

# LIBERDADE E RELIGIÃO:

*O ESPAÇO DO SAGRADO NO SÉCULO XXI*

ORGANIZADOR

SYLVIO FAUSTO GIL FILHO





Sylvio Fausto Gil Filho  
(Organizador)

LIBERDADE E RELIGIÃO:  
O Espaço do Sagrado no Século XXI

EDITORA CRV  
Curitiba - Brasil  
2016

Copyright © da Editora CRV Ltda.  
**Editor-chefe:** Railson Moura  
**Diagramação e Capa:** Editora CRV  
**Revisão:** Os Autores  
**Conselho Editorial:**

Prof. <sup>ª</sup> . Dr. <sup>ª</sup> . Andréia da Silva Quintanilha Sousa (UNIR)	Prof. Dr. João Adalberto Campato Junior (FAP – SP)
Prof. Dr. Antônio Pereira Gaió Júnior (UFRRJ)	Prof. Dr. Jailson Alves dos Santos (UFRJ)
Prof. Dr. Carlos Alberto Vilar Estêvão	Prof. Dr. Leonel Severo Rocha (UNISINOS)
- (Universidade do Minho, UMINHO, Portugal)	Prof. <sup>ª</sup> . Dr. <sup>ª</sup> . Lourdes Helena da Silva (UFV)
Prof. Dr. Carlos Federico Dominguez Avila (UNIEURO – DF)	Prof. <sup>ª</sup> . Dr. <sup>ª</sup> . Josania Portela (UFPI)
Prof. <sup>ª</sup> . Dr. <sup>ª</sup> . Carmen Tereza Velanga (UNIR)	Prof. <sup>ª</sup> . Dr. <sup>ª</sup> . Maria de Lourdes Pinto de Almeida (UNICAMP)
Prof. Dr. Celso Conti (UFSCar)	Prof. <sup>ª</sup> . Dr. <sup>ª</sup> . Maria Lília Imbiriba Sousa Colares (UFOPA)
Prof. Dr. Cesar Gerónimo Tello	Prof. Dr. Paulo Romualdo Hernandez (UNIFAL – MG)
- (Universidad Nacional de Três de Febrero – Argentina)	Prof. Dr. Rodrigo Pratte-Santos (UFES)
Prof. <sup>ª</sup> . Dr. <sup>ª</sup> . Elione Maria Nogueira Diogenes (UFAL)	Prof. <sup>ª</sup> . Dr. <sup>ª</sup> . Maria Cristina dos Santos Bezerra (UFSCar)
Prof. Dr. Élsio José Corá (Universidade Federal da Fronteira Sul, UFFS)	Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus (IFRO)
Prof. <sup>ª</sup> . Dr. <sup>ª</sup> . Gloria Fariñas León (Universidade de La Havana – Cuba)	Prof. <sup>ª</sup> . Dr. <sup>ª</sup> . Solange Helena Ximenes-Rocha (UFOPA)
Prof. Dr. Francisco Carlos Duarte (PUC-PR)	Prof. <sup>ª</sup> . Dr. <sup>ª</sup> . Sydione Santos (UEPG PR)
Prof. Dr. Guillermo Arias Beatón (Universidade de La Havana – Cuba)	Prof. Dr. Tadeu Oliver Gonçalves (UFPA)
	Prof. <sup>ª</sup> . Dr. <sup>ª</sup> . Tania Suely Azevedo Brasileiro (UFOPA)

Este livro foi aprovado pelo Conselho Editorial.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
CATALOGAÇÃO NA FONTE

---

L694

Liberdade e religião: o espaço do sagrado no século XXI. / Sylvio Fausto Gil Filho (organizador). – Curitiba: CRV, 2016.  
200 p.

Bibliografia  
ISBN 978-85-444-0892-6

1. História - religião 2. Religião - liberdade I. Gil Filho, Sylvio Fausto org.  
II. Título III. Série.

CDD 200.9

---

Índice para catálogo sistemático

1. Religião 200

2016

Foi feito o depósito legal conf. Lei 10.994 de 14/12/2004

Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da Editora CRV

Todos os direitos desta edição reservados pela:

Editora CRV

Tel.: (41) 3039-6418

www.editoracriv.com.br

E-mail: sac@editoracriv.com.br

# SUMÁRIO

PREFÁCIO .....	7
CAPÍTULO 1	
LIBERDADE E RELIGIÃO: o Espaço do Sagrado no século XXI .....	9
<i>Alex Villas Boas</i>	
CAPÍTULO 2	
EL MOVIMIENTO DE SACERDOTES PARA EL TERCER MUNDO (MSTM): su impacto en los barrios periféricos del gran Buenos Aires. ....	23
<i>María Elena Barral</i>	
CAPÍTULO 3	
RELIGIÃO E AFRICANIDADES: práticas culturais de longa duração .....	39
<i>Jefferson Olivatto da Silva</i>	
CAPÍTULO 4	
SOBRE A LIBERDADE DOS CRISTÃOS: releitura de Lutero a partir da Teologia da Libertação .....	51
<i>Lauri Emilio Wirth</i>	
CAPÍTULO 5	
RELIGIÃO COMO FORMA SIMBÓLICA E A FENOMENOLOGIA EM ERNST CASSIRER.....	65
<i>Sylvio Fausto Gil Filho</i>	
CAPÍTULO 6	
NO ESPAÇO DA LIBERDADE A CONSTRUÇÃO DE UMA IGREJA.....	79
<i>Euclides Marchi</i>	
CAPÍTULO 7	
ESPACIALIDADES RELIGIOSAS .....	95
<i>Clevisson J. Pereira</i> <i>Marcos Alberto Torres</i>	
CAPÍTULO 8	
VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER: a negação da alteridade .....	107
<i>Clélia Peretti</i> <i>Vinicius Rufino Leal</i>	

CAPÍTULO 9	
O ENSINO RELIGIOSO NO CONTEXTO DA LAICIDADE .....	123
<i>Edile Fracaro Rodrigues</i>	
<i>Sérgio Rogerio Junqueira</i>	
CAPÍTULO 10	
CAMINHANDO, REZANDO E SE AUTOFLAGELANDO:	
as procissões penitenciais .....	137
<i>Vera Irene Jurkevics</i>	
CAPÍTULO 11	
LIÇÕES DE LIDERANÇA DE JESUS: conceitos de liderança	
e sucesso na mídia cristã .....	149
<i>Karina Kosicki Bellotti</i>	
CAPÍTULO 12	
AS FILOSOFIAS MÍSTICAS NAS RELIGIOSIDADES ORIENTAIS.....	169
<i>Vladimir Luís de Oliveira</i>	
CAPÍTULO 13	
RELIGIÃO E POLÍTICA: estratégias de poder e opinião pública.....	181
<i>Renato Augusto Carneiro Junior</i>	
SOBRE AUTORES.....	197

## PREFÁCIO

Liberdade e Religião tema central do *VIII Seminário Nacional Religião e Sociedade: O Espaço do Sagrado no Século XXI* realizado nos dias 06 e 07 de novembro de 2015 foi um evento de extrema relevância que despertou um debate profícuo do papel das religiões instituídas e as religiosidades no contexto hodierno.

Há uma intencionalidade sutil nessa escolha temática, com um logismo, em anteceder a palavra “liberdade” à “religião”; assim como, evidenciar uma tensão entre os dois conceitos que deveriam estar sempre unidos, mas de certo modo foram cindidos e fragmentados nessa modernidade inacabada.

À primeira vista, parece que as religiões perderam a sua universalidade necessária como metadiscurso unificador, produzindo uma certa falência de sentido na recuperação da integralidade ética da ação humana. Mas a direção apontada pelo discurso fundador das religiões sugere, o contrário; indica outra possibilidade, além do dogmatismo, o poder de escolha, ou seja, a condição de liberdade. Uma liberdade edificada sob os auspícios do bem e, por conseguinte na predileção da virtude. Uma liberdade que reside, indelevelmente, na disposição da virtude e no exercício livre em atos de sentido que configuram um universo propriamente religioso. Lembrando a tradição *confuciana*: “*Sem conhecer o mandato [do Céu], não há como se tornar um Homem Nobre. Sem conhecer os Ritos, não há como se pôr de pé. Sem conhecer [a maneira de] falar das pessoas, não há como entendê-las*”.<sup>1</sup>

Conhecer é impregnar o mundo de significado e transformá-lo em “outro mundo” papel que também as religiões exercem. Todavia, há uma condição de liberdade necessária como podemos inferir em determinada interpretação da carta aos *Gálatas*: “*Para a liberdade que Cristo nos libertou. Portanto, permaneçam firmes e não vos submetais, de novo, a jugo de escravidão*”.<sup>2</sup> A conformação da libertação para a liberdade não é só intuitiva, mas inteligível numa escolha moral. Como também mencionado no *Lawh-i-Maqsúd*: “*A Ave do Domínio das palavras articula continuamente este chamado: ‘Todas as coisas tenho Eu designado para ti, e, igualmente, a ti para teu próprio bem. ’ Se os eruditos e os homens versados nos conhecimentos do mundo, nesta Era, permitissem à humanidade inalar a fragrância da amizade e do amor, todo coração compreensível apreenderia a significação da verdadeira liberdade e descobriria o segredo da paz imperturbável e da absoluta tranquilidade*”.<sup>3</sup>

Nesse intuito, a conexão dos ditames da religião com a liberdade está no âmbito do domínio da ética religiosa. Mas tal acepção só se torna possível sob a égide de um princípio de unidade apodítica das manifestações religiosas em seu afã de resinificar o devir humano.

1 CONFÚCIO. *Os Analectos*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. Cap. 20 v. 03.

2 GÁLATAS. In: Novo Testamento: Interlinear Grego-Português. Barueri SP: SBB, 2004. Cap. 05, vers. 01.

3 BAHÁ'U'LLÁH [1882], *Lawh-i-Maqsúd*. In: *Epístolas de Bahá'u'lláh – reveladas após o Kitáb-i-Adas*. Rio de Janeiro: Editora Bahá'í do Brasil, 1983, p. 180-181.

De modo geral, atualmente, a malversação do uso da religião no campo político manifesta os riscos à liberdade de escolha, tanto individual como coletiva cindindo também o frágil consenso ético das religiões. Não há como negar a preeminência de um diálogo aberto em busca do entendimento que, talvez, só seja possível no domínio da convergência ética além das ideologias e doutrinas

O Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER) abre espaço para essas discussões, além de valorizar a pesquisa e a reflexão na área da religião e seus desdobramentos, também possibilita o exercício pleno da liberdade do pensar compreensivo na alteridade.

Este livro se apresenta como essa ágora da manifestação de pensares diversificados com treze contribuições: Alex Villas Boas descortina as possibilidades da crítica ao imaginário religioso e o malogro entre as teodiceias e a liberdade na cultura contemporânea; María Elena Barral constrói uma análise histórica do significativo Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo (MSTM) em Buenos Aires e suas conexões políticas e religiosas; Jefferson Olivatto da Silva desvela a questão das Africanidades e religião sob a égide da História da África; Lauri Emilio Wirth faz uma reflexão das aproximações entre os ideais de liberdade em Lutero e a tratativa na Teologia da Libertação Latino-Americana; o capítulo de nossa autoria expõe as possibilidades analíticas da ideia de religião como forma simbólica a partir da fenomenologia de Ernst Cassirer; a análise da trajetória histórica das relações entre a Igreja Católica Romana e o Estado no Brasil é o tema de Euclides Marchi; o texto de Clevisson J. Pereira e Marcos Alberto Torres investiga as possibilidades de estudo do fenômeno religioso a partir das espacialidades religiosas e suas apropriações na ciência geográfica; a discussão sobre a violência contra a mulher em suas diversas formas incluindo o desrespeito com a dignidade mulher é o tema de Clélia Peretti e Vinícius Rufino Leal; Edile Fracaro Rodrigues e Sérgio Rogerio Junqueira analisam o problema do Ensino religioso no Brasil no contexto da laicidade e suas perspectivas como componente curricular; Vera Irene Jurkevics revela as procissões penitências nas diversas nuances da religiosidade popular, sua modelagem cultural e apropriações oficiais ou não; Karina Kosicki Bellotti descortina a questão da formação de lideranças, dentro e fora do âmbito religioso, ensinada em manuais de aconselhamento a partir de publicações de autores cristãos; Vladimir Luís de Oliveira revela as peculiaridades das filosofias místicas nas religiosidades orientais na interpretação das conexões da filosofia, mítica, mística e técnicas de êxtase ; e finalmente, Renato Augusto Carneiro Junior problematiza as conexões entre religião e política no Ocidente e suas reverberações nas estratégias de poder e opinião pública.

Manifesto grande gratidão a todos os colegas que contribuíram para esta obra e que de modo eficaz apoiaram o NUPPER na iniciativa de manter aberto um espaço de liberdade no labor acadêmico onde o campo da religião possa ser explorado sob diversos olhares e experiências.

*Curitiba, 01 de julho de 2016*  
*Sylvio Fausto Gil Filho*



# CAPÍTULO 1

## LIBERDADE E RELIGIÃO: o Espaço do Sagrado no século XXI

Alex Villas Boas

---

Uma das tarefas teológicas do século XXI é pensar criticamente o imaginário religioso que ocupa o espaço sagrado no século XXI, físico e simbólico, bem como o papel que exerce na cultura contemporânea.

Uma das categorias teológicas, enquanto *forma mentis* que habita a cultura contemporânea, e como reminiscência de uma época de teocracia Ocidental, conhecida como Cristandade é a Teodiceia. Este é um termo criado por Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) que pretende mostrar a *Theós diké*, (justiça de Deus), ou seja, a justificativa de Deus em relação a presença do Mal no mundo. Leibniz concebe o mundo como projetado por Deus para ser o melhor dos mundos possíveis, de um modo rigorosamente racional. Assim numa espécie de equação lógica, para que haja o bem é necessário que haja o mal, mas na bondade de Deus, o mal que existe no mundo é o mínimo necessário para que haja o máximo de bem, o que não implica, portanto, em Deus nenhuma contradição, dando Ele condições de o mal ser superado com o triunfo do bem, pois potencialmente o mundo comporta esse bem maior.<sup>4</sup>

Apesar de sua origem no século XVII, pode se identificar retroativamente formas de teodiceia ao longo da história das religiões, não raro como elemento anacrônico<sup>5</sup>. As teodiceias são formas de teologia que nascem da percepção de uma ordem social que se consolida como sendo de vontade divina. Substituem as patodiceias, termo esse que fora utilizado por Viktor Frankl para fazer referência a sua visão antropológica do humano como *Homo patiens*, parafrasando o imperativo kantiano “*sapere aude*” por “*pati audi*” – “*atreve-te a sofrer*”, e assim indicar a capacidade do ser humano de responder (*diké*) ao sofrimento que se lhe afeta (*pathos*), resposta essa que constitui o processo de subjetivação por excelência, núcleo da liberdade de consciência.<sup>6</sup> Nesse sentido, a superação das teodiceias se apresenta como necessidade de uma linguagem/cultura/imagem de Deus e do ser humano que fomente uma busca de sentido, provocando processos de subjetivação [*pathos*] que enfrentem o fatídico e o absurdo com soluções responsáveis, ou seja, com uma medida de justiça [*diké*]. A sobreposição das teodiceias acaba por resultar na perda da consciência trágica, no qual não se confronta o absurdo, mas se vê como dentro

4 LEIBNIZ, G. W.. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal: suivi de la monodologie*, p. 7-472.

5 Para a questão do mal cf. QUEIRUGA, A. T. *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus. – Por uma Nova Imagem de Deus*, p. 181-264; cf. ainda QUEIRUGA, A. T. *Repensar o Mal – Da Ponerologia à Teodiceia*, 2011; ESTRADA, J. A. *A impossível teodiceia – A crise da fé em Deus e o problema do mal*, 2004; SOARES, A. *De volta ao mistério da iniquidade: Palavra, ação e silêncio diante do sofrimento e da maldade*, 2012.

6 FRANKL, V. E. *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*, p. 243.

de uma ordem divina, não raro, não perceptível ao ser humano, de modo que é convidado a confiar nos planos da divindade. A miopia da percepção não está no acento à confiança, mas na ausência de uma postura crítica e responsável, por parte do ser humano, diante dos conflitos, especialmente os de origem social.

Em suas essências as grandes tradições religiosas nascem como mistagogas, ou ainda, teopatodiceias, ou seja, como experiência do Sagrado (*theós*) que interpele ao processo de subjetivação (*pathos*) responsável (*diké*), e nesse sentido atuam como pedagogas de um caminho ou de um estilo de vida, no qual segui-lo iniciará a busca da experiência fundacional, ou seja, na revisitação da experiência do fundador. O processo mistagógico se institui como caminho de sabedoria, e liberdade de consciência e pode-se classificar em quatro grandes pilares, que se amalgamam como totalidade simbólica no qual o indivíduo se insere, como *cultura alternativa* dentro da totalidade simbólica social. Tal processo mistagógico que inaugura uma tradição, na medida em que carrega tal densidade axial, ganha capilaridade social e se apresenta como cultura alternativa, passa a reinventar a cultura de dentro da mesma, afirmando valores fundamentais dentro de uma nova compreensão, e não raro, dilatando-os. Neste sentido que Jaeger vê o cristianismo como *paideia* alternativa.<sup>7</sup> E como cultura dentro da cultura que a pedagogia mística de uma tradição religiosa, de modo geral, promove quatro grandes âmbitos de significação<sup>8</sup>:

- **A criação de uma Literatura Sagrada:** a mistagogia como oferta de um modo de ser é privilegiadamente apresentada em forma literária. As grandes tradições religiosas possuem sua literatura sagrada, oral ou escrita, exatamente por ser ela o caminho primeiro de identificação pessoal entre a tradição e o iniciado. Este não procura entender o texto como um especialista, mas antes procura se entender diante do texto. Toda literatura sagrada carrega sua capacidade de provocar um modelo a ser seguido (*mimésis*) e ao mesmo tempo propõe uma reinvenção (*poiésis*) da própria lógica existencial. A narrativa foi a primeira forma pedagógica de condução ao mistério no mundo antigo.
- **A criação de uma ritualização da vida:** A Literatura Sagrada doa a simbólica que estará na base dos ritos. Os mitos, diferentemente de como pensou a crítica iluminista que os reduziu a uma invenção mentirosa, carregam densidade antropológica que indicam significados a serem descobertos para a vida. Sendo o rito o momento de atualização dos mitos, é o momento em que a significação se faz viva e provocadora de desejo. O mito visa recordar o caminho que o desejo deve trilhar. No rito, a pessoa doa o desejo à divindade e alimenta afetivamente o sentido assimilado de uma tradição.

7 JAEGER, W. *Cristianismo Primitivo e paideia grega*, p. 9-22.

8 VILLAS BOAS, A. Entre a Teografia e a Teologia. In: FERREIRA, A. M. (Org.). *Teografias – Sentimento Religioso e Cosmvisão Literária*, p. 267-287.

- **A consolidação de uma sabedoria de vida:** A experiência religiosa uma vez inaugurada se descobre dentro da condição humana de contradição, o que exige a busca de formular princípios de não contradição, elaborando uma teologia, ou seja, uma forma mais filosófica, no sentido de uma compreensão crítica da própria experiência, e que pode ser apresentada em diversos gêneros: tratados filosófico-teológicos, sermões críticos, catequeses mistagógicas, projetos teológicos, doutrinas...
- **A expansão de uma consciência ética:** Na medida em que se descobre um sentido para a vida identificando-se com a proposta de uma tradição, que se alimenta afetivamente tal sentido na ritualização da vida e passa a se pensar criticamente a própria conduta, inevitavelmente há o desdobramento de um alargamento da consciência ética que impacta o ambiente em que se localiza provocando a percepção de uma proposta de excelência de vida. É exatamente a diferença ética de uma religião que irradia a sua proposta, uma vez que aquele que assume seu caminho, descobre concretamente um modo de ser que o ajuda a lidar com os inerentes desafios existenciais. É na pertinência e suficiência do discurso ético que a proposta religiosa se consolida como modo de ser assumido.

As duas primeiras características se inserem dentro da ordem simbólica, pois doam a linguagem da tradição, a práxis da comunidade religiosa se insere dentro da tarefa de responsabilidade ética em relação ao real que se manifesta sempre como desafio, e a tarefa da teologia enquanto sistematizadora pode ser entendida como tarefa de elaboração de um imaginário que integre a tradição e a realidade de cada época. Contudo, na medida em que tal cultura se expande no tecido social, tal tradição incorre no risco de ser cooptada por um sistema político que a oficializa, e conseqüentemente altera sua dinâmica, servindo inclusive para ser reguladora social. Isso aconteceu com as grandes tradições religiosas do mundo antigo como Hinduísmo, Judaísmo, Islamismo, Budismo e com o próprio Cristianismo, sendo inclusive o processo mais esclarecedor para se entender as demais teocracias. Em uma teocracia, não se trata exatamente de uma sociedade comandada pela religião, mas sim que o poder político faz uso da sensibilidade e do discurso religioso de uma tradição.<sup>9</sup>

Na medida em que ocorre essa oficialização, a tradição religiosa passa a elaborar um novo imaginário doador de legitimação para a ação do poder político e normatização dos costumes. Contudo, tal oficialização paga o preço de sofrer profundos reducionismos. A busca pela verdade formulada em axiomas ou em sua outra forma de expressão, dogmas, presente na busca da experiência contida no texto sagrado e busca de uma sabedoria, passa a ser dogmatismo, ou seja, uma imposição de ideias, das quais não sendo aceitas resultam em expulsão ou morte. A experiência ritual como alimento afetivo da fé, passa a ser ritualismo, uma imposição de ritos que garantem ou não a aceitação social. E o alargamento da consciência ética é substituído pelo moralismo, como imposição de costumes, passíveis de penalização. Tais reducionismos

9 VEYNE, P. *Quando nosso Mundo se tornou Cristão* [312-394], p. 212.

que servem de controle social são justificados dentro de uma teodiceia (*justificativa divina*), que legitima todo o processo como sendo vontade de Deus. Toda teocracia cria suas teodiceias. E o Cristianismo Imperial, desde o século V cria as condições para a elaboração de formas de teodiceia dentro da teologia cristã, que em sua tarefa de normalidade social passa a excluir sistematicamente as alteridades culturais, tematizadas como heresia.

Ademais, as teodiceias tendem a anestesiarem a consciência de responsabilidade, e assim, infantilizando a reação humana às experiências de absurdo ao se acomodar a uma leitura de causalidade divina. Apesar das teocracias caírem, as teodiceias permanecem por mais tempo no substrato cultural. Cabe como tarefa teológica, a superação das formas de teodiceias que justificam as causas históricas com razões divinas, oriundas de períodos teocráticos, como é o caso do judaísmo monárquico e o cristianismo imperial, e não raro frequentes na mentalidade religiosa brasileira. A crítica da modernidade à religião incide diretamente sobre as formas de teodiceia que resultam na perda da consciência trágica, não sabendo mais o indivíduo lidar com o sofrimento, na falta de responsabilidade pessoal e anestesiamento social, na medida em que todas as causas tem origem em Deus, fazendo da religião uma ilusão que desvia o olhar diante do absurdo da vida.<sup>10</sup>

Deste modo as formas de teodiceia não permitem apreender o sentido mais profundo da percepção de um Mistério como fonte de ressignificação e de enfrentamento ao colocar tanto a origem da saúde quanto da doença em uma divindade. Tal mentalidade se faz presente, por exemplo, no personagem Pangloss, do *Candido* de Voltaire, que adquiriu uma doença transmissível pelo contato com um tripulante companheiro de Cristóvão Colombo, mas que trouxe também “chocolate e cocho-nilha”. Dessa forma, todo mal é condição de um bem, e estabelece exatamente a relação desproporcional do “tamanho do mal” [doença adquirida] com o “tamanho do bem” [chocolate e cocho-nilha]. Cândido, ao constatar que Pangloss estava em tão “lastimável estado”, pergunta-lhe: “Como essa *bela causa* pôde produzir em vós tão abominável efeito?”:

Ó Pangloss! [...] que estranha genealogia! Será que o tronco não foi o diabo? – Absolutamente, replicou o grande homem; era uma coisa indispensável no melhor dos mundos; pois se Colombo não tivesse apanhado numa das ilhas da América essa doença que envenena a fonte geradora, que amiúde até impede a geração, e que é evidentemente o oposto do grande objetivo da natureza, não teríamos o chocolate nem a cocho-nilha; cumpre observar ainda que até hoje, em nosso continente, essa doença nos é particular, como a controvérsia.<sup>11</sup>

A superação da teodiceia é um tema presente na teologia grega, desde a Odisseia homérica, que já é em si, uma ruptura com a teodiceia da Ilíada, e especialmente a superação da teodiceia se dá com a teologia da tragédia, particularmente em Ésquilo.

10 FREUD, S. *Mal Estar da Civilização*, p. 3-4.

11 VOLTAIRE. *Candido*, p. 16-17; 22.

## O contexto da tragédia de Ésquilo

Na medida em que há uma mudança da condição social dos gregos e uma vez que os mitos desenham a realidade, haverá inevitavelmente embates teológicos sobre o modo de enxergar os mesmos, a partir de diferentes percepções das causas que delineiam os quadros sociais. A tragédia será um lugar de percepção crítico à realidade social e política dos gregos, e uma revisão de alguns pressupostos teológicos. Há uma semântica poético teológica na tragédia de Ésquilo, uma vez que não se reduz a somente um “gênero literário”, mas também “a expressão de um tipo particular de experiência humana”<sup>12</sup>, que traduz sua fé na democracia grega. A perda de consciência trágica no ocidente, tal qual apresentada por Nietzsche<sup>13</sup>, resulta em um anestesiamiento da percepção da realidade como fruto da teodiceia grega, que substitui causas históricas por causas divinas, e assim moldam os heróis como aqueles que são protegidos por cumprirem a vontade dos deuses.

Há, já na visão da guerra de Tróia, presente na *Ilíada*, o núcleo da tragédia com a morte dos heróis, Heitor e Aquiles<sup>14</sup>. Mas há também uma tentativa de recusa de uma teodiceia enquanto divergência teológica na própria escola homérica, presente na recusa de algumas formas de discurso teológico de alguns mitos, e no modelo de herói que se altera na *Odisseia*<sup>15</sup>.

Se na *Ilíada* a Guerra de Tróia é fruto de um capricho entre as divindades, Éris, Atena e Afrodite, que elegem Páris para decidir qual é a mais bela, na *Odisseia* é o mito de Tântalo que irá indicar a *hybris*, enquanto desejo de ser como deus, e sua contradição [*hamartia*] de sacrificar o próprio filho para oferecer em banquete aos deuses, indicando assim a obstinação pelo poder da Casa de Atreu, de onde são oriundos os beligerantes, Menelau e Agamênon. Também Ulisses ao ser elegido como o herói principal da *Odisseia* é aquele que enfrenta *Posseidon* e demais divindades para voltar à Ítaca, e mantém a amizade apenas com Atenas, o que configura uma *proto-philosophia* emergindo da percepção teológica da escola homérica tardia. Também em Hesíodo, em o *Trabalho e os dias*, há uma mudança na percepção do herói, ao apontar a insuficiência do modelo de rei ou guerreiro para as questões da sociedade agrícola e o problema dos pequenos produtores com os latifundiários. A justiça em Hesíodo se dirige para a necessidade de lutar pela justiça e não pelos desejos confusos da *hybris*, sendo o trabalhador justo o que deveria ser modelo para a regulação da sociedade)<sup>16</sup>.

Ésquilo está dentro da esteira do movimento que inaugura uma nova postura social face a eminente guerra civil ateniense entre 594 e 593 a. C. se encontra o nome de Sólon, que reconcilia a cidade consigo mesma, arbitrando o conflito ao recusar a força da tirania, que deixa de ser vista como remédio para ser concebida como causa de destruição das cidades. O grande legislador aposta na força da lei comum que

12 VERNANT, J-P; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 17-18.

13 NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse: Zur Genealogie der Moral*, III, § 59.

14 ALEXANDER, C. *A guerra que matou Aquiles*, p. 19-37.

15 AUBRETON, R. *Introdução a Homero*, p. 223-255.

16 HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, v. 311-380.

reconhece o direito de igualdade entre o povo, ajustando a força à justiça para o povo e mantida pelo mesmo, exigindo que este se reconheça em sua pluralidade de classes e origens como pares. Há aqui, anterior à democracia, o *surgimento do político*, enquanto “a arte de decidir por meio da discussão e de obedecer essas decisões como condição necessária para uma existência social civilizada”. Ademais, se para Vernant a tarefa de colocar o poder em comum, exige “despojá-lo do mistério, arrancá-lo do segredo para convertê-lo em um objeto de pensamento e debate público” e apresentar o “caráter propriamente humano” do político, como parte da “consciência de si”<sup>17</sup>, vale dizer, portanto, que para Êsquilo, herdeiro da fé na justiça de Sólon, a justiça mantém sua relação com a divindade.

Do mesmo modo, a intenção da tragédia é, portanto, questionar os valores heróicos, e expressa assim os sentimentos da coletividade, a fim de questionar realidade em decadência da sociedade ática, em contraste com as atitudes de heróis anacrônicos, mas que ainda servem de fundamento a certas hermenêuticas axiológicas que justificam as contradições da realidade<sup>18</sup>.

Neste contexto de mudança, Êsquilo (525/524-456/455 a. C.) viu nascer a democracia e suplantando o tempo dos tiranos, encerrando a anarquia feudal da Grécia no século VI. A poesia, contudo, na esteira do desenvolvimento espiritual dos jônios havia perdido a ligação com a vida social. Nessas circunstâncias, o poeta trágico será o poeta mais importante da jovem república, e representante espiritual da primeira geração do novo Estado ático, sendo o próprio Estado o “espaço ideal” dos seus poemas. A poesia trágica visa uma sensibilização política adequada a nova condição dos valores da democracia, porém a partir do espírito grego recuperado dos clássicos em sua capacidade de abarcar a unidade de todo o humano<sup>19</sup>.

### **A *hybris* e a *hamartia* na Tragédia**

Se costuma atribuir à Esquilo, entre 70 a 90 tragédias, porém somente 7 chegam ao leitor moderno. O problema principal de suas peças incide sobre o destino (*moira*) e sua força irresistível e acima das possibilidades humanas, enquanto problema teológico na medida em que o ser humano está situado entre o destino que se lhe impõe e os deuses que o delineiam em sua vida. Aí se apresenta a pena do poeta na tarefa de desvelar “os motivos ocultos” dessa agência divina. O *destino* é um castigo dos deuses pela sua *hybris*. Em Homero, a *hybris* se apresenta como o desejo humano de ser como os deuses, e que é ampliado semanticamente como uma desmedida oriunda do orgulho humano que não sabe reconhecer sua condição de mortal. Tal desmedida do desejo acaba por ser envolvida em uma *cegueira* (*Ate*) que acaba por conduzir o herói em uma *hamartia*, em uma contradição que resulta em um erro fatal, e consequentemente em uma experiência de tragédia, na qual a catástrofe é o que produz o

17 VERNANT, J-P. *Atravesar fronteiras: Entre mito y política*, p. 145.

18 VERNANT, J-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 20.

19 JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*, p. 279-287.

maior efeito catártico, afetando o herói e o espectador, na medida em que identifica o destino do herói como uma possibilidade própria. Esse é “o mistério da dor enviada pelos deuses à vida dos homens”.<sup>20</sup>

O herói é sempre o alvo da trama, ou seja, da narrativa de como o destino se impõe sobre ele. Sendo este um herói de outra época a tragédia visa questionar os valores heroicos em confrontação com o novo momento político, contrapondo a individualidade do herói e a coletividade do coro, colocando a cidade em questão e seus valores fundamentais, na medida em que as ações humanas da antiga cultura não são mais suficientes, exigindo uma nova reflexão sobre a realidade e os deuses que nela interferem. O coro expressa o pensamento do homem comum, enquanto ser coletivo que testemunha a transformação do herói em problema, representando a “norma social” que mede a *hybris* do herói.<sup>21</sup> Nesse sentido, a *hybris* da tragédia esquiliana é herdeira da pleonexia social da crítica de Sólon enquanto desejo insaciável de possuir o dobro do que tem, sendo fonte de injustiça e posse material do que pertence a outrem. Tanto Ésquilo quanto Sólon são herdeiros da crítica de Hesíodo.

### A teologia da tragédia em Ésquilo

A consciência trágica emerge quando “a linguagem do mito deixa de apreender a realidade política da cidade”.<sup>22</sup>

Sintomático é perceber que o ponto de partida da tragédia esquiliana em sua primeira peça, *Os persas*, não há presença do elemento mítico, mas um acontecimento histórico sob forma de tragédia, a saber as guerras de resistência à invasão dos persas, das quais inclusive, o poeta trágico participou da batalha de Maratona em 490 a. C. e de Salamina em 480 a. C., sendo esta a que mais influenciou a peça, apresentada em público pela primeira vez em 472 a. C. Ali o poeta não se limita a mera dramatização da história, mas visa penetrar na alma do espectador, dando cores à catástrofe persa, devido ao orgulho dos tiranos (*hybris*), sendo a queda humana o evento em que o governo divino melhor se manifesta, e onde se pode apreender o conhecimento que vem da dor da queda, em que *pathos* é também *mathé*, aprendizagem dos limites humanos que devem ser respeitados. Assim, o desejo insaciável de dominação persa (*hybris*) que impulsionou a tentativa de conquista das terras gregas (*pleonexia*), e que, portanto não lhes pertenciam, os conduziu a cegueira (*Ate*) e consequentemente à derrota. Mais precisamente, a *hybris* de Xerxes I, que em nada lembra a sabedoria do antigo rei persa, Dario, invocado na peça, inclusive:

A soberbia (*hybris*), ao florescer, produz a espiga  
de erronia (*Ates*), cuja safra toda será de lágrimas.  
Quando estes [os persas] se veem assim punidos,  
lembrai-vos de Atenas e Grécia; ninguém,  
por desprezo ao seu presente Nume (*daimon*),

20 Ibidem, p. 298-301.

21 FRYE, N. *Anatomia da crítica*, p. 214-215

22 Ibidem. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. prólogo: 1s.

por querer outros (*pleonexia*), verta grande opulência.  
 Zeus punitivo vigia os demasiado  
 soberbos pensamentos, severo juiz.  
 Portanto, com bons conselhos inspirai  
 àquele carente de prudência (*sofronein*) que cesse  
 de ofender a Deus com soberba audácia.<sup>23</sup>

Do mesmo modo que Dario é invocado para inspirar o discernimento (*sofrosine*) ao soberbo imperador, a “mãe de Xerxes” é chamada para consolar aquele que paira sob a dor, e partirá para “as trevas sob a terra”.<sup>24</sup> Destarte, como “tudo o que acontece na tragédia encontra-se sob a preocupação dominante do problema teológico”<sup>25</sup>, a tragédia *esquiliana* abordará o problema da *hybris* enquanto desejo excessivo que resulta em injustiça social, revisitando o oráculo délfico, ao propor que pela dor o homem também deve conhecer a si mesmo, sendo Dioniso a divindade que irá propor o desafio do enigma de si, e suas consequências sociais.

Se para o pensamento mítico “a experiência cotidiana se esclarecia e adquiria sentido em relação aos atos exemplares praticados pelos deuses” na origem de tudo, por outro lado, eles são concebidos como “mitos de soberania” nos quais a “hierarquia social” ganha uma ordem divina, pois os mitos não questionam como o *cosmos* surgiu do *caos*, mas “quem conseguiu reinar (*anassein, basileuein*) sobre o universo”.<sup>26</sup> Tal imaginário é radicalmente distante da democracia ática, em sua luta pela justiça (*diké*) contra a desmedida gananciosa (*hybris*). Aí se constata a influência de Hesíodo em Ésquilo que irrompe contra esse imaginário que o herói mítico reforça. A teologia esquiliana elege uma divindade marginal da epopeia, pois Dioniso não representa o “domínio de si”, a “moderação”, a “consciência de seus limites”, mas encarna “a busca de uma loucura divina”, um “desterro radical de si mesmo”, sendo este arroubo de si, o questionamento às cegueiras que residem não somente entre os persas, mas entre o próprio gênero humano, inclusive os gregos.

A tragédia é o momento em que espectador sofre a catarse no qual percebe que deve haver limites para o desejo, descobrindo-se ele próprio problemático. A democracia exige uma nova leitura dos valores que passaram a servir para a manutenção da ordem basileia, de modo que um primeiro passo é dar visibilidade à cegueira da mentalidade que não corrobora com a mudança da época, na medida em que a cidade é posta nos palcos, e Dioniso servirá de inspiração para misturar “as fronteiras do ilusório e do real”<sup>27</sup>, fazendo submergir bruscamente o Mistério que escapa ao controle dos homens.

Os mitos passam, portanto, a ter um papel estético, mais que ritual. Contudo, a representação do mito na tragédia tem a função de atingir a profundidade da percepção do espectador, ao usar a mediação do símbolo mítico para penetrar no espírito, “no

23 ÉSQUILO. *Os persas*, v. 821-831.

24 *Ibidem*, v. 832-839.

25 JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*, p. 301.

26 VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*, p. 81-93.

27 *Ibidem*. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 161-162.



que a pessoa tem de mais profundo”<sup>28</sup>, a partir das lendas gregas que a epopeia tornara familiar a cada grego. A categoria teológica, por excelência, de Ésquilo é a *apata Theou* ou o *engano de Deus*, ou ainda o logro divino, como prefere Torrano<sup>29</sup>:

Do fraudulento logro de Deus (*apátan theou*)  
que homem mortal há de escapar?  
Quem com rápido pé salta  
um salto bem dado?

A noção de *apáte* esquiliana une a piedade e a teologia de Ésquilo como modo epifânico da justiça divina manter a ordem no mundo. Tributário de Sólon e da “grandiosa fé na justiça (*diké*)”, esta se constitui como “princípio divino imanente ao mundo”, cuja transgressão é passível de punição, à despeito da justiça humana. A fé ou piedade de Ésquilo reside nesta crença na divindade como “guardiã da justiça”, mas que o ser humano participa com sua responsabilidade, dando uma medida de justiça aos seus desejos, ou se entregando a sua insaciabilidade, que para os gregos é fonte de toda forma de injustiça, inclusive social.<sup>30</sup>

Tal capacidade divina de enganar se manifesta na medida em que o homem se deixa conduzir pela sua *hybris*, ou seja, a obstinação que leva a reduzir o outro e tudo o mais a seus propósitos. Nesse instante o engano de Deus opera na forma do *daimon* homérico da *Ate*, que em Ésquilo sofre uma ambiguidade em que ora diz respeito à ação humana, ora a manifestação divina. Enquanto ação humana, se manifesta como cegueira oriunda da obstinação do desejo desmedido, comportamento permitido somente aos deuses. Por outro lado, enquanto manifestação dionisíaca é uma força irresistível, que “não há como evitar nem fugir” e que conduz esse desejo insaciável que vai sendo alimentado à seu termo. Então se desvela na ruína as consequências que a cegueira da obstinação não permitia enxergar. Assim se dá a conhecer a justiça divina enquanto a iniciativa humana é enredada na “erronia” (*Ate*) e se revela a forma divina na situação ruinosa.

O engano divino se situa como força que conduz o desejo desmedido à sua execução, não atuando para evitar tal qual fosse controlar a liberdade, mas para experienciar o sabor amargo da ruína, enquanto o enigma da justiça divina se dá a conhecer no sorriso de Dioniso. Esta é uma divindade epidêmica, que aparece em uma situação como desconhecido e enigmático, e se impõe como um mal, onde emerge o absurdo e se desvela as contradições.

28 JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*, p. 298.

29 *Ibidem*. *Os persas*, p. 37-43; 93-96.

30 JELLAMO, A. *Il cammino di diké: L'ideia de giustizia da Omero a Eschilo*, p. 121-140.

## A *anagnorisis* ou reconhecimento

A escolha de Dioniso por Ésquilo indica um modo de imposição de sua presença, enquanto total ausência de controle por parte do ser humano, e que obriga este a uma *anagnorisis*, ou seja, a um reconhecimento.<sup>31</sup> Tal *anagnorisis* é um fator fundamental para a nova condição do Estado democrático, e se coloca como instância crítica à identidade helênica autóctone. O Dioniso da tragédia esquiliana está situado entre a postura ateniense de autoctonia pura, “certos de nunca terem se mesclado com sangue estrangeiro” e a postura de Sólon, o grande legislador, que “encorajava todos os residentes e os imigrantes da Ática a se tornar cidadãos de Atenas”.<sup>32</sup>

Dioniso é, entre inúmeras atribuições, o deus dos estrangeiros e seu modo de se impor, visa o reconhecimento destes como modo de pensar culturalmente a democracia, enquanto regime político que não se institui por direito sanguíneo. Tal pretensão autóctone desqualifica a paridade de outrem, permitindo assim ocupar o espaço das decisões políticas. Entre outros desmandos, tal autoctonia ou solipsismo ateniense possibilita a posse do que pertence ao estranho, inclusive a posse de sua própria vida, que se quer tem algum valor. Ésquilo enquanto criança ainda é testemunha ocular do tempo dos tiranos, e sendo assim, convive com a tal mentalidade reticente e resistente à democracia. Porém, sabe que as razões de recusa apresentadas por essa parcela da população residem em sua ganância obstinada (*hybris*) e não na busca de justiça.

O orgulho grego, alimentado pela epopeia, se constitui como veneno da justiça. Se em *Os persas*, Xerxes é punido, não pelo fato de ser estrangeiro, mas por sua *hybris* que o motivou a invasão da Grécia, em *Agamênon* tal ganância obstinada é realocada na destruição de Tróia. A fé de Ésquilo indica que os deuses estão não ao lado dos gregos, mas da justiça, e que a falta dela, dá vasão ao desejo desmedido e ganancioso que conduz todos à ruína, inclusive os próprios gregos, como de fato ocorrera na Guerra do Peloponeso entre a Confederação de Delos, liderada por Atenas e a Liga do Peloponeso, liderada por Esparta, durante os anos de 431 a 404 a. C.:

Do golpe de Zeus podem falar,  
 disto há vestígios: ele cumpriu  
 seu próprio decreto: Ímpio é quem diz  
 que os deuses desprezem cuidar  
 de quantos mortais pisoteiem  
 a graça do intocável.  
 A ruína se mostra  
 filha do temerário  
 por anelos maiores que o justo,  
 por arderem palácios em excessos  
 além do que é o melhor.  
 Incólume seja, a contento

31 Ibidem. *Atravesar fronteiras: Entre mito y política*, p. 144-161.

32 DETIENNE, M. *Os Gregos e nós: Uma antropologia comparada na Grécia Antiga*, p. 103.

de quem logrou bom senso:  
o homem não tem abrigo  
ante o viço da opulência  
se força o grande altar  
de Justiça à desapareição.  
Violenta é a audaz Persuasão (*Peitho*),  
cria intolerável da conselheira Erronia (*Ate*).  
Todo remédio é inútil, não se oculta,  
com terrível esplendor brilha o mal:  
[...]  
Deus nenhum lhe ouve a prece  
e um deles arrebatava o perverso  
homem sem justiça.<sup>33</sup>

A *apáte* é o modo como a cegueira se constitui como *persuasão* divina da justiça, ou o modo como *Peitho* serve *Ate*. Se a injustiça do ganancioso se impõe ao mais fraco, especialmente ao estrangeiro, a tragédia manifesta a violência como sendo os deuses mais fortes que a ridícula pretensão humana, passível do escárnio de Dioniso.

Ai reside o *engano de Deus*, pois ainda que o “homem sem justiça” (*adiké*) pareça alcançar sucesso das divindades, na verdade ele caminha sozinho em sua obstinação, “deus nenhum lhe ouve a prece”, e em algum momento haverá a epifania dionisíaca, em que um dos deuses “arrebatava o perverso”. A fé esquiliana é uma *diké*, uma atitude de justiça que resulta em uma fé no “jovem estado” fruto do “direito de Sólon”, que deve reconhecer todo homem justo, como membro legítimo do povo. A piedade dos gregos, que se baseia na *mimese* heroica do tempo dos tiranos de nada serve se não presta culto no “grande altar da Justiça”. Esses sofrerão o engano de deus, do qual a tragédia se constitui como uma “psicagogia”<sup>34</sup> que visa conduzir o espectador à alargar a sua compreensão de justiça, como forma de aprender o sentido da existência, ou seja, conhecendo a si mesmo, como sendo capaz de injustiça e de arruinar a própria vida, pois os deuses “desprezam cuidar” dos injustos e a religião de nada adiantará se for um *adiké*.

## Conclusão

Ésquilo, como herdeiro de Hesíodo, compreende a criação da cultura como modo de salvar a cidade de suas inevitáveis contradições humanas. Sobretudo, a cultura deve construir o terreno fértil da justiça, e isso implica o reconhecimento da alteridade, e a insuficiência de rótulos culturais para o estabelecimento de paridade, bem como e de modo igualmente exigente, a consciência trágica como exercício de consciência da necessidade humana dos limites impostos a si mesmo, sob o risco de

33 ÉSQUILO. *Orestéia I*: Agamênon, EST. 1. §367-398.

34 JAEGER, W. *Paideia*: a formação do homem grego, p. 28.

seguir a trilha da própria ruína e de outrem, solicitando a dilatação de uma justiça privada<sup>35</sup> para uma justiça social. O desafio da tragédia era criar uma cultura para a consolidação da democracia grega.

Há na tragédia esquiliana uma autêntica teologia da cultura, na medida em que convida o povo a pensar, sentir e agir e assim conquistar sua liberdade a partir deste grande mistério de permanência da justiça, que *engana* os poderosos, demasiadamente poderosos, e também aos pequenos tiranos que habitam no coração humano, e descobrem a ruína como reconhecimento de seus limites. Certamente, outros almejam ocupar o lugar dos que caem, mas estes poucos não podem resistir a consciência de um povo educado para a justiça, e se os deuses, enquanto expressão do que está acima do controle humano são justos, eles estão ao lado dos que sofrem e vivem pela justiça. Ésquilo parece ter encontrado em sua teologia da tragédia um modo de catalisar as consciências de época, e mais, se torna um arauto da justiça, enquanto desejada pelos deuses. Se a vida faz algum sentido, a justiça é o modo de manifestá-la, e a tragédia está a serviço dela.

Boa parte da razão de recusa da modernidade e da contemporaneidade reside na recusa de um imaginário de teodiceia. A *misericórdia* nietzschiana como afirmação do otimismo estético se apresenta como uma recusa da estética da Tragédia e um anestesiamento da mesma, que resulta na anestesia do *pathos* em sua responsabilidade sobre as próprias paixões, como busca de consciência sobre o inconsciente. Na crítica formulada por Sigmund Freud (1856-1939) isso corresponde a uma ideia de religião que funciona como uma ilusão infantilizada da própria condição. Bem como a anestesia social de não perceber a sociedade como responsável por si mesma, em que a consciência histórica ocupa o espaço social da teodiceia, como na crítica formulada por Karl Marx (1818-1883) em que a religião atua como anestésico das indignações sociais.<sup>36</sup> Em ambas as críticas, a ideia de religião é extraída do universo da teodiceia, de que as coisas são assim, por vontade de Deus.

35 JELLAMO, A. *Il cammino di diké: L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*. p. 132.

36 FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum*, p. 13-30.

## REFERÊNCIAS

ALEXANDER, C. *A guerra que matou Aquiles*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

AUBRETON, R. *Introdução a Homero*. São Paulo: Editora da USP, 1968.

DETIENNE, M. *Os Gregos e nós: Uma antropologia comparada na Grécia Antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

FRANKL, V. E. *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

FREUD, S. *Mal Estar da Civilização*. Standard Edition, 1930. (Volume 21 – Obras Completas Psicológicas de Sigmund Freud).

ÉSQUILO. *Orestéia I: Agamênon*. Edição bilíngue. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: FAPESP/Iluminuras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Orestéia II: Coéforas*. Edição bilíngue. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: FAPESP/Iluminuras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Orestéia III: Eumênides*. Edição bilíngue. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: FAPESP/Iluminuras, 2013.

\_\_\_\_\_. Os persas. In: *Tragédias*. Edição bilíngue. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: FAPESP/Iluminuras, 2009.

ESTRADA, J. A. *A impossível teodiceia – A crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.

FRYE, N. *Anatomia da crítica*. Cultrix: São Paulo, 1973.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução, Introdução e Comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2008.

JAEGER, W. *Cristianismo Primitivo e paideia grega*. Santo André: Academia Cristã, 2014.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JELLAMO, A. *Il cammino di diké: L'idea de giustizia da Omero a Eschilo*. Roma: Donzelli Editore, 2005.

LEIBNIZ, G. W. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*: suivi de *La monadologie*. Paris: Aubier, 1962.

NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse: Zur Genealogie der Moral – Nietzsche Werke – Kritische Gesamtausgabe – VI2*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968.

PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português/Português-grego*. [s.l.]:[s.d.].

QUEIRUGA, A. T. *Repensar o Mal – Da Ponerologia à Teodiceia*. São Paulo: Paulinas, 2011.

\_\_\_\_\_. *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. – Por uma Nova Imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001.

SOARES, A. M. L. *De volta ao mistério da iniquidade: Palavra, ação e silêncio diante do sofrimento e da maldade*. São Paulo: Paulinas, 2012.

VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_. *Atravesar fronteras: Entre mito y política*. Col. Filosofía, n. 11. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. VIDAL-NAQUET, P. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VEYNE, P. *Quando nosso Mundo se tornou Cristão [312-394]*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010.

VOLTAIRE. *Candido*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VILLAS BOAS, A. Entre a Teografia e a Teologia. In: FERREIRA, A. M. (Org.). *Teografias – Sentimento Religioso e Cosmovisão Literária*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2011, p. 267-287.

## CAPÍTULO 2

# EL MOVIMIENTO DE SACERDOTES PARA EL TERCER MUNDO (MSTM): su impacto en los barrios periféricos del gran Buenos Aires.

*María Elena Barral*

---

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo ha sido objeto de análisis en las últimas décadas por parte de sociólogos, historiadores y teólogos<sup>37</sup>. Estos trabajos evaluaron el movimiento en sus dinámicas internas, sus transformaciones, sus discusiones, las posiciones públicas asumidas frente a la situación social y política de aquellos años, entre otros aspectos.

Esta propuesta busca ampliar la escala temporal, traspasar los límites cronológicos que abarcó esta experiencia y alargar el estudio hacia abajo para mirar el impacto de esta concepción del sacerdocio desde la periferia y desde las prácticas. Lo hace además desde una trayectoria particular: la de José Piguillem, un cura de una parroquia del Gran Buenos Aires –en el partido de Moreno a 30 km de la Capital Federal- durante casi medio siglo.

Dentro de las múltiples posibilidades de análisis que favorece esta inserción prolongada en un territorio específico, este trabajo selecciona un modo de intervención ligado a la pastoral juvenil con el objeto de considerar su proyección en la política local en los años posteriores al restablecimiento de la democracia en 1983.

Esta mirada “desde abajo” y en una perspectiva relacional nos devuelve una imagen más compleja y enriquecida de los vínculos entre los curas, los jóvenes y la política. Permite apreciar, además, la acción de otros sujetos involucrados en la vida parroquial: laicos más o menos convocados por las diferentes tareas de la pastoral popular, congregaciones femeninas en proceso de transformación, jóvenes militantes cristianos.

---

37 Pueden verse entre otras contribuciones: Mónica Mangione. *El Movimiento de Sacerdotes para el tercer Mundo*. José Pablo Martín. *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Sebastián Sebastián. “Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana”. María Soledad Catoggio, *Los desaparecidos de la Iglesia*. Claudia Touris. “Sociabilidades católicas post-conciliares”.

## EL MSTM

En septiembre de 1967 comenzó a conocerse en Argentina el *Mensaje de los 18 obispos del Tercer Mundo*, fechado el 15 de agosto del mismo año cuya posterior adhesión por parte de un grupo de sacerdotes significó el momento fundacional del MSTM.

Este *Mensaje* fue una reformulación de una serie de circulares postconciliares y una lectura y adaptación de la encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI en la que denunciaba que el desequilibrio entre países ricos y pobres y las resoluciones de la Asamblea extraordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) realizada en Mar del Plata. Bajo la influencia de esta encíclica y de su debate en el seno del episcopado argentino, el *Mensaje...* unía en su reflexión la realidad de pobreza en el Tercer Mundo y el “imperialismo del dinero” practicado por las corporaciones multinacionales que, con el aval de los gobiernos, se convertían en “los jueces y los policías de los pueblos materialmente menos ricos”.

Su contenido exhortaba a los cristianos y a sus pastores a saber reconocer “la mano del Todopoderoso en los acontecimientos que, periódicamente deponen a los poderosos de sus tronos y elevan a los humildes, devuelven a los ricos las manos vacías y sacian a los hambrientos”. Algunos de sus pasajes son extremadamente expresivos, como “la Iglesia no es de ninguna manera la protectora de las grandes propiedades o la propiedad tiene, ante todo, un destino social “[...] Y, a los pueblos del Tercer Mundo, los exhortaba a permanecer firmes e intrépidos. En Buenos Aires se conoció a través de la revista *Cristianismo y Revolución*<sup>38</sup>, que tuvo un papel decisivo en la divulgación del pensamiento postconciliar y la radicalización ideológica y política de un sector de los cristianos católicos.

Pero quien inicialmente difundió este *Mensaje de los 18 obispos...* fue el sacerdote Miguel Ramondetti. Un cura obrero, socialista, párroco en la zona de La Paternal en la Capital Federal y que sería el Responsable General del MSTM hasta 1973, cuando se alejó del movimiento debido a su desacuerdo con la opción de la mayoría de los sacerdotes que lo integraban por el peronismo<sup>39</sup>.

La historia del contacto de Ramondetti con el mensaje tiene algo de providencial. El texto llegó a sus manos a través de Alberto Devoto, obispo de Goya (Corrientes), a quien Ramondetti había ido a ver a fines del año 67 para hablar de su futuro destino en esa diócesis. Al despedirse, el obispo Devoto le dio el documento y le dijo: “Ah, mirá acá llegó esto, a vos te puede interesar”. De regreso a Buenos Aires, en balsa por el Paraná, se dedicó a leerlo y lo entusiasmó “a lo loco” una expresión que utilizó hace apenas unos años en una entrevista<sup>40</sup>. Según recordaba en esa oportunidad:

38 Revista *Cristianismo y Revolución*, n. 6-7, abr. 1968, p. 42-47.

39 “Informe-Síntesis sobre la reunión de coordinadores y responsables zonales del movimiento, Santa Fe, 20 de mayo de 1973” en *Documentos para la memoria histórica*, p. 311-315.

40 La nota completa puede encontrarse en *Página 12*, 24 de mayo de 1999, “Miguel Ramondetti, ex Secretario General del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. ‘Todos sabían lo que pasaba, que no vengan con el cuento’” (Entrevista de Luis Bruschtein a Miguel Ramondetti) <<http://www.pagina12.com.ar/1999/99-05/99-05-24/pag12.htm>>.



“[...] me pareció una cosa de avanzada y desde un ángulo que nos ayudaba mucho porque eran obispos, no eran curas sueltos, loquitos, como nos consideraban a nosotros, y hablaban con un lenguaje distinto, con una posición diferente, sobre la situación de los pobres en el mundo. Por primera vez, que yo sepa, en un documento eclesialístico de esa envergadura aparecía una especie de opción por el socialismo”.

El profundo impacto que le causó este mensaje lo llevó a hacerlo circular y a propiciar la adhesión de los curas al documento y a sus proposiciones.

## La historia del cura Pepe

Entre los primeros sacerdotes que firmaron la adhesión se encontraba José Piguillem o “Pepe”, quien se incorporó al MSTM en sus tramos iniciales. Fue responsable zonal de Moreno, participó —desde el 68 hasta el 73— en todos los encuentros nacionales en los que se discutían líneas de acción y tomas de posición frente a distintas situaciones e intervino en la redacción de la revista *Enlace*, la publicación del Movimiento<sup>41</sup>.

Como lo planteó en distintas oportunidades, el Movimiento dio marco y soporte a su tarea como párroco de los barrios empobrecidos del oeste del Gran Buenos Aires. Los encuentros con el resto de los sacerdotes que lo integraban eran un espacio de reflexión sobre el desafío que implicaba ser cura en esa realidad. Y sus principales consignas organizaban de modo muy preciso esa opción: “vivir inserto, trabajar con tus propias manos y tener un compromiso político”.

En diferentes sucesos de alta exposición pública del MSTM, Piguillem se encontraba presente. Por ejemplo, en 1971 estuvo detenido junto con otros curas del Movimiento en Rosario a unos 300 km de la Capital Federal. Habían llegado allí para una reunión de coordinadores y para manifestar su solidaridad con los presos políticos, entre ellos algunos curas. Lo hicieron frente a la catedral.

Hoy Piguillem recrea el episodio con cierto pudor por los rasgos “grotescos” que descubre en algunos de sus tramos. El gesto de protesta que los curas buscaban producir se había preparado con detalle: eligieron una lectura bíblica, un salmo y Carlos Mugica<sup>42</sup> era el encargado de llevar escondido debajo del saco un cartel donde se podía leer “Libertad a los presos políticos”. Una vez desplegado el cartel y hecha pública la manifestación se cerraría el acto. El cartel nunca fue exhibido porque la policía los cercó y frustró el acto con el argumento de que los curas se dirigían a “tomar” la catedral. Piguillem recuerda que la respuesta que instintivamente organizaron también fue colectiva: “armamos una suerte de ‘scrum’, como en

41 El MSTM agrupó alrededor de 500 sacerdotes, lo cual era aproximadamente el 9 % del clero. Al menos un tercio de ellos se había formado durante el Concilio. Dicha cifra coincide con la cantidad de sacerdotes que se alejó del estado clerical. *Documentos para la memoria histórica*.

42 Carlos Mugica fue una de las figuras más destacadas del MSTM, formó parte del movimiento de curas villeros, estuvo en el avión en el que volvió Perón a Argentina luego de un largo exilio en noviembre de 1972 y fue asesor durante unos meses en el Ministerio de Bienestar Social. Fue asesinado en mayo de 1974 por la Triple A en la Iglesia San Francisco Solano de la Capital Federal.

el rugby,- para evitar que nos agarraran de a uno”<sup>43</sup>. Y mientras llegaban los carros de asalto comenzaron a rezar padrenuestros y avemarías produciendo un efecto inesperado: los policías se quedaban firmes y dejaban de reprimir. Un clima similar se creaba en el cuartel de bomberos donde los 47 curas se encontraban detenidos e incomunicados: allí celebraban misa con pan y vino, rodeados de los militares armados, algo desorientados al ver cómo los sacerdotes provenientes de distintos lugares de país aprovechaban el cautiverio para intercambiar experiencias e ideas entre sí. Luego de ser liberados, informaron en una conferencia de prensa el sentido de su manifestación:

“Quisimos testimoniar nuestra solidaridad con todos los presos políticos, gremiales y estudiantiles que identificados calumniosa y globalmente como ‘terroristas’ era necesario situarlos en el corazón de un pueblo que los reconoce defendiendo su causa: y al mismo tiempo señalar que toda la legislación represiva tiene como único destinatario al pueblo”<sup>44</sup>.

Piguillem también integró el grupo de curas que se encontró con Perón en la casa de la calle Gaspar Campos en el partido de Vicente López de la provincia de Buenos Aires a fines de 1972. Los sesenta curas se fueron reuniendo en la estación de tren de Olivos para luego ir juntos —unidos en una procesión que también asumía la forma de marcha— hasta llegar al lugar donde los recibió López Rega.

Entraron medio apilados en un living donde algunos se sentaron en los sillones y otros, en el suelo. Perón les habló de la situación internacional y nacional, opinó sobre el imperialismo, el socialismo, la democracia integrada y la misión de la Iglesia. Uno de los curas le preguntó sobre su opinión acerca del papel de los curas en este momento histórico. Él le contestó “Tienen que hacer lo que yo hice toda mi vida: predicar. No he sido más que un predicador de la doctrina”<sup>45</sup>.

A principios de diciembre de ese año elaboraron un comunicado donde explicaban las razones de su encuentro con Juan Perón. Allí reafirmaban su compromiso, como MSTM, de acompañar al pueblo en su lucha por la liberación desde el peronismo. Ese camino en la Argentina “se expresa en forma constante y de modo mayoritario a través del movimiento peronista”, afirmaban en el documento<sup>46</sup>.

Para esa época el MSTM se encontraba en un momento de definiciones políticas. Pepe Piguillem participó de los últimos encuentros y en la elaboración del Informe-Síntesis que fue el resultado de uno de ellos: la reunión de coordinadores y responsables zonales del movimiento que tuvo lugar en Buenos Aires el 4 y el 5 de mayo de 1973. Allí se analizó la situación del MSTM en diversas regiones y diócesis, y se plantearon “núcleos de discusión” sobre ciertos temas: su relación con la jerarquía, la situación de los sacerdotes casados y la opción por el peronismo. Este último sería un eje de discusión —si peronismo o socialismo— que recorrió el Movimiento en sus últimos años y que terminó por saldarse con su fractura.

43 Marta Diana. *Buscando el reino* p. 192.

44 *Documentos para la memoria histórica*, p. 199.

45 Marta Diana. *Buscando el reino*, p. 190.

46 *Documentos para la memoria histórica*, p. 291.

Apenas unas semanas después, Piguillem viajó a Cuba junto con otros seis curas del MTSM, entre ellos Osvaldo Catena, que ya había reemplazado a Ramondetti en la conducción del movimiento como resultado de aquella fractura. Los había invitado el Instituto Cubano de Amistad con los Pueblos (INCAP) para que conocieran los frutos de la revolución. También viajaron siete curas del grupo Cristianos por el Socialismo, un movimiento que había surgido en 1971 en Chile —inicialmente formado por curas y que luego se fue abriendo a la participación de religiosas y de laicos— y se planteaba el desafío de no quedar afuera del proceso que se iniciaba con Allende como había sucedido en Cuba.

Este viaje coincidía con la asunción de la presidencia del peronista Héctor Cámpora en la Argentina y, debido a ello, algunos de los dirigentes del MSTM habían decidido quedarse en Buenos Aires para poder asistir al acto. Los que fueron a Cuba, el 25 de mayo del 73 hicieron un miniacto en la plaza José Martí de La Habana cantando el Himno Nacional y la marcha peronista. El MSTM ya había asumido el peronismo como parte de sus identidades y pertenencias. Una buena parte de la juventud de la época había hecho la misma opción.

### **En la parroquia de Moreno**

Pepe Piguillem recorría en bicicleta las distintas capillas de lo que en aquel momento era la parroquia San José de Moreno: La Perlita, La Perla, Jardines, Lomas de Moreno, La Victoria, Santa María... Para esos años el partido de Moreno había dejado de ser una zona de quintas de fin de semana para integrar el segundo cordón del Gran Buenos Aires, que iba adoptando un perfil industrial y, por ello, recibía cada vez más migrantes de distintas provincias atraídos por nuevas posibilidades laborales. En las décadas de 1960 y 1970 ya se apreciaba esa tensión entre las antiguas casas quintas —que se encontraban apenas resguardadas por un cerco de ligustrina— y los barrios y asentamientos populares que aumentaban a un ritmo acelerado.

A medida que se conformaban estos barrios, surgía la necesidad de una capilla. Al principio las misas se hacían en las casas de las familias, pero mucha gente quería tener un lugar para los bautismos y las comuniones, un tipo de sacramentos que daba lugar a fiestas y reuniones familiares en las cuales no se reparaba en gastos. Por eso las capillas habían surgido como iniciativa de estas comunidades en formación y pese a las resistencias del propio sacerdote. Según el padre Pepe, no hacían falta: iglesias eran lo que sobraba y lo que hacía falta eran cristianos.

Piguillem recuerda esos desajustes y los comprende como parte de la distancia cultural y social que, en los primeros años como párroco de estos barrios de Moreno aprendió a acortar. “Yo venía con mentalidad de clase media, muy burguesa, y me costó entender y respetar esa religiosidad popular”<sup>47</sup>.

La capilla era un espacio muy valorado por la gente de los barrios y gran parte de lo que se esperaba del cura era que “repartiera sacramentos”, una posición que no le resultaba cómoda a Piguillem. Cuando llegaban a la casa para pedir una fecha de

bautismo ironizaba “Mucha gente piensa que el bautismo es una vacuna que hay que darle al bebé cuanto antes mejor; cuanto más chiquito y débil es, hay que bautizarlo antes”. No quería ser un “cura de sacramentos”, ni tampoco “de institución”. Él se veía a sí mismo como “un cura comprometido con lo social que vive con los pobres”.

Esa forma de pensarse como cura era relativamente nueva y una consecuencia de los cambios —muchos de ellos, inesperados— que trajo el Concilio Vaticano II y luego la Conferencia Latinoamericana de Obispos de Medellín en 1968. El Concilio fue vivido por una parte del clero como una bocanada de oxígeno que prometía renovar no solo los aspectos formales de la liturgia —que pusieron fin a la misa en latín con el sacerdote de espaldas a la gente— sino, como se decía en ese momento “poner al día” o “aggiornar” la Iglesia Católica a los tiempos modernos. Algunas de sus principales novedades tuvieron que ver con la lectura del evangelio en clave histórica, un nuevo tipo de vínculo entre sacerdotes y laicos y un protagonismo mayor para estos últimos<sup>48</sup>.

La Conferencia de Medellín de 1968 amplificó las transformaciones del Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana. Su documento final llevó el nombre *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* y para muchos fue la plataforma que dio impulso a la Teología de la Liberación y permitió imaginar una “Iglesia de los pobres”. Como se decía en esa época y en determinados ámbitos del mundo católico, la construcción de este pensamiento teológico expresaba el proceso de “toma de conciencia” de la misión de la Iglesia Católica en un mundo de injusticias.

En la Argentina, la Teología de la Liberación adoptó un perfil particular y, para algunos, era una línea interna que denominaron Teología del Pueblo o de la Cultura. Se trataba de una teología situada en un tiempo histórico preciso y en sociedades atravesadas de conflictos sociales y que, como tales, se planteaban pensar la fe desde la experiencia religiosa popular. Los destinatarios de la pastoral que acompañaba a esta formulación teológica no eran individuos aislados sino que formaban parte de grupos pertenecientes a determinada cultura e inscriptos en una determinada historia<sup>49</sup>.

Sus principales impulsores, Rafael Tello y Lucio Gera, propusieron un tipo de reflexión muy atenta a no separar el pensamiento de las actuaciones históricas, de los acontecimientos y de sus protagonistas. Por eso, esta corriente fue mucho más histórica que sociológica, ya que insistía en la necesidad de conocer los procesos históricos, sus alternativas “desde el pueblo”, es decir, desde la experiencia popular. Muchos sacerdotes y laicos encontraron en esta vertiente teológica local una superación de la Teología de la Liberación —aunque también se inspiraron en los textos de los teólogos de la Liberación más destacados, como Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino o Frei Betto— porque integraba mejor los planteos teóricos y analíticos a la realidad de los pobres y de la pobreza en Argentina.

48 Claudia Touris, “Sociabilidades católicas post-conciliares”; Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina*; Mónica Mangione, *El Movimiento de Sacerdotes para el tercer Mundo*; José Pablo Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*.

49 Sebastián Politi, “Teología del Pueblo”.

De modo que la forma de relacionarse del cura Pepe con sus feligreses no era solamente parte de un estilo propio, un rasgo particular de su personalidad. Piguillem formaba parte de un sector de la Iglesia Católica que luego del Concilio Vaticano II y de Medellín se planteaba un nuevo lugar para la Iglesia, junto a los pobres y no dando sostén y legitimidad a quienes acumulaban el poder y los privilegios. Desde estas convicciones y creencias desempeñó papeles de responsabilidad en uno de los movimientos más importantes de la Iglesia, construido por una parte del clero como consecuencia de este clima de renovación: el Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo (MTSM).

Esta experiencia le dio el marco, el acompañamiento y el sostén que necesitaba para llevar adelante su misión como cura.

### **Los jóvenes, la militancia social cristiana y el peronismo**

Fue en los años posteriores al Concilio Vaticano II y, sobre todo, cuando con la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968 se “latinoamericanizaron” sus principales propuestas que los laicos se fueron poniendo a tono con el cambio que aquel entrañaba. Entre una buena parte de los jóvenes católicos, Medellín operó como un trampolín hacia la militancia social y política. Ella surgió a partir de antiguas y nuevas organizaciones y en los cruces de nuevas y viejas ideologías.

La Acción Católica era un ámbito en el cual, desde hacía varias décadas, se expresaba el compromiso religioso que impulsaba a sus miembros a la participación en la esfera pública. El modelo inicial contaba con espacios para los jóvenes católicos —como la Juventud Obrera Católica— aunque luego se fueron creando ramas orientadas a convocar a otros sectores como la Juventud Universitaria Católica y la Juventud Estudiantil Católica (para los estudiantes secundarios).

Todas estas asociaciones experimentaron una creciente efervescencia en los años sesenta y setenta. Desde ellas se propiciaba una responsabilidad con el presente y una forma de compromiso político que no tardaría en hacerse partidario y, en algunos casos, llevaría a sus miembros a optar por las alternativas más radicales. Algunas de las primeras organizaciones armadas reclutaron parte de su militancia en estos sectores del mundo católico, tal como sucedió con Montoneros o en otras convergencias del mismo género que se dieron en diferentes regiones latinoamericanas, como el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional en El Salvador o la guerrilla sandinista en Nicaragua.

La militancia social de los jóvenes católicos podía estar más encuadrada o menos en las juventudes católicas, en los partidos políticos, en las organizaciones armadas o simplemente en las parroquias. Los grupos de jóvenes sin mayor encuadramiento que el parroquial se fueron enterando de qué iba la cosa al calor de otro cambio que también traspasaba a la Iglesia católica y que tenía que ver con una ruptura generacional y una creciente politización.

Pepe Piguillem, él mismo, se había incorporado a la Iglesia a través de la Acción Católica. Un compañero de la facultad —cuando estudiaba Medicina— lo había invitado a participar en una obra de teatro organizada en una parroquia de Ramos Mejía para obtener fondos para un campamento. En esos años proyectaba casarse y tener cinco o seis hijos. Ni en su imaginación ni en la de su familia había lugar para un cura. Y menos, para un cura peronista. Su padre, catalán y republicano, se enorgullecía con una triple identificación: ateo, socialista y anticlerical.

Cuando ya se estrenaba como cura en 1965 y lo destinaron a la parroquia de Moreno, desarrolló una actividad pastoral ligada a lo popular donde el papel de los jóvenes era central. Allí promovió la formación de grupos (en un principio todavía separados varones de mujeres) y los campamentos. Estos últimos, igual que en la AC, sirvieron para que los jóvenes se conocieran y comenzaran a organizarse. Eran un lugar de iniciación y de encuentro, y también un ámbito de pasaje: a partir de esta experiencia muchos jóvenes iniciaban su militancia social y política.

En Moreno, lugar que Piguillem percibía como “el lejano oeste”, según recuerda hoy, “nadie tenía idea de que había un Concilio”<sup>50</sup>, ni tenía mucha noción acerca de las reformas en la Iglesia, ni de la dimensión social y política de la fe.... Pepe llegaba con mucho entusiasmo, pero el desafío era grande. Ni podía imaginar que estaría en ese lugar cincuenta años casi en forma ininterrumpida. Para ser cura en esa realidad había que moverse, según le había aconsejado el padre Tello.

En uno de los barrios alquiló una casa donde comenzó a armar una comunidad junto a algunos seminaristas, exseminaristas y otros jóvenes tanto de clase media como de los barrios. También había un carpintero y un místico que luego se hizo monje trapense y se fue a Azul. En un momento la bautizaron *Comunidad Ceferino Decapitado* por la estatuilla sin cabeza que encontraron por azar en la ventana de la casa. Esta experiencia comunitaria marcó la vida de muchos. Entre ellos la de Raúl Morello, actualmente médico psiquiatra y, en los últimos treinta años, Secretario de Salud de Moreno y director del hospital de Lago Puelo en la sureña provincia de Chubut. Raúl, a los 17 años, también dejó su casa del centro, cercana a la estación del tren Sarmiento, para vivir en otra “común y corriente” del barrio, que no parecía la de un cura y para llegar a la cual era necesario caminar varias cuerdas de tierra desde la ruta provincial 23<sup>51</sup>.

Si desde afuera no se percibían grandes diferencias con el resto de las casitas del barrio, en su interior se daba una dinámica particular. Por empezar, al traspasar la puerta de entrada se encontraba el telar en el cual el sacerdote hacía sus tapices, muchos de los cuales vendía para el mantenimiento de la casa. Había dos grandes habitaciones con tres camas cada una, dos baños, una sala de estar y una cocina, donde una cartelera indicaba el reparto semanal de las actividades de la casa: cocinar, hacer las compras o limpiar.

50 Entrevista a José Piguillem realizada por Ignacio Sánchez.

51 Raúl Morello. *Fuera de foco: amor tenaz bajo tortura*. Todas las citas de sus testimonios corresponden a este libro.

En esa comunidad se reflexionaba sobre los documentos del Concilio Vaticano II y los de Medellín a lo largo de extensas reuniones que terminaban con cenas improvisadas, en general a base de arroz o fideos, y también celebrando misa con poco más que un mantel blanco, pan y vino, el evangelio y un cirio. Morello recuerda aquellos momentos en los que “lo doméstico se volvía sagrado en un instante”. Cuando comenzó a descubrir ese mundo como catequista se dio cuenta de que esa sacralidad instantánea era uno de los rasgos que su nueva casa compartía con las otras casas del barrio.

Según el propio relato de Morello fue en ese contacto con “una cultura que me habían enseñado a despreciar” que se hizo peronista “al lado del pueblo”. Lo hizo de una forma particular, por la vía de la iglesia de los Pobres y de un cura que había encontrado en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo un marco para llevar a cabo su ministerio.

Algunos años después, en mayo del 77, cuando la dictadura ya se había instalado y perfeccionaba su aparato represivo, Raúl Morello, con gran ingenuidad, intentaba explicar esta experiencia a sus torturadores, que insistían en vincularlo con el equipo de sanidad de la Columna Oeste de Montoneros. Una de las pruebas irrefutables de su pertenencia a la organización era que el cancionero de la misa incluía la marcha peronista.

Eso era exactamente así. La marcha estaba junto a las otras canciones: religiosas, de campamento, tangos, zambas y chacareras. También era cierto que Raúl había hecho los dibujos que ilustraban el cancionero, salvo la portada en la que, por falta de inspiración terminó utilizando la foto de la emblemática revista *Pelo* —la “Biblia” de la música rock— donde se veía una chica bailando y un guitarrista atrás. Sus torturadores la interpretaron como una mujer en actitud de *rictus mortis* y a las estrellas que rodeaban la imagen como balas. Para ellos la tapa del cancionero de la parroquia del cura tercermundista era una clara apología de la muerte. No había dudas de ello y el cancionero era la prueba irrefutable.

En la tortura también le preguntaban por el cura Pepe —quien, según ellos, “sacaba a los chicos de sus casas y les metía ideas en la cabeza”—, por la cantidad de guardaespaldas que tenía, por los encargados de la administración del dinero y por quiénes daban las órdenes en la parroquia. Raúl daba las respuestas que podía: que las órdenes las daba el obispo, que el cura solamente estaba al lado del pueblo porque quería cumplir con lo que el Concilio le indicaba de una manera simple y cercana... En esa sesión de tortura le dijeron que todo eso era basura, que la Iglesia era una sola y que el Padre Nuestro se rezaba de una sola manera.

Raúl Morello no era montonero y, en varias ocasiones, el cura Pepe recibía cuestionamientos de la Juventud Peronista, que consideraba que la parroquia *le sacaba gente*. Quienes se encontraban más ligados a la guerrilla decían “ese cura lo que hace es alienar a los jóvenes con el problema religioso para que no se comprometan del todo”<sup>52</sup>. Sin embargo, según las épocas y los lugares, había más relación o más conflicto; incluso, en algunos barrios, los que construían la capilla eran los mismos que hacían la unidad básica. Y con la campaña para la vuelta de Perón se dio

un poco más la integración entre el grupo parroquial y la JP, aunque en la parroquia se vivía la política a partir de un perfil más testimonial que de política activa. Se trataba de vivir pobremente, vivir en un barrio, vivir el evangelio de esa manera.

## La dictadura y el exilio

El 20 de agosto de 1976, José Piguillem llegaba en su bicicleta al barrio Parque Gaona. Iba a la casa donde vivía junto a Luis Dourron, un jesuita recientemente incorporado a la diócesis de Morón. Cuando faltaba una cuadra, un conscripto lo paró y le dijo que no podía pasar porque “estaban haciendo un procedimiento en la casa del cura”. O sea, él.

El joven no lo reconoció. Probablemente no lo conocía y tampoco podía descubrir en ese hombre de 45 años a un sacerdote. No había señas evidentes de esa condición. El cura Pepe, como lo llamaban sus feligreses, casi nunca llevaba la típica camisa sacerdotal gris o negra con la tira blanca en el cuello y, mucho menos, sotana. Andaba en bicicleta, con jeans gastados y, en verano, con sandalias. No se apreciaban imposturas propias del “estado clerical” ni en el atuendo, ni en su actitud.

Piguillem tampoco había advertido que lo buscaban a él cuando le impidieron pasar a su casa. En alguna medida lo sorprendió que las amenazas que había recibido se concretaran de ese modo. Aunque el mensaje que le habían hecho llegar era claro: debía irse; de lo contrario, le pasaría lo mismo que a Angelelli, el obispo de La Rioja, asesinado apenas unas semanas antes.

El ultimátum no apartó al cura de su parroquia y solo lo alejó de su casa la mayoría de las noches. Dormía allí una vez por semana, los jueves, para no perder contacto con su nuevo compañero de vivienda, Dourrón, que venía de la experiencia de la villa del Bajo Flores junto a Orlando Yorio y Francisco Jálics. Ambos habían sido secuestrados en mayo del mismo año y, para esa fecha, ya se encontraban en la ESMA. Los militares tenían esa información y por eso los estaban esperando. Su bicicleta —y su imperceptible aspecto de cura— lo salvó y le permitió salir “pedaleando como nunca en mi vida” tal como él lo cuenta cada vez que habla de lo que sucedió aquella noche<sup>53</sup>.

Ni bien consiguió un teléfono, Piguillem llamó a su obispo, Miguel Raspanti, quien al día siguiente lo mandó a buscar y lo alojó en la Catedral de Morón. Lo hizo a pesar del pánico del sacerdote local, muy temeroso de que los militares lo fueran a buscar allí.

Sin embargo la primera reacción del obispo fue de sorpresa. “Me dijeron que no iban a tocar a nadie sin avisarme”<sup>54</sup> fueron las palabras de Raspanti al enterarse de lo que había sucedido esa fría noche de agosto de 1976. Casi sin quererlo, el obispo reveló un dato central: la jerarquía eclesial por lo menos no ignoraba lo que estaba sucediendo. El tiempo y las investigaciones permitieron conocer más. En el caso del obispo de Morón no se ha comprobado una colaboración directa con

53 Marta Diana. *Buscando el reino*.

54 Marta Diana. *Buscando el reino*, p. 192-193.



la dictadura —monseñor Raspanti, incluso, era una de las voces críticas hacia el interior del episcopado—<sup>55</sup>. Sin embargo, en muchos otros casos de representantes del clero, esta vinculación ha sido cabalmente demostrada<sup>56</sup>.

Piguillem estuvo casi dos años en una condición clandestina, escondido o cambiando de lugar de residencia hasta que su obispo decidió enviarlo a Roma a mediados de 1978.

## Las monjas y los laicos soportan el exilio

Cuando los militares fueron a buscar a Piguillem en agosto del 76 a su casa de Parque Gaona, él venía de cenar en la casa de las “Mercys” —*Sisters of Mercy* o Hermanas de la Misericordia irlandesas— a pocas cuadras de la suya. Casi un año después, Raúl Morello fue secuestrado luego de pasar la noche junto con su mujer en la casa de las monjas, que se había convertido en noviciado. Era mayo del 77 y habían cenado con varios jóvenes de la parroquia entre ellos Coco Lombardi quien sería uno de los intendentes peronistas de Moreno en el período democrático que se abrió en 1983.

Las Mercys habían llegado a este barrio impulsadas por distintos movimientos de renovación que se vivía en una parte importante de la Iglesia Católica. Por un lado, la congregación había decidido abrir un noviciado en un barrio marginal como modo de llevar a cabo la formación inicial de las hermanas en ese contexto: desde la realidad de una parroquia de los barrios más desfavorecidos. Por otro, las religiosas se enteraron de que el cura Pepe buscaba hermanas para que lo ayudaran en su tarea pastoral. Así se incorporaron al trabajo de la parroquia y se fueron a vivir en la casa del barrio La Victoria donde había funcionado la comunidad *Ceferino Decapitado* hasta que Piguillem se mudó a la casa que compartía con Luis Dourron y adonde lo fueron a buscar los militares en agosto de 1976.

Las primeras novicias —Sarita, Marcela y Cristina— no usaban hábito ni velo y sus formadoras tampoco. En general se vestían con faldas de *jean*, camisas, mocasines, usaban el pelo no muy largo y llevaban una cruz colgando del cuello. El cambio de ropa no fue de un día para otro. Cuenta Marta Barry, una de las responsables de la congregación en la Argentina, que dejar de usar el hábito fue el símbolo de otros cambios más profundos, como “atender más a la vida y no poner tanto énfasis en las estructuras, aprendiendo a compartir nuestros sentimientos con espontaneidad y sencillez”<sup>57</sup>. En ese proceso aprendieron a tomar decisiones colectivamente en la congregación, sin embargo, en la relación con los sacerdotes del MSTM, su papel era más pasivo, de acompañar, servir y acatar. La Hermana Marta reflexiona hoy sobre ese lugar:

55 Horacio Verbitsky. *La mano izquierda de Dios*, p. 23, 205-206.

56 Pueden verse, entre otras contribuciones en esta dirección el ya citado libro de Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios* y Lucas Bilbao y Ariel Ledesma, *Profeta del genocidio*.

57 Entrevista a Marta Barry, en Marta Diana, *Buscando el reino*, p. 282.

“Las religiosas siempre hemos estado dependiendo de los sacerdotes en el ámbito de las parroquias. En aquella época creo que no teníamos muy en cuenta la situación de género, que hoy en día después de mucho caminar, hemos asumido e inspira nuestro trabajo de profundizar en quiénes somos y cuáles son nuestros derechos como mujeres”<sup>58</sup>.

Las Mercys se multiplicaron en Moreno. Abrieron otra casa en el barrio Lomas de Moreno, uno de los más carenciados en los años de la dictadura, y también sumaron vocaciones entre las jóvenes de los grupos parroquiales. En este “cambio de hábito” las *Sisters of Mercy* no estaban solas. Fueron muchas las congregaciones de religiosas que hicieron el mismo proceso: de los centros urbanos y los colegios para niñas ricas, asilos u hospitales a los barrios del conurbano bonaerense o a zonas muy relegadas de otras provincias. De hecho, Piguillem también contó con el apoyo de las hermanas pasionistas, que vivían al lado de su casa en el barrio La Perlita cuando volvió del exilio.

Distintas organizaciones latinoamericanas impulsaron y sostuvieron este desplazamiento hacia la periferia, como la Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas (CLAR) o la Conferencia de Superioras Mayores Religiosas (CoSMaRaS), fundada en 1954 como respuesta a una directiva vaticana orientada a crear consejos que nuclearan a las congregaciones religiosas de los distintos países y luego la “Conferencia de Religiosas”, en 1959. Pocos años después el Concilio Vaticano II y la Conferencia de obispos de Medellín reforzaron y legitimaron ese tipo de iniciativas. Este movimiento ha sido caracterizado como una evolución desde la idea de “estado de perfección” hasta la de “vida religiosa inserta en medios populares” y tuvo una expresión: Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares (CRIMPO), que fue un ámbito relevante de apoyo a estas iniciativas<sup>59</sup>.

Otras congregaciones habían recorrido caminos parecidos. Las religiosas de la Asunción traspasaron a los laicos su colegio San Martín de Tours en la avenida Ortiz de Ocampo y las del Sagrado Corazón vendieron el suyo de Callao y Juncal. Alice Domon, de la Congregación de las Hermanas de las Misiones Extranjeras —secuestrada y asesinada en la Escuela de Mecánica de la Armada junto a Léonie Duquet—, desde su llegada a la Argentina se había incorporado al trabajo pastoral de las villas de Lugano, donde vivió varios años.

Las del Divino Maestro partieron hacia diversos destinos: Hurlingham, el barrio Manuelita en San Miguel en las afueras de Buenos Aires, La Rioja y después Rafaela en la provincia de Santa Fe. Su anclaje en la ciudad era el Instituto de Cultura Religiosa Superior en el barrio de la Recoleta, que había sido un centro de difusión de los cambios que se estaban dando en el seno del catolicismo. La presencia en ese barrio de una institución con esas características era algo irritante para algunos de sus vecinos: había una Escuela de Servicio Social, un teatro y un bar donde los alumnos se reunían para estudiar y organizar las distintas actividades. El lugar fue allanado en varias ocasiones, ametrallado en su frente durante una madrugada y

58 Entrevista a Marta Barry, en Marta Diana. *Buscando el reino*, p. 283.

59 Ana Quiñones STJ. *Del estado de Perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre*. Claudia Touris, “Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas terciaristas en la Argentina.

también estalló una bomba en la entrada de la sala de teatro. Una mañana el edificio amaneció con una leyenda pintada en el frente “Fuera monjas comunistas de nuestro barrio”. El malestar de los vecinos era evidente.

De modo que, en aquellos años, distintas congregaciones religiosas de la Argentina y de América Latina incorporaron nuevos ámbitos de reflexión e intercambio, más allá de los que ofrecían las propias instituciones a las que pertenecían. De manera cada vez más intensa, se articularon con otras comunidades religiosas femeninas, así como con el clero diocesano, en la medida en que decidían sumarse a la tarea pastoral de las parroquias. Los destinatarios de su acción también fueron transformándose: desde las niñas ricas de los barrios porteños a las familias y jóvenes de otros barrios, menos glamorosos, que crecían al ritmo de las migraciones internas y de la erradicación de “villas de emergencia”, como se las denominaba entonces.

Muchas de las monjas y novicias se encontraron rodeadas en su vida cotidiana con otra sociedad, de otras historias de mujeres, varones, niños y familias diferentes a aquellas donde nacieron y fueron criadas. Algunas venían de familias acomodadas de San Isidro o Martínez —e, incluso, de otros países— que no siempre acompañaron el giro que ahora ellas protagonizaban.

La inserción en la parroquia, en el caso de las *Sisters of Mercy* y de las Pasionistas, se transformó casi en gestión directa cuando Pepe Piguillem se exilió en Roma a mediados de 1978. Distintos sacerdotes administraban los sacramentos, pero las monjas y los laicos sostenían el trabajo parroquial, que incluía comedores, guarderías, catequesis y grupos juveniles. De modo que, al lado de las religiosas, otro soporte fundamental resultó un grupo de matrimonios jóvenes, como el de Raúl Morello<sup>60</sup> y su esposa Ana Wenk. Muchos venían de las parroquias y las experiencias comunitarias previas, y otros se sumaron en los años de la dictadura, como Mariano West, intendente de Moreno durante buena parte de los años de la democracia.

## Fin de la dictadura y después

Pepe Piguillem regresó de su exilio en 1980 e inmediatamente volvió a su parroquia de Moreno y a su casa. Hasta los últimos meses del 83 estuvo vigilado por la policía. Con ellos debió reunirse en una oportunidad a pedido de Justo Laguna, entonces obispo de Morón. El encuentro, *insólito* según la descripción de Piguillem —y al que se resistió todo lo que pudo—, se dio en el restaurante L'Eau Vive, en Luján. Recuerda Pepe: “Allí estaba yo, sentado ante una mesa de un restaurante caro —elegido por los policías— ‘disfrutando’ de una comida excelente y hablando de mi vigilancia con mis vigiladores”<sup>61</sup>.

El jefe de la Coordinación de la regional Morón de la Policía y otro a cargo de las Relaciones Públicas le plantearon que debían seguirlo continuamente. Así lo avaló el obispo Laguna y así lo hicieron. En distintas oportunidades se acercaron para decirle que observaban demasiada gente en la parroquia. Sobre todo muchos jóvenes.

60 Luego de seis meses Raúl Morello recuperó su libertad. Su detención y privación de la libertad había sido legalizada —“puesto a disposición del PEN” como se decía en esa época— volvió a Moreno, se reintegró a la parroquia y retomó sus estudios de Medicina.

61 Marta Diana. *Buscando el reino*.

Con el fin de la dictadura, una buena parte de la dirigencia política local había pasado por la parroquia del cura Pepe: desde los intendentes peronistas y de otras agrupaciones políticas hasta los dirigentes sociales barriales y de los centros de estudiantes. En los años sesenta y setenta, e incluso durante la dictadura, la parroquia había sido un espacio de formación para muchos jóvenes que, luego de la dictadura, “salieron” a ocupar —o disputar— los espacios políticos locales.

En determinados momentos la mayoría de las expresiones políticas de la zona encontraron sus referentes en militantes que habían estado ligados, de una manera u otra, a la experiencia pastoral impulsada por Piguillem. Por empezar, tres de los cinco intendentes de Moreno desde el 83: Coco Lombardi había participado de la comunidad del barrio La Victoria, Mariano West se había incorporado hacia fines de la dictadura junto a su pareja de entonces, Cristina Marcó del Pont, y Andrés Arregui había participado en los grupos de jóvenes en plena dictadura. Otros ocuparon cargos de responsabilidad en estas gestiones, como Raúl Morello, que fue Secretario de Salud, y Marisa Sánchez, electa consejera escolar.

El 27 de diciembre de 2014 José Piguillem celebró sus 50 años de cura<sup>62</sup>. Los festejos de las bodas de oro tuvieron lugar en la parroquia Santa María de Guadalupe de Moreno. Había sido una de las siete capillas de la parroquia San José, a cargo de Piguillem durante décadas. Allí festejó su cincuenta aniversario como cura y celebró una misa junto con el obispo de Merlo-Moreno, Fernando Maletti, Gabriel Barba, obispo de Laferrere que había sido cura en Moreno y otros sacerdotes. A la salida de la misa, una radio local lo entrevistó y el periodista le preguntó cómo se sentía. Piguillem contestó que sentía “Mucha alegría, mucho agradecimiento, sobre todo a la gente, porque sin la gente, sin el pueblo, no hay cura. El cura, el sacerdote siempre es el fruto del pueblo”<sup>63</sup>.

Ese mismo día el obispo, principal impulsor de la celebración, intentó resumir el medio siglo de historia que se festejaba poniendo en valor el ministerio sacerdotal:

“Pepe es muy querido y es muy importante porque fue cura cien por cien. Pepe no fue el organizador de una campaña social ni el responsable de una organización social y mucho menos una persona mechada de ideología, como muchas veces se lo tildó. Pepe fue alguien, es alguien que ha mamado el evangelio y porque mamó el evangelio lo sabe llevar a la vida. Y eso ha sido su ministerio. Por eso muchas veces fue perseguido también”<sup>64</sup>.

Luego de la misa llegaron los festejos. También hubo un video homenaje que repasaba algunos momentos centrales de su vida: fotos de la infancia, otras actuando en una obra de teatro en su época de estudiante de Medicina, algunos campamentos, bautismos, el exilio y su telar. Terminaba con una música conocida. No era una canción de misa, pero en algún momento estuvo en los cancioneros de la parroquia. Sonaba la marcha peronista en una versión instrumental ejecutada con sikus<sup>65</sup>. Los asistentes la escuchaban emocionados con la convicción de una pertenencia que es política y religiosa a la vez. Había una ideología que permitía unir ambas identidades.

62 *El diario de Moreno*, Año 2, N° 154 27/2/2015.

63 Reportaje del Canal 13 de Moreno, 28 de diciembre de 2014, <<https://www.youtube.com/watch?v=JQPQN6o1OzE>>.

64 Reportaje del Canal 13 de Moreno, 28 de diciembre de 2014, <<https://www.youtube.com/watch?v=JQPQN6o1OzE>>.

65 Instrumento musical de viento de la cultura andina

## REFERENCIAS

BILBAO, L.; LEDE, A. *Profeta del genocidio. El Vicariato castrense y los diarios del obispo Bonamín en la última dictadura*. Buenos Aires: Sudamericana, 2016.

CATOGGIO, M. S. *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2016.

DIANA, M. *Buscando el reino. La opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II*. Buenos Aires: Planeta, 2014.

DI STEFANO, R.; ZANATTA, L. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo, 2000.

DONATELLO, L. M. *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial, 2010.

MANGIONE, M. *El Movimiento de Sacerdotes para el tercer Mundo*, 2001.

MARTÍN, J. P. *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: UNGS/Prometeo, 2010.

MORELLO, R. *Fuera de foco: amor tenaz bajo tortura. Autografía desde la militancia social de los '70*. Buenos Aires: Patria Grande, 2010.

POLITI, S. Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana. En *Nuevo mundo. Revista de Teología Latinoamericana*, n. 43-44, 1992.

QUIÑONES, A. STJ. *Del estado de Perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre. El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*. Tesis de Disertación para la Licenciatura en Teología Pastoral, UCA, 1999.

TOURIS, C. Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina. ANDÚJAR, A.; D'ANTONIO, D.; LOZANO, F. G.; GRAMMÁTICO, K.; ROSA, M. L. (comps.). *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los '70 en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Luxemburg, 2009, p. 51-68.

TOURIS, C. Sociabilidades católicas post-conciliares. El caso de la constelación tercermundista (1966-1976). In: *Passagens, Revista Internacional de História política e cultura jurídica*. Rio de Janeiro: v. 2, n. 3, Universidade Federal Fluminense (UFF), 2010, p. 130-158.

VERBITSKY, H. *La mano izquierda de Dios: la última dictadura (1976-1983)*. Buenos Aires: Ed Sudamericana, 2010.

### **Fuentes**

Entrevista a José Piguillem realizada por Ignacio Sánchez.

Entrevista a José Piguillem realizada por la autora.

Reportaje del Canal 13 de Moreno a José Piguillem y Fernando Maletti, 28 de diciembre de 2014, <<https://www.youtube.com/watch?v=JQPQN6o1OzE.>>.

*Documentos para la memoria histórica. Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*. BRESCI, Domingo, (comp, presentación y notas). Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, Centro Nazaret, CEHILA, 1994.

*Página 12*, 24 de mayo de 1999, Miguel Ramondetti, ex Secretario General del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. ‘Todos sabían lo que pasaba, que no vengan con el cuento’ (Entrevista de Luis Bruschtein a Miguel Ramondetti) <<http://www.pagina12.com.ar/1999/99-05/99-05-24/pag12.htm>>.

# CAPÍTULO 3

## RELIGIÃO E AFRICANIDADES: práticas culturais de longa duração

*Jefferson Olivatto da Silva*<sup>66</sup>

---

As leis étnico-raciais, 10.639/2003<sup>67</sup> e Lei 11.645/2008<sup>68</sup>, são capazes de convergir o tripé das Instituições de Ensino Superior (IES) em ações de pesquisa, ensino e extensão. Partindo de uma proposição de ensino dialógica, observamos que os saberes populares agregam e metabolizam práticas cotidianas oriundas de diferentes tradições socioculturais. Por um processo de acúmulo e partilha cultural diante de vínculos afetivos podemos observar na experiência das comunidades negras brasileiras o desdobramento da chamada expansão banta.

Nesse sentido, estruturamos nosso argumento sobre religião e africanidades em torno de uma compreensão interdisciplinar que envolve História da África, Antropologia da Educação e Psicologia Social Comunitária. Tendo como embasamento teórico-metodológico a concepção de constelações de aprendizagem buscaremos demonstrar que a percepção de religiões de matriz africana precisa avançar para romper com a epistemologia eurocêntrica. Para tanto, primeiramente, apresentaremos de que maneira a expansão banta nos auxiliará a compreender as práticas socioculturais subsaarianas sendo desenhadas por um longo processo de vínculos comunitários e em escala continental. Em seguida, explicar de que maneira o processo colonizador tanto no Brasil quanto na África respondeu pela configuração de mecanismos de exclusão para instituir a assimetria social. Com efeito a tensão gerada pelo *continuum* de exclusão não aniquilou a experiência africana, ao invés disso surgiram nossas práticas culturais identitárias na resistência afro-brasileira.

Consideramos partir da formulação analítico-interpretativa utilizada em outras pesquisas a respeito do comportamento social africano e brasileiro<sup>69,70</sup>, o que denominamos de atitudes elusivas para explicar o comportamento social partilhado por um longo período histórico e em larga escala territorial, que se deparou com o colonialismo europeu. As atitudes elusivas possibilitarão entender que diante do processo colonial, e das epistemologias eurocêntricas, práticas culturais identitárias afro-brasileiras passaram a ser entendidas de forma equivocada, posto que tais vínculos perpetuaram o sentido holístico de espiritualidade africana que acerbam as aprendizagens em torno da matricentralidade, ou centralidade materna.

---

66 E-mail: jeffcassiel@yahoo.com. Apoio: CNPq – Chamada 22/2014 NCTI/CNPQ/CAPES – Processo: 471347/2014-0; USF/SETI-PR – Edital 07/2014 – TC12714.

67 Brasil. Lei 10.639.

68 Brasil. Lei 11.645.

69 J. O. da Silva. *As resistências africanas diante das medidas preventivas coloniais contra a doença do sono na Zâmbia (1890-1920)*, p. 73.

70 J. O. da Silva. *Aprendizagens comunitárias africanas de longa duração e em larga escala segundo a expansão banta.*, p. 84.

## Constelações de aprendizagem: saberes comunitários

Partindo de uma concepção de aprendizagem gerada por processos de vínculos afetivos mantenedores de identidades coletivas, é possível romper com a visão de educação individualizada respondente à tácita autonomia kantiana ou o desenvolvimento de aprendizagem segundo parâmetros darwinistas embasados na suposta meritocracia individual.<sup>71</sup>

Dessa forma, nosso propósito é contribuir para um enfoque comunitário em que as diferentes aprendizagens que acontecem(ram) no cotidiano social podem evidenciar determinados processos relegados ao desprezo epistemológico. Ademais, romper com a perspectiva da experiência individualizada ou a análise limitada a uma geração pode elucidar novos caminhos interpretativos sobre o comportamento social afro-brasileiro.

Manuela C. Cunha<sup>72</sup> concebe que grupos com traços culturais similares escolhem por interesses específicos sinais diacríticos que os diferenciam de outros grupos em contato. Por essa confrontação os grupos reafirmam os traços que constituem sua identidade *per se* operando no interior de constelações de categorizações, como asseverou Fredrik Barth<sup>73</sup>. Já que essas constelações representam processos cognitivos que coordenam pensamentos e atitudes, levantamos como tese que poderiam ser interpretadas enquanto constelações de aprendizagens a partir de uma visão da Antropologia da Educação.

As constelações de aprendizagens podem auxiliar a entender a expansão banta por meio de demandas sociais tecendo o imaginário coletivo por processos agregadores de vínculos sociais – como acontece na manutenção de identidades coletivas. Apresentaremos alguns efeitos desse processo coletivo que retrata sua manutenção diante da mobilidade social por séculos. Consideramos como delineantes das constelações de aprendizagens, para este trabalho, a matricentralidade africana enquanto astro-mor.

De um lado temos a mobilidade social gerada pela desertificação do Saara, por volta de ~7000 AP, obrigando as populações do Chifre da África a buscarem ao sul novos locais de sobrevivência. De outro, a floresta tropical apresentou novas barreiras a essas populações pré-*proto-bantas*. O caminho que as pesquisas arqueológicas sobre cerâmicas nos conduzem é em direção a Camarões. Dentre as dificuldades encontradas no habitat da floresta tropical é possível a necessidade de novas organizações sociais, de caça, pesca e moradia, como também o contato com parasitas de regiões úmidas. Considerando a domesticação animal do gado é bem provável que a tripanossomiase africana humana e animal (*nagana*) possam ter acompanhado essa mobilidade social em toda a extensão da África subsaariana.

71 W. Mignolo. *História locais/projetos globais*, p. 23.

72 M. C. da Cunha. *Cultura com aspas e sem aspas*, p. 238.

73 F. Barth. *An Anthropology of Knowledge*, p. 6.



Russel, Silva e Steele<sup>74</sup> apontam a problemática da expansão banta relativa aos modelos disponíveis pelo uso da genética, linguística, arqueologia (cerâmica e ferro) e agricultura. Os argumentos da dispersão depois da chegada em Camarões por toda a extensão subsaariana, ainda, possuem muitas dificuldades conclusivas. Enquanto algumas regiões como Zâmbia, Zimbábue e África do Sul foram alvo de várias pesquisas outros locais fundamentais aos trajetos propostos da dispersão nem tanto, como República Democrática do Congo, Angola e Moçambique. Por isso eles não descartam os argumentos das pesquisas sobre a agricultura que tem como ponto de apoio as regiões aquíferas dos rios Congo e Zambezi e seus afluentes na região central e no Vale do rio Tugela na África do Sul. Todavia, vale lembrar que Vansina<sup>75</sup> já havia postulado a importância desses aquíferos para a migração e expansão dos agricultores bantos; já que nessas regiões encontrariam água em abundância, solo fértil para o plantio, argila para a produção das cerâmicas, animais para caça e peixes. Com isso há a necessidade de novas perspectivas para a compreensão dessa mobilidade social, que podem elucidar nosso entendimento de práticas sociais de longa duração<sup>76</sup>.

Pela extensão territorial banta a qual nos referimos, além de ser instigante por seus desdobramentos linguísticos, ainda mais se compreendemos que o contato entre as populações por toda essa área era constante, provavelmente. A mobilidade social por avanços e os retrocessos é o principal argumento para explicar de que maneira determinadas práticas sociais e o uso de certos vocabulários correspondentes<sup>77</sup>, como de fazer coisas com argila ou produzir cerâmica não possibilitam explicar uma única direção da dispersão africana. Segundo Koen Bostoen<sup>78</sup>, os verbos *\*-ma-* e *\*-búmb-* representam as mais antigas camadas históricas do vocabulário banto sobre cerâmica, enquanto o primeiro termo é arcaico o segundo é recente. No entanto, a produção de cerâmica tem um longo período no contexto linguístico nas regiões de savanas que coincidem com a separação dos grupos proto-banto de outros grupos bantoides. Também é muito provável que os falantes de Benue-Congo responderam pela introdução desse artesanato nas regiões de **savanas**.

74 T. Russel; F. Silva; J. Steele. *Modelling the Spread of Farming in the Bantu-Speaking Regions of Africa: An Archaeology-Based Phylogeography*, p. 08.

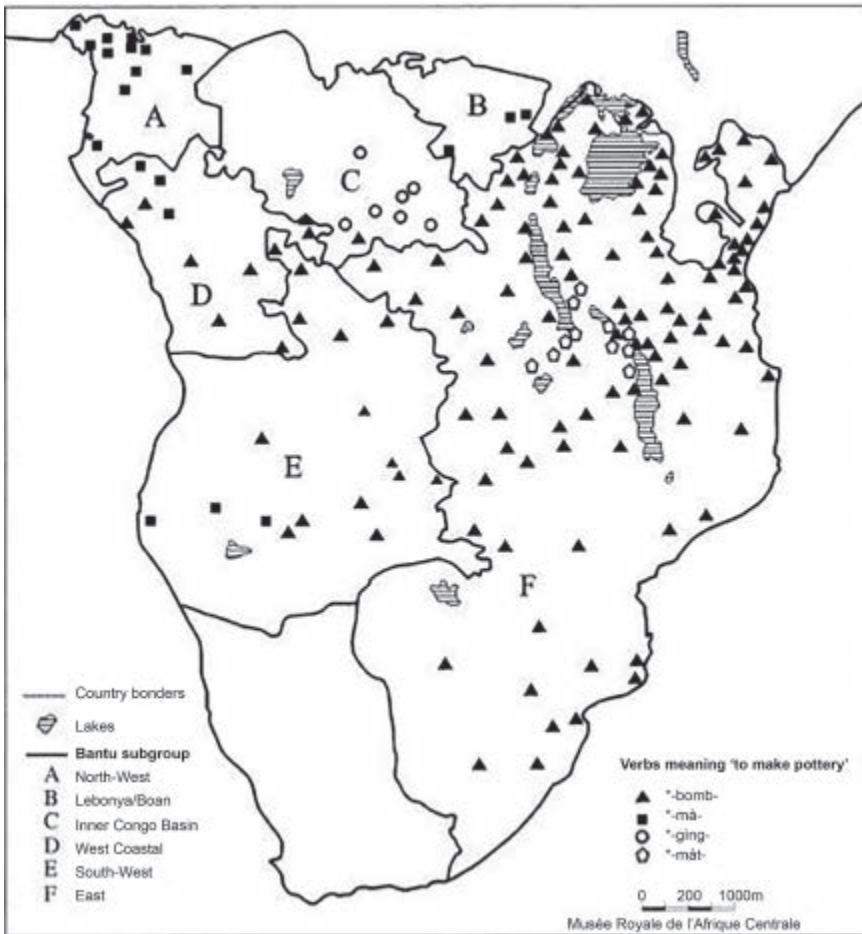
75 J. Vansina. *How to distil words and obtain culture history*, p. 499.

76 J. O. da Silva. *Aprendizagens comunitárias africanas de longa duração e em larga escala segundo a expansão banta*, p. 85.

77 Método de Palavras-Coisas, que busca a correspondência entre determinadas palavras a certos objetos ou ações produtoras de objetos

78 K. Bostoen. *Pots, words and the Bantu problem: on lexical reconstruction and early African history*, p. 199.

**Mapa 1 – Distribuição de verbos bantos do produzir cerâmica na África subsaariana**



Fonte: Bostoen, Koen. 2007, p. 180.

Pela problemática da expansão banta com ênfase no verbo produzir cerâmica compreendemos que houve uma longa história de partilhas e perpetuação culturais entre as populações subsaarianas. Ademais, essa partilha contou com avanços e retrocessos conforme o interesse e a demanda dessas comunidades. Enfatizamos assim que a preservação e o desenvolvimento das técnicas de cerâmicas definitivamente contavam com um processo social educativo que correspondia a seu uso cotidiano, ora para usos familiares ora para usos coletivos, como armazenamento de alimentos e grãos ou para cozimentos.<sup>79</sup>

79 T. Ashey, F. Silva, J. Grillo, James. *Archaeological ceramics from eastern Africa: past approaches and future directions*, p. 471.

Mencionando as pesquisas de cerâmicas desse período, Grillo e Ashley<sup>80</sup> refere-se às cerâmicas de Kensyore na África do Leste, em grande concentração na bacia do lago Victoria, estão associadas ao período de 6000 anos no Holocênico, abrangendo o meio cultural que incluiu períodos de produção de cerâmicas feita por coletores e caçadores, pastores e agricultores.

Observando processos sociais, não podemos nos deixar conduzir a uma perspectiva linear de evolução – do mais simples ao mais complexo. Por outro lado, devemos atestar que sistemas matriarcais refletiam sociedades agrárias em regiões de vida em abundância, por outro lado, sociedades patriarcais à nômades originaram-se em regiões áridas de difícil subsistência. Conforme aponta Cheikh Diop<sup>81</sup>, as sociedades matriarcais eram baseadas em relações recíprocas, complementárias e sem hierarquias, além disso, os regimes matriarcais longe de serem impostos aos homens era aceito e defendido por ele. Nesse regime matriarcal é enfatizado a complementariedade entre homem e mulher ou masculino e feminino em todas as formas de vida. A mulher é referendada em seu papel de mãe que carrega a vida, a condutora da regeneração espiritual dos ancestrais, a portadora da cultura e o centro da organização social.<sup>82</sup>

Essa centralidade não passou despercebida nas sociedades masculinas posteriores. Não foram poucas as tentativas de apenas reconhecer culturalmente os valores atrelados ao domínio masculino. A princípio podia-se considerar que as práticas de reciprocidade e complementariedade mantinham certa legitimidade no cenário social. Inclusive qualidades atribuídas ao regime matriarcal, como hospitalidade, generosidade, cuidado e nutrição hora e outra apareciam em cena, mesmo em discursos estritamente masculinos, como o são o cristianismo e o islamismo. Mas podemos lembrar que diante do domínio de grupos imigrantes na África Central, como foi dos Bemba na Zâmbia<sup>83</sup>, não conseguiu aniquilar a legitimidade dessas aprendizagens para os que exerciam o poder coletivo. Como até John Mbiti<sup>84</sup> afirmava que o culto aos antepassados (*nkisis*) na África Central entre os bantos variava entre três a cinco gerações. O culto aos *nkisis* era de domínio feminino.

Outra evidência que trazemos a respeito da centralidade de determinados mecanismos que, possivelmente, estejam vinculados à ancestralidade quanto a portadora da vida, é a presença da *ngulu* no estatuto de força espiritual que reestabelece o equilíbrio pessoal e familiar. Douglas Werner<sup>85</sup> se debruçou sobre as mudanças dos cultos Bemba e *ngulu* aparece como uma entidade ou força tardia no rol de suas crenças, isto é, posterior a *Lesa* e a *mipashi*, tal força é atraída para as práticas cotidianas. Nesse sentido, mesmo sem haver propriamente uma descrição de combate contra a força

---

80 Ibid. p. 465.

81 C. Diop. *The cultural unity of black Africa*, p. 120.

82 N. Dove. *African Womanism: An Afrocentric Theory*, p. 520

83 A. Roberts. *A history of the Bemba: political growth and change in North-Eastern Zambia before 1900*, p. 112.

84 J. Mbiti. *African Religion and Philosophy*, p. 55.

85 D. Werner. *Some Developments in Bemba Religious History*, p. 07.

*ngulu* pelas autoridades masculinas Bemba, esse não foi o caso para os missionários cristãos. Para os últimos a tentativa de eliminar a disputa simbólica com a inclusão do pensamento cristão ocorreu desde a chegada deles nos anos de 1890.

Parece que Werner<sup>86</sup> não observou que a ênfase a *Lesá* como entidade superior das populações Bemba ocorreu pela tradução missionária a ponto de descaracterizar sua forma gnosiológica: feminino e masculino. Essa compreensão foi tardia. Hugo Hinfelaar<sup>87</sup> aponta de que maneira a colonização juntamente com o cristianismo sistematicamente tentaram deslocar a centralidade feminina do cenário social. Inclusive nos atributos femininos de *Lesá* foi propositivo sua retirada.

Não obstante, como apontamos aqui, essa estratégia de sobreposição simbólica ocasionada pela colonização foi aparente, ou diria mais, provocou novas formas de manifestação e de sua perpetuação cultural devido a tensão gerada. O sistema matrilinear permaneceu operante na sociedade Bemba, as mulheres passaram a exercer papel fundamental na difusão do cristianismo, o ritual de iniciação feminino desde o tempo da ascensão do regime do *Chitimukulu* tornou-se mais distante da ação masculina e o crescimento da Igreja de Alice Lenshina<sup>88</sup> demonstraram o quanto as aprendizagens sociais permaneceram operante por meio da matricentralidade.

Como na África do Leste, a inclusão de elementos islâmicos nas práticas sociais devia mais aos esforços da educação escondida, ou não reconhecida, das mulheres distribuída a seus filhos, servos e filhos destes.<sup>89</sup> Equivocamente, o desprezo masculino para com o ensino feminino silencioso nas demais instituições sociais descaracterizava a necessidade coletiva de hospitalidade, cuidado, nutrição e horizontalidade. Com efeito, o argumento de Dove<sup>90</sup> sobre a origem e a prática do racismo estiveram vinculadas diretamente à centralidade masculina e sua sobreposição nas instituições sociais.

## A expansão da matricentralidade africana

Sem a intenção de esgotar os comportamentos que perpassam as comunidades bantas, mas de enfatizar seu caráter congregante, queremos evidenciar seu papel para a aprendizagem comunitária que constrói e perpetua vínculos identitários, perpassando gerações e conduzidos às gerações futuras por seu delineamento na intersubjetividade dessas comunidades.<sup>91</sup>

O processo colonizador do Brasil participou de elementos fundamentais de assimetria social durante seus cinco séculos para que pudéssemos compreender o comportamento social das populações negras em termos de atitudes elusivas. A estruturação dessa assimetria se constituiu pelo racismo, beneficiando diretamente pessoas brancas e inviabilizando o acesso aos direitos sociais à indígenas e negros. Nossas epistemologias acadêmicas desdobram-se para investigar tipos

86 Ibid. p. 09.

87 H. Hinfelaar. *Bemba-speaking women of Zambia in a century of religious changes (1892-1992)*, p. 08.

88 H. Hinfelaar. *Women's Revolt: The Lumpa Church of Lenshina Mulenga in the 1950s*. p. 103.

89 D. Sperling. *The coastal hinterland and interior of East Africa*, p. 273.

90 N. Dove. *African Womanism: An Afrocentric Theory*, p. 527.

91 S. Lane. *O que é psicologia social*, p. 67.

de sofrimentos que atingem às populações brancas como se os únicos necessários fossem esses, criando uma totalidade biomédica em que a alteridade de outras populações exploradas e exterminadas sistematicamente justificassem o tão somente contraponto do que é sadio ou doentio. Ademais, nesse sentido é que Megan Vaughan<sup>92</sup> relatam que a psiquiatria – e a tratamentos biomédicos (como também educacionais) – desconsideram a partilha sociocultural das populações locais e diagnosticavam a partir de uma concepção de natureza não eurocêntrica, mas doentia ou por um estágio anterior de desenvolvimento humano.

De uma forma até aberta é comum ouvir nas histórias de formação familiar de avós e bisavós, que a avó indígena tenha sido “pega a laço” ou que era escrava. Por um processo de minimização e não reconhecimento do sofrimento dessas pessoas em um longo período, atestamos ocorrer um contingenciamento no desenvolvimento psicossocial das populações historicamente excluídas. De outra forma, o sofrimento da avó nunca foi apontado no imaginário brasileiro como fruto de uma violência sistemática quando há o reconhecimento de sua existência, enquanto interpretação psicológica e jurídica, segundo o que denominamos de violência por estupro ou o encarceramento por um longo período característico da Síndrome de Estocolmo. A apropriação dessa pessoa que fora tirada de sua liberdade e mesmo diminuída sua dignidade enquanto ser humano pleno, tornou-se justificável para a constituição legítima da instituição familiar – brasileira. Como até Gilberto Freire<sup>93</sup>, tendo em vista o momento histórico de pensar a formação da identidade brasileira, fala em um quase encantamento entre mulheres indígenas e negras diante de homens brancos.

Assim o contingenciamento como configuração de relações intersubjetivas de longa duração – por séculos – destituiu a capacidade de reconhecimento coletivo da integralidade do outro, entendido e visto parcialmente em sua humanidade, tornando familiar essa exclusão. Nesses termos, por histórias de afetos e educação familiar oriunda dessas relações agregando-se ao reconhecimento social de dignidade plena para alguns, o imaginário brasileiro anulou e ocultou quaisquer elementos de autodegradação para legitimar suas instituições. Vale lembrar que muitas famílias brasileiras possuem fotos com essas matriarcas, mencionam o processo de violência sofrida, porém, sem que haja categorias imaginárias e emocionais para reconhecer e legitimar sua gênese na qualidade de violência ou brutalidade.

Com efeito esse longo processo desenvolveu estratégias de desprezo e descaso que nos possibilita socialmente argumentar em torno da meritocracia conquistadas individuais e privilégios dos não reconhecidos como negros (pretos e pardos) e indígenas – isto é, brancos. Conquistas estas que se instituem por narrativas de bravuras e heroísmos familiares, mas alicerçadas no desprezo categórico à indigeneidade e negritude.

Por isso, à medida que conseguimos explicar a manutenção de mecanismos sociais de exclusão – desprezo – para a manutenção das instituições sociais, torna-se coerente explicar de que maneira práticas culturais africanas foram perpetuadas

92 M. Vaughan. *Curing their ills: colonial power and African illness*, p. 100.

93 G. Freire. *Casa Grande e senzala*, p. 156.

no Brasil. Como já apontamos anteriormente, a matricentralidade foi fundamento de relações de reciprocidade, horizontalidade e complementaridade nas instituições sociais africanas e sendo nas palavras de Diop<sup>94</sup>, o berço da humanidade.

A presença africana no Brasil pela escravização foi almejada para o sustento do império português. Na forma desse objeto de exploração apenas os traços consumíveis eram julgados – força de trabalho e satisfação sexual e materna dos filhos das brancas. O restante de sua humanidade, ou seja, a grande parte desta era ignorada. Porém devemos enfatizar que também eram procurados para cuidar da saúde da família de seus senhores, de autoridades coloniais e clérigos – arte compartilhada entre negros e indígenas.

Dessa forma, esse cuidado coletivo fora transmitido por gerações nas famílias brasileiras. Porém de uma forma mais sistematizada, ou poderíamos dizer, agregante esse cuidado orquestrou a formação dos terreiros, sem necessariamente resultar em aceitação social plena. Esses locais podem ser considerados como incubadoras de práticas de reciprocidade e horizontalidade, segundo o qual a complementariedade entre seus pares, masculinos e femininos, em um processo de coesão familiar pelo qualitativo espiritual respondem por práticas culturais africanas no Brasil. Também, a partilha de práticas culturais africanas por sua difusão nos movimentos de avanços e retrocessos migratórios, como especificamos entre os bantos, conflui para esses centros lógicas de reciprocidade diante de novas demandas em solo brasileiro.

Assim atestamos um cenário coletivo respondente à assimetria social. Observamos que os terreiros de candomblé, como também há similaridades de processos de aprendizagem na umbanda, por uma epistemologia eurocêntrica é circunscrito na qualidade de instituição religiosa. Todavia frisamos que é mais do que isso. Mesmo Edson Carneiro já apontava a amplitude do aprendizado no candomblé:

As mães dos candomblés nagôs e gêges são, em geral, mulheres velhas, respeitáveis, que cumpriram todas as suas obrigações como filhas durante várias dezenas de anos. A velha Flaviana, ao morrer, estava perto dos 90; Aninha, aos 70 anos, tinha apenas cerca de 20 anos como mãe. Menininha, mãe do Gantóis, deve estar na casa dos 50 e, embora seja respeitada universalmente na Bahia, os velhos dos candomblés a consideram ainda ‘muito moça’ para o cargo que ocupa. Nascidas e criadas no ambiente do candomblé, conhecendo profundamente todos os seus segredos, as mães nagôs e gegês possuem uma consciência de si mesmas que já se tornou um dado primário de observação.<sup>95</sup>

Por ser uma incubadora de práticas africanas no Brasil também refletem lógicas sociais disseminadas nas relações sociais, igualmente, oriundas do contingenciamento. Outrossim, não apontamos uma fronteira entre sagrado e profano. A figura de mãe-de-santo converge para si relações intersubjetivas contínuas de solidariedade espiritual, ou seja, as características atribuídas a elas correspondem à

94 C. Diop. *The cultural unity of black Africa*, p. 56.

95 E. Carneiro. *Candomblés da Bahia*, p. 137

matricentralidade africana. Vimos<sup>96</sup> que até quando a figura masculina se sobrepor à figura feminina, tanto pelas migrações bantas de domínio masculino a partir do século IX pelo interior da África Central e pelos árabes na costa índica, não conseguiram aniquilar a força educativa feminina, como Cheikh Diop apresentou em sua Teoria do Berço<sup>97</sup>.

Sem tais categorias, lemos em Edson Carneiro a dificuldade de entender o sentido feminino na direção dos terreiros: “Embora numericamente superiores às mães, os pais não podem escapar ao fascínio que sobre eles exerce o tipo ideal de mãe e procuram assimilar-se esse tipo, tomando atitudes femininas, caindo no bate-boca típico das chamadas *mulheres de saia*.”<sup>98</sup>

## Conclusão

No mesmo sentido, a centralidade feminina africana permaneceu operante nos comportamentos sociais quer africanos quer brasileiros. Inclusive na Zâmbia, Hinfelaar<sup>99</sup> já havia apontado que chefes homens bem como a representação de *Lesá* (deus supremo) tinham elementos femininos, como hospitalidade, solidariedade, complementariedade e cuidado, mas ocultados. O que demonstra a intersubjetividade entre demanda-expectativa e prática-disponibilidade.

*A linhagem de santo* se opunha, assim, à linhagem da família biológica, esta última raramente reconstituída na nova circunstância sociopolítica dos escravos africanos e seus descendentes no Brasil. Poucos, na verdade, os casos em que a linhagem da família se conservou com alguma coerência estrutural, na organização dos terreiros. As genealogias são muito mais precisas do lado da *linhagem religiosa*, mais facilmente identificável do que a dos grupos familiares fracionados pelo regime de escravidão. No entanto, mesmo os terreiros em que se evoca, na cerimônia do *padê*<sup>100</sup>, os mortos da casa pela tradição oral que mantém viva as genealogias e os nomes dos antepassados de seis ou mais gerações pode-se verificar um esforço de racionalização para preencher os claros nas genealogias, relativos a parentes não mais lembrados.<sup>101</sup>

Por isso para uma compreensão sobre a amplitude da matricentralidade africana no Brasil foi preciso romper com a concepção religiosa entre sagrado e profano, de diretriz masculina, para uma espiritual. Esta permite entender a experiência espaciotemporal coletiva, em que o sentido de pertencimento está tanto

96 J. F. Da Silva. *Aprendizagens comunitárias africanas de longa duração e em larga escala segundo a expansão banta*, p. 102.

97 C. Diop. *The cultural unity of black Africa*, p. 110.

98 E. Carneiro. *Candomblés da Bahia*, p. 138.

99 H. Hinfelaar. *Bemba-speaking women in a century of changes (1892-1992)*, p. 54.

100 *Padê: rito preliminar de cerimônias de invocação dos ancestrais e orixás por intermédio de Exu*. In N. Lopes, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspota africana*, p. 523.

101 V. C. Lima. *Liderança e sucessão, coerência e norma no grupo de candomblé*, p. 40.

relacionado com o presente, entre seus pares atuais, quanto com um passado distante agregado à ancestralidade a tempo imemoriais africanos, como também de um futuro de permanência ou resistência.

Da mesma forma, pensar sobre os processos de aprendizagens disponibilizados no culto engendra uma abertura à experiência cognitiva na qual os adeptos têm a sua disposição para reelaborem sua integração comunitária.

O candomblé oferece um conjunto de tipos tradicionais da personalidade suficientemente esquemáticos para adaptar-se à diversidade dos indivíduos concretos, sendo possível elaborá-los, integrando anseios individuais. Através do ritual do assentamento, o novo adepto estabelece uma relação íntima com seu *orixá* pessoal, que corresponde a um dos tipos culturalmente definidos da personalidade, com o qual ele passa a identificar-se.<sup>102</sup>

Por isso opera uma lógica incorporada e partilhada, segunda a qual a experiência de longa duração comprovou e vem atestando que a resistência é garantia (até garantida) de perpetuação multigeracional de práticas coletivas, que pelo desprezo colonial reatualizado, se mantêm e até encantando por apenas uma percepção fragmentada e restrita do exotismo. O encantamento dos corpos afro-brasileiros traduzido em virilidade e sensualidade, dos ritmos que se alastram em samba, pagode, axé e umbigada, da comensalidade nos terreiros, dos sabores da culinária mineira ou dos dribles do futebol são tão somente relances que as epistemologias eurocêntricas são capazes de traduzir. Uma outra evidência que demonstra essa limitação epistemológica é a classificação da capoeira em sua totalidade – que desdobra muitos aspectos da matricentralidade –, por isso a manobra de colocar em disciplinas distintas: artes marciais, dança ou jogo.

Como estratégia predominante dessas epistemologias o que escapa a seu escopo tende a recair sobre categorias degradantes e desmoralizantes. Ao invés de pesquisas se debruçarem e se aproximar da experiência da alteridade, reproduzem discriminações e exclusões de autenticidade. Assim que é propomos que as atitudes elusivas se tornem um instrumento analítico-interpretativo do comportamento social diante de um cenário oriundo de partilha cultural e assimetria social de longa duração. Já que apenas partes exóticas são apreendidas da alteridade social dos corpos negros – isto é, sua integralidade intersubjetiva –, da encruzilhada existencial do entre mundos, a educação brasileira formal e informal olhará de soslaio e admiração para a ginga, o rebolado e a malandragem por lhe faltar categorias cognoscíveis da matricentralidade. Portanto, podemos afirmar que o conjunto de práticas africanas atualizadas no Brasil extrapolam o âmbito do sagrado e profano, por uma constituição deslizante da dinâmica espiritual em que se revelam o contínuo desprezo eurocêntrico e as atitudes elusivas enquanto uma ação política de resistência social.

102 C. Lépine. *Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô*, p. 160.



## REFERÊNCIAS

BARTH, F. An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*, v. 43, n. 1, February 2002, p. 6.

BRASIL. *Lei 10.639*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm)>. Acesso em: 10 de abril de 2013.

\_\_\_\_\_. *Lei 11.645*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm)>. Acesso em: 10 de abril de 2013.

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. 2. ed. São Paulo: Editorial Andes, 1954.

CUNHA, M. C. da. *Cultura com aspas e sem aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

DA SILVA, J. O. As resistências africanas diante das medidas preventivas coloniais contra a doença do sono na Zâmbia (1890-1920). *História: Questões & Debates*, v. 62, n. 1, jan/jun. 2015b, p. 73-105.

\_\_\_\_\_. Aprendizagens comunitárias africanas de longa duração e em larga escala segundo a expansão banta. *Revista Thréskia*, v. 5, n. 1, 2016, p. 84-107.

DIOP, C. *The cultural unity of Black Africa*. Chicago: Third World Press, 1990 [1959].

DOVE, N. African Womanism: An Afrocentric Theory. *Journal of Black Studies*, v. 28, n. 5, may/1998, p. 515-539.

FREIRE, G. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global Editora, 2003.

HINFELAAR, H. Women’s Revolt: The Lumpa Church of Lenshina Mulenga in the 1950s. *Journal of Religion in Africa*, v. 21, fasc. 2. May/1991. p. 99-129.

\_\_\_\_\_. *Bemba-speaking women of Zambia in a century of religious changes (1892-1992)*. Leiden: Brill, 1994.

LANE, S. *O que é psicologia social*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

LÉPINE, C. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). *Candomblé: religião do corpo e da alam* – Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

LIMA, V. da C. Liderança e sucessão, coerência e norma no grupo de candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). *Leopardo dos olhos de fogo*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2004. p. 33-84.

LOPES, N. *Enciclopédia brasileira da diáspota africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MIGNOLO, W. *História locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.

RICHARDS, A. *Chisungu: a girl's initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. London: Longman: 1956.

ROBERTS, A. *A history of the Bemba: political growth and change in North-Eastern Zambia before 1900*. London: Longman, 1973.

RUSSEL, T.; SILVA, F.; STEELE, J. Modelling the Spread of Farming in the Bantu-Speaking Regions of Africa: An Archaeology-Based Phylogeography. *PLOS ONE*, v. 9, n. 1, 2014.

SPERLING, D. The coastal hinterland and interior of East Africa. In: LEVTZION, Nehemia, POUWELS, Randall. *History of Islam in Africa*. África do Sul: David Philip Publisher, 2000, cap, 13, p. 273-302.

VAUGHAN, M. *Curing their ills: colonial power and African illness*. California: Stanford, 1991.

VANSINA, J. How to distil words and obtain culture history. *History in Africa*, v. 33, 2006, p. 499-511.

## CAPÍTULO 4

# SOBRE A LIBERDADE DOS CRISTÃOS: releitura de Lutero a partir da Teologia da Libertação

*Lauri Emilio Wirth*

---

Este título parece pretencioso. Faz-se necessário, também por isto, delimitar o tema. Assim, o que segue se restringe a pensar possíveis aproximações entre os ideais de liberdade em Lutero e como este tema foi abordado na Teologia Latino-Americana da Libertação. Por que fazer isto? Meu objetivo é o de contribuir para a reflexão sobre desejos e imaginários subjacentes a opções e esperanças na atualidade. A escolha de Lutero não é totalmente arbitrária. Ele escreveu um breve tratado sobre o tema que inspira a primeira parte do título desta reflexão. Ademais, considerando que estamos nos aproximando dos 500 anos da Reforma Protestante e que jubileus desta natureza costumam instigar a investigação sobre as consequências de eventos históricos relevantes, pareceu-me oportuno inscrever-me no debate com esta temática. O diálogo com a Teologia da Libertação pretende indicar o desejo de assumir um lugar hermenêutico a partir do qual esta reflexão é levada a cabo. Ou seja, mais do que resenhar ideias do principal ícone da reforma protestante, vale sinalizar o que se espera da abordagem do tema em nosso contexto e nos tempos que nos cabem viver. No que se refere ao contexto, há que se ter em mente que o protestantismo é uma das correntes do cristianismo que logrou propagar-se na América Latina, um continente em que o catolicismo romano foi historicamente e ainda é amplamente hegemônico. Além disso, há que se lembrar que o protestantismo que aqui herdamos é o resultado de múltiplos deslocamentos, já no contexto europeu e, principalmente, no ambiente cultural norte americano. Este processo amplo e complexo, tem um efeito também sobre os estudos do campo religioso em nosso contexto. Quando aqui nos referimos ao protestantismo, nossas referências mais imediatas sugerem categorias como o pietismo, o puritanismo, os fundamentalismos, os avivamentos espirituais americanos dos séculos XVIII e XIX. Os problemas aí tratados, obviamente, não são aqueles que pautaram os conflitos subjacentes à origem do protestantismo. Neste sentido, um retorno aos debates do século XVI pode instigar a crítica salutar e necessária tanto dos enunciados, por assim dizer, fundantes do protestantismo, aqui restritos ao tema da liberdade, como da sua ressignificação na atualidade.

A abordagem do tema da liberdade em Lutero a partir da América Latina, precisamente a partir da corrente teológica que mais impactou as reflexões em torno da relação entre fé e responsabilidade social no tempo presente, também se justifica por outro motivo. Os estudos históricos do cristianismo em nosso continente, mesmo nos meios acadêmicos secularizados, carregam forte ênfase denominacional. Ou seja, temos especialistas em certas épocas e temas próprios do catolicismo romano, que ignoram o protestantismo, e temos o mesmo fenômeno nos estudos do protestantismo, em que o catolicismo romano emerge, quando muito, como um dado do contexto.

Um foco num tema transversal não elimina a especificidade de cada grupo religioso, mas pode significar um esforço por captar convergências e afinidades em um campo religioso cada vez mais plural e complexo, o que, não por último, pode contribuir para aprofundar o conhecimento mútuo e a tolerância religiosa.

Início, pois, pela descrição do contexto da Reforma Protestante do século XVI, sem a pretensão de ser exaustivo. Os apontamentos que seguem querem tão somente apontar para alguns antecedentes que são necessários para a compreensão de deslocamentos e ressignificações do tema da liberdade, com repercussões na atualidade.

### Apontamentos sobre o contexto histórico de Lutero

A discussão da liberdade na chamada Baixa Idade Média gravita em torno da relação entre a Igreja e o Estado. Trata-se de um tema recorrente desde a Reforma Gregoriana, quando o papa Gregório VII (1073-1083), tomou uma série de medidas para interferir na vida cotidiana das comunidades feudais, através da moralização das condutas não só de clérigos e da restrição das ingerências de autoridades não clericais em assuntos eclesiais. Instituiu-se, assim, a tese de que o poder no Sacro Império Romano Germânico se estrutura em duas esferas de autoridades legítimas: o poder civil, corporificado na pessoa do imperador e o poder religioso exercido pelo papa.

A relação entre estas duas esferas de poder pautou muitas polêmicas e conflitos, sendo um dos panos de fundo de crises e cismas que acabaram por minar a credibilidade de ambos os poderes instituídos. Este é um dos aspectos da crise generalizada que marca a transição da Europa feudal para a era moderna. O fenômeno que mais tarde viria a ser chamado de Reforma Protestante alteraria definitivamente a configuração histórica do cristianismo, seja em suas formas de organização, seja no que se refere aos enunciados teológicos das diferentes tendências que emergem daquela disputa.

A liberdade neste contexto, antes de mais nada, era uma reivindicação da Igreja diante do Estado, o que pode ser exemplarmente ilustrado com a famosa Bula *Unam Sanctam*, do papa Bonifácio VIII (1294-1303), que não só reivindica a supremacia do papa sobre o imperador, mas define o poder temporal como servo da igreja:

As palavras do Evangelho nos ensinam: esta potência comporta duas espadas, todas as duas estão em poder da Igreja: a espada espiritual e a espada temporal. Mas esta última deve ser usada *para* a Igreja enquanto que a primeira deve ser usada *pela* Igreja. O espiritual deve ser manuseado pela mão do padre; o temporal, pela mão dos reis e cavaleiros, com o consenso e segundo a vontade do padre. Uma espada deve estar subordinada à outra espada; a autoridade temporal deve ser submissa à autoridade espiritual<sup>103</sup>.

A coesão política a partir da pretendida supremacia absoluta dos papas não se consolidaria indefinidamente, como o mostra a assim chamada grande crise do ocidente, quando Filipe IV, rei da França, levou o papa prisioneiro e instituiu o papado de Avignon, na França (1309-1377). No auge do conflito a cristandade da Baixa Idade Média se viu dividida entre dois papados, um em Avignon e outro em Roma (1378-1417).

103 *Papa Bonifácio VIII – “Bula Unam Sanctam”*. Disponível em <<http://www.estudostomistas.com.br/2012/08/bula-unam-sanctam-de-bonifacio-viii.html>>. Acesso em: 28 mai. 2016.

A revolta de Lutero contra a ordem instituída, como é amplamente conhecido, decorre inicialmente como questionamento à venda de indulgências. Em 31 de outubro de 1517, Lutero convocou um evento acadêmico na universidade de Wittenberg, onde era docente, intitulado “Debate para o esclarecimento do valor das indulgências”<sup>104</sup>. O debate nunca aconteceu, mas o movimento desencadeado pela rápida divulgação do conteúdo de suas teses entrou para a história como o início do protestantismo.

Não foi o tema da liberdade que desencadeou o movimento da Reforma Protestante, mas um fator político e religioso. Um jovem aristocrata de 23 anos, Albrecht de Brandenburgo, havia sido sagrado arcebispo de Magdeburgo e de Mogúncia. Para arcar com os custos devidos ao Vaticano por tais concessões, recebera do papa autorização para vender indulgências, uma prática secular de piedade popular, de difícil reconstituição.

As indulgências originalmente se fundamentam no imaginário da existência de um tesouro celestial, composto pelo excedente da graça deixada por Jesus e pelos Santos, ou seja, pelos méritos abundantes angariados diante de Deus por vidas santas e exemplares. Cabia exclusivamente à igreja a administração deste fundo, com o qual compensava o déficit dos seres humanos comuns, sempre em débito com a justiça divina. O acesso aos créditos de tal tesouro pressupunha a confissão do fiel e o cumprimento das penitências estabelecidas pelo confessor. Trata-se de um método que conferia um sentido subjetivo à rotina cotidiana, através de uma relação de reciprocidade com o transcendente, mediada pela igreja e reconhecida socialmente como forma de reintegração de faltosos ao convívio social. Com o passar dos séculos, esta prática de piedade popular se transformaria em verdadeiro mecanismo de controle das consciências, transformado pela igreja em estratégias de acumulação, na medida em que as relações humanas se transformavam em relações de mercado. É o que está ocorrendo na Alemanha, quando Lutero convoca o debate para esclarecer o real valor das indulgências, motivado pela campanha arrecadatória instituída pelo jovem bispo de Magdeburgo e Mogúncia. Segundo Lucien Febvre, esta é a ocasião em que...

perante o hediondo tráfico, perante a afirmação sem mil vezes proferida por traficantes vestindo o hábito religioso, de que, com dinheiro, os piores pecados podiam ser pagos, Lutero clamou enfim, com voz vingadora, uma indignação havia muito tempo reprimida<sup>105</sup>.

Coerente com o fundamento que orientava sua rebeldia, a crítica de Lutero não se voltava contra a venda das indulgências em si, mas atacava a falsa segurança que através delas se propagava aos fiéis. Num sermão pregado em 1516 Lutero já formulava esta crítica de forma cristalina:

104 Versão em língua portuguesa: LUTERO, Martinho. Debate para o esclarecimento do valor da indulgências. In: *Obras selecionadas*. Volume 1: Os primórdios – escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987, p. 21-29.

105 FEBVRE, L. *Martinho Lutero, um destino*. São Paulo: Três Estrelas, 2012, p. 35.

Os comissários e subcomissários incumbidos de pregar indulgências nunca fazem mais que alardear seus benefícios ao povo e incitá-los a compra-las. Jamais os ouvimos explicar a sua plateia o que é de fato a indulgência, a que se aplica e quais são os seus efeitos. Pouco se lhes dá se os cristãos iludidos acreditam que já estão salvos tão logo adquirem seu pedaço de pergaminho<sup>106</sup>.

No âmbito das 95 teses, a crítica avança em radicalidade. Já ali Lutero introduz dois conceitos que serão chaves na sua concepção de liberdade dos cristãos, qual seja, a relação entre necessidade e amor:

[...] por que o papa não evacua o purgatório por causa do santíssimo amor e da extrema necessidade das almas – o que seria a mais justa de todas as causas – se redime um número infinito de almas por causa do funestíssimo dinheiro para a construção da basílica – que é uma causa tão insignificante?<sup>107</sup>.

Embora o tema da liberdade não seja o argumento estruturante das teses de 1517, há nelas outros indícios dos argumentos que seriam desenvolvidos, três anos mais tarde, no tratado sobre a liberdade dos cristãos. É o que se pode inferir da tese 29, quando Lutero ataca a prática de comprar indulgências para, segundo a mentalidade da época, libertar almas do purgatório. Lutero, aqui, aponta para a liberdade do indivíduo para questionar o sentido que a igreja conferia às indulgências: “Quem é que sabe se todas as almas do purgatório querem ser resgatadas?”<sup>108</sup>. Mais claramente o argumento da liberdade do indivíduo está implícito na tese 47: “Deve-se ensinar aos cristãos que a compra de indulgências é livre e não constitui obrigação”<sup>109</sup>. Temos, pois, uma espécie de prenúncio de um argumento que se tornaria central no pensamento de Lutero: a total impossibilidade de coagir consciências em matéria de crenças religiosas. No que segue, tento detalhar este argumento conforme exposto na principal obra de Lutero sobre a liberdade dos cristãos<sup>110</sup>.

## Sobre a liberdade dos cristãos

O tratado de Lutero sobre a liberdade do ser humano cristão foi publicado em 1520. A data merece atenção, na medida em que indica um dos períodos mais tensos e ainda indefinidos do processo em curso<sup>111</sup>. Em 7 de agosto de 1518 Lutero havia recebido a intimação de, em 60 dias, comparecer em Roma para responder ao processo canônico por suspeita de heresia, já em 23 de agosto, esta intimação foi transformada em processo sumário por heresia notória com um decreto de prisão expedido pelo papa Leão X. Esta alteração no cronograma acusatório é um indicativo das pressões exercidas sobre a Cúria Romana e reflete tensões entre as ordens religiosas, no caso entre

106 Citado por FEBVRE, 2012, p. 110.

107 LUTERO. Tese 82, *Obras selecionadas*. Volume 1, p. 28.

108 LUTERO. Tese 29, *Obras selecionadas*. Volume 1, p. 24.

109 LUTERO. Tese 47, *Obras selecionadas*. Volume 1, p. 26.

110 Traduzida para o português em: LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. VI 2. São Leopoldo / Porto Alegre: Editora Sinodal / Concórdia Editora, 1989, p. 435-460.

111 Os dados cronológicos seguem, grosso modo, a obra de BRENDLER, Gerhard. *Martin Luther: Theologie und Revolution*. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1983.

agustinianos, a ordem religiosa de Lutero, por um lado, e, por outro, os dominicanos, os grandes opositores de Lutero. O percurso da denúncia, por si só é um indício da abrangência da causa em questão, de forma alguma circunscrita ao âmbito estritamente religioso. A intimação foi enviada pelo juiz da cúria, Girolamo Ghinucci, primeiro ao geral da ordem dos dominicanos, Thomas de Vio Caietano, que se encontrava como legado papal na Assembleia Imperial, em Augsburg, articulando, sem sucesso, a instituição de um imposto imperial para promover a guerra contra os avanços dos turcos otomanos em direção ao centro da Europa. Na sua missão, Caietano foi hóspede dos Fugger, um conglomerado comercial ativo em negócios internacionais, inclusive das resses ocupações ibéricas no então chamado Novo Mundo. A intimação foi levada a Lutero através da filial dos Fugger, na cidade alemã de Leipzig. Por interferência do príncipe Frederico, do qual era súdito, Lutero conseguiu um salvo conduto e o direito de ser ouvido em território alemão. Esta concessão tem a ver com a conjuntura política em torno da eleição do sucessor do imperador Maximiliano, gravemente doente. Entre 12 e 14 de outubro, Lutero está diante de Caietano, em Augsburg. Não ocorre retratação e Lutero apela ao papa. Em 12 de janeiro de 1519, morre o imperador Maximiliano. Disputam a sucessão ao trono Carlos II, da Espanha e Francisco I, da França. O príncipe Frederico, o sábio, da Saxônia é um dos eleitores do novo imperador. O papa apoiava a eleição de Francisco I, mas também simpatizava com a ideia de Frederico, o sábio, ser candidato. Esta conjuntura foi fundamental para o desenvolvimento da Reforma. O processo contra Lutero foi suspenso. Enquanto o quadro político estava indefinido, ninguém tomava medidas definitivas. Diante deste quadro de instabilidade, os ideais da Reforma se propagavam rapidamente. Em 28 de junho de 1519, Carlos II da Espanha foi eleito como imperador Carlos V. Com a definição da sucessão imperial, a repressão ao movimento da Reforma foi retomada. Em 15 de junho de 1520, foi publicada a bula *Exsurge Domine*, que condenava 41 afirmações de Lutero como heréticas. Até o concílio de Trento, esta bula foi a única peça de acusação formal contra Lutero. Lutero deveria renunciar a seus ensinamentos, em 60 dias após a publicação da bula em seu bispado. Os livros com as supostas afirmações heréticas deveriam ser queimados. Em muitos bispados a bula nunca foi publicada, temendo-se revoltas populares. Em 10 de dezembro de 1520, depois que as universidades de Leipzig e Wittenberg se negaram a publicar a bula, vários textos canônicos foram queimados em praça pública. O próprio Lutero queimou publicamente a bula que o ameaçava de excomunhão. Em 03 de janeiro de 1521, é publicada a bula *Decet Romanum Pontificem* que decreta a excomunhão. Lutero agora deveria ser entregue às autoridades para ser proscrito. Como as autoridades alemãs se negaram a entregá-lo às autoridades imperiais, Frederico, o sábio, conseguiu um salvo conduto para que seu súdito se apresentasse ao imperador. De 16 a 26 de abril de 1521, Lutero está em Worms, onde se realiza uma assembleia de príncipes, a assim chamada dieta imperial. Ali Lutero teria pronunciado a celebre frase diante do imperador, cuja versão mais provável, segundo Fevre, seria a seguinte:

A menos que me convençam, por testemunhos das Escrituras ou por uma evidência da razão (pois não acredito apenas no papa e nos concílios: está provado que por vezes demais erraram e se contradisseram), tenho um compromisso

com os textos que produzi; minha consciência é cativa das palavras de Deus. Não posso e nem quero revogar o que quer que seja, porque agir contra a própria consciência não é seguro nem honesto. Que Deus me ajude, Amém!<sup>112</sup>

Ameaçado de ser preso, Lutero abandonou Worms no dia 26 de abril, de 1521. No caminho de volta a Wittenberg, foi sequestrado por ordem de Frederico, o sábio, e mantido em sigilo no castelo de Wartburgo, durante aproximadamente um ano. Em 26 de maio de 1521, Lutero foi proscrito pelo imperador Carlos V, pelo Editto de Worms. As determinações do editto só começaram a ser aplicadas em 1524, em alguns principados que se mantiveram fiéis a Roma. Em 1526 uma assembleia dos príncipes alemães determinou que cada príncipe estaria livre para agir em seu território em relação à questão religiosa, até que um Concílio, que nunca ocorreu, definisse a questão. Em 1529, uma assembleia de príncipes exigia a recatolização da Alemanha. Os príncipes fiéis à Reforma divulgaram um protesto formal contra esta pretensão. Desde então os adeptos da Reforma são conhecidos como protestantes. A estas alturas as fronteiras contra e a favor da Reforma estavam delimitadas. Uma guerra entre católicos e protestantes parecia eminente. Em 1530 o imperador volta à Alemanha. Os protestantes apresentaram um documento com os fundamentos de sua fé ao imperador, na cidade de Augsburg. A *Confissão de Augsburg* até hoje é tida como o principal escrito confessional dos luteranos.

O ano de 1520, não foi só denso em desdobramentos político-religiosos. Em maio deste ano Lutero publicou o livro: “*Das boas obras*”<sup>113</sup>. Este aprofunda a relação entre justificação pela fé e as obras daí decorrentes. É uma reação contra a compreensão superficial da tese, de que só a fé justifica a pessoa diante de Deus. Em muitos setores sociais, este enunciado justificava o combate a qualquer obrigação diante dos poderes civis. Nesta obra o pensamento fundamental é o seguinte: a fé produz boas obras. Tudo o que decorre da fé é bom. Tudo o que acontece sem a fé, não tem valor algum, ainda que cumpra plenamente as exigências dos mandamentos. Este texto é importante por ser o primeiro posicionamento de Lutero, a partir de sua teologia, sobre o cotidiano dos fiéis, seja na igreja ou fora dela. É o primeiro fundamento para uma ética evangélica que derruba os fundamentos da antiga ética que entendia as obras como meritórias diante de Deus, e as classificava como menos ou mais meritórias dependendo de quem as praticasse.

Em agosto de 1520, Lutero publica o tratado intitulado “*À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão*”<sup>114</sup>. A primeira edição, de 4000 exemplares, esgotou-se em uma semana. Somente em 1520 este tratado foi reeditado onze vezes, em Wittenberg, Leipzig, Basileia e Estrasburgo. Trata-se de uma proposta de reestruturação do Estado alemão que pode ser considerado como a expressão do rompimento de Lutero com a Cúria Romana e com a doutrina que fundamenta a ordem eclesiástica do império. É o texto chave para se entender a doutrina do sacerdócio geral de todos os crentes, que seculariza a noção do sacerdócio, além de apontar para uma nova relação entre Igreja e Estado.

112 FEBVRE, 2012, p. 201.

113 *Obras Escolhidas* vol. 2, Sinodal, p. 97-170.

114 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 277-340.



Em outubro de 1520, Lutero publica um livro intitulado “*Do cativo babilônico da Igreja, um prelúdio*”<sup>115</sup>. Já o título sugere um paralelo entre o Israel cativo no Egito e a situação atual da igreja. São três os cativos dos quais fala Lutero nesta obra: a negação do cálice aos leigos, a doutrina da transubstanciação e a missa como sacrifício. Este tratado pode ser considerado a resposta de Lutero à bula *Exsurge Domine*, publicada três meses antes, que o acusava de heresia e ameaçava de excomunhão. Este escrito pode ser considerado como a ruptura teológica definitiva da Reforma com a teologia normativa da época.

O tratado sobre a liberdade dos cristãos foi publicado em novembro de 1520, portanto, no ínterim entre a publicação das Bulas *Exsurge Domine*, de junho de 1520, que condenava 41 sentenças das obras de Lutero, e a *Docet Romanum Pontificem*, publicada em janeiro de 1521, que decreta a excomunhão. Em termos políticos, o tratado é parte de um aceno de conciliação, uma espécie de articulação de bastidores que evidencia alguns dos meandros internos das estruturas de poder de então. O dominicano João Eck (1486-1543), professor na universidade de Ingolstadt, era tido como o responsável pela publicação da ameaça de excomunhão. Por outro lado, o nuncio apostólico Carlos von Miltitz (1490-1529) vislumbrava uma possibilidade de reconciliação entre Lutero e o papa Leão X, o que, aparentemente, revela uma disputa interna por influenciar os rumos do processo, com expectativas de projeção política dos propositores das estratégias vitoriosas. Assim, Lutero foi instigado a dedicar seu tratado ao papa, acompanhado de uma carta em que distingue entre a pessoa do Pontífice e a instituição do papado, como fica explícito nesta passagem:

[...] sempre lamentei, excelentíssimo Leão, que foste feito pontífice nesta época, pois eras digno de tempos melhores. Já a Cúria Romana não merece a ti nem pessoas semelhantes, e sim ao próprio Satanás, que, na verdade, reina mais do que tu nessa Babilônia<sup>116</sup>.

No que se refere ao conteúdo do tratado, o monge rebelde assim o sintetiza: “É uma coisa pequena, se se considera o volume. No entanto, a menos que eu me engane, é a suma da vida cristã exposta resumidamente, se se capta o sentido”<sup>117</sup>.

Lutero inicia seu tratado com duas afirmações aparentemente excludentes:

“Um ser humano cristão é um senhor livre sobre todas as coisas e não se submete a ninguém. Um ser humano cristão é um súdito e servidor de todas as coisas e se submete a todos”<sup>118</sup>.

115 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 341-424.

116 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 428.

117 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 433.

118 Conf. LUTHER, Martin. *Studienausgabe*, Band 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982, p. 265. A tradução é minha. Roberto Romano prefaciou uma edição bilingue do tratado sobre a liberdade, cuja publicação integra ainda prefácios de Lutero à Bíblia. Sobre o conteúdo destes escritos, Romano afirma o seguinte: “Nesses escritos Lutero modificou a língua, o imaginário, os valores do cristianismo. Deste modo, ele abriu caminho para as formas do pensamento moderno, instaurando a subjetividade que dissolveu a Tradição [...]. O divino, após Lutero, encontra-se de modo privilegiado na consciência humana”. In: LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão (1520)*: prefácio à Bíblia. São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 7.

Começemos pelo primeiro enunciado. Um ser humano cristão é um ser livre. Liberdade aqui significa, antes de qualquer outra coisa, liberdade de consciência: “Voltemo-nos, pois, primeiramente, à pessoa interior, para ver o que faz com que ela se torne justa, livre e verdadeiramente cristã [...]”<sup>119</sup>. O deslocamento em relação à Bula de Urbano VII, acima mencionada é nítido. Lá a liberdade em questão é a da Igreja, enquanto instituição. O indivíduo só era livre se submisso aos ditames da Igreja triunfante. Aqui liberdade é uma questão ontológica, um modo de ser, uma fé que perfaz um fundamento, materializado num perfil de vida: “Aquele que não quer o batismo, que o deixe para lá”. E mais ainda: “Aquele que quiser passar sem a comunhão tem direito a tanto. Direito tem também aquele que não quiser se confessar”. E no mesmo sentido: “A fé é algo absolutamente livre [...] Não há como forçar os corações, nem mesmo com muito afinco. Conseguiremos, no máximo, obrigar os fracos a mentir, a falar diversamente daquilo que de fato pensam”<sup>120</sup>. Na mesma linha de argumentação, Lutero se manifesta num debate, no mesmo ano da publicação do tratado sobre a liberdade dos cristãos:

Quero ser livre. Não quero tornar-me escravo de autoridade alguma, seja ela de um concílio, ou de qualquer poder, ou da universidade, ou do papa. Pois ei de proclamar, confiante, o que acredito ser a verdade, seja [ela] anunciada por um católico ou um herético, seja [ela] aprovada ou rejeitada por qualquer autoridade<sup>121</sup>.

Não sendo uma conquista, a liberdade decorre da consciência da liberdade, como uma condição a priori, fundamentada na fé que crê num Deus que se humaniza e, torna-se humano, funde-se com a condição humana, assume os limites da condição humana...

para que fique claro, que à pessoa cristã basta a sua fé para tudo, e que não tem necessidade de obras para ser justificada. Se não precisa de obras, também não precisa da lei; é certo que está livre da lei [...]. Esta é a liberdade cristã, nossa fé, que não faz que sejamos ociosos ou vivamos mal, mas que ninguém necessite da lei ou de obras para a justiça e a salvação<sup>122</sup>.

Já não se propaga mais o imaginário de uma Igreja perfeita, como noiva imaculada de Cristo, como recorrente na cristandade medieval, mas é o crente que assume sua condição de finitude e imperfeição e a mescla com o divino, pela graça da fé. Assim...

a alma é copulada com Cristo como a noiva com o noivo [...]. Daí segue que tudo se lhes torna comum, tanto as coisas boas como as más, de modo que a alma fiel pode apropriar-se e gloriar-se de tudo que Cristo possui como sendo seu, e tudo que tem a alma Cristo se apropria como se fosse seu<sup>123</sup>.

119 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 437.

120 Apud FEBVRE, 2012, p. 186.

121 Apud FEBVRE, 2012, p. 187.

122 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 441.

123 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 442.

Este encantamento da vida, que implica na consciência da dignidade humana como algo incondicional e livre de qualquer contingência, segundo Roberto Romano, “ajuda as pessoas de crença, ou simplesmente honestas, na tarefa de expulsar da consciência o pior malefício, a renúncia à liberdade em nome do econômico, do político, do social, entendidos na sua face mais diabolicamente ‘realista’”<sup>124</sup>.

Isto, contudo, não significa que o ser humano cristão seja um ser indiferente em relação à sociedade em que vive. Pois é justamente na relação com o econômico, com o político e o social que a fé se evidencia como modo de vida. É na relação entre fé e vida em sociedade que entra em jogo a segunda parte do enunciado que introduz o tratado sobre a liberdade: “Um ser humano cristão é um súdito e servidor de todas as coisas e se submete a todos”. Se a liberdade tem a fé como fundamento, a prática do amor é sua consequência inevitável e necessária. Em outras palavras, a liberdade pela fé tem como consequência um escravo do amor. O cristão liberto pela fé, não pode não amar, não como uma lei, mas como concretização de sua liberdade de consciência.

Assim, o engajamento das pessoas de boa vontade pelo bem comum – um conceito moderno, mas perfeitamente aplicável ao assunto em pauta – não decorre do desejo por reconhecimento. Da mesma forma, a qualidade deste engajamento não depende dos resultados mensuráveis que ele produz, e sim, dependem do espírito que fundamenta este engajamento, em termos atuais, poderíamos dizer, dependem do fundamento ético que as sustenta. Pois, “o cristão, consagrado por sua fé, faz boas obras, mas por meio delas não se torna mais consagrado ou cristão, pois isto é assunto exclusivo da fé [...]”<sup>125</sup>. Ou seja, pela fé o ser humano é livre para planejar, estabelecer metas, acertar e errar, sem que sua dignidade e sua humanidade dependam dos resultados alcançados ou não. Assim...

as obras não justificam a ninguém, e visto que é necessário que a pessoa seja justa antes que faça o bem, está manifestíssimo que a fé sozinha que, por mera misericórdia de Deus, por meio de Cristo, em sua palavra, justifica e salva a pessoa de modo digno e suficiente, e que para a salvação não há necessidade nenhuma de obra, de nenhuma lei para a pessoa cristã, uma vez que pela fé está livre de toda a lei e faz tudo por mera liberdade, gratuitamente, qualquer coisa que faça, não buscando seu proveito ou salvação – uma vez que já está satisfeita e salva pela graça de Deus a partir de sua fé [...]”<sup>126</sup>

Portanto, para Lutero, o ser humano é portador de uma dignidade a *priori*, não decorrente do que faz ou deixa de fazer e que fundamenta a sua liberdade. Esta dignidade é uma questão de consciência e, como tal, é algo dado incondicionalmente, que não carece de justificação alguma. De onde viria então o impulso, a motivação, para o livre, mas necessário, engajamento pelo bem comum? A resposta requer o debate de um tema central no pensamento de Lutero, que só pode ser tangenciado no espaço limitado desta reflexão. Refiro-me ao que se convencionou chamar de teologia da cruz<sup>127</sup>. Em síntese, esta teologia vincula necessariamente a noção subjetiva de liberdade à prática objetiva da caridade,

124 Prefácio a LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão*, 1998, p. 20.

125 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 449.

126 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 449.

127 A respeito, ver WESTHELLE, Vitor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2008.

de tal forma que uma não pode existir sem a outra. Só é verdadeira a liberdade que se concretiza na prática do amor ao próximo. Em outras palavras, a pessoa livre pela fé se torna necessariamente escrava do amor: “[...] a pessoa deve, em todas as suas obras, estar orientada por esta ideia e visar somente isto: servir ao outro e ser lhe útil, em tudo o que faz, nada tendo em vista senão a necessidade e a vantagem do próximo”<sup>128</sup>.

Emerge, assim, um critério que soluciona o paradoxo humano de se saber livre e escravo ao mesmo tempo: a liberdade se efetiva na resposta do ser humano à necessidade do outro, que o interpela e requer sua solidariedade. Quando referenciado em sua própria racionalidade, cativo de seus próprios desejos e dependente de seus limitados méritos, o ser humano é confrontado com a finitude de sua condição. Mas é justamente a consciência dos limites da sua condição que abre espaço, pela fé, à confiança na misericórdia de Deus, que não lhe imputa suas limitações e o libertaria para tornar-se um Deus para os outros, como veículo e sinal da graça divina, um carregador de cruzes alheias, como expressão de liberdade de quem se sabe dependente incondicionalmente da graça de Deus: “Assim me porei à disposição do meu próximo como um Cristo, do mesmo modo como Cristo se ofereceu a mim, nada me proponho a fazer nesta vida a não ser o que vejo ser necessário, vantajoso e salutar a meu próximo [...]”<sup>129</sup>. Abre-se assim o horizonte de uma comunidade imaginada, cujo relacionamento humano se pauta fundamentalmente pela reciprocidade, em que os cristãos são “mutuamente um Cristo para o outro”<sup>130</sup>.

Temos aí uma inversão total do imaginário religioso ainda hegemônico no cristianismo do século XVI: a salvação perseguida como meta pela teologia normativa de então, agora se revela como fundamento idealizado e absoluto de um perfil de vida a ser trilhado cotidianamente, em total liberdade, com a total certeza de que nunca seria atingido plenamente. Repercute aí o que Max Weber chamaria de secularização do conceito de vocação que, em Lutero, implica num encantamento da ética do trabalho. O exercício da profissão, a eficiência do trabalho, tem um valor em si. São sagrados, sempre quando direcionados ao bem comum, quando concebidos como resposta à carência do outro que interpela ao engajamento. Na maneira como o cristão responde às cruzes alheias que o interpelam, se reconhece a qual Deus ele é fiel.

A mesma lógica Lutero aplica ao uso dos bens materiais, pois “[...] os bens que temos de Deus devem fluir de um para o outro e tornar-se comuns, de sorte que cada qual assuma seu próximo e proceda com ele como se estivesse no lugar dele”<sup>131</sup>. O quanto estas relações sociais imaginadas por Lutero gravitavam num horizonte utópico, pode se deduzir dos seus escritos econômicos, por exemplo, quando, em 1524, consta que “a ganância e a usura não apenas se instalaram imensamente em todo o mundo, mas que alguns também se atreveram a descobrir alguns subterfúgios sob os quais podem praticar livremente sua maldade sob o manto da justiça”<sup>132</sup>. Lutero denuncia, especialmente, a formação de preços por demanda, a hoje sacralizada lei da oferta e da procura, como a inversão de um imperativo ético, pois “[...] por causa de sua ganância, a mercadoria precisa custar tanto mais quanto maior for

128 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 452.

129 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 453.

130 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 454.

131 *Obras Escolhidas* vol. 2, p. 456.

132 LUTERO, Martinho. Comércio e usura. In: *Obras selecionadas*, vol. 5, São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 367 – 428, aqui, 399.

a necessidade do próximo, de modo que a necessidade do próximo acaba definindo o preço e o valor da mercadoria”<sup>133</sup>. Assim, se estabelece uma tensão irreconciliável entre o horizonte utópico, da liberdade humana que se efetiva na prática do amor e a emergência de um sistema, no qual as relações humanas são mediadas pela lógica da competição, do lucro e da ganância. Buscar a liberdade humana nesta lógica implica, para Lutero, enveredar por uma contradição insolúvel pois

se houvésemos que permitir que cada qual venda sua mercadoria tão caro quanto queira, e que emprestar, o empréstimo sob fiança e a necessidade de fiador fosse justo, aconselhando e ensinando mesmo assim como proceder cristãmente nesse assunto, preservando sã e tranquila consciência, isso seria o mesmo que aconselhar e ensinar que injusto é justo, mau é bom, e que se pode proceder e viver segundo a Escritura Divina e, ao mesmo tempo, contra ela<sup>134</sup>.

Por isto mesmo não se pode confundir a liberdade dos cristãos com determinada cultura, muito menos concretizá-la em qualquer ordem social instituída. Pois a sociedade é sempre um universo plural, em que o sol nasce para todos. Nesta ordem social instável e sempre provisória, o imaginário cristão é um horizonte de sentido, entre outros, que só dispõe de seu modo de viver e da palavra como meios de seduzir consciências à adesão livre e voluntária.

Avaliar possíveis consequências históricas deste imaginário é tarefa que não cabe no limitado espaço deste ensaio. Lucien Febvre o vê materializado numa sociedade patriarcal, autoritária e estratificada, em que alguns gênios mostrar-se-iam alheios às “coações externas”, incapazes de “resistir e protestar, mas seguros da “verdadeira liberdade”, da “alegria sobre-humana de escapar às servidões”. Do outro lado estaria a “massa, sujeita às coações [...] possuindo, também ela, em teoria, sua liberdade interior, mas incapaz de usá-la, e levando a vida em um Estado patriarcal que atua e previne por todos, aplicando a seu rebanho humano as receitas de um despotismo mais ou menos esclarecido [...]”<sup>135</sup>.

Questões instigantes e atuais. Seria o caso de se perguntar se todo idealismo utópico tende necessariamente ao autoritarismo, ou seria o autoritarismo fruto de referenciais utópicos que não emanam da realidade concreta, porque formulados em ambientes abstratos e alheios ao pulsar da vida cotidiana, como era a vida monástica dos tempos de Lutero.

Por outro lado, para mostrar que o idealismo abstrato, segundo Febvre o motor propulsor do destino de Lutero, pode levar a interpretações, senão opostas, ao menos divergentes, permito-me citar um historiador assumidamente marxista sobre o mesmo assunto. Referindo-se à justificação pela fé pregada por Lutero, o já referido Gerhard Brendler, membro de um coletivo de autores da então Alemanha Socialista, escreve o seguinte:

Formulemos este enunciado fundamental de Lutero em termos seculares e teremos o seguinte resultado: Dê-se ao ser humano uma nova consciência de si e de seu ser no mundo e ele, liberto de seus sofrimentos interiores, irá agir

133 *Obras selecionadas*, v. 5, 1995, p. 379.

134 *Obras selecionadas*, v. 5, 1995, p. 389.

135 FEBVRE, 2012, p. 272.

de tal maneira a reconciliar a humanidade consigo mesma. A alienação do ser humano de Deus, o pecado, é apenas a formulação teológica daquilo que nós com Karl Marx chamamos de alienação do ser humano de sua espécie. Obviamente esta formulação [de Lutero] está envolta em um horizonte mitológico, que não pode ser simplesmente negligenciado, mas pode ser compreendido a partir de suas origens históricas, para assim ser saboreado em seu brilhantismo poético. Teologia cristã é poesia sistematizada sobre o Ser e o caminho do ser humano; Lutero é um dos seus maiores mestres cantores<sup>136</sup>.

### **Considerações finais: possíveis convergência entre Lutero e a Teologia da Libertação**

Walter Altmann publicou, em 1994, um livro com o sugestivo título: *Lutero e Libertação*<sup>137</sup>. Nos capítulos finais este autor discute o legado de Lutero e pergunta como, ressalvadas todas as diferenças de contexto, temas centrais do pensamento de Lutero são retomados, geralmente de forma indireta, nas teses centrais da Teologia da Libertação. No que se refere ao tema aqui em questão, Altmann conclui: “Em relação ao conceito de liberdade, observa-se que na teologia da libertação ele engloba nitidamente a libertação social que Lutero considerava nitidamente uma ‘decorrência’ da liberdade, mas quando elevada a programa religioso, uma falsificação da verdadeira liberdade cristã”<sup>138</sup>. Alguns anos mais tarde, José Comblin, conhecido teólogo da libertação, escreveu um livro com o título “Vocação para a liberdade”<sup>139</sup>. Nela dedica cinco páginas à “revolta protestante” e se refere explicitamente ao tratado de Lutero sobre a liberdade. Segundo Comblin, Lutero recupera a compreensão de liberdade como ela aparece nas cartas do apóstolo Paulo e “que a hierarquia católica perdeu de vista”, porque a “preocupação com a ‘liberdade da Igreja’ fez perder de vista a ‘liberdade dos cristãos’”<sup>140</sup>.

Segundo este autor, ainda predomina no catolicismo romano certa concepção legalista de liberdade. É a liberdade de submeter-se às normas vigentes. Como poucos católicos, na vida cotidiana, se pautam pelas normas da igreja, ocorre um estado de anomia. Segundo o autor, esta situação não favorece a liberdade e prepara para a incredulidade.

Ninguém “é” livre. A liberdade está no agir para se libertar. Esta é a vocação humana: tornar-se alguém, uma pessoa, fazer-se uma personalidade mediante uma luta, um trabalho, uma atividade que consiste em se libertar. A libertação tem uma finalidade: tornar-se livre, dar-se a si próprio uma personalidade realmente livre. A liberdade é o seu próprio fim, e ela se constrói no decorrer da vida no meio das oportunidades, dentro das vicissitudes de uma existência humana terrestre. Ser livre é criar a sua própria personalidade, algo novo, único, porque não há duas pessoas iguais nem semelhantes, ainda que sejam bilhões<sup>141</sup>.

136 BRENGLER, p. 71-72. Minha tradução.

137 ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo / São Paulo: Editora Sinodal / Editora Ática, 1994.

138 ALTMANN, 1994, p. 328.

139 COMBLIN, José. *Vocação para liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

140 COMBLIN, 1998, p. 136.

141 COMBLIN, 1998, p. 238.

Aqui Comblin revela sua convergência com a teologia dos reformadores sobre a liberdade, principalmente com Lutero, com uma diferença significativa. Para Lutero a liberdade decorre da graça. Concretamente, da consciência da finitude, da limitação e imperfeição humana, que é superada na medida em que estas limitações não determinam o ser humano. A consciência da finitude remete o ser humano cristão a uma noção de liberdade fundamentada unicamente na graça de Deus. Assim, liberdade não é um produto, mas um estado de espírito. O ser humano é livre porque submisso à graça libertadora. Este é o fundamento ontológico que habilita o ser humano para a prática do amor. Fica a pergunta: Como graça, liberdade e amor se relacionam? Seria uma hierarquia? A graça leva ao amor, o amor à liberdade? Ou seriam dimensões de uma mesma e única categoria? Onde há graça, há liberdade e onde há liberdade há amor e vice-versa e não necessariamente nesta ordem? A metáfora de Lutero, de que a graça está para o amor assim como o sol está para os raios, parece indicar para a segunda possibilidade de interpretação. Comblin, ao contrário de Lutero, acentua mais a ação humana, coerente com o pressuposto da Teologia da Libertação de animar e empoderar os pobres na luta por sua liberdade. Ou seja, quando se pergunta pelas dimensões práticas da liberdade humana, parece haver nítida tensão entre o pensamento luterano e a Teologia da Libertação, um assunto que, para ser mais bem situado, deveria incorporar a discussão da postura de Lutero em relação a guerra camponesa de 1525, o que não cabe no espaço deste ensaio. De qualquer forma vale lembrar que a noção de liberdade cristã em Lutero está referenciada na luta contra um etos cultural hegemônico, referenciado num Deus implacável e vingador das fraquezas humanas. Assim, se em Lutero o ser humano é livre porque libertado pela graça de Deus, para Comblin ele torna-se livre no agir para a liberdade.

Contudo, não é qualquer agir que revela a liberdade do ser humano cristão. E aqui se constata nítidas convergências entre os dois pensadores. Agir em liberdade (Lutero) ou agir para a liberdade (Comblin) é o agir interpelado pelo Outro. Liberdade nasce no abrir-se à interpelação, principalmente no Outro diferente: escravo, estrangeiro, mulher, pobre etc. Neste sentido, o egoísmo também nasce da interpelação do outro e é o contrário da liberdade. Antes desta interpelação, não existe egoísmo, apenas egocentrismo. Neste contexto, Lutero e Comblin coincidem na definição do que seja amor: é o serviço ao próximo como exercício de liberdade:

A chegada do Outro deve despertar o amor. O amor será aceitação, abertura, e, portanto, leva a uma reconstrução da vida. Uma vez que se tem de abrir espaço para o Outro, tudo muda. O Outro incomoda necessariamente. Se não incomoda, é porque ainda não foi reconhecido e aceito tal como é<sup>142</sup>.

Em suma, tanto Lutero como Comblin apontam para a diferença entre a liberdade como horizonte utópico, por um lado, e a limitação, precariedade e transitoriedade de toda e qualquer concretização histórica deste horizonte utópico. Assim, o horizonte utópico carrega em si a reserva crítica contra toda e qualquer tentativa de sacralizar sistemas históricos concretos. A liberdade como horizonte transcende as realidades históricas, justamente porque aponta para além dos limites de todo e qualquer sistema.

## REFERÊNCIAS

ALTMANN, W. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Editora Sinodal; São Paulo: Editora Ática, 1994.

BRENDLER, G. *Martin Luther: Theologie und Revolution*. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1983.

COMBLIN, J. *Vocação para liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

FEBVRE, L. *Martinho Lutero, um destino*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

LUTERO, M. Comércio e usura. In: *Obras selecionadas*, vl. 5, São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1995, p. 367 – 428.

\_\_\_\_\_. *Da liberdade do cristão (1520): prefácio à Bíblia*. São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. Debate para o esclarecimento do valor das indulgências. In: *Obras selecionadas*, v. 1. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987, p. 21-29.

\_\_\_\_\_. Tratado sobre a liberdade Cristã: In: *Obras Selecionadas*. v. 2. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1989, p. 435-460.

LUTHER, M. *De libertate christiana / Von der Freiheit eines Christenmenschen*. In: Studienausgabe, Band 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982, p. 260-309.

WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2008.



## CAPÍTULO 5

# RELIGIÃO COMO FORMA SIMBÓLICA E A FENOMENOLOGIA EM ERNST CASSIRER

*Sylvio Fausto Gil Filho*

---

O foco deste ensaio é escrutinar a problemática da ideia de religião como forma simbólica conforme os aportes da Filosofia das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer (1874-1945), e suas implicações teóricas na aproximação com a pesquisa do fenômeno religioso.

Todavia este intento, embora teórico, guarda um objetivo mais sutil, ou seja, resgatar a possibilidade da unidade na diversidade do fenômeno religioso e a autonomia de campo na pesquisa. De certo modo, temos a impressão que a voz que vem da religião parece não ser ouvida com as nuances necessárias pelo aparato teórico de uso recorrente. Há um certo consenso nas ciências humanas de que o fenômeno religioso emerge enquanto expressão própria da cultura e de que a interpretação dessa última resolve o problema de seu entendimento. Esta premissa é patente em um certo “agnosticismo metodológico” preconizado na literatura (Berger<sup>143</sup>, Henkel<sup>144</sup> e Usarski<sup>145</sup>) que em tese seria a renúncia na pesquisa no que se refere as “causas últimas” ou a “presença da Divindade” o que possibilitaria analisar o fenômeno em sua concretude imediata e não o submeter aos ditames das crenças religiosas ou a comparação com as mesmas por parte do pesquisador. Este consenso ideológico de modo indelével difere do princípio da suspensão do juízo normativo de valor que é apresentado na apropriação do conceito de religião como forma simbólica. O postulado do “agnosticismo metodológico” que se apresenta como solução para atingir a meta de uma imparcialidade científica, assim como, para resolver o problema da indução das estruturas de crença que mormente se impõem a realidade, não parece totalmente exequível e nem efetivo. Há de certo modo, um problema permanente de ordem ética que reserva sempre um caráter normativo.

Toda objetividade nasce de uma subjetividade e a renúncia a última é um equívoco metodológico que na pesquisa sobre o fenômeno religioso deve ser considerado com cuidado. Por traz do mundo que se pretende objetivamente abarcar pulula um âmbito maior de intencionalidades, de significações e sentidos que não se pode olvidar. O fenômeno religioso reserva segredos específicos que necessitam de chaves teórico-metodológicas especiais para abri-los. Não seria mais recompensador considerar os mundos da religião como mundos plasmados pelas formas simbólicas como parte da realidade significativa dos sujeitos?

---

143 P. L. Berger. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teologia sociológica da religião*, p. 186.

144 R. Henkel. *Are geographers religiously unmusical? Positionalities in geographical research on religion*, p. 389-399.

145 F. Usarski. *História da Ciência da Religião*, p. 51-52.

Na argumentação de Cassirer<sup>146</sup> no campo mítico-religioso há um ponto de transformação onde a consciência mítica passa de sua *anomia* para a *polinomia* onde a Divindade, reúne uma gama de atributos que ora no mundo mítico estava fragmentado na própria atmosfera mítica. Se reportando ao trabalho de Usener<sup>147</sup>: “Für die religiöse empfindung spricht sich daher die machstellung des gottes in der fülle der zunamen aus; vielnamigkeit [...] ist forderung und voraussetzung für einen höheren persönlichen gott”<sup>148</sup>. Sendo assim é através da linguagem que a representação da Divindade recebe delineamentos mais expressivos e uma plenitude de sentido no reino da palavra.

Esta transposição da expressividade mítica para uma dimensão representacional é o fio condutor do argumento de onde a religião, enquanto fenômeno, se apresenta mais densamente veiculada em sua universalidade. A palavra a despeito de sua tendência a particularização possui o ímpeto ao universal. Assim, o pensamento mítico-religioso escapa da sua multiplicidade e variedade como limite inerente aos nomes e atributos em direção a unidade do conceito de Deus.

De certo modo o mundo plasmado simbolicamente remete também a estrutura do pensamento religioso. O pensamento religioso é forma simbólica de mediação específica da religião que ao par com o mito, a linguagem no seu *stricto sensu*, as artes e a ciência realizam o universo de significados e sentidos da cultura.

## Fenomenologia e Formas simbólicas

Cassirer não constrói uma substancial redefinição da natureza humana, mas de maneira criteriosa, prove uma base argumentativa que define funcionalmente<sup>149</sup> o ser humano. Desse modo o ser humano não é definido pelo que ele é, mas pelos seus atos. Ou seja, num processo criativo em relação as ações de outros seres humanos na realização do mundo da cultura. A cultura é uma ação progressiva da humanidade expressa em formas duradouras. Cassirer nos lembra que o Ser humano em sua história revela uma luta constante, através do autoconhecimento, para atingir a autorrealização e libertar-se da injustiça e da ignorância.

O pressuposto de base da Filosofia das Formas Simbólicas é que a consciência em sua totalidade é simbólica. Isto implica que toda apreensão da realidade é de certo modo representacional. No processo operativo da linguagem na captação do mundo ela funciona, no dizer de Ortiz-Osés<sup>150</sup>, como “*protosímbolo* da atividade humana” pois converte o informe e o indefinido da matéria em forma ou *Gestalt*. A centralidade da mediação da linhagem em sua funcionalidade conformativa é o cerne do pensamento *cassireriano*. Em sua atividade a língua atua em um contexto denominacional e de símbolos fonéticos dos quais ela realiza a correspondência de determinados significados

146 E. Cassirer. *Linguagem e Mito*, p. 90-91.

147 H. Usener. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, p. 334.

148 Tradução livre: “Por isso, está de acordo com o sentimento religioso a posição de poder de um deus na abundância de epítetos; a polinomia é demanda e pré-requisito para um Deus pessoal mais elevado.”

149 Neste âmbito refere-se à função simbólica do pensamento e não em termos de razão utilitária.

150 A. Ortiz-Osés. *Cassirer y las formas simbólicas*, p. 41.

que de certo modo se prende as suas determinações e na diversidade de experiências sensoriais. Estas conexões possuem uma certa estabilidade. “O nome é o fator que introduz a constância e a duração nessa diversidade; a identidade do nome é o estágio preliminar e a antecipação da identidade do conceito lógico.”<sup>151</sup>

A filosofia das Formas Simbólicas de Cassirer transmuta a Crítica da Razão de Kant em uma Crítica da Cultura. Nesse processo, Cassirer amplia o espectro das expressões do conhecimento na interpretação do mundo. Para tanto, ele utiliza da “Revolução Copernicana” de Kant que imprimiu uma radical modificação da relação sujeito e objeto sendo este último adaptado aos ditames do sujeito que o recebe cognitivamente. O autor transfere esta perspectiva para análise do fenômeno da cultura.

Cassirer pensa na direção de que a função simbólica da consciência não é somente abstrata, mas se volta para um espaço de ações conformadoras do mundo. Essa atividade simbólica é mediada pelas formas simbólicas. Neste intuito, as formas simbólicas atuam como funções conformadoras do real. Consideramos cinco formas simbólicas de relevância na obra mestra de Cassirer: o mito, a religião, a linguagem, as artes e a ciência. Estas formas são diferenciadas em seus princípios conformadores do real e em seu processo de mediação possuem níveis de refração peculiares. Em sua estrutura conformativa identifica-se um movimento dialético entre o intuitivo, o representativo e o lógico. As formas simbólicas são autônomas no seu processo de objetivação com um universo próprio de signos e imagens de uma determinada conformação simbólica. O mundo simbólico é a realidade que se efetiva na ação conformativa do Ser humano através das formas simbólicas e o mundo em si mesmo. Deste modo o universo simbólico é a manifestação da totalidade da vida humana e a “espacialização do nosso tempo interior.”<sup>152</sup>

Cassirer inicialmente utiliza o termo fenomenologia em seu sentido primeiro como estabelecido por Hegel como “pressuposto básico do conhecimento filosófico, porque ele exige que esse conhecimento abranja a totalidade das formas intelectuais e porque, segundo ele, essa totalidade não pode se tornar visível senão por meio da transição de uma forma para outra.”<sup>153</sup> A afirmação de Hegel em *Phänomenologie des Geistes* que “o verdadeiro é o todo”<sup>154</sup> ecoa na premissa *cassireriana* da apreensão da totalidade das formas culturais.

Entretanto, Verene<sup>155</sup> considera que o objetivo da fenomenologia *cassireriana* difere da *hegeliana* na medida em que para Cassirer o conhecimento é parte do espírito (Geist) no que se refere a cognição como tal. Em Hegel cada estágio da fenomenologia pode ser entendido como a consciência apreende o seu objeto incluindo os estágios explicitamente psicológicos e sociais. Já a fenomenologia *cassireriana* transita do mítico para o linguístico e, desse para a função teórica da consciência. Sendo que o mítico e o linguístico são apresentados em termos de seus aspectos *proto-cognitivos*.

151 E. Cassirer. *Filosofia das Formas Simbólicas III – Fenomenologia do Conhecimento*, p. 31.

152 A. Ortiz-Osés. *Cassirer y las formas simbólicas*. p. 42.

153 E. Cassirer. *Filosofia das Formas Simbólicas III – Fenomenologia do Conhecimento*. p. 3.

154 G. W. F. Hegel. *Fenomenologia do Espírito*, §20 p. 36.

155 D. P. Verene. *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel, and Cassirer*, p. 46.

Em sua crítica a *Phänomenologie des Geistes*, Cassirer aponta o intento de Hegel em satisfazer a “exigência de se pensar a totalidade do espírito<sup>156</sup> como totalidade *concreta*, ou seja, de não se aceitar como satisfatório o seu simples conceito, e sim desenvolvê-lo no conjunto de suas manifestações,”<sup>157</sup> como uma fase de preparação para a compreensão da *Lógica*. A solução efetiva da lógica para o problema da multiplicidade das formas espirituais possui uma estrutura unicamente subordinada ao processo do método dialético. Desse modo, o próprio movimento dialético atinge seu ápice no conhecimento absoluto o que estabelece a noção pura do conceito. Todas as etapas do movimento da dialética são “meros momentos” do absoluto e o que o que resta de relevante com verdadeira autonomia é a “forma da lógica, a forma do conceito e do conhecimento”.<sup>158</sup> A substancialidade do espírito é o próprio conceito e todo o processo é reduzido a esta dimensão.

Nesse contexto, Cassirer levanta o problema de que se existir uma prevalência da necessidade de unidade lógica, as individualidades de cada campo de conhecimento (linguagem, mito, religião, artes) acabariam se dispersando na “universalidade da forma da lógica” e ao contrário, se a individualidade for o único ponto convergente possivelmente não retornará ao universal.

A solução desse problema metodológico estaria na possibilidade de encontrarmos um momento conciliador das formas espirituais, mas que se comportasse de modo diferenciado em cada uma delas. Assim seria possível afirmar a relação entre os campos individuais em relação a função da “linguagem e do conhecimento, da esfera estética e da religiosa” sem que a especificidade de cada um fosse perdida.<sup>159</sup>

As várias formas da atividade espiritual do homem necessitam, para se manifestarem, seus conteúdos específicos e modos típicos de base sensorial. O sentido das formas pode se expressar sensorialmente, quase que totalmente, em seus conteúdos significativos como os signos fonéticos na linguagem ou as imagens percebidas do mito e da arte. O que fica evidente é a função simbólica de toda atividade espiritual, que considerando a superação dos limites do idealismo clássico, possibilita reconciliar o mundo sensível com o mundo inteligível. Na medida em que a “liberdade do espírito” e a “prisão do *sensível*” foram reunidas em um mundo simbólico livre; ao par do mundo perceptual e também acima dele. Cassirer considera que, no quadro em tela, eles “representam uma sensibilidade já configurada e, portanto, dominada pelo espírito.”<sup>160</sup>

Cassirer se refere a outras formas de objetivação do espírito humano que, de modo diferenciado, intenta um estágio de universalização válida. Esta variabilidade de métodos conformadores é diferente do ordenamento dos conceitos lógicos estabelecidos. São cognições diferenciadas da realidade. A pergunta que ele se coloca é: de que modo um conteúdo sensível “pode se transformar no portador de uma

156 Em Hegel duas noções de Espírito podem ser consideradas: O Espírito objetivo e o Espírito absoluto. “Se o Espírito subjetivo ele entende o Espírito finito, ou seja, a alma, intelecto ou razão, e por Espírito objetivo ele entende as instituições fundamentais do mundo humano, quais sejam, direito, moralidade e eticidade, e por Espírito absoluto entende o mundo da arte, da religião e da filosofia.” (N. Abbagnano, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 355).

157 E. Cassirer, *A Filosofia das Formas Simbólicas – I – A Linguagem*, p. 27.

158 *Ibid.* p. 28.

159 *Ibid.* p. 29.

160 *Ibid.* p. 33.

‘significação’ espiritual universal?<sup>161</sup> Tanto a linguagem, a arte e o mito adquirem uma dimensão espiritual que ultrapassa a existência material de seus signos conectados a sensações particulares. Esta condição é bem exposta quando o signo passa a ser uma mediação de seu próprio significado. Nas artes, de outro modo, esta ultrapassagem verifica-se na medida em que cada elemento atua na configuração estética. Esta estrutura de relação difere da composição de fonemas na compreensão de uma sentença no âmbito da linguagem. Cassirer percebeu uma unidade funcional nas “objetivações sensíveis” a nível da consciência em termos qualitativos. “Em cada ‘signo’ linguístico, em cada ‘imagem’ mítica ou artística comparece um conteúdo espiritual, que, em si, transcende o sensorial, convertido a forma do *sensível*, audível, visível ou tangível.”<sup>162</sup> Assim se estabelece um simbolismo “natural”, sempre a nível da consciência, com duas dinâmicas de conteúdo: um como parte do todo, mas que representa o todo e aquele que representa a si mesmo, mas também um outro não fornecido imediatamente, porém relacionado pela ação da primeira. Já os signos simbólicos da linguagem das artes e do mito possuem a característica de que “o seu conteúdo se identifica completamente com a função do significar.”<sup>163</sup>

No intuito de saber como um fenômeno assume um determinado significado, Cassirer lança a mão do conceito de *pregnância simbólica*. Ou seja, “o modo como uma experiência perceptiva, enquanto experiência sensível, contém em si, ao mesmo tempo, um determinado ‘sentido’ não intuitivo e como ela o representa de forma imediatamente concreta.”<sup>164</sup> A imanência da percepção possui uma especial articulação intelectual que possibilita uma organização de sentido. E justamente a articulação da expressividade do fenômeno com a “totalidade de sentido” que revela a *pregnância simbólica*. Nesse curso simbólico de pensamento e vivência que impregna a consciência reside a manutenção de sua continuidade, plenitude, diversidade e coesão.

Portanto, as formas simbólicas em seu afã conformador de mundos possuem um caráter funcional no que se refere a sua dinâmica representacional de matiz simbólica. Esse mecanismo conformador com suas refrações em formas simbólicas específicas é ponto de partida para a discussão da religião como forma simbólica.

## Religião como Forma Simbólica

Na obra *An Essay on Man*<sup>165</sup>, Cassirer admite que o mito e a religião são “os mais refratários a uma análise meramente lógica”. O pensamento religioso se distingue do mito na medida em que não escapa totalmente a um diálogo com o pensamento filosófico. É sintomático que, muito embora, a razão não esgote os ditames da

161 Ibid. p. 43.

162 Ibid. p. 62.

163 Ibid. p. 63.

164 E. Cassirer. *Filosofia das Formas Simbólicas III – Fenomenologia do Conhecimento*, p. 342.

165 E. Cassirer. *Ensaio sobre o Homem – Introdução e uma Filosofia da Cultura Humana*, p. 121.

Fé é possível a realização de um diálogo profícuo. Podemos escapar da armadilha de que há uma oposição radicalmente insuperável da filosofia e ciência moderna em relação a religião ou mesmo os vários matizes de suas apropriações hodiernas.

Neste ponto a retomada de alguns caminhos apontados por Ernst Cassirer é promissora. O descolamento do problema dessa aparente antinomia não está nas respostas advindas de questões formuladas a partir de sistemas teológicos ou metafísicos, mas sim as perguntas que emergem de uma filosofia da cultura. No dizer *cassireriano* esta referência é a *forma*.

A *forma* é a chave pela qual é possível acessar o sentimento religioso e a unidade do pensamento religioso. Pois a atividade simbólica em si se mantém íntegra a despeito da imensa diversidade das práticas religiosas.

A religião em Cassirer está associada funcionalmente ao mito. De certo modo, ao inferir que o mito apresenta duas estruturas concomitantes, uma de caráter conceitual e outra perceptual, revela que o pensamento mítico depende de determinada forma de percepção do mundo. O mito percebe o mundo como de caráter expressivo em uma atmosfera de dramaticidade. Ou seja, o “verdadeiro substrato do mito não é um substrato de pensamento, mas de sentimento”<sup>166</sup>. Este *modus operandi*, a despeito do avanço da atividade simbólica da ciência, não desaparece do mundo social nas sociedades abertas pois há uma permanência de seus significados.

Mas se o mito e a religião estão em um momento associados a sua atividade simbólica pouco a pouco o caráter expressivo e *simpatético* do mito será superado pela moral e nesse ponto uma nova diretriz se impõem “uma força puramente ética”<sup>167</sup>. De certo modo as ambiguidades míticas são consumidas pela vontade moral. A exemplo da religião de Zoroastro<sup>168</sup> onde o ordenamento da natureza é ético, portando, simbolicamente alterado em relação a interpretação mítica que o antecedeu. Assim a dramaticidade mítica é substituída pela dramaticidade moral representada na luta do bem contra o mal.

Nesse cenário, como bem lembra Lofts<sup>169</sup>, a religião como forma simbólica deve ser entendida exclusivamente em termos de *differentia specifica*. Como forma simbólica a religião se apresenta como uma energia do espírito cujo conteúdo do significado atribuído esta simbolicamente vinculado a realidade concreta em uma dinâmica conformadora do mundo da cultura. Não se refere à um conteúdo de

166 Ibid. p. 135.

167 Ibid. p. 164

168 “No firm date is known for *Zarathushtra*; but his Gathas suggest that he lived at a time when the Bronze Age developments were adversely affecting his own people, while they themselves, it seems, still kept to a largely pastoral economy. The word ‘*rathaeshitar*’, common in *Younger Avestan*, is not used by him, and his words reflect the ancient twofold social divisions of priest and warrior herdsman, he himself being a priest. Yet he speaks often of raiding, ruthlessness and bloodshed, and gives a picture of a society rent and in turmoil. The chronology of the Bronze Age changes must have varied greatly over the huge expanse of the south Russian steppes, and *Zarathushtra* may well have belonged to a tribe slow to be influenced by them. On this basis he may therefore be supposed to have flourished between 1400 and 1200 B.C., perhaps in some northerly region of the steppes. His teachings, though cosmic and universal, are anchored in the society which he himself knew, and the following material strands are prominent in them: cattle and cattle-herding; justice and the processes of law; kinship, friendship, and hospitality; and priestly acts of worship. For the last to be acceptable to the divine beings three things were required – right intention, truly spoken words, and correctly performed rituals – and this fact seems reflected in the threefold ethic of good thought, word and act repeatedly alluded to in the Gathas, and a ruling concept of the living faith”. M. Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. p. 11-12

169 S. G. Lofts. *Ernst Cassirer – A “Repetition” of Modernity*, p. 125.

determinada manifestação histórica da religião, mas sim, a determinação estrutural do que rege uma perspectiva simbólica representada pela função da religião na cultura. O autor sugere que do mesmo modo que existem várias línguas que constituem invariavelmente uma perspectiva particular do mundo elas operam sob a mesma funcionalidade simbólica e sob este aspecto todas são igualmente válidas.

Se considerarmos a religião como expressão da verdade e sendo a consciência religiosa como consciência única e exclusiva da verdade estaremos diante de um dilema. A religião como forma simbólica implica na compreensão da universalidade da forma sob o ponto de vista funcional, por conseguinte todas as religiões são válidas no processo de conformação simbólica do mundo da cultura.

A tendência exclusivista da consciência religiosa está em apontar para a premissa de que a única verdade digna de crédito pertence tão somente a determinada manifestação religiosa. A convicção que a unidade da verdade *per se* impede uma diversidade de experiências religiosas e manifestações históricas da religião válidas e dignas se apresenta como uma sombra em relação a clareza necessária na pesquisa. Trata-se de um certo “essencialismo” de perceptiva teórico-metodológica em relação ao fenômeno religioso.

Este problema reside na dificuldade de considerar a forma simbólica religião não como um conceito de religião, mas na sua apreensão enquanto uma estrutura conformadora da realidade. Não se está ignorando o caráter profundo da experiência religiosa e suas manifestações, mas sim preservando a unidade conformadora da ação simbólica onde a consciência religiosa se projeta.

No dizer *cassireriano*, como indicamos anteriormente, podemos considerar duas dimensões intrínsecas da religião: sendo uma teórica e outra prática. “A religião traz em si uma cosmologia e uma antropologia; pois responde à questão da origem do mundo e da origem da sociedade humana”<sup>170</sup>, e a partir dessa base a procedência dos deveres que regem as relações humanas. De certo modo, estas características também estão presentes na atividade simbólica do mito. Na interpretação de Lofts,<sup>171</sup> a diferença entre a religião e o mito, no que tange a noção de individualidade e autoconsciência, é que no mito elas se fundem com a intuição do universal e com a própria unidade da vida. Já a consciência religiosa a transcende, e assim fica diante dessa unidade própria da vida.

No âmbito mítico, o sujeito é compreendido em relação a sua posição em um todo estrutural onde a manifestação individual só pode aparecer enquanto parte do social e desse modo no próprio tecido da vida que o envolve em um mundo expressivo. A consciência religiosa abre possibilidade para o aparecimento de um sentimento próprio de individualidade proporcionando um auto despertar do espírito humano.

170 E. Cassirer. *Ensaio sobre o Homem – Introdução e uma Filosofia da Cultura Humana*, p. 156.

171 S. G. Lofts. *Ernst Cassirer – A “Repetition” of Modernity*, p. 128.

Nas palavras de Cassirer<sup>172</sup> “o mundo mítico é ‘concreto’ não porque tem a ver somente com conteúdos sensível-objetivos, nem porque exclui de si e rejeita todos os momentos meramente ‘abstratos’, tudo o que é unicamente significação e signo; mas sim porque nele os dois momentos, momento-coisa e o momento-significação, se dissolvem sem distinção, porque aqui eles cresceram juntos, [...] em uma unidade imediata.”

O mito conforma, de modo originário o mundo, através da clivagem daquilo que é “simplesmente dado” em direção a uma dimensão além de um “mundo de coisas”. Todavia, ao substituir o “mundo das coisas” por imagens e figuras fica novamente preso em outra determinação, agora de caráter espiritual. Todavia o germe de superação desse movimento dialético é uma “visão de mundo propriamente religiosa” onde o espírito coloca-se em uma “nova relação livre” em uma nova dimensão de representações.<sup>173</sup>

Esta liberdade, no sentido em Hegel<sup>174</sup>, está em expressar e pensar a realidade não como “substância”, mas sim, como “sujeito”, “espírito”. A passagem do *mythos* para o *ethos* é possível através da autoconsciência que já estava latente na “fenomenologia da consciência mítica”.<sup>175</sup>

No âmbito das religiões de convergência ética como: o Zoroastrismo, o Judaísmo, o Cristianismo, o Islã, a Fé Bahá’í<sup>176</sup> a autoconsciência e a liberdade que funda a individualidade está manifesta no plano do discurso fundador dessas religiões em termos dos postulados de caráter ético-religioso. Neste sentido há uma ultrapassagem dos limites propriamente míticos.

Podemos inferir que a convergência de “sentido espiritual” da religião e da linguagem não pode ser compreendida, sob a ótica da Filosofia das Formas Simbólicas, em termos de uma unidade originária como a do “espírito humano” ou a “unidade da razão”. Dessa maneira, a questão levantada remete a um encontro no âmbito da estrutura. Uma possível unidade funcional estaria na “expressão simbólica” que *formas* diferentes operam.

No âmbito da linguagem antes de se explicitar a sua função simbólica há, por assim dizer, uma série de patamares de equilíbrio que vacilam entre um mundo de coisas e um mundo de significados. Já, na expressão religiosa primeva há uma proximidade com o mundo sensível e uma dialética das esferas do sagrado e do profano. Esta “ação recíproca” é evidenciada no poder, em termos sensíveis, do sagrado no ordenamento da vida. Todavia, mesmo na condição do ser sensível o sagrado prossegue na

172 E. Cassirer. *Filosofia das Formas Simbólicas II – O Pensamento Mítico*, p. 53.

173 Ibid., p. 54.

174 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, §17 p. 34.

175 E. Cassirer. *Filosofia das Formas Simbólicas II – O Pensamento Mítico*, p. 286.

176 Religião nascida na Pérsia em 1844, fundada por Mirzá Husayn ‘Ali Nuri (1817-1892), conhecido como Bahá’u’lláh (“A Glória de Deus”). Em 1844, Siyyid ‘Ali-Muhammad (1819-1850), conhecido como o Báb (“O Portal”), proclamou ser uma nova revelação divina, dando origem à Fé Bábi. Em 1863, em Bagdá, no Iraque, Bahá’u’lláh proclamou ser o prometido pelo Báb e pelas religiões do passado. Afirmando ser o portador de uma mensagem divina destinada a estabelecer a unidade mundial, fundando a Fé Bahá’í sofreu exílio da sua terra natal até ser aprisionado definitivamente em ‘ Akká (Akko ou Acre), que atualmente localiza-se em Israel. (Assembleia Espiritual Nacional dos Bahá’ís do Brasil, *Fé Bahá’í: Verbetes e Errata*).



direção do simbólico. Ou seja, a religião também se realiza no signo que “refere tudo a si mesmo e transforma tudo nele mesmo” penetrando e dissolvendo-se na “existência sensível-concreto”.

Cassirer considera que tanto a linguagem, como o pensamento religioso tendem ir além da dimensão do *sensível* em direção ao inteligível. Essa transição possui uma posição intermediária onde o sensível e o espiritual se referem um ao outro. Esta relação, no âmbito da religião, se expressa na divisão entre o corpóreo e o espiritual e a conformação de sentido propriamente religiosa se sua interpretação.<sup>177</sup>

### “Una est religio in rituum varietate”

Sob a ótica *cassireriana* a superação das limitações míticas em direção da religião como uma forma simbólica específica tem como uma de suas bases a questão histórica. A religião capacita o ser humano conformar o mundo da cultura de um patamar para outro. Esta transformação mediada pela prática religiosa revela um outro mundo de significados.

Para Cassirer, a diversidade das manifestações religiosas própria do seu caráter fenomênico não oblitera a sua unidade conceptual. Esta unidade na diversidade é perscrutada na obra de *Nicolaus von Kues* (1401-1464)<sup>178</sup>, em especial no texto *De Pace Fidei* escrito em 1453, onde o caráter fenomênico das religiões é como expressões de uma única religião universal.

*Portanto, Tú que das la vida y el ser, eres el que parece ser buscado de modo diferente em los diversos ritos y nombrado com diferentes nombres, pues permaneces para todos desconocido e inefable em tu verdadeiro ser. Tú, que eres poder infinito, no seres sin embargo nada de lo que creaste, ni puede la criatura comprender tu infinitud, pues no hay proporción alguna de lo finito a lo infinito. Tú, omnipotente Dios, invisible a toda inteligencia, puedes hacerte visible a quien quieres, de modo que puedas ser comprendido.*

*Si te dignas actuar así, cesarán las guerras, el ódio y todo mal y todos conocerán que no hay mas que una sola religión em la diversidad de los ritos.*<sup>179</sup>

A argumentação em *Nicolaus von Kues* se evidencia na dialética unidade/diversidade, infinito/ finito, oculto/ manifesto em busca de uma instância que vai além dos limites das duas concepções em voga na Teologia mística do século XV que Cassirer aponta como sendo: uma que remete ao intelecto e outra a partir da vontade entendida como força da alma e como instrumento de reunião com Deus. Nesse quadro em tela, *Nicolaus von Kues*, aponta para a conexão do amor de Deus com o conhecimento sendo que a condição de amar está indelevelmente ligada ao conhecer. Nesse sentido, o amor está intimamente relacionado a compreensão

177 E. Cassirer. *Filosofia das Formas Simbólicas II – O Pensamento Mítico*, p. 421-425.

178 *Nicolaus von Kues* ou Nicolau de Cusa (port.).

179 N. Cusa. *La paz de la fe / Carta a Juan de Segovia*, p. 06-07.

essencial do bem. Todavia este conhecimento pleno é intangível uma vez que esta plenitude pertence a Divindade. Deste modo, conhecer e não conhecer se encontram no movimento da oposição do absoluto e toda forma de conhecimento conceptual. Ora se a lógica conceptual está impossibilitada de abarcar o absoluto pois este está além da lógica discursiva é necessária outra forma de conhecimento. Assim *Nicolaus von Kues* encontra na matemática a objetividade como *modus operandi* do pensamento especulativo no movimento circular da coincidência dos opostos que permite superar a lógica escolástica.<sup>180</sup>

O “movimento do pensar” estabelecido a partir da hermenêutica cassireriana da filosofia de *Nicolaus von Kues* nos permite inferir que as religiões, enquanto fenômeno da cultura manifesta na sua concretude, são como expressões de sua universalidade originária mediadas pelas formas simbólicas. Desse modo, mesmo que no *stricto sensu* a religião seja uma forma simbólica específica ela enquanto realidade perpassa o expressivo, o representativo e o significativo de um lado demonstra a dinâmica da mudança e de outro mantém o princípio unívoco de sua atividade simbólica.

A despeito da consideração de especificidade da religião com forma simbólica, uma análise mais pontual, pode sugerir o contrário. O trabalho de Schwartz (2008) intitulado *Ernst Cassirer on Nicholas of Cusa – Between Conjectural Knowledge and Religious Pluralism*<sup>181</sup> interpreta que sob o ponto de vista da estrutura das formas simbólicas, a religião constitui uma fase do desenvolvimento da consciência mítica ao passo que, a linguagem mantém conexões com ambas. No intuito de distinguir as diferentes formas de religiosidade, Cassirer submete o fenômeno religioso à dimensão do tempo. Desse modo, ele diferencia a religião que olha para o passado (mito) e a religião imersa no presente e entre ambas as de caráter profético que apontam para o futuro. O messianismo religioso apresentaria um nível propriamente intelectual.

De certo modo a consciência religiosa retoma a imagem mítica, em outra condição, além de sua expressividade imediata como uma mediação que representa mais do que a si mesma. Do mesmo modo que no plano representacional da linguagem o caractere da letra é mais do que um traço no papel, mas sim um signo cujo significado transcende sua materialidade imediata.

Cassirer considera que as religiões possuem uma base fundacional mítica específica que estabelece as diferenças de suas várias expressões. A superação do condicionante mítico na consciência religiosa se desenvolve de modo diverso na dinâmica histórica e espiritual de cada religião. A despeito do entrelaçamento profundo entre os conteúdos do mito e a religião enquanto formas não são a mesma.

*A forma religiosa se anuncia na tomada de posição modificada aqui e adotada pela consciência perante o mundo mítico das imagens. Ela não pode dispensar esse mundo, não pode afastá-lo de si imediatamente; mas, visto através da problemática religiosa, ela aos poucos recebe um novo sentido.*<sup>182</sup>

180 E. Cassirer. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, p. 22-25.

181 Y. Schwartz. *Ernst Cassirer on Nicholas of Cusa – Between Conjectural Knowledge and Religious Pluralism*, p. 20.

182 E. Cassirer. *Filosofia das Formas Simbólicas II – O Pensamento Mítico*, p. 397-398.

A religião ressignifica o mito e impõe a ele a cisão entre *significação* e *existência*. Assim, “ao servir-se de imagens e signos sensíveis”, a religião “ao mesmo tempo os reconhece como tais, como meios de expressão que, quando revelam um determinado sentido, necessariamente permanecem aquém dele, ‘apontam’ para esse sentido, sem jamais captá-lo ou esgotá-lo completamente.”<sup>183</sup>

Desse modo, a cada contato com o mundo das imagens míticas, a religião estabelece outra relação com a realidade empírica. Na interpretação cassireriana não há possibilidade de a religião realizar a crítica ao mundo imagético sem figurar nele a existência real. Não há, nesse contexto, um real objetivo (no sentido teórico) pois a intuição da realidade está difusa na atmosfera mítica de representações, crenças e sentimentos pois, todo e qualquer avanço da consciência repercute na visão total da existência.

Neste ponto, a religião submete as condições propriamente míticas assim como a existência sensível a um outro elemento próprio do seu caráter profético. A operação da vontade religiosa pela qual se expressam as religiões de convergência ética<sup>184</sup> revelam a transformação da existência em um novo mundo de caráter escatológico.

Esta visão de mundo está presente nas Escrituras Sagradas<sup>185</sup> das religiões que representam a *ideia religiosa* que transcende as limitações da imagem e do *presente sensível*. Cassirer entende que na concepção das religiões de caráter profético “não pode haver entre Deus e o homem outra relação que não seja espiritual-moral do ‘eu’ com o ‘Tu’, então tudo que não pertence a essa relação fundamental aparece religiosamente desvalorizado.”<sup>186</sup>

A introspecção da função religiosa coloca o mundo da existência sensível desraigado do *anima* mítico e, por conseguinte a esfera sensível perde a verdadeira feição simbólica. Assim o pensamento e a fé dos Profetas realizam o círculo espiritual de conformação da realidade religiosa propriamente dita.

Nas palavras do filósofo: “Na religião profético-monoteísta, quanto mais claramente o pensamento e o sentimento religiosos se desligam de tudo o que é meramente material, tanto mais pura e energeticamente aparece a relação recíproca entre o eu e Deus”.<sup>187</sup>

## Considerações finais

A universalidade da religião enquanto forma e a pluralidade do fenômeno religioso, enquanto realidade sensível, são oposições que coincidem na circularidade hermenêutica *cassireriana*. Pois a discussão que ensejada sobre religião não se alinha na noção de “substância”, mas sim de “forma”. As formas simbólicas agem como refrações distintas no processo de conformação de mundos significativos, todavia elas possuem uma unidade funcional porque, em sua idealidade, são estruturas vazias.

183 Ibid. p. 398.

184 A exemplo do Zoroastrismo, do Judaísmo, do Cristianismo, do Islã e a Fé Bahá'í.

185 A exemplo do Avesta, da Bíblia, do Alcorão ou do *Kitáb-i-Aqdas*.

186 Ibid. p. 401.

187 Ibid. p. 408.

A unidade funcional é revelada pelo *ato* de plasmar *mundos de sentido* que perpassam as instâncias: expressiva (*mythos*), representativa (linguagem) e significativa (*logos*). Destarte, os mundos conformados pelas formas simbólicas constituem o universo simbólico no qual a existência se projeta. Em Cassirer a atividade simbólica humana funciona estruturalmente do *mythos* para o *logos* e com a intercessão da linguagem; tanto no que se refere sua totalidade como no interior de cada forma simbólica específica. No âmbito da consciência religiosa tal movimento dialético também procede do *magico* e *simpatético* em direção ao *religioso-moral*.

Os mundos plasmados pelas formas simbólicas são como um espaço de ação onde o espiritual é reunido ao sensível fruto do movimento simbólico que galvaniza o indefinido ao determinado e o substancial ao teórico. Na antropologia filosófica de Cassirer o ser humano é compreendido como *animal symbolicum* esta premissa está associada a consciência de liberdade de sentido.

Os fundamentos do realismo cassireriano, no que tange a uma hermenêutica do fenômeno religioso, possui um potencial pouco problematizado em termos de pesquisa em Ciência da Religião. Ao renunciar qualquer juízo de caráter essencialista admite-se que a manifestação fenomênica da religião é compreendida através de seus atributos, já que o seu âmago é inacessível. Trata-se de uma abordagem compreensiva onde há a suspensão de qualquer ponderação no que se refere a premissa de validade religiosa ou teológica do fenômeno. Estas condições são plausíveis na medida em que o sistema cassireriano considera a liberdade do espírito como base pétrea da atividade simbólica na constituição do mundo da cultura.

Não há porque desconsiderar o anseio do divino implícito na religião e suas reverberações de sentido e significado. Submeter a compreensão da religião aos ditames exclusivos dos condicionantes estruturais é retirar sua efetividade na qualidade de princípio conformador da realidade e reduzi-la a um mero produto social.

## REFERÊNCIAS

ASSEMBLÉIA ESPIRITUAL NACIONAL DOS BAHÁ'ÍS DO BRASIL. *Fé Bahá'í: Verbetes e Errata*. Porto Alegre: Dp. Bahá'í de Informação Pública, 1982.

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BERGER, P. L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teologia sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOYCE, M. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester UK: Manchester University Press, 1984.

CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas – I – A Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1923].

CASSIRER, E. *Filosofia das Formas Simbólicas II – O Pensamento Mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1925].

CASSIRER, E. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 2009 [1925].

CASSIRER, E. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1927].

CASSIRER, E. *Filosofia das Formas Simbólicas III – Fenomenologia do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2011 [1929].

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o Homem – Introdução e uma Filosofia da Cultura Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1944].

CUSA, N. *La paz de la fe / Carta a Juan de Segovia*. Madrid: Tecnos, 1999 [1453].

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis RJ: Vozes, Bragança Paulista: USF, 2002 [1807].

HENKEL, R. *Are geographers religiously unmusical? Positionalities in geographical research on religion*. In: *ERDKUNDE*, p. 389-399.

LOFTS, S. G. *Ernst Cassirer – A “Repetition” of Modernity*. Albany, NY: State University of New York Press, 2000.

ORTIZ-OSÉS, A. *Cassirer y las formas simbólicas* In: ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. (Org.). *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, p. 41-48.

SCHWARTZ, Y. *Ernst Cassirer on Nicholas of Cusa – Between Conjectural Knowledge and Religious Pluralism* In Jeffrey Andrew Barash (Edit) *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008, p. 17-39.

USARSKI, F. *História da Ciência da Religião* In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 51-61.

USENER, H. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn: Verlag F. Cohen, 1896.

VERENE, D. P. *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel, and Cassirer*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2011.

# CAPÍTULO 6

## NO ESPAÇO DA LIBERDADE A CONSTRUÇÃO DE UMA IGREJA<sup>188</sup>

*Euclides Marchi*

---

Na Conjuntura de implantação do regime republicano, a Igreja católica passou a enfrentar um duplo desafio. A tarefa mais urgente era, sem sombra de dúvida, a definição de uma moldura organizacional própria em condições de garantir autonomia material, financeira, institucional, doutrinária, capaz de respaldar quaisquer pretensões futuras de influência política (MICELLI, 1988, p. 19).

A análise da trajetória das relações entre a Igreja Católica Romana<sup>189</sup> e o Estado no Brasil exige que se estabeleçam parâmetros mínimos para a compreensão da sua convivência, pois estamos tratando de conceitos complexos e polissêmicos que envolvem, além dos aspectos institucionais, interesses políticos, sociais e religiosos. Além disso, neles está embutida uma dimensão não somente individual, mas também coletiva, permeada por uma conotação temporal e espiritual que reforça o caráter histórico dessas relações, isto é, dela resulta a condição de que para ser cidadão era preciso ser católico.

Ressalte-se ainda que se no final do século XIX e início do XX, por viverem com as questões sociais que afetavam os cidadãos-católicos, a Igreja e o Estado se, por um lado se assemelhavam no plano institucional, por outro, se diferenciavam em suas finalidades e formas de ação. Falar da instituição Igreja significava pensar em aspectos institucionais, teológicos e transcendentais, em cuja ação estava presente o divino e o religioso que se manifestavam e se realizavam na relação entre os homens e Deus, na concretude de uma sociedade historicamente delimitada. Na sua autocompreensão, de modo especial aquela estampada nos discursos da sua hierarquia clerical, o plano teológico e o histórico se entrecruzariam e formariam uma unidade indissociável e indissolúvel, na dupla dimensão temporal e espiritual. Essa indissociabilidade tornava-se uma espécie de “chave-mestra” para a compreensão de sua atuação entre os homens e as demais instituições, em particular entre ela e o Estado. Por sua vez o Estado como instituição também era portador de complexidade conceitual, implicando na compreensão de sua dimensão histórica, pois representava interesses de uma determinada sociedade, cuja atuação no plano do temporal articulava aspectos políticos e institucionais que buscavam

---

188 Este capítulo teve como base: 1) Participação em mesa redonda no XIX Simpósio Nacional da ANPUH, BH. Denominada “CATOLICISMO E CIDADANIA NO BRASIL” com subtítulo “De Súdito a Cidadão: Os católicos no Império e na República” e 2) *Uma Igreja no estado Livre: O discurso da Hierarquia Católica sobre a República*. História: Questões e Debates, Curitiba, n. 10, p. 18-19, 1989.

189 Sempre que utilizamos Igreja Católica ou Igreja estamos entendendo Igreja Católica Romana.

garantir uma convivência equilibrada entre os homens e suas múltiplas formas de organização social. Desta forma, se a Igreja buscava o equilíbrio através do discurso escatológico, que tinha na fé o elemento de superação das diferenças materiais e temporais, o Estado, por sua vez, pretendia solucionar tais diferenças por meio de propostas permeadas pela ideia do bem-estar e do interesse coletivo.

Uma compreensão mesmo que simplificada desses conceitos (Igreja e Estado) implicará em considerá-los como incorporados a duas instituições situadas num mesmo contexto histórico, formadas por cidadãos que ocupavam graus diferenciados nas estruturas organizacionais e com dupla qualificação: a social e a religiosa, ou seja, cidadãos e católicos. Consequentemente, a adoção do catolicismo como religião oficial em consequência de contratos assumidos entre o colonizador e a Igreja Católica Romana, a sua incorporação à Constituição brasileira de 1824 e a manutenção do sistema de Padroado no decorrer do período Imperial provocaram uma tal interpenetração que se à Igreja se garantiram privilégios exclusivos, ao Estado permitiu-se o direito de intervenção nos negócios da religião.

As semelhanças organizacionais e as diferenças nas práticas administrativas davam a impressão de que Estado e Igreja mantiveram relações amigáveis, mesmo que, de quando em vez, se registrassem conflitos pontuais e sem maiores consequências institucionais. Entretanto, cuidadosas pesquisas realizadas pelos historiadores da História da Igreja revelaram uma convivência tensa, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, de modo especial quando as autoridades eclesiásticas começaram a se dar conta de que as condições criadas pela política regalista em relação à Igreja, e às ordens religiosas, contribuía não somente para um acentuado definhamento numérico, como também para uma estagnação geral do catolicismo, resultando num crescente descrédito em relação ao clero, no gradativo afastamento dos rituais e do culto religioso por parte dos católicos.

Esta tese é corroborada por George Boehrer para o qual a teoria da coexistência pacífica é excessivamente simplista, de modo especial porque desconsidera as transformações provocadas quando, na segunda metade do século XIX, parcela significativa da hierarquia e do clero aderiu ao ultramontanismo<sup>190</sup>. Enquanto a Monarquia se manteve presa aos princípios regalistas, a Igreja passou por uma transformação interna que levaria essa mesma hierarquia e o clero a se afastar do governo e da sociedade. As reformas no corpo clerical, nas práticas litúrgicas e nas opções pastorais, acrescidas de uma reação subterrânea externada no atrelamento a Roma, aos princípios do Concílio de Trento, aos ensinamentos de Pio IX e ao Concílio Vaticano I provocaram um desgaste nas relações com o Estado. Por seu turno, as lideranças políticas, identificando nessas atitudes ranços de “jesuitismo”, antiprogressismo e reacionarismo, passaram a atacá-la e desestabilizar-lhe a força política.

Dessa forma, a série de episódios pontuais que envolveram nomeações de vigários e bispos, abolição dos noviciados das ordens religiosas, as críticas ao comportamento intelectual e moral do clero, a crise com os bispos D. Vital e D.

190 BOEHRER, George C. A. A Igreja no segundo reinado. In: IKEITH, Henry; EDWADS, S. F. (Org.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*, p. 150.



Antônio, representaram o progressivo divórcio entre a Igreja e o Estado. Ainda segundo BOEHRER, as autoridades eclesiais gradativamente abandonaram o regalismo e perderam o apoio da elite intelectual e política brasileira. A submissão ao Imperador e o respeito à “placitação”<sup>191</sup> não somente passaram a ser consideradas inoportunas como também anticatólicas e restritivas ao trabalho do episcopado e à promulgação dos documentos pontifícios.

### O século XIX e a crise de convivência

Nas últimas décadas do século XIX era notório o crescente processo de romanização e de europeização da Igreja Católica. No Brasil, ficara evidente que os limites interpostos pela legislação imperial, já não condiziam com os padrões da catolicidade mundial. A disputa por espaço na sociedade brasileira criava um impasse, pois, aos negócios da religião e às orientações de Roma sobrepunham-se as decisões do governo brasileiro. Por consequência, a saída dessa situação apontava para uma possível ruptura do preceito constitucional e levaria incondicionalmente à separação entre a Igreja e o Estado.

Em resposta à opção da Igreja Católica do Brasil e às posições assumidas por grande parte de sua hierarquia, os governantes brasileiros, sobretudo após a proclamação da República, influenciados pelo liberalismo, pela maçonaria, pelos positivistas e pelos livres-pensadores, abriram um debate em defesa de um Estado liberal, laico, sem Deus e de um governo secular e sem religião. Para eles, estas eram prerrogativa para colocar a Nação no palco das sociedades modernas e civilizadas. Mesmo sem se opor à presença das denominações religiosas, defendiam a equiparação entre elas, o que representaria um duro golpe para a Igreja Católica. Em decorrência, o catolicismo deixaria de ser religião oficial e a instituição estaria livre para atuar na sociedade brasileira como qualquer outra denominação religiosa. Em outros termos, após centenária convivência, decretar-se-ia uma alforria mútua.

O amadurecimento das teses liberais e a consolidação das experiências no trato da realidade social punham a nu as contradições do século XIX e fragilizavam as soluções propostas para os problemas do fim do século. Como destaca Hans Küng, “no século XIX, a fé no progresso atinge seu auge com o desenvolvimento técnico-científico-industrial, e se converte praticamente na religião substituta moderno-secular para os liberais e para os socialistas”<sup>192</sup>.

Todavia, resta saber qual seria o alcance do liberalismo naquele momento? Para a Igreja Católica Romana o liberalismo manifestava-se em diferentes níveis e em amplos domínios como o econômico, o político e o religioso. Também é preciso entender que o liberalismo como um sistema se reproduziu de forma diversa em cada país e em cada realidade sociopolítica. Apesar das diferenças ou das especificidades, uma de características era a ideia de liberdade. Neste sentido, o homem

191 Placitação – vem de Placeo – ou seja, expressão que significa “autorização” ou “consentimento”, no caso, por parte do Imperador em relação às decisões da Igreja. Ser do agrado de...

192 KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*, p. 17.

era visto como um indivíduo autossuficiente e que deveria dispor de uma liberdade inata e desfrutar da igualdade entre todos. Os pressupostos dessa liberdade e igualdade embasavam-se na tese de um progresso contínuo da sociedade e que, por sua vez, pressupunham a abstenção de qualquer forma de concepção teocrática da humanidade e a defesa de uma existência que prescindiria de Deus ou de qualquer teocracia social e individual.

Esse “liberalismo profano” se opunha ao “humanismo cristão”, tendo em vista que, na perspectiva do primeiro, o homem passaria por uma espécie de concepção que deificava o próprio homem e implantava uma fé na natureza humana, na sua razão natural e na liberdade de ação e pensamento. Esta concepção contrapunha-se frontalmente às teses da doutrina católica que não pretendia abrir mão de sua concepção de homem como um ser espiritual e material. Por consequência, uma das teses mais caras aos pensadores da Igreja Católica era a de que o homem, pela própria vontade de Deus, tinha como meio natural de vida a sociedade, contrapondo seu discurso ao individualismo pregado pelo liberalismo que propunha a subordinação da sociedade ao indivíduo. Na narrativa das autoridades católico-romanas os homens estavam destinados a viver não apenas em sociedade, mas em colaboração mútua, de forma igualitária e solidária.

Portanto, para os defensores das teses católicas, a liberdade propagada pelo liberalismo não passava de uma falsa liberdade, pois ela deveria estar não apenas articulada às leis da natureza, mas também à graça divina. As encíclicas papais foram profícuas na condenação dessa, segundo eles, falsa interpretação da liberdade. Mas, apesar do esforço dos papas e das demais autoridades eclesiásticas na condenação das teses liberais (sobre a liberdade), a sociedade passava a conviver com novos conceitos, novas ideias, novas preocupações. Enfim, era a modernidade que se fazia presente e buscava seu espaço. Modernidade entendida como um conceito estreitamente ligado ao progresso e à valorização positiva do “novo”. Como afirma Michael Löwy, “Desde o século XVIII, o progresso por excelência é aquele que se manifesta na novidade industrial, técnica e científica – assim como nas transformações sociais, políticas e culturais correspondentes: urbanização, racionalização, democratização, secularização, etc”<sup>193</sup>.

E Hans Küng acrescenta que:

a Igreja Católica procurou conservar seu paradigma medieval e da Contra-Reforma até o Concílio Vaticano II, por meio de decretos autoritários, sanções disciplinares e estratégias políticas. Diante da ameaça da modernidade no século XIX e de modo especial, do liberalismo e do socialismo, ela se refugiou na (tipicamente moderna!) centralização e burocratização<sup>194</sup>.

193 LÖWY, Michael. *A Escola de Frankfurt e a Modernidade – Benjamin e Habermas*, p. 119.

194 KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*, p. 26.

Küng completa seu pensamento dizendo que “no século XIX, a anônima burocracia eclesial, economicamente forte, mas pouco amada, tinha ainda o apoio de uma ampla base popular em um ambiente católico fechado”<sup>195</sup>.

Por volta da metade do século XIX, as encíclicas de Pio IX *Qui Pluribus* de 1846, *Quanta Cura* de 1864 e seu anexo *Sylabus errorum* já haviam revelado as preocupações pontifícias com esse “novo”, identificado como mundo moderno, ou como socialismo, comunismo, liberalismo econômico e livre-pensamento. Numa atitude radical, ou, como destaca Küng, de centralização, de burocratização e aplicando sanções disciplinares, as autoridades romanas optavam por uma condenação *in totum* dessas manifestações, isto é, do mundo moderno. Todavia, a luta pelo novo, mostrava que essa condenação não era tão temida e já não era suficiente para manter o pensamento enquadrado nas teorias escolásticas. A necessidade do novo, ou “A tarefa de ‘tornar novo’ implicava a necessidade de seguir em frente, encontrando um novo caminho na experiência da modernidade – uma tarefa de descobrimento e dissidência, uma aventura além dos perigosos limites da imaginação, um ato de libertação das estruturas petrificadas do passado”<sup>196</sup>.

Ao Suceder Pio IX, Leão XIII na encíclica *Immortale Dei*, fazia referência ao “pernicioso e deplorável gosto de novidade que o século XVI viu nascer, depois de primeiro haver transtornado a religião cristã, em breve, por um declive natural, passou à filosofia, e da filosofia a todos os graus da sociedade civil”<sup>197</sup>. Além disso, confrontava-se com os resultados cada vez mais acelerados que esse espírito renovador impusera às artes e às ideias no decorrer do século XIX. Essa renovação vinha acompanhada de transformações sociais, técnicas e políticas e interferia na visão romântica da sociedade, no otimismo liberal e na pseudofelicidade burguesa.

Gradativamente o liberalismo se consolidava, as cidades cresciam e a população passava por um processo de massificação; transformações que, além das concepções científicas, afetavam os valores religiosos e morais. As ideias sociológicas, as visões racionalistas da natureza e da história levavam a um experimentalismo que teria como resultado outras (novas?) descobertas morais, filosóficas, científicas e religiosas. Henry Ibsen sintetizou esse período como: “A grande tarefa de nossa época é fazer explodir todas as instituições existentes – destruir”<sup>198</sup>. Virginia Woolf parece ter entendido e captado bem o espírito do século XIX quando em 1910 escreveu: “Todas as relações humanas mudaram – entre patrões e criados, maridos e mulheres, pais e filhos. E, quando mudam as relações humanas, mudam ao mesmo tempo a religião, o comportamento, a política e a literatura”<sup>199</sup>.

Mas, o que estaria em jogo nesse embate? A morte da religião ou o seu gradativo desaparecimento? Certamente não! Mas para a Igreja Católica Romana, a nova ordem representava a origem de todos os males da sociedade moderna. Por esta razão passou a combatê-la contrapondo-lhe outra, baseada em princípios medievais, organizada

195 Idem, p. 26

196 BRADBARY, Malcolm. *O Mundo Moderno. Dez grandes escritores*, p. 19.

197 LEÃO XIII, Papa. *Immortale Dei* (1885). *Sobre a Constituição Cristã dos Estados*. p. 16.

198 BRADBARY, Idem, p. 25

199 Idem, p. 29

dentro de padrões feudo-clericais, (re) construindo, assim, a utopia de uma sociedade que transcenderia a história e abafaria qualquer potencial revolucionário. Todavia, esse modelo de sociedade já não conseguia abarcar os desejos utópicos dos homens do mundo moderno.

Outras questões também preocupavam a Igreja. Como conter a trajetória de significativa parcela da sociedade que se afastava de seus ensinamentos? Como reverter os caminhos do conflito intelectual e social? Sem isso, esvaía-se a proposta de uma sociedade modelada pelos paradigmas da Igreja, na qual, os cidadãos, embora diferentes, conviveriam harmonicamente.

Enquanto Pio IX se limitara a uma atitude defensiva e condenatória, seus sucessores Leão XIII e Pio X partiriam para uma ação ofensiva e didática. Mesmo confirmando as decisões de seu antecessor, à fase condenatória acrescentavam a do ensinamento e a do controle.

### **Crise e repercussões no Brasil: separação entre Igreja e Estado**

A transposição das teses romanas para o Brasil teve ampla repercussão entre os políticos liberais brasileiros que a elas se opuseram e passaram a combater os propósitos reformistas da hierarquia católica. Os bispos, preocupados com a moralização dos costumes, com a espiritualidade do clero, com o seu desligamento das questões políticas e econômicas, acrescidas de um combate incansável aos erros do mundo moderno, especialmente o liberalismo, passaram a centralizar nas dioceses as decisões de caráter administrativo, doutrinal e pastoral. Por isso, enquanto os liberais viam na penetração do reformismo romanizado um retrocesso em relação ao regalismo e um afrontamento aos princípios constitucionais, a hierarquia católica via na legislação imperial os limites que lhe eram impostos em relação à sua atuação religiosa e o tolhimento de seus anseios. Por isso considerava-se prejudicada pelas interferências indébitas do Estado nos assuntos de caráter religioso e na transformação da Igreja numa simples repartição pública como qualquer outra.

A crise entre os reformistas católicos e os políticos liberais refletia a discordância entre ambos. A pergunta era: a qual poder ou a quem a Igreja Católica do Brasil deveria prestar obediência? Ao Governo brasileiro ou à Sé Romana? A definição do impasse impactaria diretamente o preceito constitucional: manter a união entre a Igreja e o Estado ou decidir pela sua separação.

A Proclamação da República em novembro de 1889 decretando o fim do Estado Imperial e do Governo Monárquico criaria as condições para a formação de um Estado não confessional e a instalação de um governo laico. Em sete de janeiro de 1890, o governo provisório baixaria o decreto 119 – A<sup>200</sup>, que no seu artigo 1º decidia:

200 Presidência da República. Casa Civil. Decreto Nº 119-A de 07 de janeiro de 1890. Internet <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899)>. Acesso em: 30 abr. 2016.

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

Acrescentava ainda no 4º “Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas”<sup>201</sup>, Era um decreto que separava o Estado da Igreja Católica no Brasil. Estabelecia que o Estado fosse desvinculado de qualquer denominação religiosa. Cabe também citar o Art. 2º que “a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercicio deste decreto<sup>202</sup>”. O regalismo imperial estava definitivamente abolido por decreto e a Igreja Católica Romana legalmente equiparada às demais confissões religiosas, livre para atuar na sociedade brasileira, conforme estabelecia sua organização interna e seu caráter universal. Como a separação fora um ato unilateral, caberia à Igreja apenas aceitá-lo. Embora ela considerasse que aliança com o Estado lhe havia criado tantos entraves e embaraços, nem por isso conformava-se com o estar fora do governo e perder o espaço de poder. Por isso, passou a utilizar-se das artimanhas que dispunha para garantir sua presença em todos os níveis da sociedade e para manter seu esquema doutrinário, frustrando, desta forma, os esforços dos governantes para a construção de uma sociedade laica e anticlerical. O que se observa é que para a Igreja, o Estado fora declarado não confessional, mas a sociedade continuava católica.

No entanto, a liberdade não solucionara a realidade. No final do século XIX eram flagrantes os sinais de decadência da Igreja Católica Romana no Brasil herdados dos quatro séculos de aliança com o Estado. Os padres eram numericamente poucos e muitos deles nem sempre eram afeitos aos exercícios do ministério sacerdotal. Os seminários funcionavam precariamente, as ordens religiosas minguavam por falta de candidatos, a instituição perdera parte de seu patrimônio e, o mais grave, a pregação do Evangelho era completamente esquecida e o culto, na visão do clero, andava abandonado. Por sua vez, no decorrer do período imperial, o desprezo governamental para com as “coisas da religião”, impedira a expansão do número de dioceses e paróquias, deixara vagos os cargos de vigário colado e de professor para as cadeiras dos cursos de formação do clero e dificultara a consolidação do poder pontifício e da europeização da Instituição católica.

Por isso, ao diagnosticar os efeitos devastadores do padroado e ao estreitar os vínculos com o Vaticano, a Igreja partia para uma reforma estrutural que atingiria desde o funcionamento dos seminários, a formação do clero, o celibato, a clericalização do culto, o controle das práticas litúrgicas, até a exigência de submissão

---

201 Idem.

202 Idem.

e obediência à autoridade hierárquica. Além disso, atualizaria sua legislação, implantaria um conjunto de normas e resoluções que iriam orientar o povo católico na prática da religiosidade.

### **A construção da Igreja: o discurso e as práticas do episcopado**

Ao se consolidar a separação entre Estado e Igreja, seu corpo de especialistas passou a elaborar um discurso que garantisse as bases filosóficas e teológicas aos procedimentos da hierarquia. Naturalmente ao produzi-lo não se encontrava nas melhores condições, pois a instituição vivia ainda sob o impacto da separação. Por isso, observa-se um tom épico e polêmico, de tal forma que, mesmo que a hierarquia procurasse se acomodar à nova situação, sua narrativa viria carregada de uma nova concepção de autoridade da Igreja, de modo especial do poder do episcopado, o que o levaria a produzir documentos eivados de um tom autoritário. Portanto, a partir dessa tipologia percebe-se que o discurso oficial iria privilegiar fatos específicos e atribuir novos significados às suas práticas. No centro de sua produção estava explícito um jogo de poder e uma relação dinâmica e pedagógica entre os interlocutores. Era, portanto, um discurso datado e direcionado, com fins político-institucionais, com características sociais e ideológicas, com autores e ouvintes qualificados, buscando torná-lo dominante e único.

*Mutatis mutandis*, a Igreja passaria a viver uma nova dinâmica e reproduziria as orientações da Igreja Romana e dos pontífices. A unificação discursiva e a dinâmica de suas práticas contribuiriam para implantar um consistente processo de revitalização institucional. Ressurgia dos escombros do padroado, pronta para superar o longo período de aliança institucional com o Estado, disposta a formar um novo clero e agregar um quadro de leigos, defensores de uma reforma europeizante e engajados nas causas da catolicidade.

Isso não quer dizer que tenha ocorrido um afastamento entre as elites e o clero, ou a negação dos mecanismos de poder. Embora o salvar almas e o pregar a mensagem católica fossem prioridades institucionais, para viabilizá-las era necessário uma instrumentalização adequada. Por isso, o discurso e as práticas católicas revelam que a instituição adaptara-se rapidamente às transformações da sociedade, maximizara sua influência na estrutura do Estado, rearticulava seus quadros profissionais e reconstruía alianças capazes de garantir, defender e preservar seus interesses.

A unidade de procedimentos e ações adviria da produção de um discurso uniforme e coletivo. Ficara evidente a ausência das autoridades eclesiásticas nos debates que precederam à proclamação da República e à separação entre a Igreja e o Estado. Esta ausência contribuíra para a redução de sua influência e de sua interferência em todo esse processo e nas alterações propostas, ficando elas (autoridades) política e socialmente marginalizadas, confinadas, ostensivamente atacadas e acusadas de retrógradas, ultramontanas, anticientíficas, entravadoras do progresso e da modernização. Por seu turno, em nenhum momento elas reconheceriam a sua omissão ou o seu descompromisso com os fatos e com a realidade que marcaram a

sociedade naquele período, por esta razão sua narrativa voltara-se, predominantemente, para os adversários da Igreja, com a finalidade precípua de desqualificá-los e culpá-los pelos males que assolavam a sociedade seja no aspecto político, seja nas próprias questões que afetavam a religião.

Este “certo silêncio” em relação à proclamação da República, seja dos bispos, seja dos católicos em geral, é portador de um sentido que revela certa indiferença quanto à forma de governo, fosse ela monárquica ou republicana. Sabiam que os governantes que a compuseram, desde há muito tempo, eram seus adversários e defendiam um Estado não confessional e posicionavam-se a favor da separação entre poder civil e poder religioso, adeptos de um Estado sem Deus e sem religião. As (poucas) manifestações ocorreram de forma individualizada, não existindo entre elas nenhuma articulação mais consistente, que pudesse representar oficialmente o posicionamento da hierarquia católica.

Essa ausência está confirmada na carta de D. Antônio de Macedo Costa ao Conselheiro Rui Barbosa, Ministro da Fazenda do Governo Provisório, quando diz que:

Está se propalando por boca pequena, que a separação da Igreja do Estado vai ser decreta de acordo com o clero, como o bispo de Pará e cooperação dele [...]. Não desejo a separação, não dou um passo, não faço um aceno para que se decrete no nosso Brasil o divórcio entre o Estado e a Igreja [...]. Fico inativo, nada movo absolutamente, em relação ao gravíssimo passo que vai dar<sup>203</sup>.

Nesta mesma correspondência, o bispo pedia ainda respeito aos direitos da instituição, às suas propriedades, ao culto e, sobretudo, à liberdade de atuação. Afirmava ele: “Parece-me que se poderia muito bem dar liberdade à Igreja Católica e aos outros cultos, sem se chegar ao divórcio, à separação com essa Igreja a que pertence quase todo o povo brasileiro”<sup>204</sup>.

Proclamada a República e consolidada a separação, o primeiro posicionamento coletivo do episcopado brasileiro viria com a publicação da Carta Pastoral de 1890. Nela os prelados marcavam sua posição com uma advertência contundente sobre a crise que atravessava a Pátria, ou seja, crise para a vida ou para a morte. Diziam eles – “[...] para a vida se o progresso social for baseado na Religião; para a morte se não o for”<sup>205</sup>. E acrescentavam que, no bojo dessa crise, “o trono afundou no abismo que princípios dissolventes lhe cavaram à sua própria sombra. O trono caiu e o altar permanece de pé, amparado pela fé do povo e pelo poder de Deus”<sup>206</sup>.

Os bispos destacavam que a religião católica sofria o ataque do que eles denominavam de “impiedade moderna”, negando-se todo e qualquer ensinamento da Igreja, seus dogmas, sua moral, seus sacramentos, sua história. E ainda, em nome de um suposto “clericalismo” apontava-se a Igreja como uma temerosa inimiga da

203 COSTA, Antonio de Macedo. Carta à S. Excia. o Snr. Conselheiro Ruy Barbosa. In: COSTA, Francisco de Macedo. *Lutas e vitórias*, p. 101 e segs.

204 Idem, p. 111.

205 IGREJA CATÓLICA, Bispos. *Episcopado brasileiro ao clero e aos fieis da Igreja do Brasil*, p. 3.

206 Idem, p. 3

qual a sociedade deveria se livrar. No entanto, o que os defensores desse radicalismo moderno pretendiam era, segundo o episcopado, uma Igreja livre no Estado livre. Ambos atuando e exercendo seu poder de forma livre e separada. O mundo social nada teria a ver com a religião. Era, portanto, uma Igreja e um Estado atuando como se sequer se conhecessem mutuamente. Fórmula essa que daria por resolvido o problema das relações entre ambos. No entanto, o que se deduz dessa narrativa é que, o que de fato estava implícito, era a questão do poder – tanto o civil, quanto o eclesiástico – bem como os fins a que ambos se propunham: de um lado o Estado buscando um fim natural e realizável na terra, de outro a Igreja buscando um fim sobrenatural, cuja realização, embora preparado aqui na terra, se realizaria plenamente no céu. Uma Igreja que se autocompreendia como aquela que recebera esse mandamento de Jesus Cristo, o que a fazia depositária das verdades eternas e investida de tríplice poder: legislativo, judiciário e penal exercidos, sem nenhuma dependência ou limites, pelo papa, pelos bispos e, enfim, por toda a Igreja, que, no exercício de conduzir os homens ao fim eterno, não deveriam estar, de modo algum, submissos ao Estado.

Contudo, se no exercício de seu fim, reclamava do Estado plena autonomia e liberdade de ação, proclamava também a independência da sociedade civil na órbita de suas atribuições temporais. Independência que, no entanto, não poderia ser confundida com separação, pois a sociedade religiosa e a civil, embora independentes e distintas, contatavam-se na identidade do súdito a que cada qual encaminhava para um fim que lhe era próprio; o mesmo súdito era que sujeito à dupla jurisdição – obedecer às leis da Igreja e às do Estado.

Em síntese, a Pastoral Coletiva de 19 de março de 1890, trazia um discurso catastrófico, ameaçador, mostrando uma situação de crise, com consequências desastrosas para o futuro da pátria, caso o progresso da nação não tivesse como base a religião. Um discurso que tendia para o épico, com enunciações figurativas envolvendo um trono afundado **no abismo dos princípios dissolventes**, e um altar de pé **sustentando a Cruz**. Sob o paradigma da Igreja, construía uma visão maniqueísta da Nação, do Estado e da sociedade. De um lado, os que defendiam a causa da religião, a causa de Deus e, do outro, aqueles que queriam banir Deus e Jesus Cristo da sociedade. Os inimigos da Igreja procurando destruir a fé, a caridade, os costumes, as doutrinas cristãs, além de empreender uma guerra contra o papa e contra os fundamentos do catolicismo. Por isso, eles, os bispos, estariam alerta **pelo país, pelos governantes e pelos governados e para garantir que o Brasil não se tornasse uma terra maldita de Deus**. Queriam evitar que a figura de Deus fosse suprimida da família, das escolas, do governo e das repartições públicas ou que os cemitérios fossem secularizados e as pessoas fossem impedidas de ter acesso aos sacramentos. Por isso, ao mesmo tempo em que esta pastoral produzira um discurso carregado do trágico, em estilo épico, no qual a religião e a Igreja apareciam como as vítimas da impiedade moderna, também atribuía à separação um poder inusitado, capaz de varrer Deus da face da terra, apagar a religião das mentes humanas, desorganizar



completamente a sociedade, abrir a porta a todos os vícios e males, ao ateísmo e a irreligiosidade – um dilúvio de erros que arrastaria tudo em suas águas lodosas: a família, as leis, a religião, enfim, a sociedade.

Mas, se os bispos se mostravam inconformados com a separação, também deixavam claro que a união que defendiam não era aquela do regalismo, mas aquela na qual o Estado não fosse o árbitro supremo das questões religiosas e nem aquela na qual os membros do clero fossem meros subalternos dos ministros civis. A união pretendida resultava do acordo e da harmonia, do respeito à dignidade e à preservação dos direitos mútuos.

Todavia, conformados ou não, a separação era fato consumado. Mesmo que para ela não tivessem contribuído, estavam frente a frente com um Estado não confessional e com um governo que fazia questão de se declarar laico e secularizado. Sem divisar qualquer possibilidade de retorno à situação anterior, a narrativa passou a valorizar a liberdade garantida pelo decreto de separação e pela legislação republicana. Por ambos, não seriam expedidas leis com o objetivo de causar qualquer constrangimento à instituição, bem como o culto e os rituais poderiam ser organizados sem qualquer interferência do poder público. O discurso dos bispos, portanto, reafirmaria o direito à liberdade e à proteção e recomendaria aos católicos que as usassem para consolidar a Igreja e fortalecer os princípios do catolicismo. Por isso, conclamavam a todos para a luta dizendo-lhes que era hora de despertar da inércia, de estimular os bríos, de agir com valor para defender, restaurar e fazer florescer a religião, reativar a fé e salvar a pátria. Ninguém deveria ser hostil ao governo ou à República e que, se o Estado não interferisse e não legislasse em assuntos da religião e garantisse a liberdade de culto, não haveria conflito por parte da Igreja. Todavia, alertavam aos constituintes para que, na Constituição republicana, nada constasse de ofensivo à liberdade de consciência religiosa ou que viesse a tolher o direito dos católicos crerem nos dogmas e de praticarem a disciplina da religião. Bem como, não tolerariam estorvos às vocações sacerdotais, nem à obrigação dos sacerdotes católicos de prestarem serviço militar, muito menos de privar a Igreja da posse e administração de suas propriedades.

Na verdade, em alguns momentos o episcopado chegou a fazer uma leitura radical da laicização e a considerar que laicizar era opor-se ao cristianismo. O que se observa, no entanto, é que a separação não passou de um procedimento legal, e que o afastamento entre as duas instituições não chegou a ser tão radical como alguns bispos e alguns liberais apregoaram.

E, se parte da hierarquia e do clero conservador sentia dificuldade em observar as medidas secularizadoras adotadas com a mudança na forma de governo, o mesmo não ocorreria com o povo católico, o qual, mantendo um certo afastamento das questões políticas, não se envolveu na controvérsia. Dessa forma, de acordo com Francisco Catão,

A República trouxe a separação entre a Igreja e o Estado no Brasil, para alívio de todos, dos políticos e dos eclesiásticos. Foi talvez o único caso em que a separação da Igreja decretada pelo Estado foi por ela acolhida como libertação.

Os políticos, certos de que a religião estava ultrapassada na era positiva da ordem e do progresso, acreditavam estar escrevendo o epitáfio da Igreja. Os eclesiásticos, podendo respirar em liberdade, sem a “proteção” sufocante do Estado, viam renascer uma esperança de restauração<sup>207</sup>.

A Constituição de 1891 confirmou o espírito de reformulação política projetada durante a segunda metade do século XIX<sup>208</sup> e representou um ponto de estabilidade das relações entre as duas instituições. Ambas acreditavam que o respeito à lei e a submissão à ela representaria o equilíbrio social e a garantia da coexistência social pacífica e equilibrada e, sobretudo, da liberdade.

Na passagem do século XIX para o XX, ao lembrar o quarto centenário da presença europeia no Brasil, o episcopado brasileiro voltava a se manifestar coletivamente. Para eles, a data marcava o fim de um século apóstata, que iria desaparecer na eternidade. E, ao povo católico caberia reparar desprezo e os insultos dirigidos a Deus pelo século que findava e homenageá-Lo pelo que agora se iniciava.

A análise de conjuntura da narrativa episcopal destacava que a sociedade perdera a confiança em si, diminuía o respeito à autoridade constituída e desaparecera a harmonia nas famílias. Por isso, os homicídios, os roubos e os sacrilégios, entre outros crimes nefandos, de que anteriormente havia apenas notícia, agora se multiplicavam, perturbando toda a coletividade. Os homens eram movidos apenas pelos interesses materiais, às vezes sórdidos; já não se respeitava a justiça, o dever, as consciências e muito menos a Deus. Tudo isto era um sintoma da dissolução social. Embora sem referir-se à separação, deixavam implícito que os males que assolavam o país, não eram outra coisa senão a própria mão de Deus a flagelar toda a sociedade.

No entanto, observa-se que nesta pastoral o discurso abandonava o caráter épico. A Igreja Católica Romana do Brasil deixava de ser vista como a grande vítima do estado laico e, reconhecendo a autoridade daqueles que governavam a nação, os bispos mostravam-se dispostos a obedecê-los, contanto que os governantes respeitassem os preceitos divinos. Sem dúvida, era um discurso politicamente moderado em busca de paz, da concórdia e da prosperidade da Nação, voltado mais para as questões da espiritualidade, da fé, das práticas religiosas e das obras de piedade. Assim, mesmo considerando separação injusta, a Igreja mostrava-se capaz de caminhar de forma autônoma, e que faria bom uso da liberdade que passava o usufruir.

Na busca da construção institucional, uma das tarefas do episcopado era a elaboração das Constituições Eclesiásticas do Brasil que deveriam substituir ou adequar as Constituições Diocesanas da Bahia de 1707. Os bispos das duas Províncias, desde as recomendações do Concílio Plenário da América Latina de 1899, deram início à realização de reuniões coletivas, tendo como um dos principais objetivos a elaboração dessas Constituições e unificar o discurso de toda a Igreja Católica Romana do Brasil.

207 CATÃO, Francisco. *O que é teologia da libertação*, p. 47/48

208 ARAÚJO, J. Carlos de Souza. *Igreja Católica no Brasil*, p. 47.

O episcopado, sentindo o peso das barreiras impostas pelos homens públicos que ocupavam o Governo na República, optou por um silêncio que aparentemente não representava, de forma alguma, ter aceito a vitória do adversário. Era o preço da liberdade que impunha a tarefa de enfrentar os problemas internos e externos de maneira independente e autônoma. O período de adaptação mostrou que, politicamente, ninguém encarou a separação como derrota, mas como um processo de construção, uma busca de novas formas de ação, de identidade e de influências. Conforme assinala Sérgio Micelli,

O processo de construção institucional da Igreja brasileira ao longo da República Velha (1890-1930) se prende, de um lado, às novas diretrizes e empreendimentos da Santa Sé, durante a segunda metade do século XIX e, de outro lado, aos desafios organizacionais e condicionantes políticos que teve de enfrentar no interior da sociedade brasileira<sup>209</sup>.

Tanto as posturas da Santa Sé, quanto as do Governo Republicano brasileiro contribuíram para a acomodação das partes e a reaproximação “cautelosa” entre o clero e os homens públicos. Ambos, assimilando as situações criadas pela nova religiosidade e reinterpretando as questões que geraram polêmicas e atritos no início da República, optaram por uma atitude mais cordial, insistindo na importância das boas relações entre Igreja e Estado. Sem dúvida, ao que tudo indica era o resgate do princípio da concórdia.

Abandonando a questão política propriamente dita, sem, contudo, deixar de reivindicar seus direitos, a Igreja percebeu que sua força residia na organização de uma base popular sólida e para isso era necessário voltar-se para o interior dela própria. No processo de reestruturação, a base do poder eclesiástico centrou-se na figura dos prelados que passaram a ampliar e a consolidar seus poderes no âmbito de suas dioceses. Com isso, a tendência descentralizadora do regime republicano consolidada, gradativamente, na chamada “política dos governadores”, teve como paralelo a “estadualização” do poder eclesiástico por meio do fortalecimento das dioceses. A situação de confronto que se produzira em nível federal durante o processo de separação, não se refletira nos estados da federação, pois neles mantiveram-se as alianças entre os bispos, padres e os governantes, somando-se a elas as aproximações entre políticos, religiosos e as elites locais (estas reconhecidamente católicas confessas). Essas alianças garantiram os espaços necessários à penetração do catolicismo reformado em todas as esferas da sociedade local, esvaziando as pretensões dos liberais republicanos que pretendiam limitar a atuação da Igreja ao campo restrito da ação religiosa. Desta forma, evitando maiores manifestações coletivas sobre política e sobre o governo republicano, direcionavam sua atividade para outros objetivos como os de consolidar as reformas internas da Igreja e das dioceses. E, estavam convictos de que, se o Império lhe garantira a proteção, lhe havia negado a liberdade. De agora em diante, a República lhe negara a proteção, mas lhe garantira a liberdade.

209 MICELLI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*, p. 11.

A partir de então, no espaço dessa liberdade a Igreja deveria caminhar sozinha, com suas próprias forças, empenhada em garantir que o Brasil continuasse a ser uma “potência católica”, pois, apesar da separação, e mesmo que o Estado Laico e não confessional tivesse usurpado muitos dos direitos, a esmagadora maioria da população continuava católica. Embora continuasse se opondo a alguns dos dispositivos da Constituição de 1891, ela mesma foi percebendo que boa parte dos princípios laicizantes não tinham efeitos práticos. E, apesar dos governantes insistirem em pensar a sociedade de forma leiga e secularizada, esta continuava a pensar o mundo dentro dos parâmetros do catolicismo. Estava claro para o episcopado que se o governo republicano tentara tirar da Igreja o papel de organizadora da vida coletiva, não havia encontrado ninguém para substituí-la<sup>210</sup>. Neste vácuo a Igreja articulou as suas forças, organizou um amplo sistema de ensino, montou uma rede de escolas, construiu hospitais, trouxe da Europa muitas congregações religiosas masculinas e femininas as quais tiveram um papel fundamental na redefinição da ação pastoral por meio da qual garantiria sua presença (paralela ao Estado) no meio de todas as categorias sociais, perpassando pelos governantes pelas elites e pelo povo. Por isso, observa-se que nas primeiras décadas da República a Instituição Católica como um todo se empenhou em recuperar o espaço perdido que, por direito, considerava seu.

E, se aceitara aproximar-se do Estado e a colaborar com os governantes, também era urgente partir para a construção institucional e para a produção de um discurso próprio e independente. Um discurso suave, voltado para seus fiéis, para a espiritualidade, para as obras pias, para o respeito às leis, para a defesa da pátria e da religião católica. Em sucessivas reuniões coletivas, o episcopado foi produzindo a legislação para uma “Igreja livre no Estado livre”. Desta forma, desde o final do século XIX, nos encontros coletivos trienais, iam sendo esboçadas as diretrizes e os princípios básicos desta legislação, até que em janeiro de 1915, publicava-se uma das mais importantes cartas pastorais coletivas, acompanhada de decretos e resoluções, que iriam orientar toda a Igreja do Brasil durante décadas.

Um quarto de século de caminhada! Um sucesso? Talvez sim, pois uma instituição que em 1890 começara sua trajetória livre e autônoma e que em 1891 tinha apenas doze dioceses, passara a ter dezessete em 1900, trinta em 1910 e cinquenta e oito em 1920, fazia-se merecedora do respeito de toda a sociedade.

As relações entre Igreja e Estado não voltariam a ser oficiais, mas, sem dúvida, as duas instituições estabeleciam um convívio amistoso e oficioso. E se para o Estado e para o governo pouco interessavam a religiosidade ou a religião do povo, reconstruir sua relação com a Igreja, oferecendo-lhe privilégios e favores em troca de colaboração e apoio, era, acima de tudo, uma opção política. Para a Igreja, aceitar esta opção era uma questão estratégica, pois no espaço da liberdade e nos processos de sua autocompreensão foi se reconstruindo nos moldes propostos pela Igreja Católica Romana, sem ferir suas relações com o Estado, sem perder sua influência e sem as restrições do Padroado. Benéfica liberdade!

210 OLIVEIRA. Pedro Ribeiro de. *Religião e denominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, p. 271.

## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, J. Carlos de Souza. *Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas.
- BOEHRE, G. C. A. A igreja no segundo reinado. In: IKEITH, Henry; EDWARDS, S.F. (Org.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1970.
- BRADBARY, M. *O Mundo Moderno*. Dez grandes escritores. São Paulo: Cia das Letras 1989.
- CATÃO, F. *O que é teologia da libertação*. São Paulo: Nova Cultura-Brasiliense, 1986.
- COSTA, A. de M. Carta à S. Excia. o Snr. Conselheiro Ruy Barbosa. In: COSTA, F. de M. *Lutas e vitórias*. Salvador: Ed. Dois Mundos, 1916.
- IGREJA CATÓLICA, Bispos. *Episcopado brasileiro ao clero e aos fieis da Igreja do Brasil*. São Paulo: Typ. J. Seclé, 1890.
- KÜNG, H. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- IGREJA CATÓLICA, Papa. LEÃO XIII. *Immortale Dei* (1885). Sobre a Constituição Cristã dos Estados.
- LÖWY, M. “a Escola de Frankfurt e a Modernidade – Benjamin e Habermas” In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 32, São Paulo: CEBRAP, março 1992.
- MICELLI, S. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- OLIVEIRA, P. R. de. *Religião e denominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes. 1985.



# CAPÍTULO 7

## ESPACIALIDADES RELIGIOSAS

Clevisson J. Pereira  
Marcos Alberto Torres

---

“Space is not simply a passive reflection of social and cultural trends, but an active participant”

B. Warf; A. Santa

O estudo das espacialidades humanas tradicionalmente vem ocorrendo dentro da ciência geográfica; porém, é notório que depois da chamada *spatial turn*<sup>211</sup> nas ciências sociais tais discussões estão cada vez mais abrangendo diferentes disciplinas e campos do saber. Neste mesmo fluxo, os estudos do fenômeno religioso têm, nas últimas décadas, dedicado especial atenção às questões espaciais. Embora espaço e religião sejam temáticas que de muito longa data se intercambiam, é perceptível que os estudos sobre as espacialidades religiosas têm se tornado, contemporaneamente, cada vez mais complexos e abarcado cada vez mais teóricos de diferentes vieses.<sup>212</sup>

O estudo e análise das espacialidades religiosas pode se dar, segundo a vasta bibliografia atual, de diversas maneiras. Um caminho possível e fértil é o de se analisar as “espacialidades do sagrado” – sendo que, este último termo, designa, para alguns clássicos teóricos da religião, a essência do fenômeno religioso. Neste caso, os estudos se construiriam numa espécie de aproximação das espacialidades do *core* do fenômeno religioso.

Em diferentes teóricos temos possibilidades de distintas noções de espacialidades religiosas, distintas inferências da espacialidade do sagrado. Nesta perspectiva, o presente texto irá ponderar brevemente algumas das ideias de Rudolf Otto, Mircea Eliade e Ernst Cassirer. O objetivo é perceber as possíveis espacialidades que o sagrado, implícito ou explícito no pensamento de cada teórico, pode expressar. Cada qual certamente contará com uma tonalidade diferente, em decorrência da sua base teórico-conceitual; porém, cumpre-nos não só detectar sua heterogeneidade, mas apreendê-las da melhor forma possível, se queremos, em alguma medida, avançar nos estudos espaciais do fenômeno religioso.

### As espacialidades na construção da realidade humana

O ser humano organiza e conforma a sua realidade em dimensões espaciais e temporais. Isto quer dizer, segundo Otto F. Bollnow, que “a questão a respeito do espaço é, logo, uma questão sobre a constituição transcendental do homem”.<sup>213</sup>

---

211 Ver Barney Warf. Arias Santa, *The Spatial Turn*, 2009.

212 John Corrigan. *Spatiality and Religion*, 2009.

213 Otto F. Bollnow. *O homem e o espaço*, 2008, p. 21.

Como já nos alertava Immanuel Kant<sup>214</sup>, e ratificou Ernst Cassirer<sup>215</sup>, a apreensão da realidade se dá por intermédio de um mecanismo de cognição humana que formata as diversas experiências em realidades espaço-temporais. Desta forma, a realidade humana é, por assim dizer, uma realidade espacial. Ou, dito de outra maneira, todo fenômeno humano exhibe uma determinada espacialidade.

Segundo Kant, espaço e tempo são elementos da sensibilidade humana que tornam possível o conhecimento: “o espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos”;<sup>216</sup> nestes termos, os fenômenos que o ser humano pode apreender, o faz sob os parâmetros do tempo e do espaço. Seriam como categorias cognitivas que enquadrariam a experiência sensível. Nas palavras do próprio filósofo:

O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos.<sup>217</sup>

O espaço dessa forma não é simplesmente uma base física, mas uma diretriz da apreensão que ordena as experiências do conhecer. Estaria mais próximo de uma dimensão interior do ser humano do que um enquadramento locacional exterior aos seres. Mas, como, então, podemos sugerir que os fenômenos possuem certas espacialidades, se o espaço é algo pertencente à cognição humana e não inerente à exterioridade? A resposta desta retórica questão fica facilitada se já no ponto de partida consideramos que há uma substancial diferença entre o espaço e a espacialidade – embora intrinsecamente correlatos. O espaço, na perspectiva de Kant e Cassirer, pode ser identificado como certo mecanismo cognitivo/mental de conformação da realidade, uma forma da intuição sensível que possibilita-nos conhecer os fenômenos; enquanto que a espacialidade seria a expressão espacial de tais fenômenos. Pois, se naturalmente os seres humanos ao apreenderem os fenômenos, o fazem em termos espaciais, é notório que cada fenômeno (exterior) exhibirá, necessariamente, uma determinada espacialidade.

Por isso podemos falar em espacialidades da realidade humana ou espacialidades dos fenômenos que compõe o quadro de existência dos seres humanos.<sup>218</sup> Ou seja, se a configuração da realidade se dá em termos espaciais, a compreensão do real, necessariamente, implica uma compreensão das espacialidades humanas.

214 Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura*, 2001.

215 Ernst Cassirer. *A Filosofia das Formas Simbólicas* Vol. I, 2001.

216 Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura*, 2001, p. 51.

217 *Ibidem*, p. 90-91.

218 Otto F. Bollnow. *O homem e o espaço*, 2008, p. 20.



O termo “espacialidade” denota a característica de ser espacial ou de se expressar espacialmente; ou ainda, de forma mais direta, a dimensão espacial de um determinado fenômeno. Com isso, ao apontarmos para as “espacialidades” de qualquer fenômeno humano estamos, na realidade, nos referindo às expressões espaciais deste fenômeno.

Estudar a dinâmica espacial dos fenômenos humanos é extremamente importante não porque tais fenômenos simplesmente ocorrem no espaço, mas porque desvelar as suas espacialidades é um conhecimento necessário, e para alguns, imprescindível, se queremos entender *como e porque* eles acontecem.<sup>219</sup>

As dinâmicas sociais e culturais são conformadas, no processo de apreensão da realidade, em temporalidades e espacialidades – exibindo, assim, nítidas feições espaciais. O fenômeno religioso não escapa a este processo; e, por ser um dos fenômenos mais preponderantes na cultura humana, se manifesta por meio de variadas dimensões espaciais/de espacialidades. Para melhor entender a religião como realidade humana, compreender, em alguma medida, as suas espacialidades se torna tarefa imperiosa.

## O fenômeno religioso e as suas espacialidades

O fenômeno religioso se manifesta espacialmente. A realidade mais premente dos fatos religiosos talvez transpareça, justamente, nas suas dimensões espaciais; pois, na maioria das vezes, estas dimensões ocorrem dentro do campo sensitivo e visual dos seres humanos. Nesse sentido, são autoevidentes. Porém é notório que a religião tem a capacidade de fundir o visível com o invisível, o mundo dos sentidos com o mundo da imaginação. Assim, as dimensões espaciais do fenômeno religioso de alguma maneira sempre acabam por indicar não somente os extratos físicos materiais da experiência humana, mas também, e, sobretudo, patamares altamente simbólicos.<sup>220</sup>

Isto, em grande medida, acarreta peculiaridades nas abordagens espaciais da religião; pois, por este viés, o espaço, analisado pelos especialistas do fenômeno religioso, é um território que se comporta de maneira não uniforme: como algo não definitivo e mutável, ou fixo e “eterno”, como algo multivalente e polifônico, ou de significação rarefeita e unidimensional, pode ser temporariamente ambíguo ou contraditório o tempo todo, irregular tanto quanto regular, e na maioria das vezes, por definição, de difícil enquadramento.<sup>221</sup>

Neste panorama, segundo John Corrigan<sup>222</sup>, a espacialidade religiosa, que sempre em alguma medida se correlaciona ao próprio espaço físico-geográfico, pode assumir a forma de Atlântida, Monte Olimpo, uma mesquita, um cemitério, uma mesa de jantar, uma nação, uma classe social, o inferno, o paraíso, um palco de música, etc. De forma mais corrente entre os especialistas, o espaço religioso tem assumido preponderantemente a vertente institucional. Isto é, ele é visto como

219 Barney Warf. Arias Santa, *The Spatial Turn*, 2009, p. 1.

220 John Corrigan. *Spatiality and Religion*, 2009, p. 160.

221 *Ibidem*.

222 *Ibidem*.

uma extensão bem delimitada da vida religiosa institucionalizada: como nas igrejas ou em outras casas de adoração, como na presença de pessoas com vestimentas ou aparatos religiosos, como nas performances de cerimônias tradicionais, e nas mais variadas representações eclesíásticas frente às demais instituições sociais.<sup>223</sup>

Ou seja, a dimensão espacial do fenômeno religioso vai desde as tradicionais espacialidades físicas, como templos, igrejas, santuários, sinagogas, mesquitas, terreiros, e demais construções diversas; como também é repleto de espacialidades não materiais, como: discursos, narrativas, mitos, sistemas teológicos, músicas, sons, etc. E mais ainda, têm-se aquelas dimensões espaciais, que além de congregarem aspectos das anteriores, estão claramente não presas a determinantes locacionais, podendo ser chamadas de espacialidades em movimento: como as peregrinações, as romarias, as várias jornadas espirituais; e aqui podendo fazer parte também os mais diversos comportamentos rituais.

Com este viés, o trabalho, daqueles que se aventuram em estudar as espacialidades da religião, tende a ponderar principalmente como o processo de simbolização do espaço/espacialidade religiosa está relacionado à ocupação/construção de tal espaço/espacialidade. Isto significa que os sentidos da dimensão espacial religiosa raramente são transparentes; e que para conseguirmos uma leitura espacial fidedigna ao fenômeno analisado, ou algo próximo disso, deve-se aferir as concepções sobre os espaços imaginados e invisíveis daqueles que vivem e praticam a religião em pauta. Segundo Corrigan, somente com esta aproximação será possível entender de maneira significativa as dinâmicas do cotidiano influenciadas pela religião – como questões de gênero, nacionalidade, ritual, etnicidade, política, sexualidade, e assim por diante.<sup>224</sup>

O que parece ser claro é que as questões espaciais estão de alguma forma atreladas as próprias formulações religiosas. Ou seja, para além da própria construção espacial humana dos fenômenos, as concepções religiosas, nas suas mais variadas formas, também se valem do raciocínio e lógica espacial para conseguir expressar os seus diversos preceitos e cosmovisões. Nesse sentido, analisar os metadiscursos do fenômeno religioso é se deparar com as espacialidades religiosas.

Segundo estudos clássicos sobre religião, como veremos a frente, olhar com mais cuidado para o âmago do fenômeno religioso é atentar para a ideia do *sagrado*. Se este é o caso, podemos inferir com certo grau de acerto que as manifestações do fenômeno religioso seriam mais propriamente expressões do sagrado; e, seguindo a linha que temos desenvolvido até aqui, seriam certamente expressões espaciais do sagrado; ou em outros termos: espacialidades do sagrado.

O estudo das espacialidades religiosas, ou espacialidades do sagrado, requer dos seus proponentes que mantenham um foco no mundo material enquanto que, ao mesmo tempo, analisem também as significações teológicas, ideológicas e experienciais.<sup>225</sup> Alguns trabalhos, no âmbito dos estudos filosóficos e do fenômeno religioso, têm ensejado, em certa medida, tais aproximações. Exemplos pertinentes, nesta perspectiva, são as obras clássicas

223 Ibidem, p. 169.

224 Ibidem, p. 160.

225 Jeanne H. Kilde. *Space, place, and religious meaning*, 2007, p. 277.

de Rudolf Otto<sup>226</sup> e de Mircea Eliade<sup>227</sup>, que embora não fossem propriamente trabalhos sobre espacialidades religiosas, ensaiam claramente tais abordagens. Ambos, ao endereçarem suas investigações, desenvolveram, com mais ou menos propriedade, reflexões espaciais que abordam âmbitos materiais e simbólicos. Destoando, em certa medida, da perspectiva destes autores, os trabalhos filosóficos de Ernst Cassirer<sup>228</sup> fornecem um distinto campo exploratório para as espacialidades religiosas. Através de um idealismo crítico e reflexivo, Cassirer também subsidia discussões que fomentam em larga medida estudos sobre as dimensões espaciais material e simbólica.<sup>229</sup>

Com isso, perceber como se articulam as expressões do sagrado, dentro do viés dos autores acima, ainda que de forma breve, pode nos auxiliar a compreender melhor não apenas a dimensão espacial da religião por diferentes perspectivas, como também as mais diversas espacialidades da experiência religiosa. O que poderá nos conduzir a interpretações mais fiéis e abrangentes do próprio fenômeno religioso.

### O Sagrado: experiências e espacialidades

Em 1917 Rudolf Otto publicou *Das Heilig* (O Sagrado), propondo um estudo das experiências religiosas a partir do seu aspecto não racional. Nesta obra, o sagrado é concebido como sendo a essência do fenômeno religioso. Esta essência, segundo Otto, não atua apenas como uma noção, mas desempenharia a função de uma categoria – sendo por ele definida como portadora de um “um elemento ou ‘momento’ bem específico, que foge ao acesso racional [...], sendo algo árreton (‘impronunciável’), um *ineffabile* (‘indizível’) na medida em que foge totalmente à apreensão *conceitual*”.<sup>230</sup>

Otto utilizou e justificou o termo *heilig* (“sagrado”) se apoiando em uma outra concepção, em algo que vai além do seu aspecto moral, do “perfeitamente bom” que está nele contido. Nesse sentido, segundo o autor, existe um “algo a mais” que também está contido no sagrado. Buscando de alguma forma evidenciar esta “dimensão” que transparece na categoria sagrado, Otto apresenta o termo “numinoso” – referindo-se a “uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso”.<sup>231</sup>

Segundo Otto, o sentimento numinoso é seguido da autopercepção, como se a criatura que sente fosse a sombra do sentimento.<sup>232</sup> Há uma indefinição, em sentido rigoroso, do termo por ele proposto; visto que o numinoso não encontra elementos idênticos que possam ser comunicados, mas apenas semelhantes. Nesse sentido, o numinoso seria a experiência mais profunda, e sem equiparação, na dinâmica do sagrado.

226 Rudolf Otto. *O Sagrado*, 2007.

227 Mircea Eliade. *O Sagrado e o Profano*, 1992.

228 Ernst Cassirer. *A Filosofia das Formas Simbólicas* Vol. I e II, 2001 e 2004.

229 Sobre as discussões espaciais em Ernst Cassirer ver: Sylvio F. Gil Filho, *Geografia das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer*, 2012; Cleivsson J. Pereira, *Geografia da Religião e a Teoria do Espaço Sagrado* (capítulo 3 “A Filosofia Cassireriana e o Espaço Sagrado”), 2014.

230 Rudolf Otto. *O Sagrado*, 2007, p. 37.

231 *Ibidem*, p. 38.

232 *Ibidem*, p. 44.

Para Otto, portanto, a experiência religiosa, ou a experiência do sagrado<sup>233</sup>, é na verdade a experiência de um momento numinoso. Fora desta dinâmica, o homem está no profano, experienciando algo não religioso. Esta oposição centra ainda mais o numinoso no sujeito que o vivencia, delimitando o sagrado a uma temporalidade específica que se fundamenta na manifestação deste ao indivíduo.

Nestes termos, as espacialidades religiosas que vemos emergir na teoria de Otto seriam as espacialidades do numinoso, ou melhor, as espacialidades da experiência numinosa. Com isso, a dimensão espacial da vivência religiosa mais profunda se expressaria, ainda que não conceitualmente, com o evocar do numinoso. Corroborando a esta noção, Mary N. McDonald<sup>234</sup> aponta para ideia de que Otto reflete sobre o fato de que alguns lugares exercem um poder particular naqueles que adentram neles; nestes espaços, pelo que se experiencia neles, diversos sentimentos, como de maravilha, medo e atração, são evocados. Otto, segundo a autora, acreditava que uma experiência do numinoso estaria por detrás de toda religião e que poderia ser evocado em tempos e lugares particulares.<sup>235</sup> Nesta perspectiva, não só a sensação numinosa geraria uma determinada espacialidade, como a experiência de certos lugares também poderia desencadear o próprio sentimento numinoso.

Assim como no pensamento ottoniano, a oposição entre o sagrado e o profano também surge, porém de forma central, na teoria de Mircea Eliade acerca do sagrado. Na introdução de sua obra “O sagrado e o profano”, de 1959, Eliade inicia citando os trabalhos de Rudolf Otto e propõe-se de maneira audaciosa a “apresentar o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de irracional”.<sup>236</sup> Para tanto, o autor desenvolve a ideia da oposição entre o sagrado e o profano, mas, diferentemente de Otto que sugere o conceito do *numinoso*, Eliade propõe o termo *hierofania*, que indica algo de sagrado que se revela.

Para Eliade, a hierofania manifesta-se em um espaço sagrado, fixo, que se revela como um “Centro” de um mundo que se funda ontologicamente. Nesse sentido, a proposta do autor para o estudo das manifestações religiosas tem como base uma dimensão espacial (físico-material), originada por meio da manifestação do sagrado; que, nas suas próprias palavras, “consagra um lugar pelo próprio fato de torná-lo ‘aberto’ para o alto, ou seja, comunicante com o Céu, ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a outro”.<sup>237</sup>

O pensamento de Eliade acerca do sagrado, portanto, desenvolve-se a partir das manifestações religiosas que ocorrem no espaço. Contudo, para o autor, a temporalidade da sacralidade dos lugares no espaço é considerada apenas em relação

233 O conceito de sagrado desenvolvido por Otto sofreu muitas críticas, sobretudo pelo seu desdobramento na fenomenologia da religião. O cientista da religião Frank Usarski (2004) reverberou ironicamente o termo “numinoso” em relação à ampla utilização do conceito ottoniano do numinoso, que, segundo ele, resultou no uso inflacionário da palavra “sagrado” aplicada sem critérios a qualquer coisa que se relacione à religião. Em meio as pertinentes críticas, que apontam para a necessidade de um uso cuidadoso e consciente do referido conceito, cumpre notar que para outros especialistas (FAYA, 2007; MERKUR, 1996) as contribuições de Otto ainda podem ser muito frutíferas tanto em sua metodologia comparada, como nos aspectos teóricos e subjetivos dentro de determinadas crenças.

234 Mary N. Macdonald. *Experiences of Place*, 2003.

235 *Ibidem*, p. 8.

236 Mircea Eliade. *O Sagrado e o Profano*, 1992, p. 12.

237 *Ibidem*, p. 20.

ao período de duração do lugar e não do fenômeno; visto que para Eliade a hierofania não considera um espaço como sagrado apenas durante a manifestação do fenômeno, mas funda-o como lugar onde o sagrado se manifesta, num imperativo infinitivo. Mesmo fazendo uma clara distinção entre o tempo sagrado e o tempo profano, para Eliade o que prevalece é a dimensão espacial; pois aqueles servem de referência apenas ao indivíduo e não aos objetos e lugares sacralizados.

Assim, de maneira direta, as espacialidades religiosas na teoria de Eliade se configurariam como espacialidades hierofânicas. Ou seja, seriam as expressões espaciais da manifestação de algo sagrado. A revelação do sagrado ao homem religioso se daria num enquadramento espacial muito específico; que além de delimitar-se como espaço sagrado, operaria importante papel na própria compreensão de mundo dos fiéis, ao passo que contrastaria com os demais espaços profanos da vida cotidiana. Pois, como alerta-nos Dan Merkur<sup>238</sup>, para Eliade o homem religioso só toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta como algo totalmente diferente do profano. O foco não estaria numa experiência do sagrado, mas na manifestação de algo sagrado que se revela<sup>239</sup>. É o ato de manifestação do sagrado que, em certo sentido, evoca as espacialidades religiosas; e por isso, podemos falar em espacialidades hierofânicas.

Otto e Eliade apresentam pensamentos complementares: o primeiro na perspectiva do estudo do sagrado a partir da categoria *numinoso*, não racional, que se centra no indivíduo que experiencia o sagrado; e o segundo a partir das manifestações religiosas (hierofânicas) no espaço. Ambos concordam com a oposição existente entre o sagrado e o profano, porém em ambos o sagrado está no plano sensível, assumindo quase que de fato as prerrogativas de uma entidade autônoma, um referente ontológico.

Diferentemente da perspectiva destes teóricos, o filósofo alemão Ernst Cassirer<sup>240</sup> ao tratar da oposição entre o sagrado e o profano a situa na esfera do pensamento mítico, a partir do qual há um mundo de expressões que por meio da religião podem ser explicitados.

Todo ser e acontecer, ao ser projetado sobre a oposição fundamental entre o “sagrado” e o “profano”, ganha nessa mesma projeção um novo teor – um teor que simplesmente não “tem” desde sempre, mas que só lhe surge nessa forma de consideração, de certa maneira nessa “iluminação” mítica.<sup>241</sup>

O sagrado, portanto, revela um novo caráter no momento de sua atuação, articulando forma e sentido ao passo que introduz distinção de valor. É o ato da “transcendência”, quando um objeto não é mais o objeto em si, ou quando a experiência humana não encontra explicações no plano da humanidade. Inerente às consciências mítica e religiosa, a transcendência é a marca principal dos seus conteúdos.

É sempre essa atração peculiar para a “transcendência” que liga todos os conteúdos das consciências mítica e religiosa. Todos eles contêm em sua mera existência e em sua constituição imediata uma revelação, que como tal ainda conserva,

238 Dan Markur. *The Numinous as a Category of Values*, 1996.

239 *Ibidem*, p. 111-112.

240 Ernst Cassirer. *A Filosofia das Formas Simbólicas* Vol.II, 2004.

241 *Ibidem*, p. 139.

porém, o traço de mistério – e justamente essa imbricação, essa revelação, que é igualmente descobrimento e ocultação, imprime no conteúdo mítico-religioso o seu traço fundamental, o caráter de “sagrado”.<sup>242</sup>

O sagrado, característica fundamental do conteúdo mítico-religioso, contribui na separação do ser humano do espaço objetivo, atribuindo sentidos e significados que o reconectam a ele. A separação consiste no afastamento do indivíduo das coisas que envolvem o seu cotidiano, e a reconexão abarca as explicações acerca do mundo profano e sagrado a partir da experiência religiosa.

Desse modo, a experiência do sagrado pode ocorrer de diferentes formas e momentos e em distintos lugares – sejam eles profanos ou sagrados/consagrados. Nesta perspectiva, pequenos momentos da vida cotidiana podem se tornar momentos de articulação do sagrado. Para Cassirer, a diferenciação que se dá na consciência do sagrado é qualitativa, necessitando para isso que o conteúdo seja encarado sob uma perspectiva mítico-religiosa.

Para o sentimento mítico originário, o sentido e o poder do “sagrado” ainda não estão limitados a uma circunscrição especial, a uma esfera singular do ser ou a uma esfera singular de valor. Ao contrário, é na plethora, na concreção imediata e na totalidade imediata da existência e do acontecimento, que este sentido se manifesta. Aqui não há um limite nítido que divida o mundo, por assim dizer espacialmente, num “aqui” e num “além”, numa esfera simplesmente “empírica” e numa esfera “transcendente”. A diferenciação efetuada na consciência do sagrado é antes puramente qualitativa. Cada conteúdo que seja, pode ganhar o caráter distintivo de sagrado, tão logo caia na *perspectiva* especificamente mítico-religiosa; tão logo, em vez de permanecer preso ao âmbito usual do acontecimento e da ação, ele apanhe o “interesse” mítico de um ângulo qualquer e o incite com especial intensidade. A nota característica do “sagrado”, por isso, não está restrita desde sempre a determinados objetos e grupos de objetos – mas cada conteúdo, por mais “indiferente” [...] que seja, pode repentinamente ganhar participação nessa nota característica.<sup>243</sup>

Desta forma, no pensamento filosófico cassireriano, o sagrado não seria um ente reificado, mas atuaria como uma espécie de aparato cognitivo articulador de sentido. Os processos simbólicos mítico-religiosos se expressariam na lógica deste sagrado. Que em última instância apontaria para a “transcendência”; seja ela a transcendência dos próprios objetos e fenômenos no campo de ação dos sujeitos, como a própria transcendência humana. Nestes termos, as espacialidades (mítico) religiosas, numa perspectiva cassireriana, seriam as dimensões espaciais articuladas pelo processo simbólico do sagrado; ou seja, seriam espacialidades de transcendência, espacialidades que de alguma forma apontam para a transcendência humana.

242 Ibidem, p. 137-138.

243 Ernst Cassirer, *Ensaio sobre o homem*, 1994, p. 138-139.

## Considerações finais

O espaço e as espacialidades dos fenômenos humanos de diferentes formas configuram a realidade. O espaço, entendido como aparato cognitivo, lança as bases para a apreensão dos fenômenos. Com isso, a dimensão espacial da realidade humana está posta. Mais que isso, cada fenômeno dentro de tal realidade se apresenta a partir de uma espacialidade característica. Esta se expressa nas mais distintas dimensões, como na materialidade, ou na discursividade, ou ainda nas intuições e sensações. O processo de construção da realidade humana é em muitos sentidos dependente da dimensão espacial; o que fica bem evidente quando refletimos sobre alguns fenômenos específicos – como o religioso.

O fenômeno religioso, tomado na sua dimensão humana, se expressa por meio de espacialidades. Estas manifestações espaciais tendem a refletir, em grande medida, o *modus operandi* das diferentes expressões fenomênicas da religião. Como apresentamos ao longo da discussão, o modo particular de como se compreende a própria religião incide diretamente na perspectiva espacial possível para este fenômeno. Isto quer dizer que a forma como compreendemos a articulação da religião nos contextos sociais, irá conduzir como percebemos as suas próprias espacialidades.

Assim, tanto em Otto e Eliade como também em Cassirer, as espacialidades religiosas podem ser inferidas como espacializações do sagrado; pois para estes teóricos o sagrado é considerado como essência ou expressão primordial da religião. Ainda que o termo “espacialidade do sagrado” possa ser derivado das teorias dos referidos autores, isso não significa que os seus desdobramentos sejam os mesmos. Na verdade, como vimos, são bem distintos.

Dentro das teorizações de Otto, a religião é a expressão fenomênica do sagrado; e o cerne deste se revelaria no *numinoso*; o que nos leva a entender que as espacialidades mais profundas da experiência religiosa seriam as “espacialidades numinosas”. Com Eliade o fenômeno religioso é descrito na dicotomia sagrado versus profano; e a manifestação de algo sagrado, *hierofania*, é que fundaria o real. Nesta perspectiva, a real vivência religiosa se expressaria no desdobrar das espacialidades religiosas, que seriam mais propriamente “espacialidades hierofânicas”. Em Cassirer a função articuladora da religião e do mito engendraria um mundo simbólico específico, o mundo de sentido religioso; neste processo, o sagrado atuaria como uma forma simbólica codificando sentido (em direção à *transcendência*) na realidade humana. As espacialidades religiosas seriam, então, espacialidades de transcendência.

Embora as diferentes perspectivas teóricas nos forneçam parâmetros distintos de interpretação do fenômeno religioso, procuramos desenvolver a ideia de que uma mesma direção é possível: a de considerar que as mais profundas experiências religiosas podem ser expressas numa lógica espacial do sagrado. Ou seja, as mais significativas vivências do fato religioso se exteriorizam em espacialidades religiosas/ “espacialidades do sagrado”. Estas, por sua vez, podem ser sintetizadas como espacialidades de transcendência; pois, seja intuitiva, ontológica ou simbolicamente, são espacialidades que de alguma forma apontam para a transcendência humana.

---

## REFERÊNCIAS

CASSIRER, E. *Ensaio Sobre o Homem*: Introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia das Formas Simbólicas Vol.I: A Linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1923].

\_\_\_\_\_. *A Filosofia das Formas Simbólicas Vol.II: O Pensamento Mítico*. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1924].

CORRIGAN, J. Spatiality and religion. In: WARF, B.; SANTA, A. (ed.). *The Spatial Turn: interdisciplinary perspectives*. New York: Routledge, 2009.

ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1959].

FAYA, E. Questões ao texto “Os enganos sobre o sagrado”. *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura*. v. 3, n. 11, p. 60-64, 2007.

GIL FILHO, S. F. Da ontologia do sagrado de Rudolf Otto ao sagrado como forma simbólica. In: JUNQUEIRA, S. (Org.). *O sagrado: fundamentos e conteúdo do ensino religioso*. Curitiba: IBPEX, 2009.

\_\_\_\_\_. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. In: BARTHE-DELOIZY, F.; SERPA, A. *Visões do Brasil: estudos culturais em geografia*. Salvador: EDUFA; Edições L’Harmattan, 2012.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001 [1787].

KILDE, J. H. Space, place, and religious meaning. *Material Religion*, v. 3, n. 2, p. 277-278, 2007.

MACDONALD, M. N. Introduction: Place and the study of religions. In: MACDONALD, M. N. (ed.). *Experiences of Place*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

MERKUR, D. The Numinous as a Category of Values. In: INDINOPULOS, T. A.; YONAN, E. A. (eds.). *The sacred and its scholars: comparative methodologies for the study of primary religious data*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1996.



OTTO, R. *O sagrado*: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007 [1917].

PEREIRA, C. J. *Geografia da Religião e a Teoria do Espaço Sagrado*: A construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista. Curitiba: Editora CRV, 2014.

USARSKI, F. Os enganos sobre o sagrado – uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da Fenomenologia da Religião e seus conceitos-chave. *REVER (PUCSP)*, n. 4, p. 73-95, 2004.

WARF, B.; SANTA, A. Introduction: the reinsertion of space into the social sciences and humanities. In: WARF, B.; SANTA, A. (ed.). *The Spatial Turn*: interdisciplinary perspectives. New York: Routledge, 2009.



# CAPÍTULO 8

## VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER: a negação da alteridade

*Clélia Peretti*  
*Vinicius Rufino Leal*

---

O presente capítulo discute a violência contra a mulher em suas diversas formas incluindo o desrespeito com a dignidade mulher. A violência se constitui numa das principais formas de violação dos direitos humanos, do direito a vida, a saúde, a integridade física, psicológica e espiritual. Em suas formas destrutivas visa o outro para destruí-lo, enfatiza um modelo patriarcal de dominação da sociedade, empobrece as famílias, as comunidades e interfere no desenvolvimento econômico. O feminicídio está estritamente ligado à violência conjugal, ao controle dos corpos, das relações afetivas e sexuais, da liberdade do outro atingindo sua singularidade. A violência abarca os aspectos de construção e destruição do outro. Neste sentido, o caráter agressivo da existência como lugar de conquista de si mesmo se manifesta na violação da alteridade. O outro passa a ser um perigo, uma ameaça para a afirmação de si.

Estudos recentes sobre relações de gênero indicam que apesar das mobilizações e das efetivas conquistas produzidas pelos movimentos feministas, as concepções acerca do que é ser homem ou ser mulher sofreram poucas mudanças. As características essenciais e definidoras dos gêneros continuam sendo mediadas pelas dicotomias. Nas sociedades ocidentais as ideias de masculino/feminino estão embutidas nos conceitos de cultura/natureza, razão/emoção, sujeito/objeto, mente/corpo e refletem uma polaridade onde os pares são considerados opostos e excludentes.<sup>244</sup>

A noção de dicotomia sexo e gênero não são predominantes apenas no senso comum, como também em uma série de correntes teóricas de gênero. Uma compreensão profunda das relações de gênero deve ir além, desnaturalizando diversos aspectos da vida social que hoje são jogados no corpo, na biologia e na natureza. O surgimento das novas identidades de gênero, do homem do século XXI, da mulher independente, tem demonstrado que aquilo que usualmente entendíamos por mulheres e homens é variável.

A historiadora e pós-estruturalista Joan Scott<sup>245</sup>, em sua definição de gênero, ensina-nos que o gênero é uma categoria historicamente determinada que não apenas se constrói sobre a diferença, mas, é também uma categoria usada para pensar as relações sociais que envolvem homens e mulheres, relações historicamente determinadas e expressas pelos diferentes discursos sociais sobre a diferença sexual.

---

244 K. Giffin. *Violência de gênero, sexualidade e saúde*, p. 151-152.

245 J. Scott. Jean. *Gênero: Uma categoria útil para análise histórica*, 1990.

Gênero serve, portanto, para determinar tudo o que é social, cultural e historicamente determinado. Françoise Héritier<sup>246</sup>, em sua coletânea sobre o pensamento da diferença sexual, insiste no fato de que o gênero se constrói na relação homem/mulher, uma vez que não existe indivíduo isolado, independente de regras e de representações sociais. No entanto, nenhum indivíduo existe sem relações sociais, isto desde que se nasce. Nesse sentido, o conceito de gênero veio responder diversos impasses e permite analisar tanto as relações de gênero, quanto a construção da identidade de gênero de cada pessoa.

Entender as relações de gênero como fundadas em categorizações presentes em toda a ordem social, nos permite compreender não somente a posição das mulheres, em particular, como subordinada, mas também a relação entre sexualidade e poder, religião e gênero, violência e relações de poder, violência de gênero sendo está última entendida como violência doméstica contra a mulher pelo simples fato de ser mulher.

Adentramo-nos, de tal modo, no tema da violência contra a mulher, objeto de estudo deste capítulo. A violência contra a mulher constitui-se em uma das principais formas de violação dos seus direitos humanos, atingindo-as em seus direitos à vida, à saúde, a integridade física, psicológica e espiritual. Ela é estruturante da desigualdade de gênero, do desejo de sujeitar, dominar e nulificar a alteridade.

Em nossos dias a violência baseada no gênero tem-se constituído em um fenômeno social que influencia sobremaneira o modo de viver, adoecer e morrer das mulheres. Neste capítulo a violência contra mulher é considerada em suas diversas formas e inclui a violência nas relações conjugais, tais como o maltrato físico, o abuso sexual, psicológico e o desrespeito com a dignidade mulher. Objetivamos de este modo analisar a violência contra a mulher como uma possibilidade presente na totalidade da existência humana, possibilidade que nasce do tipo de existência que não suporta a presença da alteridade, além de não tolerar o caráter temporal e transitório da realidade. A conduta violenta é algo que pertence a essência do ser humano. Aprende-se educar e a usar a violência na família, na escola, no esporte, nos meios de comunicação como forma para resolver os conflitos e os próprios desejos. A violência tornou-se um fato massivo nas sociedades contemporâneas a ponto de construir um verdadeiro desafio para a consciência moral do nosso tempo. A violência em suas formas destrutivas visa o outro para destruí-lo e enfatiza um modelo patriarcal de dominação da sociedade.

## Violência doméstica contra as mulheres

A violência intrafamiliar atinge grande parcela da população e repercute de forma significativa e continuada, atingindo especialmente mulheres, crianças, adolescente, idosos e pessoas portadoras de deficiências. Nos últimos anos a legislação brasileira tem feito avanços no combate ao machismo que mata diariamente as mulheres do nosso país. O feminicídio ocorre quando o crime envolve violência doméstica e familiar, ou menosprezo e discriminação contra a mulher.

Diante do aumento de assassinatos de mulheres, sendo seus maridos ou parceiros os principais responsáveis pelo ocorrido, a Lei Maria da Penha, Lei 11.340, de 7 de 2006, apresentou-se como uma conquista da luta histórica do movimento feminista e de toda a sociedade brasileira<sup>247</sup>. Reconhecida pela ONU (Organização das Nações Unidas) como uma das três melhores legislações do mundo, é uma lei inovadora, desde o reconhecimento da violência contra a mulher à sua visão integral, multiprofissional e integradora.

A Lei Maria da Penha estabelece critérios para compreender e atuar a respeito da questão da violência contra a mulher. No seu artigo 7º define a violência doméstica como:

I – a violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal;

II – a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação;

III – a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos;

IV – a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades;

V – a violência moral, entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.<sup>248</sup>

247 I. F. Vasconcelos. *Resolução Violenta de Conflitos entre Casais: quem sai perdendo?*, 2002.

248 Presidência da República. Lei n. 11.340, *Lei Maria da Penha*, art. 7.

Esta medida visa coibir toda e qualquer espécie de violência doméstica e familiar contra a mulher, estabelecendo que seu gênero não seja respaldo para que esta sofra qualquer espécie de lesão, ou seja, violência física, sexual ou psicológica, nem mesmo dano moral. Isso auxilia na luta pelo resgate de direito e dignidade da mulher frente à sociedade. A Lei Maria da Penha cria um leque de nomeação sobre a violência sofrida pelas mulheres, denunciando aquilo que se estabeleceu historicamente e culturalmente como algo banal, sendo, portanto naturalizado, já que os estereótipos femininos e masculinos cristalizados perpetuavam a legitimação desses atos. Isso coloca a mulher em um lugar de direito, inclusive sobre seu corpo.

A partir da consolidação da Lei, lançou-se no Brasil o Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência Contra a Mulher, com a adesão dos 27 estados brasileiros que tem a função de ser

[...] um acordo federativo entre o governo federal, os governos dos estados e dos municípios brasileiros para o planejamento de ações que consolidassem a Política Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra as Mulheres por meio da implementação de políticas públicas integradas em todo território nacional.<sup>249</sup>

A erradicação da violência contra as mulheres não tem sido um processo de responsabilidade unicamente do governo, mas graças ao posicionamento do mesmo, muitas outras instâncias que compõe o arranjo social foram convidadas repensar suas práticas e discursos, com o objetivo de proteger as mulheres dos perigos que viola sua dignidade e seus direitos. A violência contra as mulheres empobrece as famílias e as comunidades, consome os recursos dos governos e entrava o desenvolvimento econômico.

O fato de a violência contra as mulheres ser um fenômeno generalizado e de continuar a ser praticada não obstante os avanços em matéria de criação de leis nacionais e internacionais mostra que continua a haver um fosso no plano da aplicação de políticas e práticas nacionais voltadas para o enfrentamento da violência contra as mulheres.

A nosso ver a ação destinada ao combate da violência contra as mulheres exige uma reflexão mais profunda do que a simples aplicação de uma lei. Faz-se necessária uma educação que favoreça o respeito da constituição da pessoa humana em suas relações intrapessoais e interpessoais. Nosso ser e existir se constitui na interação dos elementos inatos, dos impulsos, da interação com o mundo. Os atos de violência têm muito a ver com nossa *identificação projetiva*, com crenças de que certos aspectos do *self* (Si Mesmo) acham-se fora do *Eu pessoal* e acarreta um senso de enfraquecimento da identidade, resultando em profundos sentimentos de estar perdido ou num senso de aprisionamento<sup>250</sup>. É dessa possibilidade de pensar simbolicamente a violência que depende a compreensão ontológica da violência.

249 Secretaria de Políticas para as Mulheres, *Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra as Mulheres*, 2011.

250 D. C. A. Ferrari; T. C.C. Vecina. *O fim do silêncio na violência familiar*, 2002.

A ideologia da dominação, da subordinação da alteridade é reproduzida por diversos setores da sociedade. Padrões de comportamento socialmente aceitos, valores morais, variam nas diversas culturas. No entanto, de forma simplificada, educar é fornecer modelos e quando não há uma educação crítica, voltada para a educação do *Si Mesmo*, para a interioridade, a tendência é de repetir um modelo retroalimentador e gerador de pessoas pouco capazes de agir com respeito a si próprias e aos outros. Uma das bases fundamentais do enfrentamento da violência doméstica é educar para desaprender a violência introjetada nas relações com o outro. Tarefa difícil. Pois permitir, deixar aparecer o outro, é também, e por vezes, constatar o limite do nosso pensamento, o impensado, o lugar de forças que o conjunto de sentidos de que dispomos é insuficiente para apreendê-lo em suas diferenças.

No plano das relações conjugais e familiares a pergunta sobre “quem é o outro” e qual a relação entre o fora e o dentro numa relação se experiência de alteridade, tem na sua essência um valor emancipatório em si mesmo, essa prepara para o autoaprendizado e para a construção de um sentido para a existência. No entanto, a experiência com a alteridade conduza-nos, por vezes, a ver aquilo que jamais podemos imaginar e nem sequer sonhar por estarmos demasiado fixados no que consideramos como evidente e relacionado com o cotidiano<sup>251</sup>. É essa experiência que nos permite a consciência de nós mesmos, o edificarem-se, o surpreender-se. Isso implica o reconhecimento da intersubjetividade como base para a subjetividade. O outro nos traz novas possibilidades, novos olhares nesse movimento de conservação e de transformação de nós mesmos e/ou de destruição do *eu pessoal* como ocorre diante dos feminicídios presentes em nossa sociedade.

### **Alteridade e feminicídio**

O problema do feminicídio no Brasil à semelhança de outros países da América Latina está estritamente ligado à violência conjugal. As narrativas sobre mulheres assassinadas revelam que muitas morreram pela ação de pessoas com quem mantinham ou mantiveram um relacionamento afetivo. Este fenômeno é conhecido como feminicídio íntimo.

As motivações mais usuais do feminicídio são o ódio, o desprezo ou o sentimento de perda do controle e da propriedade sobre as mulheres, comuns em uma sociedade historicamente patriarcal e machista marcada pela associação de papéis discriminatórios ao feminino que acaba por influenciar diretamente na sua morte justamente por ser mulher.

Segundo a Comissão Parlamentar Mista de Inquérito sobre Violência contra a Mulher em seu Relatório Final, o feminicídio é

[...] a instância última de controle da mulher pelo homem: o controle da vida e da morte. Ele se expressa como afirmação irrestrita de posse, igualando a mulher a um objeto, quando cometido por parceiro ou ex-parceiro;

251 E. Guérios; T. Stoltz. *Educação e alteridade*, 2010.

como subjugação da intimidade e da sexualidade da mulher, por meio da violência sexual associada ao assassinato; como destruição da identidade da mulher, pela mutilação ou desfiguração de seu corpo; como aviltamento da dignidade da mulher, submetendo-a a tortura ou a tratamento cruel ou degradante.<sup>252</sup>

De tal modo compreende-se que a violência contra a mulher é violação da alteridade que não é mais compreendida como elemento favorável ao desenvolvimento da existência. A experiência da alteridade passa a ser a experiência da ameaça pelo outro, uma limitação insuportável do desejo. “A violência do desejo leva à sujeição de um sexo pelo outro”. O livro do Gênesis 3, 16, ressalta que a mulher é especialmente ameaçada: “E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a tua dor, e a tua conceição; com dor darás à luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará”. Para a teologia bíblica essa nova situação se origina do pecado que consiste em o ser humano não aceitar sua limitação perante Deus. Quando não aceita essa limitação, acaba rejeitando todo limite, também o limite perante a alteridade do outro sexo. “Como não aceita o limite, o ser humano quer ‘devorar’ o outro em seu desejo, ‘faz dele um *objeto* de desejo’”. Deste modo, a sexualidade se reduz ao prazer e este, como expressão de autossuficiência, leva a compreender o outro como mero prolongamento de si mesmo, como coisa.<sup>253</sup> A sexualidade, não é só um apêndice do corpo, mas estrutura toda a pessoal. Masculinidade e feminilidade são formas básicas de ser humano. Homem e mulher se atraem reciprocamente a um diálogo que é diferente entre pessoas do mesmo sexo, pois cada um se descobre como sexuado (como homem, como mulher) através do outro sexo. Desse encontro resulta uma experiência positiva, a experiência de felicidade do varão que descobre na mulher seu “outro eu”.

O problema que se põe é de que a descoberta da alteridade quando nos referimos à violência presente nas relações conjugais se faz uma experiência triste, de desejo de destruir o outro e não de abertura, de humanização do prazer e de respeito pela alteridade. A tendência atual se orienta a uma desconfiança radical nas relações conjugais. As novas configurações sociais passam a exigir negociações até então sequer cogitadas, negociações que exigem uma relação de reciprocidade mínima que possibilite o relacionamento entre as partes em conflito. Tal relação é construída sócio historicamente e, em função de representações e valor tradicional pode ser acompanhada de recorrentes impossibilidades de trocas que podem evoluir para irrupções de violência.<sup>254</sup>

A abertura do casal e da família é condição da autenticidade do amor, porque não há amor verdadeiro que seja tão exclusivo, que se feche aos outros. O amor conjugal é expressão singular do amor ao próximo e abertura à transcendência. Na experiência de relação conjugal o ser humano se transcende para viver de uma

252 Senado Federal. *Secretaria Geral da Mesa, Secretaria de Comissões. Subsecretaria de Apoio às Comissões Especiais e Parlamentares de Inquérito*, 2013.

253 F. Taborda. *Matrimônio, aliança, reino*, p. 20-21.

254 Cf. G. Velho. *Violência, Reciprocidade e Desigualdade: uma perspectiva antropológica*, p. 10-24.



esperança que já não pode provir dele. Entra numa dinâmica de abertura ao mistério sobre o qual não pode dispor. O encanto, o maravilhar-se, o mistério da sexualidade fica dilacerado quando a sexualidade é despersonalizada quando a relação conjugal é vista só como fonte de prazer passageiro e objeto de consumo. Com isso a sexualidade se torna inexpressiva e insignificante, sem doação. Sem relação interpessoal, a relação com o outro é manipulada, instrumentalizada, é uma forma de violência psicossocial, um obstáculo ao exercício da liberdade. Neste ambiente não há atmosfera para amadurecer a sexualidade, para o reconhecimento da alteridade.<sup>255</sup>

Esta sutileza no tratamento com o outro coloca em evidência que o constituírem-se *humanos* põe em jogo processos capazes de dar condições para o ser humano de se formar no interior da comunidade e de exercer sua humanidade. Não basta perceber o outro enquanto outro é, preciso ligar-se a ele.

O Ligar-se não nega a liberdade. Pelo contrário, nisso reside justamente o máximo de liberdade. Não livre é quem não se liga, pois se deixa levar a cada momento por seu humor. Ao comprometer-se à fidelidade, o ser humano se mostra o ente livre que ultrapassa o momento presente e se transcende. Promessa e fidelidade supõem relação a outrem. Ao mesmo tempo, são um ato de confiança: que o outro se mostrará digno de minha fidelidade e retribuirá fidelidade com fidelidade.<sup>256</sup>

Numa época em que se privilegia o provisório e o descartável, a visão de fidelidade como característica irrenunciável que dignifica o ser humano se apresenta demasiadamente idealista. Mas, a partir do dado teológico é possível verificar, no ser humano, uma abertura, um sentido, que mostra que o teológico não destrói, mas leva à plenitude o antropológico. É um ato de esperança num futuro que não está totalmente nas minhas mãos nem nas mãos do outro. Deste modo, a relação conjugal é o lugar possível de experienciar a transcendência e não de desfiguração dessa dinâmica.

O conceito de alteridade, oriunda do latim *alter*, ou seja, “qualidade do que é o outro”<sup>257</sup>, defende uma efetiva educação ética e humana capaz de salvaguardar a diferença sem exclusão. Embora na atualidade vivenciemos uma multiplicidade de percepções dispares sobre o mundo e os outros compreenderam também que não obstante os deslocamentos é preciso assumir a diferença, a alteridade, tornando-nos mais humanos. Neste interim, buscamos responder às questões éticas postas pela contemporaneidade no resgate do valor da alteridade.

As questões assentadas pelos diferentes tipos de violência contra a mulher sugerem que mesmo vivendo a pluralidade de concepções sobre o ser humano e com elas a diversidade e a diferença é possível propor perspectivas inclusivas. È justamente diante de inúmeras formas de violência contra a mulher que faz sentido falar em formação e educação para a ética e para a cidadania. Para isso a educação

255 F. Taborda. *Matrimônio, aliança, reino*, p. 24-25.

256 *Ibid.*, p. 25.

257 A. B. de Holanda Ferreira. *Novo Aurélio Século XXI*, 1999.

deve ser compreendida em seu sentido mais amplo que a simples escolarização. A educação ética promove uma reflexão sobre os valores que resgatam a identidade humana no respeito a todas as diferenças individuais, porém com uma identidade comum: *a humana*.

O processo educacional tomado sob esta perspectiva afirma os valores humanos como convergentes para a vivência e o desenvolvimento de uma cultura de respeito ao outro, de construção de relações humanas cada vez mais amplas e diversas. Tomar este caminho com a abertura que lhe é digna torna o desafio ainda mais humano, pois revela o retorno a si mesmo, à sua humanidade. A educação como processo formativo global possibilita a construção humana da pessoa tanto nas suas dimensões individuais quanto coletivas. Dessa maneira, o indivíduo é observado no interior de uma dinâmica de atos, relações, estruturas e tipos sociais, que apontam para um indivíduo imerso numa coletividade e codeterminado em todo o seu ser corporal-anímico por ela. A percepção externa sozinha nos oferece somente o corpo físico, enquanto que o indivíduo como tal, como ser psicofísico, constitui-se mediante atos da empatia. Contudo, o movimento de compreensão e de reconhecimento do outro não tem uma direção unívoca, partindo de mim em direção ao outro, mas é recíproco. De tal modo que

a constituição do indivíduo fora de mim é a constituição do indivíduo em si mesmo; pois, quando capto o corpo de um outro como meu semelhante, capto também a mim mesmo como igual a ele, desse modo a nível psíquico me sinto no seu ponto de vista para olhar a minha vida psíquica, adquirindo a imagem que o outro tem de mim.<sup>258</sup>

É no interior das relações com outros indivíduos e com a comunidade que o ser humano se desenvolve e amplia o conhecimento da própria individualidade. O entrelaçamento vivido na comunidade diferente de outras formas associativas, possui um caráter comum que deriva do envolvimento e da força vital empregada por seus integrantes. Para a qualidade de vida em comunidade não basta apenas o emprego das forças vitais, mas são os motivos dos indivíduos e a vitalidade com a qual o indivíduo emprega sua vitalidade para a ação no interior da comunidade. Deste modo, a motivação e a força vital são indispensáveis para a manutenção dos vínculos pessoais e comunitários. Os valores são motivos, que somados aos valores herdados do passado, tornaram-se fatores de orientação do comportamento. É fundamental, portanto, compreender que a pessoa humana se realiza não somente na sua dimensão individual, mas também comunitariamente. O indivíduo está inserido na grande comunidade, o povo. Por isso, no seu empenho individual tem responsabilidade também com seu povo, assim como assumir determinados papéis sociais, são, de fato, tarefas do indivíduo mediante sua comunidade, mas não configuram o seu critério último de valor, que deve ser o de responder ou não à chamada de

Deus.<sup>259</sup> Assim, o indivíduo passa a ser visto, a partir de sua abertura espiritual ao que lhe vem de fora, essencialmente como um ser que valora, que possui no *Si mesmo*, no *eu pessoal* as marcas profundas da sua realização.

### A mulher no Plano da Salvação

A discussão acerca da violência doméstica nos leva enfatizar que a condição feminina não se encontra isolada da masculina, no plano da *comum humanidade*. Desde o início da criação do ser humano aparece nos textos bíblicos “a unidade dos dois” na comum humanidade. Está “unidade dos dois” que é sinal da comunhão interpessoal, mostra que na criação do homem foi inscrita também uma certa semelhança com a comunhão divina. Esta semelhança foi inscrita como qualidade do ser pessoal do homem e do ser pessoal da mulher e, conseqüentemente, como uma vocação e um empenho. Na imagem e semelhança de Deus que o gênero humano traz consigo desde o “princípio”, radica-se o fundamento do *ethos* humano que consiste tanto no Antigo quanto no Novo Testamento no mandamento do amor. E, ainda, na “unidade dos dois”, o homem e a mulher, são chamados, desde o início da criação, não só existir “um ao lado do outro” ou “juntos”, mas também a existir reciprocamente “um para o outro”.<sup>260</sup>

Deste modo, compreende-se que contexto da antropologia teológica, a mulher é um outro “eu” na comum humanidade. “A mulher biblicamente, não é uma serva, mera auxiliar, mas um face a face; diante do filho de Deus coloca-se a filha de Deus; um completa o outro; no Senhor, diz são Paulo, a mulher é inseparável do homem e o homem da mulher (1 Cor 11,11). [...]. A mulher e o homem foram vistos, uma como o outro, uma com o outro, em sua dignidade infinita de pessoas, permitindo a reciprocidade de suas naturezas [...]”.<sup>261</sup>

Tal enfoque nos remete ao aprofundamento dos fundamentos antropológicos e teológicos da dignidade do ser homem e do ser mulher. Trata-se de compreender a razão e as conseqüências da decisão do Criador de fazer existir o ser humano sempre e somente como mulher e como homem. O texto de Gênesis 1, 27, “Deus criou o homem à sua imagem: à imagem de Deus o criou, homem e mulher os criou”, contém uma das verdades antropológicas fundamentais: “o homem é o ápice de toda a ordem criada no mundo visível: o gênero humano, que se inicia com a chamada a existência do homem e da mulher, coroa toda a obra da criação; os dois são seres humanos, em grau igual o homem e a mulher, ambos criados à imagem de Deus”.<sup>262</sup> Os dois, homem e mulher, foram criados à *imagem e semelhança* do Deus pessoal (Cf. Gn 2,18-25), princípio este que constitui a base imutável de toda a antropologia cristã.

259 Cf. E. Stein. *Psicologia e scienze dello spirito*, p. 240-258.

260 João Paulo II. *A dignidade e a vocação da mulher*, n. 7.

261 P. Evdokimov. *A mulher e a salvação do mundo*, p. 20 e 5.

262 João Paulo II. *A dignidade e a vocação da mulher*, n. 6.

O que torna o homem semelhante a Deus é o fato de diferentemente de todas as outras criaturas, incluídos os entes dotados de sentidos (*animalia*), ser também um ser racional (*rationale*), conforme afirma São Tomás de Aquino, na *Summa Theológica* I<sup>a</sup> q. 29, a. 1. Com base nesta qualidade, o homem e a mulher podem “dominar” as outras criaturas do mundo visível (Cf. Gn. 1, 28) e, reconhecer nas “diferenças” a igualdade essencial.<sup>263</sup>

Somente a partir destes fundamentos, que nos permitem colher em profundidade a dignidade e a vocação da mulher, é possível falar de reciprocidade de relação, de “um auxiliar que lhe seja semelhante” (Cf. Gn 2, 18-25). O sentido profundo de que a mulher deve “auxiliar” o homem – consiste no seu idêntico “ser pessoa humana”, isto, permite tanto ao homem quanto a mulher se descobrirem sempre de novo e confirmarem na relação e na comunhão interpessoal o sentido integral da própria humanidade. Trata-se, portanto, de compreender que no plano da salvação – homem e mulher são chamados a ser um “auxiliar” de ambas as partes e de um auxiliar recíproco.

A referência bíblica do Gênesis 2,18-25 indica que o matrimônio é a primeira e a fundamental dimensão dessa chamada, mas não é a única via de realização profunda do ser humano e de respeito a sua dignidade. João Paulo II afirma na Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* que:

Toda a história do homem sobre a terra realiza-se no âmbito dessa chamada. Na base do princípio do recíproco ser ‘para’ o outro, na ‘comunhão’ interpessoal, desenvolve-se nesta história a integração na própria humanidade, querida por Deus, daquilo que é ‘masculino’ e daquilo que é ‘feminino’.<sup>264</sup>

É importante estabelecer que a vocação do homem e da mulher já está impressa na natureza humana. A diferença entre o feminino e o masculino é sustentada ao lado da unidade do ser humano. Para Edith Stein, a mulher e o homem são seres humanos e nisso consiste sua igualdade, mas são também diferentes no sentido de que não somente o corpo é estruturado de maneira diversa, não são diferentes somente algumas funções fisiológicas, mas toda a vida do corpo é diferente, a relação do corpo com a alma é diferente e na alma é diferente a relação do espírito com a sensibilidade, como a relação das potências espirituais entre elas.<sup>265</sup> A diferenciação entre os gêneros se dá na maneira em que a matéria é formalizada, na sua estrutura ôntica. Mesmo sendo uma só natureza, há distinções que se fazem notar entre o homem e a mulher, enquanto ser. É nessa diferenciação que o feminino e o masculino são chamados a realizar-se no dom da reciprocidade e de acordo com seu estado carismático. A união matrimonial, a relação recíproca entre o homem e

263 Idem.

264 João Paulo II. *A dignidade e a vocação da mulher*, n. 7

265 E. Stein. *La donna*, p. 204.

a mulher no matrimônio, exige respeito e o aperfeiçoamento da verdadeira subjetividade pessoal dos dois. A “mulher não pode tornar-se ‘objeto’ de ‘domínio’ e de ‘posse’ do homem”<sup>266</sup>.

Nisso consiste o apelo particular à dignidade da mulher e à sua vocação, próprio do contexto em que vivemos, ainda, fortemente marcado por estereótipos socialmente construídos e culturalmente difundidos potenciando a violência contra as mulheres. A violência constituinte do plano da existência decorre da nossa incapacidade de compreendermos de maneira genuína o valor existencial da figura do Outro. Os atos de violência que visam eliminar a existência concreta do diferente decorrem de comportamento e disposições existenciais que não coadune com nosso sistema simbólico de valores, imputado como o “mal”, o “estranho”. A violência segundo a ética contemporânea, tem sua raiz na liberdade deformada, desviada do princípio da moralidade. A raiz ontológica da violência não está na animalidade que compõe o ser humano, mas na deformação e na corrupção da nossa inteligência, razão, liberdade e interioridade. As diferentes práticas de violência nascem no coração (mente, desejo, liberdade) humano.

Há em nossas sociedades um enraizamento da experiência da violência. Ao olharmos para a história da humanidade e para a história da crueldade percebemos que sempre andaram de mãos dadas. Sofrer e fazer sofrer deliberadamente tem sido parte do da força estruturadora do processo ocidental. Ao longo da nossa história nossa memória tem sido marcada pela tríade cultura – religião – educação, que tem perpetuado desigualdades entre homens e mulheres, legitimando a partir das diferenças entre os sexos, práticas violentas contra a alteridade. É a presença da diferença em nossas relações existenciais que se torna a chave para decifração necessária dos mistérios que envolvem a nossa própria singularidade, que é um “ser-para-o-outro”. Mas não obstante isso, vemos que a violência manifestada em diversos setores da sociedade, pode ser regida por disposições ressentidas contra o “diferente”, requerendo assim a anulação e, muitas vezes, a aniquilação do Outro, como elemento necessário para a afirmação da singularidade.

### **Violência como negação da alteridade**

A violência doméstica e familiar contra a mulher vem experimentando diversas formas, diferentes tempos e distintos lugares de tramas, interações, criações e construção de conhecimento nos múltiplos espaços da sociedade. A nosso ver, a violência contra a mulher não se resume apenas no controle dos corpos, das relações afetivas e sexuais. A violência é uma forma de agir sobre todo ser e toda liberdade do outro atingindo sua singularidade. Assim, a violência abarca os aspectos de construção e destruição do outro. Atitudes de aceitação do outro (amor) e de negação do outro (ódio) nos diversos cenários sociais de épocas e culturas diferentes tem fornecido elementos importantes para compreender a exclusão da alteridade. Na relação com o outro não somos meramente expectadores, somos afetados por sua

presença, o outro se revela em sua anterioridade e no encontro com o outro somos conduzidos a atitudes positivas ou negativas, isto é, de amor ou de ódio. Tais atitudes nascem como consequência da valorização do encontro e da acolhida do outro e enfatizam também a valorização do outro que, por sua vez, se nos apresentam como dignos ou indignos e isso suscita uma conduta de acolhida ou de rejeição. Esta questão leva em conta processos que são da ordem do inconsciente e considera os afetos, que em sendo componentes da própria estruturação do ser humano, estão na base das formas mais radicais do ódio do outro e se descarrega nas suas manifestações mais cruéis e mais obsoletas. Chama-se, com isso, atenção para o fato de que neste âmbito a violência se apresenta como morte da alteridade, como negação da alteridade do outro. A alteridade, a presença do outro sempre desestabiliza a estruturação vital do eu, mas sem a alteridade não se conquista a liberdade do ser singular. Nossa existência é tecida por relações interpessoais. Em certas situações, devido a desestruturação existencial causada pela alteridade, a agressividade aparece como o modo com que cada pessoa se apropria dos novos elementos que irrompem em sua existência como favoráveis a conquista de sua singularidade.

Neste sentido, o caráter agressivo da existência como lugar de conquista de si mesmo se manifesta na violação da alteridade, que não é mais compreendida como elemento favorável da existência. O outro, com sua alteridade passa a ser um perigo, uma ameaça para a afirmação de si. Tudo que põe em jogo a estabilidade vital passa a ser uma ameaça a ser derrotada. Para a pessoa violenta, “a alteridade deve ser reduzida à mesmidade, ou seja, a diferença deve identificar-se como um modelo próprio de existência, para que possa ser aceita como tal”.<sup>267</sup> Na medida que a alteridade do outro vai se manifestando, ela é violada e neste caso a violação refere-se ao rebaixamento da alteridade a estado de coisa. É este estado que torna o outro manipulável, descartável. Segundo Bastos “na experiência de violência, o outro (humano ou não) reduz-se a uma peça que me serve para como meio para reforçar a estabilidade vital que é a minha ou como um obstáculo a ser dizimado para que a minha estabilidade existencial não seja colocada em jogo”. Na experiência de violência, o outro é impedido de deixar aflorar a sua singularidade porque está sendo para mim alteridade, coloca em jogo minha estabilidade, que não consegue se articular e se reconfigurar através da apropriação da alteridade. A violência, portanto, “é o dispositivo necessário para o tipo existencial fraco, fragilizado, para que ele não sucumba na vida”.<sup>268</sup>

Neste sentido, é possível elucidar as motivações de vários tipos de violência. Um acesso ao caráter agressivo da existência é possível somente na ideia de que a verdade do *Si Mesmo*, do se devir está dentro da realidade de cada ser humano. A verdade passa pela posse do sentido absoluto da existência. Agora, pode-se compreender que “a violência é a reificação da alteridade, a tentativa de suprimir a agnóstica inerente à existência, gerando uma estabilidade vital absoluta, empreendida

267 A. de Bastos. *Ontologia da violência*, p. 157.

268 Idem.

por um tipo existencial fraco”. Dito de outro modo, “a violência é o dispositivo mantenedor de um tipo vital impotente, já que este é incapaz de suportar e corroborar o caráter agressivo, sem fundamento, plural e deveniente da existência”.<sup>269</sup>

Os vários tipos de violência recreativa, reativa, vingativa, a compensatória e a sede de sangue possui uma conotação ontológica, uma raiz no ser humano que condiciona toda experiência particular de violência possível. “A aniquilação do outro é o preço a ser pago para legitimar um tipo de existência incapaz de absorver a presença da diferença (alteridade) como elemento necessário para a afirmação de sua singularidade”.<sup>270</sup>

Diante das variadas formas de violência doméstica contra a mulher, ironicamente, constata-se que, o homem contemporâneo, com seu avançado conhecimento intelectual, desconhece-se enquanto totalidade espiritual, não sabe bem o que deseja, não conhece quem é, não consegue satisfazer-se plenamente, sentindo-se vazio de realizações. Ainda não nos damos conta de que muito da violência contra a mulher que se configura em nossa sociedade contemporânea assenta-se sobre a indiferença em que se separa o cuidado de si do cuidado do outro. A violência está em tudo o que é capaz de imprimir sofrimento ou destruição ao corpo humano, bem como o que pode degradar ou causar transtornos à integridade psíquica e espiritual. As várias formas de violência contra a pessoa, o desrespeito, as agressões, os homicídios, a exploração dos menores, constitui uma violência e uma ofensa grave contra a igualdade, a dignidade e os direitos fundamentais da pessoa humana. Conforme a Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, “algumas ameaças, atentados à vida, provêm da própria natureza; outras, ao contrário, são frutos de situações de violência, de ódio, de interesses contrapostos, que induzem homem a agredirem outros homens com homicídios, guerras, massacres, genocídios”.<sup>271</sup> A violência tem a sua origem no reduto de maldade do coração, outras vezes vem acompanhada, quase inevitavelmente, de uma vida de marginalização social.

### Considerações finais

As reflexões acima nos conduziram a concluir quão difícil é o exercício da alteridade, isto porque a questão da alteridade abarca os aspectos da construção do outro (amor) e da negação do outro (ódio) e, ainda, do seu reconhecimento. A violência contra a mulher fixa nossa atenção mais para o processo de negação do outro, sob diversos modos, insiste em fecundar as relações e vínculos sociais atuais. De maneira sutil buscamos responder à questão: que processos psíquicos se articulam ao processo de exclusão da alteridade externa, de modo a originar relações onde dados outros são tomados como objetos de discriminação, de desprezo, de ódio, e em certos casos, também como objetos. Cumpre notar, nesta abordagem que num primeiro momento é preciso escavar na interioridade do ser humano para averiguar

269 Ibid, p. 161.

270 Ibid, p. 158.

271 João Paulo II. *Carta Encíclica Evangelium Vitae*, n. 10.

as marcas da tragicidade do vínculo social – aquilo que é próprio da estrutura do ser humano é a ambivalência e a dificuldade em estabelecer vínculos harmoniosos com o outro; segundo, compreender que o temor do outro está sempre presente devido os registros de nossas experiências passadas – os outros estão sempre reavivando os nossos medos arcaicos. Trata-se de compreender o sentido do ser humano na sua singularidade e na sua relação com o outro.

Em nossas relações sociais, conjugais não mantemos tão-somente relações de amor, de amizade, de cumplicidade, de solidariedade, de reciprocidade. O próprio amor tem como manifestação o desejo de posse, a sedução, a diluição no e do outro, o ressentimento pelo não reconhecimento do seu desejo (feridas narcísicas), o egoísmo em querer resguardar o sentimento amoroso no restrito elo a dois.

A situação de violência contra as mulheres chama atenção para o mecanismo psíquico de defesa – para o deslocamento, no qual o afeto permanece, havendo apenas mudança de alvo, de objeto. E, acrescentamos, em situações de violência, a ameaça do aniquilamento está presente tanto no amor quanto no ódio e resulta de relações ambivalentes do indivíduo na relação com os outros. A superação da violência se dá num processo de individuação diferenciação individual. Uma vez que o ser humano adquire um mínimo de liberdade, individualidade e racionalidade, a percepção de si mesmo, ele será capaz de carregar o fardo de ser-se homem. O que torna o ser humano pessoa é a conquista da união existencial-espiritual que se dá mediante o desenvolvimento de todas as faculdades humanas, em potência no indivíduo; o que implica o reconhecimento da humanidade universal dentro de cada um e dentro das limitações impostas pelas leis exteriores à nossa subjetividade. Está nos parece ser a verdadeira solução para o problema da harmonia perdida entre o masculino e o feminino na sociedade contemporânea. É característica da diferença a essência de remeter a unidade. As diferenças entre os seres humanos remetem aos seres humanos que são diferentes. Este caminho nos remete a verdade e liberdade do outro, bem como abre novas possibilidades para ser e seus modos, o dever-ser e poder-ser e, ainda, novas possibilidades para encontrar nos diferentes aspectos da existência humana o sentido, a unidade e a harmonia do ser e do existir.



## REFERÊNCIAS

BASTOS, A. de. *Ontologia da violência: o enigma da crueldade*. Aguinaldo de Bastos, Alexandre marques Cabral, Jonas Rezende. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

BELLO, A. A. *A fenomenologia do ser humano*. Traços de uma filosofia no feminino. Tradução de Antônio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

EVDOKIMOV, P. *A mulher e a salvação do mundo*. Trad. M. Cecília de M. Duprat; revisão Caio de Alburquerque, E. Gracindo. São Paulo: Paulinas, 1986.

FERRARI, D. C. A.; VECINA, T. C. C. (Org.). *O fim do silêncio na violência familiar. Teoria e Prática*. Editora Ágora, São Paulo: 2002.

FERREIRA, A. B. H. *Novo Aurélio Século XXI: dicionário de Língua Portuguesa*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

GIFFIN, K. Violência de gênero, sexualidade e saúde. *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 10 (Suplemento 1), p. 146-155, 1994.

GUÉRIOS, E.; STOLTZ, T. (Org.). *Educação e alteridade*. São Carlos: EduFScar, 2010.

HÉRITIER, F. *Masculin/Féminin: la pensée de la différence*. Paris: Ed. Odile Jacob, 1996.

JOÃO PAULO II. *A dignidade e a vocação da mulher*. Carta Apostólica de João Paulo II *Mulieris Dignitatem*. Roma, 15 de agosto de 1988. 6. Ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Evangelium Vitae: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana*. Roma, 25 de março de 1995. São Paulo: Paulinas, 1995.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. LEI Nº 11.340, *LEI MARIA DA PENHA*, DE 7 de agosto de 2006. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm)>. Acesso em: 26.05.2016.

SCOTT, J., Gênero: Uma categoria útil para análise histórica. *Educação e Realidade*, v. 16, n. 2. Porto Alegre – RS: jul./dez. 1990.

SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES. *Presidência da República. Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra as Mulheres*. Brasília, 2011. Disponível em: <<http://www.spm.gov.br/sobre/publicacoes/publicacoes/2011/pacto-nacional>>. Acesso em: 20 mai. 2016.

SENADO FEDERAL. *Secretaria Geral da Mesa, Secretaria de Comissões. Subsecretaria de Apoio às Comissões Especiais e Parlamentares de Inquérito. Comissão Parlamentar Mista de Inquérito. Relatório Final. Brasília, Junho de 2013. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/atividade/materia/getpdf.asp?t=130748&tp=1>>. Acesso em: 26 mai. 2016.*

STEIN, E. *Psicologia e scienze delo spirito. Contributi per una fondazione filosofica*. Città Nuova Editrice: Roma, 1996.

\_\_\_\_\_. *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*. IV ed. Trad. dal tedesco di Ornella M. Nobile Ventura. Città Nuova Editrice: Roma, 1995.

TABORDA, F. *Matrimônio, aliança, reino*. 2. Ed. Edições Loyola, São Paulo, 2005.

VELHO, G. Violência, Reciprocidade e Desigualdade: uma perspectiva antropológica. In: VELHO, G.; ALVITO, M. (Org.). *Cidadania e Violência*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV, 1996, p. 10-24.

VASCONCELOS, I. F. *Resolução Violenta de Conflitos entre Casais: quem sai perdendo?* Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, realizado em Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil de 4 a 8 de novembro de 2002.

# CAPÍTULO 9

## O ENSINO RELIGIOSO NO CONTEXTO DA LAICIDADE<sup>272</sup>

*Edile Fracaro Rodrigues*  
*Sérgio Rogerio Junqueira*

---

A presença do Ensino Religioso na escola pública das diferentes unidades da Federação sempre foi objeto de discussão e polêmica ao longo de toda a história da República brasileira. Isso se tornou mais visível, especialmente, nos últimos vinte anos do século XX e na primeira década do século XXI, quando o assunto ganhou espaço nas páginas dos jornais, *blogs*, *twitter*, *sites* e outras formas de comunicação, em decorrência do uso da disciplina como forma de proselitismo.

É fato que questões étnico-religiosas foram promotoras ou motivadoras de conflitos violentos em diferentes regiões planeta, porém o conhecimento técnico-cultural-religioso pode impedir que essa situação tome proporções dramáticas.

A situação mundial tem incluído outros temas na agenda científico-religiosa, trazendo novos temas e tarefas de pesquisa, cuja dimensão não pode ser explanada de forma breve, pois envolve um vasto campo da pesquisa da religião do incipiente século XXI. A aplicação de conhecimento científico-religioso também pode ser vista com uma função mediadora na área de cooperação internacional, na implantação de uma unidade de processamento industrial de peixe em uma área cuja população não se alimenta de peixe por conta de questões de tabu alimentício religioso, além de colaborar com veículos de comunicação sobre o tratamento deste tema.

### **O Ensino Religioso no contexto laico**

Muitos podem ver o Ensino Religioso como um problema, visto que envolve o necessário distanciamento do Estado laico ante o particularismo próprio dos credos religiosos.

Segundo Cury<sup>273</sup>, “cada vez que este problema compareceu à cena dos projetos educacionais, sempre veio carregado de uma discussão intensa em torno de sua presença e factibilidade em um país laico e multicultural”.

Vamos então à origem do termo “laico”, que remete a “leigo”, que significa “o que não é clerical”. Buisson<sup>274</sup>, em 1911, assinala o surgimento do substantivo “laicidade” que, até então “não existia como substantivo, mas como adjetivo, sempre ligado a outro substantivo: estado laico, escola laica, moral laica etc.”. Para Domingos<sup>275</sup>, o laicismo não foi um movimento ou escola de pensamento: é uma

---

272 Este texto é o resultado do projeto de pesquisa sobre Diversidad Cultural y Educación Escolar en Brasil Y En Colombia: implicaciones en la acción de profesores (as). O Artigo foi publicado em sua primeira versão na *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 101-113, out/dez. 2010 – ISSN: 2175-5841, foi ampliado para esta publicação.

273 C. R. J. Cury. *Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente*, p. 212.

274 F. BUISSON. *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, p. 3003.

275 M. DOMINGOS. *Escola e laicidade: o modelo francês*, p. 155-156.

“doutrina que proclama a laicidade absoluta das instituições sociopolíticas, culturais e educativas”. Por isso, não assume uma posição hostil à influência da Igreja, mas busca “autonomia face à religião, uma exclusão das Igrejas do exercício do poder político e administrativo e, em particular, da organização do ensino público”.

Ainda para a autora, o Estado laico nasce de um longo processo de emancipação em que há um afastamento dos dogmas, do clero e, sobretudo, do poder da Igreja Católica. Tal processo se expande com a Reforma Protestante. Com a separação entre Estado e Igreja, esta é excluída do poder político e administrativo e, em particular, do ensino

### **a) Um breve histórico do Ensino Religioso na escola**

No século XIX, Jules Ferry propõe uma escola sem influência da Igreja no contexto francês — uma escola que assume uma perspectiva de neutralidade dos cultos e que busca uma liberação de toda e qualquer concepção teológica. E a história político-educacional francesa marca a concepção de laicidade brasileira, muitas vezes erroneamente compreendida como anticlerical e de combate à religião. A proposta introduzida no cenário brasileiro de um ensino com liberdade, leigo e obrigatório, portanto com neutralidade religiosa — uma ideia de 1882 — foi assumida como princípio apenas na Constituição de 1891, no sistema republicano.

Esse princípio foi retomado no Manifesto dos Pioneiros da Escola Nova, em 1932, com o princípio da escola para todos. Segundo Vidal<sup>276</sup>, o Manifesto reivindicava a direção do movimento de renovação educacional brasileiro, como se indicia em seu próprio título. Vinha a público no âmbito das disputas pela condução das políticas do recém-criado Ministério da Educação e Saúde no Brasil (1930).

Havia um consenso entre o grupo que assinou o Manifesto de que a escola tradicional estava voltada para uma concepção burguesa, o que deixaria o indivíduo numa autonomia isolada e estéril. O documento defendia a educação como uma função essencialmente pública: a escola deveria ser única e comum, e não privilégio de uma minoria. Apontava ainda a necessidade de formação universitária para todos os professores e preconizava o ensino laico, gratuito e obrigatório. A laicidade, que coloca o ambiente escolar acima de crenças e disputas religiosas, garante o respeito à personalidade em formação do educando.

Ainda que se encontrem, de forma recorrente, pistas da religiosidade nos meios de comunicação, nas relações sociais, econômicas e políticas, e nas diferentes configurações de sociedade, ainda é preciso refletir se há clareza do papel da religião. A Religião, entendida como meio de organizar a sociedade, pretende contribuir para a ampliação de um sistema de valores que promova os direitos humanos e a convivência.

A liberdade religiosa está proposta no artigo 18 da Declaração dos Direitos Humanos<sup>277</sup>: “Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular”.

276 D. G. VIDAL. *80 anos do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*, s.p.

277 ONU, p. 04.

Com essa perspectiva de educar o ser humano para a vida se encontra o estudo da religião no espaço escolar. Para compreendermos os pressupostos do Ensino Religioso no cenário da laicidade brasileira, iniciamos uma leitura pela Constituição Brasileira de 1988<sup>278</sup>, que, no capítulo sobre os direitos e garantias fundamentais do cidadão (Cap. I, Título II), estabelece:

Art. 5º – [...]

VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII – é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII – ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; [...].

No capítulo referente à organização político-administrativa do Estado<sup>279</sup> (Cap. I, Título III), lê-se, no artigo 19, que é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles, ou seus representantes, relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público”.

Podemos perceber pelo disposto nesse artigo que há a autonomia do Estado em relação à religião, o que aponta para o respeito às diversas práticas religiosas e para a liberdade individual e coletiva de culto. Tal postura reflete a tradição brasileira de pluralismo. A Constituição Política do Império do Brasil, de 1824<sup>280</sup>, apesar de expressar uma confessionalidade, já garantia a liberdade de culto nos templos de outras denominações religiosas:

Art. 5º – A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo.

Nesse contexto, podemos compreender o § 1º do artigo 210 da Constituição de 1998, que afirma que “o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”, estando inserido na discussão sobre “os conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais”.

Tal disposição é coerente com o artigo 206, que orienta os princípios do ensino brasileiro com base na “igualdade de condições para o acesso e permanência na escola; liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber; pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas, e coexistência de instituições públicas e privadas de ensino”.

278 BRASIL. *Constituição da República do Brasil*.

279 BRASIL. *Constituição da República do Brasil*.

280 BRASIL. *Constituição Política do Imperio do Brazil*.

A perspectiva de um Ensino Religioso compatível com a postura de um país que respeita a liberdade religiosa de sua população resguarda o direito de não comprometimento com nenhuma tradição religiosa. O texto que orienta esse componente curricular, aprovado em 1997 na revisão do artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação<sup>281</sup>, assegura o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo, assim como garante a matrícula facultativa na disciplina, considerada parte integrante da formação básica do cidadão. E estabelece que o conteúdo e a orientação para habilitação e admissão dos professores são de competência dos sistemas de ensino.

Outra referência sobre o Ensino Religioso no espaço escolar encontra-se no documento final da Conferência Nacional de Educação<sup>282</sup>. Ao referir-se à educação religiosa, o documento afirma que, ao desenvolver e ampliar programas de formação inicial e continuada sobre a diversidade cultural-religiosa, objetiva-se superar preconceitos, discriminação, assegurando que a escola seja um espaço pedagógico laico para todos, de forma a garantir a compreensão da formação da identidade brasileira. É por esse motivo que é proposta a inserção de estudos de diversidade cultural religiosa no currículo das licenciaturas, de forma a garantir que o ensino público seja pautado na laicidade, sem privilegiar rituais típicos de grupos religiosos como orações e gestos que dificultem o respeito e o conhecimento de que a pluralidade religiosa é um direito assegurado na Constituição brasileira.

O espaço da educação, quando organizado de forma a permitir a compreensão dos fatos culturais que interferem na formação da sociedade, contribui para prevenir a intolerância e instiga os estudantes a buscar seus direitos e liberdades, a fim de assegurar seu respeito e incentivar a vontade de proteger os direitos e liberdades dos outros.

## **b) A proposta de Ensino Religioso no Brasil**

A Lei n.º 9.394/96, de Diretrizes e Bases da Educação Nacional<sup>283</sup> (LDB), confere poderes aos diversos entes federativos – União, Distrito Federal, Estados e Municípios – na organização da educação nacional (artigos 8, 9, 10 e 11) e estabelece que é de competência de cada um deles organizar seu sistema de ensino, cabendo à União coordenar “a política nacional de educação, articulando os diferentes níveis e sistemas e exercendo função normativa, redistributiva e supletiva em relação às demais instâncias educacionais”.

O Ensino Religioso está inserido entre os componentes da base comum nacional, conforme disposto no artigo 33 da mesma lei, com a redação dada pela Lei n.º 9.475. Está, portanto, entre os conhecimentos, saberes e valores produzidos culturalmente, que devem ser expressos nas políticas públicas e gerados nas instituições produtoras do conhecimento científico e tecnológico, visando ao exercício da cidadania.

A riqueza e complexidade do ser humano perpassa sua história e, consequentemente, o seu processo de formação é igualmente rico e complexo, pois manipula fenômenos objetivos (sociais e humanos), negocia com seus pares, reproduz modelos de comportamento, expressa sua subjetividade e orienta sua vida levando em consideração a afetividade e a emoção<sup>284</sup>.

281 BRASIL. *Lei nº 9.475 de 22 de julho de 1997.*

282 BRASIL. CONAE. 2010.

283 BRASIL. *Lei de diretrizes e bases da educação nacional, 1996.*

284 M, TARDIF. *Saberes docentes e formação*, p. 175.

A reflexão pedagógica sobre um ser humano dotado de razão, afetividade, inteligência, corpo e desejo possibilita a criação de um espaço educativo que será o lugar de construção dos saberes. Assim, a formação do profissional da educação carece de uma leitura crítica das realidades sociais para se buscar os referenciais para a organização e redirecionamento do seu trabalho em sala de aula, considerando sua própria identidade, crenças ou não crenças e valores.

A LDB 9.394/96, no seu 1.º artigo, define a educação como “processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais”. E essa mesma Lei, ao falar sobre a formação do ser humano por meio de uma educação de nível superior (art. 43), apresenta que a finalidade dessa formação visa:

- I – estimular a criação cultural e o desenvolvimento do espírito científico e do pensamento reflexivo;
- II – formar diplomados nas diferentes áreas de conhecimento, aptos para a inserção em setores profissionais e para a participação no desenvolvimento da sociedade brasileira, e colaborar na sua formação contínua;
- III – incentivar o trabalho de pesquisa e investigação científica, visando o desenvolvimento da ciência e da tecnologia e da criação e difusão da cultura, e, desse modo, desenvolver o entendimento do homem e do meio em que vive;
- IV – promover a divulgação de conhecimentos culturais, científicos e técnicos que constituem patrimônio da humanidade e comunicar o saber através do ensino, de publicações ou de outras formas de comunicação;
- V – suscitar o desejo permanente de aperfeiçoamento cultural e profissional e possibilitar a correspondente concretização, integrando os conhecimentos que vão sendo adquiridos numa estrutura intelectual sistematizadora do conhecimento de cada geração;
- VI – estimular o conhecimento dos problemas do mundo presente, em particular os nacionais e regionais, prestar serviços especializados à comunidade e estabelecer com esta uma relação de reciprocidade;
- VII – promover a extensão, aberta à participação da população, visando à difusão das conquistas e benefícios resultantes da criação cultural e da pesquisa científica e tecnológica geradas na instituição.

Destaca-se para a pertinência desta reflexão, os incisos V, VI e VII, pois diante dos numerosos enfrentamentos para todos aqueles envolvidos no processo ensino-aprendizagem e a demanda das competências do futuro, exige-se que a educação cada vez mais prepare indivíduos para enfrentar os desafios e o avanço da ciência e da tecnologia, da circulação e armazenamento de informações e comunicação e da internacionalização.

A proposição do Ensino Religioso como componente curricular na escola pública brasileira, pautado na liberdade religiosa e no reconhecimento do pluralismo cultural da população, como já verificamos em textos legislativos anteriores à Constituição de 1998, é atualizada na concepção de educação presente nas Diretrizes para a Educação Básica, publicada pelo Conselho Nacional de Educação<sup>285</sup>:

Durante essa trajetória, os temas considerados pertinentes à matéria objeto deste Parecer passaram a se constituir nas seguintes ideias-força:

I – as Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica devem presidir as demais diretrizes curriculares específicas para as etapas e modalidades, contemplando o conceito de Educação Básica, princípios de organização, sequencialidade e articulação, relação entre as etapas e modalidades: articulação, integração e transição;

II – o papel do Estado na garantia do direito à educação de qualidade, considerando que a educação, enquanto direito inalienável de todos os cidadãos, e condição primeira para o exercício pleno dos direitos: humanos, tanto dos direitos sociais e econômicos quanto dos direitos civis e políticos;

III – a Educação Básica como direito e considerada, contextualizadamente, em um projeto de Nação, em consonância com os acontecimentos e suas determinações histórico-sociais e políticas no mundo;

IV – a dimensão articuladora da integração das diretrizes curriculares compondo as três etapas e as modalidades da Educação Básica, fundamentadas na indissociabilidade dos conceitos referenciais de cuidar e educar;

V – a promoção e a ampliação do debate sobre a política curricular que orienta a organização da Educação Básica como sistema educacional articulado e integrado;

VI – a democratização do acesso, permanência e sucesso escolar com qualidade social, científica, cultural;

VII – a articulação da educação escolar com o mundo do trabalho e a prática social;

VIII – a gestão democrática e a avaliação;

IX – a formação e a valorização dos profissionais da educação;

X – o financiamento da educação e o controle social (BRASIL, 2010).

O Parecer ainda aponta, no Projeto de Resolução que o integra, as características da “escola de qualidade social”: centrada no estudante e na aprendizagem, ela prima pela valorização das diferenças e pelo “atendimento à pluralidade e à diversidade cultural, resgatando e respeitando as várias manifestações de cada comunidade”.

Art. 9<sup>o</sup> – A escola de qualidade social adota como centralidade o estudante e a aprendizagem, o que pressupõe atendimento aos seguintes requisitos:

I – revisão das referências conceituais quanto aos diferentes espaços e tempos educativos, abrangendo espaços sociais na escola e fora dela;

II – consideração sobre a inclusão, a valorização das diferenças e o atendimento à pluralidade e à diversidade cultural, resgatando e respeitando as várias manifestações de cada comunidade;

III – foco no projeto político-pedagógico, no gosto pela aprendizagem e na avaliação das aprendizagens como instrumento de contínua progressão dos estudantes;

IV – inter-relação entre organização do currículo, do trabalho pedagógico e da jornada de trabalho do professor, tendo como objetivo a aprendizagem do estudante;

V – preparação dos profissionais da educação, gestores, professores, especialistas, técnicos, monitores e outros;

VI – compatibilidade entre a proposta curricular e a infraestrutura entendida como espaço formativo dotado de efetiva disponibilidade de tempos para a sua utilização e acessibilidade;



- VII – integração dos profissionais da educação, dos estudantes, das famílias, dos agentes da comunidade interessados na educação;
- VIII – valorização dos profissionais da educação, com programa de formação continuada, critérios de acesso, permanência, remuneração compatível com a jornada de trabalho definida no projeto político-pedagógico;
- IX – realização de parceria com órgãos, tais como os de assistência social e desenvolvimento humano, cidadania, ciência e tecnologia, esporte, turismo, cultura e arte, saúde, meio ambiente (BRASIL, 2010).

Para que um projeto pedagógico seja assumido colegiadamente pela comunidade educacional, é fundamental que respeite as múltiplas diversidades e a pluralidade cultural, que valorize a riqueza das diferenças manifestadas pelos sujeitos do processo educativo, em seus diversos segmentos.

### **A proposta do Ensino Religioso no contexto laico**

Nos mais diversos pontos do planeta, o ser humano estruturou a religião e consequentemente indicou significados ao seu caminhar e, para tal, foram estabelecidas histórias, ritos e outras formas para retomar o que estaria rompido<sup>286</sup>.

Muitas vezes, é por meio da religião que o homem se define no mundo e em relação a seus semelhantes. É ela que lhe empresta sentido à vida. A religião funciona como um modelo para os fiéis, pois orienta suas ações e lhes apresenta explicações para questões vitais como: De onde vim? Para onde vou? Qual o sentido da existência? Ela também fornece respostas às três ameaças que pesam sobre toda a vida humana: o sofrimento, a ignorância e a injustiça.

Pode-se afirmar que a religiosidade é inerente ao homem. As manifestações religiosas são observadas através dos tempos, em todas as diversas culturas, a partir da busca empreendida pelo homem de compreensão de si mesmo e do mundo, da consideração em relação aos fatos angustiantes e desconhecidos<sup>287</sup>.

A experiência do sagrado, comum a todas as religiões, apresenta uma impressionante variedade de concretizações e mediações. Não existe nenhum acontecimento natural ou vital que não tenha sido sacralizado por alguma cultura. A experiência, o fato, o fenômeno ou o objeto podem ser hierofânicos, isto é, reveladores do divino, para os seres humanos em sua busca de transcendência. O “mistério” não pode ser explicado, mas apenas tangenciado e as religiões e hierofanias o revelam e ocultam a um só tempo. Dessa forma, os símbolos religiosos são mediações que nunca conduzem plenamente ao “TODO”, apenas o sinalizam. Podemos dizer que a maneira como as religiões olham para o sagrado e dele se avizinham é atravessada, assim, por uma ambiguidade intrínseca à experiência religiosa.

Todas essas considerações devem ser levadas em conta na discussão de um modelo de Ensino Religioso num Estado laico, que compreenda a religião como a definição Cícero. Esse filósofo, em torno do ano 45 a.C., propôs que “*religio*” é o culto aos deuses segundo os costumes dos ancestrais e que a melhor religião é a mais antiga, porque está mais próxima dos deuses; é o conjunto de crenças e práticas tradicionais

286 H. SCHLESINGER, H. PORTO. *Dicionário enciclopédico das religiões*. 1995.

287 S. JUNQUEIRA, 2008.

próprias a uma sociedade humana particular, que assim honra seus deuses e merece o respeito das demais comunidades. Quando os romanos reconheceram aos judeus o direito de praticar livremente em todo o Império seu culto monoteísta a Javé – ao qual foi concedido o estatuto jurídico de “*religio licita*” – compreendeu-se muito bem que esse termo “*religio*” poderia significar realidades religiosas bastante diferentes, mas qualificava sistemas com coerência de crenças e práticas enraizadas na cultura particular de um povo, e que esse conceito nada tem de exclusivo<sup>288</sup>. É esse sentido que, dezoito séculos mais tarde, Durkheim retoma, na qualidade de sociólogo, ao definir a religião como um sistema solidário de crenças e práticas relativas às coisas sagradas<sup>289</sup>. Portanto, o termo “*religio*”, que entre os romanos tinha uma acepção diferente da atual, designava a realização escrupulosa da observância cultural, no respeito e na piedade devidos aos poderes superiores. Tal observância se fundamenta numa tradição.

Nesse contexto, o Ensino Religioso tem uma contribuição a oferecer, partindo-se da compreensão do significado de “religião” – que se origina do latim *ligare* – como atitude de relação. Os seres humanos sempre foram fazedores de religião, isto significa que uma das formas de superar a fragmentação é a compreensão da religião como oportunidade de reflexão, cultivo, totalidade, diversidade e memória.

É nessa perspectiva que o Ensino Religioso está presente no convívio social dos educandos. A liberdade de expressão religiosa abre o espaço para que haja o respeito à tradição religiosa que cada um traz de suas famílias. E é no respeito mútuo que se cultiva a reverência ao Transcendente que é UM, mas é MAIS pelas muitas formas de expressão, conforme as culturas. Só assim o educando se desenvolverá no empenho pelo entendimento mútuo, na paz e na fraternidade. Desse modo, fica claro que o Ensino Religioso não quer fazer prosélitas (seguidores) de qualquer tradição.

Como componente do currículo, o Ensino Religioso não deve consistir no ensino de conteúdos religiosos, como se fazia tradicionalmente nas aulas de religião. Não se trata de uma disciplina como as demais, que trabalham conteúdos específicos. Também não deve ter a perspectiva da “revelação”. Necessita do conhecimento que, numa visão pedagógica progressista, oportunize o saber de si. Assim, deve oferecer ao educando elementos básicos que compõem o fenômeno religioso de forma a permitir-lhe entender melhor a sua busca de transcendência.

A proposta para o Ensino Religioso num Estado laico é que ele seja um elemento do currículo alicerçado nos princípios da cidadania, no entendimento do outro enquanto outro e que faça parte da formação integral do educando.

### **a) A formação de professores para o Ensino Religioso laico**

É inevitável deixar de questionar o papel da formação docente. Quando nos referimos à educação, não nos referimos à instrução ou simples transmissão de conhecimentos, mas a um processo de personalização e de aquisição de meios para uma ação transformadora.

Na lida docente é possível que o professor manifeste suas crenças, valores ou ideais políticos? Faz parte do ato de educar posicionar-se a respeito de questões relevantes na própria sociedade, problematizando a vida coletiva, as expectativas individuais, as

288 CICERONE. *La natura divina*, p. 33-37.

289 M.MESLIN. *A experiência humana do divino*, 1992.

crenças e as narrativas sobre o mundo. A comunidade na qual a escola está inserida traz para o seu interior os conflitos, as aflições e as mais diversas demandas comunitárias ou pessoais. Para que os estudantes discutam e opinem sobre suas inquietações e aspirações pessoais e coletivas é preciso criar espaços para tais discussões.

Precisamos ter em mente que toda prática educativa requer a existência de atores sociais, um que, ensinando aprende, outro que, aprendendo, ensina. Enquanto ensina, o educador continua buscando. Busca porque indaga e continua indagando. Ao indagar faz constatações, intervenções que resultam na própria educação e na do estudante.

Mais do que acumular conhecimentos, o importante agora é estar apto para aproveitar, do começo ao fim da vida, as oportunidades de aprofundar e enriquecer tais conhecimentos num mundo em permanente e acelerada mudança.

A prática pedagógica do (a) docente nunca é neutra, pois somos todos seres políticos. A formação docente como processo contínuo precisa ser entendida não apenas como um saber fazer, mas saber o que fazer como fazer, por que fazer. Há que se tomar cuidado na forma com que isso é conduzido. É de responsabilidade da escola e do professor desenvolver seu projeto de formação num processo de reflexão e de intervenção contínuo.

Além do processo formativo dos professores requerer diferentes formas que contemplem não só o domínio dos conteúdos específicos, mas também a transformação destes em conteúdos de ensino, existem ainda outros desafios a serem superados. Para criar, planejar, realizar, gerir e avaliar situações didáticas eficazes para a aprendizagem e para o desenvolvimento dos estudantes é preciso que o(a) docente compreenda com razoável profundidade, e com a necessária adequação à situação escolar, os conteúdos das áreas do conhecimento que serão objeto de sua atuação didática, os contextos em que se inscrevem e as temáticas transversais ao currículo escolar.

Compreende-se que as áreas do conhecimento são marcos estruturados de leitura e interpretação da realidade, essenciais para garantir a possibilidade de participação do cidadão na sociedade de forma autônoma, caracterizando a orientação do processo articulador no dia a dia da sala de aula, desafiando o (re) olhar sobre o processo de ensino- aprendizagem.

Tal concepção é traduzida operacionalmente por meio dos princípios gerais declarados a serem realizados no cotidiano escolar, expressos pelo currículo como um elo entre a teoria educacional e a prática pedagógica, entre o planejamento e a ação, que se torna a meta dos envolvidos nessa situação. Dessa forma, favorece-se que cada componente curricular seja orientado para que os estudantes dominem as diferentes linguagens, compreendam os fenômenos, sejam físicos ou sociais, construam argumentações para elaborar propostas e enfrentem as diversas situações de sua vida.

A universalização do acesso à educação básica aponta para uma formação voltada à construção da cidadania, o que impõe o tratamento na escola de questões sociais atuais. Para que essa tarefa seja efetivamente realizada é preciso que os professores de todos os segmentos da escolaridade básica tenham uma sólida e ampla formação cultural.

Os indivíduos constroem seus conhecimentos em interação com a realidade, com os demais indivíduos e colocando em uso suas capacidades pessoais. O que uma pessoa pode aprender em determinado momento depende das possibilidades delineadas pelas formas de pensamento de que dispõe naquela fase de desenvolvimento,

dos conhecimentos que já construiu anteriormente e das situações de aprendizagem vivenciadas. É, portanto, determinante o papel da interação que o indivíduo mantém com o meio social e, particularmente, com a escola.

Isso reforça a responsabilidade do professor com o sucesso na aprendizagem do estudante, associando o exercício da autonomia do professor na execução de um plano de trabalho próprio ao trabalho coletivo de elaboração da proposta pedagógica da escola. Dessa forma, a responsabilidade do professor fica ampliada para além da sala de aula, colaborando na articulação entre a escola e a comunidade.

O processo de construção de conhecimento desenvolve-se no convívio humano, na interação entre o indivíduo e a cultura na qual vive, na e com a qual se forma e para a qual se forma. Por isso, fala-se em constituição de competências, na medida em que o indivíduo se apropria de elementos com significação na cultura. A constituição das competências é requerimento à própria construção de conhecimentos, o que implica, primeiramente, superar a falsa dicotomia que poderia opor conhecimentos e competências. Não há real construção de conhecimentos sem que resulte, do mesmo movimento, a construção de competências.

Na relação entre competências e conhecimentos, há que considerar ainda que a constituição da maioria das competências objetivadas na educação básica atravessa as tradicionais fronteiras disciplinares, segundo as quais se organiza a maioria das escolas, e exige um trabalho integrado entre professores das diferentes disciplinas ou áreas afins. Decorre daí a necessidade de repensar a perspectiva metodológica, propiciando situações de aprendizagem focadas em situações-problema ou no desenvolvimento de projetos que possibilitem a interação dos diferentes conhecimentos, que podem estar organizados em áreas ou disciplinas, conforme o desenho curricular da escola. Situações escolares de ensino e aprendizagem são situações comunicativas, nas quais estudantes e professores coparticipam, concorrendo com influência igualmente decisiva para o êxito do processo.

O Ensino Religioso como componente curricular deve, portanto, proporcionar os conhecimentos básicos da composição do fenômeno religioso, que serão organizados em uma sequência cognitiva e em respeito às características próprias do desenvolvimento religioso do ser humano. Conforme o disposto na nova redação do artigo 33<sup>290</sup>, a regulamentação e a definição dos conteúdos do Ensino Religioso são de competência dos sistemas de ensino.

Em 2001, o Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) organizou cinco eixos para o Ensino Religioso: teologias, textos orais e escritos sagrados, ritos e *ethos*, que serão transversalizados pelas culturas e tradições religiosas expressas na diversidade cultural-religiosa brasileira (FONAPER, 2001, p. 22-26).

A preocupação dos especialistas em estabelecer a compreensão etimológica dos termos utilizados na formatação do atual modelo favorece a estruturação curricular do Ensino Religioso, sobretudo em um país como o Brasil, com significativas diferenças culturais que objetivamente interferem na operacionalização pedagógica da disciplina.

Ao orientar-se para a definição do cerne desse componente curricular a partir do conceito “*relegere*” (reler), assume-se a releitura do fenômeno religioso a partir do convívio social dos alunos sem erigir uma ou outra forma de religiosidade. O conceito a partir do “*religare*” (religar) pode desencadear o proselitismo, visto que se constitui no entendimento da vivência de valores da ética religiosa na ótica ocidental.

Todas as formas de aprendizagem, a seleção de conteúdo e o processo de relação entre educando e educador devem favorecer uma aprendizagem que caminhe – conforme a proposta pedagógica de Paulo Freire – em direção do Ser-Mais, que nos convoca a assumirmos nossa historicidade, numa postura de diálogo permanente, a fim de superar, dentro de nossos limites, as contradições que fazem parte da vida humana<sup>291</sup>.

A leitura religiosa no espaço escolar contribui para a prevenção da intolerância e incentiva os estudantes a respeitar a confessionalidade de seus pares e também dos professores, permitindo ao outro ser sujeito de sua cultura e de seus direitos e liberdades. A Declaração de Princípios sobre a Tolerância<sup>292</sup>, da Unesco, de 1995, propõe:

A educação para a tolerância deve ser considerada como imperativo prioritário; por isso é necessário promover métodos sistemáticos e racionais de ensino da tolerância centrados nas fontes culturais, sociais, econômicas, políticas e religiosas da intolerância, que expressam as causas profundas da violência e da exclusão. As políticas e programas de educação devem contribuir para o desenvolvimento da compreensão, da solidariedade e da tolerância entre os indivíduos, entre os grupos étnicos, sociais, culturais, religiosos, linguísticos e as nações.

A leitura religiosa no espaço escolar está alicerçada nos princípios da cidadania, no entendimento do outro enquanto outro. E isso só é possível num Estado Laico.

### Considerações finais

Existe uma crescente autonomia da sociedade em relação à instituição eclesial, fruto de uma série de variáveis, como que um confronto entre o sacro e o profano, o sacral e o secular, a laicidade e a confessionalidade. A imposição legal sobre o Ensino Religioso no âmbito escolar pode remeter à ideia de um Estado não laico e acarretar mais preocupações e discussões do que propriamente promover uma formação integral que favoreça os estudantes. Até porque há um caminho a ser percorrido sobre a formação do profissional docente dessa área.

A compreensão da leitura religiosa como aspecto cultural perpassa os referenciais para os que no espaço escolar irão discutir a questão da diversidade da sociedade no contexto laico.

A religião é um fator de integração social, pois o comportamento religioso interfere no processo de relação das pessoas em um grupo. Entretanto, a religião também pode promover um forte processo de desintegração social se o pluralismo religioso, que eclode no interior da sociedade, não receber a devida atenção.

291 D. STRECK. *Correntes pedagógicas*, p. 23.

292 UNESCO. *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*.

Conhecimentos básicos sobre religião e movimentos religiosos deveriam fazer parte da educação universal de todas as pessoas. Faz parte disso, por exemplo, o esforço em aguçá-la a percepção da interação complexa de aspectos religiosos e não religiosos, o que é efetivamente uma tarefa exigente quando se apresenta, por exemplo, conflitos de dimensão religiosa entre distintos grupos populacionais. Vale mencionar que os conhecimentos científico-religiosos básicos influenciam inclusive o trabalho turístico em diferentes regiões, como por exemplos, as viagens direcionadas para grupos que se utilizam de espaços da natureza como região de culto.

O que se espera hoje do processo educacional é a formação do sujeito para resolver situações-problema do dia a dia e que envolvem diferentes graus de complexidade. Na compreensão da escola como espaço de reflexão e sistematização de diferentes saberes, o respeito e a consciência, por parte dos docentes e estudantes, do direito à liberdade de consciência e da opção religiosa, relevando os aspectos científicos do universo cultural do Sagrado e a diversidade social posta diante de todos.

O desafio, portanto, é promover o diálogo para a construção de um saber emancipatório. Dessa forma, não é a simples exposição de informações e valores que permitirá o questionamento sobre a própria existência do ser humano, participante das intrincadas relações socioculturais, mas o que podemos chamar de “letramento religioso”.

É fundamental que a ênfase da ação pedagógica esteja na formação cidadã do ser humano, promovendo o diálogo intercultural e inter-religioso para que seja garantido o respeito à identidade e à alteridade. Assim será possível uma leitura que vá além da superfície das coisas, acontecimentos, gestos, ritos, normas e formulações, para a compreensão da realidade de maneira profunda. Ao propor que entre os componentes curriculares exista um que possibilite aos estudantes da Educação Básica estudar e refletir sobre a diversidade religiosa, estamos proporcionando um aspecto responsável pela organização de conceitos que conduziram a própria história humana.

Os debates e as reflexões prosseguem na busca para estabelecer o Ensino Religioso como um espaço para pensar o ser humano, partindo de uma visão mais ampla que reúna todas as áreas do conhecimento, numa abordagem fenomenológica que observe as diversas manifestações religiosas.

Assim, o Ensino Religioso é a releitura do fenômeno religioso a partir do convívio social dos alunos sem erigir uma ou outra forma de religiosidade. É um conhecimento significativo que necessita de docentes preparados. Nessa perspectiva de ser um componente curricular comprometido com a cidadania, o Ensino Religioso vem construindo sua identidade, buscando novas estratégias que valorizem a busca do transcendente num determinado espaço cultural.

Isso não significa abrir mão do direito de expressão da confessionalidade de alunos e de professores, mas permitir ao outro ser sujeito de sua cultura, seus desejos e escolhas. O Ensino Religioso como componente curricular está alicerçado nos princípios da cidadania, no entendimento do outro enquanto outro. E isso só é possível num Estado laico, pois é competência do Estado assegurar aos alunos o direito de receber a formação religiosa desejada. É um direito cidadão.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição Política do Imperio do Brazil*. Secretaria de Estado dos Negocios do Imperio do Brazil a fls. 17 do Liv. 4º de Leis, Alvarás e Cartas Imperiaes. Rio de Janeiro em 22 de Abril de 1824.

\_\_\_\_\_. *Lei de diretrizes e bases da educação nacional – Lei 9.394/96*. Brasília: MEC, 1996.

\_\_\_\_\_. *Lei nº 9.475 de 22 de julho de 1997*. Dá nova redação ao artigo 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 23 jul. 1997. (seção I).

\_\_\_\_\_. *Constituição da República do Brasil*. Brasília: Senado da República, 1988.

\_\_\_\_\_. *Parecer CNE/CEB Nº:7/2010*. Parecer Homologado – Despacho do Ministro, publicado no D.O.U. de 9/7/2010, Seção 1, p. 10.

\_\_\_\_\_. CONAE. CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. *Resolução nº 4, de 13 de julho de 2010*. Brasília: CNE, 2010.

CICERONE. *La natura divina*. 4 ed. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1998.

CURY, C. R. J. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. *Rev. Bras. Educ.*, n. 27, Rio de Janeiro, set./out./nov./dez. 2004.

DOMINGOS, M. *Escola e laicidade: o modelo francês*. Interações – Cultura e Comunidade, v. 3, n. 4, p. 153-170, 2008.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. *Referencial curricular para a proposta pedagógica da escola*. Curitiba: Fonaper, 2001.

JUNQUEIRA, S. R. de A. *História, legislação e fundamentos do Ensino Religioso*. Curitiba: IBPEX, 2008.

MESLIN, M. *A experiência humana do divino*. Fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis: Vozes, 1992.

ONU. Organização das Nações Unidas. *Declaração de Direitos Humanos*. Adotada e proclamada pela Resolução nº 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em em 10 de dezembro de 1948. Assinada pelo Brasil na mesma data.

SCHLESINGER, H.; PORTO, H. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1995.

STRECK, D. *Correntes pedagógicas*. Petrópolis: Vozes/CELADEC, 1994.

TARDIF, M. *Saberes docentes e formação profissional*. Petrópolis: Vozes, 2002.

UNESCO. *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*. Adotada pela Conferência Geral da Unesco, em Paris, em 16 de novembro de 1995.

VIDAL, D. G. *80 anos do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*: questões para debate. *Educação e Pesquisa*. v. 39, n. 3, São Paulo: July/Sept. 2013 Epub May 10, 2013.



## CAPÍTULO 10

# CAMINHANDO, REZANDO E SE AUTOFLAGELANDO: as procissões penitenciais

*Vera Irene Jurkevics*

*“Os penitentes sobem a ladeira/Cheia de espinhos, cheio de pedras,  
Sobem a ladeira que leva a Deus/E vão deixando culpas pelo caminho  
[...] No alto do morro chega a procissão/Um leproso de opa empunha o estandarte [...] No adro da igreja há pungas, café, imagens, fenômenos, baralhos, cigarros/  
E um sol imenso que lambuza de ouro/o pó das feridas e o pó das muletas/  
Meu Bom Jesus que tudo podeis/Humildemente te peço uma graça/  
Sarai-me, Senhor, e não dessa lepra, /  
Do amor que eu tenho e que ninguém me tem”.*  
(Carlos Drummond de Andrade)<sup>293</sup>

*“Olha lá/Vai passando/A procissão/Se arrastando/Que nem cobra/Pelo  
chão/As pessoas/Que nela vão passando/Acreditam nas coisas/lá do céu/  
As mulheres cantando/Tiram versos/Os homens escutando/Tiram o chapéu/  
Eles vivem penando/Aqui na Terra/Esperando/O que Jesus prometeu/E  
Jesus prometeu/Coisa melhor/Prá quem vive/Nesse mundo sem amor/Só  
depois de entregar/O corpo ao chão/Só depois de morrer/Neste sertão”.*  
(Gilberto Gil)<sup>294</sup>

Esses versos do poeta Drummond e do compositor Gilberto Gil, sinalizam o caráter confessional e purgativo daqueles que constringidos por suas faltas e culpas, caminham, cantando benditos, ou então, permanecem em silenciosa oração, tomados por emoções, lágrimas, reverências e temores, numa das mais antigas e tradicionais manifestações de Religiosidade Popular.

O conceito de Religiosidade Popular já foi definido, defendido e justificado, de acordo com diferentes vieses, ao longo do tempo, mas quase sempre é caracterizado como uma superposição de práticas religiosas em que se destacam as festas, as novenas, as promessas, os ex votos, as procissões, os cultos santorais, além de outros rituais e crenças, com o objetivo de reestabelecer um elo com o sagrado, muitas vezes na contramão das diretrizes oficiais, desfazendo, dogmas e regras e, à sua maneira, reconstruindo ritos, símbolos, cânticos, além de exaltar múltiplas formas de sociabilidade e solidariedade.

293 *Poesia Completa*, p. 37.

294 *Procissão*, 1967.

Mais recentemente estudiosos de diferentes campos do saber têm buscado entender a essência dessas expressões de religiosidade, seu caráter fenomenológico, superando a antiga tendência de classificá-las como desviantes ou marginais, dotando-as, ao contrário, de uma dinâmica própria, com ênfase em suas especificidades, ao invés da mera observância da ortodoxia da qual se originam. Por isso, o tratamento antes restrito ao interior das instituições religiosas foi sendo transposto para o estudo de suas práticas, num vigoroso leque de novas possibilidades de análise.

Nesse sentido, Alba Zaluar<sup>295</sup> defendeu que os aspectos simbólicos presentes na Religiosidade Popular revelam um caráter universal, em que se funda a ordem social e para que esse fenômeno possa ser compreendido, alguns dos possíveis caminhos são a análise das piedades e das festas devocionais, da organização de devotos em confrarias, das romarias aos santuários, entre outros, em que o patrimônio simbólico não constitui apenas mais um dos elementos dos movimentos religiosos, mas sua própria base lógica.

Dessa forma, é possível estabelecer uma relação dialógica entre o horizonte mítico e a consciência histórica, em que os elementos que constituem essa relação não são excludentes mas, se complementam, num processo de circularidade cultural<sup>296</sup>, feito de alternâncias e reentrâncias, em que os elementos institucionais e os desclericalizados, se movem, ora de cima para baixo, ora no sentido contrário, num influxo recíproco e intenso.

## Os penitentes em procissões

As procissões católicas remontam ao medievo, período em que, o clero se empenhava em controlar a desmesura popular, proibindo e estabelecendo regras, contra todo tipo de abusos, de escândalos e de indecências. Assim, a Igreja se esmerava em organizar o povo em “pelotões hierarquizados”, além de definir os cânticos, as ladainhas, o percurso, as paradas e o retorno. No entanto, vale pensar que, possivelmente, o entusiasmo popular encontrava, mesmo com esse controle, fissuras, para se expressar, de acordo com seu próprio entendimento.

De início, ainda no período medieval, a autoflagelação ocorria, nas palavras de Jacques Le Goff, do lado externo das igrejas, “para não manchar de sangue as paredes”<sup>297</sup> e, mais tarde, com a criação dos cemitérios, passou a ser realizada próximo ou em frente ao portão principal, longe de olhares públicos. Na Irlanda, os religiosos aprendiam acerca da eficácia dos feitos ascéticos, “a excitação das mortificações”<sup>298</sup>. Tratava-se de um sistema de penitência tarifada em que, a cada falta correspondia uma penalidade precisa, que pode ser entendida como uma “taxação” dos pecados,

295 Em *Os Movimentos Messiânicos brasileiros*.

296 Conceito tomado de empréstimo de Mikhail Bakhtin que sinalizou a existência de um relacionamento circular, feito de alternâncias entre elementos presentes, aparentemente dicotômicos, mas que, na realidade, compartilham os espaços dessa relação, em que, ora um detêm a hegemonia, ora o outro consegue se sobrepor, ganhando maior destaque e/ou visibilidade, em *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*.

297 Jacques Le Goff. *A Civilização do Ocidente Medieval*, p. 338.

298 *Ibid*, 341.

conforme determinava o *Livro de Penitências*, sob forma de preces, jejuns, peregrinações e mortificações de diversas espécies. Após o cumprimento da pena, havia um ritual público de reconciliação no interior das igrejas. Gradativamente essa prática se popularizou por toda a Europa, vigorando entre os séculos VI e XII, quando se libertou e ganhou às ruas.

Alphonse Dupront<sup>299</sup> atribuiu o largo uso das punições físicas, naquele contexto, ao mental coletivo, em que o homem buscava fora de si a sanção de suas faltas e fraquezas. Os penitentes, para além da própria Igreja, infringiam-se dolorosos castigos, mortificando-se com chicotes, chamados de “disciplinas”, em cujas pontas eram colocados objetos cortantes como pregos ou pedacinhos de metal, com o objetivo de dilacerar a carne das costas e de outras partes do corpo.

A partir do século XII, com o desenvolvimento urbano comercial e com todas as mudanças socioculturais decorrentes, as práticas salvacionistas sofreram alterações significativas, assumindo uma configuração até então inédita: pregação-confissão-comunhão. Para as populações urbanas, a purificação e, portanto a salvação encontrava-se nessa tríade, em que a comunhão eucarística era precedida da confissão. Não é difícil entender, a rapidez com que essa prática se desenvolveu largamente propagada como obrigatória pelo menos uma vez por ano, por ocasião das celebrações da Semana Santa. Nesse cenário, o Cristo sofredor da Paixão, segundo palavras de Le Goff<sup>300</sup>, “coexiste com o Cristo glorioso da Eucaristia exibido na procissão de Corpus Christi”. Assim, muitos grupos religiosos substituíram a autoflagelação de seus rituais, por esmolas, cantos e procissões.

No período pós tridentino, segundo Mary Del Priore, “os leigos ganharam, gradativamente, espaço no interior das irmandades religiosas, enquanto as procissões eram apresentadas qual um templo em marcha, resultado de uma competição de recursos e de preeminência social de seus membros”<sup>301</sup>.

Trazidas para o Brasil pelos jesuítas, as procissões dos penitentes, gradativamente se organizaram no interior das irmandades e confrarias, embora sem reconhecimento oficial. Simbolizavam, desde suas primeiras manifestações, o martírio de Jesus e a purgação dos pecados da humanidade, além de buscarem a cura para os desejos da carne e os males da alma.

Distintamente, no entanto, as populações rurais, muitas das quais, vivendo mais isoladamente, se mantiveram, de certa forma, à margem daquelas diretrizes institucionais, o que possibilitou, por mais tempo, a permanência das tradicionais práticas dolorosas de mortificação. Por isso, longe das transformações urbanas, entre os séculos XII e XV, manteve-se no meio rural a noção de martírio como a principal expressão de sacrifício, capaz de purificar a alma através do suplício da carne.

Se por um lado as flagelações, no âmbito da ortodoxia perdia espaço para outras manifestações piedosas, a incidência da lepra e da tuberculose, além das desventuras climáticas, tornaram mais vigorosas as procissões dos penitentes. Aliás, a

299 A. Dupront. *A Religião Católica: perspectivas e possibilidades*.

300 *O Deus na Idade Média*, p. 39.

301 *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, p. 25.

procissão, esse caminhar solene, sacralizado, mesmo sem uma presença sacerdotal, herança dos antigos clássicos, que a realizavam como forma de glorificar algum feito excepcional, se remodelou, no conjunto das práticas sacralizadas, revelando-se como um momento de profundo ardor, em que reproduzir, em parte, o sofrimento do Cristo, significava encontrar a cura da alma, ainda que sob o martírio do corpo, como Ele próprio teria andado, em procissão, rumo ao Calvário.

Por isso, ao longo do tempo, os penitentes passaram a organizar o cortejo e marcar suas realizações, de acordo com os acontecimentos e eventos que o justificavam. Enquanto os participantes comuns rezavam, desfiando ladainhas, os chitocotes estalavam, marcando os corpos dos penitentes com o sangue purificador.

Esse caráter dramático tem paralelo com as antigas procissões dos leprosos, mas para que se entenda o ponto de conexão entre os dois cortejos, é necessário lembrar que a história da lepra<sup>302</sup> foi marcada pelo preconceito que levava suas vítimas à total marginalização. Ela não se parecia com nenhuma outra doença, propagava-se sem controle, agarrando-se à sua vítima, mutilando-a, causando repulsa, mas a mantinha viva, pois “o doente morria com lepra, mas não de lepra”<sup>303</sup>.

Desde os primeiros relatos bíblicos, os leprosos eram estigmatizados como impuros, como se pode constatar em *Levítico*, que pregava que os sacerdotes eram os responsáveis por atestarem as chagas da pele, declararem impuros os portadores da moléstia, além de indicarem seu afastamento da convivência social.

No *Novo Testamento*, Mateus, Marcos e Lucas, também se ocuparam dos sofrimentos físicos e ao retratarem as curas operadas por Jesus, a do cego, a do aleijado, a da mulher com hemorragia, trataram-nas como a cura de um mal do corpo. Diferentemente, o caso do leproso foi descrito como limpeza, não como prática terapêutica. Ao tratá-lo, o Cristo o livrou da impureza e do estigma que o envolvia, retirando-o da marginalidade e reintegrando-o à sua comunidade, já que havia sido libertado daquilo que o tornava impróprio para o convívio social.

Ao longo da história da humanidade, a lepra esteve presente em todas as civilizações. Alguns estudiosos apontam sua origem na Índia, outros na China, enquanto antigos documentos se referiam a ela como o “mal fenício”<sup>304</sup>.

Tais referências nos permitem pensar que sob esse mesmo rótulo se escondiam outras tantas afecções de pele, mas é fato inconteste de que vitimou homens, mulheres, crianças e velhos, em diferentes terras e épocas, mantendo sempre uma marca comum, a da segregação. Enquanto outros males eram vistos como doença, inicialmente, a lepra era tida como punição, possivelmente em função de seus efeitos físicos, e o leproso teria que carregar, até a morte, a culpa de ser leproso.

302 Doença infecciosa causada pelo *bacilo de Hansen*, incurável até o século XIX, causando sérias incapacidades e/ou deformidades físicas, o que provocava o isolamento de todos os acometidos.

303 G. Barroso. *Reis, Papas e Leprosos*, p. 5.

304 Referência que responsabilizava os fenícios de serem os transmissores da doença, uma vez que, detentores de importante frota mercantil, ancoravam seus navios em numerosos portos do Mediterrâneo. Certamente, além de produtos, esse comércio possibilitava a circulação do bacilo causador da patologia e de muitos outros.

A tuberculose, a malária, o câncer, o tétano, entre outras doenças também eram consideradas muito graves e incuráveis, matavam, mas não deformavam, não mutilavam. A sífilis provocava deformações, mas somente em seu estágio final, quando o doente já estava próximo da morte. No entanto, com a lepra era diferente. Os leprosos sofriam, de acordo com a evolução natural da doença, múltiplas mutilações, deformando-se e causando horror em quem os visse, sofrendo por isso, a condição de isolamento compulsório.

Nesse contexto não é difícil entender porque foram, ao lado de judeus, acusados, ao longo de tempo, de envenenarem poços, provocarem flagelos, espalhando doenças, inclusive a peste. Se difundiam males, se infestavam o ar, era preciso que fossem afastados do convívio de todos. Governos e Igreja tomaram medidas extremamente severas, aos nossos olhos, mas, de acordo com aquele entendimento, acreditavam que a exclusão era a solução mais adequada, talvez a única, para proteger os não infectados. Aos primeiros cabiam, através de editos, exigir o afastamento dos leprosos, enquanto a segunda se encarregava de amenizar seu efeito devastador, consolando-os com suas orações e cultos, ainda que a distância.

De acordo com o pesquisador do Centro de Memória da Faculdade de Medicina, da Universidade Federal de Minas Gerais, Geraldo Barroso,

não havia outra medida preventiva que não o isolamento compulsório, pois a mente ensandecida das massas, já sofridas pela fome, pela miséria, pela ignorância, pelas credices e pelas investidas das pestes, encontravam naqueles doentes, biblicamente estigmatizados, os bodes expiatórios ideais para extermar suas revoltas<sup>305</sup>.

Assim como a lepra ocupou até recentemente um papel ímpar no conjunto de doenças e males físicos, a procissão dos penitentes, também adquiriu uma característica única no conjunto das procissões, talvez porque, a exemplo dos múltiplos sofrimentos físicos e morais dos leprosos, os penitentes, experimentando privações e dores e, expondo publicamente sua fragilidade, acreditavam reafirmar sua fé e, concomitantemente, assegurar a purificação de sua alma.

O sentido que se tem de procissão é o caminhar, em fila, de um grupo organizado de pessoas, de forma cerimonial, em cortejo, entoando orações e cânticos, geralmente hinos religiosos, além de contar com a presença de imagens sacras em andores e estandartes, ou ainda de relíquias, dignas de veneração.

De acordo com as diretrizes do catolicismo as procissões podem ser devocionais ou litúrgicas. As primeiras ocorrem por ocasião das comemorações santorais e, de forma mais significativa, na Semana Santa, com destaque para a Sexta Feira Santa, quando os penitentes caminham em busca de sua purificação. As segundas são ligadas a alguma celebração sacramental como as procissões de *Corpus Christi*, que ganham grande visibilidade pelo trabalho artístico da comunidade que, misturando flores, serragem, areia colorida e outros materiais, enfeita as ruas pelas quais

305 Op. cit., p. 6.

passa o cortejo. Essa celebração marca o único dia do ano em que o Santíssimo Sacramento, sai às ruas, em procissão. Nesta festa, os devotos, agradecem e louvam o dom eucarístico, pois acreditam, que o próprio Cristo se faça presente, como alimento e medicamento espiritual. O cortejo, pelas vias públicas, atende à recomendação canônica<sup>306</sup> que determina que seja conduzido, preferencialmente, pelo bispo diocesano, responsável por carregar o Santíssimo Sacramento.

Trata-se, para os que creem, de um momento que reúne fé, tradição, arte e beleza e que, revigora o sentido de identidade da comunidade católica, ao mesmo tempo que significa seguir Jesus, uma vez que uma procissão, O seguiu, rumo ao Calvário, fora das muralhas de Jerusalém, onde foi crucificado.

Em linhas gerais, como ato identitário, além da dimensão simbólica, a procissão religiosa é uma manifestação pública de pertencimento, mas apesar de todo seu caráter de ortodoxia, existem ocasiões em que, apesar dos contornos oficiais, muitos caminhantes, se utilizam de práticas não reconhecidas institucionalmente.

Um bom exemplo são as Procissões dos Penitentes, realizadas pelo Brasil afora, sobretudo nas regiões norte, nordeste e centro oeste, como apontou Luís Câmara Cascudo<sup>307</sup>, destacando o objetivo de muitas delas de se dedicarem a aliviar o sofrimento das almas do Purgatório, através das incelências<sup>308</sup>.

Os penitentes são devotos que estabelecem uma relação específica com a esfera da morte. Encapuzados, rezando, percorrem uma via sacra, partindo da porta do cemitério, param nas “estações”, em geral, nas casas de pessoas recém-falecidas, onde rezam o Pai Nosso, alimentando as Almas do Purgatório. Analogamente ao ritual da Paixão de Cristo, a penitência parece ser “a memória e resolução da morte de pessoas próximas, em que as estações são marcadas pelo cotidiano da morte e do sofrimento de familiares”<sup>309</sup>. Essa religiosidade penitencial, frequentemente praticada de forma autônoma, por vezes convive harmoniosamente com a Igreja, mas, em outras, conflita com sua ortodoxia.

Assim, mergulhar no “mistério” da experiência vivida de diferentes grupos de penitentes, significa apreender, na perspectiva bakhtiniana, de circularidade cultural, a presença do oficial e a força do oficioso, em que a procissão dos penitentes, apesar de não integrar o calendário litúrgico da Igreja institucional, revela forças místicas bastante incomuns.

Para além do caráter sagrado, José Ramos Tinhorão aponta que a participação nessas procissões tinha e, arriscamos dizer, continua tendo um sentido simbólico intenso e bastante interessante. Segundo o historiador,

306 Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/cdc/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/archive/cdc/index_po.htm)>. Acesso em: 20 abr. 2016.

307 Em *Antologia do Folclore Brasileiro*.

308 Ou Excelências, expressão que designa cânticos específicos para os mortos, cantados durante o velório, em uníssono, sem qualquer acompanhamento instrumental.

309 Abelardo Montenegro. *Fanáticos e Cangaceiros*, p. 26.

Colocada sempre à margem das festividades públicas de caráter oficial, das quais participavam apenas na condição de espectador, seria nas solenidades religiosas, especialmente em certas procissões, que a gente comum dos primeiros centros urbanos coloniais estava destinada a encontrar a oportunidade de figurar como personagem ativa, desde o século XVI<sup>310</sup>.

Tal argumento reforça algo mencionado anteriormente, quando apontamos que, apesar de toda tentativa de controle por parte das autoridades eclesiásticas, a participação popular, oportunizava, em um ou outro momento, a quebra das regras e a expressão mais espontânea da fé, quando os fiéis, os devotos, encontravam ou forçavam uma brecha no oficial e se manifestavam como protagonistas.

Naturalmente tais participações e demonstrações eram rotuladas de pagãs ou superstições, numa clara referência à sua heterodoxia em relação às diretrizes institucionais. No entanto, na Europa, a partir do século X, não raro, pequenas encenações de episódios bíblicos, como a Anunciação do Anjo Gabriel à Virgem Maria, a Visitação dos Reis ao Menino Jesus e o drama da Paixão de Cristo, eram representadas, nas ruas, sob a forma de procissões. Apenas mais tarde assumiu caráter teatral, favorecendo o aparecimento dos dramas didático religiosos, baseados na vida dos santos e, por fim, as alegorias das virtudes cristãs.

Assim, vale lembrar que, para muitos, não se trata de um pendor pagão, mas profundamente religioso, ainda que não oficial. Nesse sentido, o antropólogo norte americano Clifford Geertz<sup>311</sup> afirma que nos rituais, o mundo imaginado e o mundo vivido fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas. Tal fato permite às pessoas a criação e a recriação de suas representações e de suas práticas, e além disso a construção de suas concepções de poder, de mundo, de fé, e, em última análise, da própria vida.

Um exemplo significativo é a procissão realizada, em muitos pontos pelo Brasil afora, por ocasião de prolongados períodos de estiagem. Os devotos, em cortejo, caminham um longo trajeto, carregando imagens de santos, enquanto pedem suas intercessões para o fim da seca. Em geral, entendem a privação como resultado de uma punição celeste, por seus pecados ou falta de devoção. Caminhar e orar, sob o sol ardente, é uma forma de ressacralizar o espaço profanado, buscando reestabelecer o equilíbrio, entre o Deus e seus filhos.

Nesse processo simbólico de recriação, a Procissão dos Penitentes, nos parece ter um caráter impar no conjunto das procissões porque os flagelantes acreditam que sua dor, seu sofrimento e suas privações, são um testemunho público de sua fragilidade, ao mesmo tempo em que legitimam sua fé.

Para Roger Bastide, a religiosidade penitencial, para além dessas características, expressa ainda outra, a rusticidade do sertanejo, seu patrimônio religioso:

310 Em *As festas do Brasil Colonial*, p. 67.

311 Em *O Saber Local*.

No sertão a religião é tão trágica, tão machucada de espinhos, tão torturada de sol quanto a paisagem, é a religião da cólera divina, num solo em que a seca encena imagens do Juízo Final e em que os rubicundos anjos barrocos cedem lugar aos anjos do extermínio. O penitente, vergastado pelas disciplinas, lava com sangue os pecados do mundo, ao mesmo tempo em que se purifica<sup>312</sup>.

Nesse sentido, entendemos que a Procissão dos Penitentes que se constitui, de certa forma, em uma cerimônia trágica, mistura fé e arrebatamento, misticismo e transcendência e provoca “arrepios na espinha” naqueles que a acompanham, mesmo sem se submeterem à expiação sacrificial, mas que veem no cortejo, um momento de reflexão e de busca espiritual, “um momento numinoso que atinge a profundidade da alma”<sup>313</sup>.

Tal é o caso narrado por Francisco Freire Alemão, membro da Comissão de Exploração das Províncias do Norte<sup>314</sup>, no início de dezembro de 1859, quando, juntamente com outros cientistas e pesquisadores, se hospedou numa casa próxima da igreja da cidade do Crato, no Ceará. De acordo com seu relato, após algum tempo, já adormecidos, foram impactados por sons produzidos pelos penitentes, que não puderam identificar de pronto. Pouco depois, um dos flagelantes bateu à porta, pedindo esmolas e padre nossos, enquanto outros entoavam os benditos. O assombro da cena foi assim descrito:

Vimos um homem pardo, de constituição atlética, nu, tendo só a ceroula e está arregaçada até o alto das coxas, com uma pedra na cabeça e na mão um tijolo com que batia nos peitos com tanta força e ao mesmo tempo, que a mim, que estava na minha rede, parecia que batia no chão e ao tempo, continuava suas lamentações medonhas, e às vezes, acompanhada de grande pranto. Deram-lhe a esmola e fizeram algumas questões a que respondia ‘sou um pobre penitente’. Havia já se disciplinado e clamava que já não podia com a disciplina<sup>315</sup>.

Álvaro Guerra, de forma bastante próxima, apresentou a Procissão dos Penitentes, de sua cidade, na cidade de Goiana, em Pernambuco:

Era madrugada, ouvia-se a cadência dos passos marcados por uma tuba. À frente, um dos penitentes, entre uns 12, ia anunciando em voz arrastada e lúgubre a aproximação do cortejo e fazendo barulho com um pequeno baú contendo pedras, para imitar o som de matraca [...] durante o percurso os lombos eram açoitados, pela disciplina, até verter sangue, sem gemido, lágrima ou queixa [...] quando por tibieza, senão por descuido, falhava algum

312 Em *Brasil: terras de contrastes*, p. 88.

313 Rudolf Otto. *O Sagrado*, p. 77.

314 Nomeada por D. Pedro II para pesquisar as possibilidades de exploração das províncias menos conhecidas, até então, e vinculada ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IBGE).

315 ALEMÃO, 1859, p. 218 *apud* Cicero da Silva Oliveira. *Mais que impressões: a presença dos penitentes caririenses em textos que inventaram o Brasil e o Cariri*, p. 154.



golpe, o companheiro mais próximo, adiantava-se carinhosamente a resgatar a omissão, provendo o temerato ou descuidado com o arremesso de sua própria disciplina<sup>316</sup>.

O relato de Freire Alemão prosseguiu, sinalizando que ao final da cerimônia religiosa, pouco antes do dia clarear, os penitentes foram recolhidos à sacristia da Igreja matriz, onde outras pessoas lhes prestaram assistência, aplicando sobre as feridas das costas, talos de bananeira, para evitar que as chagas infeccionassem. Por fim, os flagelantes, despediram-se, não sem antes reafirmar a satisfação da “santa e piedosa missão cumprida”<sup>317</sup>.

O historiador cearense Irineu Nogueira Pinheiro, também fez referências aos flagelantes, lembrando vivências antigas:

Por me ter referido à procissão de *penitentes*, mui comuns antigamente no sul do Estado, lembro uma a que assisti no Crato, de noite, dentro de casa, as rótulas fechadas, um rio de terror a coar-me a alma de menino. Algumas horas depois à procissão, no dia imediato viam-se grossos pingos de sangue nas lágimas das calçadas, no patamar, no piso e nas paredes da Matriz. Em uma dessas paredes desenhava-se, nitidamente, a mancha vermelha das costas de um dos flagelados [...] Ouvidos certamente, vistos talvez, aqueles penitentes encenando seus rituais nas escuras ruas do Crato inventavam espacialidades. As sólidas paredes não conseguiam deter os sons e o que era externo estabelecia insegurança para quem declarava a casa ambiente inviolável. Não era preciso que os olhos vissem para que a alma sentisse terror. O corpo também sofria aquela experiência, o alargamento do espaço que a procissão dos penitentes provocava<sup>318</sup>.

Irineu Pinheiro sinalizou ainda que “Sempre houve no Cariri, e ainda hoje existem em alguns municípios, *companhias de penitentes*, que se fustigam com disciplinas de ferro, às horas mortas da noite”<sup>319</sup>.

Em Nossa Senhora das Dores, considerada “portal do sertão sergipano”, há mais de um século, alguns habitantes se dedicam à Procissão dos Penitentes, toda Sexta Feira Santa, quando, à meia noite, as badaladas da matriz, marcam o início do cortejo, composto apenas de homens, que passam por todas as capelas da cidade, parando em oração penitencial. Apesar de destituída de autoridade religiosa, a procissão é acompanhada por grande número de fiéis, ou aguardada, nos pontos de parada, previamente estabelecidos, o que lhe confere forte caráter religioso, mesmo porque, como parte das tradições populares, o sacrifício, a dor e o sofrimento são o modo mais legítimo de se alcançar graças e purificação.

316 Em *Religiosidades Pernambucanas*, p. 49-50.

317 *Ibid.*, p. 156.

318 Em *O Cariri: descobrimento, povoamento e costumes*, p. 143.

319 *Ibid.*, 145.

## Considerações finais

Transitar por essa floresta de símbolos que é o campo das Religiosidades Populares, nos tem levado, ao longo do tempo, a enveredar por diferentes caminhos e muitas trilhas, uma vez que o universo religioso forma, uma densa rede de práticas e saberes, na qual se inscrevem e se desenrolam múltiplos sentimentos, temores, sacrifícios, desejos e, sobretudo, esperanças. Um possível entendimento desse cenário multifacetado, ainda que de forma parcial, nos tem colocado frente a duas modalidades de um mesmo cosmo: o oficial, ortodoxo, institucional e outro, oficioso, descleralizado, popular, que existem a partir de duas dimensões temporais: o tempo curto, do cotidiano, em que ocorrem os eventos habituais, e o da longa duração, das representações coletivas, que se constroem e se reconstroem no desenrolar do tempo.

Na junção desses elementos, encontra-se a Religiosidade Popular, delineando-se em uma riquíssima modelagem cultural de práticas populares de piedade e fé, em que estão presentes clivagens sutis do simbólico e das representações do sagrado. Esta clivagem, na perspectiva bakhtiniana de circularidade cultural, instaurada entre a cultura eclesial, por si só, já polissêmica, e a dos leigos praticantes, não se constituiu de forma linear ou harmônica. Certos momentos apresentaram conflitos e tensões, gerando enfrentamentos, sem deixar, no entanto, de ocorrer, por outro lado, uma aproximação entre essas culturas, uma conciliação, ou até mesmo uma cooptação, evidenciada nas celebrações em que o sagrado e o profano transitam muito espontaneamente, como no caso dos festejos santorais e nas procissões.

Essas apropriações, tanto do oficial quanto do oficioso, sinalizam que a religiosidade não se circunscreve em um sistema fechado ou que suas práticas sejam rigorosamente seguidas, visto que as fronteiras nada têm de rigidez, embora as tradicionais ortodoxias defendidas pela Igreja, sejam uma contínua tentativa de manter o controle sobre todas as práticas religiosas de seus adeptos. Tal postura, a impede de reconhecer muitas das experiências místicas de pessoas comuns que, independente das diretrizes oficiais, buscam o encontro com o divino, numa espontânea expressão de comunhão.

Estas manifestações diretas e imediatas, como as procissões penitenciais afloram a devoção, dispensando ou reduzindo significadamente as mediações institucionais. Esses cortejos, sobretudo aqueles marcados pela autoflagelação, apontam para um leque de devoção populares, em que, apesar de se revestir do que há de oficial, prevalece a naturalidade popular.

Se o local de encontro, que marca o início da caminhada é a porta da igreja ou o portão do cemitério, se há a presença de um representante do clero, ou se o sacerdote, acolhe ao final do martírio, os penitentes para cuidar de suas feridas, nada parece ter mais importância do que o sentido da penitência cumprida, da purgação alcançada, descortinando esperanças de renovação e comunhão.

Enquanto os ritos institucionais são oferecidos prontos pelos religiosos, as religiosidades populares, e de forma marcante as procissões, expressam convicções plenamente emocionais, espontâneas e pessoais em que o sacrifício e a dor, representam a sacralização simbólica do homem comum e a dimensão de sua fé.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, C. D. de. *Alguma Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília: Hucitec/UnB, 2008.
- BASTIDE, R. *Brasil: terra de contraste*. São Paulo: DIFEL, 1975.
- BARROSO, G. *Reis, Papas e Leprosos*. Belo Horizonte: Pelicano, 2004.
- CASCUDO, L. C. *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 2003.
- DEL PRIORE, M. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DUPRONT, A. *A Religião Católica: perspectivas e possibilidades*. São Paulo: Loyola, 1995.
- GEERTZ, C. J. *O Saber Local: ensaios de Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GIL, G. *Louvação*, Gravadora Philips, 1967.
- GUERRA, A. da S. *Religiosidades Pernambucanas*. Recife: Atalaia, 2011.
- LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru/SP: EDUSC, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O Deus na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MONTENEGRO, Abelardo. *Fanáticos e Cangaceiros*. Fortaleza: H. Galeno, 1973.
- OLIVEIRA, Cícero da Silva. Mais que impressões: a presença dos penitentes caririenses em textos que inventaram o Brasil e o Cariri. *Macabéa – Revista Eletrônica NETLLI*, Crato, v. 3, n .1, jun. 2014, p. 33-50.
- OTTO, R. *Sagrado*. Lisboa, Ed. 70, 1992.
- PINHEIRO, I. N. *O Cariri: descobrimento, povoamento e costumes*. Fortaleza: FWA, 2009
- TINHORÃO, José Ramos. *As Festas do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Edições 34, 1999.
- ZALUAR, A. Os Movimentos Messiânicos brasileiros: uma leitura. *BIB/Anpocs*, n. 6, 1979, p. 9-21.



## CAPÍTULO 11

# LIÇÕES DE LIDERANÇA DE JESUS: conceitos de liderança e sucesso na mídia cristã

*Karina Kosicki Bellotti*

---

O presente capítulo aborda um tema em bastante evidência atualmente, dentro e fora dos círculos religiosos: a liderança ensinada em manuais de aconselhamento. Desde os anos 1980, é crescente o número de publicações de autores cristãos (em sua maioria, evangélicos) que visam formar líderes para suas igrejas, e lideranças para atuar na sociedade em geral a partir de ensinamentos bíblicos. De que forma esta mídia de aconselhamento pode ser analisada pelo viés da área de estudos de Religião, Mídia e Cultura? O que esta literatura tem a dizer sobre tendências religiosas mais recentes dentro do campo evangélico, e como tais tendências podem ser lidas historicamente?

Para responder a estas questões, analisaremos duas obras escritas por autores norte-americanos entre os anos 1990 e 2000, e lançadas nos anos 2000 no Brasil por editoras evangélicas: “Lições de liderança de Jesus – o melhor líder de todos os tempos tem algo a dizer a você”, de Bob Briner e Ray Pritchard<sup>320</sup> (original de 1997, lançado aqui em 2000), e “Os segredos da liderança de Jesus: 58 chaves que podem trazer milagres que você jamais experimentou”, de Mike Murdock<sup>321</sup>. Nosso foco centra-se em livros que trazem a figura de Jesus Cristo como o grande modelo de liderança, um tipo de literatura que tem crescido em número desde os anos 1980, em geral por conta da publicação de traduções de livros estadunidenses de autoria evangélica. Tal tendência acompanha o aumento de oferta de títulos seculares sobre liderança, também escritos em sua maioria por norte-americanos. À parte de livros voltados para lideranças religiosas, dirigimos nosso olhar para os livros que se utilizam de Jesus para difundir ideais de liderança para um público amplo, que pode ou não ser religioso ou mesmo evangélico. Que tipos de conselhos são oferecidos ao público leitor, e como este público é concebido nestes livros? Quais leituras de mundo podem ser percebidas nesta produção?

Compreender esta produção requer entender não somente as mensagens destes livros, que serão o principal alvo desta investigação, mas também o contexto maior em que este tipo de literatura se inscreve, tanto no que se refere ao gênero da literatura de “autoajuda”, quanto no incentivo à liderança e ao empreendedorismo feito por determinadas lideranças religiosas- além de iniciativas recentes como o “coaching cristão”, surgido nos Estados Unidos e recentemente presente no Brasil. Desta forma, estes livros serão analisados dentro de uma perspectiva que busca articular

---

320 B. Briner; R. Pritchard. *Lições de liderança de Jesus – o melhor líder de todos os tempos tem algo a dizer a você*. Campinas-SP: United Press, 2000.

321 M. Murdock. *Os segredos da liderança de Jesus: 58 chaves que podem trazer milagres que você jamais experimentou*. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2005.

suas mensagens com formas historicamente construídas de formação de lideranças dentro de um contexto neoliberal e globalizado, em que a própria mídia religiosa é uma mercadoria de grande circulação<sup>322</sup>.

Nosso texto divide-se em três partes – primeiro, uma consideração sobre a abordagem adotada para esta pesquisa, relacionada aos estudos de religião, mídia e cultura, e sua articulação com os estudos da história da literatura de aconselhamento; em seguida a análise de duas obras – a primeira, de Bob Briner e Ray Pritchard, que destaca um modelo de liderança de Jesus baseada nas ações descritas no Evangelho de Marcos, e a segunda, de Mike Murdock, que defende um modelo de liderança baseado na Teologia da Prosperidade. Na conclusão ainda trazemos reflexões mais abreviadas sobre uma obra que leva quase o mesmo título do livro de Mike Murdock, “Segredos de liderança de Jesus Cristo”, mas sequer aborda a questão da liderança tal como em outros livros. Nossa análise procura comparar estas obras com outros títulos que também tomam Jesus como modelo de liderança, a fim de demonstrar a variedade de apropriações da figura de Jesus neste campo.

## **Abordagem de Religião, Mídia e Cultura**

A área de estudos sobre Religião, Mídia e Cultura foi inaugurada nos Estados Unidos a partir dos anos 1980, com as pesquisas de Stewart M. Hoover<sup>323</sup> sobre o televangelismo norte-americano. Até então, o televangelismo era uma vitrine popular para líderes ligados à Direita Cristã americana, como Pat Robertson e Jimmy Swaggart, e o seu estudo conjugou inicialmente estudos na área de comunicação. Contudo, ao longo dos anos 1990 e 2000 esta área ampliou não somente o escopo de seus objetos, mas também sua interdisciplinaridade. A partir de meados dos anos 1990, foram promovidos congressos bienais, em várias partes do mundo, para reunir pesquisadores de todo o mundo e de diversas áreas, para discutir as análises de mídias produzidas por religiões organizadas e institucionais, além de aspectos religiosos presentes em mídias seculares<sup>324</sup>.

Uma ideia que tem convergido estudos nesta área é a constatação de que a midiaticização da religião é um aspecto fundamental do cenário religioso contemporâneo, seja por conta da incorporação de recursos comunicacionais por instituições religiosas tradicionais, seja por conta da circulação de elementos culturais religiosos difundidos por veículos de mídia na vida cotidiana das pessoas. A comunicação em seus diferentes meios tem modificado a relação entre instituições religiosas e indivíduos, além de permitir que os indivíduos expressem sua religiosidade nesta mídia. Além disso, a comunicação cria espaços de compartilhamento de ideias e

322 Este capítulo faz parte da pesquisa em andamento sobre a mídia de liderança produzida nos Estados Unidos e no Brasil no século XX e início do século XXI.

323 S.M. Hoover. *Religion in the media age*. NY: Routledge, 2006; S.M. Hoover; K. Lundy (Org.). *Rethinking Religion, Media, and Culture*. Thousand Oaks-CA: SAGE, 1997.

324 Os trabalhos reunidos pela Associação Internacional de Religião, Mídia e Cultura pode ser acessado na página do Centro de Estudos de Religião, Mídia e Cultura na Universidade do Colorado em Boulder, EUA: <<http://cmrc.colorado.edu/>>. Acessado em: 22 mai. 2016.

valores que não necessariamente pertencem a uma instituição religiosa – como é o caso do mercado editorial religioso, cuja existência conjuga produções de diferentes vertentes religiosas, gêneros e formatos. No caso do mercado editorial evangélico, uma série de ferramentas para a vida cotidiana é oferecida por autores leigos e clérigos, das mais diferentes formações teológicas, com o intuito de alimentar a vida espiritual de seus leitores de maneira mais autônoma.

A história da literatura de autoajuda cruza-se com a história do mercado editorial evangélico norte-americano na segunda metade do século XIX. Não raro os livros de autoajuda traziam conselhos morais para que o leitor desenvolvesse seu potencial para melhorar de vida e, com isso, aprimorar a sociedade. A base de referência para estes livros era uma versão popular do calvinismo, que pregava o autoaperfeiçoamento através do trabalho e do cultivo do caráter, tal como no livro “Autoajuda”, de Samuel Smiles, de 1859. Tais valores ainda continuam em obras como “O Monge e o Executivo”, de James C. Hunter<sup>325</sup>, de 2004, e “Jesus, o maior líder que já existiu”, de Laurie Beth Jones, original de 1995<sup>326</sup>. Porém, a autoajuda também agrega outros valores e conceitos ao longo de sua existência, tais como a cultivo do magnetismo pessoal e da personalidade para melhor alcançar os seus objetivos (em “Como fazer amigos e influenciar pessoas,” de Dale Carnegie – 1936); o domínio do pensamento positivo para a materialização de seus objetivos (“O poder do pensamento positivo”, de Norman Vincent Peale – 1953; “O Segredo”, de Rhonda Byrne, 2006), dentre outros tantos exemplos.

O que se observa é que no Brasil os livros de autoajuda são predominantemente traduções de autores anglo-saxões, congregando em prateleiras de grandes livrarias autores seculares e religiosos, lançados por editores seculares (como a Sextante) e por editoras evangélicas (Vida, Vida Nova, Mundo Cristão, Hagnos, CPAD, dentre outras) e algumas editoras católicas<sup>327</sup>. A proximidade entre estes produtos facilita o seu consumo por diferentes perfis de leitores, que podem ou não possuir filiação religiosa. Em muitos casos, os autores das obras não são clérigos, ou não carregam em sua apresentação uma distinção denominacional explícita (com exceção dos clérigos católicos Padre Marcelo Rossi, Padre Fábio de Melo e Padre Reginaldo Manzotti<sup>328</sup>). Desta forma, o que aproxima estes títulos é o conjunto de seus temas – conselhos práticos para resolver problemas da vida moderna, para ser feliz e bem-sucedido, para ser um líder na sua empresa, na sua carreira, na sua vida.

O gênero de autoajuda, secular ou religiosa, carrega uma série de passos para serem seguidos por qualquer pessoa, e em geral traz a experiência do/da seu/sua autor/a como atestado de sucesso desta técnica. A literatura de aconselhamento

325 J.C. Hunter. O monge e o executivo: uma história sobre a essência da liderança. Rio de Janeiro: Sextante, 2004 (1998).

326 Este livro é a versão reeditada em 2011 pela Editora Sextante de L.B. Jones. Jesus CEO – com Jesus no coração da empresa – usando a sabedoria milenar para uma liderança criativa. RJ: Ediouro, 1996 [1995]. Dessa forma, neste trabalho este livro será referenciado a partir de sua primeira edição, cujo título é fiel ao título original em inglês.

327 Para maiores informações sobre editoras católicas no Brasil, ver: BITTERN COURT, A. B. *O livro e o selo: editoras católicas no Brasil*. Pro-Posições, v. 25, n. 1 (73), p. 117-137, jan./abr. 2014.

328 Destes autores, destacamos que o Padre Marcelo Rossi e o Padre Fábio de Melo têm livros publicados por editoras consideradas seculares, com a Príncipium (uma divisão da Editora Globo, que publicou os livros “Kairôs”, de 2013, dentre outros de Rossi), e Editora Planeta (que lançou “Quem me roubou de mim?”, de Fábio de Melo, em 2013), dentre muitos de seus livros.

acumula, ao longo de um século e meio, um arcabouço simbólico de onde lições de vida e de superação são engendradas de tal forma que seus leitores possam encaixar suas expectativas e visualizar o caminho para o sucesso e para a vitória sobre os mais diversos obstáculos. No caso da literatura que se utiliza da figura de Jesus Cristo – assim como livros que se valem de outros modelos bíblicos de comportamento, como Salomão e Davi -, existe a tentativa de transformá-lo em um exemplo atemporal a ser seguido por qualquer indivíduo. Quais as marcas contemporâneas destas leituras acerca de Jesus é o que exploraremos a seguir.

### “Lições de liderança de Jesus”

O livro “Lições de Liderança de Jesus” foi lançado originalmente em 1997, com tradução para o português em 2000, pela editora evangélica brasileira United Press. Seus autores são Bob Briner (1935-1999), comunicador e administrador do meio esportivo americano, e também um comunicador cristão, que apresentava o programa de rádio *Roaring Lambs*; e Ray Pritchard, pastor da Calvary Memorial Church em Oak Park, Illinois-Estados Unidos. Briner também escreveu o livro “Os métodos de administração de Jesus – *com 12 executivos ele criou a maior ‘empresa’ do mundo*” (original de 1996, lançado no Brasil pela Editora Mundo Cristão em 1997).

Neste livro, os autores defendem que Jesus ainda é relevante para os dias atuais, por ter sido o mais moderno líder que já existiu, com impacto permanente na humanidade. Por isso, Briner e Pritchard pretendem mostrar como os princípios de liderança de Jesus e sua eficácia tanto nos tempos descritos nos evangelhos quanto nos dias atuais. Tais princípios poderiam ser aplicados em qualquer lugar – no escritório, no pequeno negócio, nas grandes corporações, nas organizações voluntárias. Para isso, trazem uma visão “nova” e “pessoal” de Jesus, procurando mostrar a relevância da Bíblia para enfrentar os desafios da vida atual<sup>329</sup>. A base para apresentar Jesus foi retirada do Evangelho de Marcos, considerado pelos autores como o “Evangelho da ação”, e o mais curto dos quatro evangelhos. Cada capítulo do livro dos autores baseia-se em passagens consecutivas do Evangelho de Marcos, e são indicados no próprio título.

Uma forma de permitir que os leitores insiram suas aspirações no projeto do livro é recorrer à ideia de que o chamado de Deus abrange todas as áreas da vida: “Deus tem planos específicos para cada um de nós, e precisamos fazer o que estiver ao nosso alcance para determinar quais são estes planos e nos submeter a eles”<sup>330</sup>. O chamado é algo a ser percebido entre o ser humano e Deus, entre o leitor e Deus, por isso, pedem ao leitor para que não deixem ninguém determinar qual a vontade de Deus para a sua vida. Quando o chamado significa assumir uma posição de liderança, é necessário que o indivíduo busque orientação divina para agir.

329 B. Briner; R. Pritchard. *Lições de liderança de Jesus – o melhor líder de todos os tempos tem algo a dizer a você*. Campinas-SP: United Press, 2000, p. 17.

330 B. Briner; R. Pritchard., *Op. Cit.*, p. 24.



A concepção de liderança defendida pelos autores possui correspondência com um ideal presente em outros livros, seculares e religiosos, que atribui ao líder um conjunto de habilidades, de qualidades de caráter e de traços de personalidade que desperta nos liderados uma motivação espontânea para agir conforme as direções do líder. Além disso, o líder difere-se do gerente, pois a sua influência deve ser duradoura e visa formar novos líderes, tal como Jesus fez com seus apóstolos. Ao separar o gerente do líder, livros como este oferecem a oportunidade de o leitor se instruir em uma arte especial, reservada a aqueles que aceitam o desafio de assumir responsabilidade sobre pessoas que não serão suas subordinadas, mas suas seguidoras.

Contudo, este tipo de literatura não se distancia do que Joseph Rost, especialista em estudos de liderança, denominou de “paradigma industrial do conceito de liderança”<sup>331</sup>. Isto é, a liderança apregoada em especial a partir dos anos 1980 em manuais religiosos e seculares segue características que obedecem a uma ordem capitalista industrial, em que o ideal de boa liderança se espelha na boa administração de organizações. Os anos 1980 foram pródigos na produção de manuais e cursos para a liderança nos Estados Unidos em um período de questionamento e desafios internacionais ao poder militar e econômicos daquele país. A ênfase na excelência servia como uma narrativa mitológica que indicava aquilo a que os Estados Unidos deviam alcançar, mas não podiam mais; e correspondiam a um desejo de sucesso pessoal e profissional em um período de ascensão dos “yuppies”. Contudo, o ego-centrismo e a ganância destes lobos de Wall Street pouco se parecem com a imagem do cordeiro de Deus. Então, que tipo de liderança é atribuída a Jesus?

Os livros de liderança baseados na figura de Jesus em geral apostam num modelo de liderança servidora, tendo como inspiração a passagem de Mateus 20: 25-28:

Então Jesus chamou todos para perto de si e disse: Como vocês sabem, os governadores dos povos pagãos têm autoridade sobre eles, e os poderosos mandam neles. Mas entre vocês não pode ser assim. Pelo contrário, quem quiser ser importante, que sirva os outros, e quem quiser ser o primeiro, que seja o escravo de vocês. Porque até o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida para salvar muita gente<sup>332</sup>.

Tal é o caso de livros como “O Monge e o Executivo”<sup>333</sup>, “Lidere como Jesus”<sup>334</sup>, de Ken Blanchard e Phil Hodges, de 2008, e “Jesus C.E.O.”<sup>335</sup>. Tais livros trabalham com a ideia de que a liderança pode ser aprendida e desenvolvida por qualquer pessoa, sendo que os atos e palavras de Jesus são tomados não no seu aspecto sobrenatural, mas na sua face humana, na forma como ele lidou com os desafios de seu ministério. O livro de Briner e Pritchard se diferencia ao oscilar

331 ROST, J. C. *Leadership for the Twentieth-first century*. Westport/Connecticut/London: Greenwood Publishing Group, 1991, p. 94.

332 BÍBLIA. *Versão Nova Tradução na Linguagem de Hoje*. Sociedade Bíblica do Brasil. Disponível em: <<http://www.sbb.org.br/conteudo-interativo/pesquisa-da-biblia>>. Acesso em 22 de maio de 2016.

333 J.C. Hunter. *Op. Cit.*

334 K. Blanchard; P. Hodges. *Lidere como Jesus*. RJ: Sextante; 2007 [2005].

335 L.B. Jones. *Jesus CEO – com Jesus no coração da empresa – usando a sabedoria milenar para uma liderança criativa*. RJ: Ediouro, 1996 [1995].

entre o estudo de ações e palavras de Jesus, entrelaçados a casos de personalidades conhecidas (Abraham Lincoln, Billy Graham, Michelângelo etc.), e o reconhecimento de que o exemplo de Jesus foi perfeito e excepcional, pois ele não era um ser humano comum, mas o filho de Deus com uma missão específica: “não se sinta desestimulado pela perfeição de Jesus. Trabalhe duro para imitá-lo”<sup>336</sup>.

Para os autores, o líder ensina com autoridade, cuida de seus liderados, são disciplinados, exercem compaixão, sabem tirar proveito dos momentos oportunos, devem saber esperar o inesperado (“um líder deve ser capaz de avaliar uma situação inesperada em questão de segundos, sentir o que está acontecendo e fazer com que a situação redunde em algo positivo”, sabendo reagir com ousadia, enquanto é guiado pelo Espírito Santo<sup>337</sup>). Além disso, o líder é um mestre, devendo saber ensinar seus seguidores para que se tornem líderes e mestres no futuro. Ele também deve saber escolher sua equipe entre pessoas com talentos diversificados, e deve compartilhar o pão com os seus liderados, pois ele não está acima dos seus seguidores.

Também deve saber enfrentar a oposição, e preparar-se para ser rejeitado e criticado – Jesus mesmo sofreu oposição de seus parentes, como retratado em Marcos 3. 20-21. Diferente de outros manuais de liderança, nesta passagem os autores defendem que nem todos são chamados por Deus à liderança – “afinal de contas, para que haja líderes bem-sucedidos, faz-se necessário [sic] seguidores. A maioria de nós precisamos ser bons e dedicados seguidores em nossos propósitos terrenos. No entanto, todos nós precisamos ser bons e dedicados seguidores do Senhor Jesus”<sup>338</sup>.

Briner confessa que nos seus quarenta anos de carreira como homem de negócios sempre desempenhou melhor seu papel como seguidor e, não, como líder. Ele virou presidente de sua empresa, mas acredita que desempenhou seus melhores e mais produtivos trabalhos como o “número dois”, servindo a um líder que admirava. Os problemas acontecem quando falhamos em assumir as responsabilidades de liderança que fomos chamados a assumir ou quando perseguimos a liderança sem avaliar, em oração, nossa capacidade para tal. Com isso, pessoas são feridas, recursos desperdiçados e oportunidades de crescimento pessoal atrasadas<sup>339</sup>. Na literatura de liderança, um dos pontos de debate é se a liderança é inata ou é aprendida. Os autores oscilam entre estes dois polos, ao tratar de questões que nem sempre são tranquilas para quem exerce liderança; ainda que penda mais para o lado da liderança como aprendizado, nesta passagem oferece a oportunidade para o leitor pensar se deseja assumir esta responsabilidade, que exige paciência, esmero, preparação.

Neste sentido, livros como o de Briner e Pritchard não fazem de Jesus o modelo de um executivo frio e calculista, de um C.E.O. yuppie, mas sim um modelo alternativo, de líder que cultiva o relacionamento com seus liderados, que se prepara para o sucesso e o fracasso, que ensina pelo exemplo de palavras e ações, e nem sempre age com vistas ao curto prazo:

336 B. Briner; R. Pritchard., Op. Cit., p. 144.

337 B. Briner; R. Pritchard., Op. Cit., p. 53; 55.

338 B. Briner; R. Pritchard., Op. Cit., p. 91-92.

339 B. Briner; R. Pritchard., Op. Cit., p. 92.

nós podemos saber que, se lideramos de forma fiel e confiável, Ele [Deus] abençoará nossos esforços de liderança. É provável que não sejamos ‘vitoriosos’ da forma como o mundo mede o sucesso, mas, quando semearmos a boa semente, com certeza uma boa colheita resultará. Os líderes são chamados à fidelidade mais do que ao sucesso<sup>340</sup>.

Entretanto, em vários momentos do livro, os autores utilizam exemplos de como Jesus usou o planejamento de equipe, de como soube introduzir novidades duradouras ao mesmo tempo em que tirou proveito das tradições; de como Jesus soube lidar com pequenos grupos (seus discípulos) e com grandes multidões que o seguiam; de como considerou o cenário para as ocasiões importantes para criar memórias duradouras e ações de impacto (Sermão da Montanha), além de se utilizar de simbologia significativa para o seu ministério (a escolha de 12 homens, em paralelo às 12 tribos de Israel; as parábolas; a importância da publicidade, no caso do homem que teve seus demônios expulsos, retratado em Marcos 5. 1-20). Jesus é retratado como um ser divino que agiu de forma calculada, tendo controle sobre suas emoções, combinando as qualidades de visionário e prático, sabendo ser ousado – mas não imprudente. Os sentimentos, quando aparecem no livro, são valorizados quando usados para construir relacionamentos com os seus liderados. O principal deles é a compaixão:

o sentimento de compaixão talvez não pareça ser de grande utilidade para os líderes de hoje, principalmente se considerarmos as intensas situações que envolvem negócios, porém considere isto: uma genuína preocupação com o bem-estar das pessoas, raramente, nos leva a uma utilização de nosso tempo improdutiva e desvantajosa. A compaixão, exercida com sabedoria, do tipo que movia Jesus, não faz com que um líder se torne tão fraco que prejudique a missão ou fira aqueles ao seu redor. Ao contrário, é um sentimento que nos capacita a lutar a fim de alcançar o melhor para a maioria das pessoas. Algumas vezes, isto é obtido mediante o estrito cumprimento de uma programação. No entanto, em outras, é obtido mediante o ser flexível e sensível, adotando desvios motivados pela compaixão que serão de grande ajuda para alcançar o objetivo final<sup>341</sup>.

Este uso pragmático da compaixão coloca-se a serviço não somente dos outros, mas do cumprimento dos objetivos da equipe. Este livro não chega a se referir ao termo “liderança servidora”, mas sim liderança qualificada, sábia, compassiva. Ao escolher comentar um evangelho quase versículo por versículo (ainda assim, eles exploram somente os seis primeiros capítulos do evangelho de 16 capítulos), os autores conduzem uma série de comentários curtos, entrelaçando sua interpretação do sentido das ações e dos sentimentos e palavras de Jesus com analogias a episódios da carreira de Briner ou da vida de notórios e de anônimos, no lar, na igreja, mas em especial, na vida profissional. Como é escrito por um empresário dos esportes e

340 B. Briner; R. Pritchard., Op. Cit., p. 116.

341 B. Briner; R. Pritchard., Op. Cit., p. 116.

da comunicação, não há referências a jargões da teoria da administração, e não há modelos comportamentais nem a passo a passo para se tornar um líder eficaz (seja também talvez porque Briner tenha lançado um livro anterior que se destinasse a isso). Nesse sentido, o livro pretende ser bastante realista quanto às agruras e dificuldades da vida do líder – e chega até a admitir nem todos possuem o dom da liderança. Algumas habilidades podem ser desenvolvidas, tendo como inspiração o exemplo de Jesus, com a ressalva de que ele era perfeito, isto é, o leitor deve se esforçar em imitar Cristo, manter seu foco em seu exemplo, mas consciente de que nunca será como ele. Isso não deve desanimar o leitor, mas sim, estimulá-lo.

Até o momento foi o livro que mais se aproximou do relato bíblico, a fim de focalizar o exemplo de Jesus, por meio do “Evangelho das ações” de Marcos. Porém, em várias passagens do livro, os autores extraem dos episódios bíblicos comentários triviais. O formato do livro aproxima-se de uma fórmula comum na autoajuda, de capítulos curtos, pílulas de sabedoria, envoltas em narrativas de anedotas, causos, reflexões que venham a dialogar com o dia a dia do seu público-alvo. Ao se estruturar desta maneira, e sem contar com uma sistematização para ser aplicada na construção do líder /leitor, o livro proporciona uma leitura mais livre das “lições” de liderança de Jesus – ao leitor cabe aproveitar o que melhor lhe convém, em diferentes momentos da vida, à medida que os desafios surgem. Quem sabe, ele não se recorda da lição de autoridade de Jesus, ou de compaixão, ou de construir um cenário para dar boas notícias, cercar-se de um grupo íntimo, saber domar a tempestade, ser ousado, ser flexível. Como pequenos lembretes, o livro constrói uma imagem inequívoca de Jesus, como um ser especial que não se iguala aos demais homens – em vários momentos, os autores ressaltam essa diferença entre Jesus e seus discípulos, suas multidões ontem e hoje. Há uma menção à ideia de servir, mas sem pirâmides invertidas<sup>342</sup> nem esquemas comportamentais presentes em livros de liderança secular e em alguns de liderança religiosa – tomando emprestado de teorias da administração e da psicologia comportamental. Jesus é o modelo do líder perfeito, compassivo, sábio, ousado, flexível em plena comunhão com Deus Pai. Procurou formar seus discípulos em escalas diferentes de conhecimento e interlocução. Os seres humanos são, ontem e hoje, imperfeitos, imprudentes, egoístas, orgulhosos – mas também capazes de feitos maravilhosos. Diferentes de outras obras sobre liderança servidora, esta obra de Briner e Pritchard não parte de um ser humano modelar que responde sempre pelo seu bom comportamento a uma boa ação da qual é alvo. Há bons e maus exemplos de liderança na Bíblia e na vida atual, conforme a narrativa dos autores. A liderança é muito mais um dom do que uma capacidade a ser desenvolvida, mas ainda assim, os autores procuram fazer o leitor refletir se a sua liderança segue o modelo de Jesus. Porém, não há intensa análise

342 O modelo da “pirâmide invertida” é uma forma encontrada em livros de administração para demonstrar um novo tipo de relação hierárquica que estaria em implantação nas organizações no final do século XX. Enquanto o modelo administrativo de organizações era uma pirâmide que situava os empregados na base e o presidente ou dono da corporação no topo, indicando o sentido para onde a obediência deveria seguir, na pirâmide invertida os mais poderosos da corporação devem atentar a atender as necessidades dos menos poderosos, a fim de que a organização seja mais justa em relação não somente aos seus empregados, mas também ao seus clientes.

estimulada por perguntas, tal como ocorre em livros como “Lidere como Jesus”<sup>343</sup>, livro este que incentiva muito mais a articulação entre os exemplos bíblicos e a vida cotidiana do leitor.

Novamente, uma grande ausência se verifica neste livro, tal como na maioria dos livros já lançados com esta temática – as mulheres. A liderança ainda é referida não somente no modelo de Jesus como nos exemplos contemporâneos todo encabeçados por líderes masculinos. Ainda que qualidades normalmente relacionadas ao domínio feminino – destacando a compaixão – sejam abordadas. Por outro lado, não há referência ostensiva ao “amor” de Jesus por seus discípulos e pela humanidade, como há em outros livros. O Jesus retratado por Briner e Pritchard é o equilibrado líder que saber acalmar seus discípulos na tempestade e, não, o Jesus popular que abraça a multidão, gosta de gente e estabelece uma parceria íntima com cada um, tal como retratado no livro “Jesus C.E.O.”<sup>344</sup> (que, por sua vez, ressoa um retrato semelhante contido em “The man nobody knows”, de Bruce Barton<sup>345</sup>, de 1925). Este último é o modelo para o executivo preencher toda a sua vida com a sua vida profissional, transformada em missão e vocação, fruto desta era de profunda flexibilização do trabalho, em que o tempo do negócio invade o minguado tempo livre<sup>346</sup>.

O próximo modelo de liderança coloca-se quase numa oposição a estes modelos analisados acima – trata-se de uma leitura da Teologia da Prosperidade publicada originalmente em 1996 nos Estados Unidos, e traduzida para o português em 2005 – “Os segredos de liderança de Jesus – 58 chaves da sabedoria que podem trazer milagres que você jamais experimentou”, de Mike Murdock.

## Segredos para a liderança, o sucesso e a prosperidade

Mike Murdock é um televangelista norte-americano (1946-), conhecido por pregar a Teologia da Prosperidade por meio de seu ministério, The Wisdom Center<sup>347</sup> (O Centro da Sabedoria). O seu livro, “Os segredos da liderança de Jesus”, possui a apresentação de Silas Malafaia (presidente da Assembleia de Deus Vitória em Cristo) e Gineton Alencar (Assembleia de Deus de São Paulo), e foi lançado pela editora ligada a Silas Malafaia, Editora Central Gospel, que tem publicado outros títulos de Murdock.

343 K. Blanchard; P. Hodges. Lidere como Jesus. RJ: Sextante; 2007 [2005].

344 L.B. Jones. Op. Cit.

345 B. Barton. The man nobody knows. Bobbs-Merill Company Inc. – The Grow Foundation. Ebook – public domain, 1925.

346 K.K. Bellotti. Os desafios de se fazer uma História Cultural das Religiões do Tempo Presente: a análise da literatura de liderança e sucesso no Brasil e nos Estados Unidos (1990-2010). In: II Congresso Internacional de História, 2015, Ponta Grossa. II Congresso Internacional de História UEPG-UNICENTRO: Produção e circulação do conhecimento histórico no século XXI, 2015. p. 1-14.

347 The Wisdom Center (O centro da Sabedoria) possui um portal por meio do qual se pode assistir a vídeos de Murdock, comprar seus livros, baixar sermões e mensagens, e fazer doações ao seu ministério. O site possui uma versão em português (<<http://www.thewisdomcenter.tv/tabid/8043/Default.aspx>>), e em espanhol. No Brasil, seus livros têm sido publicados pela Editora Central Gospel, ligada à Associação Vitória em Cristo, do Pastor Silas Malafaia. Por vezes, na última década, Murdock se apresentou como convidado do programa de televisão de Malafaia, “Vitória em Cristo”.

A comparação entre os dois livros demonstra os contrastes entre propostas de uso da figura de Jesus acerca do aconselhamento para liderança – e que tipo de liderança é almejado. Se o livro de Briner e Pritchard oferece um modelo de liderança que supostamente possa ser aplicado em qualquer contexto em que existam líderes e seguidores/subordinados, o livro de Murdock não foge a esta proposta, mas acrescenta um ingrediente que está ausente no livro dos autores citados até o momento – a liderança deve ser exercida como forma de se alcançar o sucesso na vida.

Mas qual seria a diferença entre ambos os livros – se um prega a busca por excelência através da liderança, e outro, o sucesso e a vitória? No primeiro, pouco observamos a questão financeira como objetivo da liderança, ainda que a “excelência” fosse um conceito bastante explorado nos anos 1980 na literatura secular de liderança, aplicado para a competição entre empresas e para o autoaperfeiçoamento de executivos que almejavam ao topo da carreira. “Excelência” acaba por significar o melhor que a pessoa consegue atingir, seguindo o modelo de liderança de Jesus e seguindo a Jesus (o que pode ou não implicar em ganhos financeiros). Já Murdock aposta em termos igualmente amplos, mas que se ligam a uma retórica mais aberta à prosperidade ao longo do livro: “Gosto de ver as pessoas alcançando sucesso na vida. E Deus, o Criador, também gosta [...] nosso Mestre dá valor aos sonhos, aos alvos, à excelência da vida e à felicidade que você e eu devemos desfrutar [...]”<sup>348</sup>.

Murdock, afirma no prefácio do livro que, ao pesquisar os princípios para a vida de sucesso, conscientizou-se “de repente” de duas forças – “a pessoa de Jesus e os princípios que Ele colocou em ação”. O poder destas duas forças chama-se “Caminho do Vencedor” – o vencedor é aquele ex-perdedor que se cansou do fracasso<sup>349</sup>. Para alcançar a vitória e a felicidade é necessário que o indivíduo administre sua mente – “sua mente é a sala de visitas das circunstâncias do amanhã”<sup>350</sup>. O poder da mente é também um aliado no discurso da prosperidade, que visa estimular uma atitude e uma disposição no/a leitor/a, independente das condições externas que se apresentem a ele/a. diferente de outros livros sobre liderança, este é o mais assertivo quanto à eficácia de suas técnicas, quanto à sua praticidade e aplicabilidade: “os sistema que eu descobri na Bíblia funcionou. Tem multiplicado a minha alegria, ampliado milhares de vezes a minha capacidade de ser bem-sucedido.”<sup>351</sup>.

O formato de livro segue recursos semelhantes ao de outros do mesmo gênero – capítulos curtos, com linguagem simples e direta, dirigindo-se ao leitor de maneira afável, com analogias a situações do cotidiano, frases curtas e, no caso de Murdock, muito uso do itálico para destacar as ideias centrais. Ao final de cada capítulo segue-se uma oração relacionada ao propósito discutido em cada capítulo (a “chave” para o sucesso), questões para o/a leitor/a refletir sobre o assunto, além da citação de um versículo bíblico do Antigo ou do Novo Testamento.

348 M. Murdock. *Os segredos da liderança de Jesus: 58 chaves que podem trazer milagres que você jamais experimentou*. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2005, p. 13, grifo original.

349 M. Murdock. *Op. Cit.*, p. 13.

350 M. Murdock. *Op. Cit.*, p. 14.

351 M. Murdock. *Op. Cit.*, p. 14.

O Jesus de Murdock é um empresário que solucionava problemas – “seus produtos eram declarados com ousadia. Vida eterna. Alegria. Paz interior. Perdão. Cura e saúde. Liberdade financeira”<sup>352</sup>. Ele acreditava que seu “produto”, que era a transformação da vida, “satisfaria a vida das pessoas”<sup>353</sup>. Da mesma forma, o/a leitor/a deve acreditar no que está vendendo, ou no que está trabalhando, e deve se atualizar e se aperfeiçoar para conhecê-lo. Tal como Jesus, o/a leitor/a não deve apresentar seu produto de forma errada – “aborde os benefícios. Focalize-se nas vantagens que seu produto ou seu negócio oferece à outra pessoa. Mas nunca se esqueça de que *um relacionamento honesto vale mais do que uma centena de vendas. Sua integridade será sempre mais lembrada do que o seu produto*”<sup>354</sup>. O produto de Jesus era salvação, o “maior produto da terra”, anunciado como algo que também acarretava sofrimentos e perseguições a quem aceitasse.

É interessante observar que na maioria dos capítulos, Murdock utiliza uma linguagem empresarial para se referir às ações e palavras de Jesus, e referindo-se ao seu interlocutor como se também fosse, em primeiro lugar, um profissional em busca de sucesso profissional, pessoal e financeiro. Dos livros sobre liderança baseados na figura de Jesus, este é o que define seu público-alvo mais explicitamente em termos socioeconômicos. Os demais procuram intercalar estas referências com situações diversas em que haja sempre uma relação de liderados e líderes – igreja, escola, família, organizações voluntárias. Neste, o foco é o sucesso profissional que talvez possa ser espalhado para outras áreas da vida. Seguem mais exemplos deste Jesus empresário.

Jesus sabia “que não tinha que fechar todos os negócios para ser um sucesso” (título do capítulo 7<sup>355</sup>) – ele foi rejeitado por amigos e inimigos, e ainda é rejeitado por muitos até hoje, mas como ele “conhecia Seu valor e Seu produto”, não se deixou abater. Ele sabia que tinha algo de que outras pessoas necessitavam – ele “compreendia o apetite insaciável pelo desenvolvimento pessoal e a excelência”, e o/a leitor/a deve seguir esse exemplo, descobrindo quais são os seus dons e o que podem oferecer às pessoas<sup>356</sup>.

Além disso, Jesus queria multiplicar as finanças das pessoas. Neste capítulo, Murdock transforma as relações de trabalho em relações de cooperação, apagando qualquer ideia de mais-valia – “Você é recompensado por gastar as suas melhores horas de cada dia e empregar a sua energia e o seu conhecimento ajudando seu chefe a atingir alvos específicos. Ele o remunera por isso!”<sup>357</sup> Murdock ressalta a importância do dinheiro para a manutenção da vida, e afirma que Jesus não era um nômade que se vestia mal e vivia de restos – “Ele tinha 12 homens que administravam Seu negócio. Um era tesoureiro” (João 13.29). Ele não queria se preocupar com finanças (citando Mateus 6. 25.26 – observem as aves do céu – o Pai celestial as alimenta). Jesus sabia que Deus gosta de dar boas coisas às pessoas. O dinheiro

352 M. Murdock. Op. Cit., p. 16.

353 M. Murdock. Op. Cit., p. 19.

354 M. Murdock. Op. Cit., p. 25.

355 M. Murdock. Op. Cit., p. 39.

356 M. Murdock. Op. Cit., p. 43-46.

357 M. Murdock. Op. Cit., p. 47.

é um fato da vida e está na mente de Deus, visto que a Bíblia ensina sobre ele – “Com efeito, 20 por cento dos ensinamentos e conversas de Jesus foram sobre dinheiro e finanças”<sup>358</sup>. Contudo, o autor não mostra nem enumera estas passagens, o que mais demonstra o uso de estatísticas (poucas, neste livro) de se comprovar um argumento. Mas citou algumas passagens do Antigo e do Novo Testamento para demonstrar que Deus ofereceu ensinamentos práticos sobre finanças<sup>359</sup>. Sobre a passagem bíblica em que Jesus mostrou aos discípulos onde conseguir dinheiro para pagar seus impostos (Mateus 17.27), Murdock afirma:

Estes são os fatos. Jesus mostrou às pessoas onde o dinheiro podia ser encontrado. Ele as motivou a tentar novamente e a considerar opções e mudança. Colocou o foco da mente delas na *fonte verdadeira*, o Pai Celestial. Encorajou-as a fazer dos assuntos *espirituais* a sua prioridade. Então as incentivou a olhar para as suas ofertas como uma *semente dada na fé de alcançar a promessa de uma colheita de cento por um*. Estimulou-as a esperar por uma colheita advinda de tudo o que elas plantavam na obra de Deus, ao ajudarem na libertação dos outros<sup>360</sup>.

A passagem bíblica referente ao cento por um está em Marcos 10.29-30, como recompensas ao exercício do ministério<sup>361</sup>, não necessariamente se referindo a recompensas financeiras. Tal argumentação leva à questão da sementeira – os dizimos e as ofertas, como forma de plantar sementes para a colheita dos valores ofertados multiplicados por cem – as questões que encerram o capítulo tratam disso – “com que frequência você dizima e dá ofertas para a obra do Senhor? Que bênçãos você tem recebido como resultado de sua sementeira?”<sup>362</sup>. Ainda assim, dinheiro não garante felicidade – Jesus foi muito procurado por ricos solitários. A lição é que o dinheiro não é para acúmulo, mas para ser movimentado. Nesse caso, Murdock oferece uma oração: “Pai, quando eu atingir o sucesso, por favor, lembre-me e dá-me a Sabedoria para saber que o dinheiro não é o ‘fim’, mas um ‘meio’. Ele não pode me trazer a felicidade, mas dividi-lo com outros pode me fazer feliz. Obrigado porque muitas coisas importam mais do que o dinheiro”<sup>363</sup>. Na mesma linha, ele atesta que “Jesus sabia que o dinheiro está em qualquer lugar onde você realmente

358 M. Murdock. Op. Cit., p. 48.

359 M. Murdock. Op. Cit., p. 48-49. As passagens citadas são: Salmos 35.27 (Deus ama ver seu povo prosperar); Isaías 48.17 (Deus quer revelar maneiras de você lucrar e ser bem-sucedido financeiramente); Mateus 25.14-29 (prosperidade ensinada na parábola dos talentos); Mateus 6. 31-34 (Deus é a fonte de tudo); Lucas 6.38 (Jesus ensinou que dar era uma das formas de multiplicar o que ele lhe deu – deem e lhes será dado); Marcos 10. 29,20 (Jesus ensinou como liberar a promessa do retorno do centro por um); Lucas 5. 1-11 (o milagre da pescaria, sobre o qual Murdock oferece “sete segredos incríveis”).

360 M. Murdock. Op. Cit., p. 51.

361 Marcos 10.29-30: “Jesus respondeu: Eu afirmo a vocês que isto é verdade: aquele que, por causa de mim e do evangelho, deixar casa, irmãos, irmãs, mãe, pai, filhos ou terras receberá muito mais, ainda nesta vida. Receberá cem vezes mais casas, irmãos, irmãs, mães, filhos, terras e também perseguições. E no futuro receberá a vida eterna.” (BIBLIA. Versão Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Sociedade Bíblica do Brasil. Disponível em: <<http://www.sbb.org.br/>>. Acesso em: 22 de maio de 2016).

362 M. Murdock. Op. Cit., p. 53.

363 M. Murdock. Op. Cit., p. 136.



quer que ele esteja”, por isso, o/a leitor/a deve encarar o dinheiro como algo que ele/a possui e que serve para resolver o problema de outras pessoas – “Senhor, sei que Tu não és limitado pelas crises econômicas deste mundo. Por favor, ensina-me como resolver os problemas dos outros e cria um fluxo de finanças que supram as necessidades da minha vida”<sup>364</sup>. O conceito de vida abundante aparece neste trecho como uma realidade que não está presa a questões da vida material, das relações de produção ou de qualquer mecanismo envolvido na reprodução financeira. Nesta lógica, o sujeito, ainda que necessite de outras pessoas para alcançar o sucesso, para fazer o dinheiro circular, é representado como um indivíduo apartado de uma ordem social mais ampla – no máximo, ele é ou empregado de alguém, ou patrão de outros tantos, ou um empresário com algo a vender. Mas nem isso o limita, pois adentrar os segredos de liderança e de sucesso de Deus significa partilhar de um mundo em abundância, em que nada é impossível para a divindade.

Quando não se centra no tema da prosperidade financeira, Murdock oferece conselhos ora para empresários/patrões, ora para subordinados, o que por vezes pode deixar o leitor/a um tanto confuso/a. Em um capítulo, Murdock afirma que Jesus respeitou a autoridade do governo romano e, por isso, os empregados devem respeitar seus patrões e suas organizações, pois a autoridade cria ordem. E repreende quem critica sua empresa e seus patrões: “Está menosprezando ou criticando aqueles que têm autoridade sobre você? Para já com isso! É verdade que aqueles que estão em autoridade não são perfeitos. Eles cometem erros (talvez seja por isso que eles conseguem tolerar você! Se fossem perfeitos, tampouco iriam querer se comunicar com você!)”<sup>365</sup>. Além de ser uma passagem agressiva com o/a leitor/a, dirige-se aquele que é subordinado em uma empresa.

Ademais, toma autoridade como sinônimo de poder. Em outros livros sobre liderança cristã, existe a diferenciação entre autoridade e poder – quem possui poder em uma organização, não necessariamente detém autoridade, e vice-versa. Trata-se de uma questão tradicional nos estudos de liderança, que muitas vezes é remetida a Max Weber, sem mesmo que sua obra seja citada. Tal diferenciação serve para ressaltar que não é preciso que uma pessoa ocupe um cargo de importância numa empresa para exercer liderança – o que é um chamariz para os conselhos sobre este assunto. Mas Murdock, tal como Briner e Pritchard, faz um livro com conselhos fragmentados, sem conexão entre um capítulo e outro, e sem um caso concreto em que as consequências da desobediência seriam nefastas.

O fato de o autor se posicionar a favor da autoridade hierárquica, “enquadrando” o subordinado que critica a empresa, o posiciona a favor da empresa dentro de uma perspectiva em que os conflitos trabalhistas são problemas de relacionamento e de comportamento (em geral, do empregado), despolitizando qualquer tentativa de se abordar a questão de outra forma. Em outro capítulo, Murdock dirige-se aos empresários – “é muito importante que você mentoreie [sic] pessoas. Treine-as.

364 M. Murdock. Op. Cit., p. 156.

365 M. Murdock. Op. Cit., p. 74.

Ensine-lhes o que sabe – especialmente aquelas sobre as quais você tem autoridade, qualquer pessoa que esteja executando uma instrução sua, tal como empregados, filhos, etc.”<sup>366</sup>.

O livro também transmite ideias ligadas à Confissão Positiva, em que a palavra dita em voz alta atrai ou cria coisas ou situações para o seu enunciador. Trata-se de um conceito e de uma prática originária nos Estados Unidos, no âmbito do Pentecostalismo a partir dos anos 1940, popularizado por pregadores como Kenneth Hagin, e ainda continuam presentes na produção de aconselhamento norte-americano e brasileiro, além de estar presente em certos ramos do pentecostalismo brasileiro. Murdock afirma que as palavras criam o mundo, ligam as pessoas, criam o seu mundo, pois “a boca fala do que está cheio o coração” (Lucas 6.45). Desta forma, o autor dá o curioso conselho: “Cale-se diante das injustiças de sua vida. Fique quieto e não discuta as fraquezas dos outros. Não proclame seus próprios erros”<sup>367</sup>. Ou então: “Elimine quaisquer palavras de amargura de todas as conversas. Não recorde aos outros a sua experiência, a menos que seja para ensinar e estimulá-los a superar suas próprias feridas”<sup>368</sup>.

Já no campo dos sentimentos, há uma semelhança entre o livro de Murdock e o de Briner e Pritchard – em ambos, a compaixão é abordada como uma característica da liderança. Murdock afirma que “você começará a ter sucesso na sua vida quando as dores e os problemas dos outros começarem a ter importância para você”<sup>369</sup>. Assim ele cita o exemplo de um advogado (sem citar seu nome) que ganhava todas as causas e conseguia altas indenizações porque ele acreditava na causa de seus clientes, e transmitia este forte sentimento para o júri. Ainda que o título do capítulo fosse “Jesus sofria quando os outros sofriam”, a história exemplificada, que nada traz sobre Jesus, remete-se mais a um caso de magnetismo pessoal, do que de empatia ou compaixão. Ainda assim, o autor pergunta a/ao leitor/a – “Como você incorpora a compaixão no seu estilo de liderança?”<sup>370</sup>.

Em seguida, “Jesus não teve medo de demonstrar seus sentimentos”<sup>371</sup> – Jesus demonstrou fúria frente aos vendilhões do templo, compaixão frente às multidões desamparadas, chorou ao chegar a Jerusalém. Para o autor, Jesus não era um descontrolado – qualidade também ressaltada no livro de Briner e Pritchard-, mas era alguém que não reprimia suas emoções e isso contagiou seus discípulos:

As emoções ditam os eventos mundiais. Um líder mundial enraivecido ataca outro país. Empregados irados de uma companhia aérea fazem piquetes grevistas nos aeroportos. Uma mãe cujo filho foi morto por um motorista embriagado lança uma campanha nacional. Milhares estão se reunindo para

366 M. Murdock. Op. Cit., p. 74.

367 M. Murdock. Op. Cit., p. 140.

368 M. Murdock. Op. Cit., p. 118-119.

369 M. Murdock. Op. Cit., p. 168.

370 M. Murdock. Op. Cit., p. 170.

371 M. Murdock. Op. Cit., p. 171-174.

deter os abortos de milhões de bebês. Os sentimentos realmente importam na vida. Nos negócios, os sentimentos são contagiosos. Quando um vendedor fica animado com seu produto, o comprador sente e é influenciado por isso<sup>372</sup>.

É importante notar que nesta parte dos sentimentos, o amor é pouco mencionado. Não se trabalha aqui o conceito de liderança servidora, que é base para vários livros de liderança que utilizam a figura de Jesus. Estas considerações sobre o papel dos sentimentos oferecem uma leitura niveladora sobre eventos muito distintos na sociedade – os empregados fazem greve por estarem enfurecidos (e não porque ganham mal, ou são despojados de seus direitos), assim como um líder enraivecido decide o destino de seu povo e de outro(s) povo(s) por meio da guerra, porque está enfurecido (e não por uma decisão que é tomada em conjunto com forças armadas e outras lideranças políticas). Tais demonstrações têm o mesmo peso de uma mãe que busca justiça por meio de uma campanha nacional (que mobiliza outras pessoas que sofrem com a mesma dor), e de um vendedor que usa de seu magnetismo pessoal para influenciar seu cliente. É como se não houvesse história, fatores sociais, políticos, geopolíticos, econômicos influenciando a vida em sociedade. A visão de mundo oferecida não somente por este livro, mas pelos livros de aconselhamento em geral, seguem esta lógica particularizante – os problemas sociais podem ser lidos pela ótica individual, ou no máximo pelas relações pessoais mais próximas. Dificilmente o ser humano será lido como um sujeito social – na oração deste capítulo consta a seguinte frase: “treina-me para ser um participante na vida, não um espectador”<sup>373</sup>. Mas um participante imbuído de uma perspectiva individualista, desprovido de consciência histórica, e detentor de uma interpretação de Jesus Cristo que o transforma em um empresário bem-sucedido, um espelho do que é uma pessoa bem-sucedida nos dias atuais.

E o que significa ser bem-sucedido? Murdock não define diretamente isto, tampouco define liderança. Aliás, perto de outros manuais de liderança, este é o que mais se distancia de determinados princípios encontrados em livros seculares e religiosos sobre o assunto. Nestes é comum localizar teorias advindas da administração e da psicologia social para descrever a liderança em termos de traços de personalidade, estilos de liderança, comportamentos e atitudes diante de diferentes situações e liderados, dentre outros. No livro de Murdock a liderança é apresentada como autoridade, poder, capacidade de influenciar pessoas e conduzir negócios. Ela é muito mais um veículo para algo que é central no livro – o sucesso, a vitória, a felicidade, a prosperidade. Conceitos bastante subjetivos, até porque o autor não detalha o que venha a ser cada um deles – ainda que fique a impressão de a prosperidade financeira ser muito valorizada, como resultado de uma boa condução dos negócios e bom relacionamento com clientes e subordinados. Mesmo assim, naquilo que o autor se omite, o/a leitor/a pode preencher com a sua noção de sucesso,

372 M. Murdock. Op. Cit., p. 171.

373 M. Murdock. Op. Cit., p. 173.

vitória, felicidade e prosperidade. Ao apostar em um retrato mais genérico do ser humano, ao não historicizá-lo, Murdock, assim como outros autores que seguem esta linha, podem divulgar seus conselhos para diferentes públicos.

Ainda que o livro de Murdock não traga uma mensagem de sua própria experiência, tal como Briner e Pritchard, ele enfatiza a importância de se buscar alguém mais experiente para se aconselhar, que possa fazer sua vida crescer e multiplicar, tal como Jesus procurou os mestres da sinagoga quando tinha 12 anos. Os mestres de agora também continuam a ensinar algo de valor, que mude a vida dos outros: “Ouça seus mentores. Sente-se na presença deles. Compre suas fitas. Absorva seus livros. Uma sentença pode ser a porta dourada para a próxima etapa de sua vida”<sup>374</sup>. Não seria esta a função que Murdock atribui a si próprio?

Ainda que os segredos de liderança sejam reunidos em 58 curtos capítulos, há muita repetição entre eles, seja de ideias, seja de versículos, além de um grande uso de exemplos do Antigo Testamento para corroborar o “segredo” de Jesus. A ideia de segredo é emblemática da autoridade que o autor assume. Murdock não utiliza exemplos da sua própria vida para demonstrar a aplicabilidade dos segredos de liderança, assim, assume a postura daquele que desvela um mistério pela interpretação abreviada de versículos bíblicos para o sucesso financeiro, pessoal, profissional do/a leitora/, liberando todo o potencial de seu público. O “segredo” segue a lógica de outra obra – “O Segredo”, publicada em 2006, que se utiliza de um expediente conhecido na autoajuda – o autor que traz lições ocultas numa dada tradição religiosa (ou mistura de tradições) para melhorar a vida dos leitores. O autor, assim, é “oculto” na narrativa apresentada, mas onipresente ao ser o agente condutor desta maravilha para a vida cotidiana.

O Jesus apresentado vislumbra-se em fragmentos de sua pessoa, de sua personalidade, de suas ações e de sua missão, que são mostrados entremeados a exemplos do presente, do mundo corporativo, ou de analogias simplistas. Exemplos de conduta são reputados a Cristo, em geral baseados em uma passagem, corroborada pela mesma conduta por outros personagens bíblicos do Antigo Testamento. Do caleidoscópio de imagens de Jesus, visualiza-se alguém amoroso, fiel, tenaz, paciente, que “valorizava seu produto” e, não se deixava abater pelas críticas. Há uma constante aproximação da imagem de Cristo como seu aspecto humano, temperado por algumas passagens em que sua missão salvífica é lembrada, ou sua natureza divina é evocada. Diferente de Briner e Pritchard, que mantinham a distância e a diferença entre a figura divina de Jesus e a imperfeição humana, Murdock assemelha-se a Laurie Beth Jones, que toma Jesus em suas ações, igualando seus sentimentos, condutas e motivações às que ocorrem com qualquer ser humano. A figura humana e a figura de Jesus são intercambiáveis em quase todo o livro. Em muitos momentos, como no início da obra, Jesus toma certas decisões por motivações como “Ele conhecia o seu produto”, “Ele sabia do seu valor”. Por isso, você, leitor/a, também pode fazer o mesmo. Não há apelo para que o/a leitor/a aceite Jesus como Senhor e Salvador. Há sim uma lembrança em cinco momentos do livro de temas ligados à prosperidade – dar para receber; centro por um;

a ideia de que a vontade de Deus não se curva às intempéries econômicas e, por isso, é possível prosperar com o esforço pessoal, com propósito voltado para Deus e para o bem de outras pessoas. Mas liderança, como vemos em manuais, nada. No máximo, algo ligado ao magnetismo pessoal.

### Considerações finais

Existe um outro livro que, no Brasil, recebeu quase o mesmo título do livro de Murdock – “Os segredos de liderança de Jesus – as 4 tarefas que ele deixou para você cumprir”<sup>375</sup>, de Steven K. Scott (autor de “Salomão, o homem mais rico que já existiu”). No original, o livro de Scott intitula-se “Unfinished” (de 2013), adaptado de outro livro “The Jesus Mission” (de 2011).

Diferente do que o título do livro possa fazer pensar, a obra contém muito pouco do que se espera, tendo em vista que o título original sequer se remete à liderança. Trata-se de um livro que sistematiza um conceito bem conhecido da autoridade de Deus e de Jesus sobre a vida do cristão – e, principalmente, do compromisso que o cristão deve assumir se quiser que Jesus seja o seu Senhor e Salvador, desfrutando do relacionamento íntimo com o Pai e o Filho; de tendência carismática, o autor fala muito pouco de si mesmo (diferente do que ocorre em outras obras e em outros veículos, como o seu website<sup>376</sup>), dando espaço a ensinamentos sobre Jesus e sobre as missões que ele deixou aos seus seguidores. Há somente uma passagem que se remete ao mundo dos negócios – as palestras que o autor dá a empresários da lista 500 da Forbes. Mas nenhuma palavra sobre liderança, sobre serviço, nem sobre liderança servidora. Vemos principalmente uma longa consideração sobre a importância de se “nascer de novo”, e do foco na vida eterna, principal consequência da entrega a Deus e a Jesus. Em vários momentos, nem parece que este livro foi escrito em 2011 – há poucas referências a problemas atuais, e há uma ênfase grande na relação da pessoa com Deus Pai e Deus Filho. Há uma ou outra menção a problemas que possam afligir o público leitor (norte-americano) após a crise de 2008. Mas no geral, poderia ser um livro escrito em qualquer ponto do século XX nos Estados Unidos, pois predomina uma visão mais individualizada da vida cristã – o foco maior recai sobre a vida individual e a relação íntima do/a fiel com Deus e, só posteriormente, a sua relação com outros cristãos e com pessoas não cristãs é mencionada, de forma bem abreviada.

O fato de o título em português ter se apropriado do termo “liderança” é significativo, em se tratando de um livro que não aborda liderança como em outros manuais. Estaria se aproveitando da mais recente onda de vendagens para emplacar as vendas – tendo em vista que traz na capa o título de outra obra conhecida do autor, sobre Salomão? Por outro lado, o que pode encontrar o/a leitor/a que adquirir o livro com a esperança de ler sobre o tema liderança? Algo que outras obras mais

375 S. K. Scott. Os segredos de liderança de Jesus – as 4 tarefas que ele deixou para você cumprir. RJ: Vida Melhor, 2013 [2011].

376 Cf. <<http://stevenkscott.com/>>. Acesso em: 24 abr. 2016.

abertamente ligadas à liderança também oferecem – uma leitura que segue, em certa medida, na contracorrente dos valores do mundo corporativo, com exceção de passagens como as que se seguem:

Ensino executivos de em presas da revista Forbes 500 em um seminário sobre como alcançar resultados extraordinários. Duas das estratégias são: parceria eficaz e o processo de visão organizacional. Quando falo sobre parceria, cito Provérbios 15:22: ‘Os planos fracassaram por falta de conselho, mas são bem-sucedidos quando há muitos conselheiros’ [...] Quando falo sobre visão organizacional, cito Provérbios 29:18: ‘Onde não há revelação divina o povo se desvia’. Semear pode ser simples assim<sup>377</sup>

Nesta obra predomina a apresentação de Deus e de Jesus como seres imutáveis, não adaptáveis ao mundo. Se vivemos numa sociedade “líquida”, em que há grande fluidez nos relacionamentos, nos valores, e na economia, algo sempre permanece, dando alento a quem deseja estabilidade e de certeza. Neste livro, o leitor pode se decepcionar por não encontrar dicas específicas para aplicar no seu ambiente de trabalho, mas poderá reafirmar sua fé, ou afirmar uma nova fé – e até “nascer de novo”. E quem sabe, na leitura do livro, com suas passagens bíblicas, o Espírito Santo não ilumine as respostas as suas perguntas sobre vida, trabalho religião? Não é porque o livro não entrega exatamente o que o título promete que o leitor necessariamente sairá desapontado. O que pode causar estranhamento é uma característica comum a muitos livros evangélicos norte-americanos que se referem a situações do seu país, e não se outras partes do mundo, sem qualquer comentário da edição brasileira:

É humanamente impossível superar o obstáculo da riqueza para entrar no reino de Deus [com referência à passagem dos conselhos de Jesus ao moço rico, em Mateus 19. 16-30, em que ele afirma que é mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no céu]. No entanto, quando Deus concede e segundo nascimento para alguém, independente de sua origem (ou falta dela), o impossível é alcançado – mas sim por intermédio de Deus. Essa é uma excelente notícia para todos nós dos Estados Unidos, uma vez que a maioria de nos norte-americanos é muito mais rica do que a maioria da população do mundo. Portanto, somos todos camelos tentando passar pelo buraco da agulha. Não conseguiremos fazer isso a menos que verdadeiramente nasçamos de novo<sup>378</sup>

É importante lembrar que Scott é um dos fundadores da ATC (American Telecast Corporation), em 1975, uma companhia multimilionária de marketing e informercial. Ainda que o livro não trate de liderança da mesma forma que os demais, sua orientação é dada por um autor que abraça a afluência como uma benção não de poucas pessoas, mas de toda uma nação de afortunados. Esta autorepresentação

377 S.K. Scott. Op. Cit., p. 61.

378 S.K. Scott. Op. Cit., p. 82.

dos Estados Unidos como nação de riquezas e terra das oportunidades, junta-se ao excepcionalismo religioso norte-americano, que é ainda circula não somente pelo mercado editorial religioso estadunidense, mas também brasileiro. Mas é importante lembrar também que no período em que o livro foi originalmente lançado, já havia ocorrido a crise de 2008, que marcou o empobrecimento crescente de uma grande parte da população norte-americana.

Trazemos este exemplo para concluir nossa reflexão a fim de retomar alguns pontos que se consolidam em nossas pesquisas sobre os imaginários e representações sobre liderança baseada na figura de Jesus Cristo: tratam-se massivamente de obras norte-americanas, produzidas por autores de formação protestante de diferentes vertentes, sendo tanto leigos quanto pastores, e cujos conselhos miram os mais diferentes aspectos cotidianos de seu público-alvo – quem, por sua vez, não vem caracterizado em segmentos específicos. Contudo, os conselhos variam conforme os pontos de vista adotados pelos autores, o que determina as formas como Jesus Cristo é apropriado para justificar um determinado modelo de liderança. Nem todos os livros que desenvolvem este assunto baseiam-se na liderança servidora – e os que analisamos aqui são exemplos disto.

Algumas perguntas ficam em aberto, a serem respondidas ainda ao longo de nossa pesquisa – de que estas representações do líder Jesus articulam-se com aspectos da atuação dos cristãos, em especial os evangélicos, em suas organizações eclesiais, e na esfera pública, tal como nas comunicações e na política? Até que ponto encontramos estes modelos de liderança na vida cotidiana do Brasil, por exemplo? Podemos estabelecer uma articulação entre este imaginário e as formas como líderes evangélicos, leigos e clérigos, têm procurado atuar em nosso cenário político recente?

## REFERÊNCIAS

- BARTON, B. *The man nobody knows*. Bobbs-Merill Company Inc. – The Grow Foundation. Ebook – public domain, 1925.
- BELLOTTI, K. K. Os desafios de se fazer uma História Cultural das Religiões do Tempo Presente: a análise da literatura de liderança e sucesso no Brasil e nos Estados Unidos (1990-2010). In: *II Congresso Internacional de História*, 2015, Ponta Grossa. II Congresso Internacional de História UEPG-UNICENTRO: Produção e circulação do conhecimento histórico no século XXI, 2015. p. 1-14. Disponível em: <[http://www.cih2015.eventos.dype.com.br/resources/anais/4/1435634727\\_ARQUIVO\\_Resumo\\_II\\_CIH\\_PontaGrossa\\_2015-versaofinal\\_autor\\_data.pdf](http://www.cih2015.eventos.dype.com.br/resources/anais/4/1435634727_ARQUIVO_Resumo_II_CIH_PontaGrossa_2015-versaofinal_autor_data.pdf)>.
- BÍBLIA. *Versão Nova Tradução na Linguagem de Hoje*. Sociedade Bíblica do Brasil. Disponível em: <<http://www.sbb.org.br/conteudo-interativo/pesquisa-da-biblia/>>. Acesso em: 22 mai. 2016.
- BITTERN COURT, A. B. *O livro e o selo: editoras católicas no Brasil*. Pro-Posições, v. 25, n. 1 (73), p. 117-137, jan./abr. 2014.
- BLANCHARD, K.; HODGES, P. *Lidere como Jesus*. RJ: Sextante; 2007 [2005].
- BRINNER, B.; PRITCHARD, R. *Lições de liderança de Jesus – o melhor líder de todos os tempos tem algo a dizer para você*. Campinas: United Press, 2000 [1997];
- HOOVER, S. M.; LUNDBY, K. (Org.). *Rethinking Religion, Media, and Culture*. Thousand Oaks-CA: SAGE, 1997.
- HOOVER, S. M. *Religion in the media age*. NY: Routledge, 2006.
- HUNTER, J. C. *O monge e o executivo: uma história sobre a essência da liderança*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004 (1998).
- JONES, L. B. *Jesus CEO – com Jesus no coração da empresa – usando a sabedoria milenar para uma liderança criativa*. RJ: Ediouro, 1996 [1995].
- MURDOCK, M. *Os segredos da liderança de Jesus – 58 chaves da sabedoria que podem trazer milagres que você jamais experimentou*. RJ: Central Gospel – The Wisdom Center, 2005.
- ROST, J. C. *Leadership for the Twentieth-first century*. Westport/Connecticut/London: Greenwood Publishing Group, 1991.
- SCOTT, S. K. *Os segredos de liderança de Jesus – as 4 tarefas que ele deixou para você cumprir*. RJ: Vida Melhor, 2013 [2011].



# CAPÍTULO 12

## AS FILOSOFIAS MÍSTICAS NAS RELIGIOSIDADES ORIENTAIS

*Vladimir Luís de Oliveira*

---

Uma das grandes contribuições do pensamento ocidental é a racionalidade filosófica, matriz que não se encontra em nenhuma outra civilização. Tal legado seria herança do pensamento grego que permitiu a separação entre mito e razão. Esta afirmação foi repetida por diversas vezes, parecendo sugerir de forma aberta ou velada de que não haveria uma racionalidade que permitisse a gênese da filosofia em nenhum outro lugar a não ser na Grécia.

A interpretação hegeliana praticamente oficializou em definitivo esta visão. A raiz da crítica hegeliana ao pensamento se deve ao fato da base etnocêntrica de seu pensamento, uma convicção da superioridade da Europa a todas as nações do mundo. Ainda segundo Hegel, jamais houve filosofia no pensamento hindu. Era um pensamento fundado em reflexões confusas, generalizações, escassos conhecimentos e erros, sem grande validade reflexiva. Em suas críticas, Hegel não cita ou aponta à metafísica das *Upanishads* parecendo desconhecê-las. Nem faz menções a Shankara, um dos filósofos *vedantins* mais importantes da Índia.<sup>379</sup>

O fato é que tanto no pensamento grego como alhures a presença do místico e do metafísico não estavam totalmente divorciados. No Ocidente, esta separação clara somente ocorre na Modernidade.

Acredita-se que em Platão foi a primeira tentativa de separação entre *lógos* e *mýthos*. Estas palavras eram sinônimas, mas quando emergem as escolas filosóficas e os filósofos, o *lógos* passa a designar um discurso reto, coerente e consistente, em oposição ao *mýthos* considerado o espaço da fábula, que não tem coerência e é contraditório. No entanto, no pensamento platônico não há uma ruptura total com os mitos, devia-se continuar a acreditar nos deuses e na imortalidade da alma. No próprio lugar em que a racionalidade aparecia na sua forma mais perfeita, impôs-se uma crença em uma forma religiosa.<sup>380</sup> No discurso histórico de Hesfodo há uma forte raiz do Eros cosmogônico e no pensamento de Platão e Aristóteles persistem elementos do mito da alma. Por intermédio do pensamento neoplatônico, neopitagórico e gnóstico, o mito da alma resiste à racionalização integral, inserindo-se na aceitação do cristianismo. As críticas racionalistas ao pensamento mítico não o

---

379 Tola, Fernando Dragonetti, Carmen. *Filosofia de la India: del Veda al Vedanta el sistema Samkhya*. Barcelona: kairós, 2008, p. 45-66.

380 Vernant, Jean-Pierre. *Entre mito & política*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 206-207.

suprimiram. As experiências religiosas fundadas nos Mistérios de *Elêusis*, Greco-pitagóricas, as mitologias solares, astrais e funerárias persistiram no mundo Clássico e eram muito populares nos territórios dominados pela Roma Imperial.<sup>381</sup>

O que se observa é que no Oriente não houve um esforço para a separação entre a base filosófico-científica de um lado, em contraposição à ascese mística e discurso imaginário do mito de outro. O fato é que a presença do pensamento místico e metafísico estiveram presentes em diferentes culturas, permitindo a emergência de religiosidade místicas, e não havia uma clara separação entre formas simbólicas de filosofia e mito. Pode-se contestar Cassirer<sup>382</sup> neste sentido, ao apontar que não é necessária uma clivagem entre o *lógos* e o *mýthos* para se atingir a essência da verdade. Pois há verdades nos mitos que se colocam para além do puro pensamento.

Diferentes expressões culturais do Oriente apresentaram alguma relação entre o pensamento erudito e as práticas extáticas mediadas e associadas pelo mito do sagrado. Este foi o caso dos *Dárshans* hindus: *Samhhya*, *Yoga*, *Vedanta*, *Mimansa*, *Nyaya* e *Visheshika*, consideradas ortodoxas; e também *Budismo*, *Jainismo*, *Tantra* e *Lokayata/Karvakas* consideradas doutrinas não ortodoxas, por não aceitarem a autoridade dos Vedas. Houve ainda práticas místicas islâmicas como o *sufismo*, que se circunscreveu no Médio Oriente, além de filosofias hegemônicas do extremo oriente, tais como o taoísmo e o confucionismo, para citar alguns exemplos das diferentes e plurais formas de saberes orientais.

O mito remete a uma experiência primordial que está na origem da cultura humana e edifica-se sob a constituição imaginal organizando a consciência nas diferentes tradições religiosas. Antes de ser uma narrativa, concepção reducionista oriunda da tradição grega, o mito constitui-se pelas imagens. Encontram-se nas visões extáticas, sonhos iniciáticos, nas fantasias divinas, nos temas mítico-sapienciais e apresentam-se também na geografia do corpo, sob a forma de energias sutis energéticas, tais como *chackras*, *mandalas*, *bodhisattwas* e outras formas de deidades e expressões do sagrado, antes de se dissolver na luz do absoluto e da vacuidade.<sup>383</sup>

O mito é uma história do sagrado, que relata os acontecimentos ocorridos no tempo primordial segundo Eliade. A especulação filosófica da Índia utilizou amplamente a estrutura dos mitos, como metáfora retomar a consciência de si e do seu verdadeiro *Self*. O despertar seria a compreensão de que o self não tem qualquer responsabilidade ou vínculo com a catástrofe primordial do mito. A literatura hindu (e também em outros lugares do Oriente) ao aplicar o uso das imagens de acorrentamento, cativo, ignorância, esquecimento e sono para designar a condição humana. E para fazer referência à abolição do sofrimento e a transcendência, utilizava a imagem da remoção dos véus ou vendas, rememoração, despertar e vigílias.<sup>384</sup>

381 Jaerger, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Martins Fontes: São Paulo, 2001, p. 192. Eliade, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 138.

382 Cassirer, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 34-35.

383 Borges, Paulo. A. E. *Imaginário e mitologia*. In: ARAÚJO, Alberto Filipe; Baptista, Fernando PAULO (Coord.) *Variações sobre o imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 49-64.

384 Eliade, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 103-119.

Portanto, considerando-se que mito não representa necessariamente uma oposição ao pensamento filosófico e que, a reflexão não é uma contradição às experiências extáticas, procura-se fazer alguns apontamentos neste trabalho de como no oriente os pensamentos metafísicos e filosóficos caminhavam integrados às técnicas do êxtase que induziam estados modificados de consciência, considerado o clímax da experiência do sagrado.

Na primeira etapa “*Entre ou para além da filosofia e o êxtase: uma exegese necessária*” apresenta-se algumas bases que revelam a organização do pensamento metafísico da Índia e como as técnicas ascéticas eram consideradas e explicadas por meio de reflexões filosóficas.

No segundo bloco “*O pensamento erudito e as práticas místicas do Oriente*” procura-se examinar em linhas gerais, como a filosofia metafísica e o místico se organizaram no pensamento hindu, no budismo, no taoísmo e no sufismo.

Na terceira sessão, apresenta-se as “*considerações finais*” sobre a importância da recuperação da dimensão do mito, seja na configuração da psicologia junguiana ou na produção e criatividade do pensamento científico.

### **Entre ou para além da filosofia e o êxtase: uma exegese necessária**

Embora o termo filosofia seja amplamente conhecido como de origem grega e, portanto, não tenha aparecido na Índia e nem em outros lugares do oriente, não se pode negar que houve o desenvolvimento do pensamento filosófico e metafísico para além das fronteiras do mundo helênico.

Na Índia as *Upanishads* representaram e reuniram as mais fantásticas e elaboradas especulações do pensamento no campo da ontologia, cosmologia, psicologia, fisiologia e mística. Tais saberes foram aperfeiçoados pelos *Dārshans*, que vulgarmente é traduzido como filosofias. Outro conceito que ganhou notoriedade no pensamento hindu é e era anterior a *Dārshans* é *Anvikchiki*, considerado como um campo da reflexão que se assentava na ciência do raciocínio (*nyaya*), buscava a compreensão do “Eu” (*Atmavydia*) visando atender as necessidades espirituais e o alcance da liberação (*moksha*). *Anvikchiki*, é um termo que possivelmente designava um campo da ciência que refletia os debates entre os hindus. A referência a este conceito aparece recorrente vezes nas *Upanishads*, no *Manu Smriti*, nos *Puranas* e no *Mahabarata*. Posteriormente, as regras do Debate (*Tantra Yukti*), passam a ser sistematizadas: *tarka* (argumentação), *vada* (discussão), *jalpa* (disputa), *chala* (sofisma), *anumana* (inferência), *nirnaya* (averiguação) entre outros.<sup>385</sup> Esta seria sem dúvida, a composição principal do pensamento filosófico hindu.

Quanto as técnicas de êxtase, elas sempre estiveram presentes na história da humanidade, seja no ocidente ou no oriente. No *xamanismo*, as experiências extáticas fazem parte dos ritos e da mitologia. Os *xamãs* são eleitos e tem acesso a uma

385 Botelho, Octávio da Cunha. O início da reflexão do conhecimento sobre si mesmo na Índia Antiga. *Revista Educação e Filosofia*. UFU – Universidade Federal de Uberlândia. Edufu: Uberlândia, v. 18, n. 35-36 (jan-fev/2004), p. 259-278. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/594/538>>. Acesso em: 29 mai. 2016.

zona do sagrado inacessível aos demais membros da comunidade. É por meio do transe que os *xamãs* curam, acompanham seus mortos ao seu mundo espiritual e servem de mediadores entre os homens e os deuses.<sup>386</sup>

Com o advento do cristianismo, houve uma demonização do êxtase religioso, que era identificado ao satanismo ou às heresias. Foram poucos os casos que os ascetas cristãos foram aceitos pela Igreja, quase sempre decorrendo de outros fatos e interesses.<sup>387</sup>

As experiências extáticas do Oriente eram e ainda continuam sendo amplamente aceitas. No entanto, o êxtase místico dos sábios, ao contrário do xamanismo tradicional, não visava a não ser excepcionalmente o alcance do mundo dos deuses e das curas mágicas. Sua busca era a superação do sofrimento que é inerente à condição humana.

Para Eliade, o transe visava a liberação do místico, sua absorção pelo cosmos em um estado psicamental e espiritual em que se alcança o retorno a um estado indiferenciado antes da criação.<sup>388</sup>

## O pensamento erudito e as práticas místicas do Oriente

No caso da Índia em particular, o *Yoga* constituiu-se como um sistema de ascetismo prático em que os conceitos metafísicos acompanham todas as formas de representação do universo do sagrado.

São cinco as formas de atividades: a noção correta (*pramana*), a noção falsa (*viparyaya*) a noção imaginária (*vikalpa*), o sonho (*nidra*) e memória (*smriti*). O objetivo do *yogin* é alcançar o estado mental perfeito em que ocorre todas as supressões do princípio pensador (*chitta*)<sup>389</sup>. Em outros termos, o yoga como prática filosófica, corporal e ascética visa desconstruir e relativizar as representações do ego, o senso artificial do *Eu* e revelar nossa verdadeira natureza espiritual e transcendental ou Testemunha<sup>390</sup>.

Não há, portanto, uma oposição necessária entre pensamento filosófico metafísico hindu e pensamento místico. O saber na Índia estaria orientado para a obtenção de um novo ser e mais elevado e não para a mera especulação filosófica. Era considerado um saber esotérico e, portanto, o *addhikarin* (pessoa qualificada para o exercício do ato sagrado) deveria estar perfeitamente preparado para suportar a verdade revelada. O discípulo deveria se entregar à autoridade de um guru competente, mediante obediência e fé absoluta. O ensinamento filosófico era invariavelmente acompanhado por uma forma de vida: reclusão monástica, meditação, culto aos deuses, oração e práticas de yoga.<sup>391</sup>

386 Eliade, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 19.

387 Lewis, Ioan M. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1977, p. 42.

388 Eliade, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 448.

389 Riviére, Jean. *El yoga tântrico*. Buenos Aires: Kier, 1998, p. 25.

390 Feuerstein, Georg. *As virtudes do yoga: antigos ensinamentos para esta época de crise global*. São Paulo: Pensamento, 2009, p. 29.

391 Zimmer, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1986, p. 50-57

Na história do pensamento hindu, haveria dois momentos distintos: o primeiro seria o período védico (em que se constituiu a base da cultura hindu). Nesta etapa o pensamento religioso enfatizava o ritualismo, a cosmologia e a objetividade. A segunda fase seria a era das Upanishads. Neste momento a religiosidade se tornou mais introspectiva, psicológica e subjetiva.<sup>392</sup>

Foi esta mudança operada no pensamento hindu que marcou o enfraquecimento dos sacrifícios ritualísticos (*soma*) mediante o oferecimento aos deuses pelo fogo e pela manteiga derretida. Ganharam força os ritos de interiorização do *yoga* que vislumbravam o caminho da ascese, mediante da produção do calor ritual interno e técnicas respiratórias (*pranayama*).

Os *rishis* ou mestres das *Upanishads*, por sua vez, enfatizavam o caminho da filosofia e a contemplação. Isto, no entanto, não representou uma ruptura entre a metafísica das *Upanishads* e as técnicas mentais e corporais do *yoga*.

Muitas das práticas dos *yoguis* eram amplamente aceitas como exercícios preliminares de purificação.<sup>393</sup> Há inclusive uma série de *Upanishads* antigas (800-550 a.C.) marcadas por mitos cosmogônicos e metafísica e que fazem referência ao *yoga*, muito antes dos sutras de Patanjali (sec. III a.C. - II d.C.) que foram escritos posteriormente.

Nas Upanishads intermediárias (550 a.C.- 300 d.C.) e nas mais recentes (posteriores a 330 d.C.), se reproduz mais diretamente a ideia de que o conhecimento metafísico sobre o Absoluto, resultante da união do *Atman* com *Brahman*, é alcançado plenamente mediante o transe *yóguico*, pois o conhecimento extraordinário se realizava no campo das experiências extraordinárias.<sup>394</sup>

No período pós-védico, aonde emergiu diferentes doutrinas metafísicas de pensamento, quatro princípios gerais estariam presentes: 1) a lei da causalidade universal em que se vincula o homem ao cosmo indefinidamente: é conhecida como a lei do *karman*; 2) a Lei de *Maya* que gera e sustenta o cosmos, por meio da ilusão; 3) o conhecimento da realidade absoluta por meio da compreensão do *Atman* (*alma individual*) e de *Brahman* (*espírito universal*). 4) os meios para se alcançar a si-próprio, as técnicas adequadas para se conhecer a liberação, experiência extática que conduz o homem a um processo de consciência superior (*moksha, samadhi*).<sup>395</sup>

Ainda, que não haja um consenso sobre uma síntese possível entre as diferentes tradições, e nesse sentido, faz-se necessário questionar Eliade, (pois esta seria a via mística da Escola *Advaita Vedanta*). Não se pode deixar de considerar a explicação que este autor apresentou sobre o sábio místico hindu. Para além da verdade metafísica, o intuito do sábio seria a conquista da liberdade absoluta para a além dos condicionamentos externos à consciência.

392 Griswold, Hervey Dewit. *Brahman: a study in the history of the Indian philosophy*. New York: Macmillan Company, 1900, p. 36.

393 Eliade, Mircea. *Yoga, imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996, p. 103-107.

394 Tola, Fernando; Droganetti, Carmen. *Yoga y mística de la india*. Kier: Buenos Ayres, 1978. (p. 185-182). As Upanishads mais antigas datam de 800-550 a.C., anteriores ao Budismo e ao Yoga clássico de Patanjali. Dentre elas estariam: *Brihadaranyaka, Chandogya, Taytiriya, Aytareya, Kaushitak e Kena*. Estão classificadas entre as Upanishads intermediárias (550 a.C.-300 d.C.) *Khata, Isha, Shvetashvetara, Mundaka, Mahanarayana, Prashana, Maitri, Mandukia*. Entre as Upanishads recentes (300 d. C. - dias atuais) é difícil determinar sua totalidade, pois algumas foram escritas recentemente em nossa era.

395 ELIADE, Mircea. *Yoga, imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996, p. 19-20.

Dasgupta sustenta que há quatro grandes vias místicas no pensamento hindu, embora não fossem as únicas: *mística yoguica*, *mística upanishadica*, *mística budista* e a *mística bakthi*. As diversas manifestações do misticismo tinham em comum a capacidade de apresentar uma compreensão espiritual mais profunda sobre o sentido e os problemas da vida, portanto, mais realística, do que qualquer forma puramente racional.<sup>396</sup>

Uma explicação plausível, sustenta que principais escolas filosóficas da Índia (*Dárshans*: ponto de vista), visavam a conquista da libertação da alma de todo sofrimento, mental e físico, libertando a alma de todo nascimento e morte. Há quase um consenso entre todas elas sobre uma teoria do conhecimento que envolve três instrumentos fundamentais: percepção, inferência e testemunho. Todas acreditam que há uma moral universal que governa o universo, pois o universo é um cosmos ordenado e jamais o caos. Princípio este que subscreve a lei do *karma*.<sup>397</sup>

Haveria duas formas elementares de classificação de conhecimento segundo o *Mundaka Upanishad*: uma forma de conhecimento superior (*paravydia*), definida como o conhecimento do absoluto e da alma (*Brahman-Atman*), e uma forma de conhecimento inferior (*aparavydia*) que é o conhecimento fenomênico do mundo, dos eventos, significações, virtudes e vícios<sup>398</sup>.

O filósofo *vendantin* Shankara (788-820 d.C.) sustentava que haveria duas formas de realidades: uma prática, fenomênica e relativa (*vyâvaharika*) e uma segundo a que é numenal e absoluta, (*paramarkthika*). Como consequência, haveria duas formas de conhecimento: o conhecimento imperfeito (*mithjnana*) que corresponde à realidade fenomênica ou “*baixo Brahman*”, e o *samyagnana* que é o conhecimento perfeito ou a realidade absoluta, correspondente a “*alto Brahman*”. O mundo objetivo conectado a *Maya*, expressaria uma ilusão, na medida em que o mundo da experiência é perecível e se expressa por meio de nomes e formas (*namarupe*).<sup>399</sup>

A base filosófica do pensamento hindu visava, antes de tudo, alcançar a experiência da totalidade ou vazio. Segundo Shankara (788 d.C.-820 d.C.), quando a filosofia permite que a falsa noção seja removida, nada pode ser criado em seu lugar, ou em outros termos, quando a natureza de *Brahman* é conhecida, nenhuma forma de conhecimento é necessária.<sup>400</sup>

Para os filósofos do Vedanta, da tradição monista/não dualista, não haveria uma separação entre o mundo e o absoluto. Esta separação seria a raiz do sofrimento individual e coletivo. A felicidade estaria em identificar que não haveria uma distinção intransponível entre nós e o espírito universal, entre o *Atman* e *Brahman*. Ao contrário

396 DASGUPTA, S. *Hindu mysticism*. New York: Frederick Ungar Publishing, 1959, p. x-xi.

397 Rao, P. Nagaraja. *The scholls of Vedanta. Bharatya vydia bhavan*. Bombay, 1943, p. 21-22.

398 Deutsch, Eliot. *Advaita vedanta: a philosophical reconstruction*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1973, p. 81

399 Griswold, Hervey Dewitt. *Brahman: a study in the history of the Indian philosophy*. New York: Macmillan Company, 1900, p. 76-78.

400 Deutsch, Eliot. *Advaita Vedanta: a philosophical reconstruction*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1973, p. 84

do yoga dualista de Patanjali (inspirado na doutrina *Samkhya*), o *jnana-yoga*, (cuja base filosófica é o *Vedanta*), utiliza uma metafísica não dualista e que constituiria a disciplina mental e espiritual para se atingir o *moksha* ou liberdade espiritual.<sup>401</sup>

As diferentes tradições do pensamento hindu como a Doutrina dualista *Samkhya*, o *Yoga* e o *Budismo* sustentam que toda experiência é alicerçada no sofrimento. O sofrimento somente seria erradicado ao praticar o questionamento filosófico na tradição *Samkhya*. Se a indistinção entre natureza e espírito, conhecido como a dicotomia entre *Prakriti* e *Purusha*, permanecerem, o sofrimento vai continuar, numa longa cadeia de transmigração de vida e morte (*samsara*). A saída é que *budhi* (sabedoria) nos mostre a verdadeira essência de *Purusha*, que se coloca para além do mundo empírico, destruindo assim a ignorância. Para o yoga, a mera filosofia não é suficiente. O alcance da liberação, chamada de *samadhi*, é necessário que velhos hábitos da experiência mental sejam destruídos, eliminando-se os *samskaras* (impressões mentais) por meio de um conjunto de práticas para estabilizar a mente, garantindo que hábitos ordinários da vida sejam removidos.<sup>402</sup> A meta do yoga é a dissociação das sensações, pensamentos, ideias e sentimentos, pois o estado místico de consciência é superior a todas formas de conhecimento.<sup>403</sup>

O tratado místico mais importante do yoga, são os *Yoga sutras* de Patanjali (III a.C.-II d.C.), considerado o fundador do Yoga clássico. A espiritualidade prática sugerida por Patanjali envolve o domínio de oito membros (*anga*) do yoga: disciplina moral (*yama*), autocontrole da energia psicofísica (*niyama*), postura (*asana*), controle da respiração (*pranayama*), recolhimento dos sentidos (*pratyahara*), concentração (*dharana*), meditação (*dhyana*) e êxtase (*samadhi*).<sup>404</sup>

Segundo Tola<sup>405</sup>, o que caracteriza a campo dos saberes profundo dos místicos é a busca e realização do conhecimento intuitivo (*prajna*), num primeiro momento, alcançado mediante a concentração e atenção profunda. Este seria o primeiro momento do êxtase positivo. O segundo momento seria definido como *sarvanirodha* no Yoga Sutra, que representaria a supressão de todos os processos mentais. A mente adquire uma total e absoluta serenidade, mediante a conquista de um estado de vazio e quietude, podendo ser definido como o êxtase negativo.

Estão integrados no pensamento metafísico do yoga três matrizes distintas: um primeiro que seria um método experiencial, mediante técnicas corporais, mentais; um segundo envolvendo práticas sobrenaturais e estados paranormais de consciência (*sidhis*); e, um terceiro elemento que seria de caráter especulativo, todo assentado na doutrina filosófica *samkhya*, cuja meta é o isolamento do espírito (*kayvala*).<sup>406</sup>

No budismo as técnicas místico-meditativas de concentração, visavam a absoluta extinção, de todo o sofrimento e de toda a felicidade, no sentido do absoluto vazio, estágio místico denominado nirvana, suplantando-se os desejos e a sabedoria

401 Feuerstein, Gerog. *Uma visão profunda do yoga*. São Paulo: Pensamento, 2005, p. 191-192.

402 Dasgupta, S. *A history Indian Philosophy*. London: Cambridge of University, 1957. v. 1, p. 265-266.

403 Dasgupta, S. *Hindu mysticism*. New York: Frederick Ungar Publishing, 1959, p. 64.

404 Feuerstein, Georg. *A tradição do yoga: história, literatura, filosofia e prática*. São Paulo: Pensamento, 2006, p. 305-317.

405 Tola, Fernando; Dragonetti, Carmen. *La filosofia Yoga*. Barcelona: Kairós, 2006, p. 24-26.

406 Tola, Fernando; Dragonetti, Carmen. *La filosofia Yoga*. Barcelona: Kairós, 2006, p. 26-27.

supra-intelectual da prática do yoga. Daí a necessidade de exercícios constantes acompanhados de austeridades espirituais (*tapas*) para extinguir os desejos e os seus frutos, garantindo-se assim o a cessação dos ciclos de renascimentos.<sup>407</sup>

Embora haja algumas semelhanças entre Índia e extremo oriente, as técnicas de êxtase apresentam orientações distintas, nem sempre perceptíveis ao olhar desatento dos ocidentais.

O indiano, rompe a casca do ser, vive em êxtase no vazio da eternidade, que está a um só tempo fora e dentro, ao passo que o chinês e japonês, satisfeito com o fato de a grande vacuidade ser o motor de todas as coisas, aceita que as coisas se movam e, sem temer e sem desejar, permitindo que sua própria vida se movimente com elas, participa no ritmo do Tao.<sup>408</sup>

O taoísmo, cuja base territorial é a China, acabou se disseminando em outras regiões do oriente e se afirmou como a base de uma nova e potente experiência da alma. Na definição de Campbell<sup>409</sup> a experiência do êxtase era conquistada no extremo oriente mediante o movimento espontâneo das coisas, acompanhando-se o mundo externo como se fosse uma dança, “agindo sem agir”. O indiano, por sua vez, tendia a se orientar pela “catalepsia do vazio”. Um dos termos para designar esta experiência de iluminação na Índia é *Samadhi*, no Japão a experiência do *Tao* e do *zen-budismo* era chamada de *Satori*.

Toda a metafísica do *Tao-te King* (taoísmo) tem como fundamento a intuição e não pode ser acessada pela fixação rigorosa de noções. Lao-Tzu a designava com a palavra *Tao* apenas para dar um nome aproximado, pois o caminho para a obtenção do *Tao* é duplo: um conduz à existência, o outro a não existência. O *Tao* passa também pelo caminho do mundo fenomênico: quanto mais livre se está das ilusões e das ambições, mais livre o homem fica de seu próprio ego. Sem recorrer às vivências místicas, não se pode compreender o *Tao*. Neste sentido, é semelhante ao recolhimento e meditação do budismo *mahayana*, que visa alcançar o estado de *samadhi*.<sup>410</sup>

Para Eliade<sup>411</sup>, por sua vez, a técnica *taoísta* do êxtase tem sua origem no xamanismo, pois os relatos exibem a ideia de que a alma abandona o corpo e viaja para o espaço cósmico, uma viagem para a origem de todas as coisas, libertando-se do tempo e do espaço. No entanto, ela seria uma experiência de outra ordem, na medida em que transcende os condicionamentos da condição humana, alterando radicalmente sua base ontológica.

407 Dasgupta, S. *Hindu mysticism*. New York: Frederick Ungar Publishing, 1959, p. 85-101.

408 Campbell, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia oriental*. São Paulo: Palas Athena, 1994, p. 32.

409 Campbell, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia oriental*. São Paulo: Palas Athena, 1994, p. 32.

410 Wilhem, Richard. *Tao-te king de Lao Tzu*. São Paulo: Pensamento, 2010, p. 22-137.

411 Eliade, Mircea. *História da crença e das ideias religiosas. Volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 35.



O sufismo, conhecido por ser uma vertente ascética do islamismo, sustentava que somente se poderia obter a verdade absoluta mediante a intuição mística. Esta visão, contrariava muitos doutrinadores muçulmanos que afirmam que esta somente poderia ser obtida através do poder da razão.<sup>412</sup>

De alguma forma, pode-se dizer que as práticas sufis não estavam distantes das práticas ascéticas dos *yoguis* e do ascetismo *taoísta*. O fato, porém, é que o sufismo, nunca foi plenamente aceito pela ortodoxia muçulmana e se inseriu com grandes dificuldades no Islã.

Um dos grandes expoentes do sufismo foi o persa Abu Yazid Bistami, como não deixou obra escrita, seus ensinamentos foram transmitidos pela tradição oral a seus discípulos. Por meio da meditação e de um ascetismo rigoroso, poderia se obter o aniquilamento do próprio “eu” (*fana*) e em ascensão noturna de Maomé (*mir'áj*). Ao realizar o “isolamento” conquistava-se a unidade absoluta entre o amado, o amante e o amor. Dada sua ênfase na meditação e na experiência do êxtase, Eliade aceita a opinião de orientalistas que sustentam haver influência do *Vedanta* de Shankara e do próprio *yoga*. Os dervixes associavam em seus ritos a poesia sagrada, a música e a dança giratória extática. Para certos *sufis*, a dança sagrada representaria a dança dos anjos. Rumi (1207-1247) foi um dos grandes mestres sufistas. Por intermédio de seu discípulo, foi escrita sua principal obra conhecida como *Mathnawi*, uma epopeia mística com mais de 45 mil versos. A influência do neoplatonismo em sua ascese se evidenciou no princípio de que o homem precisa alcançar o não ser para poder tornar-se e para ser.<sup>413</sup>

### Considerações finais

Embora seja difícil definir o ponto em que se inicia a filosofia e aonde se conclui o êxtase, é claro que a separação entre ambos é resultante da constituição de um pensamento que optou pelo racional divorciado do mito. A filosofia e a metafísica religiosa ganharam um padrão mais estético do que *numinoso* ao fragmentarem a dialética e o êxtase.

Esta separação entre o mito e a razão produziu perdas na constituição do *Self*. Segundo Jung<sup>414</sup> ninguém pode rejeitar o *numinoso* por motivos puramente racionais. Tendências inconscientes ganham fôlego em nosso inconsciente e assumem uma forma desinibida em nossa consciência, constituindo-se como uma sombra destrutiva. A mentalidade puramente científica se desumaniza, isolando o homem do cosmos.

412 Riviere, Jean. *El yoga tântrico*. Buenos Aires: Kier, 1998, p. 137.

413 Eliade, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*: de Maomé à Idade das Reformas. Vol. III Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 122-145.

414 Jung, Carl. *Espiritualidade e transcendência*. Petrópolis: vozes, 2015, p. 96-98.

O mesmo serve ao homem moderno e ao produto de sua criação na ciência. A objetividade do pensamento edificada a partir de Descartes, esvaziou-se do mito, perdeu sua potência e se deixou dominar pelo recalçamento. A função do fantástico e do imaginário é desencadear o processo criativo.<sup>415</sup> Daí a necessidade do mito em se aproximar do pensamento reflexivo.

Nos arquétipos os mitos se convertem em ideias, promovendo a doutrina religiosa, a filosofia e a ciência, pois os arquétipos são pontos de inunção entre o imaginário e os processos racionais.<sup>416</sup>

Neste sentido, e separação entre mito e pensamento filosófico, não apenas limitou a criatividade do espírito científico, mas interferiu negativamente no inconsciente coletivo acentuando suas sombras.

As experiências místicas orientais do hinduísmo, budismo, taoísmo ou sufismo, ao sustentarem o mito sobre seu universo simbólico e vivencial da metafísica e do êxtase, possibilitaram ao homem se reinventar em um universo do extraordinário, marcado por um espaço vivencial que não faz distinções entre sagrado e profano, entre o intelectual e espiritual, entre o racional e o intuitivo.

As técnicas de êxtase e o pensamento metafísico assumem como missão conjunta estabelecer a integração com o *Self*: que se apresenta no discurso de fusão do *Atman* com *Brahman*, acessar o vazio absoluto do *nirvana*, na identificação do vazio supremo do *Tao*, acessar a experiência de viver sem corpo e sem alma e sem lugar do *sufismo*.

---

415 Durant, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 396-397.

416 Durant, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 61-63.

## REFERÊNCIAS

BOTELHO, O. da C. O início da reflexão do conhecimento sobre si mesmo na Índia Antiga. *Revista Educação e Filosofia*. UFU – Universidade Federal de Uberlândia. Edufu: Uberlândia, v. 18, n. 35-36, jan./fev. 2004, p. 259-278. Disponível em: <[www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/594/538](http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/594/538)>. Acesso em: 29 mai. 2016.

CAMPBELL, J. *As máscaras de Deus: mitologia oriental*. São Paulo: Palas Athena, 1994.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas III: fenomenologia do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DASGUPTA, S. *A history Indian Philosophy*: London: Cambridge of University, 1957, v. 1.

\_\_\_\_\_. *Hindu mysticism*. New York: Frederick Ungar Publishing, 1959.

DEUTSCH, E. *Advaita Vedanta: a philosophical reconstruction*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1973.

DURANT, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Martins Fontes: São Paulo, 2002.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *História da crença e das ideias religiosas*. Volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. *História das crenças e das ideias religiosas*. Vol. III: de Maomé à Idade das Reformas. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. *Yoga, imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.

FEUERSTEIN, G. *A tradição do yoga: história, literatura, filosofia e prática*. São Paulo: Pensamento, 2006.

\_\_\_\_\_. *As virtudes do yoga: antigos ensinamentos para esta época de crise global*. São Paulo: Pensamento, 2009.

\_\_\_\_\_. *Uma visão profunda do yoga*. São Paulo: Pensamento, 2005.

GRISWOLD, H. D. *Brahman: a study in the history of the Indian philosophy*. New York: Macmillan Company, 1900.

JAERGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Martins Fontes: São Paulo, 2001.

JUNG, C. *Espiritualidade e transcendência*. Petrópolis: vozes, 2015.

LEWIS, I. M. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

RAO, P. N. *The schools of Vedanta*. Bharatya Vydia Bhavan: Bombay, 1943.

RIVIÉRE, J. *El yoga tântrico*. Buenos Aires: Kier, 1998.

TOLA, F.; DRAGONETTI, C. *Filosofia de la India: del Veda al Vedanta el sistema Samkhya*. Barcelona: Kairós, 2008.(google books)

\_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. *La filosofia Yoga*. Barcelona: Kairós, 2006.

\_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. *Yoga y mística de la India*. Kier: Buenos Ayres, 1978.

VERNANT, J. *Entre mito & política*. São Paulo: EDUSP, 2009.

WILHEM, R. *Tao-te king de Lao Tzu*. São Paulo: pensamento, 2010.

ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1986.

## CAPÍTULO 13

# RELIGIÃO E POLÍTICA: estratégias de poder e opinião pública

*Renato Augusto Carneiro Junior*

---

Existe certo pudor nas relações entre religião e política, imaginando-se que por serem de natureza distinta – uma ligada à fé no transcendente, portanto, de caráter privado, do foro íntimo dos indivíduos, e a outra própria do imanente, do tempo, das relações da coletividade – não deveriam se entrelaçar, deixando bem claras suas fronteiras. Ocorre, no entanto, que se a fé é pessoal, a religião institucionalizada em igrejas tende a ser igualmente um fenômeno social, inerente ao relacionamento das pessoas, participando da luta pelo poder no seio das sociedades.

Principalmente depois da Revolução Francesa, ou dos eventos que suplantaram o Antigo Regime, o mundo ocidental passou a encarar a separação entre religião e política como sendo uma meta saudável à estabilidade das nações. Não mais o poder da religião deveria legitimar os governantes, nem as igrejas continuariam a ser tuteladas pelo poder civil. Mesmo se levando em consideração as diversas restaurações e a permanência de regimes monárquicos, a tendência geral no ocidente – vale dizer, na Europa e América – foi a diminuição gradual do poder das igrejas institucionalizadas ao longo dos séculos XIX e XX. Nas palavras de Hannah Arendt:

[...] A enorme relevância, para o mundo político, da perda da sanção religiosa é geralmente negligenciada na discussão da moderna secularização, por que pode parecer bastante óbvio que a ascensão do domínio secular, que foi a consequência inevitável da separação entre a Igreja e o Estado, da emancipação da política em relação à religião, se deu às expensas da religião; através da secularização, a Igreja perdeu uma boa parte de seus bens terrenos, e, o que é mais importante, a proteção do poder secular. Contudo, vale a pena observar que essa separação se deu nos dois sentidos, e, da mesma maneira que se pode falar de uma emancipação da esfera secular da religiosa, pode-se, talvez com maior razão, falar de uma emancipação da religião das exigências e imposições do mundo secular que pesavam sobremaneira sobre a cristandade desde que a desintegração do Império Romano forçou a Igreja católica a assumir responsabilidades políticas.<sup>417</sup>

Uma das bases do Antigo Regime era, então, a igreja católica, apoiada em extensa hierarquia, presente em todos os níveis de poder, baseada em forte centralização na figura do Papa e da Cúria Romana, e no controle de corações e mentes,

através da presença cotidiana na educação, saúde e assistência social, na administração de hospitais, orfanatos, asilos, hospícios, cemitérios e parte da imprensa, mas também na obrigação ao menos semanal nas missas e cerimônias religiosas eventuais.

Assim, fica aparente a necessidade da igreja católica e das demais igrejas se fazerem representar, tanto na sociedade civil em geral, quanto na arena política, e sensibilizar a opinião pública a seu favor, seja para garantir sua sobrevivência, seja para ampliar suas bases a partir da conquista de novos privilégios após o fim da proteção oficial do Estado. Para melhor se entender essa necessidade, é útil conhecer alguns fatos que estão nas origens de tal empenho, em situações de confronto que a instituição romana teve de enfrentar em tempos relativamente recentes de sua história.

### **Breve histórico**

Entre o fim do século XVIII ao início do XX, a Europa experimentou várias ondas de reação à igreja e o que ela havia representado e defendido no antigo regime. Verdadeiras marés de anticlericalismo foram levantadas em países como a França, Espanha, Itália, Alemanha, Áustria-Hungria e também na América.

Buscava-se superar, então, tudo o que se ligasse à antiga ordem e a igreja viu-se como alvo principal, ao lado da nobreza, em vários casos. A ideia dominante então criar uma sociedade laica, não confessional, subtraindo-a ao domínio dos padres, tidos como corruptos e coniventes com a situação até então e, muitas vezes, esta oposição extrapolava o campo das ideias, tomando as ruas com violências morais e físicas, como o que se passou na França e na Espanha. Ataques violentos pela imprensa socialista contra os sacerdotes provocaram processos, condenações e agressões em praça pública, sendo até o corpo do falecido papa Pio IX ultrajado, enquanto era transportado durante a noite, do Vaticano para Verano, em 1878.

Em Madri, depois da expropriação de bens da igreja e fechamento de conventos, foram assassinados cerca de 100 religiosos, entre os dias 15 e 17 de julho de 1834. Em Barcelona, Zaragoza e em outras cidades espanholas, nos meses de julho e agosto de 1835, foram massacrados mais de 200 membros da igreja e destruídos 25 conventos. Muitos anos mais tarde, em 1909, nos grandes tumultos que aconteceram na capital catalã, por ocasião da guerra de Marrocos e da convocação de reservistas, a população enfurecida destruiu 32 escolas católicas, 14 igrejas e 8 conventos, enquanto que nenhuma fábrica, banco ou quartel foram atacados.

Em Paris, em 1871, na instalação da Comuna, confiscaram-se os bens da igreja católica e se executaram, numa resposta ao fuzilamento de rebeldes pelas forças de repressão, 74 reféns, entre eles 30 eclesiásticos, inclusive o arcebispo da cidade.

No México e nos Estados Unidos, problemas semelhantes aconteceram e a tomada de bens e perseguições contra religiosos se deram entre o fim do século XIX e início do XX. No Brasil, aconteceu a chamada “Questão Religiosa”.

Os bispos D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, de Olinda, e D. Antonio Macedo Costa, do Pará, decididos a erradicar dos seminários e irmandades a Maçonaria, em consonância com a condenação da encíclica *Quanta Cura* e do

*Syllabus* às crenças e seitas secretas, mandaram que fossem excluídos todos os maçons das confrarias. Como não foram atendidos, suspenderam alguns sacerdotes e interditaram as capelas de irmandades, em 1873.

Como no regime do padroado em vigor no Império brasileiro cabia recurso ao Imperador sobre questões eclesiásticas, eles foram intimados, depois de uma ampla campanha pelos jornais, para anular as interdições impostas. Ao recusarem o direito de intervir em questões espirituais ao governo, os bispos foram presos e conduzidos ao Rio de Janeiro, onde não apresentaram defesa, por não reconhecerem ao tribunal competência para julgá-los em assuntos de fé. Foram condenados, em 1874, a quatro anos de trabalhos forçados, pena comutada por D. Pedro II, para prisão simples em fortalezas do Rio de Janeiro. Em 1875, por sugestão do Duque de Caxias, os bispos foram anistiados pelo Imperador, que se considerou “*vencido, mas não convencido*”.<sup>418</sup>

Por toda a parte, a igreja era acoçada pela opinião pública em campanhas contra seus representantes, seus bens e suas tradições. Nas palavras de Giacomo Martina em seu livro *História da Igreja*:

[...] Jornais, revistas, academias, bancos, grandes indústrias, casas editoras, forças políticas estão em mãos de elementos hostis à Igreja. Os grandes nomes da arte, da ciência, da literatura distinguem-se com muita frequência por sua hostilidade a ela. O idealismo outrora dominante (...) foi substituído pelo positivismo, de várias cores, mas sempre irreligioso. Era como se uma mão, invisível por que escondida, tivesse organizado e desferido um ataque universal à Igreja.<sup>419</sup>

O anticlericalismo da época tinha quatro objetivos: a expropriação dos bens eclesiásticos; a extinção das ordens religiosas, por seu isolamento da sociedade circundante; a instituição do matrimônio civil sem controle religioso da família e a reforma da educação, tanto em sua administração, quanto na eliminação do ensino religioso obrigatório nos níveis fundamental e secundário.

Para se precaver contra este tipo de campanha, que gerava desgaste junto à população, e para fortalecer suas posições junto ao Estado, que detinha o poder econômico e político, foi que a igreja utilizou-se dos recursos à sua disposição, principalmente daqueles ligados aos leigos inseridos em diversas instâncias da sociedade, para fazer com que a opinião pública estivesse favorável a seus projetos.

A igreja precisava do Estado para fazer o atendimento social que ela acreditava necessário a seus fiéis. Por isso que ela se mobilizou, buscando levar aos meios de comunicação de massa – e através deles atingir os não católicos e os seus próprios fiéis menos praticantes – a influência que ela já tinha pela ação de seus sacerdotes e bispos no dia a dia das paróquias e movimentos de leigos.

418 Sobre o assunto VILLAÇA, Antonio C. *História da questão religiosa no Brasil*, 1974.

419 MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*, 1996. v. III. p. 291.

## Opinião Pública

Por opinião pública entende-se a forma de manifestação, expressa ou difusa, da sociedade civil através dos meios de comunicação (por exemplo, na imprensa e nos meios eletrônicos, rádio e televisão) e nos debates em diferentes lugares em que a opinião privada, íntima ou representativa de um segmento social, se faz pública, como as universidades, sindicatos, associações ou confissões religiosas, ou na própria imprensa, bem como nos poderes legislativos de diferentes instâncias. Em outras palavras, pode ser encarada como a média das opiniões privadas, agora expressas em uma esfera pública, ou ainda, uma mediação entre a sociedade civil e o Estado. Outros momentos em que se manifesta privilegiadamente a opinião pública ocorrem durante a realização de pleitos eleitorais ou plebiscitários.

Em seu significado latino, *opinio*, significa juízo sem certeza, não plenamente demonstrado, um juízo presumido. É a maneira de expressar uma apreensão da realidade relacionada ao foro íntimo de uma pessoa ou grupo familiar, ou de ligar-se a um posicionamento de um grupo social mais amplo, a chamada *opinião pública*. Não pode ser encarada como um reflexo da verdade, mas como uma determinada percepção da realidade, sendo relativa a quem a exprime, nas circunstâncias dadas, sempre se supondo verdadeira. Em se tratando da percepção que se possa, individual ou coletivamente, fazer da realidade, ou sobre determinado fato social, político ou natural, é indispensável questionar-se sobre o que ou quem condiciona o olhar e a interpretação do que é visto.

Para entender melhor este conceito, convém historiar um pouco seu aparecimento no cenário intelectual e acadêmico, utilizando-se de Jürgen Habermas, em seu livro *Mudança estrutural na esfera pública*.<sup>420</sup>

A opinião individual estaria ligada à esfera privada, enquanto a opinião pública seria afeta à esfera pública. Mas o que seria público? Existem alguns significados para esta palavra. Trata-se de um qualificativo na oposição ao que é privado, normalmente associado à influência do Estado e ao poder que este exerce junto à sociedade civil. Tem-se assim: *poder público*, *prédios públicos*, *servidores públicos*, *orçamento público*, *força pública* (referindo-se à polícia), *interesses públicos* e *homens públicos*, ou aqueles envolvidos com a política. Conota algo que é de todos, mas não necessariamente franqueado ao uso de todos, sendo possibilitado a uma parcela específica da sociedade, aquela mais próxima das coisas do Estado.

Pode referir-se, por outro lado, ao que é de domínio e conhecimento do todo social, portanto, mais amplamente, da própria sociedade civil, de onde derivam os termos *recepção pública*, *conhecimento público*, *debate público*, *reputação pública* e *opinião pública*. Nesse sentido, encontram-se igualmente as palavras *publicidade*, *publicar* e *relações públicas*, ou seja, dar conhecimento ou tornar público à sociedade e o nome da profissão e do profissional que tem como função atender ao verdadeiro sujeito desta esfera: o público.

420 HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*, 1984.



Segundo Habermas, foi após o estabelecimento da sociedade burguesa, a partir do século XVIII, que se encontra propriamente a formação da esfera pública como se conhece hoje. Até então, público era o que se passava nas cortes e nos salões reais, portanto, distante do todo social. Com o Iluminismo e a decadência do *Ancien Régime*, quando se difundiu a noção de igualdade a partir do uso da razão, bem comum a todos os homens, foram criados os espaços destinados à socialização e à troca pública de opiniões privadas, entre os habitantes das cidades. Foram os *salons* franceses, os *coffee-houses* ingleses e as comunidades de comensais alemãs, geralmente frequentados por burgueses com alguma formação acadêmica.

Como burgueses eram tratados não mais aqueles que simplesmente moravam nos burgos e ali exerciam suas funções de pequenos comerciantes ou artesãos, mas os grandes detentores do poder econômico, que desconsideravam como sendo da burguesia seus pares menos afortunados.

Por outro lado, a chamada esfera privada é entendida por Habermas como o âmbito do mercado, onde se dão as trocas econômicas. Dela faz parte a esfera íntima, a da abrangência da família, que estando aí contida não se confunde com o todo, pois apesar de parecer una e indivisível, num primeiro momento, exclui as mulheres e os demais dependentes do poder privado do senhor da casa. Fundem-se aí o burguês, proprietário do seu lar e de coisas que lhe conferia poder privado e o cidadão, patrão-proprietário de homens. Interpenetram-se as opiniões privadas e públicas num mesmo personagem, em momentos distintos.

Inicialmente originárias de debates literários e artísticos, destinados a ilustrar, polir e demonstrar a qualidade do intelecto de seus usuários, as opiniões que ali se colocavam e difundiam pouco a pouco passando para o âmbito filosófico, moral e político. Os jornais e folhetins, que conseguiam destaque na difusão destas discussões literárias iam também ganhando ares de formadores de opinião, na medida em que não apenas reproduziam o que recolhiam nestes ambientes, mas acolhiam as opiniões de literatos, intelectuais e burgueses em suas páginas. Segundo Habermas, não apenas informavam, mas também formavam a opinião do público.

Diferentes autores analisaram e criticaram o conceito de opinião pública. A crise que se observou em sua aceitação foi também, mais tarde, a da razão, uma vez que tais conceitos ao serem apropriados pelos regimes totalitários levaram, a níveis jamais imaginados, a utilização da publicidade/propaganda na difusão de suas ideologias. A “indústria cultural”, amplamente analisada pelos estudiosos da Escola de Frankfurt, transformou as criações intelectuais não em produtos da razão, mas das paixões, destinadas ao consumo e à geração de mais lucro apropriado da sociedade.

Se a opinião pública não tinha a coesão, a universalidade ou a incorruptibilidade que se acreditava no tempo dos enciclopedistas, as massas tampouco são de todo desprovidas de força na defesa de suas crenças. Mesmo não sendo tão prestigiada como em outros tempos, a opinião pública tem ainda um papel relevante nas épocas atuais. É notório o grande interesse que suscitam as pesquisas de opinião às vésperas de eleições em diversos países. Tais estudos, ao mesmo tempo em que apreendem as tendências do eleitorado, chegam a determinar, de certa maneira, os resultados dos

pleitos, na medida em que sugerem, às vésperas das eleições, os candidatos melhor posicionados na preferência dos eleitores, direcionando os indecisos para aqueles com mais chances de vitória. É notória também a importância da imprensa.

Becker escreve sobre a fabricação da opinião. Ele diferencia a “manipulação” da opinião de seu “condicionamento”. A primeira seria “*a tentativa de provocar de maneira artificial uma reação da opinião pública, divulgando uma notícia falsa, organizando um atentado.*”<sup>421</sup> Mas, para que seja coroada de êxito, a manipulação deve acompanhar as tendências mais profundas da opinião pública.

O “condicionamento” no curto prazo pode ser um resultado da propaganda, recurso amplamente usado pelos governos totalitários, mas dos quais se pode duvidar da eficácia. A forte campanha dos nazistas não transformou o povo alemão em herói, nem a seus próprios olhos. Pode ser também um condicionamento advindo da própria realidade, num encadeamento de fatos vivida por um grupo sociocultural. Um exemplo disso seriam os fatos que se passaram na campanha do Contestado, quando toda uma população marginalizada foi sendo empurrada lentamente para a guerra contra o poder constituído. No prazo longo, o condicionamento confunde-se com as mentalidades coletivas, um lugar inconsciente e nebuloso no qual se enraíza a opinião pública quando reage diante de um acontecimento, para se usar uma imagem formulada por Becker.

Tenta-se por diversos métodos formar a opinião da população, para que esta endosse mudanças, ou não mudanças, em políticas públicas, em atitudes de governo ou na condução das votações de leis e projetos por partidos políticos que tentam se manter em consonância com seus eleitores, principalmente em épocas de eleição.

Esta formação tem a ver com a educação, com os artigos e editoriais da imprensa, com a seleção de determinadas imagens e não outras nos noticiários da televisão, com a moda, com o consumo e com a difusão cultural em geral.

Em termos de se saber quais são as instituições formadoras de opinião, temos aquelas do Estado e da própria sociedade civil: as escolas, as autoridades e servidores públicos, os partidos e associações políticas, os institutos culturais, as igrejas e confissões religiosas, os sindicatos, as entidades de classe, como a ordem dos advogados, os meios de comunicação de massa, como jornais, revistas, rádio, televisão, livros e suas editoras, jornalistas e empresários e suas entidades, como a federação das indústrias, do comércio, da agricultura e, mais recentemente, as redes sociais e a internet. Em todas elas tem-se como ponto norteador a conquista da opinião pública para granjear sua simpatia na defesa de seus interesses particulares e assim tornar de todos os projetos de uma fatia da sociedade.

No Brasil, nesta última metade do século XX, diversos foram os exemplos da atuação da opinião pública. No movimento pela criação da Petrobrás (*O petróleo é nosso!*) com Vargas; na anistia de condenados pela justiça militar nos anos 70, com o Movimento Democrático Brasileiro – MDB e a esquerda; na campanha das “Diretas Já”, em 1983, com diversas entidades e partidos de oposição; na eleição presidencial entre Collor e Lula, pela manipulação do caso da filha ilegítima

421 BECKER, Jean-Jacques. A opinião pública. In: RÉMOND, Réne (Org.). *Por uma história política*, 1996, p. 192.

deste último, Lurian; com os “cara-pintadas” na retirada de Fernando Collor da Presidência da República. Mais recentemente, entre 2013 e 2016, as manifestações de rua contra e a favor do governo; os *black-blocks* e os conflitos de rua em diversas capitais brasileiras e a conjuntura que culminou no afastamento pelo Congresso da presidente Dilma Roussef, acusada de “crime de responsabilidade”, após forte campanha nos meios de comunicação, com maciço apoio das redes sociais, fenômeno crescente no século XXI.

A igreja católica lideraria alguns destes momentos em diversas épocas, como nas Marchas com Deus pela Família e Propriedade, em 1964, de tom anticomunista e no movimento contra a alta do custo de vida, entre 1977 e 1978, que se transformaria no Movimento Contra a Carestia que levou, em São Paulo, donas de casa a enfrentar a proibição de manifestações nas ruas pela ditadura. Juntamente com representantes de outras religiões, a igreja protagonizaria outro grande movimento popular, entre 1969 e 1980, contra a tortura de presos políticos, que produziria o documento “Brasil Nunca Mais”, onde se denunciavam os crimes cometidos pelo Estado durante o Regime Militar contra os presos políticos e representantes de movimentos políticos e sociais.<sup>422</sup>

Em todos estes processos, as forças civis e políticas souberam manobrar, através da imprensa, de comícios em praças públicas, em diversas manifestações em organismos da sociedade e da devida ressonância nas instâncias legislativas, para a criação de um clima favorável, uma predisposição social, à consecução de seus objetivos.

## A Política e o Poder

A política é a atividade, por excelência, do espaço público. Entender sua relação com a razão pode nos ajudar a repensar a sociedade ocidental do século XX. A modernidade inaugurou um afastamento entre os campos público e privado, relegando a religião a este último.

A razão passou a ser o único meio considerado para se alcançar a verdade e o progresso decorrente da ciência, enquanto no âmbito do privado ficavam as estruturas pré-modernas e agrárias. Acreditava-se, a partir de então, que a estabilidade das sociedades só seria possível pelo distanciamento de tudo o que fosse irracional, pois só a razão garantiria a paz e o desenvolvimento econômico e social. Longe se estava, no início da era moderna, dos horrores que se seguiriam no século XX, quando a maturidade do ocidente e a frieza da razão seriam postas à prova.

Hannah Arendt disserta longamente acerca do poder e da política em suas obras. Em *A condição humana*, ela analisa a gênese da política, separando o uso do poder nas esferas pública e privada. Poder político só pode ser exercido na esfera pública, aquela na qual se dão as relações entre pares, entre homens livres, entre cidadãos. Na esfera privada prevalecem os valores familiares, onde o relacionamento

422 Sobre estes processos vide KUCINSKI. *Abertura, a história de uma crise, 1982e* ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil Nunca Mais*, 1985.

se dá mais por força da tradição e da autoridade paterna. Nesta esfera, segundo Arendt, se localizam os elementos mais próprios de uma fase pré ou antipolítica, como as atividades destinadas à sobrevivência da espécie, da manutenção da vida, ou, ainda, à violência necessária para garantir que ambas se realizem num determinado grupo social.

O surgimento da *polis* se deu pela superação das necessidades mais prementes dos grupos familiares que a compunham. Só a certeza de que os meios necessários ao cotidiano do grupo fossem garantidos, seja pela ação familiar das mulheres e filhos, seja pela incorporação de agregados, como escravos, servos ou trabalhadores de qualquer espécie, é que permitia que o patriarca participasse dos negócios públicos. Nesse ambiente diferente, em que os chefes de família ombreavam-se com seus iguais, suas habilidades deveriam estar além daquelas necessárias às coisas do dia a dia.

Essas habilidades se concretizavam na esfera pública, a da liberdade, na qual as necessidades mais imediatas da sobrevivência já estavam satisfeitas, podendo o cidadão se dedicar às coisas da *polis*. Esta atividade eximia o uso da força e da violência e apenas a palavra era o meio de agir neste meio.

Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com pessoas, típicos da vida fora da polis, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica.<sup>423</sup>

Fica claro, então, que o meio político era considerado o mais elevado nesta sociedade, aquele em que os valores mais nobres podiam ser exercidos. Tudo o que valia a pena estava fora do ambiente familiar, da esfera privada. Essa valorização do público em detrimento do privado terminaria por encerrar o círculo restrito das coisas íntimas, insignificantes para delas se ocuparem os cidadãos e as pessoas importantes da *polis*. Para estes, a importância do poder – como consegui-lo e mantê-lo – tomava o lugar central de suas preocupações, onde se concentrariam seus esforços.

Sobre o poder, Aristóteles e os antigos classificavam-no em três formas possíveis: o poder paterno, o poder despótico e o poder político. O primeiro se dá por interesse dos filhos e legitima-se na própria natureza; o segundo dá-se por interesse do senhor e está ancorado no temor à punição por alguma falta cometida contra este e o terceiro diz respeito aos interesses de governados e governantes, ou apenas destes, no caso de sistemas viciados, e sua base de legitimação é o consenso.

Para Weber, poder é a “possibilidade de impor a própria vontade ao comportamento alheio”. Hannah Arendt, por sua vez, vê o poder como a faculdade de alcançar um acordo quanto à ação comum, no contexto da comunicação livre da violência, o que a filósofa denomina o ato de indução do comportamento de outrem, sua coerção, ou ainda sua manipulação. Para ela, o poder resulta do entendimento voluntário dos participantes entre si. “O poder resulta da capacidade humana não somente de agir ou de fazer algo, como de unir-se a outros e atuar em concordância com eles”.<sup>424</sup>

423 ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 2004, p. 36.

424 HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: *Habermas*, 1993, p. 101.

A opinião publicamente explicitada significa o poder, que repousa sobre a persuasão não impositiva. Isso faz com que exista mais poder na intenção manifestada pela tentativa do consenso do que efetividade de seu êxito. Mesmo que a convicção possa ser manipulada, para que este processo tenha condição de existir deve estar assestado sobre a base da racionalidade.

É importante que uma instituição religiosa tenha a opinião pública a seu lado para poder pleitear vantagens para a hierarquia e seus fiéis junto ao Estado que gerencia os recursos da sociedade, para que se traduzam em regalias fiscais, como isenção de impostos, financiamentos e acesso a concessões de meio de comunicação, em troca de um possível apoio político ao governo.

### **Religião e a influência ao Estado-gerente**

Châtelet e Pisiér-Kouchner descrevem uma concepção de Estado como a de um gerente da sociedade civil. Não sendo dono do poder a ele concedido (que emana da própria população), cabe ao Estado assegurar a representatividade de seus governados, expressando seu consenso e mantendo a independência e segurança da nação.

O Estado-gerente se fundamenta por três atributos. O primeiro deles é o *humanismo*, entendendo-se a partir deste conceito que o Estado age “[...] *no sentido de que reconhece uma essência comum a todos os homens, quaisquer que sejam suas condições, seus vínculos, suas singularidades, essência da qual decorrem direitos fundamentais*”.<sup>425</sup> O segundo atributo é o que identifica o Estado-gerente com a garantia do *pluralismo político*, por reconhecer que administra uma diversidade de desejos e interesses que muitas vezes são conflitantes na sociedade. O terceiro valor é o *reformismo*. É através deste último que o Estado mantém sua autoridade numa sociedade sujeita ao progresso técnico e científico e às consequências éticas que ele traz. Estes autores analisam estes três atributos em diferentes formas de organização do Estado. O que eles compreendem por *humanismo*, pode ser classificado em três diferentes tipos: cristão, republicano e socialista.

Mesmo que separado da igreja – normalmente o Estado-gerente é um Estado laico – a religião foi uma das importantes fontes na qual se formou. Foi no cristianismo, ao longo de séculos, que se forjaram os princípios de valorização da pessoa humana e militantes de direita ou de esquerda fazem sua profissão de fé na humanidade, aderindo a partidos dos mais variados matizes. Mesmo quando tentam fazer coexistir o nacionalismo e o humanismo, é no valor do ser humano que centram o seu discurso ideológico. Nacionalismo é a sobreposição do coletivo, da nação, sobre os valores individuais, numa relação em que os direitos do povo sobrepõem-se aos das pessoas.

Mas, se o cristianismo primitivo pode ser considerado a raiz dos direitos da pessoa, a igreja católica, ao institucionalizar-se, fundamentou seu poder na máxima que a crença num só Deus deveria ser acompanhada da estrita intolerância contra os que pensassem ou agissem diferente, sendo, portanto, radicalmente contra a pluralidade. Não é por outra razão que o Estado moderno só pôde existir a partir do

425 CHÂTELET; PISIÉR-KOUCHNER. *As concepções políticas do século XX*, 1983, p. 81.

movimento iniciado por Lutero na Reforma, que permitiu a fissura necessária no sistema monolítico arquitetado pela igreja. Pensadores do Estado como Hobbes e Locke, no contexto da Revolução Gloriosa inglesa e de tantas outras guerras por motivos religiosos, perceberam que a paz social e o bem comum só poderiam existir quando fossem refreadas as convicções religiosas, de foro íntimo, geralmente pouco inclinadas a admitir diferenças de pensamento.

Só mais recentemente, a partir dos anos 1960, com o Concílio Vaticano II, foi que a igreja católica reconheceu a saudável pluralidade da convivência entre diferentes – chegando mesmo a rever as diferenças que a separavam historicamente dos judeus, dos luteranos, dos cristãos ortodoxos e dos crentes em outras religiões, como tem sido amplamente noticiado desde o papado de João Paulo II, especialmente nesses tempos do Papa Francisco. Reconheceu-se, igualmente, que a igreja não se liga de forma particular a nenhum tipo de Estado, de cultura, de sistema econômico e social, condenando, no entanto, as formas totalitárias de governo, em que não se respeitam os direitos fundamentais da pessoa.

No século XX, a igreja mostrou-se vinculada, por circunstâncias históricas, a regimes ligados mais à direita ou mais à esquerda do espectro político. No lado mais liberal, emprestou durante anos seu apoio direto como instituição, ou indireto pela participação de seus membros, sem a chancela de Roma, aos diversos partidos de cunho democrata cristão na Europa e na América Latina. O fascismo também exerceu uma atração irresistível a muitos clérigos e católicos em seus primeiros anos, nas décadas de 1920 e 1930, principalmente no que diz respeito à sua forma de organização da sociedade do trabalho em corporações profissionais, antiga aspiração da igreja calcada na Idade Média. Tal conformação ligava-se aos ensinamentos conservadores da ordem estabelecida, pregando o conformismo e a paciência por parte das classes trabalhadoras, pois afinal, seus governantes saberiam o que era melhor para elas.

Por outro lado, um pensamento mais de esquerda também teve seus esforços reconhecidos por parte da igreja. Assumindo uma linha mais “progressiva”, alguns setores empenharam-se na defesa dos direitos dos mesmos trabalhadores e marginais da sociedade, aos quais os segmentos mais conservadores pediam paciência e esperança.

Após a separação do Estado, a igreja conservadora entendeu sua missão no sentido de restaurar sua autoridade junto aos poderes político-administrativos, em *“uma aliança – de fato ou de direito – entre o poder espiritual da hierarquia eclesial e o poder temporal do Estado.”*<sup>426</sup> Isto foi encetado para que a igreja pudesse cumprir seus deveres para com seus fiéis, aumentando o número dos crentes que se dispunham a aceitar seu caminho de salvação: a aproximação da igreja com o Estado facilitaria essa ação salvadora, criando condições para um equilíbrio maior entre os indivíduos e a sua coletividade, através de “uma política cristã”. Esse é o caso da democracia cristã: agir com um forte sentido moral de forma que o funcionamento do Estado fosse calcado no balanceamento entre as necessidades coletivas e as do indivíduo. E equilíbrio aqui é uma palavra-chave: a maior ameaça vista pela

igreja desta corrente político-doutrinária é justamente a anarquia capaz de romper a função reguladora entre o poder temporal do Estado e o poder espiritual expresso pelo Vaticano e seus representantes na hierarquia espalhada pelo mundo.

Desta forma, a democracia cristã é, ao mesmo tempo, “reacionária” – reagindo às ameaças que visam romper tal equilíbrio – e “progressiva”, ao negar aos excessos totalitários de um Estado ou partido que se julga superior a tudo: a maior autoridade vem de Deus. Nem a autoridade do povo, superior à do Estado, que em seu nome governa, não está acima da Dele.<sup>427</sup> A ação da política temperada pela religião tenderia a buscar o equilíbrio de valores aparentemente contraditórios como propriedade e trabalho, desigualdade social e igualdade moral, disciplina e liberdade, conservação do *status quo* e a necessidade de mudanças no todo social. Mas a base de todo este arcabouço é a ordem que aí está. Qualquer alteração deve ser feita num ritmo lento e “natural”, para que se acomode em uma nova ordem e não dê espaço para a anarquia e a desordem social. Essa foi a proposta inicialmente sintetizada por São Tomás de Aquino, cujo sistema (o tomismo) é o inspirador desta corrente doutrinária.

A corrente cristã mais à esquerda vê a religião como um compromisso político: o fiel deve ser um testemunho das mudanças que o Evangelho propõe. A mudança social é seu objetivo e ele não teme a anarquia, mas a ordem injusta que submete o humano às forças do mal, que ele identifica com a ganância, com a fome, com o sofrimento e com a indiferença. Se o homem, filho de Deus, nasceu para ser feliz, qualquer obstáculo para que isso se dê só pode ser identificado como influência dos que se opõem a Deus. Todo homem não é apenas responsável por si só, pois sua salvação não se dará individualmente, toda a coletividade depende de sua ação. Essa é a concepção encontrada em Santo Agostinho: a Cidade Terrestre anseia como um todo pela Cidade Divina e todo homem sendo interiormente livre é igualmente responsável por seus semelhantes.

Se a primeira corrente pode se satisfazer com a caridade compensatória dos mais abastados para os menos favorecidos – e nisso os recursos do Estado são fundamentais – para o cristão de uma visão mais progressista não basta *fazer para* é preciso *viver como*, denunciando as injustiças e as causas das desigualdades. Se a igreja instituição for vista por este como uma aliada do poder constituído e, portanto, de certa maneira cúmplice da situação de injustiça, ela mesma deve ser objeto de denúncia para que corrija seu rumo e volte a ser o espaço de reunião de fiéis em torno das palavras de seu fundador, que sempre se manteve distante do poder temporal. O cristão de uma visão mais engajada crê que a transformação da sociedade passa pela transformação íntima do indivíduo:

Decerto, a revolução é, antes de mais nada, espiritual, pois “o espírito deve guardar a iniciativa e o domínio de suas metas, que vão do homem através do homem e não ao bem-estar.” Todavia, ele pode aqui embaixo romper com a “desordem

427 Châtelete Pisier-Kouchner, p. 90.

estabelecida” e conservar na mente a ideia de que a liberdade não é jamais um dado e sim uma conquista. A burguesia não poderia se apropriar do cristianismo: em nome do humanismo, o anticapitalismo é o evangelho dos pobres.<sup>428</sup>

Quem estabelece uma classificação interessante para esta divisão entre as diferentes visões de cristianismo presentes na sociedade é Jean-Marie Donégani, em seu artigo na Revista Francesa de Sociologia Política, de abril de 1984.<sup>429</sup> Ele identifica três tipos de identidade cristã, que se ligam a igualmente três visões de mundo e que corresponderiam às figuras da Santíssima Trindade. A primeira diz respeito a uma fé *teocêntrica*, a submissão a um Deus-Pai todo poderoso, que estabeleceu a ordem e a harmonia de todas as coisas. Esta é a cosmovisão conservadora, compartilhada pela direita cristã, muito mais apolítica que o segundo modelo.

A segunda é a visão *crístocêntrica*. Cristo nasceu homem, sendo irmão dos demais humanos, fraternidade esta que leva a um compromisso à igualdade coletiva entre todos: um irmão não deve ter mais que os demais. Esta é a atitude da esquerda cristã, horizontal em oposição à verticalidade anterior, que não é marcada pela devoção e obediência à ordem estabelecida, mas ao engajamento e entusiasmo pela mudança que pode trazer justiça a todos.

A terceira atitude é aquela ligada ao Espírito Santo. Segundo Donégani, esta seria uma corrente menos rigidamente definida, com ênfase em práticas antigas de oração e desenvolvimento da espiritualidade. É o caso dos movimentos carismáticos dentro da igreja católica atual, ou dos pentecostais, a partir das confissões evangélicas. São menos politizados que os anteriores, propondo-se a ser uma espécie de renovação espiritual, vinda para desmobilizar o caráter socialista da fé crístocêntrica, com forte apelo esquerdizante. Não é à toa que os movimentos desta natureza surgem, se fortalecem e espalham-se pelo mundo a partir dos Estados Unidos. A vinda da Renovação Carismática Católica na década de 1980, através dos padres redentoristas americanos, foi uma resposta às indagações geradas pela Teologia da Libertação da América Latina.

Mas, nas décadas de 1940-50, eram poucos os esforços da hierarquia da igreja no Brasil no sentido de ser popular, mais próxima da visão da esquerda cristã. O que existia era o posicionamento de algumas dioceses no sentido de fortalecer a Ação Católica que, principalmente nos movimentos de juventude, acabava tendo uma inserção social mais profunda.

Um movimento que se usou francamente no esforço de recristianização da sociedade brasileira pela igreja católica em pelo menos duas ocasiões da primeira metade do século XX foi a Liga Eleitoral Católica. A LEC foi criada em 1932, através do Centro Dom Vital, pelos esforços de Alceu Amoroso Lima, padre Leonel Franca e Dom Sebastião Leme.

A ideia de criação da Liga Eleitoral Católica, que iria orientá-la em todos os momentos de sua existência, com exceção do que se passou no Ceará, onde a Liga constituiu-se em um partido de fato, lançando listas próprias de candidatos, em 1933

428 Châtelet e Pisier-Kouchner, p. 94.

429 Apud COUTROT, A. Religião e política. In: RÉMOND, R. *Por uma história política*, 1996. p. 338.



e 1934, é que deveria assumir um caráter suprapartidário e absolutamente neutro na escolha de quais candidatos seriam apoiados pela população católica. Todos os que se comprometessem com o ideário da LEC receberiam igual apoio.

Tais reivindicações foram na década de 1930 condensadas em dez pontos, sendo apoiados pela estratégia de mobilização de eleitores e de representantes do povo eleitos através da Liga Eleitoral Católica.

Os pontos eram os seguintes, todos eles contemplados em 1934, na constituição que Getúlio Vargas fez aprovar na esteira do golpe de 1930:

- 1 – Proclamação da Constituição em nome de Deus.
- 2 – Defesa da indissolubilidade do laço matrimonial, com assistência às famílias numerosas e reconhecimento dos efeitos civis ao casamento religioso.
- 3 – Incorporação legal do ensino religioso, facultativo, nos programas das escolas públicas primárias, secundárias e normais da União, dos Estados e Municípios.
- 4 – Regulamentação da assistência religiosa, facultativa, às forças armadas, prisões, hospitais etc.
- 5 – Liberdade de sindicalização de modo que os sindicatos católicos legalmente organizados tivessem as mesmas garantias dos sindicatos leigos.
- 6 – Reconhecimento do serviço eclesiástico de assistência espiritual das forças armadas e às populações civis como equivalente ao serviço militar.
- 7 – Decretação da legislação trabalhista, inspirada nos preceitos da justiça social e nos princípios da ordem cristã.
- 8 – Defesa dos direitos e deveres da propriedade individual.
- 9 – Decretação da lei de defesa da ordem social, contra quaisquer atividades subversivas respectivas às exigências das legítimas liberdades políticas.
- 10 – Combate a toda e qualquer legislação que contrariasse expressa ou implicitamente os princípios da doutrina católica.<sup>430</sup>

Em 1946, a igreja lançou mão, novamente, da estratégia da Liga Eleitoral Católica, como forma de tentar barrar ou pelo menos minimizar a influência dos meios de comunicação seculares que iam contra seus interesses nas eleições que se estabeleceram para a nova Constituinte e para a Presidência da República. Mais uma vez, antes de estabelecer o apoio a um partido em particular – a despeito da criação do Partido da Democracia Cristã, que em teoria deveria contar com as bênçãos da igreja, a exemplo do que acontecia na Itália e em outros países europeus – a hierarquia e o clero recomendavam publicamente os candidatos de qualquer partido que se comprometessem a defender os princípios cristãos, excluídas as agremiações políticas de cunho materialista, os comunistas e socialistas.

Sem a mesma força que havia demonstrado em 1934, de fato a igreja logrou mais uma vez que o texto da nova Constituição não afrontasse alguns pontos tão caros a ela, como a indissolubilidade do matrimônio, a proibição do aborto, o ensino religioso facultativo nas escolas e outros, a exemplo do que ocorrera anteriormente.

Em 1952, pelos esforços de Dom Hélder Câmara, foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB. Seguidor das ideias de Dom Sebastião Leme, Dom Hélder pôde contar com o apoio do Núncio Apostólico Dom Carlo Chiarlo e do Monsenhor Montini (eleito em 1963, como papa Paulo VI) para finalmente dotar a igreja católica no Brasil da liderança capaz de facilitar as ações apostólicas visando sua modernização. Inaugurou-se, então, uma nova fase nas estratégias de participação da igreja no poder temporal no Brasil. Agora havia um organismo centralizador da hierarquia que, apesar de subordinado ao Vaticano, respondia mais prontamente aos anseios dos bispos brasileiros.

Mais uma vez, utilizou-se a estratégia de criação da Liga Eleitoral Católica. Documentos emanados do Palácio São Joaquim, sede episcopal do Rio de Janeiro e da CNBB em sua instalação, recomendava aos cristãos a revitalização das práticas voltadas às eleições que se avizinhavam. Passava a ser oferecida aos leigos toda uma organização de círculos de reuniões, com temas definidos e bem estruturados, em que o ponto central era a conscientização política dos cristãos. As eleições de 1954, para prefeituras das capitais, duas vagas no Senado, para a Câmara de Deputados e para as Assembleias Legislativas, e de 1955 para Presidência da República, Governos Estaduais, demais prefeituras do interior e Câmaras Municipais, eram os alvos principais. Era preciso barrar o avanço daqueles que pensavam em alterar radicalmente o jogo político e garantir, ao mesmo tempo, a influência da igreja na condução dos destinos do Estado. Para isto, seria necessário estimular candidatos que, imbuídos dos valores cristãos, estivessem dispostos a empreender reformas de modo a modernizar a sociedade brasileira.

## **Conclusão**

A separação entre religião e política, embora vista como desejável para a estabilidade social das nações pela concepção da modernidade, não chega a ser verdadeira em nenhuma sociedade – para ficarmos apenas no âmbito do ocidente, sem levar em consideração das sociedades teocráticas do mundo muçulmano – visto que as religiões institucionalizadas dependem do jogo político para garantir seu espaço de influência junto aos governos estabelecidos. Assim, as igrejas compreendem sua missão junto à sociedade de uma maneira que inclui também sua atuação em aspectos políticos e morais, ambos considerados igualmente importantes para a salvação dos fiéis. Não há, de fato, uma oposição destas duas facetas: era de todo impossível separar moral de política e para isto se pregava uma “política cristã”, onde se equilibrariam as necessidades coletivas e as do indivíduo. A aliança entre o poder temporal do Estado e o poder espiritual das igrejas era fundamental para se alcançar os objetivos de uma sociedade mais justa e mais fraterna.

Para fazer valer seu peso político junto às estruturas do Estado, as igrejas em geral – e mais especialmente a igreja católica no Brasil durante o século XX – criaram estratégias de ação, quase sempre baseadas na sensibilização da opinião pública, oferecendo apoio aos governos em troca de verem atendidas suas reivindicações. Num jogo de mão dupla, os governos, ao atenderem às denominações religiosas majoritárias, fortalecendo seus discursos e concepção de sociedade, também podiam contar com a mobilização de suas bases para defesa de suas propostas socioeconômicas.

Se até a década de 1970 a maciça maioria católica, com a profissão de mais de 90% da população brasileira, fazia com que o diálogo entre religião e política fosse centralizado em posições mais conservadoras desta instituição, a atualização católica a partir do Concílio Vaticano II e da Teologia da Libertação fez com que se buscassem outros atores religiosos para legitimar a ação do Estado, num movimento que encontraria as denominações evangélicas pentecostais mais dispostas à adesão ao discurso conservador, em troca de benesses até então concedidas apenas aos católicos. Isso possibilitou o crescimento destas denominações a partir dos anos 1990, tanto em termos do número de fiéis, quanto de poder econômico, com aquisição de meios de comunicação e a proliferação de templos nas grandes cidades e no interior do país.

Mais recentemente, observa-se a movimentação de igrejas cristãs de orientação pentecostal na formação das chamadas "bancadas evangélicas", visando barrar projetos no Congresso Federal que contrariem princípios caros a seus condutores, como a liberalização do aborto, o uso de drogas leves, da união homoafetiva, da pesquisa com células-tronco e da educação de gênero nas escolas, enquanto lutam para manter seus privilégios na isenção de impostos. Aumentam também o combate, contraditoriamente a sua origem, a outras denominações não cristãs, negando-lhe o espaço na sociedade atual, assumindo uma posição fundamentalista que tantos danos tem trazido ao século XXI.

Numa sociedade que se laiciza cada vez mais, no aumento visível do número de pessoas ligadas a nenhuma religião, sequer a qualquer tipo de crença no sobrenatural, essa profunda ligação entre governos e igrejas soa como retrocesso aos princípios da modernidade. Esta, por sua vez, com sua base na razão, não foi suficiente para dar conta dos inúmeros problemas que ainda são enfrentados pela humanidade, ainda buscando respostas no transcendente.

---

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. *Da Revolução*. São Paulo e Brasília: Ática e EdUNB, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil Nunca Mais*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BECKER, J. A opinião pública. In: RÉMOND, Réne (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.
- BOURDIEU, P. A opinião pública não existe. In: THIOLENT, Michel. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Polis, 1987.
- CHÂTELET, F.; PISIER-KOUCHNER, É. *As concepções políticas do século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CARNEIRO JR., R. A. *Religião e Política: a Liga Eleitoral Católica e a participação da Igreja nas eleições de 1954*. Curitiba: SAMP, 2014.
- COUTROT, A. Religião e política. In: RÉMOND, Réne (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- \_\_\_\_\_. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: *Habermas*. São Paulo: Ática, 1993.
- JULLIARD, J. A política. In: LE GOFF, J.; NORA, P. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- KUCINSKI. *Abertura, a história de uma crise*. São Paulo: Brasil Debates, 1982.
- MARTINA, G. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. São Paulo: Loyola, 1996. vol. III – A era do liberalismo.
- VIANNA, L. W. O sistema partidário e o PDC. In: *Cadernos CEDEC*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- VILLAÇA, A. C. *História da questão religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

# **SOBRE AUTORES**

## **Alex Villas Boas**

Doutor em Teologia pela PUC-RJ (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Pós-doutorado em Teologia pela *Pontificia Universtittà Gregoriana*. Coordenador do Curso de Teologia na PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Área de Pesquisa: Teologia e Literatura.

## **María Elena Barral**

Doutora em História pela UPO (*Universidad Pablo de Olavide-Sevilla*). Pesquisadora independente do CONICET (*Consejo Nacional de Investigaciones Científica y Tecnológicas*) do Instituto Ravignani da *Universidad de Buenos Aires* e Professora Adjunta regular da UNLu (*Historia americana colonial y seminarios de su especialidad*). Área de Pesquisa: Análise de distintos problemas da História da Igreja e da Religiosidade na Diocese de Buenos Aires no período colonial e século XIX.

## **Jefferson Olivatto da Silva**

Doutor em Ciências Sociais pela UNESP (Universidade Estadual Paulista campus Marília), Pós-doutorado em História pela UFPR (Universidade Federal do Paraná). Professor graduação e mestrado em Educação – UNICENTRO (Universidade Estadual do Centro-Oeste – campus Guarapuava). Área de pesquisa: História da África e Comportamentos Sociais.

## **Lauri Emilio Wirth**

Doutor em Teologia pela Universidade de *Heidelberg*, Alemanha, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da UMESP (Universidade Metodista de São Paulo). Área de Pesquisa: História da Reforma Protestante do Século XVI, Cristianismo na América Latina, religião e vida cotidiana.

## **Sylvio Fausto Gil Filho**

Doutor em História pela UFPR (Universidade Federal do Paraná), Pós-doutorado em Geografia pela UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Professor do Departamento de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR (Universidade Federal do Paraná). Área de Pesquisa: Geografia da Religião, Epistemologia da Geografia.

**Euclides Marchi**

Doutor em História Social pela USP (Universidade de São Paulo). Professor Aposentado do Departamento de História da UFPR (Universidade Federal do Paraná). Área de pesquisa: Institucionalidades Religiosas, Religião e Religiosidades.

**Clevisson J. Pereira**

Doutor em Geografia pela UFPR (Universidade Federal do Paraná), Professor de Teoria e Prática de Ensino de Geografia, UFPR (Universidade Federal do Paraná); Professor de Ciências Humanas e Religião, FABAPAR (Faculdades Batista do Paraná). Área de pesquisa: Espacialidades Religiosas.

**Marcos Torres**

Doutor em Geografia pela UFPR (Universidade Federal do Paraná). Professor do Departamento de Geografia da UFPR (Universidade Federal do Paraná). Área de pesquisa: Paisagem Cultural.

**Clélia Peretti**

Doutora em Teologia pela EST/RS e Pós-Doutorado pelo *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche* – Roma em Parceria com a PUL, CIRF, Itália. Professora do Curso de Teologia PUC-PR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná). Área de pesquisa: Teologia, Fenomenologia e Gênero.

**Vinícius Rufino Leal**

Graduação em Psicologia pela UNIPAR (Universidade Paranaense), Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-PR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná). Área de Pesquisa: Teologia, Psicologia e Gênero.

**Edile Fracaro Rodrigues**

Mestre em Educação pela PUC-PR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná), Professora de Cultura Religiosa na PUC-PR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná). Área de pesquisa: formação de professor e Educação Religiosa

**Sérgio Junqueira**

Livre Docente em Ciência da Religião pela PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), Doutor em Ciências da Educação pela Univeristá Pontificia Salesiana (Roma – Itália) e, Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUC-PR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná). Área de pesquisa: Educação e Religião.

**Vera Irene Jurkevics**

Doutora em História pela UFPR (Universidade Federal do Paraná), Professora da Universidade Tuiuti do Paraná. Área de Pesquisa: religiosidades populares.

**Karina Kosicki Bellotti**

Doutora em História pela Unicamp (Universidade Estadual de Campinas), e professora do departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR (Universidade Federal do Paraná). Área de pesquisa: História contemporânea das relações entre mídia, protestantismos, pentecostalismos e cultura no Brasil e nos Estados Unidos.

**Vladimir Luís de Oliveira**

Doutor em História UFPR (Universidade Federal do Paraná), Pós-doutorado em Geografia pela UFPR (Universidade Federal do Paraná), Professor das Faculdades Integradas Espírita. Área de pesquisa: Filosofias e religiosidades orientais.

**Renato Augusto Carneiro Jr**

Doutor em História pela UFPR (Universidade Federal do Paraná), diretor do Museu Paranaense. Área de pesquisa: Religião e Política.

SOBRE O LIVRO

Tiragem: 200

Formato: 16 x 23 cm

Mancha: 12 X 19 cm

Tipologia: Times New Roman 11,5/12/16/18

Arial 7,5/8/9

Papel: Pólen 80 g (miolo)

Royal Supremo 250 g (capa)

NÃO COMERCIALIZADO