social que depõe as hierarquias e promove uma harmonia de interesses (Cf. Taylor. 2010, p. 97- 198). O imaginário social moderno, fundado não mais em estruturas religiosas, mas no consenso entre as pessoas, produz uma nova ordem moral e também uma nova consciência de Deus e da vida cotidiana.

Na modernidade, tanto o indivíduo e como o imaginário social irão ser definidos em função da razão, da autonomia e da capacidade de autocontrole do indivíduo, e não de uma ordem superior. Surgem, então, novas práticas sociais (economia, esfera pública, democracia) que promovem a queda das hierarquias sociais e o surgimento do ideal de igualdade entre os homens, de modo que a estabilidade social não precisa mais do divino para ser mantida. As crenças e práticas tradicionais passam a ser vistas na modernidade como um entrave à autorrealização humana, reduzindo-se o projeto de vida à realização pessoal e exclusiva do indivíduo.

A ciência moderna irá demonstrar que o universo é governado por leis causais, independentes da interferência divina. Deus passa a ser visto apenas como o arquiteto do universo, sem nenhuma atuação na existência humana, restringindo-se a criação

das leis imutáveis da natureza. A racionalidade instrumental e a economia passam a ter um papel preponderante no cotidiano dos indivíduos e da sociedade. A ordem social, como também a realização moral, são vistas como criações humanas, independentes da transcendência. Como mostra Taylor, esse novo humanismo produz uma série de efeitos que atinge a todos (Cf. Taylor. 2010, p. 357-495). Surgem, então, após o século XVIII e durante o século XIX, novos ideais que apontam para a configuração do ideal romântico de autenticidade.

O ideal romântico de beleza desenvolveu uma nova atitude diante da natureza e a promoção de uma espiritualidade indefinida, viabilizando o surgimento do que Taylor denomina de “mal-estares da modernidade”: surge, então, um mundo desencantado, uma sensação de vazio e perda de sentido e a responsabilidade individualizada e imanente com o próprio destino (Cf. Taylor. 2010, p. 357).

Com a objetivação do universo e imanência pura, proporcionados pela ciência moderna, o mundo passa a se apresentar como destituído de propósitos e de sentido, gerando uma fragmentação e perda de profundidade (não existe mais nenhum sentido profundo para o viver), cabendo unicamente ao próprio ser humano dar um sentido à sua própria existência. Mas, ao depositar esse sentido exclusivamente no humanismo, percebeu o seu próprio fracasso, já que a razão humana em vez de construir uma civilização de benefício mútuo, como pretendiam os modernos, criou monstruosidades (guerras mundiais, catástrofes, exploração humana etc.). A humanidade percebeu que sozinha não é capaz de dar um sentido pleno à sua existência.

Diante desse panorama, Taylor (2010) compreende que a fé passa a ter uma dimensão particular no mundo contemporâneo: ela passa a ser vivida no círculo imediato da pessoa com sua família e amigos, não mais em igrejas (“religião mínima”). A cultura da autenticidade leva a um processo de individuação em

que cada indivíduo procura expressar uma maneira original de ser. A prática religiosa passa a estar associada ao desenvolvimento espiritual específico de cada indivíduo em sua busca por autenticidade e construção da sua própria identidade. Como resultado, tem-se um aumento tanto do número dos que se consideram ateus, agnósticos ou não religiosos como dos que se dizem crentes sem pertença a nenhuma denominação religiosa.

Para Taylor (2010), apesar da sociedade contemporânea viver imersa na imanência, sem nenhum cosmos ou Deus que lhe dê sentido, e com uma fragilização das posições religiosas e da crença, tendo como fim último o próprio homem, a busca por sentido é uma postura necessária à humanidade. Caberá a ela optar se deve tratar o transcendente como um obstáculo ao seu desenvolvimento ou como uma resposta à sua necessidade de encontrar um sentido e finalidade para a sua existência, se no humanismo exclusivo ou no retorno à religião transcendente.

Taylor (2010) não compreende, portanto, a secularização como a passagem de uma cultura crente para uma cultura secular⁶⁸: ele valoriza os novos horizontes de compreensão do sagrado que foram surgindo. Para ele, a secularização não significa o declínio da religião, mas uma mudança na forma das pessoas se relacionarem com ela. Mesmo nas sociedades onde ocorreram mudanças profundas de consciência dos seus membros no trato com o fenômeno religioso, pode-se constatar muito mais um questionamento das formas tradicionais de sua realização do que uma recusa em relação ao fenômeno religioso.

Conforme Taylor, há duas grandes correntes de pensamento que buscam dar conta do significado da secularização. Uma, entende a secularização a partir de um suposto esvaziamento

⁶⁸ Para Taylor, mesmo constatando que os países da Europa Ocidental tenham se tornado “majoritariamente seculares”, é possível encontrar algum vestígio da ideia de Deus no espaço público dessas sociedades.

de Deus ou de qualquer referência a uma realidade transcendente nos espaços públicos; a outra, faz um diagnóstico do declínio ou do abandono das convicções e práticas religiosas. Taylor, por outro lado, propõe que a secularização seja entendida como a “passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada” (Taylor. 2010, p. 15).

Ele conclui que nossa era é uma era secular, mas, não se trata aqui de questionar por que o mundo da política possui uma lógica própria, distinta dos valores religiosos, ou, por que muitos no Ocidente deixaram de crer em Deus; e sim, de questionar por que a disposição humana universal à plenitude que antes era expressa em linguagem religiosa, passou agora a ser expressa em diversas outras linguagens? Ou melhor, na linguagem tayloriana, trata-se de questionar “Como Deus passou, ao longo dos últimos séculos, de única opção a não mais que uma opção entre muitas outras?”

Para Taylor, não se trata aqui de afirmar que o declínio da fé, em especial da fé cristã, está associado ao surgimento de novos tipos de crenças ou devido à emancipação de determinadas ciências, mas, de observar o que significa na nossa época viver como crente ou como descrente. Para tanto, é mister que situemos essa questão a partir do contexto da experiência vivida e das interpretações dessa experiência. Trata-se, portanto, de analisar “a estrutura de fundo a partir da qual alguém acredita ou se recusa a acreditar em Deus” (Taylor. 2010, p. 27).

Desse modo, Taylor constata que há uma diferença entre as estruturas de fundo de ontem e as de hoje em relação à experiência de Deus ou da plenitude, “ingênuas” e “reflexivas”, respectivamente. A mudança na estrutura de fundo pré-moderna foi o que tornou possível o advento da era secular. Mas, mesmo na era secular a busca por plenitude não foi extinta. Passamos apenas

de um mundo em que essa busca era realizada sem nenhuma problematização para uma era em que a interpretação, a partir de um mais “além”, é desafiada por outras que localizam a plenitude “dentro” da própria vida humana (Cf. Taylor. 2010, p. 29).

Para Taylor, foi o “humanismo exclusivo” que colocou em cheque a era de uma fé “ingênua” e tornou possível a existência de uma era secular. Mas, como vimos, o próprio “humanismo exclusivo” só se tornou possível graças aos desdobramentos anteriores, presentes no interior do próprio cristianismo. Mas, afirma Taylor, é inegável a referência a Deus na era secular. Apenas uma “história de subtração” tende a negar esse dado ao querer atribuir as condições atuais apenas ao desaparecimento de Deus. Essa história não é capaz de explicar a passagem de uma condição em que as aspirações espirituais e morais mais elevadas não fazia sentido algum sem a referência a Deus para outra em que as aspirações podem se relacionar a outras fontes, que frequentemente negam Deus (Cf. Taylor. 2010, p. 42).

Ao entender a secularização como conjunto de transformações ocorridas nas sociedades ocidentais que levaram ao surgimento de novas condições para a experiência da fé, Taylor mostra que o cenário atual é irreconhecível para uma época mais antiga, por estar marcado por um inaudito pluralismo de pontos de vista, religiosos, irreligiosos e antirreligiosos, no qual o número de posições possíveis parece estar crescendo sem fim. A fé religiosa passou a existir ao lado de um amplo leque de outras opções espirituais, passando a existir uma nova determinação do lugar do sagrado ou do espiritual na vida individual e social, uma composição da vida espiritual em novas formas e novos modos de existência tanto na relação com Deus quanto fora dela (Cf. Taylor. 2010, p. 513).⁶⁹

⁶⁹ Mesmo concebendo o pluralismo como um fato, Taylor não compreende a religião na nossa época como faz teoria do mercado religioso que afirma que

Taylor questiona a respeito do retrocesso da religião, do seu declínio na prática e na fé confessada bem como da ausência de Deus no espaço público como afirma a teoria da secularização como subtração ou marginalização da religião, e conclui que se trata de um exagero, porque por baixo de um exterior mudado, as coisas não são tão diferentes assim como pressupõem essas teorias. Se se tomar como referência as grandes religiões históricas, talvez se possa admitir um certo declínio da sua prática e da perda de espaço público. Mas, se admitirmos que ela inclui um “amplo espectro de crenças espirituais e semi-espirituais” ou que a religião está direcionada à fé numa realidade transcendente e à aspiração a uma transformação da existência que vai além da simples realização humana ordinária, então, ela está mais presente

onde existe uma pluralidade de religiões há competitividade por clientes (fiéis) como na economia de mercado capitalista (Cf. BERGER, 1985). Assim como no mercado capitalista, a produção de bens religiosos é voltada para atender as demandas (necessidades e desejos) dos seus consumidores. Esse mercado, com seu conjunto de firmas (igrejas), ao procurar atender os desejos de diferentes clientelas, com diferentes práticas e discursos, adequa os seus produtos do melhor modo às demandas da sua clientela (Cf. Fink e Stark, 1988). Os estudiosos dessa teoria olham as pessoas religiosas a partir da antropologia do homo economicus e usam a Teoria da Escolha Racional (que afirma que agentes sociais atuam de modo racional na busca da realização dos seus interesses) como chave de leitura nos seus estudos sobre a religião. Trata-se, porém, de uma abordagem que não vê diferenças fundamentais entre o mercado no mundo antigo e no atual, nem na religião das sociedades pré-modernas e a religião na modernidade (restrita à vida privada, ligadas apenas ao sentido da vida e do pós-morte): é como se, para eles, houvesse uma evolução linear entre as sociedades antigas e as modernas, e, desse modo, as mesmas categorias utilizadas para explicar o mundo atual servissem para explicar o passado. Sung (1998), que não comunga com essa visão, afirma, por outro lado, que a lógica da economia mercado se tornou central na modernidade, de tal modo que determina o próprio modo de conceber a realidade social e os subsistemas, como a religião, que a compõem. Essa lógica se tornou o modo “normal” de ver todos os aspectos da vida social, inclusive a religião.

do que nunca. A religião, afirma Taylor, “permanece inerradicável no horizonte da irreligiosidade” (Taylor. 2010, p. 694).

Em face à “sensação generalizada em nossa cultura de que, com o eclipse do transcendente algo possa ter se perdido”, ou, de que essa sensação de perda é inevitável – porque se trata de um preço a pagar pela modernidade e pela racionalidade, como acreditam os teóricos da secularização, que afirmam que quanto mais moderna menos religiosa é a sociedade, havendo uma exclusão recíproca da religião e da modernidade compreendida como processo de secularização, de sorte que o destino da secularização é indissociável do processo de modernização –, Taylor afirma que a teoria da secularização atua como uma profecia que procura realizar-se a si mesma: ora, afirma Taylor, uma coisa é constatar a laicidade das sociedades, a decadência das instituições cristãs e a perda de influência cultural, política e moral das Igrejas; mas, a partir daí, concluir que o ser humano não tem mais o sentido do sagrado ou que se tornou irreligioso é algo completamente diverso e sem sentido (Cf. Taylor. 2010, p. 617-648).

Para Taylor, essa narrativa que foi moldada no século XVIII, a partir dos embates com o Ancien Regime e que com Weber se tornou dominante nas ciências sociais, acabou por separar rigidamente razão e religião, como uma (a razão ou ciência) fosse equivalente ao âmbito da pura racionalidade e modernidade e a outra (religião) ao âmbito da tradição e da crença. As instituições (mercado, Estado, esfera pública), práticas e discursos da modernidade se irão se impor como se fossem formulações neutras e objetivas, despidas de valoração e de moralidade, como se também elas não se apoiassem fortemente em convicções éticas e em discursos morais (Cf. Taylor, 2011).

No entender de Taylor, alguns filósofos políticos defensores do Estado laico, como Rawls e Habermas, tratam a religião como se ela fosse um “caso especial” em relação às outras

tradições intelectuais modernas. Eles não percebem que assim como a “razão religiosa” a “razão autossuficiente”, produtora do “mito do Esclarecimento”, também se construiu a partir de crenças e valores. Para Taylor, não há necessidade de um “filtro institucional” que traduza para as instituições políticas formais os discursos religiosos que circulam na esfera pública, como pretende Habermas; e caso fosse necessário este artifício, esse “filtro institucional” não deveria valer apenas para os argumentos religiosos, como se apenas eles fossem portadoras de visões morais e valorativas do mundo: ele deveria valer para todas as linguagens professadas por outras tradições pretensamente racionalistas como é o caso do marxismo, kantismo, utilitarismo, etc. (Cf. Taylor, 2011).

Para Taylor, muitas das instituições concebidas como especificamente seculares (o Estado, a burocracia, ciência, revoluções, corporações, movimentos de direitos civis, etc.) foram construídas e ainda permanecer existindo conectadas com a esfera religiosa. A própria secularidade ocidental, para ele, foi fruto dos movimentos reformistas cristãos – anteriores à Reforma Protestante – que procuraram romper com os elementos mágicos da fé religiosa. Muitos movimentos e tradições religiosas foram importantes para a configuração da democracia, fornecendo ideais de ética e justiça a diversas mobilizações sociais e lutas políticas. Desse modo, a contraposição estabelecida desde a muito tempo entre religião e modernidade é equivocada: ela suprime as potencialidades democráticas existentes nas tradições religiosas. Taylor é contra uma ordem secular que, presa a um racionalismo estrito, se fecha para elementos importantes dos quais as religiões são portadoras. Para ele, os conflitos entre as dimensões religiosas e seculares devem ser desdramatizados em prol de uma contínua conversação entre diferentes posições éticas e morais (religiosas ou não) em busca da sua própria compreensão da noção de “plenitude”, permitirá assim a superação dos preconceitos e a

reconciliação entre os seres humanos – noções fundamentais para a construção de uma ordem democrática (Cf. Taylor, 2011).

Para Taylor, diferente de Habermas, não é preciso que a religião use nenhum “esperanto ideológico” para comunicar suas próprias ideias: ela tem o direito de usar a sua própria linguagem para se fazer entender. Não é preciso que se utilize uma linguagem neutra nos espaços de deliberação. Do mesmo modo que se pode aduzir razões de qualquer ordem (kantiana, utilitarista, marxista etc.) para propor e defender determinadas ideias, pode-se aduzir razões de ordem religiosa. Apenas é mister que o Estado continue neutro e assegure que todas as diferenças (ideológicas, religiosas, culturais etc.) possam ser respeitadas.

Enfim, tanto para Habermas como para Taylor a religião pode oferecer importantes contribuições no diálogo com os representantes de distintas posturas, pensamentos ou crenças em uma esfera pública pluralista que expresse os reais anseios das diversas formas de vida presentes no interior da sociedade civil. Uma verdadeira democracia não pode nutrir-se apenas de um pensamento hegemônico. Por isso, é mister que as religiões abdicuem de qualquer ambição de impor as verdades da sua fé a toda a humanidade, como depositárias que se sentem de verdades reveladas, e procurem – através do diálogo na esfera pública – dar a sua contribuição específica através do respeito e reconhecimento das diferentes visões ou pontos de vista. Crentes e não crentes devem apostar no diálogo, despindo-se de qualquer intransigência ou arrogância de que são os reais detentores da “Verdade”, seja por considerá-la a própria encarnação ou expressão última da racionalidade humana, neutra ou imparcial ou porque é revelada, perfeita ou a pura expressão da vontade da divindade.

BIBLIOGRAFIA

- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulinas, 1985.
- FREYRE, G. **Casa Grande e Senzala.** Rio de Janeiro. Schimidt Editor, 1933. HABERMAS, J. **Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida.** Tradução: Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- _____. **¡Ay, Europa!** Tradução: José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal Y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Trotta, 2008.
- _____. **Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia.** Traduzione italiana di L. Ceppa. Laterza: Roma-Bari, 2015.
- RODRIGUES, R. NINA. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil.** Rio de Janeiro: Cia. Ed. Nacional, 1938.
- _____. **Os africanos no Brasil.** São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1976.
- STARK, Rodney; FINKE, Roger. **Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities,** 1906.
- American Sociological Review,** Nashville, v.53, n. 1, p. 41-49, Feb. 1988.
- SUNG, Jung Mo. **Desejo, mercado e religião.** Petrópolis: Vozes, 1998.

- TAYLOR, Charles. **Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.** Cambridge: Harvard University, 1989.
- _____. **Uma era secular.** São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- _____. Why We Need a Radical Definition of Secularism. In: **Mendieta, E.; VanAntwerpen, J. (eds.).** The Power of Religion in the Public Sphere. New York: Columbia University Press, 2011. WEBER, M. **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- _____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Cia das Letras, 2004.

DESCORTINANDO O SAGRADO: UM TESTEMUNHO SOBRE AS DIFICULDADES E POTENCIALIDADES DO ESTUDO DE RECEPÇÃO DE PROGRAMAS TELEVISIVOS RELIGIOSOS

*Guibson Dantas*⁷⁰

INTRODUÇÃO

Não tenho o costume de escrever textos acadêmicos em primeira pessoa, pois acredito que essa informalidade faz com que os argumentos do pesquisador percam um pouco de sua cientificidade. Porém, como o objetivo deste artigo é descrever minha experiência pessoal com os estudos de recepção de programas televisivos religiosos, resolvi me arriscar a escrevê-lo no referido formato.

Antes de tratar especificamente das pesquisas e seus desdobramentos, julgo pertinente contar, de forma resumida, as circunstâncias que me fizeram chegar a essa temática e a escolher os estudos de recepção como uma das minhas principais áreas de atuação como pesquisador.

Tudo começou em 2003 quando retorno do primeiro ano do mestrado em Lisboa e início a busca por um tema para minha dissertação. É nessa época que me deparo com as obras de Carlos Eduardo Lins da Silva (1985) e Ondina Fachel Leal (1986), que descreviam pesquisas que articulavam as relações entre sujeitos e

⁷⁰ Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidad de Málaga. Professor do curso de Relações Públicas da Universidade Federal de Alagoas, e-mail: guibsondantas@hotmail.com.

receptores no âmbito da cultura⁷¹. Como o enfoque em localizações geográficas ou em classes sociais não me interessavam muito, o que me chamou a atenção nessas pesquisas foi o fato de dar destaque às questões socioculturais da audiência, não se limitando a enxergar o processo de comunicação midiática a partir dos meios⁷² - procedimento tão comum naquela época.

A afeição pelos estudos de recepção se consolidou quando, por acaso, numa visita a uma ex-professora da graduação⁷³, fui apresentado à obra “Dos meios às mediações” de Jesús Martín-Barbero (1997). A ideia de deslocar o enfoque dos estudos dos meios para o campo cultural me agradou e para compreender melhor suas premissas resolvi pesquisar autores nacionais que trabalhassem com o autor. Foi quando descobri os textos de Nilda Jacks (1999), Elide Maria Fogolari (2002) e Veneza Ronsini (1995), que me fizeram entender o conceito de “mediação” e sua aplicação em pesquisas multidisciplinares, caracterizadas por dar ao pesquisador certa autonomia na escolha do método e *corpus* de investigação. Dessa forma, curiosamente, elegi a modalidade de pesquisa que queria desenvolver antes mesmo de ter um objeto de estudo definido.

Meses depois, ao retornar de um seminário na Universidade Católica de Pernambuco, me deparei com uma cena inusitada: minha tia anestesiada diante da televisão, com um copo d’água na mão, assistindo um programa da Igreja Universal do Reino de Deus. Pedi licença, sentei ao seu lado e prestei atenção

⁷¹ O primeiro é um estudo comparado da recepção de um telejornal entre operários de duas localidades e o segundo trata-se de uma etnografia de audiência comparando a recepção de uma determinada telenovela entre pessoas de classes sociais diferentes (ESCOSTEGUY e JACKS, 2005).

⁷² Segundo Ana Carolina Escosteguy e Nilda Jacks (2005, p. 13), Jesús Martín-Barbero chama isso de ‘mediacentrismo’, isto é, uma “identificação estrita da comunicação com os meios de comunicação”.

⁷³ Professora Rejane Sá Markman, doutora em Ciências da Comunicação pela Universidad Autónoma de Barcelona.

no discurso do apresentador-pastor, que na ocasião pedia que os telespectadores tomassem o líquido após a oração. Vendo aquela cena, me indaguei sobre o nível de influência que aquele religioso exercia sobre a minha tia, que naquele momento representava a audiência de milhares de pessoas espalhadas por todo país. Esse instante de inquietação fez surgir uma pergunta que inauguraria minhas reflexões sobre as relações entre mídia e religião: os telespectadores se comportam de forma passiva ou ativa diante dos conteúdos emitidos por aqueles programas?

Desenvolvi a pesquisa durante catorze meses e ao final, para meu espanto, descobri que os telespectadores eram extremamente críticos diante da televisão, mesmo demonstrando fé na Palavra veiculada. Era uma descoberta surpreendente para quem tinha como hipótese inicial a total passividade dessas pessoas diante do envolvente discurso da Igreja Universal⁷⁴.

Apesar do êxito da pesquisa, muitas questões ficaram em aberto. O que mais me intrigou foi o fato dos telespectadores assistirem assiduamente os programas mesmo sendo críticos ao ponto de identificar as artimanhas utilizadas pelos pastores para arrecadar dinheiro. O comportamento contraditório desses telespectadores me motivou a aprofundar minhas pesquisas em nível de doutoramento, agora com o objetivo de saber o que levava essas pessoas a adotarem uma espécie de “audiência consentida” em relação aos projetos de expansão midiático-empresarial de Edir Macedo⁷⁵.

⁷⁴ A pesquisa foi publicada na íntegra em formato de livro (DANTAS, 2016).

⁷⁵ Esta foi a terceira pesquisa que fiz sobre a programação televisiva das igrejas neopentecostais e a primeira que abordava especificamente a Igreja Universal. A segunda pesquisa foi uma análise das representações sociais do dinheiro no programa Show da Fé de R. R. Soares, líder da Igreja Internacional da Graça de Deus, também publicada em formato de livro pela editora da Universidade Federal de Alagoas (DANTAS, 2015).

AS PRINCIPAIS DIFICULDADES DE SE ESTUDAR A RECEPÇÃO DO SAGRADO

Ao longo desses anos, notei que ao mesmo tempo em que logram visibilidade na mídia, as igrejas neopentecostais procuram dificultar o acesso de pessoas que não fazem parte do seletivo grupo dos “escolhidos” – como muitas vezes os neopentecostais se autodenominam. Entre as várias dificuldades que encontrei para adentrar nessa seara religiosa, aponto o imaginário contraditório do universo neopentecostal, a dificuldade em se distanciar do objeto de pesquisa e ter acesso a ele, a escassez de referências bibliográficas sobre o tema na área de recepção midiática, o envolvimento emocional com membros da igreja e a programação televisiva repetitiva e sequencial como as mais relevantes.

a) O imaginário contraditório do universo neopentecostal

Uma das características mais curiosas que identifiquei no convívio com os neopentecostais é o seu complexo e contraditório imaginário, que muitas vezes desafia a lógica do pesquisador. Certa vez, quando fazia um estudo etnográfico numa cerimônia conhecida como “terapia do amor”, uma mulher viúva que se dizia assídua telespectadora dos programas da Igreja Universal⁷⁶ e que há oito anos frequentava os templos confessava que não acreditava na seriedade do pastor que ministrava o culto, pois segundo suas próprias palavras ele tinha “cara de homem safado”. Prontamente indaguei as razões que a faziam continuar a assisti-lo na televisão se o mesmo não lhe passava confiança. Sua resposta foi emblemática: “Porque eu o acho simpático e errar é humano”. Na

⁷⁶ Durante o texto utilizo muitas vezes a Igreja Universal para exemplificar uma conduta que é comum em todo o movimento neopentecostal, já que foi a pioneira e ainda hoje é modelo para as demais igrejas.

mesma cerimônia, uma jovem aparentando ter cerca de 30 anos comentava com sua colega que um determinado pastor era “um homem de Deus, além de gostoso”.

Numa outra ocasião, uma Senhora afirmou em voz alta que os cultos afro-brasileiros eram os responsáveis pelas coisas ruins que aconteciam às pessoas e que isso começou quando os africanos vieram para o Brasil como escravos. Olhando para ela e observando atentamente sua pele mulata, a instiguei a falar. Sem hesitar, me explicou calmamente que era descendente de negros, mas que sua alma era branca, pois nunca havia frequentado terreiros.

Como podemos observar, no universo neopentecostal, mais precisamente o iurdiano, o sagrado e o profano convivem em harmonia, estabelecendo condutas híbridas que podem dificultar a obtenção de dados por parte do pesquisador ao levá-lo a distanciar-se dos objetivos traçados para saciar curiosidades que surgem ao longo do contato com essa comunidade.

Se tratando de igrejas neopentecostais, tudo que se escreve sobre elas deve ser anteriormente checado empiricamente, pois apesar de existir regras de conduta instituídas pelos líderes, o que se nota é uma surpreendente flexibilidade dentro e fora dessas igrejas se comparada às tradições da Igreja Católica. Acredito piamente que essa flexibilidade é um diferencial determinante para seu crescimento face à Igreja Católica – que, ao contrário dos neopentecostais, é mais rígida com seus fiéis e corporativista com seu clero.

É importante ter em mente que toda a *práxis* neopentecostal é baseada na Teologia da Prosperidade, em que o Divino se manifesta na aquisição de bens materiais. Essa é, talvez, a única certeza que o pesquisador deve levar em conta, pois cada culto ou cerimônia tem caráter próprio. É o caso, por exemplo, da visão que se tem da medicina tradicional nos cultos do movimento neopentecostal que comumente são exibidos em seus programas

matinais. A medicina tradicional, assim como a figura do médico é desvalorizada pelos pastores, que induzem o fiel-telespectador a duvidar dos diagnósticos clínicos e a depositarem suas esperanças no dízimo - que logo se converte numa espécie de passaporte para a graça (DANTAS, 2015).

Uma das constatações mais singular foi o culto inconsciente à desgraça por parte da audiência. Em sua obra sobre estudos de recepção, Javier Callejero (2001, p. 59) afirmou que “é difícil falar da audiência de uma só maneira”, mas tratando-se especificamente da audiência da Igreja Universal a tarefa é ainda mais difícil devido à sua complexidade e uma série de contradições que a permeia.

Foi observado que ao mesmo tempo em que desejam crescer financeiramente, há entre eles uma tendência a interpretar a desgraça como distinção social, fazendo com que disputem entre si o mérito de ter a vida mais difícil ou ter presenciado terríveis flagelos humanos. Essa transformação da desgraça em “status” foi uma maneira que a própria instituição religiosa encontrou para fidelizar a audiência, criando uma classificação simbólica para que os iurdianos possam se orientar dentro da comunidade.

Quadro 1: Classificação simbólica dos iurdianos



A classificação é bastante simples e de fácil compreensão. Primeiro está a divisão entre os iurdianos e os “outros”, ou seja, as

pessoas que não frequentam ou não assistem os programas da Igreja Universal e que são vistas pelos iurdianos como pessoas fadadas a sofrer e receber represálias de Deus por não professarem uma fé supostamente verdadeira. Por sua vez, a Igreja Universal incita seus fiéis a ver as outras pessoas como rivais na busca pela ascensão social e, ao mesmo tempo, gera um temor entre eles de voltar ao grupo dos “outros”, de onde a imensa maioria dos iurdianos saiu⁷⁷. Esse maniqueísmo existencial difundido pelos programas foi muito bem assimilado pela audiência, pois como já podemos perceber a visão de mundo deles é baseada num dualismo caracterizado pelo embate de forças opostas.

- b) Dificuldade em se distanciar do objeto de pesquisa e ter acesso a ele

Para quem não é neopentecostal, algumas crenças que norteiam a conduta dos membros podem parecer absurdas e demandam uma grande atenção do pesquisador, pois sabemos que a neutralidade científica dificilmente escapa da influência dos dispositivos socioculturais de cada um no momento da interpretação dos dados. A fronteira imaginária que se forma dentro da comunidade neopentecostal entre “eles” e os “outros” (nós) é uma estratégia de dominação que essas instituições encontraram, pois qualquer conduta mais ecumênica poderia desmascarar algumas práticas de cunho financeiro que aos olhos de quem é de fora certamente pareceriam absurdas. Cito um discurso de um telespectador, ao participar de um grupo focal com outras pessoas que assistem os programas: “Às vezes eu digo

⁷⁷ Os fiéis das igrejas neopentecostais em sua grande maioria são, na verdade, pessoas que se converteram à igreja depois de militarem em várias seitas, inclusive afro-brasileiras. Em nossas pesquisas não conhecemos um membro sequer que tem origem na Igreja Universal.

assim: Deus, eu queria ganhar um milhão para te dar cem mil” (DANTAS, 2016, p. 57).

Para serem absorvidos pelo público sem ruídos de comunicação, os cultos tradicionais (e televisivos) se utilizam de uma linguagem maniqueísta, facilmente adaptada aos interesses momentâneos da instituição. Confesso que em meio à coleta de dados, inúmeras vezes surgiu a vontade de alertar os fiéis sobre determinadas práticas dos pastores-apresentadores, mesmo sabendo que a audiência desses programas é ativa. Certas ações dos fiéis eram aparentemente tão absurdas que cheguei a duvidar da legitimidade das conclusões da minha primeira pesquisa, criando um perigoso sentimento de incredulidade na minha capacidade como pesquisador. Isso me ocorreu numa cerimônia no Templo Maior da Fé da Igreja Universal em Recife, onde se via pessoas portadoras de doenças graves que mal podiam subir no altar sendo aplaudidas de pé pelo público – que respondia com gritos e acenos a cada ato instigador dos pastores. Era chocante a midiáticação do sofrimento alheio. Enquanto aguardavam sua vez de dar seu testemunho de fé, algumas pessoas posicionavam-se atrás do entrevistado numa tentativa de ser filmadas e conseqüentemente aparecer no programa televisivo da manhã seguinte.

Além de mexer com a sensibilidade humana, o discurso maniqueísta das igrejas neopentecostais contribuía para dificultar o acesso aos membros e, sobretudo, à cúpula dirigente – que era protegida por centenas de colaboradores, mais conhecidos “obreiros”. A desconfiança dos membros em relação ao mundo exterior pode ser notada a partir da entrada do próprio templo, onde a sensação de estarmos sendo vigiados é constante. Vale ressaltar que, nesse caso, os programas televisivos servem como reforço a esse sentimento de desconfiança, pois “a mídia parecer agir como catalisador, pondo em movimento valores, mentalidades e fatos preexistentes” (RONSINI, 2004, p. 91).

Quadro 2: Discurso maniqueísta neopentecostal

Universo simbólico-maniqueísta dos Neopentecostais

NEOPENTECOSTAIS	OUTROS
Abençoados	Infiéis
Deus	Diabo
Bem	Mal
Escolhidos	Bastardos
Nós	Eles
Dizimistas	Decadentes
Salvos	Condenados

A forma que encontrei para romper essa fronteira simbólica dos iurdianos foi criar um personagem com meus nomes menos usuais (José Delgado)⁷⁸ e viver intensamente o cotidiano da comunidade durante oito meses, dizimando mensalmente, dando ofertas generosas em momentos que eu julgava oportunos e me preocupando em não transitar pela cidade de Recife para não ser identificado e posteriormente desmascarado por algum membro da igreja.

- c) Falta de referências bibliográficas na área de recepção midiática

É crescente o número de trabalhos sobre as igrejas neopentecostais em várias áreas do conhecimento (Ciências Sociais, Ciências Políticas, Linguística, Antropologia, Ciências da Religião, Psicologia, etc.), mas bastante escassos sob a ótica da

⁷⁸ Fazer etnografia nessas condições obriga o pesquisador, muitas vezes, a adotar algumas condutas que podem ser apontadas como inadequadas pelos conselhos de ética das instituições superiores ou agências de fomento à pesquisa.

Comunicação⁷⁹, sobretudo de recepção midiática. Há alguns trabalhos que se dedicam a descrever a atuação das igrejas como empresas midiáticas, a analisar o conteúdo das mensagens religiosas ou as estratégias de marketing, mas é quase inexistente os estudos de recepção que tem como objeto os programas televisivos gerados pelo movimento neopentecostal. O ineditismo de um estudo é um ponto positivo se levarmos em conta à contribuição que pode dar ao amadurecimento das Ciências da Comunicação, mas é ao mesmo tempo perigoso, pois um dos fatores que norteiam o rigor científico é a experiência adquirida e divulgada por outros autores sobre o tema em questão.

d) Envolvimento emocional com membros da igreja

Quando se faz etnografia de audiência e passa-se a viver o cotidiano de um grupo, a médio prazo surge um grande desafio para o pesquisador: o envolvimento emocional com as pessoas que integram o *corpus* de pesquisa⁸⁰. No caso específico da última investigação, em que necessitei me inserir numa comunidade religiosa, observei que os demais membros se afeiçoaram ao meu ‘personagem’ e isso me deixava bastante confuso, com certo sentimento de culpa, pois enquanto algumas pessoas ofereciam sincera amizade eu tinha que gerir as relações de acordo com os meus interesses como pesquisador.

Na experiência que tive com os neopentecostais, o contato com os membros da cúpula (pastores, técnicos, profissionais de comunicação) era menos traumática, pois a impressão que me dava é que eles também tinham criado um personagem e estavam

⁷⁹ Hoje já podemos encontrar vários pesquisadores brasileiros que se dedicam ao estudo das manifestações do Sagrado no âmbito da comunicação. Destaco o trabalho pioneiro de Magali Cunha e Karla Patriota nesse campo.

⁸⁰ Este fato já foi documentado por alguns antropólogos que viveram com os índios (RIBEIRO, 1996; LÉVI-STRAUSS, 1996).

ali atuando com interesses particulares, ao contrário do povo, dos fiéis-telespectadores, que se comportavam de forma verdadeira e tinham a igreja como extensão de suas casas.

e) Programação televisiva repetitiva e sequencial

Os pesquisadores que se dedicam atualmente aos estudos de recepção midiática são unânimes em afirmar que para se compreender o processo de recepção é necessário sair do gabinete da universidade e se misturar com o grupo social/receptor para apreender seu modo de vida, suas formas de sociabilidade e imaginário popular. Constatei que a dinâmica que se vê nos templos, com uma riqueza extraordinária de cerimônias, depoimentos com elementos seculares, enfim, de uma agitada vida comunitária, se enfraquece muito quando vai para a tela. Os programas que retratam o que acontece nos templos privilegiam a repetição de casos, como se houvesse uma categorização de temas que são eleitos como midiáticos e não-midiáticos. No quadro a seguir, podemos visualizar alguns exemplos de temas que costumam migrar do ambiente físico para o midiático:

Quadro 3: Temas mais presentes

Pré-seleção de temas

TEMAS	
Midiáticos	Não-midiáticos
Desemprego Cura do câncer Despachos Aquisição de bens	Traição conjugal Salvação Promessas no âmbito esportivo

Como há uma constante repetição de depoimentos e atrações que abordam um mesmo conjunto de temas, o pesquisador é condicionado muitas vezes a desprezar parte da programação por achar que não vai obter um novo dado. Basicamente esses programas televisivos que fazem uma interface com o templo possuem um modelo sequencial que, com o tempo, o pesquisador decora e o trabalho torna-se por vezes enfadonho – ao contrário da pesquisa etnográfica, que a cada imersão surge um novo fato.

POTENCIALIDADES E PERSPECTIVAS DA INSERÇÃO DO SAGRADO COMO OBJETO DE ESTUDO DE RECEPÇÃO MIDIÁTICA

Como já disse anteriormente, todo objeto de pesquisa que é pouco estudado torna-se um desafio para o pesquisador, pois o obriga a adaptar pesquisas, métodos e abordagens de outros autores - que às vezes não apresentam nenhuma similaridade entre si - para criar condições de investigação e inaugurar uma nova abordagem científica.

No caso específico das pesquisas de recepção que tem o Sagrado como foco, constatei três problemas que podem se converter em oportunidade de estudo para o pesquisador: ausência de uma metodologia específica para o estudo da recepção do Sagrado - liberdade para experimentações metodológicas; pouca literatura sobre o tema na área de comunicação - multidisciplinaridade pedagógica; complexidade do objeto de investigação – possibilidade de enfoques variados.

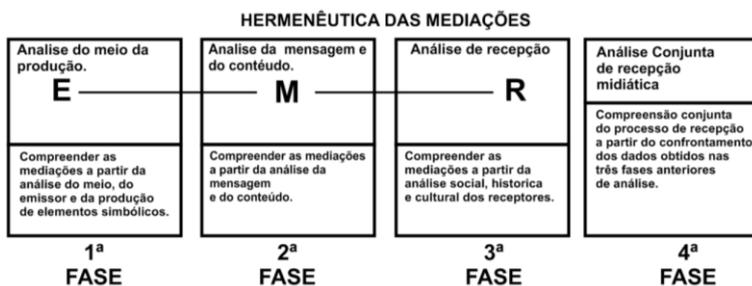
a) Liberdade para experimentações metodológicas

A quase inexistência de estudos de recepção bem estruturados que abordem a programação religiosa nacional me obrigou a desenvolver um método próprio de estudo, tendo como

arcabouço teórico a Teoria das Mediações de Jesús Martín-Barbero (2009) e uma considerável influência das premissas de John Thompson (1995). Decidi, então, intitulá-la de “Hermenêutica das Mediações” por dois motivos. Primeiro: o termo ‘hermenêutica’, segundo Aurélio Buarque de Ferreira (2004), significa a interpretação das palavras. Adotei este termo por achá-lo mais apropriado ao objetivo central dos estudos de recepção na ótica das mediações culturais, que é interpretar determinadas estruturas que influenciam o receptor em sua forma particular de enxergar o mundo. Segundo: ‘mediações’ porque o método foi pensado a partir da minha experiência pessoal em trabalhar com o aporte teórico barberiano.

O método foi construído a partir de um paradigma básico da comunicação desenvolvida três séculos antes da era cristã por Aristóteles (2011). Com o modelo “Emissor-Mensagem-Receptor” em mente, estabeleci a análise do processo de recepção em quatro fases: análise do meio e da produção, análise da mensagem e do conteúdo, análise de recepção e análise conjunta de recepção midiática.

Quadro 4: Construção metodológica da pesquisa



Na primeira fase, foram analisados o conjunto de fatores que levaram ao surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus, suas estratégias de comunicação e produção simbólica dos

produtos midiáticos. Nesta fase deu-se uma grande ênfase à descrição do itinerário histórico da instituição emissora-produtora de sentidos, pois há “uma estreita relação entre a busca de conhecimento e o contexto histórico” (BAILÉN, 2002, p. 9).

Na segunda fase as mensagens midiáticas emitidas nos programas televisivos⁸¹ da Igreja Universal foram analisadas tendo em conta a estrutura da narração e do argumento, as maneiras como a tensão narrativa se combinam com algumas variáveis com o objetivo de apreender a construção das mensagens. Já a terceira fase foi uma análise de recepção no sentido tradicional, a partir de entrevistas com questionários abertos, grupo focal, etnografia da audiência e história de vida⁸² que, ao final, acabaram sendo de grande utilidade no intuito de mapear o comportamento do público diante das mensagens veiculadas. Na última fase, intitulada “análise conjunta da recepção midiática”, confrontei os dados obtidos nas três fases anteriores, tendo uma visão macro de todo o processo de recepção dos programas. Esta fase foi decisiva no que diz respeito à conclusão final da pesquisa, pois abrangeu a interferência das mediações (em suas várias tipologias) nos três eixos do paradigma aristotélico, superando um problema muito comum nos estudos de recepção:

“A análise de recepção de um produto cultural não pode ser reduzida apenas ao estudo do que ocorre ao receptor, como efeito direto da leitura; e ele não pode ser considerado, legitimamente, como o pólo

⁸¹ Ao notar que a Igreja Universal procura adaptar seu discurso à realidade de onde faz ou veicula suas pregações, decidi gravar apenas os programas exibidos na cidade de Recife, já que foi o local onde foram feitas as pesquisas de campo.

⁸² Cinco famílias com características pré-estabelecidas foram selecionadas para a pesquisa dentro do templo da Igreja Universal, enquanto fazia um trabalho etnográfico. Convivi doze horas na casa de cada família para compreender seu cotidiano e o papel dos programas na vida dos membros.

isolado de um processo de puras trocas exteriores”
(VALVERDE, 2001, p. 84).

b) Multidisciplinaridade pedagógica

A ausência de uma biblioteca consistente sobre o tema nas Ciências da Comunicação me obrigou a buscar em áreas afins alguns conceitos que ao longo das pesquisas se tornaram essenciais para se entender o processo de recepção dos programas televisivos das igrejas neopentecostais. Ao final da revisão bibliográfica me dei conta que a dificuldade em encontrar premissas que sustentassem meu discurso no texto se converteu numa rica experiência, que me fez conhecer teorias e abordagens em vários campos do saber. Isso me ajudou a superar uma série de lacunas na minha formação teórica, facilitando um melhor entendimento de um objeto tão complexo como a religião em seu formato midiático.

c) Possibilidade de enfoques variados

A complexidade das igrejas cristãs e seus desdobramentos na mídia dá ao pesquisador inesgotáveis possibilidades de estudo. Enquanto escrevia a tese doutoral sobre o poder dos programas televisivos da Igreja Universal no Brasil, à título de exemplo, listei alguns temas sobre aquela instituição que podem ser investigados sob a ótica dos estudos de recepção: a recepção da liturgia iurdiana como sistema de comunicação popular; a recepção do Diabo na programação televisiva da Igreja Universal; o comportamento dos telespectadores diante do programa “Fala que eu te escuto”: um estudo de recepção; a recepção da programação televisiva da Igreja Universal entre telespectadores fiéis e não-fiéis: um estudo comparado; a recepção do Deus iurdiano em Recife e Salvador: um estudo comparado⁸³

⁸³ Como essas igrejas adaptam seu discurso á cultura local onde são veiculados, o pesquisador pode fazer vários estudos de recepção comparada da programação televisiva, pois notei ao longo dos anos que cada Estado tem

CONCLUSÃO

Os estudos de recepção midiática abrangem a cada dia novos campos de análise e acompanham de perto as inovações tecnológicas dos meios de comunicação de massa. Pesquisadores como Denise Cogo e Liliane Dutra Brignol (2010) já se deram conta das possibilidades que a Internet trás para a área graças à condição de anonimato dos internautas, que transparece todos os preconceitos e visões de mundo que até então eram desconhecidas muitas vezes deles mesmos.

Neste texto tentei mostrar que o estudo de recepção referente aos programas televisivos religiosos ainda é pouco explorado, mesmo com a grande visibilidade social alcançada pelas instituições religiosas por conta do alto investimento em mídia.

A título de sugestão para aqueles que desejam estudar a recepção do Sagrado na TV, enfatizo a importância de atentarem para as pesquisas etnográficas nos templos da instituição produtora, pois é no cotidiano da comunidade que tudo acontece ou se transforma. A televisão deve ser encarada como um poderoso meio de transmissão do conteúdo religioso, mas a recepção dos mesmos começa dentro do templo, no contato do telespectador-fiel com os líderes, assistindo os rituais *in loco*. Só assim se consegue subsídios essenciais para a formalização de uma análise conjunta de todo processo de recepção.

uma programação pautada nos temas que fazem parte da agenda de discussões da população local. Por exemplo, em Salvador, onde há forte influência da cultura afro-brasileira, o discurso iurdiano enfatiza a guerra santa contra os terreiros. Já em Macapá, onde há alto índice de suicídios, os programas buscam oferecer serviços de autoajuda.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. **Retórica**. São Paulo: Edipro, 2011.
- BAILÉN, Amparo Huertas. **La audiencia investigada**. Barcelona: Gedisa, 2002.
- CALLEJERO, Javier. **Investigar las audiências** – um análise qualitativo. Barcelona: Paidós, 2001.
- COGO, Denise; BRIGNOL, Liliane Dutra. **Redes Sociais e os estudos de recepção na Internet**. In: XIX Encontro Anual da Compôs – Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação. Rio de Janeiro, 2010. DANTAS, José Guibson. **Crentes, mas nem tanto** – o comportamento dos telespectadores diante dos programas televisivos das igrejas neopentecostais. Maceió: Eudfal, 2016. _____. **Dinheiro: o passaporte para a graça** – as representações do dinheiro no programa “Show da Fé”. Maceió: Eudfal, 2015.
- ESCOTEGUY, Ana Carolina; JACKS, Nilda. **Comunicação e Recepção**. São Paulo: Hacker, 2005.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de. **Novo dicionário Aurélio de língua Portuguesa**. 3. ed. São Paulo: Positivo, 2004.
- FOGOLARI, Elide Maria. **O visível e o invisível no ver e no olhar a telenovela** – recepção, mediação e imagem. São Paulo: Paulinas, 2002.
- JACKS, Nilda. **Querência** – cultura regional como mediação simbólica. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 1999.
- LEAL, Ondina Fachel. **Etnografia social da novela das oito**.

- Petrópolis: Vozes, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- RIBEIRO, Darcy. **Diários índios** – os Urubus-Kapoor. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RONSINI, Veneza. **Entre a capela e a caixa de abelhas**: identidade culturalç de gringos e gaúchos. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- _____. **Cotidiano rural e recepção da televisão**: o caso Três Barras. Revista Brasileira da Comunicação. V. 17, n. 1, p. 108-118, jan./jun. 1995.
- SILVA, Carlos Eduardo Lins da. **Muito além do jardim botânico** – um estudo sobre a audiência do Jornal Nacional da Globo entre trabalhadores. São Paulo: Summus, 1985.
- THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade**: uma teoria social da mídia. Petrópolis: Vozes, 1998.
- VALVERDE, Monclar. **Recepção e sensibilidade**. In: FAUSTO NETO, Antonio et. al. Interação e sentidos no ciberespaço e na sociedade. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

CONSIDERAÇÕES DE HEIDEGGER SOBRE A FILOSOFIA, A CIÊNCIA E A RELIGIÃO

Henrique José Praxedes Cahet⁸⁴

INTRODUÇÃO

Abordar as considerações de Martin Heidegger, em sua obra *Fenomenologia da Vida Religiosa*, será fundamental para compreender a importância da vida fática para o desenvolvimento do seu empreendimento filosófico. Assim, pretende-se evidenciar este percurso por meio da análise realizada sobre a filosofia, a ciência e a religião pelo filósofo alemão.

De acordo com Heidegger, a filosofia e a ciência são diferentes em seus fundamentos, porque a primeira foi estabelecida em proposições em geral e conceitos em geral. Neste caso, não possui um comportamento racional igual ao científico. Ainda assim os conceitos da filosofia e da ciência são nivelados pela vida fática, porém, segundo ele, não é pertinente trazer os conceitos científicos para a filosofia. Decerto, pretende escapar a objetivação técnico-científica da cultura que ocupou o lugar da deidade e do pensamento filosófico. Neste sentido, a filosofia e a religião apresentam-se como alternativas contra a superficialização e objetivação cultural. Certamente, esta proposta do filósofo pode causar estranheza, visto que, a partir da modernidade, a filosofia dedicou-se principalmente à história, à

⁸⁴ Mestre, Professor Assistente da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Faz parte do grupo de Pesquisa – Subjetividade e crítica ao sujeito moderno (Campus Maceió); tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ontologia e Método, atuando principalmente nos seguintes temas: metafísica, fenomenologia, ontologia. E-mail: henriquecahet@outlook.com

psicologia e à lógica. “O que a filosofia mesma é, não se deixa jamais colocar cientificamente em evidência, porém só na filosofia mesma se torna clara. Não se pode definir filosofia segundo o modo usual” (HEIDEGGER, 2010, p. 13).

Tentar definir a filosofia é transformá-la numa concepção científica de filosofia que esquece que os princípios do pensar e do conhecer continuam a ser elucidados. A filosofia é a problematização da sua autocompreensão, que deve ser estabelecida de modo radical, por meio da experiência fática e não por meio do processo de racionalização do conhecimento que encobre a questão principal.

A EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA E A FILOSOFIA

Heidegger, numa importante passagem da *Fenomenologia da Vida Religiosa*, expressa sua compreensão da experiência fática:

“Experiência” designa: 1) ocupação que experimenta; 2) o que é experimentado através dela. Nós, porém, determinamos com este propósito a palavra em seu duplo significado, porque ela exprime justamente o essencial da experiência fática da vida, uma vez que o experimentar mesmo e o experimentado não devem ser colocados como coisas uma ao lado da outra. ‘Experimentar’ não significa ‘tomar conhecimento’, mas o ‘confrontar-se com’ [Sich-Auseinander-Setzen-mit] o que é experimentado, o ‘afirmar-se’ [Sich-Behaupten] das formas experimentadas”. Isso possui um significado tanto positivo quanto negativo. ‘Fático’ não significa realidade natural, não significa determinação causal e nem coisa concreta. O conceito ‘fático’ não alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, umas vez que deve ser

compreendido apenas através e pelo conceito do ‘histórico’ (HEIDEGGER, 2010, p. 14).

Filosofia tem como ponto de partida a experiência da vida fática. Ela é a abertura fundamental de senda onde não há trilha, onde não há caminho, onde não há legendas, onde não há categorias, onde não há objeto [*Objekt*]. Filosofar exige-nos o exercício contínuo de desbravar e navegar pelo descaminho do mundo [*Welt*]. Neste sentido, a base fenomenológica descarta analogias naturalistas, mecanicistas e mentalistas. Questiona-se, portanto, a tradição metafísica. Este processo deve-se à relação do ser no mundo que ocorre sem a representação de objetos mentalmente, porque o mundo é o lugar onde se habita, onde se pode viver. Portanto, não se vive num mundo enquanto objeto ou representação, mas tão somente nele enquanto vivido, enquanto o que se experimenta. O experimentar é o ponto de partida fenomenológico enquanto o *como* [*Wie*] que diz respeito ao mundo circundante, que não se trata de um mundo de objetos, mas “apenas caráter de significância que livremente pode transformar-se num conjunto de objetos conformados” (HEIDEGGER, 2010, p. 14).

É nesse contexto que se revela a apreensão fenomenológica da vida enquanto fenômeno originário, que não se reduz a uma interpretação fisiológica, neurológica, tampouco biológica. A fenomenologia torna-se original ao estabelecer a analítica do acesso da existência à compreensão e a compreender-se enquanto compreensão. Deste modo, a hermenêutica, sem prescindir da fenomenologia, revela que a autointerpretação é compreensão. Com isso, estabelece-se a via de acesso ao fenômeno.

A existência enquanto modo de possibilidade é aquela que se relaciona compreensivamente com os entes intramundano: sua essência reside na sua própria *carne*, nos seus vividos. Ou seja,

neste âmbito, a verdade apreende-se na relação do ser no mundo, visto que apenas a existência possui abertura para os fenômenos que suporta o sentido do ser e pode estabelecer a conexão com a verdade em sua modalidade alética. Assim, prioriza-se o possível, que diz respeito aquilo que ainda não é efetivo, “não é capturado nem pelo significado lógico, nem pela análise das modalidades enunciativas, mas tampouco pela categoria modal da possibilidade referida ao domínio dos entes subsistentes” (REIS, 2014, p. 14.)

O existente enquanto o ser do possível é o indicativo da condição do aparecer de algo como fenômeno, que nos permite antecipar que, a partir da fenomenologia, é que podemos falar da ontologia, bem como do fenômeno religioso. Dessa forma, ele confronta-se com as “coisas”, inclusive com a essência da obra de arte que existe apenas onde há abertura. “O como do ser abre e delimita o ‘aí’ possível em cada ocasião” (HEIDEGGER, 2013, p. 14).

Enquanto o senso comum espera que a filosofia apresente uma visão racionalmente válida, aberta e integradora dos dados das ciências, e independentes das visões artísticas, religiosas, metafísicas e políticas; ela desenvolve um método autônomo instaurado a partir da experiência fática da vida. Deste modo, a experiência significa o confrontar-se com [*Sich-Auseinander-Setzen-mit*] o que é experimentado, abandonando, assim, a concepção que a estabeleceu como sendo dotada de um sentido objetivo (HEIDEGGER, 2010). Ainda assim, cabe afirmar que a fenomenologia constitui-se enquanto um método rigoroso que consiste em descrever a relação originária com o mundo, neste sentido que ela passa a ser conhecida como a ciência originária da vida fática.

A QUESTÃO DE DEUS NA FENOMENOLOGIA

A introdução de um novo caminho a partir da noção de vida fática distancia a fenomenologia do ideal tradicional de ciência, porque não toma como ponto de partida a racionalidade, visto que, segundo Heidegger, ela pode produzir uma visão naturalista da realidade a vir a falseá-la ao produzir resultados anticientíficos. A experiência fática da vida ressalta a vivência imediata, que conecta o eu e o vivido que captam o mundo enquanto mundo circundante ao reprimir o próprio eu. Assim, a *ekstase* permite sair da visão egóica e experimentar o fenômeno originário, o sagrado, o divino.

Nesse âmbito, a fenomenologia insere-se como um recurso metodológico que, além de auxiliar na filosofia, também será relevante porque permite o desenvolvimento da fenomenologia da religião e da teologia. Desta forma, a contribuição da fenomenologia é fundamental tanto para Heidegger quanto para o desenvolvimento do pensamento de autores como Paul Tillich, Emmanuel Levinas e Martin Buber. Apesar da alusão aos três últimos autores, este artigo dedica-se principalmente aos desdobramentos do pensamento de Heidegger sobre o fenômeno religioso.

É necessário destacar que Heidegger faz alusão a Deus em vários trechos de suas obras, porém contraria a interpretação lógica, positiva, cientificista do fenômeno religioso. Suas observações realizadas expressam um Deus ausente, porque ao referir-se deste modo permite a abertura fundamental para o ser, para o fenômeno religioso. Neste sentido, diferencia-se da posição limitada adotada pelo cientificismo que espantou nossos deuses, ao adotar uma relação com o mundo em que toda e qualquer ação se torna válida, desde que não considere o caráter intuitivo-descritivo do fenômeno.

O polo intuitivo-descritivo nos conduz a perceber a revelação no sentido especulativo ou categórico no momento em que apreende a essência do fenômeno, privando-nos das características concretas e reduzindo a revelação a uma generalidade vazia pronta para receber o conteúdo. Assim, por exemplo, a revelação estabelece-se como uma predisposição *a priori* que está presente nas mais diversas formas religiosas, sejam elas judaicas, cristãs, místicas, etc. (GOTO, 2004, p.129).

Neste ponto, a fenomenologia é o método e a atitude filosófica que fundamenta a fenomenologia da religião e propicia a investigação sobre os conceitos teológicos. Ela nasce como sendo uma alternativa ao positivismo e objetivismo ao não racionalizar a filosofia, nem tampouco interpretar de modo metafísico o fenômeno religioso, mesmo sabendo que a história da filosofia foi constituída por filósofos que tentaram transformá-la em ciência, assim como a história da teologia tentou reduzir o fenômeno religioso a Deus.

Com efeito, a abordagem da experiência fática da vida atendendo a esta originalidade do fenômeno não o reduz a uma conformação, a um objeto (*Objekt*), porque o que se revela mantém-se aberto, estabelece-se enquanto objetualidade (*Gegenstand*). Neste caso, a linguagem é apenas uma fronteira que expressa os vividos frutos da experiência propiciada pela abertura originária diante do fenômeno. Desta forma, significar a experiência originária como sendo Deus refere-se à pretensão de verdade em mostrar a apreensão do fenômeno como um objeto (*Objekt*) que, em certa medida, caracteriza o modelo aplicado às religiões monoteístas, como o judaísmo, cristianismo e islamismo, que são religiões da palavra.

CONCLUSÃO

Heidegger, durante sua análise da filosofia da religião de Troeltsch, autor determinado pelo pensamento de Kant, Schleiermacher e Lotze, percebe que a “meta é elaborar uma definição essencial e cientificamente válida de religião” (HEIDEGGER, 2010, p. 23). Troeltsch, com a finalidade de realizar esta tarefa, dividiu a filosofia da religião em psicologia, teoria do conhecimento, filosofia da história e metafísica. Nota-se que a proposta dele é usar o método científico para determinar a religião. Desta forma, transforma a fenomenologia da religião em ciência da religião. Neste caso, o fenômeno religioso torna-se secundário em detrimento de uma interpretação objetiva da religião.

Para chegarmos à experiência fática, será necessário desconstruir estes padrões culturais. Caso contrário, as pessoas procurarão deuses correspondentes as suas expectativas. A fenomenologia da religião desvincula-se da palavra e volta-se para o silêncio do ser. Assim, enquanto a metafísica é o anúncio da morte de Deus, a filosofia enquanto fenomenologia reabilita o fenômeno religioso que não será mais ingenuamente interpretado por meio de orações, cultos, liturgias, porque envolve sobretudo condição transcendental fundamental (HEIDEGGER, 2010).

BIBLIOGRAFIA

- ARMSTRONG, Karen. **Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- BOFF, Leonardo. **Ecologia – ciência – espiritualidade: a transição do velho para o novo**. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2015.
- GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso – a fenomenologia de Paul Tilich**. São Paulo: Paulus.2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis: Vozes, 2010
- _____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. **Ontologia: hermenêutica da facticidade**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio. **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- _____. **O Deus dos filósofos modernos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- REIS, Róbson Ramos dos. **Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia**. Rio de Janeiro: Veritas, 2014.
- RODRIGUEZ, Ramon. **Del sujeto y la verdade**. Madrid: Sintesis, s/d.
- STEIN, Ernildo. **Às voltas com a metafísica e a fenomenologia**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2014.
- ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015

OIKOUMENE: O PLURALISMO IDENTITÁRIO COMO RESPOSTA AUTOPOIÉTICA DA RELIGIÃO À CONTEMPORANIDADE

*Jeyson Messias Rodrigues*⁸⁵

INTRODUÇÃO

O presente artigo constitui-se em uma breve discussão sobre questões relacionadas ao pluralismo religioso enquanto resposta autopoiética do campo religioso às excitações da própria contemporaneidade. Discute-se, assim, temas como a pluralidade enquanto característica inerente à própria religião, apresentando uma breve abordagem histórica sobre as manifestações da pluralidade na experiência religiosa e o pluralismo identitário como adaptação por parte da religião, enquanto sistema autopoiético, à realidade contemporânea, considerando a importância de fenômenos como secularismo e pós-secularismo, como excitações externas às quais a própria religião vem autopoieticamente respondendo através de uma constante reinvenção de si. Trata-se, portanto, de um esforço no sentido de apresentar, algumas contribuições teóricas contemporâneas acerca das interfaces entre pluralismo identitário e religiosidade contemporânea, todavia privilegiando a perspectiva da Sociologia da Religião.

⁸⁵ O autor do presente artigo é teólogo pós-graduado em Sociologia da Religião pela Faculdade de Teologia Integrada; cientista social concluinte do mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT / Lisboa).

Vale salientar que desde os clássicos, a exemplo de Engels (2008), Durkheim (2008) e Weber (2006), mesmo quando lida panorâmica e superficialmente, a Sociologia remete à relevância do estudo sobre o tema da religião para uma mais ampla compreensão da sociedade de forma geral. Com o advento desta contemporaneidade definida por Jürgen Habermas como “pós-secular”, cada vez mais vem-se ressaltando a pertinência de reflexões nessa direção.

A PLURALIDADE COMO CARACTERÍSTICA INERENTE À RELIGIÃO

Os comportamentos religiosos, apesar da importância da socialização religiosa, não são rigidamente partilhados de maneira homogênea mesmo pelos adeptos de uma mesma tradição. Além de os atores terem diferentes histórias, levando-lhes a rerever os discursos que lhes chegam de diferentes maneiras, o que de pronto já confere um caráter plural à experiência religiosa, diversos aspectos dos nossos dias parecem fomentar as ambivalências de atuais religiosidades, ora tão diversamente experimentadas, na atual e reflexiva Modernidade, dentro da qual fenômenos como o pluralismo⁸⁶ vêm reconfigurando a si, o campo religioso e os corpos religiosos na contemporaneidade.

Nesse sentido Simmel sugere que se pense a religiosidade enquanto experiência que precede e transcende suas manifestações histórico-institucionais, destacando seu caráter, *a priori*, individual e subjetivo, que subsiste mesmo em meio ao que se

⁸⁶ Assunção de que, de forma geral, a existência compõe-se de plurais essências e elementos, e reconhecimento da pluralidade como um valor em si. Assim, enquanto a pluralidade seria um fenômeno inerente à experiência religiosa, o pluralismo seria uma espécie de aprofundamento daquela, desdobrando-se na consciência de pluralidade vivenciada e até na celebração ou busca dessa pluralidade. Aspecto que se poderá observar na experiência corporal dos atores entrevistados na presente pesquisa.

concebe como secularização (SIMMEL, 2010, p. 95). Para Simmel, é possível ser devoto sem religião, e mesmo essa devoção pode ser direcionada para objetos não religiosos, de maneira que qualquer coisa pode ser vista religiosamente (SIMMEL Apud. HERVIEU-LÉGER & WILLAIME, 2009, pp. 138). Tal perspectiva permite a concepção de uma religiosidade como que flutuante, errante, des-locada que muito se aproxima daquela atualmente vivenciada e traduzida nos corpos de diversos atores religiosos. Assim, sua distinção entre os conceitos de religião e religiosidade e sua noção ampla do que pode ser objeto de devoção, demonstram-se úteis diante da complexidade da corporificação de religiosidades que, na contemporaneidade, vêm se demonstrando, pluralmente diversificadas.

No entanto, apesar de o pluralismo ser uma das principais características da religiosidade contemporânea, faz-se necessário reconhecer a presença da pluralidade nos primórdios da experiência religiosa. Assim, percebe-se a pluralidade das identidades religiosas desde que pessoas e grupos de diferentes crenças experimentaram suas primeiras trocas simbólicas (BOURDIEU, 2009), em dialético processo de subjetivação. Com a interação, o si mesmo e o outro modificaram suas próprias posturas a partir desse contágio pelo vírus cultural da alteridade (CANEVACCI, 1996, p. 21), pelo que diversos etnólogos interacionistas e difusionistas chegaram a definir as culturas como verdadeiros “mosaicos de traços com várias origens e histórias [...] A história cultural era uma narrativa fragmentada de encontros culturais, imigrações e influências” (ERIKSEN & NIELSEN, 2007, pp. 39-40).

Apesar da institucionalização da religião e dos fechamentos identitários, conservadores esforços purificatórios e uniformizantes não impediram a pluralização. O simples processo de comunicação de uma ou outra crença já era, em si, plural e pluralizante. Conceitos religiosos foram coletivamente

construídos, recebidos e reinterpretados pelo outro – herdeiro de sua própria história, identidade, diferenças, experiências e preferências - sendo retransmitidos, influenciados e modificados por todos os agentes que participassem desse processo. Assim, a despeito de sua ênfase sobre o papel de socialização das instituições em moldar os comportamentos individuais, Durkheim afirma que,

Devido ao fato de as crenças e práticas sociais nos chegarem do exterior, não quer dizer que as recebamos passivamente e sem as submetermos a modificações. Ao pensarmos as instituições coletivas, ao assimilá-las, individualizamos-las e inculcamos-lhes em maior ou menor grau o nosso cunho pessoal; é assim que, ao pensarmos um mundo sensível, cada um de nós lhe dá um colorido à sua maneira e que sujeitos diferentes se adaptam de modo diferente ao mesmo meio físico. Eis porque cada um de nós cria, de certo modo, sua moral, sua religião e sua técnica. Não há conformismo social que não comporte toda uma gama de matizes individuais (2003, p. 26).

Carregava-se o germe das antíteses trazidas pelo outro. Dessa forma, a vivência do sincrético pluralismo religioso pode ser considerada “tão antiga quanto o primeiro compromisso cultural entre dois povos de diferentes culturas” (VASANTKUMAR *apud*, CANEVACCI, 1996, p. 21). Nas palavras de Luigi Schiavo,

O sincretismo é um processo que sempre existiu, pois nenhuma cultura ou religião é tão ‘pura’ que não assimilou elementos simbólicos de outras [...] as religiões e as culturas, que não são impermeáveis, mas sincréticas por natureza, absorvem e se enriquecem, num processo sem fim, de elementos novos, numa ação de transformação e de adaptação às novas realidades (2008, p. 174).

Eis a religiosidade brasileira. Desde o início, plural, o Brasil foi se desenvolvendo como uma imensa síntese étnica, cultural e, conseqüentemente, religiosa traduzida em expressiva mestiçagem (BASTIDE, 2006, p. 229). Mesmo o cristianismo que aqui chegou já era uma conjugação de elementos judaicos, cristãos, muçulmanos, africanos e indígenas: um cristianismo sincrético com ritos pagãos integrados às festas litúrgicas folclorizadas, rogações e santos vestidos de propriedades e funções mágicas - demandas profanas das religiosidades populares cujas concessões os clérigos sentiram necessidade de fazer (BOURDIEU, 2009, p. 68). Assim, a própria religiosidade dos colonizadores já tinha essa flexibilidade e abertura à plural experiência religiosa das massas, e que foi sendo reproduzida de forma a também marcar a identidade religiosa popular brasileira. Para Freyre,

Nem era entre eles, a religião, o mesmo duro e rígido sistema que entre os povos do Norte reformado e da própria Castela dramaticamente Católica, mas uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para [serem] benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus; as mulheres estêreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os 'rochedos dos cornudos' e as moças casadouras os 'rochedos do casamento'; Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe (2003, p. 84).

No entanto, para além dessa pluralidade religiosa incorporada através de históricas trocas simbólicas mediadas pela interculturação, atualmente, o pluralismo religioso, potencializado pela própria reflexividade moderna (GIDDENS, 1991), tem-se representado de maneira particular, nos próprios corpos dos atores. Manifesta-se, por exemplo, na maneira como indivíduos decidem agregar à sua experiência, elementos oriundos de tantas religiões quantas queiram assimilar (PORTELLA, 2008, 149), relacionando-se com o universo religioso onde, até onde, quando, até quando, e da maneira que decidem se relacionar, ressignificando uma religiosidade flutuante independente de ancoragem em um discurso institucional específico: fenômeno observável mesmo em espaços tradicionalmente hostis a tal tendência, como acontece até com o protestantismo.

É nesse contexto, influenciado por fenômenos como crescimento urbano, globalização, secularização, individualização, trânsito, mídiatização e mercantilização do fenômeno religioso (MOREIRA, 2008, pp. 26-31), que se vêm configurando as atuais experiências religiosas. O campo religioso, desde sempre plural, para além dessa pluralidade, torna-se pluralista. Tal quadro parece refletir tendências atuais experimentadas por diversos sujeitos contemporâneos ao [des/re] construir sua religiosidade, incorporando crenças e práticas mesmo aparentemente contrárias. Esse é um aspecto cada vez mais explicitado nos e através dos corpos de indivíduos que, por exemplo, identificam-se como protestantes, submetem-se a discursos ascéticos e exclusivistas mas que, simultaneamente, praticam *yoga*; consultam regularmente o horóscopo; orientam sua conduta amorosa pela leitura de cartas de tarô; energizam seus corpos com cristais; bebem a água do copo posto na frente da TV durante o programa televisivo neopentecostal e o xequeté consagrado pela ialorixá com a qual se consultaram; celebram festas de santo em terreiros de candomblé, como que tendo inscrito

no corpo, não um plano de mera distinção, mas também de aproximação em relação à alteridade, vivenciando o corpo enquanto “estrutura simbólica, superfície de projeção passível de unir as mais variadas formas culturais” (LE BRETON, 2011, p. 29). Dessa forma, a religiosidade contemporânea parece cada vez mais se desdobrar, em boa medida e para diversos sujeitos, em experiências cada vez mais peculiares, plurais, flexíveis, reflexivas e instáveis (BAUMAN, 2005, pp. 17-35).

Dessa forma, diferentemente das fronteiras mais claras e estáticas que distanciavam diferentes grupos religiosos plurais, atualmente, a religião tem sido fortemente influenciada por uma orientação relativista (HALL, 2006) e pluralista para a qual a pluralidade é um valor em si. A distinção entre o si mesmo e o outro continua existindo, todavia, dentro de um horizonte marcado pela mistura que ora se apresenta como uma espécie de colcha de retalhos, cujo único elemento comum imune parece ser a própria diversidade. Tal realidade tem sido vinculada principalmente às novas tendências da contemporaneidade. É nesse contexto que se vêm configurando as experiências e identidades religiosas. No entanto, não seria um aspecto próprio à estrutura da própria religião uma das causas dessa religiosidade contemporânea plural-pluralista, cujos desdobramentos vêm sendo analisados por diversos sociólogos da religião?

A ADAPTAÇÃO AUTOPOIÉTICA DA RELIGIÃO À CONTEMPORANEIDADE

Alimentado por toda essa realidade global, mercantil, individualista até aqui abordada, atualmente, o fenômeno religioso parece estar experimentando um novo momento de euforia e consumo de diversos de seus elementos numa dialética relação entre suas manifestações locais e globais. Desde a década de 1960, multiplicaram-se grupos que representaram aquilo que ficou

conhecido como Novos Movimentos Religiosos. Momento sucedido pela midiaticização do fenômeno religioso iniciado na década de 1980, e que pareceu reencantar o Ocidente ao fomentar um retorno do interesse e da busca por espiritualidade. A criatividade própria à imaginação religiosa possibilitou-a mudar e adaptar-se ao novo contexto (TEIXEIRA, 2004, p 11), como que em um “retorno” social - se é que em algum momento ele de fato esteve ausente - de um sagrado modificado, adaptado.

Fatores como secularização e individualização da sociedade e do fenômeno religioso, o mercado religioso de procuras e ofertas de bens simbólicos e a relação da religião com um mundo globalizado, parecem entrelaçados numa espécie de relação de causa-efeito onde nem sempre fica claro o que é causa ou efeito, antes possibilitando uma “coexistência numa só pessoa de concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias por vezes opostas e mesmo racionalmente inconciliáveis” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 68), corroborando, portanto, com o quadro das identidades religiosas plurais, todavia que parece constituir-se a partir de uma simbiótica relação entre a religião enquanto sistema autopoiético e o meio.

Para os efeitos da presente pesquisa, remetemo-nos à autopoiesis tendo como referência o conceito chave utilizado por Maturana e Valera, a partir do qual apresentam fundamentos biológicos para explicar o fenômeno social e a própria comunicação, bem como o acoplamento estrutural entre os seres. Para tanto, apresentam a vida biológica como um fenômeno dialético, socialmente biológico e biologicamente social, cuja dicotomização não passa de mera representação. Assim, na dialética entre os seres e o meio, Maturana destaca aspectos como movimento, contradição, mútua interferência, mudança e unidade constante, que compõem a vida enquanto processo de conhecimento construído pelos seres vivos através da interação, com vistas ao que ele denomina acoplamento estrutural entre os

organismos vivos entre si e com o meio ambiente, conforme abaixo ilustrado, o que lhes possibilita produzirem de modo contínuo a si próprios.

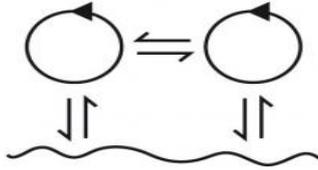


Figura 1: Acoplamento estrutural (MATURANA & VARELA, 2001, p. 86).

Nesse sentido apresentamos a religião enquanto fenômeno social cuja lógica de funcionamento encontra fundamentos na própria estrutura biológica dos seres que, ao re-unirem-se, experimentam-na, refletindo nela mesmo, sua própria estrutura autopoietica. Daí a capacidade da religião em se auto reproduzir continuamente, modificando-se, adaptando-se ao meio, em particular à plural contemporaneidade. Nesse sentido, a religião parece apresentar as cinco propriedades dos fenômenos autopoieticos: autonomia, emergência, clausura operativa, auto estruturação e reprodução autopoietica (RODRIGUEZ & TORRES, 2003, pp. 113-115).

É de dentro da perspectiva da própria religião que se determina o que lhe vem a ser relevante ou indiferente. Nisso consiste sua *autonomia* (RODRIGUEZ & TORRES, 2003, pp. 113): “sua organização é tal que seu único produto são eles mesmos [...] não há separação entre produtor e produto. O ser e o fazer de uma unidade autopoietica são inseparáveis” (MATURANA & VARELA, 2007, p. 57). Assim, historicamente, a religião parece ter se imunizado em relação a interferências externas que lhe pudessem perturbar a estrutura, como que através de uma fronteira ou, em termos morfológicos, uma membrana (MATURANA & VARELA, 2007, p. 53) que, objetivada em todo um constructo cultural e teológico comunicados, não raras vezes

sequer permite que a religião considere as demandas que se lhe apresentam do ambiente externo senão apenas mediante parâmetros internos, teológicos, a despeito da complexidade e aspectos não-teológicos de importância e pertinência reconhecidas a tais questões no meio secular. Eis a forma como a religião e seus oficiais representantes atualmente ainda tratam questões relacionadas à secularização, à homossexualidade, à bioética, ao corpo, ao aborto, ao poder, ao gênero. Assim, a religião em algum momento se posiciona diante dessas perturbações, todavia de maneira diferente do meio, por sua própria linguagem e dinâmica (MATURANA & VARELA, 2007, p. 53). E ainda que se possa ouvir vozes religiosas argumentando e se posicionando diante das provocações que vêm do exterior em linguagem própria ao exterior, tal esforço não passa de uma tradução pois não é levado a cabo senão após uma reflexão dentro de parâmetros teológicos interiores, sob pena de não mais se identificar como voz religiosa.

Mesmo quando diferentes vozes religiosas, nesta contemporaneidade plural, divergem dessas mais conservadoras, mesmo a partir de alternativos constructos teológicos, não seria apenas pela mesma característica autopoietica que torna a Religião, de maneira mais geral, semelhantemente plural, exatamente por conta dessa mútua influência exercida entre uma e outra religião, bem como entre ambas e o meio no qual ambas se inserem, a exemplo do que acontece com os seres vivos? Daí sua *emergência*: irrupção de novas ordens na esfera religiosa, “cuyas características sólo pueden ser inducidas una vez que el nuevo orden ya está constituido” (RODRIGUEZ & TORRES, 2003, p. 113). A religião também parece ter a marca da *clausura operacional*. Nas palavras do biólogo mexicano,

Sua identidade está especificada por uma rede de processos dinâmicos, cujos efeitos não saem dessa rede [...] tudo o que acontece neles – na qualidade de unidades autônomas - ocorre com a

conservação da autopoiese das células componentes, bem como com a manutenção de sua própria organização (MATURANA & VARELA, 2007, p. 101).

Dessa maneira, no âmbito religioso pode-se perceber como sua operação historicamente se demonstra “*cerrada*” com seus componentes produzidos no interior de um processo recursivo que se dá dentro de uma retícula clausurada e autoreferencial, fechada a diretas interferências externas, todavia não fechadas às perturbações oriundas dessa exterioridade, ou em outras palavras, às suas interferências indiretas. Ora, não podendo importar estruturas distintas de si, a religião produz suas próprias estruturas mediante operações próprias de adaptação e rechaço do que já não se adapta à realidade que lhe cerca e lhe influencia ainda que indiretamente, gerando assim, periódicas renovações estruturais, o que talvez explique as transformações sofridas pela religião ao longo da história até sua atual formatação, pelo menos no Ocidente, mais marcada pelo pluralismo. No entanto, se há de notar que a determinação do estado seguinte se dá a partir da estruturação anterior que lhe possibilitou toda a operação e mesmo sua própria superação e substituição por nova, novamente modificada e adaptada (RODRIGUEZ & TORRES, 2003, pp. 114-115).

Dessa forma, a exemplo dos sistemas autopoieticos, as mudanças que resultam da interação entre uma religião e outra, bem como de todas elas e o meio que a todas circunda⁸⁷ são desencadeadas por agentes perturbadores, podendo estes ser representados por provocações seculares, apóstatas, hereges, adeptos de outras religiões ou quaisquer outros fenômenos ou

⁸⁷ “O acoplamento estrutural com o meio como condição de existência, abrange todas as dimensões das interações celulares e, portanto, também as que têm a ver com outras células” (MATURANA & VARELA, 2007, p. 88)

atores exteriores. Tais mudanças são respostas às excitações que vêm de fora, no entanto determinadas pela própria estrutura do sistema perturbado: aqui, a religião. Eis a simbiótica interação entre as religiões entre si e com o meio que a todas elas circunda. Eis o acoplamento estrutural que não apenas modifica a religião a partir da realidade secular mas que também modifica o próprio meio secular a partir da realidade da religião. É nesse sentido que Jürgen Habermas aponta para uma interferência da religião mesmo na esfera pública, justificando seu conceito de pós-secularismo. Segundo Habermas,

Isso não significa apenas que a religião consegue manter seu lugar num ambiente cada vez mais secularizado e que a sociedade por ora continua contando com a permanência das comunidades religiosas. A expressão “pós-secular” tributa às comunidades religiosas não apenas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à reprodução de motivos e atitudes. Na verdade, reflete-se na consciência pública de uma sociedade pós-secular uma convicção normativa que traz consequências para as relações políticas dos cidadãos não crentes com os crentes. Começa a prevalecer na sociedade pós-secular a ideia de que a “modernização da consciência pública” afeta de maneira defasada tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares, modificando-as de forma reflexiva. Entendendo a secularização da sociedade como um processo comum de aprendizagem complementar, ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos (2007, p. 52).

Eis o acoplamento entre religião e sociedade traduzindo-se em adaptação a partir de “um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do iluminismo quanto as doutrinas

religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites” (HABERMAS & RATZINGER, 2007, p. 25). Dessa forma, a resposta autopoietica da religião ao meio não se restringe a um pluralismo enquanto resultado de hibridizações interreligiosas, mas incluindo também um outro: uma pluralização entre a religião e a própria secularização, adaptando-se a uma sociedade pós-secular que, em simbiótica resposta, “se ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante” (HABERMAS, 2013, p. 6). Dialética adaptação religiosa mas também secular cuja síntese, segundo Habermas, implica em,

Uma tríplice reflexão dos fiéis sobre sua posição em uma sociedade pluralista. Primeiramente, a consciência religiosa tem de assimilar o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões. Em segundo lugar, ela tem de adaptar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber mundano. Por fim, ela tem de adequar-se às premissas do Estado constitucional que se fundam em uma moral profana. Sem esse impulso reflexivo, os monoteísmos acabam por desenvolver um potencial destrutivo em sociedades impiedosamente modernizadas. A expressão “impulso reflexivo” [*reflexionsschub*] dá a falsa impressão de um processo concluído e realizado unilateralmente. Na verdade, porém, esse trabalho reflexivo dá um novo passo a cada conflito que irrompe nos campos de batalha da esfera pública democrática.

Tão logo uma questão existencialmente relevante vá para a agenda política, os cidadãos – tanto crentes como não crentes – entram em colisão com suas convicções impregnadas de visões de mundo e, à medida que trabalham as agudas dissonâncias desse conflito público de opiniões, têm a experiência do fato chocante do pluralismo das visões de mundo. Quando aprendem a lidar pacificamente com esse fato na consciência de sua

própria falibilidade – sem rasgar, portanto, o laço de uma comunidade política -, eles reconhecem o que significam, em uma sociedade pós-secular, as condições *seculares* da tomada de decisões, estabelecidas pela Constituição (2013, pp. 7-8).

Assim, uma religião secularizada que traduz a linguagem religiosa para o âmbito religioso, acopla-se e adapta-se a uma sociedade pós-secularista que traduz a linguagem religiosa para o âmbito secular, a ela, semelhantemente, acoplando-se e adaptando-se, simbioticamente, e reconhecendo-lhe não apenas sua persistência, mas também a importância da contribuição de sua perspectiva religiosa à vida política e à esfera pública democrática. Sobre o cidadão de fé, exige-se uma “consciência reflexiva que relacione suas convicções com o fato do pluralismo”, enquanto que sobre o cidadão secular, “as pressões adaptativas de uma pressão pós-secular”, no sentido de “assimilar a herança semântica das tradições religiosas sem obliterar a fronteira entre os universos da fé e do saber” mediante uma “desconstrução ao mesmo tempo secularizante e salvadora das verdades de fé”. Uma “secularização não aniquiladora” (HABERMAS, 2013, pp. XVIII- XIX e 24), que se concretiza na aproximação, no diálogo, no conflito, no acoplamento estrutural com uma sociedade pós-secular que, todavia, não pode, segundo Habermas,

Nem contestar em princípio o potencial de verdades das visões religiosas do mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa. Uma cultura política liberal política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente (2007, p. 57).

Esse acoplamento estrutural não apenas entre diferentes religiões, mas também entre a religião, de maneira geral, e o meio secular, seria uma espécie de harmonização entre as dinâmicas religiosas internas e as exteriores, em um processo de mútuas provocações a partir das quais se dão internas modificações, autônomas mas relacionadas: a religião, indiretamente influenciada pelo meio, diretamente modifica a si própria, e esta sua mudança indiretamente modifica o meio cuja indireta influência provocou sua modificante modificação, como que através de um processo dialético que possibilita a própria evolução da religião e do seu meio externo com o qual encontra-se estruturalmente acoplada.

Ora é nesse processo que as religiões enquanto sistemas autopoieticos de primeira ordem, mediante simbiose e imbricação das fronteiras – cujo paralelo biológico identificado nos seres vivos por Maturana como unidade metacelular –, dão origem a um conceito lato de religião, que se constitui enquanto sistema autopoietico de segunda ordem, de coletiva unidade. Apesar da diversidade de suas manifestações históricas, institucionais ou individuais, há algo que faz dela um único fenômeno, uma unidade estrutural: a Religião. Dessa forma religião e meio continuam sendo duas estruturas operacionalmente distintas mas entre as quais ocorre, segundo Maturana,

Uma congruência estrutural necessária (caso contrário, a unidade desaparece). Nessa congruência estrutural, uma perturbação do meio não contém em si uma especificação de seus efeitos sobre o ser vivo. Este, por meio de sua estrutura, é que determina quais as mudanças que ocorrerão em resposta [...] usamos a expressão desencadear um efeito, e com ela queremos dizer que as mudanças que resultam da interação entre o ser vivo e o meio são desencadeadas pelo agente perturbador e determinadas pela estrutura do sistema perturbado (2007, p. 108).

É exatamente o fato de existir permanentemente em acoplamento estrutural que faz com que viver corresponda a conhecer, pois existe em constante interação com outras realidades com as quais experimenta contínua comunicação: sistema autopoietico de terceira ordem e que produz o desencadeamento mútuo de comportamentos coordenados que se dá entre os membros de uma unidade social (MATURANA & VARELA, 2007, p. 214). Note-se o caráter coletivo desse conhecer, que não se dá na interação entre um agente ativo e outro passivo. Pelo contrário, o conhecimento é coletivo. O ponto cego de um não-acoplamento é solucionado pelo conhecimento tecido numa rede de interações que faz da religião o que ela é (MATURANA & VARELA, 2007, p. 242).

Como apontam Maturana e Varela, não são apenas os seres vivos que se organizam autopoieticamente, mas também as formas sociais e as consciências dos indivíduos. Dai reproduzir-se na religião um fechamento organizacional todavia aberto à energia e influência indireta de agentes externos. É nesse sentido que o atual pluralismo religioso parece estar respondendo a uma necessidade da própria vida de acoplamento em relação ao meio, uma vez que “o meio pode ser visto como um contínuo ‘seletor’ das mudanças estruturais que o organismo experimenta em sua ontogenia [...] a adaptação de uma unidade a um meio é uma consequência necessária do acoplamento estrutural dessa unidade nesse meio”. Ora, tanto a conservação da autopoiese quanto da adaptação são necessárias para a existência dos seres autopoieticos (MATURANA & VARELA, 2007, p. 115-116). Haveria alguma razão que não uma espécie de deriva “natural” para o fato de, pelo menos no contexto ocidental, especialmente no Brasil, as propostas religiosas mais contemporâneas e pluralistas a exemplo do neopentecostalismo e os novos movimentos religiosos de forma geral vêm crescendo de maneira vertiginosa enquanto as propostas mais tradicionais de fechamento identitário religioso parecem

diminuir a cada censo realizado, como se não se adaptassem à realidade que as cerca? Ao que parece, durante a história da Religião, esta que, no campo do discurso, parece sempre ter resistido à diferença e ao outro, interagiu com ele, e com a recorrência dessas interações, acoplando-se estruturalmente com este outro, por vezes estigmatizado ou até demonizado, ainda que inconscientemente (MATURANA & VARELA, 2007, p. 202).

Essa ligação do humano ao humano [e ao meio] é, em última instância o fundamento de toda a ética como reflexão sobre a legitimidade da presença do outro. Eis aqui o fundamento biológico do pluralismo identitário religioso: o fenômeno social do acoplamento estrutural como aceitação do outro – atitude de amor. Tudo que limite a aceitação desse outro; competição, ilusão de monopólio da verdade, convicções ideológicas ou religiosas; destrói ou restringe a ocorrência do fenômeno social e o processo biológico que o gera. Ora, se conforme palavras do biólogo, só temos o mundo que criamos com o outro, só a aceitação do outro, inclusive religioso, possibilita continuarmos a criação deste que é um mundo comum: OIKOUMENE.

É essa consciência de identidade religiosa plural e mais, o entendimento dessa pluralidade como um valor em si, que caracteriza o pluralismo, e que se encontra presente nas palavras de Bede Griffiths, segundo as quais, "além de ser cristão, preciso ser hindu, budista, jainista, zoroastriano, síquico, muçulmano e judeu. Só desta maneira, poderei conhecer a verdade e encontrar o ponto de reconciliação de todas as religiões [...] Esta é a revolução que se deve processar na mente do ser humano ocidental" (GRIFFITHS, 1992, p. 9). Para este monge beneditino que bem representa essa consciência religiosa pluralista sobre a qual se vem falando, as identidades religiosas plurais constituem um caminho não apenas legítimo, mas também necessário e fecundo de espiritualidade macroecumênica e de vivência cultural-religiosa plural oferecida pelo próprio Deus como dom de sua graça para o enriquecimento da fé (GRIFFITHS, 1992, p. 9).

CONCLUSÃO

A pluralidade religiosa, de fato, não parece ser um fenômeno novo, contemporâneo, sequer moderno. Sua presença pode ser observada em toda a história da religião de que se tem conhecimento, de maneira que nenhuma visão religiosa sobre a vida, o mundo, o ser humano ou sobre qualquer outro tema pode ser compartilhada sob a mesma perspectiva, ainda que seja por apenas duas pessoas. Mudam as interpretações e ênfases sobre os mesmos discursos, de maneira que o universo religioso vai se construindo em meio à pluralidade que, logo surjam diferentes instituições religiosas, assume essa configuração a partir das trocas simbólicas entre diferentes tradições, mediante aproximações que, atualmente, em um mundo globalizado, toma maiores proporções. Assim, onde quer se manifeste a religião, ali está presente uma realidade coletivamente construída, a partir da pluralidade presente nas diferentes identidades dos sujeitos que participam desse processo. A própria ideia de identidade, não apenas religiosa, é concebida como que um constructo coletivo, do qual a alteridade é parte fundamental, e sem a qual não poderia haver qualquer noção de semelhança, identidade ou diferença, e sem a qual não poderia haver qualquer noção sobre qualquer coisa, sequer linguagem ou quaisquer categorias de pensamento, sendo o próprio “eu”, um produto das formações sócio-culturais humanas. Eis a gênese social do eu, sem a qual, jamais o próprio eu poderia existir, de maneira que o outro, pois, apresenta-se como ator fundamental para qualquer auto-referência (MEAD, 1982), o que se traduziu em identidades plurais, especialmente no Brasil, cenário de radical encontro interétnico, intercultural e interreligioso.

No entanto, a forma como tais identidades vêm se pluralizando na contemporaneidade parece apresentar alguns novos contornos, sendo, em diversos contextos, tal pluralidade considerada um parâmetro, um valor em si, um horizonte a ser perseguido, de maneira que o cenário religioso vem sendo marcado, na contemporaneidade, não mais apenas pela pluralidade que sempre lhe foi inerente, mas pelo pluralismo identitário. Fenômeno possibilitado por uma série de transformações sociais especialmente experimentadas no Ocidente, e que contribuíram para um processo de fragmentação, deslocamento, instabilização, relativização e flexibilização das identidades, ora mais provisórias e negociáveis.

As identidades religiosas na contemporaneidade, assim, passam a sofrer as influências de toda uma cultura secular que, semelhantemente, caracteriza-se por toda essa fluidez que transpassa as relações sociais dos sujeitos com outros sujeitos, consigo mesmos e com as instituições às quais outrora dedicaram mais estável fidelidade por períodos, comumente maiores. Assim, aspectos como a globalização, que possibilita a um cristão dizer amém à homilia de um monge tibetano sem sair de seu próprio quarto; somada a outros como a mercantilização do sagrado, que se utiliza das mais diversas estratégias de *marketing* para atingir o máximo de consumidores de bens simbólicos; além de tendências como a secularização e a individualização, vêm como que influenciando as relações que se vão tecendo em seu tempo, ao que a religião também parece estar respondendo.

É nesse sentido que a teoria dos sistemas autopoieticos podem oferecer importantes contribuições à compreensão de alguns aspectos desse processo de pluralismo identitário religioso que talvez transcenda uma mera casualidade, encontrando, antes, suas raízes na própria essência dialógica de toda experiência de vida e sobrevivência entre organismos e ambientes, bem como na lógica interacionista que parece não apenas marcar a existência,

mas possibilitá-la. Dessa forma, o pluralismo religioso e outras reconfigurações do sagrado, como a própria secularização, não significariam necessariamente, um enfraquecimento de sua vitalidade, mas mais uma prova desta, na capacidade de se reinventar em adaptação com um contexto externo semelhantemente modificado por diversos processos parecidos, e ao qual, talvez, não sobrevivam por muito tempo ou com a mesma facilidade, outras alternativas.

Se assim for, apresenta-se, inclusive, desde já a pertinência de uma macro conscientização sobre a importância de uma auto-compreensão menos triunfalista por parte das tradições religiosas e dos atores religiosos, antes reconhecendo que o conhecimento e o próprio saber, inclusive religioso, é uma construção contínua, finita, provisória e plural. Urge, mesmo à efetivação de uma paz mundial, tal reconhecimento dessa simbiose entre identidade e alteridade, acoplamento estrutural ao outro, às outras religiões e ao meio enquanto casa comum – *oikouméne* – na qual vivem e da qual todos dependem, e que essa não é uma peculiaridade restrita à religião, mas à própria existência humana e à própria vida, da qual a religião é apenas uma pequena parte integrante.

BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi/Zygmunt Bauman*. Rio de Janeiro: Sático & Zahar, 2005.
- BASTIDE, René. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: Religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso In: MICELLI, Sergio (org.). *A economia das trocas simbólicas*. 5.ed. São Paulo, 2009, pp. 27-78.
- CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel & Instituto Cultural Italo Brasileiro – Istituto Italiano di Cultura, 1996.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- ENGELS, Friedrich. *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. *História da Antropologia*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003.

- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- GRIFFITHS, Bede. *Retorno ao centro*. São Paulo: Ibrasa, 1992.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.
- _____. *Fé e saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MEAD, George Herbert. *Espírito, Persona, Sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1982, p. 167-248.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento*. São Paulo: Palas Athena, 2001.
- MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião no mundo globalizado: painel de um debate. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008. pp. 17-35.
- PORTELLA, Rodrigo. Religião, secularização e (pós)modernidade: sobre sensibilidades religiosas contemporâneas. In: MAGALHÃES, Antônio & PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso*. Aparecida: Santuário, 2008. pp. 149-164.
- RODRIGUEZ, Dario & TORRES, Javier. Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 5, n. 9, jan/jun 2003, pp. 106-140.

- SCHIAVO, Luigi. Síntese e perspectivas. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008. pp. 171-178.
- SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios*, v. 1/2. São Paulo: Olho D'água, 2010.
- TEIXEIRA, Alfredo. *Não sabemos já donde a luz mana: ensaio sobre as identidades religiosas*. Lisboa: Paulinas, 2004.
- WEBER, Max. *Sociologia das religiões*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E MARXISMO: O QUE DEUS UNIU O HOMEM NÃO O SEPARE

*José Bezerra*⁸⁸

*Anderson de Alencar Menezes*⁸⁹

INTRODUÇÃO

O processo de expansão europeia realizado no final do século XV alcançou gente e terras onde hoje está situado o Brasil. Em seguida, desenvolveu a colonização que “é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do colo: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter-se os seus naturais” (BOSI, 1992, p. 15). A catequese predominou no conjunto dessa empresa sob a orientação inicial dos jesuítas⁹⁰, e foi prosseguida por outras ordens religiosas, as quais favoreceram as práticas colonialistas centralizadas na formação da elite governante, e na manutenção da exclusão da maioria das pessoas dos possíveis benefícios do estado colonial.

Portanto, a ação colonizadora europeia, o crescimento vertiginoso do comércio, sobretudo do comércio de gente apreendida em terras africanas, e por último a canalização das

⁸⁸ É mestre em educação, realiza pesquisas no campo da educação escolar quilombola e é membro do grupo de pesquisa Teoria Crítica, Educação e Reconhecimento, liderado pelo professor Dr. Anderson de Alencar Menezes.

⁸⁹ Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco, Bacharel em Teologia pelo Centro Unisal - Campus Pio XI (São Paulo), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco e Doutor em Ciências da Educação pela Universidade do Porto/Portugal. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal de Alagoas.

⁹⁰ SAVIANI, Dermeval na obra: História das Ideias Pedagógicas no Brasil, Campinas: Autores Associados, 1997, faz valioso comentário sobre a ação dos jesuítas, inclusive sobre o plano de curso, o Ratio Studiorum.

riquezas produzidas nas áreas colonizadas para o centro, a Europa, sinalizaram para a suplantação do modo feudal de produção, e o estabelecimento do sistema capitalista, cuja estrutura foi sedimentada tanto teórica como prática a partir do século XVIII com a primeira Revolução Industrial e com a nítida separação das classes sociais fundamentais: burguesia e proletariado. Karl Marx (1818-1883) citado por Bosi (1992, p. 20) discorreu sobre esta realidade nos seguintes termos:

O descobrimento de jazidas de ouro e prata na América, a cruzada de extermínio, escravização e sepultamento nas minas da população aborígine, o começo da conquista, o saqueio das Índias Orientais, a conversão do continente africano em zona de caça de escravos negros, são todos fatos que assinalam os albores da era de produção capitalista.

Postas as coisas desse modo, vale ressaltar que a evangelização do Brasil se fez no decorrer da formação e consolidação do modo de produção capitalista, consubstanciado na propriedade privada, no trabalho escravo e na figura emblemática do estado. Os evangelizadores⁹¹ reordenaram seus discursos a fim de adaptá-los à formação da sociedade brasileira, cujo centro motriz era o agroexportador. Noronha et al. (1994, p. 31) descreveu suas peculiaridades nos seguintes termos:

A sociedade brasileira nasceu duplamente explorada, pelos proprietários locais e pelos empresários internacionais, financiadores e distribuidores das mercadorias brasileiras. Conviveu com a mais desprezível forma de

⁹¹ Tanto católicos como protestantes concorreram com uniões incestuosas com a os governos europeus e os colonizadores, ex vi CÉSAR, Elben M. Lenz, na obra: História da Evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais. Viçosa: Ultimato, 2000.

exploração do homem, a escravidão, que sobreviveria por praticamente quatro séculos. Isso significa que a nossa sociedade se configurou, já em sua origem, saltando a fase do capitalismo liberal ou concorrencial, como concentradora da propriedade, riqueza, poder e prestígio social.

O discurso cristão adequou-se à sociabilidade vigente e pouco fez para questionar seus valores. Alguma oposição aqui ou ali foi insuficiente para opor ao modelo de sociedade capitalista o modelo cristão de vida. Já no decorrer do século XIX, Marx investe contra o capital como nunca alguém houvera feito, e com ele nasce um novo ideário, o socialista de tipo científico, cuja efetividade se daria pela ascensão do proletariado à coordenação da produção e reprodução da vida material e espiritual. A crítica radical ao modo capitalista de produção se estendeu às superestruturas, como o direito, a arte e a religião. Por isso, o Papa Leão XIII preocupado com as investidas socialistas na Europa e pelo mundo, e em defesa da religião cristã, publica a encíclica “Rerum Novarum”, em 1891, cujo conteúdo de oposição ao marxismo é evidente. A oposição entre essas duas cosmovisões se radica com a formação do estado soviético, porém é contrabalanceada a partir dos anos sessenta do século XX, quando o povo latino-americano decide lutar pela queda de suas cadeias. E na práxis rebelde dos oprimidos se dará a aproximação do marxismo com a Teologia da Libertação.

Este estudo discorrerá sobre os pontos de contato e de confronto entre Teologia da Libertação e Marxismo no Brasil, revolvendo parte da história nacional desde os anos sessenta e o alinhamento do nosso país aos Estados Unidos, centro do capitalismo mundial. Trata-se apenas de um percurso singular, sem pretensões de esgotar o assunto ou de se tornar em balizador da práxis religiosa ou marxista. Visa, enfim, percorrer caminhos traçados por doutos pensadores, teólogos e filósofos envolvidos

com os problemas da América Latina e da sociedade brasileira e propuseram transformá-las, visto que aspiram implantar na terra o Reino de Paz e de Justiça, aqui traduzido por “ trabalho livre associado”. Atualmente por causa do recrudescimento do capital sobre o trabalho, as lutas libertadoras se fazem através dos movimentos sociais, em que agrupamentos humanos, conscientes de suas responsabilidades históricas, têm articulado esforços no sentido de superar as imposições advindas das relações mercadológicas.

GIGANTE PELA PRÓPRIA NATUREZA

A classe dominante brasileira, a partir dos anos sessenta, aderiu à Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento (DSND)⁹² desencadeando intenso combate às proposições socialistas. Alinhada ao capitalismo do centro, estabeleceu o governo dos militares em 1964, e passou a perseguir, prender e matar todo e qualquer sentimento de melhoria social à disposição dos trabalhadores. Concomitante, o Ministério de Educação e Cultura-MEC formalizou acordos educacionais com a USAID (United States Agency for International Development) que se comprometeu em coordenar, sugerir e orientar o processo educacional e de desenvolvimento nacional. Desse modo, influenciado pelos Estados Unidos, o Brasil direcionou seus interesses para o desenvolvimento da economia e ideologicamente para a perseguição aos comunistas e as pessoas estigmatizadas com este nome. A Igreja Católica apoiou a ação militar no seu

⁹² Sobre a Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento (DSND) é sugestivo o artigo “Filosofia e Segurança Nacional: o afastamento da Filosofia do currículo do ensino médio no contexto do regime civil-militar pós-1964, de SILVEIRA, Renê José Trentin, In: A Filosofia e seu ensino: caminhos e sentidos. São Paulo, Loyola, 2009”. Leia-se ainda GHIRALDELLI Jr, Paulo. História da Educação. São Paulo: Cortez, 2001.

início, mas logo se afastou ao perceber que as perseguições escondiam práticas conservadoras direcionadas a manter a miséria e a opressão, com o disparate inclusive de perseguir ferozmente padres, bispos e religiosos inflamados pelas luzes do Concílio Vaticano II.

De onde veio o ideário comunista que tirou o sono das elites brasileiras? Obviamente dos estudos marxistas, que identificaram na sociedade capitalista o conflito de classes, os males causados pela propriedade privada, a falácia do estado quer de tipo democrático ou não, a intensiva alienação da maioria das pessoas e a exploração desenfreada quando da realização da compra e venda da força de trabalho. Para Marx esta relação social é a força motriz da sociabilidade do capital. Superá-la é exigência histórica urgente, pois somente desse modo os indivíduos⁹³, não mais alienados, coordenarão a produção, a distribuição e o consumo. O projeto marxista chegou ao Brasil e se estruturou em partido político⁹⁴ nas primeiras décadas do século XX. Apesar de se espelhar no projeto soviético de socialismo, introduziu no país proposições transformadoras, certamente úteis aos trabalhadores e inaceitáveis às elites governantes, fato que engendrou a perseguição aos “comunistas” tanto na era Getúlio, como durante o regime civil-militar de 64.

Conseqüentemente, o marxismo à brasileira esteve comprometido com o soviétismo, que na verdade, não era e nunca foi a última palavra em termos de marxismo. Por isso, D. Helder Câmara (1909-1999) não titubeou ao aproximar o pensamento

⁹³ Gilmaisa Macedo Costa, na obra: “Indivíduo e Sociedade: sobre a teoria em Georg Lukács”, Maceió: Edefal, 2007, tece preciosos comentários sobre o indivíduo na perspectiva marxista.

⁹⁴ Dois partidos o PC do B e o PCB investiram na política brasileira, com vistas a implementação do socialismo neste país. Basta visitar o site de ambos. <http://www.pcdob.org.br/interna.php?pagina=1900-1920.htm> / <http://pcb.org.br/portal2/658>, e conferir suas propostas.

marxista do Evangelho com as seguintes palavras: “portanto, por mais que possa parecer incrível, na teoria, o socialismo é mais humano e está mais perto do Evangelho. [...] Em si mesmo, o socialismo é um sistema profundamente humano” (MONDIN, 1980, p. 147). Quanto ao capitalismo, D. Helder não mede as palavras, denuncia-o com todas as letras e de todas as formas.

O capitalismo [...] é um sistema intrinsecamente desumano, pois ‘coloca o capital acima do homem e faz do lucro o seu supremo objetivo’. O capitalismo jamais poderá deixar de considerar o lucro como alavanca essencial do progresso econômico, a concorrência como lei suprema da economia, a propriedade privada dos meios de produção como um direito absoluto, sem limites, sem deveres sociais correspondentes. [...] O capitalismo é, pois, intrinsecamente perverso e é uma ilusão esperar poder transformá-lo, humanizá-lo, cristianizá-lo. O capitalismo é incurável e o cristianismo não pode fazer outra coisa senão combatê-lo e condená-lo. (Idem, p. 146 e 147).

Pelo visto, há três aspectos a considerar. Primeiro, o saudoso bispo enaltece o socialismo aproximando-o do Evangelho, obviamente não é o socialismo soviético e nem o chinês dada à violência praticada por estes modelos, pois D. Helder foi defensor da não violência e entrou para a história como “o artesão da paz”. Segundo, imprime duras críticas ao sistema capitalista, tido como essencialmente perverso, incurável e sendo ilusório querer humanizá-lo. E em terceiro lugar, o discurso do bispo e as proposições de Mészáros⁹⁵ se aproximam fortemente,

⁹⁵ Leia-se a obra “Para Além do Capital”, publicada pela Boitempo, bem como “A Montanha que devemos Conquistar”, também da Boitempo. Em ambas Mészáros sugere a centralidade do trabalho e o fenecimento do Estado, da propriedade privada e do capital e em seguida a implantação do

porque, conforme entendimento deste último, o sistema do capital é essencialmente incorrigível e é impossível humanizá-lo.

Quanto à articulação entre Teologia da Libertação e marxismo com vistas a analisar, compreender e superar a sociabilidade fundada nas relações mercadológicas, Ivo Tonet⁹⁶ comenta esta situação no artigo “Batismo de Marx”, disponibilizado no seu site. Faz ver as dificuldades que envolvem esta articulação, mas não nega sua possibilidade, sugere apenas que se estude, de fato, o verdadeiro Marx, limpo das inconveniências impostas por interpretações desfocadas de seu aspecto ontológico.

O pensamento marxiano foi e continua sendo um dispositivo útil à análise, compreensão e superação da sociabilidade vigente, pois com o objetivo de eliminar o antagonismo de classe, visualizado na compra e venda da força de trabalho, sugere uma práxis direcionada a dar efetividade à emancipação humana. Vê-se então que “até hoje, a história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas de classes” (MARX, 1961, p. 21). A práxis é outra categoria fundamental do pensamento marxiano, visto que além de fazer a junção entre teoria e prática, “é a categoria central da filosofia que se concebe ela mesma não só como interpretação do mundo, mas também como guia de sua transformação” (VASQUEZ, 1968, p. 5). Trata-se de práxis revolucionária, consubstanciada numa infiltração no meio das massas, a fim de torná-las côncias da necessidade de transformar a sociabilidade determinada pela compra e venda da força de trabalho. Outra importante categoria a que Marx chegou é a da revolução.

sistema socialista. Sugere ainda que esta ação deve ser em nível mundial e não somente em um estado como aconteceu na história do século XX.

⁹⁶ Ivo Tonet é doutor em educação e professor aposentado da UFAL, campus A. C. Simões, Maceió. Seus textos estão disponibilizados no site <http://ivotonet.xpg.uol.com.br/>

Obviamente a burguesia não deixará de oprimir, exceto se o trabalho se sobrepuser ao capital. Como atualmente o ideário revolucionário parece adormecido, cabe aos indivíduos comprometidos, de fato, com a efetividade de uma democracia substantiva, construir outra saída, adequada e viável, cuja tônica seja superar a compra e venda da força de trabalho por meio da implantação da emancipação humana⁹⁷, que é o estágio existencial no qual os seres humanos constroem suas liberdades, decidem por si mesmos sobre a produção, a distribuição e o consumo dos bens necessários à produção e reprodução de suas existências. Tais bens são de caráter material e espiritual.

A emancipação humana, não é um estado, um ponto de chegada, mas um determinado patamar, uma determinada forma de sociabilidade. [...] Com efeito, o reino da liberdade só começa ali onde termina o trabalho imposto pela necessidade e pela coação de fins externos; situa-se, pois, por sua natureza, para além da órbita material propriamente dita. E, concluindo este pensamento: do outro lado de suas fronteiras começa o desdobrar-se das forças humanas considerado como um fim em si, o verdadeiro reino da liberdade que, no entanto, só pode florescer tomando como base aquele reino da necessidade. (MARX, apud TONET, 2005, p. 167).

Assim, o reino da liberdade indicado por Karl Marx se perfaz em outras coisas para além do puramente material. Certamente em atividades artísticas ou espirituais, na busca incansável do belo, da harmonia, âmbito em que o religioso se faz

⁹⁷ Esta categoria está presente em diversas obras de Marx. Cito algumas: “Para a questão Judaica”, São Paulo: Expressão Popular, 2009; em “Glosas Críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social” de um prussiano”. São Paulo: Expressão Popular, 2010. Neste pequeno texto há importante comentário introdutório de Ivo Tonet.

também presente. Desse modo, a adequada participação da humanidade no uso dos bens materiais incrementa as potencialidades humanas, favorecendo a expansão cultural em geral, coisa até então restrita há um pequeno grupo. O fenômeno religioso, enfim, despertará maior interesse, sobretudo porque não estará sobrecarregado de aspectos alienantes, e nem comprometido em apoiar práticas sociais excludentes e desumanas, como é visto ainda hoje.

UMA TEOLOGIA DE FUNDO MARXISTA CONDUZ OS SERES HUMANOS AO CÉU?

A Teologia da Libertação surgiu em 1971, por obra do padre peruano Gustavo Gutiérrez (1928). Na ocasião publicou o livro “Teologia da Libertação”, no qual apresentou os elementos constitutivos da referida teologia. No Brasil, entre outros representantes da referida teologia, temos Hugo Assmann (1933-2008) e Leonardo Boff (1938). A TdL nasceu na América Latina a partir da expressão de fé do povo cristão. “A teologia é um entendimento da fé. É uma releitura da Palavra tal como ela é vivida na comunidade cristã” (GUTIERREZ, 1981, p. 57). Como no Brasil e em toda a América Latina se vivia a opressão capitalista no mais elevado grau, os cristãos incentivados pelas decisões do Concílio Vaticano II e pela Conferência Latino-americana de Medellín, realizada em 1968, desenvolveram diversas lutas por libertação a partir da leitura e da escuta da Palavra de Deus. “A fome de Deus gera energias humanas e espirituais para o compromisso contra a fome de pão. A união destas duas paixões gesta permanentemente a teologia da libertação” (BOFF, 1986, p. 18).

Portanto, a Teologia da Libertação é a expressão de fé vivida por pobres e no meio de pobres. Neste caso, a Igreja fez opção pelos pobres tanto para praticar a caridade evangélica,

como, sobretudo para denunciar as injustiças, que por serem tantas, parecem institucionalizadas. Certamente esta teologia não nasceu nos escritórios, na cátedra das Universidades, nos centros de poder religioso ou surgiu da cabeça de alguém se dizendo iluminado. Pelo contrário, se formalizou no meio dos empobrecidos, onde se denuncia a partir da Palavra de Vida a destruição da vida.

A Teologia da Libertação é feita a partir deste lugar social: junto com os pobres, assumindo sua causa e partilhando de suas lutas. Toda a teologia é feita a partir de um lugar predominante, mesmo aquela que se pretende universal e oficial [...]. Hoje se elaborou, na teologia latino-americana, este outro lugar, junto com os pobres e no interior de suas lutas, animadas e iluminadas pela fé eclesial. (Idem, p. 21).

A Teologia da Libertação se perfaz no mundo todo enquanto leitura eclesial da Palavra de Deus. Seu nascedouro foi a América Latina, tendo como sujeito-centro o pobre, o excluído, o destituído dos bens deste mundo. Para Gutiérrez (1981, p. 69)

[...] o 'pobre' não existe como uma fatalidade, sua existência não é neutra politicamente nem inocente eticamente. O pobre é o subproduto do sistema em que vivemos e do qual somos responsáveis. É o marginalizado de nosso mundo social e cultural. E mais: o pobre é o oprimido, o explorado, o proletário, o despojado do fruto de seu trabalho, o espoliado do seu ser de homem. Por isso é que a pobreza do pobre não é um chamado a uma ação generosa que a alivie, mas sim exigência de construção de uma ordem social diferente.

Deve-se entender que a opção pelos pobres redonda em percebê-los social, política e economicamente. Percebê-los como

desumanizados por outros indivíduos durante a relação de trabalho, nas fábricas, nos latifúndios, nas empresas em geral e sob o beneplácito do Estado. No mais, “a opção preferencial pelos pobres [...] é de Jesus Cristo, dos apóstolos, do Evangelho e por isso, não apenas da Igreja latino-americana, mas de toda a Igreja, sem exceção, também daquela que peregrina pelos países ricos” (BOFF, 1986, p. 17). Consequentemente a opção pelos pobres enseja transformar radicalmente a sociabilidade do capital, pois neste modelo de sociabilidade a desumanização pode em alguns casos ser reduzida, porém nunca eliminada.

A Teologia da Libertação, portanto, manteve suas raízes no Cristo Jesus, na fé professada pelos cristãos, e ao mesmo tempo se abriu ao diálogo, a escuta e a absorção de categorias produzidas pelas ciências sociais. Este aspecto é de suma importância no fazer teologia, porque articula a Palavra de Deus com a realidade cientificamente captada e descrita. Essa hermenêutica, inicialmente circunscrita à América Latina, contém o germe de mundialidade, porque o Evangelho deve ser anunciado a todo homem que vem a este mundo, mas preferencialmente aos pobres. Neste processo de aproximação com as ciências sociais, a TdL conectou-se com o marxismo, assumindo algumas de suas categorias, não somente para captar mais adequadamente a realidade, mas também para transformá-la, visto que a supressão de toda injustiça já é o descortinar do Reino de Deus no horizonte. Este Reino presente na terra conduzirá os homens para o céu, âmbito de plena realização humana, pois como disse Agostinho: “Senhor, fomos feitos para Vós e o nosso coração vive inquieto enquanto não repousar em Vós”.

Vale salientar ainda, que a aproximação entre Teologia da Libertação e Marxismo no Brasil e na América Latina se fez normalmente, fruto do processo histórico em voga. Especificamente no caso brasileiro, as práticas marxistas foram visualizadas bem antes da primeira guerra mundial. E no alvorecer

da década de setenta, os teólogos da libertação tanto dialogaram como se apropriaram de categorias marxistas, tanto porque os marxistas já acenavam contra as injustiças sociais, como porque a partir de Marx, podiam estabelecer contatos o mais próximo possível da realidade nacional. Desse modo, no percurso da história, a expressão de fé dos cristãos se cruzou com a práxis marxista, resultando no grande momento de sinalização de superação do capital, ressignificando a ação cristã com o seu desentranhamento das rédeas do poder, pois “tal como tem sido vivido historicamente, o cristianismo tem estado e está estreitamente ligado a uma cultura, a ocidental; a uma raça⁹⁸, a branca; a uma classe, a dominante. Sua história foi escrita por uma mão branca, ocidental e burguesa” (GUTIERREZ, 1981, p. 35). Ora, esta mão branca foi não poucas vezes a mão de cristãos e membros da Igreja, por isso, D. Helder Câmara não os poupou de críticas quando alardeou em uníssono: “a verdade é que a Igreja ainda pertence à engrenagem do poder” (MONDIN, 1980, p. 145).

A religião é mais uma superestrutura a compor a dominação de classe ou de países. Orienta os indivíduos com subterfúgios a fim de manterem as condições de reprodução do modelo social vigente. Vivenciada assim, com esse aparato eminentemente ideológico, torna-se conivente com os sequazes do capital e dispensa aos miseráveis, aos explorados desse mundo as bênçãos do céu. Essa concepção de religião é a predominante, porém nada prova ser a correta, visto que ao anunciar o Reino de Deus deixa de lado a realidade histórica, a cotidianidade dos seres humanos e as suas condições materiais que nunca foram

⁹⁸ Apesar de a citação trazer o conceito “raça”, estamos de acordo com a ciência atual que não somente informa a nossa descendência de um tronco africano comum, como ainda comprova a inexistência de raças humanas. A produção científica do século XIX amparou o conceito “raça” porque estava previda de racismo. Neste caso, citamos a obra “A Invenção das Raças”, de Guido Barbujani.

esquecidas por Jesus. Neste caso, o marxismo lhe vem ao encontro de maneira radicalmente crítica, e denuncia os aspectos alienantes e coniventes com o capital aí presentes. A TdL, porém, se pôs contra essa maneira de se viver e anunciar o Evangelho. Deslocou do centro para a periferia a elaboração teológica e se aproximou da cosmovisão marxista, padecendo, por isso, muitas perseguições, dentre outras aquelas produzidas no seio da própria Igreja, enumeradas na “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”, publicada em 1984, seguida de outra publicação dois anos depois. Assim, no próprio seio da Igreja se desenvolveu intensa perseguição aos teólogos da libertação, como a Leonardo Boff e outros mais. Estes fatos somados a outros não somente denegriram a boa imagem da Teologia da Libertação e do marxismo, como ainda favoreceram o predomínio global do capital.

OS POSSÍVEIS DIRECIONAMENTOS DAS LUTAS SOCIAIS

Como vimos discorrendo até agora, os movimentos sociais e eclesiais da América Latina e particularmente do Brasil encontraram no marxismo e na Teologia da Libertação o fundamento de suas lutas. Tanto cristãos como não cristãos estiveram lado a lado lutando contra a exploração e a miséria. Este fato fica bem mais visível por ocasião do regime civil-militar de 64, que perseguiu e prendeu cristãos e não cristãos quer marxistas ou não. Bastava sugerir alguma mudança no modo como tratar as pessoas ou a atenção do Estado para algum problema social grave, que o regime buscava silenciar. No entanto, houve intenso enfrentamento no campo das ideias e da política, e houve até a sugestiva predisposição à formação de guerrilhas.

As mudanças no cenário mundial, e a introdução de outras formas de dominação do capital sobre o trabalho, agora com o Banco Mundial à frente, o Brasil reafirmou sua subserviência ao

domínio externo, enquanto que internamente tem mentido para seu povo, o qual, de algum modo, permanece “deitado eternamente em berço esplêndido”. Até parece que o “brado retumbante de um povo heroico” foi silenciado para sempre. Contudo, isto são apenas mudanças dos tempos, pois os movimentos sociais, agrupamentos humanos, indivíduos, jovens e idosos estão continuamente enfrentando o sistema vigente, e muitos se servindo das mesmas armas: Marxismo e Teologia da Libertação. Essas duas doutrinas visualizam a construção de uma nova ordem social, não somente no Brasil, mas mundial, dado o perfil mundial assumido pela referida teologia nos anos mais recentes. D. Helder tratou de equacionar o marxismo com o evangelho, como foi visto acima, arrazoando favoravelmente a não violência.

As mudanças no cenário mundial sugerem também mudanças quanto a dar efetividade a um programa de superação do sistema capitalista. No caso brasileiro, as perdas no campo da esquerda são enormes, por causa do esmorecimento dos governos de esquerda frente às insistências de predomínio capitalista. Que caminho seguir? Parece importante reativar leituras e entendimentos do mundo presente, que convirjam para a implantação de uma ordem socialista mundial sem negar, pois são de muitíssima importância, os curtos enfrentamentos contra práticas sociais excludentes, discriminatórias, restabelecedoras do conservadorismo, as lutas por direitos humanos, por demarcação de territórios indígenas e quilombolas, dos sem terra, o insistente combate à corrupção, além de outras lutas pontuais, mas que depõem contra a realidade atual imposta aos trabalhadores.

CONCLUSÃO

A aproximação do marxismo à Teologia da Libertação se tornou possível por exigência histórica. Ambas e cada uma a seu modo, puseram às claras a desumanização capitalista da maioria da população brasileira, latino-americana e de muitos outros países do mundo. E sugeriram mudança radical, cujo foco indicativo é a emancipação humana.

Nesses últimos anos, tanto a Teologia da Libertação como o Marxismo tem padecido de grandes reveses, este último porque foi confundido com o socialismo stalinista. Deram-se também profundas mudanças no cenário mundial por meio da globalização e as economias ficaram reféns do capital especulativo, que flutua de um ponto da terra a outro sem nenhum controle. Incrementaram-se tentativas de diálogo, visto que diversos organismos internacionais (Banco Mundial, ONU, além de outros) assumiram posturas “verdadeiramente” humanizadoras, arregimentando para si as lutas das comunidades e dos povos.

Neste panorama de arrefecimento, as desigualdades sociais e econômicas foram fortalecidas. A concentração das riquezas é tão volumosa que envergonha a qualquer ser humano de boa vontade. Como é possível uma ação evangelizadora neste ambiente marcadamente desumanizado? Como anunciar o Deus da vida quando o entorno está determinado pela morte? É aqui que entra em cena a TdL e a sua vivificante presença não somente entre brasileiros e latino-americanos, mas no mundo todo, e em “favor da justiça social, dos direitos humanos e da solidariedade com os mais pobres” (GUTIERREZ, 2014, p. 28). Neste caso, “mediante a análise da sociedade, a Teologia da Libertação recorre também ao método das ciências humanas e sociais” (MÜLLER, 2014, p. 46), onde com maior destaque assoma o pensamento marxiano,

dada a sua quase que exclusiva importância para a clarificação do sistema.

Perante o malogro do sistema meramente capitalista e da mentalidade desumana que lhe é inerente, a Teologia da Libertação mantém atualidade imediata. Fundamentalmente, o que a difere do marxismo e do capitalismo é justamente o que une estes dois sistemas, apesar de toda a mútua oposição: a saber, uma imagem do ser humano e uma concepção de sociedade onde Deus, Jesus Cristo e o Evangelho não podem desempenhar nenhum papel para a humanização da pessoa no aspecto individual e social. (Idem, p. 52).

Em consonância com D. Helder citado antes, percebe-se que o marxismo citado por D. Müller é o soviético, obviamente desumano tanto quanto o capitalismo, mas o marxismo ontológico, aproximado do evangelho segundo D. Helder, este sim, deve-se articular ao projeto de libertação dos seres humanos, porque se permite que no seu contexto se estabeleçam perspectivas voltadas para o Reino dos Céus.

Em 2013 foi publicada a obra “Ao Lado dos Pobres”, de autoria do bispo alemão Gerhard Ludwig Müller, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e o padre Gustavo Gutiérrez, idealizador da Teologia da Libertação. Esta obra é um marco histórico muito importante, porque põe fim às desavenças entre TdL e Vaticano. No campo marxista temos muitas publicações importantes de István Mészáros e aqui entre nós as publicações do Instituto Lukács. Significa que a TdL e o marxismo estão vivos, atuantes e a disposição dos indivíduos comprometidos com o ideário socialista. Cotejar a realidade brasileira, latino-americana e mundial a partir destes vieses é o desafio de quem crê no Cristo, busca viver práticas religiosas desalienadoras e tem como meta de sua existência contribuir para a emancipação humana, considerando que “o que Deus uniu o homem não o separe”.

BIBLIOGRAFIA

- BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo**. Eclesiôgese: a Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____; MÜLLER, Gerhard Ludwig. **Ao lado dos pobres**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- MARX, Karl. In: BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. **Manifesto do Partido Comunista**. Rio de Janeiro: Vitória, 1961.
- MONDIN, Batista. **Os Teólogos da Libertação**. São Paulo: Paulinas, 1980.
- NORONHA, Olinda Maria et. al. **História da Educação: a escola no Brasil**. São Paulo: FTD, 1994.
- PCB - Partido Comunista Brasileiro. **Breve Histórico do PCB**. Disponível em < <http://pcb.org.br/portal2/658> >. Acesso em 21. Julho 2015.
- PC do B - Partido Comunista do Brasil. **Breve Histórico do PC do B**. Disponível em < <http://www.pcdob.org.br/interna.php?pagina=1900-1920.htm> >. Acesso em 21. Julho 2015.
- SANTO, Agostinho. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- TONET, Ivo. **Educação, Cidadania e Emancipação Humana**. Ijuí: Unijuí, 2005.
- VASQUEZ, Adolfo Sanchez. **Filosofia da Práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

ESPERANÇA, UTOPIA E RELIGIÃO EM ERNST BLOCH

*José Vicente Medeiros da Silva*⁹⁹

INTRODUÇÃO

A filosofia utópica de Ernst Bloch (1885-1977) se apresenta como uma tentativa de pensar o homem a partir de uma nova leitura do marxismo que aponte para a possibilidade da construção de uma nova realidade humana. Neste sentido, nosso intento neste trabalho é refletir sobre algumas categorias fundamentais do pensamento de Bloch, a saber: esperança, utopia e religião.

O pensamento de Bloch se apresenta como um sistema aberto. Neste sistema se combinam o velho e o novo (ALBORNOZ, 1998, p. 9). Elaborando uma nova interpretação de Marx, a filosofia utópica busca uma via alternativa, interpretando a realidade humana e cósmica como um processo de produção do essencial que se move em direção de um lugar (ainda) inexistente (u-topos) e ao mesmo tempo revela-se como busca do *novum* de um ser justificado e dotado de sentido. É possível afirmar que o pensamento de Bloch é uma crítica radical ao existente (topos) e uma possibilidade de superá-lo a partir da esperança e da utopia.

Partindo de suas reflexões antropológicas, Bloch afirma que o homem é um ser de pulsões. Situados em corpos individuais, o nosso impulso primeiro é a fome. O estímulo de base de todo ser humano é a fome, e em primeiro lugar a fome de alimentos. Mas, nossos impulsos básicos se manifestam para além da fome de alimento do corpo. As fomes do homem são variadas e numerosas,

⁹⁹ Professor Adjunto da UFAL – Campus Arapiraca.

embora se enraízem todas na base material. Também o homem é um ser que deseja, no desejar ainda não há nada de trabalho ou atividade, em contrapartida todo querer é um querer-fazer (BLOCH, 2005, p. 50). No desejo o homem se mantém insatisfeito com a realidade concreta, nada lhe satisfaz plenamente. Lançado para o futuro, o humano busca a realização dos seus desejos e a superação das suas angústias.

O ser humano é o animal mais difícil de saciar: é ele o animal que, para a satisfação de seus desejos, não vai direto ao ponto. Se lhe falta o necessário à vida ele sente essa carência como nenhum outro ser: visões de fome emergem. É este ainda-não-ser, que não é, mas que pode emergir no futuro, que se manifesta nos sonhos da humanidade criadora (BLOCH, 2005, p. 53).

OS SONHOS HUMANOS

Os sonhos humanos não são todos do mesmo modo, nem trazem em si à mesma possibilidade de realização. A primeira diferença importante a fazer é que existem os sonhos diurnos e os sonhos noturnos. Os sonhos diurnos como os noturnos são realização de nossos desejos.

Segundo Bloch, os sonhos noturnos têm três características marcantes: em primeiro lugar o eu adulto está enfraquecido, não podendo mais censurar o que lhe aparece inoportuno. Em segundo lugar, da vigília e de seu conteúdo restam apenas às chamadas do dia, isto é, representações associativas bastante inconsistentes. Terceiro, em conexão com o eu enfraquecido, o mundo exterior está bloqueado. Os sonhos noturnos, adormecidos, são desejos do passado que aparecem, cobrando sua realização frustrada. É o já - não consciente que volta de modo simbólico: ali os desejos são muitas vezes mascarados (2005, p. 81).

Os sonhos diurnos apontam para o futuro, para a possibilidade concreta de sua realização, como aquilo que ainda não pôde realizar (ainda-não). O sonho acordado aponta não para a contemplação do mundo, mas para a sua transformação. Nossos sonhos conscientes não pedem para ser interpretados, mas para ser colocados em prática. Os sonhos diurnos são estruturas fundamentais, sonhos para frente, quer dizer, sonhos repletos de conteúdos de consciência utópica.

Eles podem ser o lugar geométrico da concepção das imagens utópicas. Podem também antecipar o futuro e iniciar uma produtividade criadora. Nos sonhos diurnos o sujeito é sujeito e não objeto, isto é, o sujeito é lançado para frente, para o futuro, podendo pensar e transformar a realidade constituída em busca de uma mudança qualitativa, superando assim a alienação.

Segundo Münster, o sonho diurno ignora a interrupção dos sonhos. Os sonhos diurnos são privados de todo envolvimento mitológico e simbólico, de todas as imagens estranhas e problemáticas que são objeto da psicanálise. Enquanto os sonhos noturnos estão voltados para o passado, os sonhos diurnos estão voltados para o futuro, para a construção concreta do devir (1993, p. 33).

Bloch faz uma distinção entre os sonhos utópicos abstratos que se caracterizam pela falta de fundamentação objetivas e subjetivas para a sua realização, e os sonhos utópicos concretos que podem se realizar a partir das condições objetivas e subjetivas. Há os sonhos diurnos maduros que são coletivos e possuem força utópica, e há os sonhos ideológicos que se constituem a partir dos interesses particulares ou de classe. Sonhar, por exemplo, com uma sociedade onde todos sejam felizes, da mesma forma e ao mesmo tempo, e uma utopia abstrata, sem chance de realização, se levarmos em consideração a realidade humana atual. Por outro lado, sonhar efetivamente (acordado) com uma sociedade, onde o

trabalhador, o povo, a vítima conquiste o poder e realize a sua libertação é um sonho possível, uma utopia concreta.

Segundo Bloch, os sonhos diurnos desenham no ar repetíveis vultos de livre escolha, e pode se entusiasmar e delirar, mas também ponderar e planejar, eles perseguem idéias política, artísticas e científicas, pedindo não interpretação e sim elaboração. O portador dos sonhos diurnos está pleno de vontade e consciente pela busca de uma vida melhor, o ser - mais para além de si, a melhoria do mundo torna-se o objetivo fundamental dos seres humanos que buscam pensar e transformar (práxis) a realidade (2005, p. 88).

Os homens no decorrer da história têm construído sonhos coletivos, utopias literárias, sociais, políticas. Tem também construído utopias arquitetônicas, em seus monumentos, têm perseguidos utopias geográficas, utopias nas artes, etc. Tudo isso aponta para o horizonte, para o *novum* que deve ser buscado.

Para Bloch, o agora da atividade propulsora só tem lugar em meio a coisas inconclusas, para tornar realidade, para tornar os seus conteúdos gradativamente manifestos. Se for realizada corretamente, a vida chega onde nunca esteve, a saber, a sua casa. (2005, p. 284). Nos sonhos dos homens se manifestam o ainda - não que pode tornar-se esperança. E esta é a razão da esperança.

A grande mensagem da filosofia blochiana na obra *O Princípio Esperança* é afirmar que a utopia faz parte da estrutura histórica do homem. A raiz suprema de toda a realidade não é o ser, nem o pensamento, nem à vontade, nem a estrutura; a raiz de todo o real é o ainda-não, a utopia e a esperança. A utopia se traduz em figuras concretas, à esperança aponta para a realização de um *ultimum* (VIEIRA, 2007, p. 59).

O ENIGMA DA ESPERANÇA

Para Bloch, o que importa é aprender a esperar. O ato de esperar não é uma resignação diante do mundo, muito pelo contrário, ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso (2005, p. 13). A espera, colocada acima do ato de temer, não é passiva como este e não está trancafiada em um nada, mas é um sim a existência.

A esperança sabedora e concreta, portanto, é a que irrompe subjetivamente com mais força contra o medo, a que objetivamente leva mais habilidade à interrupção casual dos conteúdos do medo, junto com a insatisfação manifesta que faz parte da esperança por que ambas brotam do não à carência (BLOCH, 2005, p. 55).

A esperança impulsiona o humano para a realização do ainda-não-ser. Essa abertura do ainda-não, este ser incompleto que é o homem não é algo negativo, mas o princípio ontológico positivo, constituindo o caminho para a realização da emancipação humana na história. O homem projeta e modifica conscientemente o mundo e a si mesmo no espaço da utopia.

As diferentes utopias estão presentes na tradição filosófica. Platão aponta com sua utopia para um *topos ouranos*, isto é, uma categoria do espaço indicando “o lugar celeste onde moram as ideias (MÜNSTER, 1993, p. 25). Thomas Morus na sua obra

Utopia elabora uma crítica as condições econômicas vigentes na Inglaterra e pensa um modelo de sociedade onde seriam abolidas a propriedade privada e a intolerância religiosa.

Marx e Engels condenaram como “utópicas” as formas assumidas pelo socialismo em Saint Simon, Fourier e Proudhon, contrapondo a elas o socialismo científico, que aponta para a transformação do sistema capitalista em sistema socialista, mas

exclui qualquer previsão sobre a forma que será assumida pela sociedade futura e qualquer programa para ela.

A utopia nas suas variadas interpretações constitui de alguma forma um desejo de reforma ou transformação de toda vida social, política e econômica da ordem existente. Bloch elabora uma nova interpretação da utopia como horizonte ontológico de sentido do ser humano, isto é, o ainda-não-existente é fundamento humano que o impulsiona para a transformação da sociedade em busca do *novum*. A utopia é fundamental para compreender o marxismo como filosofia do futuro, como filosofia concreta e não abstrata.

Segundo Dussel, Bloch analisa a estrutura pulsional, afetiva e a articula à racionalidade que se ocupa com o futuro possível que, negativamente, parte das carências materiais, mas positivamente parte da alternativa afirmativa, criada para superar o presente insuportável. Neste sentido, a esperança se coloca como projeto alternativo, como pulsão trans-ontológica, como novo projeto de libertação (2000, p. 459).

Para Bloch, a falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humana (BLOCH,2005, p. 15). Na medida em que o marxismo é a consciência negativa da sociedade capitalista, cabe uma crítica radical a este modelo de sociedade e apontar para a possibilidade da sua superação.

A sociedade ainda não é a sociedade. A sociedade ainda não é a sociedade socialista. A sociedade ainda não é a sociedade segundo a natureza humanizada. A natureza ainda não é a natureza. A natureza ainda não é a natureza humanizada. A natureza ainda não é a natureza socializada. A natureza ainda não é natureza segundo o homem. Este é o princípio chamado esperança, o ainda-não-ser do mundo e dos homens, fundamento ontológico da esperança, a qual é expressão do real voltado para o

possível (ALBORNOZ, 1998, p. 17). O real não é fixo e imutável, mas cheio de novas possibilidades e sempre aberto para o futuro.

A proposta de Bloch parece apontar para o inacabamento e a incompletude do marxismo, ou seja, uma teoria que orienta para a maior realização do ser humano na história. Neste sentido, a esperança permeia todas às dimensões, todas as experiências do ser humano, onde o espírito utópico prevalece sobre o factual.

Neste contexto, Bloch aponta dois pólos fundamentais da consciência antecipadora, a saber: a nascente e a foz. “A nascente é caracterizada pela obscuridade do agora, na qual se origina o realizar; a foz pelo caráter aberto do pano de fundo objetual, para onde a esperança ruma.” (BLOCH, 2005, p. 241).

A incompletude do ser humano não é algo negativo, mas condição positiva constituindo o caminho para o cumprimento da transformação do mundo e para a emancipação humana. O impulso de esperar amplia o horizonte humano, longe de restringi-lo. Só homens que se lançam no devir, são capazes de transformar a realidade e se lançam nas contradições da história na efetivação da realização do seu ser, da sua subjetividade.

O homem não se reduz ao seu passado nem é absorvido pelo presente. O futuro o impele a transcender e a superar dialeticamente e incessantemente as situações presentes e a superar os resultados adquiridos, o impele a conquistar conteúdos de esperança, em direção a mundos possíveis, no rumo da utopia.

Este “sonhar com os olhos abertos”, pela consciência antecipadora pelas imagens de esperança refletida em todas as experiências humanas, como na religião, na arte, no teatro, na literatura, nas fábulas, no cinema. Tudo isso é testemunho do abismo que separa o ser atual e a vida presente do mundo desejado e esperado. Esta filosofia da esperança é no fundo o que impulsiona o homem a reconstruir constantemente o seu ser. Neste sentido, Bloch aponta para o papel transformador da filosofia, o

papel de transformação da sociedade só será possível com o advento de uma práxis utópica e pautada pela esperança.

No mundo pós-moderno parece não haver muito espaço para a esperança. Mergulhado numa crise sem precedentes na história, o homem produziu um modo de existência, um modelo social para poucos, onde a riqueza produzida pela maioria pertence a uma minoria.

Marcado pelo irracionalismo, pela exclusão econômica e social, pelo niilismo e pelo pragmatismo e não se sentindo em casa, cabe ao homem a tarefa de transformação do mundo e do seu ser. Neste sentido, o princípio esperança de Bloch parece manter a sua vitalidade e importância. O homem não é aquilo que é, mas o que está por vir. Não chegamos ao fim da história, pois a história é abertura inaudita a provocar o homem na construção do seu ethos.

A emancipação humana buscada por Marx e repensada por Bloch tendo como pano de fundo o sonho, a utopia e a esperança, parece tornar possível ao homem pós-moderno acreditar na construção de uma nova realidade. Como afirma Dussel, “o apetite da vítima pelo projeto alternativo e novo de libertação é a esperança como pulsão trans-ontológica” (2000, p. 460).

A afirmação de que a filosofia só é possível com a supressão da opressão, a busca pelo humanismo radical, sendo o homem o ser mais alto para o homem, embora deva fazer aliança com a natureza, parece fazer surgir o novum, superando assim, a decadência humana. Segundo Münster, Bloch trabalha na fundamentação de um novo tipo de racionalidade apoiando-se na pressuposição de que o nexos das potencialidades ainda-não-manifestas do ser com a atividade criadora e transcendental da consciência antecipadora será capaz de constituir uma nova filosofia da práxis (1993, p. 110).

RELIGIÃO E HERESIA

Neste âmbito, o pensamento blochiano abre-se no espaço paradoxal, entre a práxis histórica e articulado por um horizonte meta-religioso. A “meta-religião” significa sobretudo que em seu núcleo essencial e originário o seu pensamento apresenta-se como uma ultrapassagem da religião tradicional e constitui ao mesmo tempo a sua autoconsciência e a sua superação. (CUNICO, 1998, p. 264).

Enquanto realização da essência do religioso, a meta-religião é por sua vez e de modo novo, também ela religião, não como uma aliança com uma potência superior e externa, não como vínculo retroativo com uma origem mais alta e poderosa, mas como referência constante e fiel à meta futura e às questões que mantêm vivo o impulso em direção a ela (CUNICO, 1998, p. 264).

A análise de Bloch sobre as heresias no interior da história do cristianismo evidencia na nossa interpretação esta característica presente na sua filosofia. Ou seja, a tentativa de transcender o dado, o instituído, o presente, para além do que aí está. Fazer emergir os projetos humanos que lutem para a sua realização no âmbito do núcleo autêntico da existência humana e cósmica.

Neste sentido, entende-se porque os movimentos heréticos que surgiram no interior da Igreja tiveram um papel relevante. Para Bloch, estes movimentos heréticos são purificadores, pois tentam retomar o espírito primitivo do cristianismo. Bloch tinha uma simpatia pelos movimentos de protesto e de subversão da ordem.

A admiração pelas heresias, e claro, não significa em si pertencer a corrente espiritual colateral, subterrânea, que atravessa o cristianismo. Segundo Suzana Albornoz, as heresias podem ser interpretadas de várias maneiras. A primeira interpretação compreende a heresia como símbolo do mal, obra do espírito do mal e que precisa ser combatida (1998, p. 69).

A segunda interpretação compreende o fenômeno como uma impureza da cristandade, que nela integra a influência grega. A terceira interpretação percebe os grupos heréticos como uma minoria vencida pela maioria da Igreja. A quarta interpretação apresenta a história das heresias como parte integrante da história das Igrejas. Neste sentido, Igreja oficial e movimentos heréticos fazem parte do mesmo movimento espiritual (ALBORNOZ, 1998, p. 76).

A diferença primordial está na rebeldia presente nos movimentos heréticos. Enquanto os Santos obedecem a autoridade eclesial que não pode trair, o herético implica na não submissão ao poder eclesial e político.

Segundo Bloch, o que é desejado utopicamente guia todos os movimentos libertários, e também todos os cristãos o conhecem a seu modo, com a consciência adormecida ou manifestando comoção, a partir dos textos messiânicos ou do êxodo (2005, p. 18).

Bloch investiga nas heresias seu impulso vital, sua força utópica que alimenta o que está para ser, mas ainda não é. Portanto, não compreende as heresias como símbolos do mal, ou como uma impureza da cristandade que precisa ser combatido. Mas, busca entender sua força na superação das injustiças e desigualdades sociais, políticas e religiosas.

CONCLUSÃO

Bloch não se coloca de modo racionalista acima e fora da história das religiões, mas no interior de seu processo imanente de desenvolvimento. Percorre criticamente as figuras e as categorias religiosas para captar, a partir de sua lógica interna, o seu sentido, as suas diferenciações.

Talvez seja esta a melhor contribuição de Bloch. Ao analisar os movimentos heréticos e as diversas utopias presentes na história humana nos ajuda a compreender nossos desejos, impulsos, fantasias, sonhos, que fazem parte da frágil condição humana. Decifrar os enigmas latentes para além da racionalidade reinante na contemporaneidade, mesmo no âmbito da religião.

É possível afirmar que a filosofia da esperança é uma fonte que pode alimentar nossos sonhos mais profundos de maneira crítica. Sua filosofia é racional sem ser racionalista, é mística sem ser religiosa. É uma contribuição importante em um mundo tão carente de sonhos e desejos possíveis de serem realizados. Transformar é preciso porque os homens se percebem incompletos. Porque percebeu seu mundo como insuficiente e passível de melhoria e crescimento (ALBORNOZ, 2006, p.109).

A filosofia da esperança de Bloch tirou a utopia de fantasias irrealizáveis e afirmou o seu papel histórico. Bloch é um construtor de catedrais que pode pertencer melhor à maçonaria dos utopistas do que aos conselhos dos pontífices das igrejas filosóficas da modernidade, cuja fé é o relativismo, cujo deus é o nada, cuja moral é a crítica do conhecimento, cuja práxis é a análise da linguagem (ALBORNOZ, 2006, p. 172).

Bloch permite compreender vários aspectos da realidade humana tendo como elemento central a esperança. A esperança se bem compreendida pode ajudar o humano na difícil tarefa de

realização do seu ser e de suas inúmeras manifestações. Concluimos nossa reflexão com as palavras de Bloch, que nos parecem tão atuais.

Todo sonho permanece sendo sonho pelo fato de ter tido muito pouco êxito, de ter conseguido levar pouca coisa a termo. Por isso, ele não pode esquecer o que falta, e mantém a porta aberta em relação a todas as coisas. A porta no mínimo entreaberta, quando se dirige para objetos agradáveis chama-se esperança. Sendo, que como vimos, não há esperança sem angústia, nem angústia sem esperança (2005, p. 326).

BIBLIOGRAFIA

- ALBORNOZ, Suzana. **O enigma da Esperança – Ernest Bloch e as margens da história do espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- _____. **Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch**. Porto Alegre: movimento, 2006.
- BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Eduerj, 2005. (Vol. I).
- CUNICO, Gerardo. Messianismo ateu como meta-religião. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosini (orgs). **Deus na Filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.
- DELACAMPAGNE, Christian. **História da Filosofia no Século XX**. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.
- DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na Idade da Globalização e da Exclusão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- MÜNSTER, Arno. **Ernst Bloch – Filosofia da Práxis e Utopia concreta**. São Paulo, editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.
- PIAZZA, Orazio Francesco. **A esperança: lógica do Impossível**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- VIEIRA, A. R. **Princípio Esperança e a Ética Material da vida. Reflexão**. Campinas, vol. 32, nº 92, p.59-72, jul/dez., 2007.

ABAÇA DÃN ORUM: HISTÓRIA E FORMAÇÃO IDENTITÁRIA DA MULHER NO CANDOMBLÉ DE NAÇÃO ANGOLA NA CIDADE DE ARAPIRACA

*Lilia Rose Ferreira*¹⁰⁰

INTRODUÇÃO

O século XX foi fluido na produção de estudos sobre as religiões afro-brasileiras e seus atores diversos por todo Brasil. Contudo, ao que se refere especificamente à produção historiográfica, os estudos se voltam a essa temática somente a partir de 1970, pois até então, segundo Irinéia Santos (2012), os estudos sobre a cultura e a religiosidade negra no Brasil só apareciam em capítulos de pesquisas sobre escravidão. Os estudos passam a se intensificar, sobretudo à luz da influência da Nova História Cultural e de uma produção de História Afro-brasileira.

Além disso, Santos (2012) sublinha o fato de que a aplicação da Lei 10.639/2003 que institui o ensino obrigatório de História da África e Afro-brasileira provocou os historiadores a perceber enorme ausência de pesquisa histórica sobre essas questões, até então, a produção era desenvolvida pelas áreas da Sociologia e Antropologia, carecia em grande escala de perspectivas históricas sobre as culturas negras. Posto isso, cabe destacar que a interpretação da religiosidade negra esteve intrinsecamente ligada à identidade e a cultura.

¹⁰⁰ Graduada em História pela Universidade Estadual de Alagoas, membro do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros-NEAB-UNEAL e Núcleo de Estudos em Ciências da Religião-NECIR-UFAL.

Alguns exemplos desses trabalhos são *A morte branca do feiticeiro negro* (1991) de Renato Ortiz, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil* (1988) de Beatriz Góis Dantas e *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito* (1977) de Yvonne Maggie Alves Velho. Estas obras são importantes para refletir a temática das religiões afro-brasileiras no espaço urbano. Recentemente podemos até mesmo referenciar a tese de doutorado de Neves Rafael¹⁰¹ que se apresenta como ponto de partida para as pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras no Estado de Alagoas

Especificamente em Alagoas tem-se, por exemplo, a obra de Abelardo Duarte¹⁰², que se trata das culturas negras em Alagoas, não obstante, trabalhos como o de Abelardo Duarte, não dão conta de envolver as religiões negras em um debate historiográfico aprofundado e evidenciando suas dimensões sociais, políticas, históricas e identitárias.

Posto isto, é pertinente explanar que a virada antropológica no campo da História durante a década de 1970, trouxe para o debate uma série de novos temas, mas essa circulação nas palavras de Burke (2008) não é novidade, desde o século XVIII que se reivindica uma história que dê conta de temáticas além da tradicional história política. Salutar, que a dinâmica de movimento da história com a antropologia se acentua com a Escola dos *Annales*.

Peter Burke as divide as fases da história cultural em quatro momentos, fase clássica, (1800-1950); a história da arte em 1930; a descoberta da “história da cultura popular” com Hobsbawn, Le Goff e Thompson na década de 1960 e por fim, a Nova História Cultural no final da década de 1980 com Le Goff,

¹⁰¹ RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912/*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004. vii., 266f.: il.; 31 cm.

¹⁰² DUARTE, Abelardo. *Folclore negro das Alagoas: áreas de cana-de-açúcar, pesquisa e interpretação*. Maceió: Edufal, 2010.

Bordieu, Norbert Elias, Michel Foucault. Para Burke a produção coletiva da história cultural trouxe inovações significativas em modalidade de novos temas.

Para Chartier¹⁰³ A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” As ponderações nos conduzem a reflexão de que a leitura sobre o período histórico a qual nos dedicamos a estudar, deve apreender a análise das fontes dentro do contexto onde foi produzida, observando os discursos e práticas sociais afim de entender quais intencionalidades estavam situadas por trás das representações que se prestam ao historiador/a através das informações fornecidas pelas fontes. E é nesse contexto, que se destaca o diálogo de uma história cultural que não reduza a importância da dinâmica social, pois como bem coloca Chartier:

pode pensar-se uma história cultural do social que tome por objecto a compreensão das formas e dos motivos — ou, por outras palavras, das representações do mundo social — que, a revelia dos actores sociais, traduzem as suas posições e interesses objectivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse (CHARTIER, 2002, p,16)

Ao nos debruçarmos sobre uma demanda historiográfica das religiões afro-brasileiras em Alagoas, neste caso, um exercício sobre a história de um candomblé de nação Angola liderado por uma mulher e que descende de uma geração de outras mulheres. Importa ressaltar que nossa preocupação não está na dinâmica das relações entre o cultural, social e religioso, que se estabelecem

¹⁰³ CHARTIER, Roger: História Cultural, entre práticas e representações/ tradução Maria Manoela Galhardo. 2 ed. Janeiro. 2002. 246 p

entre mulheres praticantes de candomblé Angola e a construção histórica de uma comunidade baseada na ancestralidade.

Observamos nesse sentido, Mãe Rita e à sociedade ampla tal como a entendemos para além do terreiro de candomblé, bem como as estratégias, interesses, discursos, práticas negociações e o jogo de poder propriamente dito.

Incube ainda nesse diálogo sublinhar, as exposições de Barros¹⁰⁴, no que se refere a toda atenção aos detalhes, a observação cuidadosa sobre tudo o que diz respeito ao nosso campo de análise e a qual procuramos estabelecer, segundo o autor: ‘A atenção aos detalhes, e o empenho de, através deles, atingir questões sociais mais amplas, corresponde à redução da escala de observação na corrente da História Cultural que se combina aos procedimentos micro-históricos.’” O trabalho cauteloso junto a tais recursos se propõe enquanto finalidade, importa lembrar, evidenciar as experiências das camadas subalternizadas pela sociedade.¹⁰⁵

Observando as questões apresentadas, este trabalho apresenta uma análise acerca da formação histórica e da identidade das mulheres no candomblé, suas relações com a espiritualidade e as lutas de resistência em uma sociedade estruturada pelo racismo religioso e o machismo do patriarcado brasileiro, considerando a história e a ancestralidade que norteiam a organização de uma comunidade e o sentido de ser das mulheres daquele grupo. Nosso trabalho se edifica através de uma pesquisa de campo realizada no terreiro de candomblé de nação¹⁰⁶ Angola na cidade Arapiraca,

¹⁰⁴ BARROS, José D'Assunção. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. (pp, 39) Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/%20cadernos%20historia/article/viewFile/987/2958>

¹⁰⁵ GINZBURG, C. Mitos, Emblemas e Sinais. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁰⁶ “resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos globados sob as várias denominações metaétnicas.O

onde nossa principal atora para análise nesta exposição é mãe Rita e sua comunidade.

O interesse pela temática foi despertado através de nossa participação ao longo dos quatro anos de curso de História na Universidade Estadual de Alagoas, onde tivemos a oportunidade de fazer parte enquanto estudante do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Estadual de Alagoas durante os anos de 2014 a 2017. As ações desenvolvidas pelo núcleo de estudo e pesquisa nos possibilitaram o contato com os terreiros de candomblé da cidade de Arapiraca, AL, despertando nesse sentido, nosso olhar sobre a problemática anunciada e a relevância de se trabalhar a mesma, uma vez que há poucos estudos nas universidades alagoanas sobre os candomblés e particularmente sobre os atores femininos e suas histórias destas comunidades.

Sobre nossas motivações para a produção deste trabalho, identificamos ainda ao longo dos estudos bibliográficos uma lacuna significativa a cerca de pesquisas sobre as comunidades de matriz bantas no Brasil. Segundo Roberto de Oliveira (2015) os povos bantos foram “ignorados pelos antropólogos brasileiros que se extasiavam com a negritude nagô.” (P, 6). Isso acontecia pelo fato de que, os antropólogos brasileiros não identificavam nas culturas bantas no Brasil a tão procurada originalidade africana por terem se misturado de maneira mais intensa a religiosidade europeia. Desta forma, centramos nossos esforços para uma produção, como já dito anteriormente, que se preocupe em

resultado dessa dinâmica é que as denominações de nação adquirem conteúdos distintos segundo as diferentes épocas e regiões do Brasil.” (p, 27). As nações de candomblé nesse sentido se referem a organização dos povos africanos no Brasil, onde cada nação se apresenta na representação do que é central para grupo, no caso aqui posto, os a matriz afro-religiosa bantu-angola. PARÉS, Luís Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia-2º Ed, ver-Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007

evidenciar as experiências e os atores das camadas sulbaternizadas pela sociedade.

MULHERES NEGRAS NO NOVO MUNDO.

A construção do Mundo Novo se estruturou sob o paradigma da dominação masculina na figura do pai, o chefe da Casa Grande. Contudo, não se trata de uma dominação paternalista no sentido de mediar às relações através da autoridade como pai sob uma condição familiar. O poder paterno do direito patriarcal será entendido como direito sexual (SAFFIOTI, 2015). Esse direito será cedido aos filhos homens, que exercerão o direito sexual sobre outras mulheres. O pai possui o controle das relações familiares, a família gira em torno dele, assim também o direito sexual. O pai que mantém sob sua guarda o direito sexual da esposa, filhos e filhas, cede por sua vez, esse direito aos filhos, não às mulheres.

O patriarcado que constitui a sociedade brasileira não se pauta apenas nas relações estreitamente familiares:

se trata de uma relação privada, mas civil; (...) configura um tipo hierárquico de relação, que invade todos os espaços da sociedade; tem uma base material; corporifica-se; representa uma estrutura de poder baseada tanto na ideologia quanto na violência. (SAFFIOTI, 2015. P. 60.)

Heleieth Saffioti pontua ainda nesse sentido que, as mulheres são “amputadas”, sobretudo no desenvolvimento e uso da razão e no exercício do poder. O sistema social que se concentra na figura do homem, do pai, sob essa perspectiva inferioriza e não reconhece as capacidades físicas e intelectuais das mulheres.

No Brasil, as mulheres negras serão condicionadas a esse direito sexual do *patrea potestas*. Além de ter suas forças de

escravizadas, o sexo das mulheres negras também será alvo de objetificação e controle.

No caso das mulheres na sociedade africana Ruth Landes apresenta:

Por toda a África à mulher se deu tradicionalmente grandes oportunidades (como propriedade e controle de hortas e pomares, mercados, negócios, domésticos, sociedades secretas) e reconhecimento oficial (de sacerdotisa e médium, os paços da rainha e outras entidades que tratam de interesses femininos); por vezes a mulher as partilhava com os homens. Este era bem o caso nas complexas sociedades da África Ocidental de onde veio, ou descendia, grande parte da população escrava (LANDES, 1967, p. 313/314).

No caso brasileiro, o patriarcado focado na autoridade masculina e eurocêntrica buscou submeter essas mulheres africanas para além da objetificação escravocrata de sua força de trabalho, como evidenciado anteriormente, também foram objetos de usos e abusos dos senhores. Nesse sentido, é necessário destacar,

A utilização da mulher negra como objeto sexual também não pode ser entendido como resultado da condição da escravidão, já que tal fato implicaria também o uso do escravo como alvo das investidas sexuais dos senhores. Tal fato irá ocorrer com a escrava em decorrência da sociedade patriarcal que legitima a dominação do homem sobre a mulher, sendo que a sexualidade da escrava vai ser visa pelo senhor como fora do círculo familiar, sem limites, normas morais ou religiosas, já que a mulher negra é *coisa*, um *objeto sexual*. (THEODORO, 1996, p, 35)

Durante o período de escravização colonial no Brasil, parte das mulheres africanas foi conduzida ao trabalho doméstico

nas casas-grandes, onde ocorria a maior parte da objetificação sexual por parte dos senhores e seus filhos. A outra parte se localizava nas lavouras exercendo as mesmas funções braçais que os homens africanos escravizados, além da reprodução sexual precária. Em seus raros momentos de folga, às mulheres seguiam para as cidades para realizar a venda seus diversos quitutes e artesanatos no intuito de adquirir o ganho básico para que se pudesse comprar a própria alforria e de seus filhos, companheiros e companheiras.

Para Helena Theodoro (1996), a mulher negra foi, na escravidão e nos primeiros tempos de *liberdade* a viga mestra da família e da comunidade negras. Neste período inicial de liberdade, as mulheres foram forçadas a arcar com o sustento moral e com a subsistência dos demais. (p, 34) Em seu trabalho *Água de Barrela*, Eliane Cruz (2015) observa que as mulheres negras ganhavam gorjetas das visitas que frequentavam as casas-grandes pelo exímio talento de produzir variados doces e alimentos que as agradavam. Salutar, não ser uma prática comum, contudo, contribuiu para que algumas mulheres escravizadas conseguissem organizar economias mínimas para comprar a “liberdade”. Uma vez libertas as mulheres que por vezes, já eram iniciadas nos segredos dos cultos às divindades africanas começaram a se reunir e organizar espaços ritualísticos. Como bem pondera Cruz (2015).

Na dimensão social e religiosa, o papel das “mulheres nas religiões da África Negra e os cultos afro-americanos se relaciona à guarda e transmissão das tradições religiosas e culturais, sendo o elo que liga o Sagrado à vida comunitária.” (THEODORO, p 59)

Nesse processo diaspórico, o sagrado feminino, a identidade e a própria história de homens e mulheres africanos, bem como a percepção sobre si, passa por um processo de ressignificação, de resistência e elaboração de táticas e estratégias. Nesse sentido, evidenciamos a história e os processos de luta e

formação identitárias de Mãe Rita enquanto parte dessas lutas, histórias e identidades dessas mulheres africanas e afrodescendentes em contexto de uma modernidade tardia, ainda racista, capitalista e patriarcal.

ABAÇA DÃN ORUM: UMA BREVE HISTÓRIA

A casa de candomblé Angola é dirigida pela sacerdotisa Rita Pereira, conhecida na tradição como *Logidãn*-que significa o *longo caminho da cobra*. Mãe Rita possui sessenta anos de idade e trinta e nove anos de iniciada no culto aos *nkisses*¹⁰⁷ Esta casa de culto de matriz banto-angola descende da matriz *Abaça de São Jorge*, localizada em Aracaju - SE, onde atuou a bisavó de santo Erundina Nobre Santos, conhecida como Nanã *Manadeuí* e é atualmente liderada pela sacerdotisa de santo, Dona Marizete, conhecida como *Oiá Matamba*. Essa matriz de Mãe Nanã *Manadeuí* data sua existência com mais de 80 anos de fundação no estado de Sergipe.

Dona Erundina, conhecida como Manadeuí fundou foi uma das responsáveis pela consolidação das casas de candomblé de nação Angola no Estado de Sergipe. Sua trajetória no início do século XX marcada por uma série de lutas políticas em reivindicação pela liberdade religiosa e o espaço de seu terreiro em Aracaju. Mãe Manadeuí em virtude da repressão foi por varias vezes forçada a mudar-se de um extremo ao outro da cidade para puder continuar as atividades religiosas, pois não somente o racismo religioso, mas um racismo religioso ligado à especulação imobiliária que se espalhava pelo estado e subalternizava cada vez mais a condição das comunidades afro-religiosas.

A história do *Abaça Dãn Orum* começa antes mesmo de ser aberto. As comunidades bantas são baseadas na ancestralidade,

¹⁰⁷ Guardiões, na língua banto.

dos mortos-viventes. “O morto-vivente continuar a viver apesar de sua saída do mundo dos vivos. Nesse sentido, eles são imortais”. (RAMOSE, p, 10). Dessa forma, se ressalta uma ancestralidade herdada da África banta, bem como a da própria matriarca Manadeuí, que embora não esteja mais viva em matéria, continua atuante na memória e nas referências da comunidade.

Durante vários momentos de nossas observações e diálogos com a matriarca do Abaça Dãn Orum a importância de mãe Manadeuí foi explícita em suas falas e na própria organização da casa religiosa. Do lado direito da parede do espaço de culto, acima dos assentos das autoridades hierárquicas da comunidade, tem-se um enorme quadro de Mãe Nanã Manadeuí, igualmente encontra-se posteriormente um quadro de Mãe de Deté, sucessora de Mãe nanã.

A comunidade afro-religiosa Abaça Dãn Orum, foi aberta em Arapiraca por volta do fim da década de 1980 por dona Rita Pereira, localizada na cidade de Arapiraca-AL, no bairro Alto do Cruzeiro, na Rua Pedro Bernardino.

Mãe Rita nos conta que a feira de Arapiraca foi durante um período importante para sua recém-aberta casa de candomblé, para ela e seus filhos de sangue e santo o sustento. As vendas de roupas e artesanatos na feira de Arapiraca e em outras feiras, como a de Caruaru garantiam alimentação da família.

Além da luta cotidiana de trabalho pela manutenção da comunidade, mãe Rita, assim como mãe Manadeuí, possui uma trajetória de enfrentamento ao racismo religioso, que não somente a oprime enquanto religiosa negra, também como mulher em uma sociedade marcadamente patriarcal.

O *Abaça Dãn Orum* tem em sua constituição, a cerca de mais de 50 membros participantes, sem contar simpatizantes e parentes de outros terreiros que costumam frequentar a casa.

O Calendário da casa:

- a) Mês de janeiro, abertura da casa com toque de *Lembá*-divindade dos céus, do branco, que representa os primeiros raios de sol do dia.
- b) Fevereiro, festa de *Nzila*- dedicada ao mensageiro dos *nkisses*, *senhor dos caminhos* e das entidades da rua (*Tranca-Rua, Pombo-gira Sete Saias, Maria Padilha, etc*)
- c) Março- No mês de março as casas de nação Angola ficam fechadas para a realização de um ritual não aberto ao público.
- d) Abril, Festa de *Kabila e Nkossi*- celebrando a fartura e a vitória nas batalhas encabeçadas pelos irmãos Caçador e Guerreiro.
- e) Junho, festa dedicada a *Nzazi-Loango*, divindade da justiça, dos trovões e também da boa colheita.
- f) Agosto, *kukuana de Kaviungo*, festividade dedicada à divindade masculina da cura, das doenças, que representa também a terra e o calor dela, as larvas dos vulcões e os raios fortes do sol. Mês dedicado também a *Angorô*. Este festejo ocorre sempre em homenagem a divindade guarda da matriarca da casa.
- g) Outubro, celebração às divindades infantis, *Vunji*.
- h) Novembro e dezembro, dedicados às festas de *Matamba* e *Kissimbi*, uma é divindade das tempestades, dos ventos e das guerras, na mitologia banta, foi grande governante nas terras de Angola. E *Kissimbi*, divindade aquática, da fertilidade, onde sem ela não há festas, nem prosperidade nas plantações ou qualquer atividade. A festa de *Matamba* geralmente acontece em Sergipe, no Abaça de São Jorge, os membros do Abaça Dãn Orum costumam viajar para

Aracaju e prestigiar a festividade na casa atualmente liderada por Mãe Déte-*Oiá Matamba*.

A ANCESTRALIDADE COMO PRINCÍPIO PARA FORMAÇÃO DAS IDENTIDADES NO CANDOMBLÉ ANGOLA.

A base fundamental do candomblé no século XX é a ancestralidade.

A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana. Ela não é, como no início do século XX, uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ela já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes; a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações do povo-desanto. Devido a isso afirmo que a ancestralidade tornou-se o principal fundamento do candomblé. Posteriormente, a ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente. Protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros. (OLIVEIRA, 2017. p, 3)

Desta forma, a ancestralidade é um dos elementos na formação identitária das pessoas de comunidades afro-religiosas, no caso aqui posto, das mulheres, utilizando como mãe Rita como exemplo. Haja vista, que quando tratamos das identidades em contexto pós-colonial estas se cruzam intercambialmente compondo um mesmo sujeito.

Contudo, observamos a ancestralidade como um elemento de caráter histórico que norteia a organização das casas de candomblé e a identidade dos seus membros. Os mortos-viventes são aqueles que viveram no passado, mas que suas ações continuam a influenciar metafisicamente na vida de seus seguidores e são desta forma, cultuados, onde a ancestralidade se atualiza a cada momento em que é invocada para comungar junto aos vivos na atualidade.

Tratando-se da particularidade de nosso estudo sobre a identidade feminina no candomblé, a construção do candomblé propriamente dita imprime naturalmente uma mescla de identidades que edificam os sujeitos coletivos e individuais.

As identidades neste processo de discussão pós-colonial possuem um caráter transitório, ao mesmo tempo em que um sujeito pode viver com várias identidades em si, essas mesmas identidades, esse mesmo sujeito sofre alterações contínuas com a passagem do tempo e o contato com outras identificações.

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar—ao menos temporariamente. (HALL. P,13, 2006)

O sujeito de forma geral encontra-se em situação de fragmento em sua identidade, a proclamação de identidades unificadas e sólidas há muito que entrou em declínio. A modernidade tardia no Brasil não foge disso, confronta o tradicional e o moderno em um surto de ansiedade frenética pela superação das tradições e a proclamação efetiva da modernidade. Este fenômeno produz sequencialmente novas identidades, ao

mesmo tempo em que altera e reafirma outras. No caso, seria correto utilizar o termo “identificações” como sugere Hall (2006).

No tocante a problemática apresentada, temos um corpo tradicional que se relaciona o tempo todo com o moderno. Nos espaços urbanos encontramos casas de candomblés ostensivas, bandeiras angolanas estendidas demarcando seu espaço físico e social.

O passado para as comunidades de candomblé não é considerado um passado estático, morto, passado este que ficou apenas de exemplo para as novas gerações. O passado para os candomblés é também presente, revivido cotidianamente nos rituais religiosos, nas manifestações dos ancestrais, no âmago do sujeito ao externalizar fazer pare da comunidade e ser iniciado no culto de uma divindade ou de um ancestral divinizado.

Quando uma pessoa iniciada manifesta a energia de um dos guardiões (inkisses), celebra-se e se revive no momento presente os lugares por onde a divindade passou, as lutas, os ideais, vitórias, amores e sofrimentos vividos pelo sagrado em sua trajetória terrestre de acordo com a mitologia.

No que tange a formação identitária, esta é sempre incompleta, se construindo ao longo do tempo em conflito com o exterior do sujeito. A relação do praticante com a divindade compõe uma característica fundamental em suas identificações. O praticante nesse sentido se pensa a priori enquanto “filho de Inkisse”, e dessa forma, se vê portador de aspectos mentais ligados ao que seu ancestral divinizado representa.

Nesse sentido, o “eu” não começa tampouco termina nele mesmo. Segundo esta perspectiva, o “eu” dentro da comunidade religiosa, se constitui primeiramente a partir dos ancestrais, das compreensões que os membros possuem sobre as divindades que se expressa nele. Ainda diante desse ponto, a formação da identidade se dá em contraste com os outros membros do grupo. Ou seja, a existência e o reconhecimento de um advêm da presença

de outrem. O eu só se afirma enquanto ser porque os outros existem e demarcam suas posições identitárias. Essa afirmação constitui uma negação que, ao mesmo tempo em que estabelece a identificação do sujeito que afirma, abre espaço em contrapartida para que o outro sujeito possa se perceber enquanto diferente e moldar a partir disso, suas formas de enxergar o mundo e a si mesmo: quem ele é e o que o outro é para ele. A identidade está continuamente sendo construída nessa perspectiva:

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre sendo formada. (...). A identidade não surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de intezeza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. (HALL. P, 38. 1992)

Contudo, nesta análise, o primeiro elemento central para a formação da identidade feminina no candomblé, é a ancestralidade. O reconhecimento enquanto mulher se dá através do confronto com o patriarcado, porém nem sempre será o centro de sua identificação. Uma vez que, reconhecendo as dificuldades que se caracterizam através do sexo, no caso de mãe Rita, ela recorre a ancestralidade enquanto motor para lidar com as entaves de uma cultura que inferioriza as mulheres.

Ao entrevistarmos a matriarca da comunidade, Mãe Rita, constatamos alguns elementos sobre sua condição de mulher, sacerdotisa afro-religiosa e sua relação com o mundo para além do terreiro. Questionamentos à sacerdotisa como ela se percebe enquanto mulher fora da comunidade religiosa e dentro da mesma.

Não realizamos um questionário sistemático, foi preferível deixar a mãe de santo falar à vontade sobre o tema que abordamos:

Minha filha, fora do terreiro eu me vejo pequenina, humilde, uma mulher, com minhas capacidades de mulher, defensora, lutadora, aquela mulher que nunca abri fracasso, sempre por cima de pau e pedra sempre busquei meus objetivos (...). Dentro do candomblé sempre me senti a grande, a grande mulher a grande guerreira, a grande matriarca, dessa humilde casa, que pra mim é enorme, é grande que pra mim é um trono, onde eu sentei varias pessoas para sua grandeza (...) pessoas que ajudei. Deus primeiramente e os Orixás me ajudaram a erguer ela, então me sinto assim, aquela guerreira, aquela batalhadora. Grande espiritualmente, a minha fé nos meus ancestrais, nos meus nkisses. Força para ajudar todas as mulheres que me procurarem. (...) Deus, os Orixás, os nkisses fazem eu me sentir potente, com eles eu me sinto mais forte, enfrento tudo que tiver que enfrentar. Se tiver que ir pra um tribunal de justiça pelo meu povo eu vou, se tiver que enfrentar uma delegacia eu enfrento, e Deus, Olorun, as forças dos sagrados me dão força, minha filha.” (LOGIDÂN. Dia 02, 09. 2017)

As mulheres historicamente ocuparam espaço de destaque nos terreiros de candomblé, devido à própria função histórica de fundadoras que exerceram na tradição. Notadamente, os candomblés ainda são espaços de poder liderados pelas mesmas. O relato de mãe Rita Pereira evidencia esse fato na atualidade apontando que a força da ancestralidade conserva o espírito e o desejo de luta e resistência, de continuidade de suas vivencias enquanto mulher individual e liderança de uma comunidade, preservando a própria continuidade do culto aos ancestrais.

Outro elemento essencial na fala é a forma em que a sacerdotisa se percebe dentro da comunidade, usando adjetivos

como *grande, a grande mulher, a grande matriarca*. Ou seja, evidencia a todo o momento o poder legitimado que possui dentro da comunidade, e que esse poder se estende para sua condição pessoal de mulher, preenchendo um lugar de central na gênese da sua identidade, uma vez que se enxerga enquanto portadora de uma força inabalável, sendo mulher e de candomblé. Assim sendo, observa-se que a relação com os ancestrais africanos contribui intensamente para a formação de um *empoderamento* feminino da mulher candomblecista.

É particularmente significativo pontuar outro item importante para esta análise: o binarismo entre masculino e feminino e as dinâmicas de dominação. Esse binarismo é parte elementar da estrutura patriarcal que rege a sociedade brasileira. Ao Masculino, os símbolos de força: espadas, leões, ursos, etc. Ao feminino: a delicadeza, as flores, a maternidade.

As mulheres são “amputadas”, sobretudo no desenvolvimento e uso da razão e no exercício do poder. Elas são socializadas para desenvolver comportamentos dóceis, cordatos, apaziguadores. Os homens, ao contrário, são estimulados a desenvolver condutas agressivas, perigosas, que revelam força e coragem. (SAFFIOTI. P, 37. 2004)

As mulheres na sociedade sexista brasileira, de maneira geral são referenciadas através da imagem construída pelo olhar da dominação masculina. Na verdade, a cultura patriarcal edificou para o sexo feminino uma imagem de delicadeza que só se aplica às mulheres das classes altas majoritariamente brancas, onde sua condição histórica no Brasil e conseqüentemente econômica coloca-as em uma situação privilegiada. Em clássicos brasileiros, como o livro *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre (1933), verificamos a veracidade dessa questão ao elucidar as interações violentas entre senhores de escravos com as mulheres negras

escravizadas e as sinhás com as escravizadas, ainda que partindo de uma visão romantizada sobre o contexto. Às mulheres brancas, era designado o casamento, a geração da prole que continuaria posteriormente a gerir os negócios dos senhores de terras. Às mulheres negras, o trabalho de iniciar os filhos dos senhores à vida sexual, a condição de escrava sexual e árduos trabalhos domésticos e nas plantações, também responsáveis por cuidar dos filhos dos senhores, muitas vezes presenciando os próprios filhos passarem fome para dar o leite o próprio leite materno aos senhozinhos e sinhazinhas.

Importante ressaltar, que nessa dinâmica de poderes, as mulheres brancas também sofriam opressões por parte de seus pais e maridos senhores de escravos, em virtude do poder do *patrea potesta*. Todavia, na pirâmide social as mulheres negras, indígenas e pobres, a condição de fragilidade se traduz à inferiorização e dominação de classe, raça e gênero. A problemática que levantamos nesse sentido, é que, a fragilidade feminina reverberada pelo patriarcado não se aplica às mulheres negras, pois estas, desde o início da formação do Estado Brasileiro executaram funções braçais, sempre estiveram presentes nas frentes de trabalho. As mulheres de candomblé em suas bases que para dar continuidade ao culto de seus ancestrais tanto no Novo Mundo, quanto na atualidade, enfrentaram e enfrentam desafios cotidianos ligados a questão econômica de classe, uma vez que a maioria dos terreiros está nas periferias e foram construídos sob os pilares da condição de subalternidade, das desigualdades de gênero e racismo religioso, que pensar uma fragilidade “feminina” é surreal considerando as relações objetivas que a cercam. Salutar, quando falamos da ausência de uma fragilidade mística na figura feminina negra, não nos referimos a isso de maneira romantizada, como se fez durante décadas.

Usualmente, quando as pessoas falam da “força” das mulheres negras elas referem-se à forma pela qual elas percebem como as mulheres negras lidam com a opressão. Elas ignoram a realidade de que ser forte perante a opressão não é o mesmo que superar a opressão, que a sobrevivência não é para ser confundida com a transformação. Frequentemente os observadores das experiências das mulheres negras confundem estas questões. A tendência em romancear a experiência das mulheres negras que começou com o movimento feminista refletiu-se na cultura como um todo. (HOOKS. P, 8. 1981)

O conceito de força comumente empregado nesse trabalho se exprime nas colocações de Bell hooks, pois consideramos que a energia utilizada pelas mulheres candomblecistas, pela grandeza evidenciada por mãe Rita, se refere à capacidade de suportar opressões, de sobreviver no mundo, e essa força é herança de uma história escravocrata e desumanizante, que obrigou as mulheres africanas escravizadas e suas descendentes a reformularem suas formas de ser no Novo Mundo. Significa suportar e sobreviver. Mas que exige um esforço histórico e social para que se reflita e vise à superação efetiva das desigualdades.

Em consonante ao aspecto particular do binarismo entre os gêneros sob uma especificidade do masculino e feminino na perspectiva observada no terreiro de candomblé estudado nos revela que um mesmo corpo físico, masculino ou feminino, pode conter em si características das duas categorias ao mesmo tempo. Homens heterossexuais contêm dentro de si as manifestações que são culturalmente na sociedade ampla destinada às mulheres, igualmente às manifestações sócio-culturais de sua própria categoria sexual.

A ancestral Dandalunda ao mesmo tempo em que pode manifestar afetividade, paciência, delicadeza, por outro lado, evidencia também um comportamento de guerreira, ambiciosa,

que vai às guerras quando preciso para proteger seu povo, que possui raiva e fúria. Isso acontece, porque as divindades bantas são ancestrais, mortos que vivem no presente. Fora pessoas, que passaram por diversas situações, e sentimentos. Isso reflete na preservação da humanidade daquele ou aquela que viveu e vive diante das atualizações dos cultos e da fé dos religiosos de matriz banto-angola.

Segundo a entrevista a nós concedida pelo *Tata nkisse* Wellington Galdino, filho de santo de mãe Rita Logidãn também:

A religião de candomblé é uma casa de porta aberta, entra o homossexual, entra o hétero, não há uma distinção entre os sexos. O Orixá, o Encantado, o Mestre não vê distinção, porque quando se entra na casa do candomblé, é uma religião onde não se vê o sexo, é tanto que o orixá o nkisse não tem preconceito [...] Não há diferença entre o sacerdote homem e mulher, porque são corpos onde habita o sagrado. Todos levam essa energia de paz, essa energia de amor [...] Porque no corpo onde habita as forças femininas também habita as forças masculinas. Quando um homem está em transe, ele não é obrigado só a manifestar uma energia que venha a simbolizar a energia masculina, como por exemplo, Ogum. Ele pode e deve também manifestar a energia feminina. Oxum que é a senhora das águas, que é a criação, que é água fértil, que alimenta a terra, que alimenta o masculino. [...] O entendimento hoje não vem sobre preconceito aonde o homem tinha que ser o bruto, o ignorante, o rígido, há também muitas mulheres. Só que a mulher é aquele símbolo doce, aquele símbolo de mel, que vem pra apaziguar uma situação entre a briga de um pai com o filho, mas isso não envolve os espaços de religião de candomblé, isso vem em muitos espaços. Mas sempre prezamos e damos grande valorização ao sexo feminina, porque ele tem uma grande energia sobre as Iabas, à criação do mundo, como o candomblé no Brasil [...] As mulheres sofreram

muito para estar nesse espaço, onde os homens agora também estão um do lado ao outro, no mesmo espaço. (GALDINO. Dia, 10/ 08/ 2017)

Atináveis considerações se fazem presentes no relato do sacerdote, que com muita clareza além de reafirmar as ponderações de sua mãe de santo anteriormente expostas, trazem para esta discussão uma perspectiva acerca de como a comunidade afro-religiosa percebe os papéis desempenhados pelas mulheres e o símbolo do feminino na tradição, bem como a manifestação simultânea do Feminino e do Masculino em um mesmo sujeito, independente do sexo biológico, pois compreende-se que um completa o outro. O equilíbrio é um elemento fundamental para a comunidade religiosa e se expressa através do próprio sagrado, situando Masculino e Feminino em posição de igualdade necessária.

CONCLUSÃO

Diante da alteração levantada no decorrer do texto, compreende-se, ainda que parcialmente, que a formação da identidade das mulheres no terreiro de candomblé *Abaça Dãn Orum*, bem como seus processos de resistência e reconhecimento diante de si, da comunidade e da sociedade brasileira ampla fundada pela ideologia colonial patriarcalista, se constrói a partir de uma dinâmica de símbolos e vivências histórico-culturais, que se articulam simultaneamente nas atoras contribuindo para a formação coletiva da comunidade e a percepção individual sobre si e os outros, membros e não membros da casa afro-religiosa, através da ancestralidade. A ancestralidade como bem demonstrada atua enquanto mediador histórico, que se articula colaborando na formação das identidades das pessoas dos cultos afro-religiosos de nação Angola.

BIBLIOGRAFIA

- BARCELLOS, Mario Cesar. Jamberesu: as cantigas de Angola. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- ARAÚJO, Clébio Correia de. A LEI 10.639/03 e suas diretrizes curriculares: avanços e limites para uma educação das relações étnico-raciais transcultural. (tese de doutorado em Educação. UFAL, 2017).
- CHARTIER, Roger: História Cultural, entre práticas e representações/ tradução Maria Manoela Galhardo. °2
- CRUZ, Eliana Alves S. Água de Barrela- Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2016. 454p.
- DANTAS, Beatriz Góis. Vovó Nagô e papai branco; usos e abusos da África no Brasil - Rio de Janeiro: Oraal, 1988
- FREYRE, Gilberto (1900-1987). Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob regime patriarcal/ Gilberto Freyre. Apresentação de Fernando Henrique Cardoso. — 48° ed. Rev-São Paulo: Global, 2003.
- GINZBURG, C. Mitos, Emblemas e Sinais. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GALDINO, Wellington. O feminino no candomblé: depoimento (10/08/2017) Arapiraca-Alagoas: *Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros*. Entrevista concedida a Lilia Rose Ferreira.
- LOGIDÃN, Rita. O feminino no candomblé: depoimento (02/09/2017) Arapiraca-AL; Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros. Entrevista concedida a Lilia Rose Ferreira.
- LANDES, Ruth-1908-1991. A cidade das Mulheres/ Ruth Landes. Tradução: Maria Lúcia do Eirado

Silva: Revisão e notas de Édson Carneiro-2.ed. rev-Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2002.360

OLIVEIRA, Roberto Francisco de. Híbrização Bantu: o percurso cultural adotado por um povo—Goiânia, 2012. 174:il.; 30 cm. (tese de doutorado)

OLIVEIRA, David Eduardo. Epistemologia da Ancestralidade. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com>. Acessado em 02/12/2017.

PARÉS, Luís Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia-2º Ed, ver-Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007

PERROT, Michelle: Os excluídos da história: Operários, mulheres e prisioneiros/ tradução Denise Bottmann- Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

RAFAEL, Ulisses Neves.Xangô rezado baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912/. - Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004.vii., 266f.: il.; 31 cm.v

RIBEIRO, René. Cultos Afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social. 2. Ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1977 (Coleção Brasileira, v, 280)

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen.

SANTOS, Irinéia Maria de. *Nos Domínios de Exu e Xangô o Axé Nunca se Quebra: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-200)-São Paulo, 2012.*

- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Uma proposta de Leitura Histórica das Fontes. Textuais em pesquisas qualitativas. *Revista Signum*, Belo Horizonte, v 16, n.1, p. 131.
- SAFFIOTI, Heleieth. Gênero, patriarcado, violência./ Heleieth Iara Bongiovani Saffioti -2 ed. – São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015. 160p.
- THEODORO, Helena. Mito e Espiritualidade: mulheres negras. Prefácio de Agenor Miranda Rocha; apresentação de Sergio Cabral. – Rio de Janeiro: Pallas ed, 1996.
- HALL, Stuart. Identidade Cultural na Pós-modernidade. DP&A Editora. 1ª edição em 1992, Rio de Janeiro, 11ª edição em 2006, 102 páginas, tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro.
- HOOKS, bell. Não sou eu uma mulher. Mulheres negras e feminismo. 1ª edição 1981. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro 2014.

MORTE DE DEUS E NIILISMO EM NIETZSCHE: AS TRANSFORMAÇÕES RELIGIOSAS NA PÓS- MODERNIDADE

*Sebastião Hugo Brandão Lima**

INTRODUÇÃO

Partimos nesta pesquisa tentando entender parte do pensamento de Friedrich Nietzsche: seu discurso acerca da “morte de deus” e niilismo, para lançarmos luz no entendimento das transformações no campo religioso no cenário pós-moderno.

Buscamos apresentar o seu discurso nietzschiano da “morte de deus” partindo da obra *Gaia Ciência*, este discurso relaciona-se com a desvalorização do mundo metafísico e a perda de crédito no Deus cristão. A fé em Deus perdeu plausibilidade, instaurando o niilismo.

A problemática da “morte de Deus” na obra de Friedrich Nietzsche é tão ambígua e paradoxal quanto o é toda a sua filosofia. E esta é paradoxal na medida que ela mesma se desdobra através de uma multiplicidade de perspectivas, de interpretações, de valorações, e revalorações que a caracterizam essencial, radical e inerentemente. (GONÇALVES, 2012, p. 51).

Problematizamos, brevemente, a crítica de Nietzsche a religião cristã, mas, sobretudo, sua crítica à sociedade de sua época, ele critica uma sociedade edificada sob o ideário cristão que está amparado em uma moral que por séculos foi usada como mecanismo de domínio e manutenção de poder. Nietzsche entende o cristianismo enquanto negação da vida e/ou religião da decadência. A crítica de Nietzsche ao cristianismo tem como alvo o sujeito enquanto agente moral. Todavia, não é necessariamente

uma crítica a Jesus, o Cristo, visto que, Nietzsche considerava Paulo o verdadeiro fundador do cristianismo que se seguiu após a morte de Jesus.

Nesta pesquisa analisamos a Religião na pós-modernidade e a recepção do pensamento de Nietzsche neste cenário. A pós-modernidade nasce com Nietzsche, a partir do seu discurso da “morte de Deus”. Hoje, com a pós-modernidade, a religião, ao menos suas representações institucionais, tornou-se coadjuvante no debate sobre temas relevantes, porém, a humanidade prossegue vivendo dimensões religiosas, cada vez mais particulares e subjetivas. Com a pós-modernidade e seu processo de secularização, a religião não se encerra, ao contrário, ela ressurge e se difunde. Mesmo não tendo o “protagonismo” que exercia antes a religião continua exercendo papel importante na pós-modernidade, estando presente em todas as áreas do desenvolvimento humano.

NIILISMO E “MORTE DE DEUS”

Vários nomes são associados ao niilismo, tais como: Schopenhauer, Nietzsche e Turgueniev, entre outros. Logo percebemos que não há facilidade em conceituar o niilismo. Sendo assim, iniciaremos nossa reflexão sobre niilismo com o verbete do dicionário de Nicola Abbagnano:

Termo usado na maioria das vezes com intuito polêmico, para designar doutrinas que se recusam a reconhecer realidades ou valores cuja admissão é considerada importante. Assim, Hamilton usou esse termo para qualificar a doutrina de Hume, que nega a realidade substancial (Lectures on Metaphysics, I, pp. 293-94); nesse caso a palavra quer dizer fenomenismo. Em outros casos, é empregada para indicar as atitudes dos que negam determinados valores morais ou políticos.

Nietzsche foi o único a não utilizar esse termo com intuítos polêmicos, empregando-o para qualificar sua oposição radical aos valores morais tradicionais e às tradicionais crenças metafísicas: — “O N. não é somente um conjunto de considerações sobre o tema 'Tudo é vão', não é somente a crença de que tudo merece morrer, mas consiste em colocar a mão na massa, em destruir. [...] É o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes do qual não é possível atribuir um juízo negativo: a negação”. (1998, p. 712).

A partir da leitura de Abbagnano, torna-se evidente as várias interpretações acerca do niilismo, pois, a depender do autor, o termo assume diferentes conotações. E, percebemos que na maior parte das vezes a expressão niilismo é usada de forma pejorativa, o que é aceitável, uma vez que a origem do termo é a palavra latina nihil, isto é nada.

O niilismo tem como principal característica desprezar qualquer valor metafísico e objetiva a destruição da moral; induzindo todas as coisas ao vazio, removendo da vida qualquer sentido extraterreno, isto é, uma fundamentação extraterrena é simplesmente injustificável. Contudo, não podemos entender o niilismo somente como uma teoria de destruição propriamente dita. Devemos entender o niilismo, também, como uma tendência de reformulação e/ou reconstrução, ou seja, no entendimento de proporcionar aos indivíduos a possibilidade de criar seus próprios valores – munidos de suas experiências existenciais e materiais (FERREIRA, 2013).

Foi na contemporaneidade que o Niilismo ganhou maior expressão e importância. Contudo, o niilismo em si não é tão recente, pois retoma aos primórdios da Filosofia, especificamente a partir do filósofo sofista Górgias (485 a.C. a 380 a.C.), e se desenvolve durante a história. Como defende Ferreira, o termo niilismo nos leva a Revolução Francesa, mais especificamente por conta do escritor russo Turgueniev. Já no meio filosófico foi

primeiramente usado por Friedrich Schlegel, Johann Fichte e Friedrich Hegel. Porém é com a filosofia desenvolvida por Nietzsche que a “filosofia do nada” ganha notoriedade e ganha seu entendimento contemporâneo. “Torna-se mola propulsora da inovação, da quebra de valores e desmistificação de muitas teorias tidas como ‘verdadeiras’” (FERREIRA, 2013, p. 30).

Schopenhauer, apesar de não se considerar niilista, em sua grande obra, *O Mundo como Vontade e Representação*, trouxe de volta o Nada para a cena contemporânea. Despertou desde seu surgimento o espanto daqueles que se propuseram a lê-la, dentre esses o jovem Nietzsche. Foi a partir de Nietzsche que a reflexão filosófica sobre o niilismo alcança o seu ápice. O pensamento nietzschiano, acerca do niilismo, influenciou outros filósofos como Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Emil Cioran.

Para Nietzsche, com o desabono do mundo suprasensível – da metafísica – a “crença no Deus cristão perdeu o crédito” (2001, p. 233). O fundamento a qual o homem ocidental alicerçou sua existência declinou. A fé em Deus perdeu plausibilidade, instaurando o niilismo¹⁰⁸. Ao passo que se desprezou a tradição e todo o seu sistema, houve impactos, isto é, a “morte de Deus” trouxe consequências, tal como o niilismo,

¹⁰⁸ Dada toda a problemática e desenvolvimento de pesquisas sobre o niilismo, nos parece pouco provável afirmar, categoricamente, o que é e o que não é niilismo. Conceitos tendem a serem absolutos e ortodoxos. Conceituar é diminuir e falsificar o real. As coisas por si mesmas não possuem conceitos nem limites previamente delimitados. Os signos não necessariamente têm relação direta com os significados nem com os significantes, como defendem tanto Derrida, com sua técnica desconstrutiva, quanto Saussure, no âmbito da linguística. É mais promissor tentar apresentar como este tem sido visto durante a história do pensamento, demonstrando o que pode ser o niilismo, e com base nesse catálogo de possibilidades, tentar entender como este niilismo se estabelece no projeto filosófico de Nietzsche (cf. PECORARO, 2005).

influenciando na construção do que se denomina pós-modernidade¹⁰⁹.

No decorrer da obra *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche vai discorrer sobre o abandono da modernidade. Para ele só é possível abandonar a modernidade pela radicalização das próprias tendências que a compõe. Esta radicalização se dá através da diminuição dos valores superiores da civilização aos elementos que as constroem. Em Nietzsche, a saída da modernidade não é entendida como superação, no sentido de criar novos conceitos, e sim no sentido de substituição dos conceitos já existentes, uma vez, que a superação é uma categoria tipicamente moderna (2000). Contudo, a partir desta análise, podemos concluir que a própria verdade é um valor que também se dissolve.

Com a desagregação do conceito de verdade, a verdade primeira que era Deus se desintegra, logo, Deus está morto. Para Vattimo: “é com esta conclusão niilista que se sai de fato da modernidade, segundo Nietzsche, pois a noção de verdade não mais subsiste e o fundamento não mais funciona, dado que não há fundamento algum para crer no fundamento, isto é, no fato de que o pensamento deva fundar” (VATTIMO, 2007, p. 173). Concluimos que a passagem da modernidade para a pós-modernidade é caracterizada pela destruição da fundamentação dos valores e ideais absolutos, decorridos da “morte de Deus” (VATTIMO, 2007).

Segundo Nietzsche, a humanidade perdeu o seu referencial absoluto e o que restou foi o nada, pois, cometeu o maior dos

¹⁰⁹ O termo "pós-modernismo" teve sua origem na Espanha na década de 1930. Perry Anderson em *As Origens da Pós-modernidade*, aponta ter sido, Frederico de Onís, o primeiro a usar o termo pela primeira vez (1993). Mas foi o filósofo francês Jean-François Lyotard, com a publicação *A Condição Pós-Moderna*, que expandiu o uso do conceito (2009). A verdade é que não há consenso sobre a existência de uma “pós-modernidade”. A discussão em torno da pós-modernidade, bem ao estilo de nossa época, se faz cheia de contradições.

os assassinatos – o maior de todos os atos: a “morte de Deus”. Também são culpados os que nascem depois da morte de Deus e reesponsáveis de se tornarem Deus como resultado de um novo tempo (NIETZSCHE, 2001).

Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda "em cima" e “em baixo”? Não vagamos como que através de um nada infinito? (NIETZSCHE, 2001, p.148).

Deus – ser metafísico – era um referencial desde a antiguidade até o período medieval, contudo, com a modernidade esse referencial foi se perdendo tornando a humanidade perdida em meio ao nada. Após a “morte de Deus” este estado de nada é o niilismo. Uma vez que “Deus morreu”, enquanto fundamento supra-sensível, e enquanto a finalidade de todo real, “se o mundo supra-sensível das idéias perdeu sua força imperativa e antes de tudo sua força evocadora e construtora, então não resta mais nada, junto a que o homem possa se manter e em direção a que ele possa se direcionar” (HEIDEGGER, 2003, p. 479).

Este estado de nada é consequência de uma dependência do fundamento que se esgotou. O lugar de Deus foi ocupado pelo vazio. Aparentemente, Nietzsche percebe o niilismo como danoso e indesejável, propondo um recomeço mais real e condizente com a realidade humana (NIETZSCHE, 2001). Nietzsche se proclama o primeiro niilista completo, que viveu até o fim o niilismo (NIETZSCHE, 1992, p.2-3).

Em Nietzsche existe uma pena que nos redimi da vastidão da crueldade de termos assassinado Deus e uma forma de superarmos o vazio deixado por ele: tornarmo-nos deuses! Houve

um rompimento na história com a constatação de que Deus havia morrido, abrindo-se uma variedade de novas possibilidades de perspectivas para humanidade (NIETZSCHE, 2001).

Nietzsche percebe na transvaloração de valores a oportunidade do surgimento de valores fundamentados na realidade física e não em uma realidade metafísica. Esses valores transvalorados não se tornariam vazios e estariam isentos do niilismo clássico à medida que se baseiam na realidade natural e não sobre natural, em uma realidade física e não metafísica. Para alcançar tal feito Nietzsche concebe o “além homem” ou “super-homem” capaz de transvalorar - transcender os valores. Heidegger argumenta que:

Com a consciência de que ‘Deus está morto’ inicia-se a consciência de uma transvaloração radical dos valores supremos até aqui. O homem mesmo passa para uma outra história depois dessa consciência: uma história que é mais elevada porque nela o princípio de toda avaliação, a vontade de poder, é experimentada e assumida explicitamente enquanto a realidade do real, enquanto o ser de todo ente...O declínio dos valores normativos chegou ao fim. O niilismo ‘da desvalorização dos valores supremos’ foi superado... O ‘super-homem’ é o homem, que é homem a partir da realidade determinada pela vontade de poder e para esta (2003, p. 511).

Nietzsche não busca extinguir todo e qualquer valor, bem como, não pensa a humanidade ausente de valores, como pode parecer a partir de uma leitura superficial e leviana de suas obras. Nietzsche concebe a transvaloração, isto é, a superação dos valores que estão postos, de onde deriva uma de suas principais críticas ao cristianismo, pois, ele critica duramente a moral e valores cristãos, que são base dos valores ocidentais. Transvalorar os valores é superá-los e não negar todo e qualquer valor. Também, não

defende transvalorar os valores e moral existente para buscar um “valor” e “moral” superior único, absoluto e universal. Para Nietzsche os valores sempre existirão, contudo, eles estarão em perene e ininterrupto processo de transformação e ressignificação: um contínuo processo de construção e desconstrução. “[...] não se pode conceber a vontade de potência sem o niilismo e sem a repetição dos valores que não cessam de retornar e se reimpor, mas transmutados ou metamorfoseados em novas formas, novas máscaras, novas roupagens, novos disfarces” (GONÇALVES, 2012, p. 53).

Uma vez que o homem não mais depende de Deus ele passa a ser o condutor dos seus próprios valores. Já não é Deus ou uma realidade metafísica que é seu referencial. O homem se torna livre para construção de seus ideais (HEIDEGGER, 2003).

Vattimo, em entrevista concedida a revista IHU On-Line¹¹⁰, evidencia as alternativas da era de incertezas a qual vivemos. Segundo ele: “O niilismo é a via da emancipação e da salvação: somente reduzindo progressivamente as pretensões absolutas, os valores e também as evidências materiais, podemos realizar uma humanidade mais autêntica e assim menos fanática, mais amigável” (2004).

Segue concluindo que, “o verdadeiro pecado original do qual ainda somos vítimas é a pretensão metafísica de ter razão” (2004). Afirmar as diferenças deve ser a sustentação contra os absolutos. “Isso significa que o que devemos ter em comum é o exercício da caridade”. Para o filósofo, a “luta contra os absolutos pode ser a base sobre a qual nos entendemos com os outros” (Ibdem. 2004).

¹¹⁰ A Revista do Instituto Humanista Unisinos é uma Revista on-line, onde encontramos esta entrevista do Vattimo que foi publicada em 2010 e acessada em 17 de janeiro de 2014, podendo ser encontrada no seguinte site: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3701&secao=354.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA “MORTE DE DEUS” E NIILISMO EM HEIDEGGER, VATTIMO E YOUNG.

Para Vattimo, tanto a “morte de Deus” em Nietzsche quanto o fim da metafísica em Heidegger sinalizam ser a mesma coisa. Embora Heidegger entenda a “morte de Deus” como a constatação do advento do niilismo e não do advento da pós-modernidade (VATTIMO, 2007).

O niilismo é definido por Heidegger como a depreciação e o estado de declínio em que se achavam os valores e ideais europeus (HEIDEGGER, 2003). Ao afirmar a “morte de Deus” Nietzsche estava interpretando o niilismo em seu desenvolvimento histórico e que culminava em sua época. Não estava em um projeto pessoal ou mesmo em propósito de um ateísmo militante. Era antes de tudo uma constatação histórica do que se vinha desenvolvendo historicamente. Assim, Heidegger diz:

Agora vale a meditação acerca da metafísica nietzschiana. Seu pensamento se vê sob o signo do niilismo histórico reconhecido por Nietzsche, que já transpassava preponderantemente o século passado e determina o nosso século. A interpretação desse movimento é sintetizada por Nietzsche através da curta sentença: “Deus está morto”. Poder-se-ia supor que a sentença “Deus está morto” expressa uma opinião do ateuista Nietzsche e é portanto uma tomada de posição pessoal; uma tomada de posição por isso mesmo unilateral e, assim também, facilmente refutável através da indicação de que hoje, por toda parte, muitos homens procuram as casas de Deus e de que subsistem as aflições a partir de uma confiança em Deus determinada de modo cristão (2003, p. 474-475).

A proclamação da “morte de Deus” – tomada como mera representação ateísta e\ou convicções pessoais – seria refutada facilmente tanto em sua época quanto nos dias atuais. Sobretudo, nos dias atuais que notoriamente percebe-se o crescimento e encantamento de mundo com adaptações e ressignificações do fenômeno religioso e, conseqüentemente, persistência da existência de Deus e\ou deuses. Contudo, não há como refutar o discurso da “morte de Deus” o enxergando sobre este ângulo. Vejamos as palavras de Heidegger, acerca do discurso do homem desvairado, que segundo ele, diz justamente, que a afirmação “Deus está morto” “ não possui nada em comum com a mera opinião presente à nossa volta e eloquente daqueles que “não acreditam em Deus”. O niilismo enquanto destinação ainda não se fez absolutamente vigente para os assim meramente descrentes” (2003, p. 481).

O anúncio de Nietzsche de que Deus está morto não necessariamente é uma afirmação ateísta, pois, o ateísmo visto como verdade inquestionável seria um fundamento absoluto, tanto quanto Deus servia de fundamento necessário e absoluto. Ao contrário, a proclamação da morte de Deus – distanciando-se do modelo religioso escolástico – abriria horizontes para uma nova experiência religiosa, dilacerando a sustentação do ateísmo que comumente direcionam todas as suas críticas ao Deus-metafísico. Assim, segundo Vattimo a morte desse Deus ultrasensível possibilita a crença em outro Deus que não se enquadra na categoria de metafísico, vejamos:

Sob a luz da nossa experiência pós-moderna, isso significa que justamente porque esse Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus. Certamente, porém, não no Deus da metafísica e da escolástica medieval que, de qualquer forma, não é o Deus da bíblia,

daquele livro que a própria metafísica moderna, racional e absoluta, aos poucos havia dissolvido e negado (2004, p.12).

Segundo Vattimo, quem morre é o Deus dos filósofos, o Deus neoplatônico, Deus cristão escolástico que é o Deus que é atestado por meios de argumentos lógicos e ontológicos. A morte desse Deus metafísico tornou Deus mais humano, mais próximo a realidade, pertencente ao real: um Deus dotado de atributos humanos e desprovido de atributos divinos, que se sujeitou a morte. A morte do Deus metafísico faz ressurgir o Deus pessoal da revelação bíblica como possibilidade religiosa (VATTIMO, 2004, p.12).

Vattimo se opõe aos que defendem que o discurso de Nietzsche foi extremamente proveitoso para o ateísmo, pois, para ele, o discurso nietzschiano revigorou a religião e abalou o discurso ateu, todavia, que o Deus que é assassinado é o Deus-metafísico, isto é, o Deus moral. Segundo Vattimo, o "Deus moral", ou seja, o Deus que fundamentava a metafísica, morreu e foi enterrado, "Todavia, esse é aquele que Pascal chamava de Deus dos filósofos e, de fato, muitos são os sinais que parecem indicar que foi a própria morte desse Deus o que abriu caminho para uma vitalidade renovada da religião" (2004, p.24).

O debate religioso não se encerra com a sentença nietzschiana de "morte de Deus", o que se encerra é o debate em torno de dogmas absolutos (VATTIMO, 2004, p.20). A afirmação da "morte de Deus" destrói a credibilidade dos defensores do Deus metafísico e a crença em um ateísmo racional, isto porque incidir fundamentação para o ateísmo é o mesmo que acatar uma verdade metafísica última (VATTIMO, 2004, p.12). Para Vattimo a afirmação que a não-existência de Deus poderia ter partido de Nietzsche é falaciosa, pois se assim fosse, a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, como uma estrutura verdadeira do real que

teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional. Onde quer que haja algo de absoluto mesmo que seja a tese da não existência de Deus, ainda está presente a metafísica, isto é, ou seja, exatamente o mesmo Deus que Nietzsche descobriu (VATTIMO, 2004, p.9).

Nietzsche não tem por pretensão atestar o ateísmo e sim atestar a desvalorização dos valores morais de sua época. Ele questiona os ideais europeus propostos a partir do prisma de valores que não se sustentam e com isso define o niilismo. Para ele o niilismo é a compreensão da realidade de sua época, enquanto decadência dos valores absolutos e supremos e consequentemente aparecimento do nada por ausência desses valores. Porém ele ressignifica o niilismo propondo a transvalorização de todos esses valores e ideais, tidos até então como supremos e que se apoiavam em um ser metafísico, que denominamos por Deus. Heidegger discorre sobre o niilismo em Nietzsche apontando a importância de compreender o niilismo para entender a afirmação da “morte de Deus”:

Nietzsche também continua designando a nova avaliação do niilismo – em verdade aquele niilismo através do qual a desvalorização se plenifica em uma nova avaliação que se apresenta solitariamente como normativa. Essa fase normativa do niilismo é denominada por Nietzsche o niilismo “plenificado”: o niilismo clássico. Nietzsche compreende sob o termo niilismo a desvalorização dos valores supremos até aqui. Mas Nietzsche coloca-se ao mesmo tempo afirmativamente ante o niilismo no sentido de uma “transvalorização de todos os valores”. O nome niilismo permanece com isso plurissignificativo, e, visto em seus extremos, de início sempre ambíguo, uma vez que designa por um lado a mera desvalorização dos valores supremos até aqui, mas tem em vista ao mesmo tempo, por outro, o contramovimento

incondicional à desvalorização (2003, p. 485).

Houve um escassez de valores morais e culturais (supremos) pós constatação da “morte de Deus”, pois, sem Deus para legitimar os ideais e valores morais eles perderam a razão de ser e o ocidente mergulha no niilismo. A sociedade ocidental perdeu o sentido, a crença assumiu papel secundário fadando ao descredito os valores antes tidos como inquestionáveis (YOUNG, 2003).

Segundo Young, assim que Nietzsche anunciou, em 1882, que Deus estava morto, ele havia constatado nada além da verdade. Constatou o fato sociológico de que a cultura ocidental tem deixado de ser uma cultura religiosa. Uma vez que a estrutura tradicional que dota a vida de sentido tem sido estabelecida sem mais ser dirigida pela crença, bem como nada mais toma seu lugar, o resultado é o “niilismo”. Compreendido no sentido de Nietzsche: “O que significa o niilismo? Que os mais altos valores se desvalorizam. O alvo está se perdendo...” (YOUNG, 2003, p. 3-4).

São duas as formas de interpretarmos o niilismo proposto por Nietzsche: o niilismo ativo ou positivo e o niilismo passivo ou negativo. O primeiro marcado pelo aumento do poder e equivalente ao niilismo positivo proposto por Heidegger. Miccoli discorre sobre o niilismo ativo da seguinte forma: “No horizonte do niilismo ativo, Nietzsche é, sobretudo, pensador do pós-moderno: aquele que foi além da filosofia clássica e do mito do progresso. Ele declarou a inconsistência das ideias metafísicas e teológicas” (1992, p. 330). Em Vattimo encontramos a seguinte afirmação: “o niilismo ativo seria definido como uma forma de vida que, pela sua força e vitalidade, cria sempre novas interpretações que se combatem incessantemente e alcançam somente precárias situações de equilíbrio, sem poder nunca referir-se a um critério objetivo de validade” (2000, p.198).

E o segundo, que simboliza a decadência e a diminuição de poder, equivalente ao niilismo negativo heideggeriano (BENSON, 2008, p. 133). Em Vattimo encontramos a seguinte afirmação sobre o niilismo passivo: “não seria outra coisa que a capacidade de viver sem a garantia de um horizonte determinado e estável, consciente que todos os sistemas de valores não passam de produções humanas demasiadas humanas” (2000, p.198).

Nietzsche usa a expressão niilismo tanto de forma positiva quanto de forma negativa, o que dificulta a compreensão, já que não há, nesse sentido, clareza na definição, pois, se aplica ora a algo positivo ora a algo negativo. Como já vimos, Nietzsche definiu o niilismo como a decadência dos valores, o que seria o niilismo negativo – niilismo clássico. Porém, Nietzsche compreende que devemos superar os valores demolidos e o nada deixado em seu lugar – transcender os valores – e há isso ele também define como niilismo: de transvalorização dos valores, desta forma vista de forma positiva, ou seja, um niilismo positivo. Ele atesta o niilismo clássico na história e anuncia o niilismo positivo como uma forma de superação do niilismo negativo. A “morte de Deus” é consequência e parte do niilismo negativo que se apresentara historicamente (HEIDEGGER, 2003).

O niilismo dominou a cultura ocidental e promoveu o descrédito do sobrenatural. Nietzsche constata o niilismo em plena modernidade, tendo como proposta transcender o niilismo – transvalorar. Só os espíritos fortes conseguem se enxergar como Deus de si mesmos (além homem) e construir suas próprias histórias e seus próprios valores que sejam adequados às suas necessidades e sem a necessidade da legitimação metafísica. Superando o nada, transcendendo do niilismo negativo para o niilismo positivo (YOUNG, 2003).

Segundo Young, a morte de Deus anunciada na filosofia nietzschiana resulta da desvalorização dos altos valores. Esses valores não mais se sustentam, não são mais aptos a dar direção e

sentido a nossas vidas. Passa a existir um vácuo de valor que toma o ser, o que é denominado de niilismo por Nietzsche. Assim, Young defende a necessidade de uma revalorização de todos os valores, um novo e fundamental princípio de valor. Ou seja, a vontade de poder. O mais alto valor, em outras palavras, a única coisa que é valorável em si mesma é o aumento em poder. Todo o resto é secundário, pois só são valoráveis apenas na medida em que promovem o crescimento de poder (YOUNG, 2003, p. 100-101).

Deus, ser metafísico, e todo o seu entorno de valores e ideais não mais se sustentam. Está declarada a “morte de Deus”, assim como atesta Heidegger ao refletir as palavras de Nietzsche:

Nietzsche coloca a pergunta: “O que é o niilismo?” em uma anotação do ano de 1887. Ele responde aí: “O fato dos valores mais elevados se desvalorizarem”. Os valores mais elevados desvalorizam-se contudo justamente através do fato de ter surgido a intelecção de que o mundo ideal nunca é passível de realização no interior do mundo real. A imperatividade dos valores supremos cai em falso. A pergunta levanta-se: para que esses valores supremos, se eles não são capazes de assegurar ao mesmo tempo a defesa, os caminhos e os meios de uma realização das metas colocadas por eles? (2003, p. 484).

Logo, em Nietzsche a “morte de Deus” é a ruína irreversível do firmamento supra-sensível que dava sustentação e fundamentação para os valores morais ocidentais. Deus é a sustentação supra-sensível – metafísica – que foi desenvolvido desde de Platão no ocidente, não sendo mais acatado na modernidade como fundante e verídico (HEIDEGGER, 2003). Heidegger discorre sobre o significado da morte de Deus, afirmando que a sentença significa a mesma coisa que se afirmar

que o mundo supra-sensível está sem força de atuação e que o mesmo não consegue mais fomentar vida alguma. Heidegger defende que para Nietzsche a filosofia ocidental, entendida como Platonismo, chegou ao seu fim. Para ele, Nietzsche entende a sua própria filosofia enquanto o contramovimento ante a metafísica, isto é, ante o platonismo (2003, p. 478).

Vale salientar que ao anunciar a “morte de Deus” Nietzsche não se referia só ao Deus cristão, mas a todo o ideal de mundo metafísico que surge com Platão na divisão de mundo sensível e mundo das ideias, o qual é apropriado pelo cristianismo para legitimação da fé cristã (HEIDEGGER, 2003, p. 478). A “morte de Deus” é a morte do mundo idealizado fora do “real”, é a morte da metafísica e de todos os valores por ela legitimados. Como afirma Heidegger,

No seio da sentença “Deus está morto” encontra-se o nome Deus essencialmente pensado como correlato do mundo supra-sensível dos ideais que encerram a meta subsistente para além da vida terrena e vigente para esta vida – uma meta que a determina assim desde o alto e, portanto, de certa maneira desde fora. Se a crença autêntica e determinada de maneira eclesial em Deus desvaneceu-se, porém, agora [...] (HEIDEGGER, 2003, p. 482).

[...] Aquele mundo supra-sensível das metas e medidas desperta e não carrega mais a vida. Aquele mundo mesmo perdeu sua vitalidade: ele está morto. A crença cristã se apresentará aqui e acolá. Mas o amor pungente em um tal mundo não é o princípio efetivador e eficaz do que agora acontece. O fundamento supra-sensível do mundo supra-sensível tornou-se, pensado enquanto a realidade efetiva de todo real, irreal. Esse é o sentido metafísico da sentença pensada metafisicamente: “Deus está morto” (2003, p. 514).

Nilismo, “morte de Deus” e fim da metafísica podem ser compreendidos como análogos, uma vez que, se referem ao descrédito e ausência de legitimação dos valores. Após a “morte de Deus”, que era a fundamentação para o real, o homem perde a sustentação do seu mundo, pois perde o seu referencial absoluto. Heidegger aponta para o nilismo transvalorativo de Nietzsche como solução da crise de valores (HEIDEGGER, 2003, p. 482).

A análise do discurso da “morte de Deus” e do nilismo nos oferece maior aparato teórico para compreendermos suas relações com o cenário religioso atual. A “morte de Deus” e o nilismo é parte integrante e central para entendermos algumas nuances da religião/religiosidade na pós-modernidade.

MORTE DE DEUS, NILISMO E RELIGIÃO

É a partir do avanço desta modernidade, vivenciada por Nietzsche, que vivemos atualmente a crise da identidade cultural no Ocidente e conseqüentemente conflitos de natureza religiosa. O advento da pós-modernidade gerou especificidades que caracterizam esta época como distinta das demais, emergindo novas reflexões sobre a religião e a fundamentação de seus valores. “Não se aceitam mais normas e regras morais, senão aquelas que forem descobertas como importantes e necessárias, a partir do protagonismo humano” (BARTH, 2007, p. 94).

Nietzsche, em seu tempo histórico, a partir de sua teorização acerca do nilismo, já havia nos exortado para as mudanças advindas com a modernidade, sobretudo, ao que se refere à religiosidade. O sujeito pós-moderno passou a relacionar-se de forma distinta aos outros períodos históricos em relação a Deus e a Religião.

O nilismo atinge o campo da religião. O axioma que o consagra soa: Toda religião é verdadeira... No concreto da vida, acontece com a geração jovem pós-moderna uma privatização e

individualização da religião a modo de kit religioso preparado com as práticas religiosas oferecidas no gigantesco supermercado de religiões da pós-modernidade. Presencia-se um pot-pourri religioso com ingredientes cristãos, orientais, africanos, indígenas, esotéricos, evangélicos, etc. (LIBANIO, 2004, p. 117).

À medida que avançamos historicamente e analisamos de forma racional e sistemática nosso tempo histórico nos deparamos com o sujeito pós-moderno, o qual Nietzsche se referia, já que as peculiaridades que caracterizam a pós-modernidade – sistema econômico, cultural, político... – atuaram sobre os indivíduos ajustando-os a esta “nova era”, estabelecendo uma religiosidade composta por novos padrões. Os problemas religiosos dos homens são “acobertados” em nome do homem liberal, ou seja, que só tem tempo para o trabalho e acúmulo de bens. Buscamos aquele “conhecimento receituário”, instantâneo, dos cursos técnicos e operacionais que formam cada vez mais “especialistas” que só conseguem perceber o mundo sob a ótica de sua lente. Busca-se consolo nas mercadorias de tal forma que a felicidade parece sempre está na vitrine e nunca conosco. Quem você é depende do que você consome. Nesse sistema não nos damos conta dos conflitos religiosos de nossa época, no tocante a formulação dos valores, vistos por uns como inovador e necessário e por outros como anárquicos e perniciosos. “Para Nietzsche, o processo de desvalorização dos valores é a marca mais profunda da evolução histórica do pensamento europeu, que é assim, a história de uma decadência” (VOLPI, 1999, p. 56), o que resulta do niilismo.

As verdades absolutas a partir da filosofia nietzschiana, em especial acerca da “morte de Deus” e do niilismo, são pulverizadas, pondo em cheque toda a modernidade e sua esperança em uma verdade universal, bem como, coloca em cheque parte dos fundamentos da religião, tais como os dogmas religiosos que pretendem se auto afirmar como verdade única e universal. Embora, inúmeros pesquisadores do fenômeno

religioso, como Peter Berger, Willian Paden, Mircea Eliade, John Hick, Rudolf Otto, dentre outros, na pós-modernidade, tenham superado a compreensão equivocada de que a religião oferecera explicação última e absoluta para a realidade.

Nossa interpretação do discurso da “morte de Deus” e consequentemente do niilismo que será instaurado, defendido por Nietzsche, leva em consideração a distinção que o filósofo faz entre niilismo e religião, que para ele se quer são sinônimos. Equívoco maior é equiparar niilismo e cristianismo, mesmo reconhecendo que Nietzsche considera o cristianismo um dos principais representantes do niilismo da decadência, o qual nega a vitalidade e força próprias da humanidade.

O niilismo rejeita valores metafísicos e visa destruir a moral, induzindo todas as coisas ao vazio, demolindo qualquer sentido extraterreno. Contudo, não podemos simplesmente simplificar o niilismo a esta interpretação, todavia que o niilismo também se configura como a possibilidade de proporcionar aos indivíduos criarem seus próprios valores, reformulá-los e/ou reconstruí-los. O niilismo, em Nietzsche, pode ser positivo (reafirma a vida) e negativo (caracterizado pela decadência e negação da vida).

As contingências que perpassam, em nossa civilização, o desenvolvimento da religiosidade pós-moderna, são inimagináveis sem o niilismo, tais mudanças só se realizam através de uma ininterrupta recriação de valores, em um constante processo de construção e desconstrução: aniquilam e edificam, modelam e remodelam. “Não se trata, pois, de um destruir para depois construir, mas de um demolir e um construir simultâneos, concomitantes, tautócronos, *pari passu*” (GONÇALVES, 2012, p. 55).

Nietzsche não defendia uma sociedade da barbárie, sem religião e governada puramente pelo instinto humano. Não se pode traduzir o pensamento de Nietzsche, referente aos instintos,

vontade... como algo animalesco e/ou retorno a selvageria, engana-se quem assim o interpreta: o instinto a qual Nietzsche se refere é vontade de vida, transbordante e afirmativa, oposta a negação da vida e tudo o que nela há de beleza como a sexualidade, a fertilidade e a satisfação do destruir e construir, ou seja, a vida em toda sua intensidade. Sim, ele era defensor dos instintos humanos e teceu duras críticas a racionalidade e aos valores vigentes (cristãos/ocidental), porém, isso não implica a negação de todo e qualquer valor e sim a negação do “valor absolutizado”.

O niilismo visto sob uma nova ótica nos dá pistas para interpretar o filósofo, pois, com a “morte do Deus” e consequente advento do niilismo (negativo) os valores serão destruídos, instaurando-se o nada, porém é a partir do nada – negação de sentido – que ressurgem novos valores (niilismo positivo) e uma nova significação da realidade. Os novos valores vão se impondo, visto que os velhos valores não têm mais força de se impor enquanto verdade absoluta, como afirma Paulo Gonçalves: “[...] novos valores se põem em marcha, mas camuflados sob outros nomes, outras designações, outras denominações. Outras qualificações” (2012, p. 55).

CONCLUSÃO

Como defendeu Vattimo, na medida em que as expectativas criadas não se puderam realizar efetivamente, surgiram à frustração, o relativismo e o niilismo (Cf. 2007). Assim, entendemos que há um forte relacionamento entre o discurso de Nietzsche e o desenvolver-se da sociedade pós-moderna, no tocante, os ideais religiosos que historicamente desenvolveram-se no Ocidente.

A pós-modernidade recebe o pensamento de Nietzsche com respeito e admiração, mas com cautela e desconfiança. Visto que, o pensamento do autor – embora tenha a influenciado – traz consigo inúmeras interpretações, no tocante ao seu discurso da “morte de Deus” e o niilismo.

Nietzsche revelou-se quase que como um “profeta” de um período que estava por se instaurar: o cenário contemporâneo que denominamos por pós-modernismo, para ele caracterizado pelo niilismo, ou seja, uma época marcada pelo “nada”. Há paulatinamente um desgaste da religião, contudo a religião/religiosidade persistiu, se resignificou e se adaptou ao mundo pós-moderno. Encontrou seu espaço e está tão viva quanto o foi no passado. Em um mundo pós-modernizado, marcado pela “morte de Deus” e o niilismo, a religião se auto afirmou, no entanto, trata-se de uma religião mais personalizada, subjetiva, que corresponda aos anseios mais emergenciais dos indivíduos pós-modernos.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARTH, W. L. O homem pós-moderno, religião e ética. **Portal de Periódicos da PUCRS**: Teocomunicação, Porto Alegre, v.37, n.155, p. 89-108, 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1775/1308>>. Acesso em 12/09/2014.
- BENSON. B. E. **Pious Nietzsche. Decadence and Dionysian Faith**. Indiana: University Press, 2008.
- FERREIRA, A. Niilismo e ética: a “filosofia do nada” em suas relações com o agir humano. **Revista Lampejo**, Fortaleza, CE, n. 4, nov. 2013. Disponível em: <http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-4/artigos/Artigo3_Antunes%20Ferreira%2027%20a%2037.pdf> Acesso em: 12/11/2014.
- GONÇALVES, P. S. **Um olhar Filosófico sobre Religião**. São Paulo: Ideias e Letras, 2012
- HEIDEGGER, M. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. **Natureza Humana**: Revista internacional de filosofia, São Paulo: Educ. v. 5, n. 2, 2003.
- LIBANIO, J. B. **Jovens em tempo de pós-modernidade**. São Paulo: Loyola, 2004.
- LYOTARD, J. **A condição pós-moderna**. José Olympio, 1998.
- MICCOLI, P. **Mistica terrestre. Nietzsche e l'insopportabile peso della verità cristiana**. Roma: Brescia, 1992.

- NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.
- _____. **Humano, Demasiado Humano**. São Paulo: Cia das Letras, 2000a.
- _____. **La volontà di potenza**. Milão: Bompiani, 1992.
- _____. O Cristianismo e a ultraModernidade. **Revista IHU Online**, São Leopoldo, v. 4, n. 128, 2004. Disponível em: <www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1158266406.15word.doc>. Acesso em: 20/01/2014.
- PECORARO, R. **Niilismo e (pós) Modernidade**. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2005.
- PERRY, A. **As Origens da Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- VATTIMO, G. **O fim da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. **Depois da cristandade**. São Paulo: Record, 2004a.
- _____. **Dialogo con Nietzsche**. Milão: Saggi, 2000.
- VOLPI, F. **O Niilismo**. São Paulo: Loyola, 1999.
- YOUNG, J. **The death of God and the meaning of live**. New York: Routledge, 2003.