



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

Pe. José Pablo Hernández Gil Monfort, S.J.
Chanceler

Pe. Theodoro Paulo Severino Peters, S.J.
Reitor

Prof. Erhard Cholewa
Pró-reitor de Graduação e Extensão

Prof. Altamir Soares de Paula
Pró-reitor Administrativo

Profª Fátima Breckenfeld
Pró-reitor Comunitário

Prof. Junot Cornélio Matos
Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNICAP

ANO 1, Nº 1, JANEIRO /2002

PUBLICAÇÃO ANUAL

ORGANIZAÇÃO

PROF. DR. SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS

PROF. DR. JACQUES TRUDEL S.J.

FASA EDITORA

Rua do Príncipe, 610, Boa Vista,
Fone: (81) 3216-4160, Fax: (81) 3216-4259
CEP 50050-410, Recife-PE

Editoração Eletrônica: Lílian Costa

Capa: Hime Navarro

Impressão: FASA GRÁFICA

COMISSÃO EDITORIAL

Rua do Príncipe, 526
Boa Vista, bl. A - sala 604,
Fone: (81) 3216-4109, Fax: (81) 3216-4228,
CEP 50050-900, Recife-PE
E-mail: cedit@unicap.br

Pe. Paulo Gaspar de Meneses, S.J.

Presidente

Prof. Paulo Fradique

Editor

Prof. Fernando José Castim Pimentel

Redator

Prof. Albanio Paulino da Silva

Prof. Álvaro Augusto M. Negromonte

Prof^a Rachel de Hollanda Costa

Revisores**CONSELHO EDITORIAL**

Prof. Nivaldo Pinheiro da Silva

Prof^a Rachel de Hollanda Costa

Prof^a Vera Borges de Sá

Prof^a Martha Solange Perrusi

Conselheiros**CONSELHO CIENTÍFICO**

Prof. Dr. Benno João Lermen (UNISINOS)

Prof. Dr. Inácio Strieder (UFPE)

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (PUC-RS)

Prof^a Dr^a Maria Clara Bingemer (PUC-RJ)

Prof. Dr. Paulo Süss

Prof. Dr. Pedro Rubens (CES)

**CONSELHO EDITORIAL DO DEPARTAMENTO DE
TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

Prof. Dr. Antonio Raimundo de Sousa Mota

Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima

Prof. Gilbraz de Sousa Aragão

Prof. Dr. Jacques Trudel

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior

Prof. Dr. Luiz Alencar Libório

Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos

APRESENTAÇÃO

Estamos apresentando ao público o primeiro número da **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP** organizada pelo Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP. Essa revista quer proporcionar um diálogo multidisciplinar entre a Teologia e a sociedade. Ela é fruto do trabalho que o Departamento vem realizando ao longo dos anos: bacharelado em Teologia, cursos, semanas teológicas, o projeto de palestras “Teologia em Diálogo”, boletins... O Departamento também quer oferecer às sociedades acadêmica e eclesial a possibilidade de um diálogo fecundo que quer realizar-se através das contribuições dos professores, pesquisadores e pessoas interessadas em contribuir com temas relevantes para a Igreja e a sociedade.

O Prof. Dr. Degislundo Nóbrega de Lima, no seu artigo *“Teologia em diálogo com a sociedade: perspectiva de abordagem numa universidade de inspiração cristão-inaciana”*, trata da relação entre teologia e sociedade a partir da inspiração inaciana em vista de uma teologia em diálogo e servidora da fé e da promoção da justiça.

O Prof. Drance Elias da Silva, em *“O simbólico e o imaginário como dimensão humana e social”*, reflete sobre a dimensão simbólica da vida humana e social. Não podem os indivíduos e a sociedade prescindir dessa dimensão não só como algo que lhes é inerente, mas profundamente constitutivo de seu ser e existir.

O Prof. Gilbraz S. Aragão reflete sobre a *“A Religiosidade popular e a fé cristã”*, buscando realizar uma recuperação histórico-descritiva do catolicismo popular sincrético e aprofundar o processo de inculturação da fé cristã no núcleo de valores e sentidos da cultura e da religiosidade popular.

O Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior, em *“Humanismo e Cidadania: um projeto de vida dentro das formações universitária”*, reflete sobre a importância da formação humanista e cidadã no seio de Universidades que, tal como a UNICAP, têm como

fundamento de sua prática pedagógica a fé e o compromisso com os valores cristãos.

O Prof. José Artur Tavares de Brito analisa a relação entre *“Poder, religião, política e mídia no Brasil”*, refletindo sobre a problemática do poder que perpassa os fenômenos religioso, político e midiático no Brasil.

O Prof. Lecir Jacinto Barbacovi analisa, em *“A produção de sentido em meio à crise da modernidade: um estudo da Ponte para a Liberdade”*, a partir do fenômeno concreto dessa comunidade religiosa, a idéia de que as religiões, para se manterem, precisam, constantemente, corresponder às necessidades vitais ou “situações-limites” contidas na sociedade, construídas e internalizadas pelos indivíduos. Nesse sentido, a Nova Era, como movimento religioso multifacetado, procura, “à sua maneira”, oferecer respostas às necessidades presentes no contexto moderno em crise.

Por fim, o Prof. Dr. Sergio S. Douets Vasconcelos procura analisar, no seu artigo *“Religião e identidade: o candomblé e a busca da identidade brasileira”*, a experiência religiosa vivida por homens e mulheres no candomblé, como desafio e contribuição para a sociedade brasileira, na busca da construção da sua identidade.

Desejamos a todos uma boa leitura!!!

Prof. Dr. Sergio S. Douets Vasconcelos
Prof. Dr. Jacques Trudel, S.J.
(Organizadores)

SUMÁRIO

TEOLOGIA EM DIÁLOGO COM A SOCIEDADE: PERSPECTIVA DE ABORDAGEM NUMA UNIVERSIDADE DE INSPIRAÇÃO CRISTÃO-INACIANA PROF. DR. DEGISLANDO NÓBREGA DE LIMA	9
O SIMBÓLICO E O IMAGINÁRIO COMO DIMENSÃO HUMANA E SOCIAL PROF. DR. DRANCE ELIAS DA SILVA	28
A RELIGIOSIDADE POPULAR E A FÉ CRISTÃ PROF. DR. GILBRAZ S. ARAGÃO	38
HUMANISMO E CIDADANIA: UM PROJETO DE VIDA DENTRO DA FORMAÇÃO UNIVERSITÁRIA PROF. DR. JOÃO LUIZ CORREIA JÚNIOR	65
PODER, RELIGIÃO, POLÍTICA E MÍDIA NO BRASIL REFLEXÕES SOBRE A PROBLEMÁTICA DO PODER QUE PERPASSA OS FENÔMENOS RELIGIOSO, POLÍTICO E MIDIÁTICO PROF. DR. JOSÉ ARTUR TAVARES DE BRITO (ARTUR PEREGRINO)	93
A PRODUÇÃO DE SENTIDO EM MEIO À CRISE DA MODERNIDADE: UM ESTUDO DA PONTE PARA A LIBERDADE PROF. DR. LECIR JACINTO BARBACOVÍ	113
RELIGIÃO E IDENTIDADE: O CANDOMBLÉ E A BUSCA DA IDENTIDADE BRASILEIRA PROF. DR. SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS	151

TEOLOGIA EM DIÁLOGO COM A SOCIEDADE: PERSPECTIVA DE ABORDAGEM NUMA UNIVERSIDADE DE INSPIRAÇÃO CRISTÃO-IGNACIANA

DR. DEGISLANDO NÓBREGA DE LIMA*

Resumo: Este trabalho trata da relação entre teologia e sociedade a partir de uma abordagem histórica e busca, em termos prospectivos, uma conexão com a inspiração ignaciana em vista de uma teologia em diálogo e servidora da fé e da promoção da justiça.

Palavras-chave: Inspiração ignaciana, teologia e universidade, teologia e diálogo.

THEOLOGY IN DIALOGUE WITH SOCIETY: OUTLINING AN APPROACH IN A UNIVERSITY FOUNDED ON CHRISTIAN-IGNATIAN PRINCIPLES

Abstract: This paper deals with the relationship between theology and society by taking a historical approach and seeks, in forward-looking terms, a connection with Ignatian principles, which strive to be a theology in dialogue with and hand-servant to, faith and the promotion of justice.

Key-words: Ignatian principles, theology and university, theology and dialogue.

1. Breve panorama histórico de uma relação

A história da teologia cristã é marcada por uma multiformidade de caminhos e expressões nas quais o tratamento da relação entre teologia e sociedade está continuamente presente, seja de modo explícito ou subjacente,

* Doutor em teologia na área de missiologia na Westfälischen Wilhelms-Universität Münster/Alemanha. Professor e assessor do Dep. de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Este trabalho foi apresentado no Encontro de AUSJAL-Teología, realizado em 2000, na Universidad Iberoamericana Santa Fe Ciudad de Mexico. E-mail do autor: <degis@unicap.br>

consciente ou inconsciente. Não pretendo aqui proceder a uma análise acurada da presença e do tipo dessa relação nas diversas expressões que a teologia cristã experimentou ao longo dos tempos. Restrinjo-me a alguns traços genéricos com o objetivo de encaminhar nossa reflexão para os horizontes e desafios dessa relação no presente. Para tal caracterização, tomamos como base um breve levantamento da história da teologia proposto por Pe. Libânio.¹ Buscaremos, portanto, uma breve aproximação da configuração que ganhou a relação teologia e sociedade nos primórdios do cristianismo, na patrística, na idade média e na idade moderna.

1.1. Nos primórdios do cristianismo

Trata-se aqui de teologia fontal e paradigmática para toda teologia futura. Ela reinterpreta as Escrituras e tradições judaicas a partir da centralidade do Filho, que é a Palavra encarnada de Deus. Toda a reflexão dessa experiência transforma-se em anúncio. Nesse contexto, a teologia destina-se a uma comunidade cristã concreta ou a um grupo de comunidades para alimentar a continuidade dos seguidores de Jesus e também aos que desejam aderir a esse grupo, o que demandará a tarefa de processar a transmissão e a recriação da fé cristã. Por isso, o processo formativo dessas teologias pode ser resumido no esforço de passar da teologia da Palavra às palavras que a veiculem fielmente e delas à contínua experiência vivificante do encontro com a Palavra do advento divino.²

1.2. Na teologia patrística

A teologia encontra-se aqui com o contexto da cultura helênica que desafia o cristianismo a traduzir a boa nova nas categorias culturais gregas. O reconhecimento por parte do Império romano cessa as perseguições políticas e co-

loca o cristianismo diante dos riscos de simplificação da união entre fé e pensamento helênico, como também de secularizar-se, inserindo-se nas estruturas do Império pelas vias das honras, dos privilégios e do apoio dos poderes públicos. A ânsia de unidade e totalidade, também refletida na expansão do Império, marcará a reflexão teológica, perspectivando um anúncio de um Cristo no qual “se encontra recapitulado tudo o que de verdadeiro, bom e belo está presente no universo. Orienta o pensar teológico a seguinte pergunta: ‘Como pode existir verdadeira sabedoria fora do Cristo total, e, se existir, como se pode conciliar com a plenitude cristã?’ A cultura helênica penetra no pensamento da fé com seus valores e instrumentos, pondo a questão da relação mais geral entre o humano e o divino na vida cristã.”³ A relação teologia e sociedade exprime-se aqui nas respostas dadas ao problema da conciliação entre a sabedoria fora do Cristo total e a plenitude cristã. Nessas respostas, encontramos duas vertentes: uma que vê o mundo de forma negativa, cuja aplicação desencadeia um processo de fuga e desprezo das realidades terrenas, vistas como trevas e pecado; outra com uma recepção mais positiva do que é e exprime o humano cuja aplicação se desdobra em duas atitudes: a primeira, de discernimento dos valores da cultura gentílica, que vê nela um empréstimo sacado das Escrituras. Esses valores seriam como raios do sol cristão, no entendimento dos apologistas do século II. Essa atitude de aceitação da dignidade e consistência da cultura gentílica parte também de uma acolhida como momento propedêutico à boa nova (p. ex. *Praeparatio evagelica* de Eusébio). A outra atitude reconhece a validade autônoma da sabedoria humana como momento que deve ser assumido no seio da consciência de fé em vista de um conhecimento mais elevado, aberto a uma inteligência superior do mistério, iluminada e guiada pelo Espírito. Do ponto de vista da relação teologia-sociedade, a teologia patrística emerge da vida da comunidade eclesial e para ela está voltada, na medida em que o diálogo com as

mais ricas culturas, originalmente alheias ao cristianismo, coloca a Igreja diante dos questionamentos que possui o realismo de tudo aquilo que está na raiz de uma grande tradição cultural.⁴ Essa ousada atitude de diálogo dos Padres com a pauta da cultura helenista, longe de constituir desvio da identidade cristã, constitui, conforme Pe. Libanio, “a mais bem-sucedida experiência de inculturação da teologia e do próprio cristianismo.”⁵ Não obstante toda a riqueza simbólica e esforço de diálogo com o mundo circundante, a patrística comporta alguns limites no tocante à relação com a sociedade. Numa breve apreciação da teologia patrística, Bruno Forte afirma que “este carregado caráter espiritual e simbólico acompanha-se por menor atenção dada ao concreto histórico e ao valor profético do pensamento de fé, sobretudo a partir da osmose entre Igreja e sistema do Império, que se veio a criar com a paz constantiniana (...). O perigo efetivo deste pensar, por via de escuta contemplativa e de anagogia da mente e do coração, é não distinguir suficientemente entre êxodo e advento, entre mundo dos homens, com toda a complexidade que lhe é própria, e mundo de Deus, improgramável e subversivo. Por isso, embora o tempo e as suas interrogações não estejam absolutamente ausentes do anseio pastoral dos Padres, correm o risco de serem lidos amortecendo sua corporeidade enquanto símbolo de realidade mais rica e nutritiva, que a ação de Deus torna presente sob o mutável e caduco fluir dos dias. De tal sorte que as próprias surpresas do advento correm o risco de desvanecer: o senso forte das coisas futuras e novas tende a se diluir. Isso explica também porque o uso funcional e político desta teologia pôde ser freqüente: onde prepondera o Eterno, o tempo cai facilmente em olvido, em vantagem inteira de quem não pretende ser abalado pelo Eterno.”⁶

1.3. Na Escolástica Medieval

As significativas mudanças, tanto na sociedade como na Igreja, plasmam modificações no método teológico e na definição dos seus fins. Tais mudanças se efetivam com o surgimento de comunas, corporações, ordens religiosas unificadas, movimento das ordens mendicantes e o nascimento das universidades. A emergência dos escritos aristotélicos desafia a teologia a conformar seu discurso com uma teoria crítica do saber e da demonstração. O homem novo da burguesia comunal, cujos contatos e horizontes são vastos e amplos, é o interlocutor adulto da teologia que se encontra agora na época de mentalidade dialética. O lugar teológico será, então, as “escolas” encravadas na vida urbana, de tipo universitária, “onde a ‘sacra doutrina’ é ensinada ao lado de outras ciências ou artes, que a provocam e induzem a usar procedimentos semelhantes às delas, de tipo analítico e racional.”⁷ Nessa linha, Santo Tomás de Aquino reelabora a relação entre “crer” e “entender”, coordenados agora na distinção. O princípio patrístico “crer para compreender” é substituído por “crer e compreender”. Esse processo de distinguir para unir na teologia de Tomás de Aquino aponta para um reconhecimento da dignidade e do valor de um pensamento mundano do mundo⁸ e para uma conjugação entre o ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem cujo resultado é uma visão de mundo coerente e harmoniosa.⁹ É insubestimável a singular contribuição da escolástica para o processo de interpretação da fé. No entanto não se deve silenciar quanto aos seus riscos e limites, que decorrem do acentuado entusiasmo com o ideal de saber e ciência da filosofia aristotélica. Nesse sentido, Bruno Forte avalia que “a conseqüência será a preponderância de um conceitualismo, às vezes totalmente árido e abstrato, e a perda do senso histórico salvífico da fé cristã e do seu pensamento reflexo. Na medida em que os dados revelados são tomados como “seguros”, opera-se um preju-

ízo da atitude de perscrutá-los com energia e paixão, reduzindo a elaboração teológica a uma “ciência de conclusões”.¹⁰

1.4. Na Idade Moderna

A Idade Moderna peculiariza-se em face da Idade Média, inicialmente pela passagem da dissolução da síntese medieval para a emergência da subjetividade e suas tendências desagregantes: subjetivismo e individualismo, nacionalismo, laicismo e secularização. A modernidade vai-se configurando através da efetivação das potencialidades desses fatores. Diferentemente da Idade Média, na modernidade, diluem-se as sínteses tanto no plano político-religioso como no sociocultural. Esse emergir da subjetividade desembocou, no seu pleno triunfo, no fato do Iluminismo, que teve como tradução prática a Revolução Francesa e máxima expressão teórica o idealismo alemão.¹¹ A complexa e vasta totalidade dos processos históricos da modernidade reflete na teologia, remetendo-a para uma abordagem tipicamente histórica. O concílio Vaticano II testemunhou e abriu amplos horizontes para a relação teologia-sociedade. Sua insistência em situar a igreja dentro do mundo e na consciência acerca da vocação sobrenatural de todo ser humano¹² permite à teologia descobrir novos campos e novos objetos para sua reflexão. Ela se defrontará, cada vez mais, com o desafio de pensar teologicamente realidades que, em si mesmas, não apresentam o selo de teológicas.

São realidades seculares, no campo da política, dos sistemas sociais vigentes, dos mecanismos econômicos, dos processos libertários e emancipatórios com seus próprios sujeitos, da ciência e da técnica a ela vinculada.¹³ A partir do Vaticano II, ganha força o princípio da teologia como diálogo com o mundo, não na forma de um espectador à parte, mas a partir de dentro, buscando compreender e discernir a

presença de Deus na história.¹⁴ Nessa linha, o concílio sublinha a função hermenêutica que a realidade humana e o seu conhecimento podem oferecer para a teologia.¹⁵ Para não se restringir a uma mera interpretação do mundo a partir da fé, mas contribuir para sua transformação à luz da fé, a teologia deve buscar conhecer o seu mundo, quer dizer, a sociedade onde pretende ter relevância histórico-salvífica.

2. Os traços de nossas sociedades contemporâneas - nosso mundo hoje

Nossas sociedades emergiram da revolução industrial. Passando pela mecanização e eletrificação da produção, entramos num presente marcado pela computadorização. Essa mudança nos modos de produção exige mobilidade e flexibilidade. Nesse contexto, os câmbios sociais, culturais e políticos são mais rápidos e visíveis. Decorre daí, talvez, o dado de maior repercussão em nossas sociedades, ou seja, a destruição dos ambientes fechados.¹⁶ Destaco três conceitos que buscam captar nossa situação cultural:

2.1. Sociedade de risco

O sociólogo alemão Ulrich Beck introduziu o conceito de “sociedade de risco” para descrever o processo de transformação da sociedade moderna em continuidade com a própria modernidade.¹⁷ Para Beck, as estruturas de classe da sociedade industrial vão-se dissolvendo como consequência da sua própria produção, de modo que essas mudanças na produção atuam também fortemente no tecido social. Assim, “modernização inclui a racionalização tecnológica e a transformação de trabalho e organização, mas partindo disto, abrange também muito mais: o câmbio das características sociais e biografias normais, dos estilos

e das formas de vida, das estruturas de influência e de poder, das formas de opressão e participação, das compreensões da realidade e das normas de conhecimento.”¹⁸ A tradição perde, portanto, sua força, uma vez que, com a destruição dos ambientes fechados, a transmissão de sistemas de pensamento, de valores, atitudes e crenças não conta mais com auxílio da pressão ambiental.

Todo esse processo de modernização da sociedade industrial traz consigo, especialmente nos países do hemisfério sul, uma acentuação e enrijecimento das desigualdades sociais, geralmente encarados como destino pessoal, conforme a lógica da individualização dos riscos sociais.

2.2. Sociedade de aventuras e sensações

Aqueles que têm asseguradas as necessidades básicas tendem a uma modernização das experiências. O mercado oferece os mais diversos meios e “milieus” de aventuras e satisfações: o “milieu” da harmonia, da integração, da auto-realização e da diversão com o dado especial de desenraizamento, desvinculamento da sociedade geral.¹⁹ Tome-se, como exemplos, as alphavilles de nossos países. O mercado das aventuras apresenta-se, assim como o único contorno, a única moldura unificadora. Thomas Luckmann defende a tese de que o mercado de emoções está ligado a um mundo simbólico, que, por sua vez, oferece algo assim como um esfarrapado dossel sagrado.²⁰ Os anúncios transmitidos por meio de imagem com promessas de felicidade e sugestionamento de sentido colocam-se como a estrutura dominante de símbolos de nossas sociedades, constituindo uma parede de ícones de uma religião do cotidiano da qual os temas nucleares são a autonomia e a independência de cada um. Tudo isso provoca uma mudança na religiosidade vivida e no espaço de atuação das igrejas, naquilo que elas

apresentam como oferta cristã. Certamente que tudo isso desafia a teologia a uma nova captação da realidade para melhor discernimento quanto às perguntas de sentido presentes na complexidade do nosso mundo real.

2.3. Globalização

A globalização coloca-nos uma situação paradoxal: se, de um lado, vivemos um mundo planetário, globalizado, não podemos deixar de registrar a diferenciação do contexto que decorre dos contrastes sociais dentro de cada um dos países e entre os países do Norte e do Sul. Essa realidade complica a fixação e aceitação de um conceito de globalização, assim como de um consenso sobre o seu significado. Mas, o que dá moldura ao fenômeno da globalização? Robert J. Schreiter observa três processos que, de um modo especial, moldam esse fenômeno:²¹ o político, o econômico e o tecnológico.

- a) O político consiste na passagem de um mundo bipolar para um mundo multipolar centrado na liberdade absoluta do mercado como único regulador social.
- b) O econômico consiste na unificação da economia mundial. Ela não leva em conta as fronteiras nacionais, por sua capacidade de movimentar capital rapidamente. Fala-se de treze trilhões de dólares que circulam diariamente pelo mundo.
- c) O tecnológico consiste no avanço das comunicações, que reformulou a nossa percepção de tempo e de espaço. A formação de rede substituiu a hierarquia como modelo social de comunicação. Globaliza-se o exótico, que pode vir de qualquer parte do mundo. “De um lado, é universal, porque se tem conhecimento de fatos,

acontecimentos, raridades existentes tanto numa pequena tribo da Amazônia como nos grandes centros culturais. De outro, fabricam-se imagens, costumes e gostos que são mundializados desde interesses comerciais.”²²

A partir dos conceitos mencionados, passo a elencar, resumidamente, alguns aspectos que podem ser observados no âmbito da modernidade tardia ou da pós-modernidade²³:

- fragmentação dos sistemas e valorização dos sistemas abertos;
- crise do princípio da determinação na ciência e valorização do princípio de indeterminação tanto nas ciências da natureza como nas ciências humanas;
- crise das metanarrativas como explicação de todos os fenômenos;
- enfoque nos processos e no caráter permanente-dinâmico do processo. O permanente é o processo; fim da história com referência ao passado e ao futuro; elevação do presente a referência exclusiva da história;
- representação do mundo dominada pela mídia;
- capitalismo transnacional e crise do Estado;
- fragmentação do sujeito e crise do postulado de uma autoconsciência unificada e integrada;
- império de um cotidiano sem utopias, sem encantamentos e sem entusiasmos e compromissos sociais.

3. Delineamentos de uma faculdade de teologia numa universidade de inspiração cristão-inaciana

3.1. Marco valorativo: diaconia da fé e promoção da justiça

Antes de propor alguns delineamentos de uma faculdade de teologia numa universidade de inspiração cristão-inaciana, convém um breve levantamento sobre o reflexo dessa inspiração na identidade de uma universidade. De antemão, esse reflexo não deve ser entendido em termos de justaposição nem de enrijecimento. Da inspiração cristão-inaciana não decorre automaticamente uma garantia sobrenatural do êxito da universidade que a separe da caminhada do conjunto da humanidade, mas sim uma missão. Como toda universidade, “esta tem que ser em primeiro lugar universidade: comunidade de alunos e professores que investiga a verdade, que a transmite e serve ao bem comum da sociedade na qual vive. E tudo isso com a devida autonomia administrativa e liberdade acadêmica. Em linguagem mais conhecida para nós se fala da tripla missão de investigação, docência e projeção social essenciais a toda universidade.”²⁴ A última Congregação Geral da Companhia de Jesus, tratando das universidades, afirma tanto o substantivo “universidade” como o adjetivo “jesuítica” ou “católica” e “de inspiração cristã”. Ela aponta com isso para o marco valorativo que deve perspectivar o conjunto da vida universitária, que é a “**diaconia da fé**” e da “**promoção da justiça**”. A consciência e o cultivo de tal perspectiva fomenta a exigência de boas universidades, com tudo que lhes é próprio, sem, no entanto, reduzir a busca de qualidade à operacionalidade, ao instrumental. Quando nos introduz na meditação da Encarnação nos Exercícios Espirituais²⁵, Inácio propõe-nos contemplar o olhar da Trindade sobre o mundo. Aí não encontramos a Trindade extasiada de si

mesma, mas a descobrimos num total movimento de amor para com o mundo, portanto numa perspectiva salvífica. A certeza, como dom da fé, desse movimento de amor, dessa comunhão com o mundo oferece-nos a matriz a partir da qual se deve perceber e atuar na complexidade de nossas sociedades. Nesse sentido, afirma Libânio: “Que programa maravilhoso para uma Universidade pensar a realidade social desde a comunhão e não desde o indivíduo como o faz a modernidade? ... Com a ótica trinitária, interpreta-se mais corretamente a diversidade conflituosa do mundo, tanto na linha de análise, quanto na de proposta de construção da sociedade alternativa.”²⁶

3.2. Para além de todo dualismo desumanizante

Ainda nos EE., na sua última parte, Inácio propõe, como horizonte para uma experiência profunda da presença de Deus em tudo e em todos, a contemplação para alcançar o amor, seguida do pedido de em tudo amar e servir.²⁷ Uma Universidade Cristão-Inaciana integra este princípio iluminador da ação na busca de superação de todo e qualquer dualismo desumanizante e velador do rosto de Deus no ser humano e na natureza. Por isso, “em uma universidade católica ou de inspiração cristã não só se quer buscar a verdade investigando, ensinando, servindo ao bem comum de uma sociedade, senão que isso se quer e haverá de ser feito de tal forma que ajude a conseguir, em professores e alunos, e oxalá na própria sociedade, uma síntese bem sucedida de fé e ciência, de fé e vida, de fé-cultura-justiça, de profissionalismo e ética, de experiência cristã e vivência social e profissional. O ideal é que a busca e aprendizagem das verdades com minúscula nos aproximem cada vez mais da Verdade com maiúscula, que é Deus. Essa é a missão da universidade que se diz e quer ser católica, de inspiração cristã. Por isso deveria exercer um importante

papel na urgente empresa de superar o drama de nosso tempo: a rotura entre evangelho e cultura.”²⁸

3.3. A busca do melhor perspectivado no humanismo cristão

Finalmente, um outro princípio inaciano que também nos é franqueado pelos Exercícios Espirituais reside na relação dinâmica entre o pólo do “**magis**” e o pólo do “**pequeno serviço**”, do “**vestir a libré de Jesus desprezado**”.²⁹ Essa sadia e divina tensão implica, ao mesmo tempo, abertura, busca de suplantação de limites para o máximo e inserção no menor, no pequeno, no caminho da cruz. No entendimento de Libânio, as últimas Congregações Gerais da Companhia de Jesus exprimiram essa dialética “...na ‘diaconia da fé’ que apresenta o horizonte ilimitado de Deus e na ‘promoção da justiça’ que se traduziu na América Latina especialmente na opção pelos pobres, pelos excluídos e deserdados da história.” Essa tensão básica da espiritualidade inaciana constitui uma característica libertadora para as universidades que nela se inspiram. Ela representa, como afirma Libânio, um horizonte para a universidade católica, “que não coloca limites nas suas buscas, na excelência de seu ensino e pesquisa, que enfrenta as situações difíceis e de ponta do conhecimento, que não teme avançar pelos campos minados das questões de fronteira, mas, ao mesmo tempo, põe-se toda a serviço dos pobres, da transformação da sociedade em vista dos menores e desprezados pelo saber dominante!”³⁰ A marca cristão-inaciana coloca a universidade diante do imperativo do humanismo cristão que implica uma formação humana integral pela qual a pessoa se educa para o desenvolvimento pleno: corpo e alma, razão e sensibilidade, pensamento e expressão pela palavra, vida interior e vida social, culto à verdade, ao bem e à beleza. Essa busca de formação inte-

gral exclui o unilateralismo, a unidimensionalidade no conhecimento das realidades humana e natural, na sua avaliação e nas formas de intervenção, visando a sua transformação.

3.4. Inspiração cristão-inaciana e tarefa teológica na universidade

A *Ex corde ecclesiae* enfatiza a relevância da teologia na universidade quando afirma: “A teologia desempenha importante papel na investigação de uma síntese do saber, bem como no diálogo entre fé e razão. Além disso, ela dá um contributo a todas as outras disciplinas na sua investigação de significado, ajudando-as não só a examinar o modo como suas descobertas influirão sobre as pessoas e sobre a sociedade, mas também fornecendo uma perspectiva e uma orientação não contidas em suas metodologias. Por sua vez, a interação com outras disciplinas e suas descobertas enriquece a teologia, oferecendo-lhe uma melhor compreensão do mundo de hoje e tornando a investigação teológica mais adaptada às exigências de hoje.”³¹ É bastante clara nessa perspectiva as tarefas dialogal e dialética da teologia na universidade. Mas, como realizar esse diálogo e qual a relevância de para a coerência e consonância entre faculdade de teologia e universidade de Inspiração Cristão-Inaciana? Creio que a reflexão sobre essas duas questões nos remete a alguns delineamentos de uma faculdade de teologia numa universidade cristão-inaciana.

3.4.1. Revelação e circularidade hermenêutica

Toda teologia cristã refere-se à Revelação. Elas diferem, no entanto, no modo, no método de aproximação da Revelação e na forma como relaciona a vida presente, com

suas esperanças, alegrias e angústias, com essa mesma revelação. Penso que a tarefa dialógica da teologia na universidade, atribuída pela *Ex corde ecclesiae*, torna sempre mais atual e urgente a circularidade hermenêutica na metodologia teológica. A circularidade hermenêutica objetiva superar os limites de potencialização dos dados da fé para projetá-los com maior eficácia na realidade ou nas diversas realidades. No entendimento de Juan Luis Segundo, isso significa “recuperar a soberana liberdade da palavra de Deus para poder dizer em cada situação o que é criativamente libertador em tal situação...”³² Na concepção de Segundo, a realização do círculo hermenêutico em teologia supõe duas condições: a primeira é que as perguntas e suspeitas sobre a realidade presente sejam tão ricas e profundas que obriguem a mudar nossas concepções costumeiras da vida, da morte, do conhecimento, da sociedade, da política e do mundo em geral. Tal mudança obriga a teologia a descer à realidade e colocar a si mesma perguntas novas e decisivas. A segunda condição é que a teologia só poderá responder às novas questões se mudar sua costumeira interpretação da Escritura, dos dados da fé.³³

3.4.2. Inspiração inaciana e tarefa dialógica da teologia

Sem pretensão de entrar nos labirintos da complexidade do problema do método em teologia, tentarei elencar, dos elementos cristão-inacianos abordados no tópico anterior, alguns requisitos para a realização da circularidade hermenêutica e, com eles, alguns delineamentos de uma teologia numa universidade de inspiração inaciana. A questão é, então: o que oferece a inspiração inaciana para a realização satisfatória da tarefa dialógica de uma faculdade de teologia na universidade? Em primeiro lugar, ela oferece uma maneira de experimentar a realidade comprometida com o humano. O amor trinitário para com o mundo, a missão

como diaconia da fé e promoção da justiça constituem-se critérios pré-teológicos e potencializam a faculdade de teologia ao diálogo sincero com tudo o que diga respeito ao ser humano, à sua dignidade e ao seu progresso. **Uma faculdade de teologia será, dessa forma, dialogal a partir de seu compromisso básico com o humano.** Em segundo lugar e em continuidade ao primeiro delineamento, a inspiração inaciana convida a “em tudo amar e servir”. Mas como amar e servir eficazmente sem o conhecimento profundo do real para, a partir do compromisso com o humano, discernir, em cada situação, os mecanismos que impedem o crescimento e eficácia do amor? **Assim, uma faculdade de teologia de inspiração inaciana será pluralista e valorizará interdisciplinaridade para que a vontade de transformação da realidade pelo amor e pelo serviço supere o nível do pragmático e não se dilua nos lugares comuns da cultura.** Para uma faculdade de teologia, isso significa atenção ao desenvolvimento das ciências em todos os âmbitos, de modo que um maior conhecimento da complexidade do real ajude a purificar a cultura e a própria teologia de possíveis ingenuidades ideologizantes que velam o rosto de Deus e comprometem nossa diaconia da fé. Em terceiro lugar, a relação dinâmica entre o pólo do “magis” e o pólo do “pequeno serviço” inspira o trabalho de pesquisa, ensino e extensão da faculdade de teologia a uma contínua e permanente correlação entre o advento divino, o mais que interpela criticamente e impulsiona para o futuro, e a história presente como caminhada, êxodo. Inspira, portanto, uma articulação dialética entre a situação e a Palavra, entre o histórico e o Transcendente, entre as realidades e a Revelação.³⁴ Nessa perspectiva da dinâmica relação entre o “magis” e o “pequeno serviço”, a teologia, numa universidade de inspiração inaciana, não se reduz a uma mera repetição de sínteses de doutrinas universais e atemporais, nem tampouco a uma simples comunicação

de verdades objetivas. Ela é a interpretação viva de uma tradição, daí seu caráter eclesial e, por isso, prima pela apropriação pessoal de dados transcendentais que se tornam fonte de sentido num processo de aprendizagem em que as verdades minúsculas, ou seja, as informações e as realizações permitem um avanço em direção à Verdade maiúscula. A teologia deve, assim, para ser construtiva e relevante socialmente, estar em movimento com a história humana, potencializando-a crítica e esperançadamente para sua vocação divina.

Notas

- ¹ Cf. LIBANIO, J. Batista. **Introdução à Teologia**: perfil, enfoque, tarefas. São Paulo, 1996.
- ² Cf. FORTE, Bruno. **A teologia como companhia, memória e profecia**. São Paulo, 1991. p. 84.
- ³ LIBANIO, J. Batista. **Introdução à Teologia**. p. 116.
- ⁴ SEGUNDO, Juan Luis. O Dogma que Liberta. fé, revelação e magistério dogmático. São Paulo, 1991. p. 255.
- ⁵ LIBANIO, J. Batista. **Introdução à Teologia**, p. 123.
- ⁶ FORTE, Bruno. **A teologia como companhia**, p. 95-96.
- ⁷ Ibidem, p. 102.
- ⁸ LIMA VAZ, H. T. **Escritos de Filosofia 1**. São Paulo: 1986, p. 32.
- ⁹ FORTE, Bruno. *Op. cit.* p.104.
- ¹⁰ Ibidem, p.107.
- ¹¹ Cf. LIBÂNIO, J. BATISTA. **Introdução à Teologia**, p.133.
- ¹² FORTE, Bruno. *Op. cit.* p. 115.
- ¹³ CONSTITUIÇÃO Pastoral *Gaudium et Spes* n. 22, In: COMPÊNDIO do Vaticano II: Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: 1983.

- ¹⁴ BOFF, L. **Igreja, carisma e poder**. São Paulo, 1984, p.37.
- ¹⁵ CONSTITUIÇÃO Pastoral *Gaudium et Spes* n. 22, In: COMPÊNDIO do Vaticano II: Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: 1983. 36.
- ¹⁶ CONSTITUIÇÃO Pastoral *Gaudium et Spes* n. 22, In: *op. cit.* p. 40, 44 e 62.
- ¹⁷ SEGUNDO, J. L. **De la sociedad a la teología**. Buenos Aires: 1970, p. 32.
- ¹⁸ Cf. BECK, U. Die Risikogesellschaft: Auf dm Weg in eine andere Moderne. Frankfurt / M.: 1986. (=BECK, Ulrich. Risikogesellschaft).
- ¹⁹ Ibidem. p. 25
- ²⁰ Ibidem. p. 25.
- ²¹ Cf. SHULZE, Gehard. **Die Erlesnisgesellschaft**: auf dem weg in eine andere Moderne. Frankfurt : 1986.
- ²² LUCKMANN, Thomas. **Die Unsichtbare Religion**. Frankfurt: 1991, p. 157; 153.
- ²³ SCHREITER, Robert. **A Nova Catolicidade**: a teologia entre o global e o local. São Paulo: p. 5-15.
- ²⁴ LIBÂNIO, J. B. O contexto latino-americano, universidade e Pedagogia Inaciana., p. 41-54, in: OSOWSKI, Cecília I. e BECKER, Lia B. **Visão Inaciana da Educação**: desafios hoje. São Leopoldo: 1997. (=LIBÂNIO, J. B. Universidade e Pedagogia Inaciana); TRIGO, Pedro. Nuevo Paradigma y teología, in: Teología y Nuevos Paradigmas. II Reunión de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina. México: p. 66-81; MARDONES, José María. ¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postsecularización. Cuadernos de Fe y Cultura. México: p. 27-36.
- ²⁵ MENÉNDEZ, Valentín. Orientaciones de la Iglesia y de la Compañiia para la Pastoral Universitária de AUSJAL. **Symposium**. Ciências Letras e Humanidades 3, número especial, agosto-99, Recife: 1999, p. 40. Edição especial.
- ²⁶ Cf. INÁCIO DE LOYOLA, Santo. **Exercícios Espirituais**. Trad. G. Kovacs, Porto Alegre : 1996, n. 102.
- ²⁷ LIBÂNIO, J. B. Universidade e Pedagogia Inaciana, p. 50.

²⁸ Cf. EE. 233.

²⁹ MENNEDÉZ, Valentín. Orientaciones para la Pastoral Univertaria de AUSJAL, p. 41.

³⁰ Cf. LIBÂNIO, J. B. *Op. cit.* p. 53.

³¹ Ibidem.

³² IGREJA CATÓLICA. PAPA (1978-JOÃO PAULO II). *Ex corde ecclesiae*, n. 29.

³³ SEGUNDO, J. L. Libertação da Teologia. São Paulo, 1978, p. 46.

³⁴ Ibidem. p. 11.

O SIMBÓLICO E O IMAGINÁRIO COMO DIMENSÃO HUMANA E SOCIAL

DRANCE ELIAS DA SILVA¹

Resumo: Abordaremos, a seguir, uma reflexão sobre o simbólico e o imaginário. O texto toca numa discussão ainda não vencida no campo da Ciência Social, pois, a cada instante, alguém coloca para si o empreendimento de ter que refletir sobre a dimensão simbólica da vida humana e social. O indivíduo e a sociedade não podem prescindir dessa dimensão não só como algo que lhes é inerente, mas profundamente constitutivo de seu ser e existir.

Palavras-chaves: símbolo, imaginário, sagrado e sociedade.

THE SYMBOLIC AND IMAGINARY AS A HUMAN AND SOCIAL
DIMENSION

Abstract: We shall aim to sketch out in this paper a reflection on the symbolic and the imaginary. The text touches on an argument which has still not been won in the field of Social Science, for, it constantly happens that people take it on themselves to feel obliged to reflect on the symbolic dimension of human and social life. The individual and society cannot forego this dimension not only because it is inherent in them but also because it profoundly constitutes their being and sense of existence.

Key-words: symbol, imaginary, sacred and society.

Introdução

O ponto de partida da organização do sentido das coisas para o ser humano é ele mesmo. No nível do sentido, tudo se cria, tudo se revela, tudo se espera a partir do humano. Os conteúdos da imaginação nascem a partir da organização do sentido. São, por assim dizer, respostas a desejos fundamentalmente humanos.

¹ Prof. Do Departamento de Teologia e Ciências da Religião. Mestre em Sociologia pela UFPE. E-mail luanluan@elogica.com.br

Vejam os a questão dos símbolos como exemplo desses conteúdos. Nós não estamos acostumados com a palavra símbolo. Quando a ouvimos, parece chegar até nós um sentimento de mal-estar. A organização do nosso mundo ocidental, tão marcado por um certo tipo de racionalidade científica, em que a comprovação das coisas traz a verdade que nos sustenta, revela tipos de relações que mantemos com as pessoas em que, sempre mais, percebemos um deslocar de nossa sensibilidade no tocante ao simbólico. Quando alguém se dá conta de que uma coisa qualquer é simbólica, por exemplo, tudo que se mostra como conteúdo da religião, logo esse alguém sente, dentro dele mesmo, que tal conteúdo não é real, isto é, não possui uma dimensão histórica. E logo conclui, portanto, que tudo não passa de uma mera ilusão. Por conta disso, acredito que ainda se faz necessário continuar insistindo no resgate de uma visão sempre mais positiva quanto ao trato com o **simbólico**, isto é, quanto à dimensão simbólica das coisas que construímos e que se tornam referências significativas para a existência. Esse resgate não implica nenhuma forma de reducionismo, isto é, reduzir coisas que vêm de uma realidade psíquica em coisas que vêm de uma realidade histórica, ou vice-versa. Enriquez reflete:

“...essas duas realidades que estão naturalmente em interações, como já salientei, procedem de universos diferentes, conhecem sua própria lógica, suas próprias leis de funcionamento e não podem se reduzir uma a outra. Todo comportamento implica pelo menos duas significações (pelo menos porque é sempre superdeterminado): a que a realidade histórica lhe dá e a que a realidade psíquica lhe fornece”.²

Trata-se, sim, de uma melhor percepção no trato com essas duas realidades constitutivas do conhecimento humano.

Os símbolos e a imaginação simbólica

Conforme Gilbert Durant, a consciência dispõe de duas maneiras de representar o mundo. Uma, direta, na qual a própria coisa parece estar presente na mente. Como na percepção ou na simples sensação. Outra, indireta, quando, por qualquer razão, o objeto não pode apresentar-se à sensibilidade em “carne e osso”. Nesse caso de consciência indireta, o objeto é reapresentado à consciência por uma imagem, no sentido mais amplo do termo. Disso o autor conclui: *“A imaginação simbólica, propriamente dita, acontece quando o significado a que você está se referindo ou querendo expressar, não é mais absolutamente apresentável”*.³

Poderíamos formular, a título de exemplo, à luz desse pensamento, que a cruz, para os cristãos, tem um significado de fundamental importância para suas vidas. Ao se relacionar com ela, vêm à tona “coisas ausentes” ou impossíveis de serem percebidas concretamente. Nesse sentido, essas “coisas ausentes” que chegam até a mente dos fiéis através da relação com o signo acabam por se transformar nos próprios assuntos de que tanto se quer falar. É o símbolo que já começa a processar sua função, ou seja, de evocar, através de uma relação natural, algo de ausente ou impossível de ser percebido, trazendo um sentido à realidade histórica, que, no meu entender, pode provocar conformismo, resistência ou transformação. Os conteúdos da cultura não são porções mágicas. Eles estão profundamente enraizados no real histórico.⁴ Assim, não é verdade o que muitos crêem, ou seja, que símbolo significa algo não-real, que o simbólico é o que não existe. O símbolo é a forma e, muitas vezes, a única de expressar algo mais profundo da vida: o amor, o desejo de felicidade, a alegria, a dor, o sentido da comunidade e da organização, a recordação do passado, a esperança. Portanto, sabemos que o símbolo toca o real. Porém, o que é real não é necessariamente sensualista.

Algo simbólico, como por exemplo, uma poesia, é real enquanto expressão do desejo. E o desejo, se bem sabemos, é algo humano, real, histórico. Assim, a fé, a esperança, o sonho: contemplar a Deus face a face, reconciliação, terra, leite e mel; pobres fartos de pão, abolição do sofrimento, reino de Deus... Todas essas expressões e outras do mesmo campo tocam uma mesma realidade corpórea.

O simbólico, para certos indivíduos e instituições, como bem denuncia Castoriadis, *"...pode ser visto como simples revestimento neutro, como instrumento perfeitamente adequado à expressão de um conteúdo preexistente da verdadeira substância de relações sociais, que nem acrescenta nem diminui nada"*.⁵ No caso das instituições, essas tendem a limitar o simbólico quando ele se insere naquela concepção de "imaginário-motor" de que fala Enriquez em que *"favorece a criatividade feliz, a expressão oral livre, o pensamento enquanto capacidade de questionar tudo, de transgredir tudo, o desejo de construir objetos estéticos, o prazer de viver em conjunto, e igualmente o humor e a frivolidade, indispensáveis à atividade reflexiva"*.⁶

Assim, a idéia de que o simbólico é perfeitamente "neutro" ou totalmente "adequado" ao funcionamento dos processos reais é inaceitável, sem sentido. Isso porque Castoriadis coloca que os signos não podem ser tomados em qualquer lugar e nem tampouco se tornar qualquer signo: *"...nada permite determinar a priori o lugar por onde passará a fronteira do simbólico, o ponto a partir do qual o simbólico invade o funcional"*.⁷ Não se pode fixar, segundo esse autor, nem o grau geral de simbolização, variável segundo as culturas, nem os fatores que fazem com que a simbolização se exerça com uma intensidade particular sobre tal aspecto da vida da sociedade. Por tudo isso, e sem querer medir grau de simbolização nem fatores de intensidade, interessa-me como aspecto da sociedade essa capacidade que ela tem de simbolizar, de não viver sem símbolos, apesar do seu esforço por racionalizar seus processos

sociais (que, no fundo, pode ser, apenas, uma tentativa de encontrar uma justificativa para não olhar de frente as suas misérias).

Tecendo ainda um pouco mais nossa fala sobre os símbolos, poderíamos concordar, em parte, com o filósofo P. Ricoeur, ao afirmar que todo símbolo autêntico possui três dimensões concretas, quais sejam: a) - é ao mesmo tempo “**cósmico**”, pois retira toda a sua figuração do mundo visível que nos rodeia; b) - é “**onírico**”, assim, enraíza-se nas lembranças, nos gestos que emergem de nossos sonhos; c) - é “**poético**”, o símbolo apela também para uma linguagem.⁸ Mas, refletindo esse último aspecto, apelar para uma linguagem não quer dizer que o simbólico se encontra só na linguagem, mas também nas instituições. Vejamos o que diz ainda Enriquez:

*“A organização não pode viver sem segregar um ou mais mitos unificadores, sem instituir ritos de iniciação, de passagem e de execução, sem formar os seus heróis tutelares (colhidos com freqüência entre os fundadores reais ou os fundadores imaginativos da organização), sem narrar ou inventar uma saga que viverá na memória coletiva: mitos, ritos, heróis, que têm por função sedimentar a ação dos membros da organização, de lhes servir de sistema de legitimação e de dar assim uma significação preestabelecida às suas práticas e à sua vida. Ela pode então se oferecer como objeto a interiorizar e a fazer viver”.*⁹

Nesse sentido, o simbólico se coloca como algo real e não, pois ele se crava no natural e se crava no histórico. Disso surgem encadeamentos de significantes, de relações entre significante e significado, conexões e conseqüências. A ordem simbólica é, assim, constitutiva do ator social e encontra-se na base da interação entre os sujeitos: tal ordem, na medida em que se objetiva por abstração das situ-

ações contingentes particulares em significado universal, transforma-se numa referência geral, que Mead define como *outro generalizado*. Os indivíduos singulares, em referência com o outro generalizado, constroem as suas identidades, assumem os papéis sociais que orientam o seu agir, mas, porquanto são capazes de reflexão e de pensamento, podem também elaborar autonomamente outros significados e dar vida a novas formas de comunicação simbólica (cf. Crespi, 1997:115).

Gostaria de encerrar essas reflexões falando sobre a relação indivíduo, sociedade e o sagrado. O sagrado aqui como expressão histórico-simbólica experienciada pelo indivíduo e pela sociedade.

O sagrado e o indivíduo

*“Sagrado e profano não são propriedades das coisas. Eles se estabelecem pelas atitudes dos homens perante coisas, espaços, tempos, ações”.*¹⁰

A vida religiosa é sempre uma experiência de emoção profunda. Sempre que uma pessoa passa por essa experiência e é capaz de fixar, por um instante, sua atenção sobre um desses momentos vividos, ela irá perceber que algo muito mais do que bom aconteceu e que foi, por certo, “um desvelar de tesouros ocultos”, a “revelação de pensamentos íntimos” e, até mesmo, uma “confissão pública de segredos de amor”. A religião tem esse poder de fazer tudo isso acontecer, por isso nela as coisas não morrem, mas se eternizam em um novo sentido.

Todas as religiões têm em comum e já se deram por demais conhecidas que a experiência do sagrado é algo que deva ser vivida. Palavras vãs seriam buscar uma idéia, pa-

lavras vãs seriam apenas acreditar. Com o sagrado só temos uma coisa a fazer: vivê-lo intensamente! Portanto, não está só na voz interior, não está só na consciência religiosa, no sentimento ou na aspiração da nossa alma o testemunho da experiência do sagrado. As coisas, certos fatos, certos acontecimentos, certos espaços em que estamos ou espaços que fazemos e demarcamos revelam, de forma surpreendentemente luminosa, fascinante, a manifestação do sagrado. Rubem Alves, na sua definição de sagrado e de profano, compreendeu que essas não são propriedades das coisas e que são frutos de experiências de relações; é por isso que, no encontro que o indivíduo faz com tudo o que se lhe apresenta sobre-humano, sagrado, tudo num instante se transforma. E o que acontece? Cada indivíduo que passa pela experiência de se possuir pelas coisas sentirá que, nesse instante, ele não é mais o centro de nada, mas, ao contrário, e como dizia Schleiermacher, vai aos poucos descobrindo-se totalmente, dependente de algo que se coloca, que se revela superior a ele mesmo. Rudolf Otto acrescenta:

“Quando a alma se abre às impressões do ‘universo’, a elas se abandona e nelas mergulha, torna-se susceptível de experimentar intuições e sentimentos de algo que é, por assim dizer, um excesso característico e ‘livre’ que se acrescenta à realidade empírica, um excesso não apreendido pelo conhecimento teórico do mundo e da conexão cósmica, tal como está constituído pela ciência”.¹¹

Assim, acredito que, nessas condições, irrompe, no indivíduo, uma força atípica de energia que transborda de dentro para fora e encontra condições favoráveis (ou criadoras). E são os símbolos sagrados que formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica. Através deles - embora não somente - ganham forma as utopias religiosas; são “desenhadas” as

sociedades “outras” às quais cada forma de religiosidade espera chegar ou que, simplesmente, cria e recria (Miranda, 1999: 28).

O sagrado e a sociedade

Retomando a compreensão de sagrado, agora a partir da sociedade, afirmaríamos portanto, que nenhum objeto é inerentemente sagrado e, nesse sentido, somente a sociedade o faz tornar-se como tal. É comum a sociedade atribuir a certos fenômenos ou acontecimentos, em momento de grande efervescência, sacralidade. Sendo mais claro. Períodos de grandes crises, de choques violentos provocam mudanças nas relações sociais; as interações sociais se tornam mais freqüentes, mais intensas, ativas, levam à descoberta do outro, destacam a necessidade de interdependência, solidariedade, religiosidade (sacralidade patente ou camuflada).

Lynn Hunt (1990), tratando da relação sociedade e sagrado, reflete essa questão a partir da revolução francesa:

“Representação material do sagrado são, em certo sentido acidentais - histórico, contingente - e só a maneira de sua operação segue padrões universais(...). Revolução francesa: emergência de bonés tricolores, árvores da liberdade, capas vermelhas da liberdade, altares da pátria, deuses da liberdade (toda uma produção de símbolos e rituais erigidos em torno desse momento histórico). Centro desses rituais: os juramentos revolucionários. Mathiez conclui: ‘essa origem social do juramento civil redundou em imprimir na fé revolucionária um caráter de fé religiosa’. Tocqueville antes: ‘Assim a revolução francesa, apesar de ostensivamente política em sua origem, funcionou nas linhas e assumiu muitos aspectos de uma revolução

religiosa'. Para Tocqueville, a revolução foi tocada por uma qualidade messiânica: pelo desejo revolucionário (querer) de levar a boa nova aos homens de todos os lugares".¹²

E, aqui, volto a Enriquez quando reflete sobre a necessidade que uma determinada organização tem de interiorizar valores e, assim, fazer que seus membros possam desenvolver sentimentos de pertença e fazer experiência de admiração e de temor. Assim, não há como negar, toda essa necessidade de sacralidade é parte constitutiva do ser das sociedades, desde primitivas às mais complexas, como as nossas, hoje. Toda sociedade exige, para se instaurar e se perpetuar, referência a uma ordem legitimadora de sua existência. Para Durkheim, a sociedade enquanto totalidade antecipa-se ao indivíduo, mas ela é sobretudo um fenômeno de comunicação, tornado possível através da mediação da linguagem, dos significados e dos símbolos. Nesse sentido, poderíamos concluir que os ideais da revolução francesa, como idéias concebidas pelo processo histórico, necessitaram de força suficiente para se impor, e isso foi possível porque eles tiveram que encarnar-se e, portanto, impor-se às consciências e ao inconsciente, mas sua força, sua mola é o afetivo e não o intelecto. Eis aqui onde se origina o sagrado, a sacralidade.

NOTAS

- ² ENRIQUEZ, E. *L'Organisation en Analyse*. Paris: Puf, 1992, p. 28.
- ³ DURANT, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988 p. 11
- ⁴ ENRIQUEZ, E., *Op. cit.* p. 34-37.
- ⁵ CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p.144.
- ⁶ ENRIQUEZ, E. *Op. cit.* p. 36.
- ⁷ CASORIADIS, Cornelius. *Op. cit.* p. 150.
- ⁸ Cf. RICOEUR, P. Finitude e Culpabilidade. In: DURANT, Gilbert. *A Imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988. p. 13.
- ⁹ ENRIQUEZ, E. **L'Organisation en Analyse**. Paris: Puf, 1992, p. 34.

- ¹⁰ ALVES, Rubem. **O Que é religião**. São Paulo: Brasiliense; Abril Cultural, 1984, p. 59.
- ¹¹ OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992. (Perspectivas do Homem; 41). p.185.
- ¹² LYNN, Hunt. The Sacred and the french revolution. Alexander, Jeffrey C. (ed). Durkheimian sociology: cultural studies. Cambridge: Cambridge University, 1990, p.25-43.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

- ¹³ CRESPI, Franco. **Manual de sociologia da cultura**. Lisboa: Estampa, 1997.
- ¹⁴ MIRANDA, Júlia. **Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político**. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 1999. (Coleção antropologia da política)

A RELIGIOSIDADE POPULAR E A FÉ CRISTÃ

GILBRAZ S. ARAGÃO*

Resumo: O artigo realiza uma recuperação histórico-descritiva do catolicismo popular sincrético e aprofunda o processo de inculturação da fé cristã no núcleo de valores e sentidos da cultura popular brasileira, na fé da nossa religiosidade popular. Ele considera que a fé popular em um Deus criador e sustentador da vida no mundo, através dos seus espíritos e santos, é um alento à necessidade que o povo tem de recriar a existência e cabe ao próprio povo cuidar e/ou transformar esse patrimônio religioso. Mas lembra que a tradição cristã, com a sua teologia da criação, pode ajudar, num processo de inculturação, a redimensionar a fé popular e desenvolver a sua antropologia teológica no sentido de uma maior integração entre as dimensões de matéria e espírito - tornando assim mais integrada a experiência de Deus e a vida mesma do povo.

Palavras-chaves: religiosidade popular, inculturação, pastoral católica, teologia da criação, antropologia teológica.

POPULAR RELIGIOSITY AND CHRISTIAN FAITH

Abstract: The article undertakes a descriptive historical revision of popular syncretic catholicism and deepens the process of inculturation of the Christian faith in the nucleus of values and feelings in popular Brazilian culture. It considers that popular faith in a God, creator and sustainer of life in the world, through his spirits and saints, is an incentive to the need which ordinary people have to re-create their existence and it is for the people to look after and/or transform this religious heritage. But it reminds us that the Christian tradition, with its theology of creation, can help, by a process of inculturation, to give new dimensions to popular faith and to develop its theological anthropology in the direction of a greater integration between the dimensions of the material and the spiritual – thus leading to a more integrated experience of God and the very life of the people.

Key-words: popular religiosity, inculturation, catholic pastoral services, theology of creation, theological anthropology.

* *Mestre em Teologia; professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP. Atualmente é doutorando em Teologia na PUC-Rio.*

“Meu Deus do céu salva o meu Brasil
Tem compaixão dos filhos contra os pais
Talvez não chegue a completar dois mil
A tua Igreja para as nuvens vai

A profecia há de se cumprir
E o milagre de Jesus não tardará
Breve este mundo vai se destruir
Antes disso acontecer, salva a alma tua

Ainda é tempo pra você se arrepender
Antes do homem fazer um caminho para a lua
Pois a ciência cada vez aumenta mais
Lá na luz ninguém vai, salvar a alma tua”¹

1. Colocando o problema

Partimos da seguinte **questão: como é a cultura – e religiosidade – do povo brasileiro e quais os caminhos para se dar continuidade à inculturação da fé cristã em seu meio?** Reconhecemos que as religiões do povo, produto engendrado historicamente de sincretismos com base católica, condensam a cultura oprimida que lhes corresponde. Elas seguem formulando experiências espirituais muito abrangentes, de cunho místico e com uma exuberância de ritos, não obstante a estrutura singela de crença: a devoção de cada um a determinado santo, de quem se recebe proteção divina.

Percebemos que, no cotidiano do pobre, confundem-se a vida do corpo e a vida do grupo, o trabalho manual e as crenças religiosas. O que caracteriza a **cultura popular** é o fato de ser grupal mas resguardar um espaço privatizado para a fé, de valorizar tanto materialismo como animismo, possuindo uma visão cíclica da existência que remonta à vida rural e interpreta as coisas todas pelos ciclos da natureza. De forma que o homem pobre, no interior ou no subúr-

bio, conhece o uso da matéria, mexe com a terra ou com instrumentos mecânicos que são seu meio de sobrevivência. Por isso ele é realista, prático, sabe até onde pode agir, mas, ao mesmo tempo, recorre a forças superiores (Deus ou a Providência) que se desdobram em entidades carregadas de energia (os santos e espíritos). Assim, conjuga-se o realismo material com um universo mágico, ora benéfico, ora maléfico, cheio de azares e sortes, simpatias e maus-olhados, concretizando-se em imagens, fitas e amuletos.

“Este sagrado, presente em toda sociedade antiga e mesmo moderna, a seu modo, que consiste numa relação com o divino, mediatizado por um conjunto ritual – sacerdote, templo, cerimônia, objetos sagrados, etc – vem sendo gerido pela Igreja católica. Mesmo numa sociedade semi-secularizada, como a brasileira, a Igreja continua administrando, se não com exclusividade, ao menos com visível hegemonia, as cerimônias religiosas. De fato, permanece ainda vivo na nossa sociedade o desejo de sacralizar os grandes eventos da vida, tais como nascimento, casamento, funeral, formatura, festas pátrias, etc”².

E como fazer uma **nova evangelização** desse “espírito religioso” brasileiro? Sua base psicossocial é a matriz familiar e maternal e, para além das formas religiosas institucionais e dos santos católicos, ele pede sempre soluções extraordinárias e privatizadas para problemas individuais ou familiares, aposta no transcendente diante das ameaças que o aconchego vital do povo sofre da natureza e, principalmente, da sociedade dominante. Percebemos que nossas comunidades cristãs devem aproximar-se solidariamente dos pobres, descobrindo então essa sua fé, seu núcleo cultural de valores e sentidos, para aí mostrar a presença do Espírito de Deus, as “sementes do Verbo”, e depois ir criticando o que vem de encontro ao mandamento cristão da fraternidade humana e da abertura mística para

um Deus maior. Na medida em que, com esse diálogo, o povo vai rearticulando ou libertando toda sua cultura, é possível que grupos populares queiram completar seu conhecimento da revelação e tradição dos cristãos – quando poderão também formar Igrejas locais em que catecismo, celebrações e ministérios ganharão sua própria expressão.

Interessa-nos realizar, aqui, uma recuperação histórico-descritiva do catolicismo popular sincrético e, de posse disso, aprofundarmos teologicamente a dinâmica da inculturação, especialmente em vista do avanço desse processo de inculturação da fé cristã no núcleo de valores e sentidos da cultura popular brasileira, na fé da nossa religiosidade popular.

Sabemos que a felicidade e autonomia de um grupo humano são sempre uma conquista sua, mas que podem encontrar um pólo dinamizador da própria libertação no diálogo missionário calcado em relações de simetria sociocultural e de respeito teológico. **Sabemos que a fé popular em um Deus criador e sustentador da vida e do mundo, através dos seus espíritos e santos, é um alento à necessidade que o povo tem de recriar a existência e cabe ao próprio povo cuidar e/ou transformar esse patrimônio religioso; mas percebemos que a tradição cristã, com a sua teologia da criação, pode ajudar, num processo de inculturação, a redimensionar a fé popular e desenvolver a sua antropologia teologal no sentido de uma maior integração entre as dimensões de matéria e espírito – tornando assim mais integrada a experiência de Deus e a vida mesma do povo.**

Com isso, também, imaginamos **poder colaborar principalmente** para o enfrentamento da dificuldade que sentimos em nossa Igreja católica, **no sentido de articular, entre si e com a fé popular, as duas espécies de testemunho profético que podemos oferecer ao mundo: o de tendência mais sociopolítica e o de tendência mais mís-**

tica. Em face da religiosidade tradicional teocêntrica (que aponta para seres intermediários – santos – na busca das bênçãos de um Deus – “Pai” – por vezes distante, para corpos alquebrados num “mundo perdido”), o cristianismo de renovação, mais antropocêntrico, cria Comunidades Carismáticas e Movimentos Espirituais que visam a uma experiência psicológica e íntima do Espírito de Deus na própria pessoa, atestando, pois, os dons da presença vivificante do Deus vivo no mundo. Por sua vez, o cristianismo de libertação, mais historiocêntrico, inventou as Comunidades Eclesiais de Base e as Pastorais engajadas: elas criam uma espiritualidade em torno do seguimento do Senhor Jesus na práxis histórica libertária, questionando, assim, os senhores deste mundo injusto e militando gratuita e vigorosamente por um mundo melhor.

É lastimável que essas tendências dos grupos de renovação e de libertação se excluam mutuamente com frequência – quando deveriam interpelar-se criativamente. Mais lastimável ainda é que ambos os grupos não consigam uma penetração eficaz na religiosidade popular ou, ao menos, não com a eficácia evangélica. Por isso, vamos concluir a nossa reflexão adiante com algumas pistas pastorais.

2. Recuperando a história

Sabemos que se encontra por dentro das expressões religiosas populares a experiência de submissão a um Deus absolutamente transcendente, criador e recriador da vida, cujo poder se manifesta nas “leis eternas” da natureza e da sociedade – que é vista como que naturalizada e se encontra igualmente sob a proteção e controle dos “santos”. Por outro lado, mostra-se também, e paradoxalmente, a reivindicação de dignidade por parte de um homem que clama “Deus é Pai, não é padraсто!”.

Como então ajudar a fé popular a ativar teologicamente os seus conteúdos teológicos, a desenvolver os melhores

sentidos cristãos que o Espírito plantou – através, apesar e para além da Igreja, certamente – nesses primeiros quinhentos anos de evangelização do nosso povo? É certo que, **a partir do catolicismo popular, o recurso mágico ao santo pode também ser seguimento da vida exemplar e emancipadora do mesmo, levando a uma experiência religiosa mais rica e salvífica, a uma abertura para um Deus maior e mais próximo, mais animador e esclarecedor do compromisso com a fraternidade humana cada vez mais ampla. Como ajudar o povo que, muitas vezes, vem apenas querendo saber o que Deus tem para lhe dar, no sentido de perceber que pode muito mais dar-se a Deus, comprometendo-se na realização do seu Reinado ou Governo sobre o mundo?**

Com certeza, é possível passarmos da dependência simbólica do milagre extraordinário e “sobrenatural” que traz benefício do “santo”, para a crença – simbolicamente ativada – na possibilidade de sermos igualmente “santos” e capazes de fazer das nossas vidas um milagre “mais-que-natural” para a vida dos outros – pelo amor, que é (de) Deus! **Mas, antes de passarmos – e para fazê-lo bem – à recuperação e desenvolvimento da fé popular, dentro do aprofundamento do processo de inculturação do cristianismo, vamos ainda realizar um levantamento histórico-descritivo desse catolicismo sincretizado no meio do povo** ³.

As irmandades e confrarias, voltadas para a celebração do culto e das devoções aos santos e almas, foram o principal suporte da religião católica no Brasil. Eram grupos de leigos, autônomos em sua atividade religiosa, que organizavam e abrilhantavam as festas nas quais o padre era convidado para dizer missa e fazer “desobriga”.

Nos outros dias do ano, até fins do século XIX, as práticas religiosas eram de âmbito familiar ou pessoal: os oratórios domésticos e os velórios, os cruzeiros para mortos, as curas dos benzedores. Nesses momentos, as pes-

soas com mais qualificação dirigiam as celebrações e as romarias, bruxarias e blasfêmias, que os portugueses trouxeram da sua Idade Média.

E as correspondências simbólicas eram grandes entre o culto aos santos e o prestado às divindades intermediárias dos escravos africanos, além do que os indígenas também acreditavam na existência de espíritos, apresentando um culto de santidade. De forma que esse conjunto de práticas e crenças luso-afro-brasileiras é ainda patrimônio de dez a vinte por cento dos católicos.

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

A estratégia dos bispos reformadores e do seu clero era desvalorizar o catolicismo dos leigos, principalmente substituindo as devoções aos santos tradicionais por outras que, na Europa, combatiam o liberalismo anticlerical: Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Nossa Senhora Auxiliadora e o Sagrado Coração de Jesus. Daí surgiu o Apostolado da Oração, que estatutariamente coloca o vigário na diretoria, a exemplo das demais associações para leigos fundadas na época (Filhas de Maria, Liga Católica, Cruzada Eucarística). Até as antigas Irmandades foram passando para o controle paroquial, como as do Santíssimo; reduzindo-se à beneficência para os próprios membros, como as Ordens Terceiras; ou transformando-se em entidades mantenedoras, como as Irmandades de Misericórdia.

Ao mesmo tempo, festas como a da Coroação de Nossa Senhora vieram substituir as Folias de Reis e do Divino, Procissão das Almas e as Festas Juninas. Trazendo as imagens dos oratórios para os templos paroquiais, o clero tornou-se o principal festeiro, dirigindo os cantos, as novenas e rezas, além da administração. Para isso, os vigários con-

taram com a força das “missões populares” e com a ajuda de congregações, como os redentoristas e salesianos, que substituíram ermitões dos centros de romaria. Mas se tal “romanização”⁴ chegou a estabelecer novas estruturas eclesíásticas, contudo as escolas, sacramentos paroquiais e associações piedosas só atingiram dez a quinze por cento dos católicos.

A maioria da população, conservando elementos da tradição antiga, reinterpretoou o catolicismo romano. **Assim, entre setenta e oitenta por cento dos católicos brasileiros praticam sua religião de modo privatizado e/ou em comunidades de “cura divina”, muito inconstantes e abertas ao sincretismo. O núcleo é a devoção aos santos, não somente os canonizados,** também as denominações locais e familiares (crianças assassinaadas) e santos anônimos (almas vaqueiras ou benditas). Além do que, em cada imagem, ainda que do mesmo santo, há um santo diferente: carregado com outros poderes de intermediação para o Deus todo-poderoso.

As relações entre o fiel e os santos podem assumir uma modalidade devocional, através de uma aliança estabelecida pela consagração no batismo ou por um voto, em que o santo se apresenta como ‘padrinho celeste’ e o fiel expressa sua devoção de acordo com as particularidades do santo (pão de Santo Antônio, velas para as almas, terço para Nossa Senhora). Mas uma outra relação é a contratual, onde o santo concede uma ‘graça’ e o fiel paga uma promessa.

Em todo caso, a característica comum é o relacionamento direto e pessoal: o santo está ao alcance imediato da pessoa. Esse catolicismo privatizado, todavia, é suplementado pelas práticas sacramentais do catolicismo romano, quais o batismo, primeira comunhão, casamento e os funerais, além das festas dos santos e da semana-santa. Ou então, ele recebe suporte nos pentecostalismos urbanos modernos, sintetizando toda a santidade em Jesus Cristo

ou no seu Espírito, substituindo a promessa pelo “voto”, mas recorrendo às bênçãos e exorcismos como antigamente.

A espiritualidade resultante, de todo modo, é milagrosa e penitencial, perdura mesmo na vida secularizada das periferias urbanas para onde migra a maioria do povo, muito embora com dificuldades de ser socializada entre as novas gerações. Ela continua marcada pela mística ibérica do século XVI, de forma que **há um sentido forte da ação de Deus (Providência) em todos os momentos e um apreço pela humanidade empobrecida e humilhada – principalmente no presépio e na paixão – do santo maior, Cristo, que se liga à aceitação do sofrimento humano e da morte.**

Quer dizer, encontra-se sentido para a morte e para a pobreza como manifestações do pecado e apelos à amizade. Mas **existe também a valorização dos símbolos, do emotivo e afetivo na existência cotidiana – donde as tantas devoções, principalmente à Virgem Maria. É uma linguagem que sacraliza a nostalgia maternal e antecipa a recriação da vida que se deseja e espera.**

“O catolicismo popular se espalhou sobretudo pelo interior e na periferia das grandes cidades. No fundo, é uma herança religiosa dos índios com seus animismos e superstições, dos portugueses com seu culto aos santos e às almas, dos africanos com suas divindades, orixás, e seu culto aos ancestrais. Essa religiosidade sincretiza uma recorrência ao sagrado sustentador do cosmos, a que todos acorrem por meio dos ‘santos’ - sejam eles padroeiros, orixás, espíritos de luz, Espírito Santo carismático ou o Jesus pentecostal, Nossa Senhora da Conceição...”⁵.

3. Refletindo teologicamente

“O culto (...), que vem de cultura (trabalhar a terra: agri-cultura), é a práxis que oferece ao Outro os pro-

dutos da poíesis, do trabalho. O culto é a práxis (relação pessoa-a-pessoa) manifestada pelo presente, a oferenda (do homem para a mulher, do pai para o filho, do irmão para o irmão, do homem para Deus) de um produto sem retorno. O 'pão' se dá ao faminto. Esse serviço antropológico (...) é ao mesmo tempo o culto ao Deus-Outro. Para os hebreus trabalhar (habodah) a terra era expresso pelo mesmo termo com o qual se indicava o culto a lahveh no tempo. Habodah (...) era trabalho, serviço (em grego, diakonía), ajuda econômica ao pobre e serviço divino ao Absoluto. O culto se cumpria na práxis da libertação do irmão: 'Misericórdia desejo e não sacrifícios'"⁶.

3.1. Sobre a inculturação da fé cristã:

O que informa uma configuração cultural é a linha de descontinuidade em relação a outro conjunto de padrões de comportamentos e sentidos. Cultura é a maneira particular como, num povo, são estabelecidas relações com a natureza, entre as pessoas e com Deus. Entende-se por cultura a totalidade da vida de um povo, regida pelo conjunto de valores que o animam e de contravalores que o debilitam. Transmite-se por geração, de um modo tal que todos estamos afetados, e mesmo condicionados pela cultura. Mas a cultura não é imutável, ela se forma e deforma continuamente.

Segundo Marcello Azevedo, cultura se define para a teologia como:

"... O conjunto de sentidos e significados, de valores e padrões, incorporados e subjacente aos fenômenos perceptíveis de ação e comunicação da vida de um grupo ou sociedade concreta; conjunto que, consciente ou inconscientemente é vivido e assumido pelo grupo, como expressão própria de sua realidade humana, e se transmite de geração em geração, con-

servado tal como foi recebido, ou transformado quer em forma pretendida, quer em forma efetiva, pelo próprio grupo”⁷.

E uma dimensão central da cultura é a religião. Pois, se a cultura acaba oferecendo uma rede de significados, uma visão global e coerente do mundo e da realidade socialmente construída, a religião propõe aquilo que declara ser mais importante, decisivo e definitivo para a vida das pessoas e da sociedade. De maneira que estão sempre se relacionando, positiva ou conflitantemente, a cultura e a religião. Nas palavras de Félix Pastor:

“... A relação entre a religião e a cultura é íntima e fundamental. As culturas humanas encontram seu próprio fundamento na incondicionada certeza da religião, sem a qual permaneceriam totalmente vazias. Assim pois, na situação teônoma as culturas são informadas pela religião. A ligação entre religião e cultura é intrínseca. Por conseguinte, o fenômeno da inculturação de uma nova religião deve ser considerado problemático, dado que a religião e a cultura não existem abstrata e isoladamente. Pelo contrário, da união de uma nova religião e uma velha cultura deveria nascer em realidade uma cultura nova e diversa”⁸.

Ocorre também de a religião chegar a depender absolutamente da cultura. Essa tendência, aliás, que é comum a todo grupo religioso, explica por que muitas religiões têm-se mostrado conservadoras através dos tempos, apesar da força reordenadora das suas intuições originais.

“Numa religião cultural um grupo humano reconhece a consagração da sua cultura. Esse grupo pede apenas à religião que ela ratifique, de modo solene e sagrado, os valores da cultura. Projeta-se na religião tudo aquilo que se deseja do projeto cultural. A reli-

gião torna-se então apenas um meio de absolutizar a cultura, com seus componentes econômicos e políticos...”⁹.

Acontece que a fé autêntica não se reduz a uma religião. A fé autenticamente religiosa prolonga uma fé antropológica mediante dados transcendentais sobre valores e significações, oferecidos por um grupo de testemunhas. Enquanto as tradições religiosas transmitidas como cultura buscam primeiro o reconhecimento do sagrado como sobrenaturalmente eficaz e passam depois a adotar os valores implícitos nesse sagrado, a fé religiosa leva a aceitar valores humanos e a reconhecer depois seu sentido sagrado, absoluto.

A fé evangélica, por exemplo, não se fundamenta senão sobre a fraternidade humana inaugurada pelo testemunho da vida, morte e ressurreição de Jesus, reconhecido como o Senhor. O cerne da fé cristã está em aceitar que, nesse evento, Jesus Cristo, o mistério de Deus, irrompeu na história e provoca, em cada momento, o compromisso com a vida dos irmãos.

Contudo, não existe um sistema de significações e valores que não engendre um outro sistema, ideológico, mais ou menos científico, para construir relações sociais de acordo com esses valores. Assim, **a fé cristã gera sempre uma dimensão religiosa e cultural, da qual deve livrar-se o mais possível para vir a ser comunicada aos outros, nas suas culturas e religiões.**

Juan Luis Segundo, estudando a interação fé-ideologia,¹⁰ situou, gradualmente, os diferentes tipos de “fé” conforme sua capacidade de transmissão cultural, de relativização da respectiva ideologia. Levantou, pois, o caso da religião identificada à cultura, o da ideologia (e fé) racionalista ou filosófica em relação com a cultura e o de uma fé religiosa (no caso, a cristã) com as tradições culturais que suscita.

Nos três modos, a fé se transmite ideologicamente por meio de tradições que oscilam entre sistemas de valores simples e superficiais e sistemas de reflexão antropológica e ética desenvolvidos pela filosofia. Há, todavia, um crescendo na capacidade dos tipos de fé possibilitarem uma flexibilidade cultural, ou seja, transmitirem-se sem impor as tradições no seu entorno.

Cabe à fé religiosa a maior margem de possibilidades, sendo ela mais capaz de tomar de sua tradição os elementos que libertam, porque estabelece um equilíbrio entre simplicidade e reflexão crítica. De maneira que as tradições cultural e religiosa do outro podem ir sendo pouco a pouco transformadas, à medida que seus elementos forem devolvidos em forma de equações energéticas mais ricas:

“... Não precisamente dando-nos por herança respostas feitas, e sim assumindo a tradição como um processo em que se aprende a aprender. Cada dado transcendente que nela entra faz o papel de uma plataforma de lançamento: quanto mais firme, tanto melhor permitirá a exploração de problemas mais afastados”¹¹.

A condição básica para um processo de inculturação, portanto, é reconhecer a necessária separação e a mútua influência entre evangelho e cultura, ao mesmo tempo que admite que o cristianismo não possui outra identidade senão o Espírito de Jesus Cristo e o sinal do amor fraterno moldado sobre o amor de Cristo, a ponto de se morrer pelos outros. Tudo o mais deve ser abandonado em vista de uma nova inculturação – e não há pregação do evangelho sem inculturação, no espaço e no tempo do grupo humano determinado.

“... Se a revelação vai se ‘desvelando’ num processo histórico de interpretação, podemos concluir que a

inculturação da fé irá trazer novos elementos para a mesma, irá enriquecê-la com intuições e práticas novas. Não só toda a revelação cristã é inculturada, mas o próprio processo de inculturação aciona o desdobramento da revelação. Apenas cumpre lembrar aqui que o sujeito da inculturação é a comunidade de fé que vive num mesmo contexto sociocultural suas experiências salvíficas e que cria para exprimi-las uma linguagem própria”¹².

Visto isso, e como numa sociedade complexa existe o conflito entre várias culturas pela tentativa de se impor uma, a da classe dominante, sobre as demais, então a **evangelização das classes populares e dos grupos alternativos, da religiosidade popular enfim, passa também, obrigatoriamente, pelo despojamento cultural da fé e pela reinvenção religiosa – e práxica – do Evangelho**, consoante as alteridades culturais.

“A Igreja se identifica freqüentemente com a cultura ocidental ou com a cultura das elites ou dos privilegiados quando está ausente a inculturação ou, se está, não tem compromisso libertador. Não basta inculturar ou indigenizar a liturgia, catequese ou teologia. É necessário examinar os mecanismos de dominação para participar na vida do povo e em sua luta por uma ordem social justa. A melhor maneira de estimular o processo de inculturação é a participação no combate dos deserdados por sua libertação. Na escola da solidariedade é onde se aprende os valores culturais comuns”¹³.

O que **caracteriza fundamentalmente a experiência religiosa popular é a aposta na solidariedade de Deus, através dos seus tantos santos. Cabe à evangelização popular, portanto, valorizar a sabedoria das devoções e costumes do povo, em sua cultura intuitiva e plástica, mística e, paradoxalmente, realista; dando-lhe ao mesmo tem-**

po a motivação evangélica da humanidade vivida por Jesus entre o “Menino Jesus” e o “Senhor Morto” – que já estão presentes na sua sensibilidade. E com isso deixar o povo ir ampliando a sua solidariedade ao próximo, às suas estruturas de vida e de religião.

3.2. Sobre a Teologia da Criação, enquanto possibilidade de avanço da inculturação da fé cristã no meio popular:

No processo de inculturação da fé cristã na cultura e religiosidade do povo, na fé popular, há um **aspecto delicado no tocante à antropologia religiosa – e daí na imagem de Deus – para o qual queremos chamar a atenção e oferecer, quiçá, uma pista de enfrentamento e superação**. Trata-se do dualismo entre matéria e espírito, da divisão entre corpo e alma no entendimento do ser humano, com as suas repercussões religiosas, teológicas.

Ainda há pouco, em um ambulatório médico popular, notamos que se permitiu colocar um anúncio de certo “concorrente”, nos seguintes termos:

“CLÍNICA DA ALMA:

- Médico responsável: Dr. Jesus Cristo
- Graduação: Filho de Deus
- Médico auxiliar: o Espírito Santo
- Campo de atuação: o coração
- Sua experiência: infalível
- Sua especialidade: o impossível
- Sala de cirurgia: o altar
- Seu hospital: a Igreja
- Horários de consulta: 24 horas por dia ...”¹⁴.

Acreditamos que é um cartaz que resume bem o senso popular religioso atual, onde, para além da verdadeira origem comum entre medicina e meditação, saúde e salvação, **faz-se um reducionismo do campo religioso à cura**

d'almas ou do "coração" – como se as questões de saúde pública não interessassem à missão religiosa, como se as condições materiais de sobrevivência não interessassem a Deus. Jesus Cristo, de fato, é muitas vezes tido como um médico espiritual que, com a assistência do Espírito Santo na qualidade de "médico auxiliar", opera nos altares das igrejas, subvertendo, de modo extraordinário, a ordem natural em milagres objetivos ou ao menos alterando a percepção subjetiva do coração sobre a realidade.

Quando se fala em "espírito" entre nós, a idéia é de algo substancial, porém invisível, capaz de vida própria, em oposição à matéria e, portanto, ao corpo. Essa atitude (pseudo) teológica afeta a antropologia religiosa, visto que **divide o ser humano, criado integralmente à imagem e à semelhança de Deus, numa entidade dupla, composta de corpo e alma, destinado a transcender o mundo material e, portanto, o corpo, na direção de um outro mundo**, puramente espiritual. Acredita-se que, quando as pessoas morrem, o "espírito" ou alma sai do corpo e fica vagando por aí até encontrar o seu lugar, nem sempre definitivo, na economia do mundo sobrenatural.

Quando se aplica a essa metafísica popular o conceito cristão de salvação, a mensagem do evangelho fica reduzida à ordem "salva a tua alma". Não entram a dimensão da sociedade e da política. Não existe, geralmente em nossa mística, a percepção da unidade entre a forma material do humano e o divino e espiritual "hábito de vida".

Mas as Escrituras nos mostram a pessoa de Jesus, o Cristo, na mais plena humanidade. Sua ressurreição não é a sobrevivência de um "espírito" ou de uma "alma", mas a ressurreição do corpo. A referência à Igreja no Credo apostólico é feita precisamente no capítulo do Espírito Santo: "Crês no Espírito Santo, (presente) na santa Igreja para a ressurreição da carne?". Quer dizer: o Espírito existe, especialmente na Igreja, para espiritualizar e ressuscitar a car-

ne, o mundo, os nossos corpos. Ele não é contra a nossa humanidade e sim a favor da nossa divinização. E se os nossos corpos são para a ressurreição, deve haver neles as marcas da alegria criada por Deus.

A teologia da criação, a propósito, pode ser um fundamento importantíssimo para o avanço da práxis de inculturação da fé cristã, mormente para a inculturação na religiosidade popular. Primeiro, como demonstrou o professor Mário de França Miranda ¹⁵, somente uma correta e adequada teologia da criação pode desfazer o dualismo existente na cabeça de muitos entre fé e cultura:

“... É fundamental que apareça desde o início a profunda relação entre estas duas realidades, devido à fonte comum de onde provêm. Grande parte das dificuldades que hoje experimentamos para aproximar fé e cultura tem sua origem numa noção ontológica da criação como realidade neutra, à qual se acrescenta a oferta salvífica de Deus. Evidentemente carece tal visão de uma fundamentação bíblica” ¹⁶.

Quer dizer, todas as culturas, também as culturas populares e, dentro delas, as religiões do povo, dispõem de uma base comum que possibilita e desperta o encontro e o diálogo de fé. Deus criou – e cria! – gratuitamente o mundo para o seu amor, as criaturas todas existem e agem possibilitadas por Deus. A ação humana, que organiza cultura para defender e criar vida, é, portanto, mediação para a ação de Deus, de sorte que as culturas todas devem ser tomadas como locais da fala de Deus, da atuação do Espírito Santo, dos “sinais dos tempos”. Por mais desfigurada que esteja, a cultura tem a ver com o desejo de Deus, deve-se considerar nela uma Palavra de Deus.

Porém a teologia da criação pode inspirar mais do que essa consideração positiva, de dimensão salvífica das culturas, que o evangelizador deve desenvolver. Ela pode ser

também um caminho para a recuperação e o desenvolvimento da antropologia – e metafísica – do meio popular. Aqui entra a **segunda contribuição que a teologia da criação pode dar para a inculturação do cristianismo na fé do povo, de vez que a crença em um Deus criador é comum às religiões populares – aquilo que a escolástica chamava de “religião natural” – e que a teologia da criação desenvolvida pela tradição cristã questiona e corrige na fé popular a sua imagem dualista do humano e a sua imagem de Deus “desconhecido” e distante.** Esse é o desenvolvimento teórico-teológico que propomos para fazer avançar o processo de inculturação nesse meio ¹⁷.

A fé cristã oferece uma possibilidade de resposta à necessidade existencial de sentido para a vida. Ela reconhece a origem da vida como mistério transcendente, colocado por um outro, anterior e exterior ao mundo e, portanto, causa da vida do mundo, fonte de inspiração e orientação para a defesa da integridade do mundo criado. **A teologia da criação cristã nos impede assim de separar (dualismo) ou de misturar (monismo) o divino e o mundano, impede-nos de pessimismo diante do mundo e de presunção da razão,** convidando-nos a ajardinarmos o mundo conforme os projetos (o “éden” bíblico) de Deus. **Daí se poderia falar em dualidade, mas não em dualismo – nem em confusão – entre matéria e espírito, corpo e alma.**

O mundo tem uma origem, um projeto de caos ao cosmos, um sentido eterno que deriva do ato livre e amoroso do Criador. De forma que esse sentido da realidade e da vida, em última instância, continua mistério de Deus – somente dado a conhecer a quem ama o amor de Deus. **A criação é fruto do amor entre as pessoas divinas (“pelo Verbo, no Amor”), de maneira que é um ato eternamente cuidado,** como eterno é o amor em Deus. Sem confusão e sem separação, ama-se em Deus e Deus ama o mundo. **Daí que a transcendência de Deus, enquanto revelado**

como amor, não implica desprezo pelo mundo e pelo corpo, que ficam implicados no mistério da encarnação e da ressurreição.

Por fim, o ser de Deus não deve ser buscado em essência, porque ele se revela desde o ato criador, como liberdade amorosa. **Podemos perceber a Deus nos atos criadores do mundo, nas criaturas do mundo**, sobretudo no Cristo encarnado em Jesus – para recriar todas as coisas. De maneira que o mistério das criaturas remete ao mistério de Deus, porque em todas elas age o Espírito Santo de Deus. O Deus da revelação cristã não é essência abstrata, mas comunhão de pessoas, que se manifesta no mundo, em alteridade amorosa – mesmo quando não é amado pelas criaturas, o que dá origem ao mal. **Daí que interessam à fé cristã não somente as questões tidas como “espirituais”, da religião – e da nossa religião –, mas a dinâmica econômico-política e interpretativa da cultura como um todo – também das outras culturas.**

“Dado fundamental para toda nossa reflexão, retomando o que foi anteriormente dito, é a imanência de Deus no mundo criado, e sobretudo no ser humano. Não se trata somente de uma realidade última que dá existência e conserva os seres nesta existência. Pois Deus cria o ser humano para Se autodoar a ele. Esta realidade diz respeito não só a Deus, qualificando o seu criar como um agir salvífico, mas ainda afeta o ser humano. Este, seja em sua estrutura ontológica, seja em suas atividades, seja em suas produções, é sustentado, estimulado, capacitado, dinamizado, não por uma causa primeira neutra, mas pelo Espírito (força) de Deus”¹⁸

4. Concluindo pastoralmente

A inculturação é um processo de abertura e emancipação da cultura pelo diálogo, que lhe permite continuar

sendo ela mesma, mas em relação a outras. Nesse processo, tanto a cultura destinatária quanto a cultura do grupo de evangelizadores (re)descobrem o sentido profundo da oração, em nível individual ou comunitário, além do alcance humano – também ético e religioso – de problemas e desafios nos planos social, político e econômico. Afirma Marcello Azevedo que:

“... Sobre o substrato mesmo oferecido pela cultura e numa evolução dialogal e dialética a partir dela mesma, ajuda-se a cultura a superar-se ou reorientar-se, numa fidelidade ao melhor de si mesma e numa encarnação e incorporação orgânica da mensagem evangélica”¹⁹.

O processo de inculturação pode ser descrito²⁰ em quatro níveis, que funcionam integrados num sistema e se penetram mutuamente de acordo com cada situação concreta. O ponto de partida é identificar a cultura, **assumindo o que já é evangélico** nela. Ou seja, os significados que defendem a vida humana e remetem à prática de Jesus Cristo.

Outro nível é **verificar o filão de pecado** que emerge no mais profundo da cultura, questionando ou reorientando os valores incompatíveis com o Evangelho, numa linha coerente com a teleologia já implícita na cultura, com os fins que ela mesma se pautou. E existem basicamente dois critérios para distinguir o que é incompatível com o Evangelho: toda estrutura que destrói o homem e toda relação que o fecha à comunicação de Deus.

Um lance que se apresenta a seguir é o da **proclamação** explícita da novidade da mensagem: as **dimensões da História da Salvação que a cultura ainda não traz**. Dá-se então acento ao anúncio de Jesus Cristo, com o que ele revela sobre o homem e sobre Deus, sobre a relação entre ambos.

Por fim, a Igreja deve anunciar-se também a si mesma, aceitando o convite à coerência que lhe coloca a face do outro, **acolhendo o surgimento de uma vivência cultural da fé – seja na ordem da prática social, da expressão simbólica ou da organização institucional**. Surge, assim, a comunidade, fruto do anúncio e anunciadora.

Em nosso meio, pois, aperfeiçoa-se essa metodologia de evangelização pela inculturação libertadora da fé, principalmente através das Comunidades Eclesiais de Base e do seu jeito novo de fazer missão entre os pobres²¹. Em primeiro lugar, as CEBs espalham-se pelo meio do povo, e aí os animadores podem alcançar mais facilmente o aprendizado das respectivas maneiras de pensar e agir, ou seja, inculturarem-se eles e os seus grupos como mensageiros do Evangelho.

Depois, as Comunidades de Base consideram as pessoas na sua totalidade de vida: com a bagagem cultural própria e com sua realidade econômica e social. As CEBs colocam o conjunto de significados que daí se desprende sob a influência da Bíblia, portadora de mensagem para a vida; e sob a interação participativa e solidária das pessoas da comunidade. Por isso, e considerando que a palavra é o espaço privilegiado de libertação, a função libertadora das Comunidades vai sendo atestada à medida que criam espaço para um discurso e vivência religiosa, ligada com a vida e a realidade, discurso que não rompe com o racional, mas interpreta-o na lógica da sapiencialidade religiosa popular.

“ ... Deste diálogo (...) emergem transformações reais da cultura, no sentido de seu crescimento, reorientação, correção de rumos ou eventual rejeição de elementos. Surge, e em muitos pontos do Brasil está efetivamente manifestando-se, uma fé muito próxima à vida ou, mais propriamente, uma vida radicada na fé, acessível ao povo, sintonizada com seu modo de ser e de expressar-se. Mas desponta também uma cultura reformulada, nova, animada pelo

Evangelho, ativa em relação aos seus membros, crítica e transformadora de uma sociedade que não responde aos seus anseios”²².

Na verdade, as Comunidades Eclesiais de Base estruturam-se diretamente por dentro do catolicismo de massa, representando a passagem do catolicismo popular privatizado para o catolicismo popular eclesial. As CEBs transformam o catolicismo popular, dando um sentido novo às suas festas e atitudes, projetando socialmente as exigências da fé. As crenças e ritos do povo são expressos e, fecundados pela Palavra de Deus e pela convivência solidária, levam a uma experiência místico-política libertadora.

Dessa forma, as Comunidades rompem com as velhas devoções, a prática individual dos sacramentos, a dimensão privatizada da espiritualidade e sua distância das lutas políticas. Ao mesmo tempo, são redescobertas antigas raízes do catolicismo popular, tipo a liderança leiga, a organização de base local e a idéia de que religião tem a ver com os movimentos sociais²³.

Porém, o fato de as CEBs recuperarem esses elementos não basta para torná-las populares:

“Embora tenham se multiplicado nos últimos anos, elas não congregam mais do que cinco a dez por cento da população católica (...). Temos, portanto, uma realidade religiosa paradoxal: as CEBs são uma forma popular de catolicismo, mas estão muito longe de representar a maioria da população católica do Brasil”²⁴.

Isso nos leva a colocar o **desafio de uma pastoral de massa libertadora** para as Comunidades de Base. O seu projeto de inculturação popular já avançou bastante na dimensão interpessoal e na dimensão grupal, mas, na dimen-

são massiva, resta paralisado. E o trabalho de massa é diferente do trabalho de base, pois visa a atingir, de uma vez, grande número de pessoas, não para conscientizá-las ou organizá-las, mas orientá-las para a vida prática.

A pastoral de massa cria eventos coletivos e emocionais, pelos quais se reafirmam as convicções do povo, através de símbolos, atos ou gestos. Uma ação de massa supõe, por um lado, a conquista da confiança das pessoas através do testemunho efetivo de afinidade de interesses; por outro lado, exige também o bom uso dos símbolos, pela atribuição de novos significados ou incorporação de novos elementos – cujo êxito depende da associação que a massa possa fazer entre eles e alguma experiência positivamente valorizada.

Assim sendo, é a experiência de participação nas lutas populares pela massa que torna possível uma pastoral de massa libertadora, uma expressão religiosa que reúna símbolos capazes de animar a vontade, o comportamento e a coesão no sentido do processo libertador:

“... Uma expressão religiosa de massa numa perspectiva libertadora só é possível quando já há alguma ação de massa libertadora. Ou seja, a expressão religiosa da libertação só existe associada a uma prática social de libertação”²⁵.

O elemento central do catolicismo popular é a devoção aos santos. **As CEBs abandonaram o culto privatizado aos santos protetores e enfatizaram a Bíblia numa perspectiva cristocêntrica, ligada ao engajamento social a partir dos grupos e comunidades. Precisam, agora, como fermento na massa, propor à massa católica uma devoção aos santos que se realize comunitariamente e que tenha como referência santos companheiros de caminhada ou companheiros de caminhada e luta pela vida em quem se reconhece santidade.**

As CEBs precisam, ademais, e por falarmos em santidade, equilibrar a sua vivência espiritual com uma consciência maior do teologal na vida do povo, ou, mais precisamente, da atuação do Espírito Santo na cultura popular – para o que concorre a teologia da criação que tematizamos acima:

“... Este Espírito, presente e atuante no ato criativo que se prolonga, é o amor que traduz a relação Pai e Filho no seio da Trindade e que chega à sua mais perfeita expressão na história, e portanto ao nosso alcance, na pessoa de Jesus Cristo, em sua entrega incondicionada ao Pai. Deste modo podemos e devemos completar o que acima dissemos, e afirmar que a ação do Espírito Santo é crística, e que esta ação assim qualificada atinge todos os seres humanos, em seu ser e em seu agir”²⁶.

Se as CEBs não conseguirem apresentar ao povo um modelo de santidade encarnado e socialmente engajado e não conseguirem equilibrar a sua referência a Deus, incluindo e relacionando, junto ao seguimento de Jesus Cristo, a abertura contemplativa ao Espírito Santo, então a religiosidade popular certamente ficará entregue a uma cooptação nada evangélica do seu potencial. José Comblin denuncia até que **a religião popular, ganhando na cidade um contorno mais subjetivista de busca sensível e sentimental de força vivificante (visto que o Deus objetivo da natureza queda mais distante), acaba presa fácil** do projeto religioso que é personalizado no padre Marcelo Rossi:

“O que acontece com o padre Marcelo Rossi não é um caso particular: é a entrada de uma nova religião popular católica sem timidez e sem restrição. O fenômeno foi preparado pela Renovação carismática católica, mas esta ainda tinha muitas lembranças do passado rural e uma certa reserva no uso das técni-

*cas de comunicação. Doravante a época dos escrúpulos passou. Algo novo está surgindo. (...) O padre Marcelo representa a perfeita inculturação na cultura urbana. De saída, adota o modo de expressão cultural básico da nova cultura urbana: o **show**. Adota o show como meio de expressão religiosa. Os carismáticos praticavam o show de modo inconsciente e involuntário e por isso mesmo nunca formalmente, nunca como tal. Praticavam o louvor que era concebido como pura oração, puro contato com Jesus sem mediação de um modelo cultural humano. Ilusão, naturalmente! Nunca se prescinde de um modelo cultural. O drama da liturgia pós-Vaticano II é que não sabia bem qual era o seu modelo cultural. A missa tridentina sabia muito bem: era o modelo sacrificial do Antigo Testamento e das religiões antigas: o sacerdote oferece o sacrifício e os leigos assistem com silêncio e admiração à imolação e ao oferecimento do sacrifício. Agora, como o padre Marcelo, a Igreja adota o show. A própria missa integra-se no show e as pessoas vêm pelo show, assistem a missa como suplemento sem saber exatamente o que é, porque o show oferece um sentido completo”²⁷.*

Esse tipo de evangelização pelo “marketing” simplesmente, no qual o “show”, especialmente o televisivo, substitui a procissão de ontem, e figuras tipo padre Marcelo Rossi surgem como um frei Damião para a cidade, parece à primeira vista sinal de inculturação, de diálogo entre a Igreja e a religião popular na sua face urbana atual. De fato, aí, Deus parece manifestar-se nas emoções do povo: “Jesus está aqui e me ama, me salva, me reconduz à saúde e apaga todos os temores”. Porém **esse êxtase espiritual, também utilizado pelos neopentecostais, é o caso de uma forma religiosa dependente da cultura dominante, pós-moderna e neoliberal, que funciona sob medida para o povo. Esses “shows” não questionam em nada nenhum aspecto do rosto tradicional na Igreja e da dominação**

social. Eles restauram, aliás, vários elementos tradicionais que estavam em declínio...

*“E o evangelho em tudo isso? E a evangelização? O evangelho e outra coisa. Porém, parece que já não é mais a prioridade. A prioridade é a experiência natural de Deus, a renovação do sentimento religioso, a redescoberta do prestígio sobrenatural do padre e do prestígio social da Igreja. **O evangelho é outra coisa. Menciona-se com muita complacência na teoria, porém na hora da prática é outra coisa. De uma preocupação pelo evangelho estamos passando para uma preocupação pela religião natural, pela experiência religiosa**”²⁸.*

NOTAS

- 1 HINO popular cantado no Nordeste brasileiro (s.n.t.)
- 2 LIBÂNIO, João Batista. **Deus e os homens, os seus caminhos.** Petrópolis: Vozes, 1990, p. 44.
- 3 AZZI, Riolando. Formação histórica do catolicismo popular brasileiro In: VVAA. **A religião do povo**. São Paulo : Paulinas, 1978. (Teologia em diálogo). p. 44-71.
OLIVEIRA, Pedro R. **O catolicismo do povo.** In: ———. ———. p. 72-80.
OLIVEIRA, Hermínio B. **Formação histórica da religiosidade popular.** São Paulo : Paulinas, 1985.
- 4 Cf. TEIXEIRA, Faustino C. **A gênese das CEBs no Brasil:** elementos explicativos. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 53.
- 5 OLIVEIRA, Hermínio B. **Formação histórica da religiosidade popular.** *Op. Cit.* p. 56.
- 6 DUSSEL, Enrique D. **Religión.** México: Edicol, 1977, p. 52.
- 7 AZEVEDO, Marcello C. **CEBs e inculturação da fé.** São Paulo: Loyola, 1986, p. 336.
- 8 PASTOR, Félix A. **O Reino e a história.** São Paulo: Loyola. Rio de Janeiro: PUC, 1982, p. 92.
- 9 VVAA. **As culturas, a Igreja e a fé.** São Paulo: Paulinas, 1979, p. 19.
- 10 SEGUNDO, Juan L. **O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré.**

- São Paulo: Paulinas, 1985. t. 1.
- ¹¹ Ibidem. p. 432.
- ¹² MIRANDA, Mário de França. **A inculturação da fé como experiência salvífica interpretada**. Rio de Janeiro, 2000. mimeografado, p. 22.
- ¹³ FLORISTÁN, Casiano. *La evangelizacion*. In: VVAA. **Iniciación a la práctica de la teología**. Madri : Cristiandad, 1986. v. 5, p. 240.
- ¹⁴ Anotação de cartaz, de autor desconhecido, afixado no ambulatório médico da Favela da Rocinha, Rio de Janeiro, abril de 2000.
- ¹⁵ MIRANDA, Mário de França. **A fundamentação teológica da inculturação da fé**. Rio de Janeiro, 2000. mimeografado.
- ¹⁶ Ibidem, p. 6.
- ¹⁷ Tomamos como base para a reflexão os três primeiros capítulos de FORTE, Bruno. **Trindade para ateus**. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 11-64.
- ¹⁸ MIRANDA, Mário de França. **A fundamentação teológica da inculturação da fé**. Rio de Janeiro, 2000. mimeografado.
- ¹⁹ AZEVEDO, Marcello C. **CEBS e inculturação da fé**. São Paulo: Loyola, 1986. p. 307.
- ²⁰ Ibidem, p. 255-378.
- ²¹ Cf. ———. **Entroncamentos e entrechoques**. São Paulo: Loyola, 1991
 Cf. BRIGHENTI, Agenor. **Por uma evangelização inculturada**: princípios pedagógicos e passos metodológicos. São Paulo: Paulinas, 1998.
- ²² AZEVEDO, Marcello C. *Op. Cit.*; p. 357.
- ²³ Cf. COMBLIN, José. Evolução da pastoral urbana. In: VVAA. **Pastoral urbana**. São Paulo : Paulinas, 1980, p. 41.
- ²⁴ OLIVEIRA, Pedro R. Religiões populares. In: VVAA. **Curso de verão II**. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 124.
- ²⁵ Ibidem, p. 127.
- ²⁶ MIRANDA, Mário de França. *Op. Cit.*, p. 11.
- ²⁷ COMBLIN, José. **Nós e os outros**. Disponível em : <<http://www.missiologia.org.br/>>.
- ²⁸ Ibidem.

HUMANISMO E CIDADANIA: UM PROJETO DE VIDA DENTRO DA FORMAÇÃO UNIVERSITÁRIA

JOÃO LUIZ CORREIA JÚNIOR*

Resumo: Todas as pessoas se deparam com um problema central: o da própria humanização, em nível pessoal e social. Nesse processo, somos desafiados a conhecer a nós mesmos e a realidade social que nos cerca. Somos chamados a conhecer e desenvolver as nossas potencialidades e talentos para transformar, recriar continuamente o mundo em que vivemos. Nesse processo do conhecimento, um dos mais apaixonantes serviços prestados em todas as culturas de todos os tempos tem sido o da educação. Por meio dela, o ser humano vem-se humanizando: enquanto se aprimora em determinadas áreas do conhecimento, é sensibilizado a, de forma criativa, prestar serviço qualificado à promoção da vida socioeconômica, cultural e ambiental, a partir da realidade em que está inserido. Problematizados por tais desafios e encantados por tão apaixonante missão educacional, queremos refletir, neste artigo, sobre a importância da formação humanista e cidadã no seio de Universidades que, tal como a UNICAP (Universidade Católica de Pernambuco), têm como fundamento de sua prática pedagógica a fé e o compromisso com os valores cristãos.

Palavras-chave: educação; humanização; universidade.

HUMANISM AND CITIZENSHIP: A LIFE-LONG PROJECT WITHIN UNIVERSITY TEACHING

Abstract: Everyone encounters a central problem: that of humanization itself, both at the personal and social level. During this process, we are challenged to know ourselves and the social reality that surrounds us. We are called on to recognize and develop our potential and talents in order to transform and re-create the world in which we live. During this recognition process, one of the most thrilling services rendered in all

* João Luiz Correia Jr. nasceu no Recife – PE., em 1957. É mestre e doutor em Teologia, com concentração na área bíblica. Leciona na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, como professor titular do Departamento de Teologia e Ciências da Religião.

societies throughout the ages has been education. Through it, human beings have been getting humanized: while it is being perfected in certain areas of knowledge, it is being sensitized in order to render, in a creative way, formally qualified service to the promotion of socio-economic, cultural and environmental life, based on the reality in which it is found. Problematized by such challenges, and under the spell of such a thrilling educational mission, we wish to reflect, in this article, on the importance of humanist teaching and learning for citizenship as being at the core of Universities, which, like UNICAP (Universidade Católica de Pernambuco – the Catholic University of Pernambuco), have their pedagogical practice founded on faith and the commitment to Christian values.

Key-words: education; humanizing; university.

INTRODUÇÃO

O humanismo tem repercussões diretas não só na forma de se conceber o ser humano, como também na busca da melhor convivência humana, por meio do compromisso inabalável com a construção da sociedade dos nossos sonhos (cidadania).

Mas o que se entende por Humanismo e Cidadania? Que implicações tem esse tema com a formação universitária? Qual o relacionamento do tema com a reflexão teológica (Teologia)?

O presente artigo quer aprofundar a reflexão sobre valores fundamentais para a formação humana e cidadã a partir da concepção pedagógica comprometida com transformações sociais que viabilizem o bem comum; quer também ajudar a refletir sobre a pertinência do estudo e da pesquisa do tema “Humanismo e Cidadania” na formação universitária.

A UNICAP, enquanto universidade de confissão religiosa filiada a AUSJAL (Associação de Universidades confiadas à Companhia de Jesus na América Latina), “busca inspiração na visão cristã do mundo e do ser humano, onde cada ser humano é considerado como tendo um valor único e mesmo infinito, como imagem e semelhança de Deus... Assim, esse humanismo cristão é um humanismo social...

Isso vale para o plano interpessoal, pela aprendizagem dos valores da solidariedade, da justiça social e da cidadania, mas também, num plano mais amplo, na abertura para o mundo, para os grandes desafios da região, do país, do continente, do planeta e para os problemas de cultura e de sociedade presentes a esta passagem de milênio” (Ante-projeto do Projeto Pedagógico da Universidade Católica de Pernambuco).

Aprofundemos, portanto, tal reflexão...

I. O QUE É HUMANISMO E CIDADANIA?

A reflexão sobre esse tema deve partir ou levar a uma pergunta fundamental: o que é o “ser humano” ?

Biologicamente, é um animal racional, bípede e mamífero, que ocupa o primeiro lugar na escala zoológica. Etimologicamente, a palavra “homem” vem do latim, homo, que significa “nascido da terra”; húmus, da mesma raiz, é uma terra especial, fértil, produtiva, não uma terra qualquer, o que nos levaria a considerar no homem seu caráter distintivo e superior, ainda que partilhe com os outros seres de uma mesma natureza. O vocábulo alemão equivalente, *mensch*, significa justamente “ser pensante”.

O ser humano é um ser corpóreo, vivo, animado, inteligente, livre, que usa outros seres para sua subsistência, que se relaciona com seus semelhantes. Mas o que o distingue dos animais é a capacidade de pensar abstratamente, de refletir e querer livremente.

A dignidade humana se revela no exercício da liberdade. De fato, o progresso para a humanidade não é assegurado automaticamente pelo desenvolvimento da ciência, da técnica, da indústria, da economia. Tudo isso é necessário, mas, ao mesmo tempo, a humanidade precisa trabalhar em prol de uma vida humana digna para todos. A liberdade é a dignidade humana, e o trabalho é a condição da liberdade.¹

Ser livre não é apenas o dever e o direito de exercer a capacidade de escolha; mais que isso, é o direito e o dever de optar corretamente, isto é, optar pela totalidade do ser, pela autenticidade, pela permanente humanização de si mesmo e do mundo. Quando o ser humano escolhe realmente o que é, realiza sua vocação, sente-se em harmonia consigo mesmo, conhece o bem e a paz interior. Esse é um processo contínuo e progressivo: cada ato causará no ser humano maior consciência de ser aquilo que deve ser, quanto mais humana for a sua ação, isto é, quanto mais adequadamente estiver a serviço da construção dos demais seres humanos.²

1. O sentido e o desenvolvimento do “humanismo” ao longo dos séculos

*O termo humanismo, usado pela primeira vez em 1808 pelo estudioso alemão F. J. Niethammer, deriva do termo humanista, usado no tempo da Renascença para indicar um professor universitário ou um estudante de studia humanitatis.*³

É, portanto, um termo que tem suas origens no meio universitário, com o objetivo de pensar o ser humano em seus valores fundamentais, em níveis antropológico, social e cultural. Caracteriza-se pelo estudo dos grandes autores da cultura clássica, grega e romana, dos quais tenta imitar as formas literárias e assimilar os valores humanos. Desse modo, o humanismo não foi somente um movimento que gerou entusiasmo acadêmico, pois estava também ligado à busca dos desenvolvimentos intelectual, ético e moral.

Os ideais humanistas foram-se desenvolvendo ao longo do segundo milênio da história ocidental. Tem suas raízes nos séculos XIII e XIV; alcança o esplendor durante os séculos XV e XVI e continua irradiando luz nos séculos XVII e XVIII.

É o que veremos a seguir:⁴

1.1 O humanismo especulativo-filosófico

O humanismo filosófico caracteriza-se pelo conjunto de princípios doutrinários referentes à origem, natureza e destino do ser humano. É humanista, filosoficamente, toda doutrina que atribui ao ser humano algo de característico, de específico em relação aos outros seres do universo. Assim, há vários humanismos, com suas diversas perspectivas:

- o humanismo antigo, grego e romano, que exaltava do ser humano, sobretudo os valores de beleza, força, harmonia, virtude, heroísmo, gênio, etc;
- o humanismo cristão, que realça o valor do homem como pessoa, isto é, como princípio autônomo e individual de consciência e responsabilidade, aberto à plenitude do ser e ultimamente orientado para Deus;
- o humanismo de Descartes, Kant, Hegel, que faz da subjetividade do homem o ponto de partida, o centro de perspectiva e construção de toda a realidade;
- os humanismos contemporâneos, cada qual com sua concepção e suas reivindicações para a mulher e o homem de hoje.

1.2 O humanismo ético-sociológico

O humanismo ético é o humanismo prático, que visa a tornar-se realidade, costume e convivência social. Um humanismo puramente teórico pode tornar-se ópio dos intelectuais e traição do ser humano, sobretudo daquelas pessoas que ainda não conseguiram desfrutar da “condição humana”.

Tendo isso presente, podemos afirmar que:

a) o ser humano é sempre fim, nunca meio.

A doutrina humanista é aquela que atribui ao ser humano, à sua realização na sociedade e na história, o valor de fim (no sentido de “objetivo último”, “finalidade”).

Nessa perspectiva, não esquecer que dois elementos são fundamentais: a) que tudo está subordinado ao ser humano, em níveis individual e social; b) que o ser humano não seja considerado como meio ou instrumento para algo fora de si.

Com isso, o que se quer afirmar é o ser humano como fim e não como instrumento. Isso coloca o ser humano não só como valor, mas como valor absoluto. Representa um valor em si e por si mesmo.

Também o meio, o mero instrumento, pode ser considerado um valor. O dinheiro é um excelente exemplo. Tem seu valor, mas é relativo, porque ele não é cobiçado por si (a não ser por alguns avarentos maníacos), mas como um meio, como um instrumento para a aquisição de outros valores, tais como comodidades, prazeres, honras, poderes...

O ser humano, pelo contrário, nunca pode ser considerado como meio para outro fim. Ele é um valor absoluto. O que não significa que ele seja o valor último ou o Absoluto.

b) O ser humano não deve ser apenas respeitado, mas promovido.

Quando o ser humano, em sua vida cotidiana, na convivência social, é considerado como fim, como valor absoluto?

Para muitos, cumprir o seu dever para com o próximo consiste em não o prejudicar ou em não o desrespeitar. Evidentemente, essa é uma forma que não deve ser depreciada. Oxalá ela fosse sempre praticada! Mas não basta.

Contudo, o ser humano é considerado valor absoluto

quando, além de não lesado, é promovido em seus direitos inalienáveis. E isso é feito somente por meio do amor. O amor autêntico, verdadeiro, desinteressado parece ser a única forma de relacionamento social em que a prerrogativa de o homem ser fim e não meio é reconhecida e realizada. O amor, bem longe de diminuir ou abater a personalidade do “tu”, revela-a, destaca, potencia e faz vibrar como em nenhuma outra experiência. O amor é, em certo sentido, o que cria a pessoa, isto é, que a desperta para seu valor e a dinamiza para sua realização. O amor é, segundo a interpretação do Apóstolo Paulo, sobre a mensagem de Jesus, a única Lei capaz de estabelecer relações autenticamente humanas.

É amando, portanto, que o ser humano se realiza enquanto pessoa e se torna mais humano à medida que ama. Isso vale tanto para quem ama, quanto para quem é amado. A pessoa tem consciência de si como valor, sobretudo quando se sente amada, isto é, quando toma conhecimento experimental do seu valor, porque sente ser, valer algo para alguém...

Em suma, há uma forma negativa de reconhecer o valor absoluto do ser humano: abstendo-se de qualquer ato que ofenda essa prerrogativa. Há também uma forma positiva que, vinculada às normas da justiça, promove a dignidade do ser humano. Mas o pleno reconhecimento da prerrogativa humanista, de ser fim e valor absoluto, parece realizar-se unicamente pelo amor.

- c) A promoção do humano, por meio do amor, gera liberdade.

O amor verdadeiro se dirige ao ser humano, do jeito que ele ou ela é, na perspectiva do como deveria ser. O amor quer a pessoa amada sempre mais saudável, mais bela, mais consciente, mais dotada de poder, mais feliz: em síntese, a mais realizada possível.

Portanto, se querer ao outro como fim é amá-lo, querer ao outro como fim é querer a sua máxima realização: realização plena de suas faculdades, de suas potencialidades, de suas aspirações. Realização plena, sobretudo, de sua liberdade, que é a característica e o constituinte da pessoa.

Mas, qual o sentido da palavra “liberdade”?

*Todos os seres vivos gozam da **liberdade biológica**, espontaneidade. Consiste no fato de o ser vivo determinar-se por si próprio às suas ações, sem necessidade de impulsos externos. Há a **liberdade psicológica**, ou a liberdade de escolha, de opção. O poder de autodeterminar-se entre duas ou mais alternativas.*

O animal, desse modo, é espontâneo em seus movimentos instintivos, mas não tem poder de controlá-los, porque não tem poder de escolha: sentindo fome, não deixará de lançar-se sobre a comida que lhe é oferecida. O ser humano, pelo contrário, é movido pelos instintos, mas não necessariamente: ele pode dominá-los pela liberdade.

É por essa liberdade que a pessoa tem o grande privilégio, negado a todos os outros seres: o de criar-se, decidir de sua existência e de seu valor, determinar seu destino terreno e eterno. Mas este magnífico poder, que é a liberdade psicológica, torna-se ilusório e fictício e causa frustrações humanizantes, se o ser humano não tem condições de apresentá-lo e concretizá-lo nos fatos.

A liberdade psicológica, de forma mais ou menos perfeita, sempre foi prerrogativa e característica humana. **A liberdade real**, contudo, ainda não se realizou plenamente. Não basta afirmar que o ser humano é livre. É preciso torná-lo livre. É inútil proclamar a humanidade como fim se, de fato, é constantemente instrumentalizada. Está na hora de aplicar as energias humanas para efetivar a liberdade real. Por exemplo, nada adianta ao jovem universitário optar livremente pela profissão desejada, se não tem recursos para realizar suas aspirações, se lhe falta tudo, até a passagem

para ir à universidade. É necessário lutar por meios que viabilizem não só o ingresso do aluno, mas a sua permanência na universidade.

Resumindo, valores ou ações podem ser qualificados como “humanistas” na medida em que o ser humano é tratado como fim, e não como meio para se atingirem fins escusos. Valores e ou ações humanistas vêem no ser humano o objetivo e meta de todas as atividades e de todas as instituições, no sentido de possibilitar-lhe a realização mais plena e perfeita possível de sua humanidade e personalidade, isto é, de sua liberdade. Tal liberdade não será possível a não ser numa convivência social que se fundamente no amor. Humanismo, portanto, é a práxis (confronto entre teoria e prática) por meio da qual o ser humano constrói a sua dignidade ao longo da história, na medida em que atua em prol da vida no meio social e no meio ambiente em que está inserido.

2. O sentido e o desenvolvimento do conceito de “cidadania”

Desde as décadas de 80 e 90, a palavra cidadania está sendo cada vez mais falada na sociedade brasileira. Tudo começou com o Movimento pela Ética na Política, que deu pelo menos dois grandes frutos: o processo de “impeachment” de Fernando Collor e a Ação da Cidadania contra a Miséria e pela Vida.

Mas o que é cidadania? Como essa prática se foi desenvolvendo ao longo dos séculos? É o que veremos a seguir.

2.1 O sentido do termo

Para Herbert de Souza, o sociólogo conhecido como Betinho, “Cidadania é a consciência de direitos democráticos, é a prática de quem está ajudando a construir os valo-

res e as práticas democráticas. No Brasil, cidadania é fundamentalmente a luta contra a exclusão social, contra a miséria, é mobilização concreta pela mudança do cotidiano e das estruturas que beneficiam uns e ignoram milhões de outros. É querer mudar a realidade a partir da ação com os outros, da elaboração de propostas, da crítica, da solidariedade e da indignação com o que ocorre entre nós.”⁵

Cidadão é, portanto, a pessoa que tem consciência de seus direitos e deveres humanos e participa ativamente de todas as questões da sociedade. Um cidadão com sentido ético forte e consciência de cidadania não abre mão desse poder de participação.⁶

2.2 O desenvolvimento do conceito ao longo dos séculos

No mundo de cultura grega e romana, a noção de cidadania estava ligada exclusivamente ao habitante da cidade (pólis), às cidades-estado, como foram a Grécia e Roma, capitais de longos domínios ou impérios. A extensão das terras dominadas formava territórios, organizados por uma administração centralizada. A pólis era uma cidade autônoma e soberana, mas os civis ou cidadãos eram apenas aqueles incluídos num quadro institucional representado pelas magistraturas, por um conselho e por uma assembléia de homens livres. Cidadão, nesse contexto, era quem possuía status (riqueza, poder e prestígio), o que garantia privilégios sociais. Os demais eram considerados apenas habitantes, povo em geral. Não houve, nessa época, uma reflexão mais profunda sobre os direitos e deveres de cada cidadão.

Desde a Revolução Francesa, cidadania é a forma de as pessoas se tratarem umas às outras na cidade. Está relacionado com o compromisso com os outros, respeito e promoção da vida onde todos são iguais.

Hoje, a cidadania possui uma concepção mais ampla. Tem a ver com os direitos civis e políticos, direitos do con-

sumidor, direitos à vida digna (através de políticos e movimentos sociais). Tem a ver com o apreço que o Estado deve ter para com o contribuinte, devolvendo os impostos arrecadados sob forma de políticas sociais em prol da educação, saúde, segurança pública, saneamento básico, preservação da cidade, etc. A cidadania, portanto, está intimamente relacionada com a altivez, a liberdade e a dignidade humana de cada cidadão / cidadã.

Uma sociedade democrática é uma relação entre cidadãos e cidadãs. É aquela que estimula e se fundamenta na autonomia, independência, diversidade de pontos de vista e sobretudo na ética. Ética, nesse sentido, é um conjunto de valores ligados à defesa da vida e ao modo como as pessoas se relacionam, respeitando as diferenças e defendendo a igualdade de acesso aos bens coletivos.

A cidadania figura na Constituição Brasileira (Art. Primeiro, II) como princípio fundamental, estabelecendo ainda como direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância e a assistência aos desamparados (Art. Sexto, II).

Concluindo, a prática da Cidadania nasce da consciência dos direitos e deveres; é a prática de quem está ajudando a construir valores que contribuam com o aumento dos níveis de alforria do ser humano. No Brasil, cidadania é fundamentalmente a luta contra a exclusão social, contra a miséria; é a mobilização concreta pela promoção da vida e pela construção de estruturas voltadas para o bem-estar social da maioria. É querer mudar a realidade a partir da ação com os outros, da elaboração de propostas, da crítica, da solidariedade e da indignação com o que ocorre entre nós. Cidadania é, portanto, o direito a ter direitos e o assumir ter deveres sociais.

Como percebemos, humanismo e cidadania são como que duas faces da mesma moeda. Ações humanistas constroem a cidadania na medida em que possibilitam ao ser

humano a realização mais plena possível de sua dignidade, dentro da convivência social baseada na solidariedade e no compromisso com a promoção da vida. Na sua tarefa social de propiciar a igualdade, a integridade, a liberdade, os direitos e deveres humanos, a cidadania é uma prática humanista. A partir da importância dessa reflexão, elaborou-se uma pesquisa em torno do tema HUMANISMO E CIDADANIA, voltada para o meio universitário, com o intuito de contribuir para o aprofundamento da consciência e do compromisso social em prol do bem-comum, elemento fundamental para o crescimento de todo ser humano que busca sentido para a vida.

II. HUMANISMO E CIDADANIA NOS FUNDAMENTOS DO CRISTIANISMO

O incentivo à reflexão em torno dos valores inalienáveis da pessoa humana (tão defendidos pelo HUMANISMO) bem como a promoção das implicações práticas desse humanismo no meio social (CIDADANIA) são algo fundamental no magistério da Igreja e de suas Instituições (incluam-se, nesse meio, as Universidades Católicas).

Tal magistério tem a missão de dar um acompanhamento permanente às pessoas, inclusive no que se refere à formação cristã. Motivadas por tal formação contínua, as pessoas devem sentir-se animadas a prestar serviço amoroso e qualificado em prol do bem comum da sociedade em que estão inseridas. Para tanto, a Igreja busca inspiração no seu princípio e fundamento: Jesus de Nazaré, o Cristo.

Os fundamentos da concepção cristã sobre o valor da dignidade humana (humanismo) e seu compromisso com o bem comum (cidadania) estão presentes: a) na pessoa de Jesus (na sua prática cotidiana de compromisso com a restauração da vida, segundo o projeto do Pai (Reino de Deus); b) na concepção da Igreja sobre Jesus, o Cristo de nossa fé.

2.1 O humanismo do Jesus histórico

O que surpreende nos traços que definem a personalidade de Jesus é justamente a combinação de elementos comuns e excepcionais. Ele é um carpinteiro de Nazaré da Galiléia que vive num contexto cultural e familiar como um homem comum, que se defronta no cotidiano com o problema da fragilidade humana. Contudo, a partir dessa fragilidade, Jesus trabalha na perspectiva de refazer e reforçar vidas humanas, pessoas até então marginalizadas e excluídas, devolvendo-lhes a dignidade e a vontade de viver comunitariamente.

O humanismo de Jesus é um humanismo prático, situado historicamente no contexto em que vive. Ele está inserido num contexto (social, político, econômico e cultural) agitado e tenso. Sob o controle policial dos servidores do Templo e a vigilância atenta das altas instâncias político-religiosas, Jesus atua bem no foco do campo de forças conflitantes que opõem o fausto do Templo à fome das massas; o enriquecimento de minorias privilegiadas, ao abandono flagrante das maiorias.

Ao restaurar vidas humanas e restabelecer relações comunitárias, Jesus fortalece relações socioculturais no microcotidiano da periferia do Império Romano. Na ótica da fé, Jesus abre espaço para a revelação de Deus ao abrir um caminho salvífico para um grupo de discípulos e discípulas, para os quais procura dar uma formação que poderíamos denominar de pedagógico-libertadora.

O discipulado de Jesus vai sendo formado gradativamente no seguimento de Jesus, ao trilhar o caminho da prática de Jesus. Tal prática vai-se configurando como paradigma, modelo por excelência para o agir cristão.

O jeito de Jesus ser humano inspira a práxis das primeiras comunidades cristãs. Mas o que a prática humanitária de Jesus tinha de tão especial? Albert Nolan dá uma resposta interessante:⁷

Talvez porque todos viam em suas ações uma profunda COMPAIXÃO, algo tão profundo que só podia vir de Deus. Isso está dito em várias passagens dos Evangelhos: "...viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles" (Mc 6, 34); Ele foi tomado de compaixão pela situação e pelas lágrimas da viúva de Naim (Lc 7, 13), teve compaixão de um leproso (Mc 1, 41), do cego Bartimeu que gritava: "Filho de Davi, tem compaixão de mim" (Mc 10, 48), e daqueles que não tinham o que comer (Mc 8, 2 par.). Em várias passagens, mesmo quando a palavra não é empregada, podemos sentir o movimento de "compaixão". Muitas e muitas vezes diz às pessoas: "Não chore", "Não se preocupe", "Não tenha medo" (por ex. Mc 4, 40; 5, 36; 6, 50). Ele não se comovia com a grandeza das vastas construções do Templo de Jerusalém (Mc 13, 1-2), mas sim com a pobre viúva que dava seu último centavo para o tesouro do Templo (Mc 12, 41-44). O que tornou diferente o bom samaritano da parábola foi a compaixão que sentiu pelo homem deixado semimorto à beira da estrada (Lc 10, 33). O que tornou diferente o pai amoroso da parábola foi o excesso de compaixão que sentiu por seu filho pródigo (Lc 15, 20).

O que tornou Jesus diferente foi a compaixão sem limites que ele sentiu pelas pessoas empobrecidas, oprimidas e excluídas.

A palavra da língua portuguesa "compaixão" é fraca demais para exprimir o sentimento que movia Jesus. O verbo grego *splagchnizomai*, usado em todos esse textos acima citados, é derivado do substantivo *splagchnon*, que significa intestinos, vísceras, entranhas, ou coração, ou seja, as partes internas das quais parecem surgir as emoções fortes. O verbo grego, portanto, significa movimento ou impulso que brota das próprias entranhas da pessoa, uma reação das tripas. É por isso que os tradutores precisam lançar mão de expressões como "ele foi tomado de compaixão ou piedade", ou "ele sentiu piedade", ou

“seu coração se comoveu com eles”. Mas nem mesmo essas expressões conseguem captar o profundo sabor físico e emocional da palavra grega para compaixão.

O sofrimento das pessoas concretas causava tal sentimento em Jesus. A compaixão, portanto, é uma reação que nasce do mais profundo da dignidade humana, quando essa mesma dignidade é ameaçada, desrespeitada ou agredida de alguma forma. É, portanto, algo divino, maravilhoso, que precisamos cultivar em nós, tal como Jesus o cultivou em si mesmo.

Onde Jesus encontrou inspiração para a sua prática solidária, cheia de compaixão?

Podemos apresentar duas respostas para essa pergunta. Uma pode estar na situação de penúria e nas expectativas do povo da Palestina no tempo de Jesus. Outra resposta pode estar na cultura religiosa em que Jesus estava inserido, sobretudo nas Sagradas Escrituras.

a) A situação de penúria e as expectativas do povo

Nas narrativas dos Evangelhos, Jesus demonstra estar consciente das contradições que minam a estabilidade do sistema: por um lado, o Império Romano que busca solidificar as bases de sua dominação no Oriente Médio, utilizando um forte sistema de tributação; por outro lado, o mal-estar social criado por tal dominação gera um período de efervescência popular e põe em questionamento a credibilidade e o prestígio das autoridades judaicas, cuja imagem se vai desgastando... Ressurge a esperança messiânica no seio do povo; um justo apareceria como consolo para Israel; ele iria trazer a libertação do povo.

O quadro era desesperador. A economia “primitiva” das aldeias da Palestina caracterizava-se pelo sistema de reciprocidade: entre os membros de uma família com sua parentela, as mercadorias eram livremente distribuídas e os

serviços também livremente prestados. Ao lado desse sistema, o povo de Israel conheceu o sistema de redistribuição, que melhor deveria ser chamado de “apropriativo”: os produtos eram armazenados no templo e controlados pela aristocracia sacerdotal ou pelo rei. Tratava-se da arrecadação principalmente de cereais e também de frutas secas, azeitonas, vinho, linho, peixe, animais domésticos e alguns selvagens.

Os romanos, ao dominarem a Palestina, não eliminaram o sistema “apropriativo” já existente; usaram-no de maneira eficaz para seus interesses econômicos. Apropriavam-se antecipadamente do lucro mediante tributos e o controle do comércio das mercadorias. Enquanto isso, não se interessavam em criar uma infra-estrutura para aumentar a produção na região. Além disso, a Palestina estava economicamente estagnada devido à baixa produtividade. O pequeno poder de compra era controlado pelas elites proprietárias de terras e centralizadas nas áreas urbanas. Os camponeses endividados perdiam suas terras e se convertiam em mão-de-obra liberada (são os operários contratados por um dia, que aparecem nas parábolas contadas por Jesus). Está aberto o caminho para a exploração da maioria e para a concentração da riqueza (terra e lucro) nas mãos de minórias já abastadas.

Tal situação causava permanente descontentamento das populações marginalizadas, sobretudo na Galiléia, uma das regiões mais férteis e, conseqüentemente, mais afetadas pela política de dominação romana. Ali houve até resistência armada: centenas de judeus foram esmagados pelas tropas romanas. Daí, possivelmente, o provérbio que circulava de boca em boca naquela época: “De Nazaré (quer dizer, da Galiléia) pode sair alguma coisa boa?” (cf. Jo 1,48; 7,52).

Jesus deve ter-se questionado profundamente por essa situação, até porque a região em que passou sua vida oculta (infância, adolescência e juventude), e iniciara sua vida

pública (seu ministério), era justamente a Galiléia. Nesse contexto conflituoso, ele toma posição clara: põe-se ao lado das vítimas de injustiças e doenças, que sofrem mil dissabores e não podem fazer valer seus direitos neste mundo. Sua prática será uma réplica à ambição hegemônica dos sacerdotes e uma resposta às expectativas messiânicas dos pobres; será uma denúncia da corrupção e da hipocrisia, mas também será elaboração positiva das aspirações profundas a viver de maneira diferente, de forma justa e humana.⁸

b) A cultura religiosa de Jesus

Jesus era judeu, religioso praticante, que tinha o costume de ler as Sagradas Escrituras em dia de sábado. Questionado pela dura realidade do seu povo, Jesus busca, no colóquio com Deus (oração) e na reflexão a partir das Sagradas Escrituras, o alento espiritual e o discernimento para a sua prática humanista comprometida com a construção do Reino de Deus, onde os tentáculos do Reino de César demonstravam toda a sua cruel desumanidade.

O povo da Palestina, em sua expectativa messiânica, sonha com uma boa autoridade (um rei generoso, humano, idealizado na pessoa do rei Davi) que possa conseguir paternalisticamente aquilo que o povo renuncia a conseguir por si mesmo. Jesus contrapõe a tal concepção de poder centralizado outra concepção: a de um poder “diakonia”, serviço.

Apoiando-se na tradição profética e na piedade dos Salmos (cf. Jr 2, 30; 5, 17; Is 56, 11; Ez 34, 3; Sl 53...), Jesus prefere permanecer no meio do povo, junto com aquelas pessoas que são devoradas pelos poderosos (“os malvados comem o meu povo como se devora o pão” Sl 14, 4). Jesus prefere o caminho de uma solidariedade com as massas. É desse “lugar” marginal (periférico), onde estão as pessoas excluídas da vida e da dignidade humana, que Je-

sus anuncia a Boa-Notícia da irrupção no presente do Reino de Deus.

Tal Reino, esperado para o tempo salvífico como um dom do céu, irrompe definitivamente na história com um forte apelo à sensibilidade e à postura ética, em vista de sua concretização. Desse modo, a mensagem de Jesus se estrutura basicamente em torno de dois pólos dinâmicos: a iminente vinda do Reino e o caráter radical da exigência de Deus a se converter e a entrar na sua dinâmica. De um lado, está o Reino como dom escatológico, isto é, definitivo e último da salvação, oferecido gratuitamente por Deus sem mediação de nosso esforço para obtê-lo; de outro lado, o apelo insistente a cada um para que se ponha em marcha rumo ao reino e prepare-o, assumindo o esforço transformador de nossa história que o próprio Reino simultaneamente motiva, promete e supõe.⁹

Essa concepção dinâmica da chegada do Reino está perfeitamente coerente com as Sagradas Escrituras. Assim, o Sl 78 apregoa que “Deus se levanta para julgar, para salvar todos os humildes da terra (vv. 9-10). De modo que a proclamação do Reino remete à ação universal de Deus em favor dos mais pobres, como manifestação de sua transcendência: Reino irreduzível, por outro lado, aos planos ou à política dos impérios terrenos que prestam muito pouca atenção a esse setor da humanidade formado pelas pessoas “humildes da terra”. Essa idéia da peculiar soberania de Deus, que se afirma na história através da figura paradoxal da identificação do Deus de Israel com as pessoas mais fracas (Ex 3), é não só uma constante de todo o Antigo Testamento, como também será o tema-chave, unificador da mensagem dos atos de Jesus.

Mas a originalidade de Jesus consiste em relacionar os sinais do Reino com a sua própria pessoa e em radicalizar suas exigências. Na ótica de Jesus, o Reino irrompe na história para questioná-la e projetá-la rumo a um futuro diferente. Daí procede a proclamação do começo do tempo

escatológico definitivo, assim como das conseqüências ético-espirituais válidas para o agora. As exigências éticas de Jesus (sua prática humanista comprometida com a inclusão social) revelam, pois, a Deus indiretamente; elas querem mostrar quem é Deus. Por trás do ensinamento e da prática de Jesus, manifesta-se a santidade e a glória de Deus: só Deus é o Senhor e Rei absolutamente falando.

2.2 A concepção da Igreja sobre Jesus, o Cristo

Jesus abre espaço e torna presente a utopia do Reino de Deus, como libertação de todas as formas de alienação da vida, e de todas as formas de escravidão humanas (desumanizações).

Para as pessoas que crêem no Cristo Jesus, a irrupção de Deus na humanidade se dá no mistério da Encarnação. Deus se faz carne humana na pessoa de Jesus: “E a Palavra se fez carne e pôs sua morada entre nós” (Jo 1, 44). O termo “carne”, em linguagem bíblica, significa o ser humano, às vezes com nuances de debilidade. O evangelista João, nesta breve frase, sintetiza o tema do esvaziamento de si mesmo que Paulo desenvolve amplamente em Fl 2. A “Palavra” entrou na história, assumiu a condição humana, inclusive em seu aspecto mais frágil no que concerne à indigência material: “Sendo rico, fez-se pobre por vós” (2 Cor 8, 9).

Somos todos convidados(as) a assumir o projeto proposto pela Palavra que se faz carne. Quem o faz recebe o dom da filiação divina. Esse dom nos introduz no caminho de Jesus e nos faz participar do poder de Deus, que revigora o ser humano por dentro e dá novo sentido à sua vida. Jesus veio para isso: trazer vida e vida plena (cf. Jo 10,10), isto é, vida em todas as dimensões.

Confessar Jesus como o Cristo é, portanto, testemunhá-lo no cotidiano da história, por meio de um discipulado comprometido com a plenitude da vida. É parti-

cipar de um processo de humanização que está presente desde a origem (gênesis) e que tem como fim refletir a própria imagem de Deus: “Deus criou o homem [humanidade] à sua imagem“ (Gn 1, 27).

A fé em Jesus Cristo é um processo, algo que se vai aprimorando à medida que enveredamos pelo caminho do seguimento de Jesus, caminho de humanização. Num primeiro momento, o testemunho da fé se concretiza na indignação, que aguça gradativamente a consciência contra toda e qualquer forma de alienação e ou exclusão social. Em seguida, o testemunho da fé leva à práxis do amor, por meio do compromisso solidário com transformações que viabilizem relações sociais comprometidas com a vida em plenitude para todos.

A fé no Cristo ressuscitado se expressa como ato recriador do projeto inicial do Deus da Vida; é a afirmação da esperança de que é possível manter-se no caminho de Jesus, isto é, no caminho que reconduz a humanidade ao seu destino: ser verdadeiramente imagem e semelhança de Deus. Tal caminho passa necessariamente pelo exercício cotidiano do humanismo e cidadania.

III. HUMANISMO E CIDADANIA NA FORMAÇÃO UNIVERSITÁRIA

Na perspectiva de uma pedagogia alicerçada no humanismo e na cidadania, à luz dos princípios evangélicos, percebe-se que as Universidades Católicas têm naturalmente a vocação de contribuir com a missão evangelizadora da Igreja no mundo.

No sentido estrito da palavra, a “Universidade” (de universus, totalidade) tem como fins intrínsecos a produção e a distribuição social do saber reflexo, saber científico, compreendendo as ciências humanas, as ciências da natureza, as artes e as modernas ciências tecnológicas. Fonte do saber reflexo, presta relevante papel na formação de idéi-

as, modelos, valores, normas, critérios de julgamento, na educação de um número sempre crescente de universitários(as) que irão ocupar funções sociais determinantes para a própria sociedade nos seus diversos universos culturais.

A reflexão sobre o ser humano e o mundo fica cada vez mais parcelada em especializações sempre mais distintas, preocupadas em compreender partes específicas do todo, analisadas e interpretadas nos diversos campos das ciências exatas ou das ciências humanas (que adotam sempre mais o rigor e a metodologia científica segundo os seus diversos interesses particulares).

Depreende-se daí que um dos importantes objetivos da universidade hoje é pensar o ser humano como um todo, em sua formação ética e humanista, voltada para o serviço amoroso que construa uma sociedade justa e igualitária.

3.1 Humanismo e Cidadania numa Universidade Católica

Um projeto pedagógico fundado em princípios humanistas que efetivamente incentivem a prática da cidadania: tal projeto deve ser perseguido com o maior empenho possível pelas universidades que professam a fé cristã, como, por exemplo, as Universidades Católicas. Esse empenho deve ser consequência de sua própria identidade.

Segundo a Constituição Apostólica “Ex corde ecclesiae”, alguns elementos fundamentais devem ser ressaltados para identificar uma Universidade Católica ¹⁰:

Enquanto Universidade, é uma comunidade acadêmica que, dum modo rigoroso e crítico, contribui para a defesa e desenvolvimento da dignidade humana e para a herança cultural mediante a investigação, o ensino e os diversos serviços prestados às comuni-

dades locais, nacionais e internacionais;
Enquanto Católica, deve possuir as seguintes características essenciais: 1. inspiração cristã; 2. reflexão incessante, à luz da fé; 3. fidelidade à mensagem cristã; 4. empenho institucional ao serviço do povo de Deus e da família humana.

Está claro, portanto, que a contribuição das Universidades Católicas à sociedade tem dois importantes objetivos: 1. defesa e desenvolvimento da dignidade humana (compromisso com o humanismo); 2. serviço à comunidade (compromisso com a cidadania). A partir dessa perspectiva humanista e cidadã, tais universidades procuram garantir - sob forma institucional - uma presença cristã no mundo.

Para tanto, “as suas atividades de pesquisa incluirão o estudo dos graves problemas contemporâneos, como a dignidade da vida humana, a promoção da justiça para todos, a qualidade da vida pessoal e familiar, a proteção da natureza, a procura da paz e da estabilidade política, a repartição mais equânime das riquezas do mundo e uma nova ordem econômica e política que sirva melhor a comunidade humana nos níveis nacional e internacional. A investigação universitária será dirigida ao estudo em profundidade das raízes e às causas dos graves problemas do nosso tempo, reservando atenção especial às suas dimensões éticas e religiosas”.¹¹

3.2 Humanismo e Cidadania na UNICAP

A UNICAP tem um traço característico que a distingue das demais. “O que distingue nossa Universidade das outras é a sua essência inspirada na visão cristã do mundo e do ser humano. Em quase tudo o mais, coincide com uma concepção humanista da universidade, colocando a pessoa humana acima de qualquer técnica ou mecanismo social que afasta do sentido ético de toda ação produzida pelos seres humanos em sociedade”.¹²

Alicerçada em princípios humanistas e cristãos, comprometida com a construção da cidadania, a UNICAP é uma instituição de ensino superior que há cinquenta anos responde ao desafio de ser universidade católica e inaciana, numa das regiões mais pobres do planeta (nordeste do Brasil).

Fundamentando-se na prática evangélica de promoção da vida, a UNICAP segue a pedagogia inspirada na espiritualidade de Santo Inácio de Loyola (“espiritualidade inaciana”), fundador da Companhia de Jesus, instituição religiosa mantenedora.

O intuito de tal pedagogia é perseguir continuamente o magis (mais, em maior grau) na formação universitária. Segundo o Pe. Peter-Hans Kolvenbach, Geral da Companhia de Jesus, “o verdadeiro sentido do magis é, antes de tudo, excluir toda aquisição passiva, toda complacência com um sistema educativo que favorecesse a inércia e a preguiça...”, e buscar, no dinamismo da educação inaciana, o ímpeto “que integra de fato a imaginação e as forças físicas, as emoções e as intuições, a inteligência e a memória”. Nessa ótica, a educação inaciana visa à qualidade, à excelência que, sem descartar a busca do sucesso escolar, procura, antes de tudo, num prolongamento do magis, o desenvolvimento máximo dos dons e a capacidade com os quais cada pessoa foi dotada, não para tirar proveito deles egoisticamente, mas para colocá-los o máximo possível a serviço dos demais.¹³

Nessa perspectiva, a UNICAP, em seus princípios fundamentais, “tem o objetivo de ser uma Universidade de qualidade”, o que requer um tríplice esforço: a) pesquisas voltadas para produção de novos conhecimentos; b) ensino ministrado segundo as melhores técnicas e os currículos atualizados de acordo com os avanços científicos e as necessidades do tempo e da região; c) criatividade e empenho para difundir o conhecimento e a ação em um âmbito maior do que a própria Universidade. A busca da melhor qualida-

de terá como indicadores básicos a vinculação teoria-realidade social e a formação da pessoa humana como ser reflexivo, crítico e com responsabilidade social.¹⁴

Na busca de concretizar tais objetivos, o Projeto Pedagógico da UNICAP assume os seguintes princípios: primado do ser humano (humanismo social); compromisso social que se expressa primeiramente no compromisso regional; caráter comunitário; indissolubilidade entre ensino, pesquisa e extensão.

Em suma, ao assumir um projeto pedagógico comprometido com os ideais do humanismo e com a prática da cidadania, a UNICAP se inspira na espiritualidade inaciana, cuja meta é dar continuidade à missão de Jesus, o Cristo, princípio e fundamento da experiência de fé vivenciada por Inácio de Loyola.

3.3 Humanismo e Cidadania no Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP

A UNICAP, buscando dar sua resposta aos grandes desafios da sofrida região nordestina, assume o compromisso com a formação integral dos alunos e alunas. Para tanto, tem-se empenhado em buscar o melhor na formação profissional, dando atenção especial aos valores da solidariedade, justiça e cidadania.

A reflexão teológica (Teologia) se insere dentro desse projeto pedagógico, pois tem como objetivo despertar para os valores fundamentais da pessoa humana (valores éticos e morais), à luz dos princípios cristãos. Teologia, em seu sentido etimológico, é um termo que vem do grego, desde Platão (428 - 348 ou 347 a.C.): [theós], “deus”; [lógos], “palavra”, “ensino”, “falar”. Teologia é, portanto, a palavra (linguagem que encerra idéia) sobre Deus (o Mistério Profundo que tudo perpassa, o Transcendente¹⁵).

Fazer Teologia consiste, portanto, em refletir criticamente - à luz da fé - sobre o sentido da vida, tendo em vista encontrar uma razão (ou razões) para viver e ser feliz. O

específico da Teologia é, portanto, considerar o ser humano no mundo a partir do sentido último, o significado último que vem dar base a todas as demais buscas.

De fato, o ser humano é alguém que interroga. Qualquer um de nós é levado, num momento ou noutro, a fazer-se a pergunta que é sempre imensamente maior do que qualquer resposta: QUEM SOU? DE ONDE VIM? PARA ONDE VOU? Toda a nossa vida é, ao mesmo tempo, pergunta e resposta à questão fundamental do sentido da vida.

As ciências se preocupam mais com a análise de dados, fatos, fenômenos, operações, processos. Nenhuma delas tem por objetivo todos os aspectos da vida e da atuação do homem.

*A teologia, especificamente, se concentra em torno de questões fundamentais, das últimas interpretações, metas, valores, decisões, atitudes. As perguntas do ser humano sobre um derradeiro “por quê?”, “para quê?”, “donde?”, “para onde?”, não podem ser declaradas ilegítimas. Como tais, essas **derradeiras questões** (“questões últimas”) não se referem a um só aspecto da pessoa, mas leva em conta a sua vida como um todo. Por isso procura levar em consideração a contribuição específica de todas as ciências. Quanto mais o teólogo souber o mundo através das ciências naturais, e sobre o ser humano através das ciências humanas, tanto melhor poderá executar a tarefa de teólogo e ajudar a pessoa humana na busca de sentido.*

É dentro dessa perspectiva que o Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP tem abordado o tema “Humanismo e Cidadania” numa disciplina específica.

Utilizando a mediação da ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA¹⁶, a disciplina aborda questões que procuram aprofundar a relação entre valores humanos e questões socioprofissionais. O intuito é colaborar para o projeto de vida dos(as) estudantes(as) em vias de formação universitária, profissional, ética e cidadã.

Como resultado, o estudo e a pesquisa em torno do tema “humanismo e cidadania” apontam para três elementos importantes:

- (1) a disciplina desperta a atenção para valores fundamentais, nem sempre percebidos no cotidiano ou tratados pontualmente durante o curso;
- (2) a busca de valores fundamentais diante dos grandes desafios do tempo presente pode ajudar a traçar novos caminhos ético-profissionais em meio ao contexto de crise em que vivemos;
- (3) a vocação da universidade é retomada, na medida em que a instituição se ocupa em refletir, numa disciplina específica, sobre o sentido da formação profissional que está sendo construída, buscando despertar para o compromisso comunitário.

CONCLUSÃO

A vocação humana por excelência é fazer-se humano, buscando a perfeição (santidade), à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 27). A dignidade humana é construída à medida que, pelo trabalho, cada pessoa contribui com o processo de humanização das demais. De fato, o progresso para a humanidade não é assegurado automaticamente pelo desenvolvimento da ciência, da técnica, da indústria, da economia. Tudo isso é necessário, mas, ao mesmo tempo, a humanidade precisa trabalhar em prol de uma vida humana digna para todos.

Humanistas são pessoas que, provocadas pelos desafios do seu tempo, procuram: a) formular claramente a defesa da dignidade humana, em seus entrelaçamentos com a problemática contemporânea, nos níveis econômico, social, político, cultural e ideológico; b) viver em coerência com tais critérios, ardentemente defendidos.

Cidadãos e cidadãs são as pessoas que assumem o

compromisso de construir o bem comum no meio social em que vivem. É uma atitude política no sentido original da palavra (pólis, do grego, significa cidade).

O contexto em que somos chamados(as) ao exercício da cidadania é profundamente desafiador. “A pobreza e as graves deficiências de nossos países requerem, mais que nunca, uma profunda análise de suas qualidades políticas, econômicas, sociais, culturais e uma sistemática produção de caminhos de solução que passam pela investigação e pelo desenvolvimento da ciência, de tecnologia e de capacidades organizativas, e pela formação de milhares de profissionais capacitados e comprometidos a converter os poderes, haveres e saberes em instrumentos eficazes de libertação dentro de uma cultura humanizadora e aberta a Deus e aos irmãos.”¹⁷

É nessa perspectiva de abertura a Deus e, conseqüentemente, de compromisso com o Projeto de Deus (projeto de vida em plenitude para todas as pessoas), que se insere a formação humanista no confronto com a reflexão teológica nas Universidades Católicas e na UNICAP.

Os cursos oferecidos pelas Instituições de Ensino Superior devem contribuir não apenas com a formação profissional do(a) aluno(a). Essa é, por sinal, uma tarefa já exercida pelos cursos profissionalizantes.

As universidades devem, além de gabaritar profissionalmente, contribuir com a formação integral dos alunos e alunas, a fim de que possam melhor compreender o universo no qual estão inseridos e, dessa forma, interferir de forma positiva e mais profunda na construção da sociedade.

As universidades de confissão religiosa querem colaborar com essa formação integral, dando uma atenção qualitativa à formação humanista dos seus alunos e alunas, a fim de que ajam consciente e amorosamente em prol do ser humano, por meio da futura profissão em que estão sendo formados(as) no momento.

Que bom podermos fazer alguma coisa nesse sentido!

Bibliografia

- 1 CURY, Sílvia de Melo Lemos. **A filosofia da fidelidade ao ser:** noções de humanismo. São Paulo: Loyola, 1986, p.46.
- 2 Ibidem, p. 62-63.
- 3 LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. **Dicionário de teologia fundamental.** Petrópolis: Vozes; São Paulo: Santuário; 1994. p. 397. Verbetes humanismo.
- 4 NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos.** Petrópolis: Vozes, 1986, p. 15-21.
- 5 SOUZA, Herbert. **Poder do cidadão.** In: O que é cidadania? Revista do IBASE "Democracia", n. 113 / 95. São Paulo: IBASA, 1995.
- 6 Ibidem,
- 7 NOLAN, Albert. **Jesus antes do cristianismo.** São Paulo: Paulinas, 1987, p. 48-49.
- 8 ECHEGARAY, Hugo. **A prática de Jesus.** Petrópolis: Vozes, 1984, p. 62-63.
- 9 Ibidem, p. 119.
- 10 IGREJA CATÓLICA. PAPA (1978- : JOÃO PAULO II). Constituição apostólica sobre as universidades católicas: "Ex corde ecclesiae". Petrópolis: Vozes, 1990. (Documentos pontifícios; 12 e 13). p. 13-14.
- 11 ————. ————. Petrópolis: Vozes, 1990. (Documentos pontifícios; 31, 32). p. 24-25.
- 12 UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO. Carta de Princípios da Universidade Católica de Pernambuco. Recife : UNICAP, 1995. parág. 08.
- 13 KOLVENBACH, Peter-Hans. Educar homens e mulheres hoje no espírito de Santo Inácio. In: **Educação inaciana:** desafios na virada do milênio. São Paulo: Loyola, 1999, p. 16-17.
- 14 UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO. *Op. cit.* parág. 21-22.
- 15 Transcendente / Transcendental: termo que significa que um fenômeno ou realidade supera o mundo empírico ou toda realidade terrestre. Em geral, o usamos em relação à superação de todo criado e, por conseguinte, se identifica com Deus. O termo transcendental indica também o que na ordem do conhecimento antecede toda experiência e é condição dela
- 16 Área da concentração da Teologia que se ocupa fundamentalmente em refletir sobre questões antropológicas, à luz da teologia cristã.
- 17 AUSJAL - Associação das Universidades confiadas à Companhia de Jesus na América Latina. Desafios da América Latina e proposta educativa da Ausjal. 1995. Apresentação, p. III.

PODER, RELIGIÃO, POLÍTICA E MÍDIA NO BRASIL

REFLEXÕES SOBRE A PROBLEMÁTICA DO PODER QUE PERPASSA OS
FENÔMENOS RELIGIOSO, POLÍTICO E MIDIÁTICO

JOSÉ ARTUR TAVARES DE BRITO (ARTUR PEREGRINO)¹

“In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas” - nas coisas necessárias, a unidade; nas dúvidas, a liberdade; em tudo, a caridade.²

Resumo: O objetivo deste trabalho é contribuir para a compreensão do fenômeno que envolve a política, a religião e a mídia no Brasil. Queremos propor um diálogo entre ciências sociais - incluindo a economia - e ciências da religião - incluindo aqui a teologia. Queremos observar o movimentar-se da política e da mídia no campo religioso. Preliminarmente, entendemos que há um cruzamento muito intenso entre essas balizas. Queremos também situar nossa contribuição em tempos de vivência de uma certa esquizofrenia (neo)liberal. Esperamos que este artigo contribua para a compreensão dos fenômenos estudados e oxalá possa contribuir, de fato, com um diálogo entre ciências sociais e ciências da religião. A partir desse diálogo, acreditamos poder desvelar o mistério da fascinação exercida pela religião, que tem veio forte na política viabilizada na mídia.

Palavras-chave: poder / religião / política / mídia / diálogo

POWER, RELIGION, POLITICS AND THE MEDIA
IN BRAZIL REFLECTIONS ON THE PROBLEMATICS OF
POWER WHICH ARE INFUSED WITH RELIGIOUS, POLITICAL
AND MEDIA PHENOMENA

Abstract: The aim of this paper is to contribute to the understanding of the phenomenon which involves politics, religion and the media in Brazil. We wish to propose a dialogue between the social sciences – including economics – and the religious sciences – here including theology. We wish to observe how politics and the media position themselves in the religious field. First, we understand there is a congested crossover point between these positions. We also wish to place our contribution at a point in time in which there reigns a certain (neo)liberal

schizophrenia. We hope that this paper will contribute to an understanding of the phenomena studies and by the grace of God may contribute, de facto, by opening a dialogue between the social sciences and the sciences of religion. Out of this dialogue, we believe that we shall be able to unravel the mystery of the fascination exercised by religion, which pulsates strongly in politics made viable in the media.

Key-words: power / religion / politics / the media / dialogue

INTRODUÇÃO

É cada vez mais freqüente encontrarmos, nas análises econômicas e sociais, referências à religião, à política e aos efeitos da mídia. Palavras como dogmatismo, fundamentalismo, sacralização do mercado, sacrifícios, política e mídia passaram a fazer parte do vocabulário dos economistas, cientistas sociais e analistas políticos. Nos últimos tempos, temas associados à religião, com óbvias conotações políticas, ocuparam um espaço significativo nos meios de comunicação. De fato, poucos são os dias em que a “religião” não se tenha tornado alguma forma de notícia. É notório o conhecimento do crescente aumento da literatura em ciências sociais sobre a atuação das igrejas, sobretudo as evangélicas, na televisão brasileira³. Os primeiros estudos sobre essa questão no Brasil já têm mais de uma década e foram inspirados pela exportação dos programas das igrejas eletrônicas dos Estados Unidos para toda a América Latina (Assman, 1996). A nossa hipótese é que, por trás desse fato, se esconde algo mais profundo do que um simples uso analógico desses conceitos. Acreditamos que é uma ponta de iceberg que revela a dinâmica religiosa do atual modelo capitalista (neoliberal) e também o início de uma nova forma de compreensão dessa realidade que exige algumas mudanças profundas no atual modo de fazer e compreender as ciências sociais e econômicas, além de uma revisão também nas ciências (sociologia e antropologia) da religião.

O objetivo deste trabalho é contribuir para a compreensão desse fenômeno e propor um diálogo entre ciências sociais - incluindo a economia - e ciências da religião - incluindo aqui a teologia. Acredito que não podemos afunilar nossa reflexão e esforço de desvelar o mistério da fascinação exercida pelo neoliberalismo, que continua reinando sobre uma boa parte do mundo e exigindo sacrifícios de tantas vidas humanas, muitas vezes servindo-se a mídia como incenso ao altar de Baal.

Queremos observar o movimentar-se da política e da mídia no campo religioso. Preliminarmente, entendemos que há um cruzamento muito intenso entre essas balizas. Queremos também situar nossa contribuição em tempos de vivência de uma certa esquizofrenia (neo)liberal. Nesses tempos, a propriedade é intocável e o Estado, saqueado pelo capital especulativo. Revestido de sacralidade, o neoliberalismo considera que toda crítica a ele é “blasfêmia” digna de “excomunhão”.

O pensamento político produzido nos séculos XVII e XVIII em torno da origem do poder já nos mostrava a preocupação dos pensadores em entender e justificar essas mudanças: o direito divino dos reis é questionado, e passa-se a demonstrar que as relações sociais e políticas não procedem de uma ordem natural ou divina. Recorre-se à razão para explicitar o fundamento do poder e sua legitimidade, a liberdade e a desigualdade, o público e o privado, os contratos sociais e o consentimento entre os seres humanos.

1. O PODER

“Tudo muda logo que o político deixa de ser encarado como uma categoria restritiva, mas como uma propriedade de todas as formações sociais”.
(Balandier)

Queremos abrir essa reflexão a partir de Georges Balandier, que nos possibilita olhar os vários fenômenos so-

ciais perpassados pelo poder. Até porque, para ele, o político perpassa toda formação social.

Toda obra de Georges Balandier (Balandier, 1980) deseja igualmente pôr em evidência as contribuições da antropologia política para os estudos que visam a uma melhor delimitação e um melhor conhecimento do campo político.

Balandier coloca que há uma grande identificação entre os soberanos e os deuses. “Os soberanos são os parentes, os homólogos ou os mediadores dos deuses. A comunidade dos atributos do poder e do sagrado revela o nexos que sempre existiu entre eles, e que a história retesou sem contudo nunca o quebrar” (Balandier, 1980, 105).

Há uma sacralidade do poder. Os soberanos são os parentes, uma espécie de rei-deus. Aqui se coloca o rei de direito divino. Esse aspecto da sacralidade do rei lembra muito a Idade Média quando houve o fortalecimento do poder real, formando-se a pirâmide rei, clero, nobreza e povo. Entre os séculos XVI E XVII, alguns escritores procuraram justificar o absolutismo. Um deles foi Jacques Bossuet (1627 1704), um religioso francês que escreveu um livro chamado Discurso da História Universal. Bossuet defendia a idéia de que os reis tinham poder divino, ou seja, eram os representantes de Deus neste mundo. Voltaremos a falar desse ponto nos temas seguintes.

Outros escritores buscavam explicações diferentes. O inglês Thomas Hobbes (1588 - 1679), autor do Leviatã, afirmava que a sociedade primitiva “era marcada pela luta de todos contra todos”. Para acabar com essa guerra social, era necessário um contrato, que Hobbes chamou de contrato social entre os homens e o Estado. O estado era representado pelo rei, figura necessária para que houvesse paz. Aí vemos uma legitimação de várias formas para manter o poder do rei e, às vezes, de maneira extremamente religiosa. Balandier, comentando a Fundamentação do Sagrado, fala-nos que a entronização do rei não garante apenas a legitimidade do poder detido, como assegura também o re-

juvenescimento da realeza, dá ao povo a sensação de voltar a partir “de novo”. Comentando o caso das realezas africanas, diz-nos que “espera-se que o rei realize, por ocasião da sua ascensão ao poder, o acto sagrado que o qualifica ao mesmo tempo que recorda o acto de fundação” (Balandier, 1980: 118).

O texto de Balandier nos coloca que vivemos em sociedades modernas e laicizadas, mas que nelas “o poder nunca está inteiramente esvaziado do seu conteúdo religioso, que se mantém presente, reduzido e discreto” (Balandier, 1980: 106). Para ele, é da natureza do poder alimentar, sob uma forma manifesta ou oculta, uma verdadeira religião política. É tomada a idéia de profano e sagrado. Lembra, de relance, o grande mitólogo Mircea Eliade, que trabalha essa temática. Há uma oposição entre o profano e o sagrado. Retoma a idéia de Marx para quem o poder estatal e a religião são, na sua essência, de natureza semelhante, mesmo quando o Estado se separou da Igreja e a combate. “O Estado triunfa sobre a sociedade civil da mesma maneira que a religião vence o mundo profano” (Balandier, 1980: 106). Nisso tudo a antropologia política possui uma capacidade de elucidação da natureza sagrada do político.

Há uma fundamentação sagrada do poder. “O poder é sacralizado porque toda a sociedade afirma a sua vontade de eternidade e receia o retorno ao caos como realização da sua própria morte” (Balandier, 1980: 107). Nesse ponto, o autor da Antropologia Política que ora comentamos passa a citar tradições africanas em que o elemento da “passagem” é fundamental para compreender essa dinâmica. Como exemplo, toma o “mahano” que não intervém apenas no domínio político. Diz que a noção de “mahano” evoca esse risco mortal, conotando pares de noções antagônicas: ordem/desordem, fecundidade/esterilidade, vida/morte. O termo “nam” inscreve-se num conjunto mais vasto de significações. “Beber o namtibo” é receber o “nam” e achar-se vinculado por um verdadeiro juramento de obediência, de sub-

missão à ordem recebida dos fundadores do reino e às ordens emanadas daquele que é seu sucessor legítimo.

Balandier afirma que “convém recordar que essas duas categorias do sagrado e do político estão aliadas a uma virtude eficaz, a um poder de intervenção ou de ação, que são designados por termos do tipo “mana”, na linguagem do sagrado, e por termos do tipo “mahano” ou “nam”, na linguagem do político” (Balandier, 1980: 113). Nesse aspecto, o conceito da ordem é fundamental para compreender essa homologia do sagrado e do político. Nisso o sagrado e o político contribuem conjuntamente para a manutenção da ordem estabelecida. O texto cita uma fórmula da China antiga: “O príncipe é yang, a multidão é yin”.

Comentando as estratégias do sagrado e as estratégias do poder, o autor nos diz que “o sagrado é uma das dimensões do campo político; a religião pode ser um instrumento do poder, uma garantia da sua legitimidade, um dos meios utilizados no quadro das competições políticas” (Balandier, 1980: 121). Comentando outros teóricos, Balandier diz que existe uma grande relação entre o ritual e a autoridade. Isso quer dizer que as estruturas rituais e as estruturas de autoridade estão intimamente ligadas. Os seus dinamismos respectivos estão em correspondência. O poder e o sagrado estão em atitudes correlatas, isto é, são igualmente aparentes na ordem do mito. E isso, nas sociedades de poder centralizado, o saber mítico é, muitas vezes, detido por um corpo de especialistas cujo trabalho é secreto. É que, nesse caso, não é partilhado como as funções políticas.

O autor alude à existência de movimentos proféticos que faz alternar o poder. Nisso o instrumento religioso pode também servir para fins de contestação mais radical. Balandier diz que “a inovação religiosa pode levar a uma recusa que encontra a sua solução no plano do imaginário, ou a uma oposição que desemboca na revolta” (Balandier, 1980: 126).

2. POLÍTICA NO CAMPO RELIGIOSO

Considerando as últimas cinco décadas, percebemos uma eferência drástica no que se refere à movimentação no campo religioso. Podemos fazer uma breve retrospectiva histórica no sentido de situar nossa análise.

A partir dos anos 50, surgem gerações de cristãos que articulam o discurso sobre política a partir da fé. Vale dizer que, na história do cristianismo, sempre houve essa tentativa. Podemos constatar isso com a vida das primeiras comunidades cristãs e no tempo dos Santos Padres (patrologia). Podemos lembrar o Mestre Eckhart, que desenvolveu uma mística cristã insistindo na via negativa; quer dizer, “Deus está vivo, precisamos negar nossas fantasias e representações sobre Deus” (Eckhart, 1983: 15). O lugar privilegiado pelo Mestre Eckhart para o encontro com Deus é o mundo e a vida. Como também vale dizer que, nos anos 50, muitos jovens universitários da área de ciências sociais se envolveram nesse processo.

Nos anos 60, toma corpo um clima latino-americano de percepção drástica das estruturas de opressão. A injustiça toma feições estruturais nos diversos países da América Latina. Seguem-se os regimes de ditadura militar que trazem o terror e o genocídio à população inteira. A partir dessa realidade, eclodem os movimentos de guerrilha por várias partes da América. Vale a pena destacar que, há um pouco mais de 30 anos, é lançado o documento de Medellín, na Colômbia, no qual a hierarquia católica romana da América Latina denuncia “o imperialismo de qualquer matriz ideológica, que se exerce na América Latina, em forma indireta e até com intervenções diretas”⁴ (Medellin, 1968: 27). Na realidade, o documento foi talvez o mais forte até hoje feito pelo episcopado católico no sentido de denunciar as estruturas que produzem desigualdades sociais.

Nos anos 70, já está em ascendência uma reflexão em nível da teologia que se tinha denominado “Teologia da Li-

bertação”.⁵ Nessa fase, estamos diante do ativismo religioso, que passa a ser assumido por intelectuais, lideranças políticas e sociais. Surge, no mundo católico, a Igreja Popular, que dá origem às pastorais populares. Por exemplo, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) surgiu no Brasil em 1975, um pouco depois da criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Surge também a pastoral ecumênica, em muitos lugares cognominada de ecumenismo libertário. Uma das referências que esse ecumenismo teve é, sem sombra de dúvidas, a opção preferencial pelos pobres. A opção preferencial pelos pobres significaria apostar em que as camadas populares, num processo crescente de organização, iriam, finalmente, virar a mesa e, quando as camadas populares chegassem ao ponto que se desejava, os cristãos estariam lá junto com elas. É importante registrar que, ao final dos anos 70, tivemos a experiência nicaragüense: possibilidade de um processo revolucionário diferenciado das revoluções socialistas anteriores, quase todas baseadas na força das armas. Ao não conseguirem cooptar boa parte da população aos seus propósitos, eram obrigados a cooptá-la pela força. Parecia que a revolução sandinista poderia trilhar um caminho completamente distinto. E, pela primeira vez, os cristãos estavam lá, junto desses revolucionários. Isso tudo tinha uma forte repercussão no Brasil e na maneira como agiam os cristãos. Surgem, nesse contexto, no mundo protestante, os evangélicos, que se constituíam num pequeno grupo de evangélicos, que, embora sendo conservador na teologia, era progressista politicamente.

Nos anos 80, temos algumas mudanças no campo religioso. Tanto as pastorais populares como as igrejas tradicionais entram em crise ante a emergência dos pentecostais tradicionais. Há uma mudança de paradigmas na sociedade. O que nós vimos nos finais dos anos 80 foi o desmoronamento do que chamamos socialismo real, e a experiência nicaragüense não resistiu à primeira eleição. Aos poucos,

vamos vendo que a opção preferencial pelos pobres agora passava por outros caminhos porque, no processo de redemocratização, grandes representantes do neoliberalismo, eleitos após o fim dos regimes de segurança nacional, especialmente Fujimori e Collor, o foram justamente pelos pobres, pelas massas. E, então, ficamos pensando de que pobre nós estamos falando quando falamos em opção preferencial. E, nesse contexto, o sistema começa a acentuar a miséria, levando imensos contingentes humanos, em diferentes regiões geográficas do planeta, a se tornarem dispensáveis, ou seja, não precisa nem sequer ser explorado. O sistema simplesmente exclui esses contingentes.

Já nos anos 90, temos os chamados neopentecostais⁶ na cena pública do país (na realidade esse dado se configura deste a movimentação da Constituinte). Os grupos religiosos, dos quais estamos falando, ocupam cada vez mais espaços na mídia e nas esferas de representação política. Há uma multiplicação da igreja eletrônica. No dizer de Eliane Hojaj Gouveia, há uma proliferação das “Comunidades Eletrônicas de Consolo”.⁷ O fenômeno do “púlpito eletrônico” vem desde a década de 80 e toma pé nos anos 90. Surgem as comunidades pentecostais brasileiras de caráter virtual. Especialmente as igrejas IURD e a Renascer lançam mão da televisão para iniciar a formação dessas comunidades. “Com programações heterogêneas, as igrejas, em tela, atraem para a televisão e templos um grande contingente de consumidores formado, especialmente, por mulheres” (Gouveia, 1998: 3).

Toda essa realidade histórica nos mostra que somos desafiados mais do que nunca pelo tema da cultura.

Sobre a questão da identidade religiosa e a cultura, os estudos apontam para uma emergência do tema da cultura. Hoje, optar pelos pobres, como diz o Pe. José Comblin, é muito mais complicado do que antes porque isso significava, talvez, até participar de um projeto vitorioso. Um proje-

to de ascenso em direção ao poder constituído e a uma nova sociedade mais justa, mais fraterna, mais igualitária. Hoje, a opção significa a solidariedade com os excluídos, quer dizer, com aqueles que não têm projeto e nem sequer condições de fazê-lo. Como observou um assessor ecumênico da pastoral popular: “Essa questão da cultura, tem se mostrado nas CEBs que ela é muito mais revolucionária do que a própria concepção política que você tinha antes. Porque era muito mais fácil você fazer a identificação da sua contradição, do seu inimigo, entre o burguês e o proletário. (...) Agora, você colocar nessa contradição de que é o branco, de que é o negro, de que é o índio, de que é a mulher... quer dizer, a questão complicou extremamente” (Burity, 1997: 52). Parece que esse desenvolvimento de pensamento vai na direção de enfrentar a questão do cotidiano. O que pesa finalmente é a cotidianidade que vai determinando a vida das pessoas.

Essas pinceladas históricas nos ajudam a analisar a íntima relação que existe entre a Religião, a Política e a Mídia no Brasil. Para isso, vamos valer-nos das contribuições já citadas no início deste texto sem, é claro, nos restringirmos a elas.

3. PÓS-PENTECOSTALISMO E MÍDIA NO BRASIL

O que seria o pós-pentecostalismo? Seria roupagem nova para o pentecostalismo? Esse pós-pentecostalismo protestante tem alguma semelhança com a Renovação Carismática Católica? Como as Comunidades Eletrônicas de Consolo se afirmam no cenário midiático? E o catolicismo na TV: a “Rede Vida”?

De entrada, logo percebemos que o pós-pentecostalismo se afirma por outros caminhos que não são os da tradição.

“O pós-pentecostalismo é um afastamento do pentecostalismo tendo como cerne a teologia da prosperidade e o conceito de guerra espiritual. Os traços característicos incluem uma mistura deliberada de religiosidade popular, a utilização autoconsciente de estilos e convenções anteriores, a construção de estruturas comerciais, o abandono dos sinais externos de santidade e freqüentemente a incorporação de imagens relacionadas com o consumismo e a comunicação de massa da sociedade pós-industrial do final do século 20. Seu principal representante é a IURD, fundada em 1977 e atualmente com cerca de 3 milhões e meio de fiéis e um fluxo de caixa estimado em 1 bilhão de reais” (Siepierski, 1997: 51).

Essa reflexão feita por Siepierski aponta para afirmar que o pós-pentecostalismo seria um tipo de Nova Cristandade, pela postura desse segmento em relação à sociedade. Sua postura política é de marcar posição no mundo da política e não só isso. Seria de ter um projeto que vai na direção de ter o comando da política para governar a sociedade. A bancada evangélica no meio parlamentar tem uma postura extremamente corporativa e, como vimos, consolidou-se com a Constituinte no final da década de 80. Para Joanildo Burity, há uma situação de “rearrumação no campo religioso que vai de encontro a uma secular associação entre catolicismo e nacionalidade, por um lado, e entre pluralismo e perda do sentido de nacionalidade, por outro” (Burity, 1997: 13).

É preciso perceber as mudanças operadas durante as últimas década de nossa história para situar bem a nossa reflexão. Entendo que essa rearrumação falada corresponde exatamente às mudanças de paradigmas, que inclusive já mencionamos na primeira parte deste texto.

É bom ressaltar que nossa reflexão tem limites por não poder retratar todos os aspectos da problemática da religião

no país. Mas desejamos expor reflexivamente o tema que ora apresentamos.

Há um distanciamento do pós-pentecostalismo em relação ao pentecostalismo. Isso se dá devido à teologia da prosperidade e da guerra espiritual. Naturalmente essa teologia da prosperidade tem incidência considerável na prática.

“Os elementos protestantes do pentecostalismo – cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética – estão praticamente ausentes no pós-pentecostalismo. Isso sugere que, se o pós-pentecostalismo se distancia do pentecostalismo, seu distanciamento do protestantismo é ainda maior, rompendo com os princípios centrais da Reforma. O pós-pentecostalismo é genealogicamente protestante, mas não o é teologicamente” (Siepierski, 1997: 52).

Já há bastante controvérsia se a igreja Universal do Reino de Deus é pentecostal ou não. Isso a ponto de o presidente da Associação Evangélica Brasileira (AEVB), na época, reverendo Caio Fábio, ter acusado a IURD de paganismo. Por aí vemos que ainda há muito pano para as mangas nessa história. Na realidade, considera-se que o pós-pentecostalismo abandonou algumas bandeiras fundamentais: 1. Cristocentrismo; 2. Biblicismo; 3. União da fé com a ética. Nós nos colocamos diante da questão política. O comportamento moral passa para uma vivência, pois o mesmo é um conjunto de normas, prescrições e valores que regulamentam o comportamento dos indivíduos na sociedade. Daí se dissemina uma cultura clientelista, corporativa, “desligada da realidade”, que se torna canal da ideologia dominante. E o veículo mais potente, hoje, para isso, é a mídia. O discurso passa pelo convencimento ideológico. Nesse caso, a ideologia emerge da instituição religiosa, a qual estabelece normas para as relações sociais.

Nesse sentido, quero continuar com a reflexão sobre a mídia tendo presentes as “Comunidades Eletrônicas de Consolo”. Sabemos da complexidade do tema e das suas múltiplas interpretações possíveis.

Patrícia Birman traz uma contribuição nesse sentido quando aborda “A construção da Universal pela Mídia”. No entender dela, há uma disputa pelos meios de comunicação. Ela lembra que assistimos a uma disputa em que os órgãos de imprensa se alinharam não só a favor da Igreja católica contra as chamadas “seitas” como também da Rede Globo contra a concessão da Record a esse grupo econômico e político. “Em suma, a construção da imagem da Igreja Universal, associada ao seu dirigente maior, o bispo Macedo, articulou “crença” e “magia” com uma esfera considerada aética, quando não criminosa, a exploração da credulidade popular, o enriquecimento ilícito e a corrupção” (Birman, 1996: 6).

A imprensa tomou partido claramente a favor da Igreja Católica, separando, nesse caso, as religiões legítimas das “seitas”.⁸

Na tentativa de atingir novos públicos, a IURD e a Renascer, lançaram mão da televisão para iniciar a formação de comunidades Pentecostais brasileiras de caráter virtual (Siepierski situa esta nomenclatura como pós-pentecostalismo). Os programas como “Palavra de vida”, “Despertar da fé”, “Fala que eu te escuto”(IURD), “De Bem com a Vida” (Renascer) visam a fazer com que o receptor, pela emoção, se aproxime e se identifique com os fatos narrados.

Vemos que há mudanças significativas na sociedade e nos espaços físicos. De fato, a reorganização dos espaços urbanos e o conseqüente rearranjo das relações interpessoais, provocadas pela crescente presença dos meios eletrônicos de comunicação, em especial a televisão, forçou uma renovação das práticas dos proselitistas pentecostais para os centros urbanos, especialmente as

grandes capitais como São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Salvador etc.

O espaço midiático, a televisão, surge como a mais nova aliada dos Pentecostais. Os novos crentes consumidores da TV pentecostal podem assim ver, de um lado, descaracterizados os “lugares da expressão pública da fé”, e de outro, a configuração do “não lugar da fé”, no sentido de que nos fala Marc Augé.

A televisão está criando novas mentalidades e fazendo uma imagem religiosa diferente dos templos e ao mesmo tempo criando uma realidade de ficção. O público receptor parece aceitar fascinado tal mudança. É assim que essas igrejas pentecostais colocam-se no mercado dos bens de salvação, marcando presença nos quadros do que Morin chamou de “o tempo da segunda industrialização, a industrialização dos espíritos, dos sonhos e dos desejos da alma” (MORIN, 1987: 18).

Quanto à Igreja Católica, houve sempre um dilema em relação à mídia e ao projeto de entrar no mundo da televisão. Inclusive era sempre vista com certas reservas.

“A Rede Vida não pertence à Igreja Católica. Não é um órgão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) ou do Vaticano. A “homepage” dessa rede, divulgada pela internet, explica que a Rede Vida não é uma rede religiosa nem tem um “projeto religioso”, mas se trata de uma “rede comercial a serviço da família”. Apesar disso, a Rede Vida é claramente uma resposta da Igreja Católica brasileira à preocupação do papa João Paulo II com a maior utilização pelos católicos do meios de comunicação modernos na evangelização do mundo contemporâneo. Quem gerencia a Rede Vida é o Instituto Brasileiro de Comunicação Cristã (IBRAC), que, apesar de sua autonomia em relação à CNBB, tem uma presença episcopal forte em seu conselho superior: 8 religiosos (5 bispos) e 3 leigos católicos”(MARIZ, 1998: 2).

Vemos que a televisão dos católicos também tem uma conduta própria. Um dos elementos importantes é que a palavra predomina sobre a imagem. Há muitos programas que se preocupam com questões de saúde. Diferentemente de outros canais, a Rede Vida dá um grande valor à educação. Tem como uma de suas bandeiras a ética. E, na questão da educação, essa rede abre um bom espaço para a discussão de idéias no meio da comunidade acadêmica. Com muita freqüência, são entrevistados professores e intelectuais, como já foi mencionado. Percebemos claramente que há uma intenção de romper com a cultura de massa e seus valores.

O Movimento Carismático (Renovação Carismática Católica) parece o mais dinâmico no sentido de comunicação via televisão. O Movimento Carismático parece estar mais em sintonia com a comunicação de massas. A própria linguagem carismática, com ênfase em gestos, movimentos corporais e músicas, adaptam-se mais ao instrumento midiático televisivo. E nesse campo se usa bastante o emocionalismo.

É impressionante como a imprensa generalística tem dado ênfase a um padre carismático nos últimos tempos. Esse espaço que a Igreja Católica tem utilizado vem na pessoa do Pe. Marcelo Rossi. Ele tem aparecido em todos os programas nobres da televisão, sobretudo na Globo. Parece que volta a disputa de espaços no contexto da mídia. Brigas de espaços e brigas de canais.

Na análise de Patrícia Birman, essa movimentação religiosa pertence a uma movimentação política. Isso significa que tanto a Renovação Carismática Católica como os evangélicos pertencerão aos partidos de centro-direita. Podemos entender esse fenômeno devido à própria visão socioeclesiológica dos membros desses movimentos.

Para ilustrar essa argumentação, vemos que tanto os evangélicos pentecostais como os católicos carismáticos estão envolvidos em concessão de canais de televisão.

Na RCC, tivemos um exemplo bem ilustrativo. Apoiaram publicamente candidaturas a deputado. Assim dizia uma propaganda política na campanha de 1998:

“Salvador Zimbaldi é deputado Federal com o apoio da Renovação Carismática Católica e dos católicos de um modo geral. Na Câmara Federal destacou-se pelos projetos apresentados e pelo seu posicionamento firme como Católico atuante, servo de Deus cheio do Espírito Santo... o seu destaque e reconhecimento maior tem sido na defesa da família, da doutrina social da igreja e dos valores morais. Fez requerimento que impediu que o projeto do aborto fosse aprovado e enviando diretamente ao Senado, requerimento este que recebeu apoio por escrito dos Cardeais e Bispos brasileiros reunidos em Roma no Sínodo para a América. Impediu a aprovação do projeto que legaliza a união cívil de pessoas do mesmo sexo e tem combatido com veemência a liberação das drogas no Brasil. Lutou, desde o início do seu mandato e conseguiu a concessão de dois Novos Canais de Televisão para a Igreja Católica Apostólica Romana: um para a Canção Nova (Pe. Jonas Abib) e outro para a Associação do Senhor Jesus (Pe. Eduardo Dougherty).”

Vemos claramente que se confirma o que Patrícia Birman dizia quando falava que o perfil desses políticos é de centro-direita. Se analisarmos esse panfleto de propaganda, vamos ver que todas as preocupações colocadas partem para o campo da moral. São questões para dentro do grupo e não para fora.

CONCLUSÃO

Não temos uma conclusão definitiva, mas algumas considerações finais. O tema abordado é vastíssimo e carece, com certeza, de um aprofundamento bem mais apura-

do. No entanto, percebemos claramente que religião, política e mídia no Brasil são um tema do cotidiano. Basta ligar uma televisão ou dar uma volta no centro da cidade. Logo nos deparamos com as expressões diversas da religião e da política.

É preciso perceber que a mídia perpassa todos os campos abordados de maneira refinada. No Brasil, convencionou-se considerar que o grupo liderado pela Rede Globo de Televisão é o mais poderoso. Na opinião de muitas pessoas, o presidente das Organizações Globo, jornalista Roberto Marinho, é o homem mais poderoso do Brasil.

Só para ter uma idéia “as Organizações Globo controlam, atualmente, na área da comunicação de massa:

- um grande jornal, vendido em todo o Brasil (O Globo);
- cinco revistas para adultos (Marie Claire, Criativa, Pequenas Empresas, Grandes Negócios, Globo Rural, Globo Ciência), além de várias infanto-juvenis;
- vinte emissoras de rádio espalhadas pelo País;
- oitenta e seis emissoras de televisão no Brasil, que transmitem a programação da Rede Globo;
- a Globosat, TV paga com programação transmitida por satélite;
- a Globo Internacional, na Inglaterra e Estados Unidos;
- a Net Brasil e SIC, em Portugal;
- a Editora Globo de livros;
- empresas gráficas no Brasil, Chile, Argentina e México;
- uma produtora de vídeos, a Globo Vídeo;
- três produtoras de discos, no Brasil, Portugal e Estados Unidos;
- uma empresa de multimídia, a Globo On, e um departamento que vende a emissoras de televisão do mundo inteiro as novelas e programas produzidos no Brasil” (CARVALHO, 1997: 43).

Por tudo isso, vemos que há uma íntima relação dos MCS (Meios de Comunicação Social) com a religião e a política. O próprio mercado tem usado expressões religiosas para definir sua política.

O ex-ministro Delfim Neto tem utilizado freqüentemente este tipo de linguagem. Num artigo sobre o problema do déficit da balança comercial brasileira, ele escreveu: “Na visão dos jovens sacerdotes da ‘teologia da especulação’, o que está acontecendo com o sistema produtivo nacional, esmagado pelos altos juros, pela sobrevalorização cambial e pelo crédito às importações, não tem importância: é apenas o sacrifício temporário que os pecadores têm de fazer para glória das almas e dos bolsos dos teólogos da especulação!” (NETO, 1997: 37).

É claro que esse tipo de crítica não é privativo de políticos e economistas “bem relacionados” com o atual modelo econômico capitalista. O jornalista Newton Carlos, comentando a vitória dos trabalhistas na Inglaterra, escreveu que “embora tida como produto de estratégia centrista, com abandono de ‘veleidades’ socialistas, a vitória de Tony Blair na Inglaterra não deixou de representar um golpe na teologia conservadora do livre mercado absolutista” (CARLOS, 1997: 4). O economista Luiz G. Belluzzo, por sua vez, referiu-se aos defensores do modelo neoliberal como “os crentes nas virtudes redentoras do capitalismo globalizado” (BELLUZZO, 1996: 59).

Esperamos que este artigo contribua para a compreensão dos fenômenos estudados e oxalá possa contribuir, de fato, com um diálogo entre ciências sociais e ciências da religião. A partir desse diálogo, acreditamos poder desvelar o mistério da fascinação exercida pela religião que tem veio forte na política viabilizada na mídia.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Wolmir. A Inquisição na Espanha, em Portugal e no Brasil. **O Popular**, 2^a f. 02.mar.1998. Caderno 2, p.6.
- AUGÉ, Marc. **Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermordenidade**. Campinas : Papyrus, 1994.
- BALANDIER, Georges. **Antropologia Política**. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- BURITY, Joanildo. **Identidade e política no campo religioso: Estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial**, Recife : Editora Universitária da UFPE, 1997.
- BIRMAN, Patrícia. **O Bispo, o povo e a TV: alguns efeitos, talvez inesperados, da presença política recente dos pentecostais**, 1996. (Cadernos de Conjuntura), p. 5-12.
- BELLUZZO, Luiz Gonzaga. “A globalização da estupidez”. **Carta Capital**, São Paulo, Ano 3, n. 32, set. 1996. p. 59.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Medellin, conclusões: bispos da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1970.
- CAHUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo : Brasiliense, 1980.
- CARVALHO, André; MARTINS, Sebastião. **O Poder da Mídia**. Belo Horizonte : Editora Lê, 1997.
- CARLOS, Newton. Vitória marca oposição ao projeto neoliberal. **Correio da cidadania**, São Paulo, 07-14.jun.1997.
- ECKHART, Mestre. **A Mística de ser e de não ser**. Leonardo Boff. (coord.). Petrópolis : Vozes, 1983.
- GOUVEIA, Eliane Hojajj. **Comunidades eletrônicas de consolo**. In: JORNADA SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8, 1998, São Paulo : 22 a 25 de setembro de 1998.
- MARIZ, Cecília Loreto. **A “Rede Vida”: o catolicismo na TV**. In: ———. São Paulo : 1998.
- MORIN, Edgar. **Cultura de massa no século XX: o espírito do tempo**. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1987. n. 1.

DELFIN NETO, Antônio. “O nhenhém e os fatos”. São Paulo, ano 2, n. 40, jan.1997.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e Política no Brasil. **Cadernos teológicos**, v. 37. n. 1. 1997. p. 47-61.

ZANONE, Vaderio. Vocabulário Tolerância. In: BOBBIO, Noberto (coord.). **Dicionário de Política**. 4ed. Brasília : Unb, 1992.

NOTAS

- ¹ José Artur Tavares de Brito (Artur Peregrino) é mestre em antropologia cultural pela UFPE e professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP.
- ² **Concílio Vaticano II**, Constituição Pastoral Gaudium et Spes n. 92.
- ³ Dentro deste tema, foram apresentados vários trabalhos na VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, de 22 a 25 de setembro de 1998.
- ⁴ Como era o caso das ditaduras militares espalhadas por vários países da América Latina.
- ⁵ As raízes históricas da Teologia da Libertação se encontram na tradição profética de evangelizadores e missionários, que, desde o início da colonização, questionaram o tipo de presença da Igreja no Continente e a maneira como eram tratados os indígenas, os negros, os mestiços e as populações pobres do campo e da cidade. Nomes como Bartolomé de Las Casas, Antônio Montesinos, Antônio Vieira, Frei caneca e outros estão aqui no lugar de uma plêiade de personalidades religiosas que não faltaram em nenhum século de nossa curta história. Na realidade, o que hoje emerge à tona da consciência social e eclesial tem lá sua fonte.
- ⁶ Paulo Siepierski faz uma análise do trânsito religioso conhecido como neopentecostalismo, mas que, posteriormente, designa mais precisamente como pós-pentecostalismo.
- ⁷ GOUVEIA, Eliane Hojaj. Trabalho apresentado na **VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, São Paulo, de 22 a 25 de setembro de 1998.
- ⁸ Não aceito chamar nenhum grupo religioso de “seita”, embora deva concordar que, muitas vezes, alguns dos grupos religiosos independentes tomam atitudes e defendam posições sectárias e eticamente lastimáveis.

A PRODUÇÃO DE SENTIDO EM MEIO À CRISE DA MODERNIDADE: UM ESTUDO DA PONTE PARA A LIBERDADE

LECIR JACINTO BARBACOVI *

Resumo: Trata-se de um estudo no qual é desenvolvida a idéia de que as religiões, para se manterem, precisam, constantemente, corresponder às necessidades vitais ou “situações-limites” contidas na sociedade, construídas e internalizadas pelos indivíduos. Nesse sentido, a Nova Era, como movimento religioso multifacetado, compondose como uma rede de vasos intercomunicantes, procura, “à sua maneira”, oferecer respostas às necessidades presentes no contexto moderno em crise. Elegeu-se a Ponte para a Liberdade como um caso específico de estudo, pois esse movimento religioso apresenta-se como um nó (micro) dentro da rede (macro) que forma a Nova Era.

O texto finaliza buscando articular dois aspectos do processo de produção de sentido: a experiência individual em torno dele e a produção de novas experiências religiosas como sistemas totalizantes de significados. Essas dimensões subsidiam uma síntese possível: as pessoas que fazem a experiência individual em torno do sentido estão sempre em busca de um “pouso” ou “oásis” onde possam intercomunicar-se e receber experiências significativas para suas vidas.

Palavras-chave: modernidade, produção de sentido, Nova Era, experiência individual.

THE PRODUCTION OF SENSE IN THE MIDST OF CONTEMPORARY CRISIS: A STUDY OF THE BRIDGE TO LIBERTY

Abstract: This is a study which the idea is developed that in order that religions may maintain themselves, they continuously need to correspond to vital needs or “extreme situations” contained within society and which have been constructed and internalized by individuals. In this sense, the New Age, as a multifaceted religious movement, consisting as if it were a network of intercommunicant vessels, seeks, “in its own way”, to

* Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, MG. Professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco.

offer answers to present needs in the moderns context of crisis. The Bridge to Liberty was chosen as a specific case for study because this religious movement reveals itself like a(micro) knot within the net which forms the New Age.

The text concludes by seeking to articulate two aspects of the process of producing sense: individual experience caught up in itself and the production of new religious experiences as totalizing systems of meanings. These dimensions underpin a possible synthesis: people who undergo individual experience based on sense are always on the look-out for a “landing” or an “oasis” where they may inter-commune with each other and receive meaningful experiences for their lives.

Key-words: modernity, production of sense, New Age, individual experience.

O estudo que ora apresento aborda o fenômeno Nova Era¹, em meio à crise da modernidade. Por ser uma de suas expressões, escolhi o movimento A PONTE PARA A LIBERDADE² através do núcleo a PONTE, sediado em Juiz de Fora, MG, como foco central de minha observação, entendendo-o como uma microssituação do cenário Nova Era e, ao mesmo tempo, portador de representações singulares desse cenário.

Apresento, brevemente, neste estudo, algumas observações sobre a discussão micro-macro trazidas à tona a partir de um trabalho de Knorr-Cetina e outro de Giddens.

Knorr-Cetina (1981) desenvolve uma série de argumentações buscando a superação da dicotomia micro-macro, mostrando que os elementos contidos nas duas dimensões só existem se relacionados entre si. Ela insiste, portanto, no problema da inter-relação entre os elementos do fenômeno estudado que, por sua vez, podem ser compreendidos tanto no nível macro quanto no micro, mas a sua existência concreta se dá no segundo, enquanto que, no primeiro, trata-se de uma existência virtual. Isso não significa, entretanto, que o ponto de partida metodológico - ênfase no micro ou no macro - não precisa ser definido. De outra forma, mas também enfatizando a importância de microssituações, Giddens

(1989) aponta para a superação entre agência e estrutura. Ele define claramente o ator social - micro - que cria e produz sua prática. Ele, o ator social, é um “teórico social prático”, é um “ator hábil”, conhecedor, capaz de refletir - mesmo sem ter plenamente o conhecimento teórico-metodológico que ele usa - mas que também sofre constrangimento, já que pertence a uma estrutura maior - macro.

Noutras palavras, ele reconhece a prática do autor e os limites de seu conhecimento. O indivíduo é ativo, possui certo grau de conhecimento - não é um indivíduo, como concebido por Durkheim, curvado às estruturas - mas tem uma margem de ação que se situa entre coerção e voluntarismo. A reflexividade do indivíduo indica que ele sabe, ele monitora sua ação, mesmo que ele não reconheça os motivos profundos que a orientam.

A relação micro-macro evidencia-se, aqui, como chave de compreensão deste objeto de estudo - a Ponte Para a Liberdade -, que se situa numa perspectiva de produção de sentido para a contemporaneidade. O que se pretende, pois, é focalizar a Ponte Para a Liberdade, observando o significado e a dimensão de suas crenças e práticas religiosas - numa perspectiva da Nova Era – como alternativas aos impasses do mundo moderno.

É oportuno também ressaltar que não se busca aqui um conceito original de Nova Era, mas a sua compreensão a partir de conceitos que são apresentados a seguir, isto é, podemos dizer que a Nova Era é um movimento que é marcado por algumas características:

a) sua base filosófica é o Holismo³.

Fritjof Capra, escrevendo em seu livro “*O Ponto de Mutação*” sobre a necessidade premente de mudança da “visão de mundo”, aponta para o surgimento do holismo como novo paradigma. Diz ele:

Precisamos, pois, de um novo “paradigma” - uma nova visão da realidade, uma mudança fundamental em nossos pensamentos, percepções e valores. Os primórdios dessa mudança, da transferência da concepção mecanicista para a holística da realidade, já são visíveis em todos os campos e suscetíveis de dominar a década atual.”(Capra, 1995: 14)

Esta visão de mundo que sustenta a Nova Era “faz uma releitura de todos os elementos constitutivos da sociedade, recolocando-os na perspectiva do novo paradigma fundador”. (Bergeron, 1994: 51) Essa transformação de paradigmas se apresenta como necessária para reverter o processo de crise mundial na qual os valores e idéias associados à Revolução Científica, ao Iluminismo e à Revolução Industrial estão conduzindo à extinção a humanidade e toda a vida do planeta. Essa transformação de paradigma inclui

“uma visão sistêmica da vida, mente, consciência e evolução; a correspondente abordagem holística da saúde e da cura; a integração dos enfoques ocidental e oriental da psicologia e da psicoterapia; uma nova estrutura conceitual para a economia e a tecnologia; e uma perspectiva ecológica e feminista, que é espiritual em sua natureza essencial e acarretará profundas mudanças em nossas estruturas sociais e políticas”. (Capra, 1995: 14).

Poderíamos dizer, então, que a base filosófica da Nova Era está assentada na categoria do holismo, que pode ser resumido na idéia da unidade, de que “tudo é um”. Na verdade, todas as manifestações da realidade estão subsumidas no uno, tudo é um no uno indivisível. Assim,

“o universo, dentro deste novo paradigma, deixaria de ser visto como uma máquina, para ser concebido como um todo harmonioso e indivisível: uma rede de

relações dinâmicas que incluem o observador humano e sua consciência de um modo essencial” (Amaral, 1994: 22.)

- b) Essa base filosófica impulsiona, como conseqüência, uma abertura para o transcendente. O *místico* seria uma segunda dimensão e/ou categoria de análise da Nova Era. Essa dimensão manifesta-se através da “concepção de uma realidade perpassada pela divindade”. Toda a realidade material está impregnada por um espírito que percorre todas as coisas. Que está no interior de tudo o que existe, e que é, de certa forma, o fundamento de tudo. É a idéia de que o mundo todo é encantado, coberto pelo uno e por isso mesmo divinizado.

Esses valores que mobilizam os grupos e as pessoas ligados à Nova Era, têm em comum a perspectiva do

advento de uma era de paz, de iluminação e de conhecimento, ou seja, o aparecimento de uma nova humanidade nas perspectivas planetárias, dotada de uma consciência mais incluyente, capaz de apreender a unidade e a organicidade do universo, e de se identificar com toda a humanidade. Este novo Homem, Homo noeticus, terá consciência de sua identidade com o divino e da unidade da vida, porque ele terá transcendido seu ego narcisista. O advento desta nova humanidade acontecerá pela profunda transformação da consciência. A evolução está para executar um salto qualitativo donde vai emergir uma nova forma de espécie humana. (Bergeron, 1994: 63)

- c) a idéia de “serviço” e “trabalho”

A transformação do mundo, para a Nova Era, só acontecerá à medida que houver uma transformação da consci-

ência individual. Para se atingir essa ampliação ou expansão da consciência, há uma infinidade de recursos ou “serviços” que podem ser buscados pelo adepto da Nova Era. São eles:

“... as psicotecnologias espirituais e corporais; medicina e educação alternativa; psicologia transpessoal com uso de yoga, zen budismo, alquimia, cabala e técnicas de respiração; terapias de vidas passadas; preparação de pessoas ou grupos para manejar poderes humanos sutis e poderes ocultos; as mais diferentes combinações de elementos rituais, mágicos, oraculares, míticos e filosóficos de antigas tradições sagradas, orientais, primitivas e populares; meditação, concentração, mantras e cantos devocionais; contatos com Mestres da Luz (os Mestres Ascensionados da Fraternidade Branca Universal⁴); dança cigana, dança do ventre, dança indiana; concertos de música “Nova Era”, feiras, lojas, jornais, Work-shops, cursos, vivências, turismo, e seminários; atendimento através do tarô, astrologia, numerologia, runais, alimentação natural, cromoterapia, quirologia, radiestesia; trabalho com cristais, ondas, sons, energia; happenings e festivais ...” (Amaral, 1994: 30)

d) a idéia de “Energia”.

Esses *serviços* comuns no universo compreendido pela Nova Era são reconhecidos pela Ponte Para a Liberdade como um *trabalho* - uma outra categoria de análise - a ser desempenhado pelos seus membros. De forma geral, todas as atividades da Ponte Para a Liberdade recebem, por parte de seus membros, essa conotação. O cerimonial, por exemplo, é concebido como sendo um trabalho, ou um “serviço” de “purificação e transmutação” de tudo o que é negativo.

Segundo Luiz Eduardo Soares (1994), para o “mundo alternativo” - no qual incluo a Ponte Para a Liberdade - a idéia de trabalho se constitui como uma categoria provavelmente tão importante quanto a de “*energia*”. Essa última está bem presente na Ponte Para a Liberdade, particularmente na “teoria dos Sete Raios”, na idéia dos templos localizados no campo sutil ou no plano etérico, na presença “benfeitora” dos Mestres, que são os catalisadores e distribuidores por excelência das energias em prol dos homens e do universo.

Essa energia, no entanto, está presente, também, em cada ser humano e, à medida que for bem canalizada, poderá servir para curar. Segundo Soares (1994), “sua distribuição adequada designa saúde, integração comunitária, comunhão ecológica, elevação espiritual, virtude religiosa” (p: 197). Essa mesma energia “é a moeda cultural do mundo alternativo, que prepara o terreno simbólico para o desenvolvimento de uma linguagem comum, independente das diversidades” (197). Assim, a idéia de energia consolida uma “vasta rede de vasos comunicantes entre os diversos submundos alternativos e os espaços axiológicos e simbólicos mais convencionais”. (p. 197).

A crença na energia e seus atributos é basilar para a Ponte Para a Liberdade, pois ela tem o papel de interligar, de forma indissociável, o corpo, o espírito, a natureza e o cosmos. Para a Ponte Para a Liberdade, ela é tão real a ponto de ser tratada como algo concreto, podendo ser vista e manipulada. Ela assume diferentes formas e densidades, de acordo com a dimensão, o ambiente, a criatura (Mestres, ou outros Seres Divinos), ou “vibração” mental ou espiritual - ela pode ser plasmada e emanada pela força do pensamento através do cerimonial, ou mesmo através das diversas atividades chamadas externas que são desenvolvidas na Ponte Para Liberdade ou através dela.

Em torno destas quatro categorias - holismo, místico, trabalho e energia - a Ponte Para Liberdade consegue apro-

ximar indivíduos e formar grupos, que, apesar das diferenças individuais, compartilham essa cosmovisão, “em que se destacam os cuidados com a “espiritualidade”, com a “natureza”, com a “harmonia” entre os homens e com a recuperação de um equilíbrio corpóreo, e cósmico perdido”. (Soares, 1994: 199).

e) Sincretismo

A idéia de mistura é uma das características da Nova Era. Ela é sincrética, o que nos remete para a pluralidade típica deste momento no qual ela está circunscrita. Na configuração de seu ideário místico, a Nova Era lança mão, em grande parte, de elementos recolhidos das grandes religiões orientais, do exoterismo, da astrologia e do cristianismo. Há, também, uma influência marcante do Espiritismo (Kardecista). Na configuração da Hierarquia Divina da Ponte Para a Liberdade, essa mistura está bem presente.

Sobre a questão do sincretismo, Leila Amaral diz que

“a Nova Era vem gerando uma espécie de espiritualidade caleidoscópica. Os diversos elementos extraídos das diversas tradições culturais religiosas ou não-religiosas passam a ser combinados, através de correspondências análogas ad nauseam, manipulados e reapropriados, segundo circunstâncias individuais ou de grupos específicos, sem que se pretenda nenhuma sistematicidade ou síntese definitiva. Os elementos, em confronto, são chamados para compor arranjos híbridos, marcados por alta dose de arbitrariedade.” (Amaral, 1994: 34).

A Nova Era acaba fazendo um aproveitamento um tanto “livre” de tudo o que compreende como sendo “bom” em todas as religiões, sobretudo nas orientais. Sua responsabilidade é propor e buscar a unicidade. Seu único compromi-

so é com o Uno. As religiões são apenas manifestações históricas e imperfeitas desse uno. Isso justifica o fato de utilizar-se de um pouco de cada religião para sua própria constituição, sugerindo a idéia de um “jogo combinatório” entre as várias tradições religiosas, sem uma preocupação maior em construir uma unidade doutrinária “completa, fechada e coerente”.

As características gerais do movimento Nova Era puderam ser aqui visualizadas. No entanto, para que se possa melhor compreender seu universo de concepções e práticas e o significado de sua consolidação na complexidade conjuntural em que se mantém, buscarei, a partir de uma descrição rápida do que é a Ponte - que traz características do movimento Nova Era -, colocar em foco essa experiência mítico-cultural que tem envolvido um número crescente de pessoas em todo o mundo.

A Ponte enquanto uma das expressões da Nova Era, portadora das características anteriormente mencionadas, aqui se apresenta como um caso significativo e ilustrativo - entre outros - de um processo de mudança de mentalidade religiosa, que, ao ser analisado pormenorizadamente, contribuiu para uma compreensão mais clara do que se passa no âmbito da Nova Era e - por indução - da própria crise da modernidade.

A opção por estudar um movimento da Nova Era “in loco” - O Cerimonial, as crenças e práticas dos participantes da P.P.L - associada a teorias que lhe são pertinentes, deve-se pela necessidade da concretude dos dados. Nas palavras de Durkheim:

“E uma indução dessa natureza, tendo por base uma experiência bem definida, é menos temerária do que tantas generalizações sumárias que, ao tentarem atingir de um salto a essência da religião sem se apoiar na análise de uma religião em particular, muito se arriscam a se perder no vazio” (Durkheim, 1996: 458).

Em outras palavras, a opção por trabalhar com uma expressão localizada de um movimento macro se dá sob a inspiração do dizer consagrado de Kant: “teoria sem pesquisa empírica é vazia e pesquisa empírica sem teoria é cega.” (apud Bourdieu, 1988/89: 774-775, livre tradução)

Quero ressaltar que, neste estudo, não pretendi fazer uma análise e/ou estudo exaustivo do pensamento dos diferentes autores nele citados, mas busquei a colaboração pontual de alguns desses pensadores no sentido de elucidar questões específicas dentro deste enfoque numa síntese de interpretações possíveis relacionadas ao fenômeno aqui focalizado.

Quero destacar, também, o caráter provisório deste estudo, que, por isso mesmo, torna estimulante sua continuidade, seja na perspectiva deste ou daquele autor ou de seu confronto.

A análise apresentada neste estudo não é alheia à postura por mim assumida enquanto observador participante. O envolvimento nas diferentes cerimônias e atividades trouxeram-me um conhecimento significativo deste movimento religioso, quer no seu sentido prático, quer no âmbito teórico - participei também de “cursos” oferecidos aos “iniciados”. Esse conhecimento, associado a análises feitas dos documentos internos a mim facultados, somados ainda às entrevistas realizadas, permitiram-me algumas considerações que apresentarei a seguir.

BREVE DESCRIÇÃO DA PONTE PARA A LIBERDADE

O meu contato inicial com a P.P.L. se deu, a princípio, através de duas pessoas que coordenam as atividades do núcleo da Ponte em Juiz de Fora. Elas ajudaram-me aos poucos a me inserir, facilitando assim apreender a organização estrutural (Quadro 1) na qual a Ponte se organiza.

Quadro 1: Organização estrutural da P.P.L.

CARGO	CARACTERÍSTICA	LOCALIDADE
1 Canal	Receptor e Distribuidor das mensagens dos Mestres	Localidade: Berlim
1 Coordenador Geral por país escolhido pelo Canal	Coordenador e Divulgador das Mensagens no país	No Brasil: Brasília
1 Coordenador para cada Núcleo	Coordenar as atividades da sede	Ex.: Juiz de Fora: no caso deste estudo
Filiados Discípulos (alunos) membros	- participantes regulares que contribuem com um valor financeiro segundo seus próprios critérios. - participantes regulares das atividades da Ponte.	

Fonte: ROESSMANN 1990: 31.

O Núcleo a Ponte foi fundado em Juiz de Fora, em 24 de março de 1991, por um grupo pequeno de pessoas que, há mais de 15 anos, vinha reunindo-se para “estudos profundos” sobre as leis da vida. O seu objetivo, destacado por seus membros, é “servir a comunidade”, oferecendo oportunidade a todos os interessados em aprofundar os conhecimentos “essenciais” de vida de todo ser humano na busca de “seu aperfeiçoamento e auto-realização”. Para tanto, pretende responder aos questionamentos, às inquietações internas e externas de cada homem, mulher, jovem ou criança. É uma escola que se denomina de “sabedoria e de amor”, tendo, como base principal de seu trabalho, os ensinamentos da “Grande Fraternidade Branca Universal”.

Ao mesmo tempo, ela procura lidar de forma holística com todos os aspectos importantes do ser humano (psicologia, filosofia, ciência, artes e terapias), trazendo como convidados conferencistas, pesquisadores, esotéricos membros de várias escolas, fraternidades, movimentos, núcleos, que, na concepção da Ponte, “são idôneos” em sua área específica.

O trabalho do núcleo da P.P.L consiste em dois tipos de atividades: as externas e as internas. As atividades ex-

ternas compõem-se de trabalhos abertos ao público: palestras, cursos, grupos de estudos, meditação diária, acesso à biblioteca e às apostilas mensais, etc. As atividades internas são compostas de práticas disciplinares diárias, Cerimoniais (Serviços) sempre sob a orientação do “Mestre da Sabedoria e Amor” (ascensionado⁵). As atividades internas são destinadas àqueles que “desejam uma iniciação mais profunda e querem prestar um serviço maior e desinteressado à humanidade”. Eles são reconhecidos pela Ponte como sendo “os que querem sair do comodismo” e “dar um pouco mais de si”. A plena liberdade de escolha é garantida a cada um e todos são convidados a participar tanto das atividades externas como das internas. As oportunidades são as mesmas para todos os adeptos, dependendo unicamente do próprio esforço e vontade da pessoa o grau aonde ela quer chegar.

Buscando precisar a origem da P.P.L., fui colocado diante do que poderíamos chamar de *mito de origem*, assim narrado pelos seus membros. Assim ele se apresenta: “Os Mestres da Fraternidade Branca se reuniram no início da década de 50 e promulgaram um **Decreto Cósmico** que teve como base funcional determinada modificação cósmica do nosso planeta e de todo o sistema solar a que pertencemos”. Esse “decreto” determina que a Terra deverá irradiar mais luz para poder manter-se no sistema solar, e isso tem que acontecer nas próximas duas ou três décadas. Para poder conseguir, neste pequeno espaço de tempo, o que um século não realizou, foi determinado que todos Mestres, todos os Seres Cósmicos e os discípulos da Grande Fraternidade Branca deveriam multiplicar, das mais diferentes formas, o seu trabalho. Isso não significa que todo ser humano passará por este processo de aceleração de vibração de consciência. “Segundo os Mestres, a qualidade é sempre mais importante que a quantidade”. Esses “poucos” são os discípulos, os que irão auxiliar enormemente no processo evolutivo da terra através da P.P.L. (instituída pelo

Decreto Cósmico), pois essa nasce com a “missão” de acelerar o processo de irradiação de luz da Terra.

A Ponte Para a Liberdade é uma escola de ensinamentos aplicados para o dia-a-dia, para a solução dos problemas cotidianos no mundo em que vivemos. Ela objetiva que cada ser encontre sua origem, responda às antiqüíssimas e célebres perguntas: de onde viemos? quem somos? e para onde vamos?. Através de ensinamentos práticos, simples e acessíveis a cada “sincero buscador”, a P.P.L. transmite a palavra dos grandes Seres de Luz que contém em si a essência de tudo o que o ser humano necessita, ou seja: a paz interior; a compreensão das leis da vida; o cumprimento do plano Divino que a cada ser é destinado; a diminuição ou eliminação do sofrimento humano; a purificação das energias negativas; o desenvolvimento do poder criativo e, finalmente, o encontro com o Divino. Cada ser vivente está destinado a cumprir o seu plano Divino. Todos são filhos do mesmo Pai Celestial e todos são chamados a cumprir a sua destinação e seguir a sua evolução, dentro dos desígnios Divinos.

A expressão “Ponte” significa “uma ponte de luz espiritual” formada pelos grandes Seres Divinos (Anjos, Arcanjos e Mestres Ascensionados) e os seres humanos através de seus pensamentos e sentimentos sublimados em suaves cânticos, orações, invocações, afirmações positivas, emissões de bons pensamentos e sentimentos de Amor Universal, resultando o Céu na Terra, conforme a oração “poderosa” do “Pai Nosso” ensinada pelo Mestre Jesus.

Para a Ponte Para a Liberdade, os Seres de Luz são verdadeiros geradores das qualidades divinas, “os verdadeiros mensageiros” do “único Deus” e irradiadores das puras virtudes divinas. À medida que o ser humano evolui através de seu esforço e disciplina consciente, ele atinge planos e vibrações cada vez mais elevados. Para isso ele conta com os Mestres, que, mais do que antes, nesta época de mudança cíclica, estão dando as diretrizes e as orientações

a um número maior de pessoas. Os Mestres dão, a todo ser, liberdade e oportunidades de cooperar nesse plano de acordo com as possibilidades de cada um, sem “jamais interferir no livre arbítrio de quem quer que seja. Eles não fazem nenhuma ameaça, e todos que queiram participar desta grande obra são bem-vindos .

Segundo a P.P.L., há um programa elaborado por esses Seres Divinos em que todos - homens, mulheres, crianças - podem participar como colaboradores do plano da Hierarquia Espiritual. Esse plano Divino para o reino celestial e para a Terra está dividido em Sete Seções, ou em Sete Raios. Cada Raio tem sua significação e seus diretores, que são os mestres ascensionados.

O 1º raio é o “azul. Ele representa a vontade de Deus, a fé, a proteção, a força e o poder. Seu diretor é o Mestre ascensionado El Morya (fundador da P.P.L.). As pessoas que pertencem a este raio ocupam, geralmente, cargos de chefia, possuindo energias ilimitadas e capacidade para executar qualquer coisa.

O 2º raio, o dourado, representa a sabedoria, o equilíbrio e a iluminação e está relacionado com o ensino e com os doutrinadores. A ele pertencem as pessoas de coração compreensivo e com discernimento. O Mestre ascensionado Kuthumi foi diretor desse raio até a sua ascensão como instrutor do mundo (juntamente com o Mestre ascensionado Jesus). Seu atual diretor é o Mestre ascensionado Confúcio.

O 3º raio é rosa e representa o amor Divino, a adoração, a beleza e a fraternidade. A Mestra Ascensionada Rowena é sua diretora. Fazem parte desse raio os que amam a beleza em todas as suas manifestações, que são amáveis e compassivos.

O 4º raio é branco. Representa pureza, ressurreição e ascensão e seu diretor é o Mestre ascensionado Serápis Bey. Procedem desse raio os artistas, músicos, arquitetos, e pessoas dotadas de grande perseverança.

O 5º raio, o verde, representa a verdade, o rigor da lei. Seu diretor é o Mestre ascensionado Hilarion (o apóstolo Paulo, em outra encarnação). Em geral cientistas, pesquisadores, médicos, enfermeiros, irmãs de caridade e curandeiros são oriundos desse raio.

O 6º raio é rubi-dourado. Representa a paz, colaboração e dedicação aos semelhantes. Foi seu diretor, até pouco tempo, quando ascendeu a instrutor do mundo (juntamente com o Mestre Kuthumi), o Mestre ascensionado Jesus. Atualmente a Mestre Nada é a diretora desse raio, que tem como característica o amor. Pertencem a esse raio os sacerdotes e as pessoas dotadas de muita religiosidade que se dedicam a servir a humanidade sem obter, muitas vezes, o reconhecimento pelos serviços prestados.

O 7º raio, violeta, representa misericórdia, transformação e liberdade. Quem rege esse raio é o Mestre ascensionado Saint Germain (fundador da P.P.L.) e o fará durante os próximos dois mil anos. A Chama Violeta é o instrumento que transforma todos os erros e imperfeições em perfeição. Quando a humanidade a utilizar com perseverança e ritmicidade, a Terra será salva. As pessoas que pertencem a esse raio possuem muitas aptidões e grande amor pela liberdade.

Quadro 2 - Os Seres de Luz nos Sete Raios

RAIO	COR	MESTRE	ARCANJO	ELOHIM
1º	Azul	El Morya	Miguel	Hércules e Amazonas
2º	Dourado	Confúcio	Jofiel	Cassiopeia e Minerva
3º	Rosa	Rowena	Samuel	Órion e Angélica
4º	Branco	Serápis Bey	Gabriel	Clair e Astréia
5º	Verde	Hilarion	Rafael	Vista e Cristal
6º	Rubi	Nada	Uriel	Tranqüílitas e Pacífica
7º	Violeta	Saint Germain	Ezequiel	Arcturos e Diana

Fonte: ROESSMANN 1990: 31.

A P.P.L. tem um conjunto de dias festivos com datas especiais propícias ao recebimento, por parte dos discípu-

los do mundo inteiro, de uma “energia adicional de bênçãos multiplicadas” (Josef , nome fictício de um membro fundador da P.P.L. em Juiz de Fora, MG). Portanto, quanto mais preparado e concentrado estiver o grupo, maior será a bênção distribuída . Nos dias festivos, que são divulgados no calendário anual, são realizadas cerimônias invocando as “Sete Chamas Divinas” (os Sete Raios) que são representadas por sete velas coloridas correspondentes às cores do arco-íris.

Os principais dias festivos da P.P.L. são:

- Festa da lua cheia de WESSAK realizada no plenilúnio de maio. Essa festa é realizada no momento máximo da lua cheia de maio, pois é neste momento em que Buda (Gautama) “aparece no Nepal e derrama uma grande chuva de bênçãos à humanidade receptiva”.
- Festa de ASSALA na lua cheia de julho. Nela se comemora a “Iluminação do Senhor Gautama, o Buda”. Gautama representa hoje, para a P.P.L., na Hierarquia Espiritual, o Senhor do mundo; ele é a “cabeça da Hierarquia espiritual do nosso planeta”.
- A Páscoa Cristã também está entre os principais dias festivos. É uma festa realizada na lua cheia, na qual é derramada a “bênção da chama da Ressurreição, que é uma chama cósmica, divina”.
- Festa da reunião do “Conselho Cármico”⁶, que é realizada no dia 31 de dezembro, na qual todos os Mestres se reúnem para “determinar as diretrizes para o ano vindouro” conforme as necessidades dos discípulos e de toda a humanidade. É nesse dia que os Mestres determinam o calendário anual, e quais os templos que estarão abertos em cada mês

(TEMPLOS que se localizam nos mundos sutis⁷). Nesse dia, todos os discípulos de todas as partes do mundo fazem as suas petições para o próximo ano.

- Ainda dentro dos dias festivos do ano, existem as “colheitas”: a Colheita dos Anjos em Shamballa, em 30/09; a Colheita dos Seres Elementais e da Natureza, em 31/10 e a Colheita da Humanidade, em 31/11. São dias especiais em que os discípulos recebem de volta e multiplicadas as vibrações dos bons pensamentos e sentimentos emitidos durante os serviços (cerimoniais) prestados durante todo o ano (energia acumulativa) sob forma de trabalhos, de apelos, de visualizações positivas etc..

Nesses “serviços” ritualísticos, as velas são um componente imprescindível. Elas simbolizam o elemento fogo, que é o elemento de mais alta vibração, significando o poder criador da mente do homem. Quando as velas são acesas e as chamas são consagradas, significa que se está oferecendo a “energia crística de nossos corações a serviço dos Mestres, Arcanjos e Elohins da Fraternidade Branca”. As velas são importantes porque elas proporcionam uma maior concentração de energia.

O Cerimonial

A não ser nos dias festivos, o cerimonial é feito uma vez por semana, com duração em torno de uma hora. Para o cerimonial, é sempre utilizado um livro chamado “**O Serviço** ⁸”, que contém os “apelos e visualizações⁹” de que consta o cerimonial.

A estrutura do ritual envolve os “Sete Raios”, embora cada ritual tenha tônica diferenciada de acordo com o Raio

e o Mestre Ascensionado do mês. A cada cerimonia o oficiante faz um roteiro antecipado, selecionando alguns “apelos e visualizações” de acordo com a tônica e a atividade necessária escolhida pelo grupo ou pelo oficiante, quais sejam: curas, iluminação, purificação, para os governantes, jovens, etc.

Para aumentar a “eficácia” do cerimonia, intercalam-se os apelos com visualizações curtas, fazendo algumas pausas durante os apelos para reflexões interiorizadas. Os apelos são feitos com entonação suave, natural, serena e sempre acompanhados com músicas clássicas.

A estrutura do cerimonia é composta das seguintes etapas, apresentadas a seguir, sabendo-se, contudo, que ela suporta uma maleabilidade definida pela tônica, pela necessidade do momento e pela inspiração do oficiante:

- 1) Início: o oficiante convida as pessoas a se colocarem na sala onde há um pequeno altar contendo as velas, um cálice e, normalmente, a estampa do Mestre que será invocada no cerimonia.
- 2) Invocação: após um pequeno momento de reflexão, o oficiante faz, em tom solene, a invocação dos Mestres Ascensionados e dos Seres Cósmicos.
- 3) Proteção: nesta terceira etapa (sempre acompanhada com uma música clássica), busca-se, através da concentração, a visualização de uma cúpula de proteção que atinge a todos os presentes no cerimonia e a todas as pessoas do Universo.
- 4) Consagração das Velas: neste momento, o oficiante se coloca em frente ao altar para acender as seis velas, dispostas três de cada lado do cálice. No momento em que estão sendo acesas as velas, o oficiante recita oração.

- 5) Apelos e visualizações: logo após terem sido acesas as velas, passa-se a esta etapa do cerimonial na qual são expressos vários “apelos” e feitas muitas “visualizações”. Exemplos de apelos e visualizações que são recitados nesta etapa:

Pedido de perdão, pureza, ascensão: visualização da Chama Violeta: para a P.P.L, a Chama Violeta é uma corrente de energia capacitada e adequada para captar e dissolver energias imperfeitas, possibilitando que elas sejam novamente carregadas com a perfeição. A Chama Violeta “é uma contínua força operante de amor, misericórdia e compaixão que afasta causas criadas pelos humanos, cuja expansão traria piores desgraças.” 6) Elevação do Cálice: este é o momento mais solene do cerimonial. O oficiante e as demais pessoas se colocam de pé e fazem o ritual de “consagração do Cálice ao Divino Maha Chohan” (Espírito Santo). O oficiante permanece com o cálice erguido por alguns momentos enquanto todos os assistentes se concentram com as mãos erguidas em forma de cálice para receber a bênção.

Após a bênção, há algumas orações ou cânticos e conclui-se com uma bênção. Normalmente, após o Cerimonial, faz-se um pequeno estudo sobre o mestre a quem se dedicou o ritual.

Passagens e Comunicações entre experiências individuais por sentido e sistemas totalizantes de significados

O que se pretende fazer em seguida é demonstrar as passagens e comunicações das buscas individuais por sentido para os sistemas de produção de sentido.

É interessante observar que a cultura ocidental moderna, caracterizada pela burocratização, pela impessoalidade e pela pluralidade informacional, contribui

para o descontentamento e a fragmentação da identidade pessoal, mas é também ela própria que acentua ainda mais as demandas individuais por experiências totalizantes e afetivamente recompensadoras. Nesse sentido, Moreira e Zicmam apontam

“Um dado novo nesta situação, (...) é que o indivíduo toma a si a tarefa de moldar a própria síntese, sua religião “particular”, com elementos vindos de diversos sistemas religiosos e teoricamente conflitantes” (Moreira, 1994: 11)

Essa tarefa individual, longe de ser apenas uma necessidade individual, exprime uma busca coletiva, ou seja, é uma ação estimulada pelo espaço coletivo. “Foi antes na escola da vida coletiva que o indivíduo aprendeu a idealizar. Foi ao assimilar os ideais elaborados pela sociedade que ele se tornou capaz de conceber o ideal” (Durkheim, 1996: 467). A idealização, ou a *busca do sentido* não é, portanto, “uma espécie de luxo que o homem poderia dispensar, mas uma condição de sua existência.”(idem).

Portanto, proponho que, no nível das representações, a P.P.L. se articula a partir de múltiplas bricolagens provenientes das “errâncias” por sentido, assim como articula as buscas individuais em torno dele. Nesse sentido, é possível vislumbrar aqui a perspectiva da passagem -“vis-a-vis” - do macro para o micro. Pois não existe “peregrinação” sem “pousada” e, nem “pousada” sem “peregrinação”.

A experiência individual em torno do sentido

Para ilustrar a idéia das demandas individuais por experiências totalizantes e afetivamente recompensadoras, e a de que o “indivíduo toma para si a tarefa de moldar a própria síntese, sua religião “particular”, trago aqui um depoimento de um membro da P.P.L. e participante do grupo de cura (Josefa , nome fictício de um membro da P.P.L.).

A minha vida, depois que eu entrei neste grupo, ela melhorou muito mesmo. Eu estou me sentindo mais consciente. Antes, eu me sentia como se eu estivesse vegetando. Este grupo, fez com que eu me conscientizasse de muitas coisas e melhorasse a minha vida familiar, social e, em todos os momentos, ela veio interferir pra melhor pra mim.

Em relação à minha crença religiosa, eu fui católica, fui espírita, fui seicho-No-lê e, atualmente, sou Ponte para a Liberdade. E, realmente me integrei muito bem aqui, foi onde eu consegui elevar a minha consciência. Então acho que estou muito bem, e pretendo permanecer aqui até que outro movimento eleve mais a minha consciência, então eu estarei lá. Eu estou no processo de busca constante. Quando você está neste processo de busca constante, você não pode parar, você está sempre procurando mais e mais.

Esse depoimento demonstra que as categorias de pensamento humano não são fixadas de uma forma definitiva; elas são feitas, desfeitas e refeitas permanentemente, de acordo com lugares, épocas e culturas. Ele contribui, também, para a compreensão de que não há um sistema religioso capaz de esgotar a riqueza da experiência do sagrado. Brandão nos lembra:

Vivemos numa quadra histórica onde as pessoas, podem fazer seus próprios recortes e montar seu próprio sistema produtor de sentido e de explicação do real. O eixo se deslocou da instituição Igreja, como produtora de esquemas e parâmetros, para o fiel, para o sujeito da experiência religiosa. Este é agora um transeunte, um andarilho entre a diversidade de domínios simbólicos, que transita por diferentes códigos e instâncias produtoras de sentido e cria um sistema próprio. Ele afirma com isso um direito de opção religiosa. (In Moreira & Zicman (Orgs.), 1994: 14)

Na final de sua fala, *Josefa* deixa bem evidente a idéia da *busca* a partir da fidelidade à sua própria pessoa, e não mais a uma religião exclusiva na qual o fiel tinha que seguir o caminho da salvação através de um modelo que lhe é externo, estranho e “sempre outro”. Agora o sujeito é o parâmetro e modelo de si próprio. O que se *busca* é

“conhecer-se até onde for possível, dissolver-se na ordem mística de um cosmos vivo, mas à condição de fazê-lo trabalhando a plenitude de sua própria pessoa, do corpo às possíveis e várias dimensões espirituais de si mesmo. Realizar-se, sendo cada vez mais a expressão mais pura de sua própria plenitude. Para que isto seja possível, o direito de realização individual do sujeito pressupõe o trânsito entre sistemas oficiais e alternativos, religiosos, eclesiais, de pequena confraria confessante ou absolutamente solitários”. (in Moreira & Zicman(orgs.), 1994: 31)

Pode-se dizer que essa *busca* se identifica, bem cristalinamente, com o perfil dos que se localizam e se consideram portadores da Nova Era. Evidencia-se que a questão da crença, da opção de sentido e do trabalho pessoal de purificação, assim como as estratégias de apropriação individual dos poderes simbólicos da “força da fé”, são buscados e vividos subjetivamente “como um direito individual de escolha, construção, envolvimento e trânsito”(idem: 35).

Dizendo de outra forma, “a consciência sempre é intencional” (Berger & Luckmann, 1991: 37). Não há como negar que a vida cotidiana é alimentada pelos motivos pragmáticos. Aliás, grande parte do conhecimento relacionado ao cotidiano revela-se nesta característica: adequação prática de seu conteúdo. Logo, só é possível ampliar e/ou superar este tipo de conhecimento se a proposta do novo for realmente convincente, ou seja, se for explicitado seu con-

teúdo prático. “Meu conhecimento da vida cotidiana estruturou-se em termos de conveniências”. (idem: 66).

Essas conveniências, que filtram as experiências que se quer ou não abraçar, entrecruzam-se com as conveniências de outros que transitam no mesmo espaço e tempo. A interação de conceitos acontece na medida da interação desses sujeitos. Aliás, o “conhecer é fundamentalmente um conhecer coletivo” (Mannheim, 1986: 58).

“Representar um objeto e, ao mesmo tempo, conferir-lhe o status de signo, é conhecê-lo tornando-o significante.”(Moscovici, 1978: 63) A vitalidade do conteúdo expressa-se, portanto, à medida de sua interiorização e sua exteriorização a partir de um processo de elaboração individual e coletiva. Logo, a opção por esta ou aquela forma religiosa carrega sempre um significado individual e coletivo.

Além da fala da *Josefa*, gostaria de destacar um outro depoimento (também de um membro da P.P.L.) que, mantendo o mesmo estilo do anterior, vem corroborar a idéia da busca individual por um sistema de sentido.

“Bom, eu sinceramente, desde criança, toda a vida sempre fui fascinada por coisas assim diferentes. Por exemplo: se você passasse um telegrama para mim no meu aniversário dizendo: “feliz aniversário”, e outra pessoa mandasse dizendo: “receba as flores do meu coração”, o seu para mim era um lixo e o da outra pessoa eu já achava interessante. Eu sempre adorei palavras difíceis, queria saber o que é isso o que é aquilo. Então o sentido Kardecista ... eu fiquei muitos anos lá ..., inegavelmente eu aprendi muito. Mas, chegou um ponto que estava não mais me satisfazendo. Eu já queria coisas mais assim interessantes. Então, conversando com um outro sobrinho meu, que é muito novo, agora ele deve estar com trinta e dois anos, eu admirava muito a cabeça dele. Eu perguntava, mas como é que você chegou aí?”

Ele me dizia, mas a senhora está na hora , o que a senhora está esperando? Vai ficar neste caminho toda a vida? Vou levar a Senhora na Rosa Cruz para ter uma idéia. Aí gostei muito, eu adorei. Mas não fiquei muito lá não. Aí vim pra aqui. (Ponte) Porque eu comecei a ver livros diferentes, eu vi de tudo aqui. Aqui tem todas as religiões, tem de tudo aqui. Aí me chamou atenção. E comecei a participando nas meditações, comecei a gostar! Comecei a ver algo diferente no que eu via antes, comecei a participar de algumas palestras aqui na Ponte e comecei a gostar mais ainda. Até que fui convidada a participar do curso de Teosofia. E eu fiquei mais encantada ainda! Acho que daqui não saio mais não. Eu acho que os estudos realizados neste grupo (grupo de Cura) fixam muito bem em mim. Então, quando eu quero fazer uma coisa errada, começa a pesar na minha consciência. E outra coisa que eu vou falar muito importante, isso daí é o mais importante de tudo: começou a pesar demais em mim os meus erros, estou pagando muito caro, mas caro mesmo. Agora é que estou tendo alívio, depois de dois meses, mas dois meses de uma cadeia infernal dentro de mim. Procurando o porque, e não achava. Até que agora, graças a Deus, está tudo chegando nos devidos lugares. Então a Ponte e este grupo de cura me ajudam muito para resolver os problemas que eu enfrento em minha vida.” (Aparecida¹⁰).

Ambos os depoimentos, especialmente através das expressões “atualmente” e “acho”, confirmam a existência de

“um tipo de errância individual que contribui para uma religiosidade porosa, aberta para os vários campos espirituais disponíveis. Estes campos podem ser experimentados e contestados - sincrônica e diacronicamente na trajetória individual do peregrino - sem serem, contudo negados ou desrespeitados” (Amaral et alii, 1994: 34)

Tanto no que se refere ao tempo quanto ao espaço, o que se percebe é a nítida influência desses sobre a apropriação interior pelo indivíduo de sua trajetória de vida - “erros” e “acertos”, ou seja, “a realidade da vida cotidiana parece já objetivada, isto é, constituída por uma ordem de objetos que foram designados como objetos antes de minha entrada em cena.” (Berger & Luckmann, 1991: 38) Daí, o “preço alto” que se paga quando se pretende mudar de rumo e criticar tal ou qual ordem, ou mesmo contestar o nível de influência e/ou coerção. Para isso, é preciso um arcabouço nada frágil, composto pelo interesse subjetivo e o conhecimento objetivo.

A instabilidade e/ou inquietude frente aos desafios colocados pelo desejo de ter “alívio” pode ser compreendida como uma “defasagem constitutiva” entre a informação efetivamente presente e aquela que seria necessária para dominar todos os elementos de que depende a seqüência de raciocínio. A precariedade do conhecimento se dá também pelo “caráter indireto dos saberes, dos testemunhos” utilizados e/ou apropriados pelas pessoas quando de suas próprias formulações, cuja veracidade desconhecida imputa insegurança e superficialidade ao conteúdo expresso.

Com isso, não se nega o caráter individual do sujeito que focaliza esta ou aquela situação, condicionando a própria opção anterior de escolha. Moscovici (1978) alerta para a presença de uma “pressão para inferência”, cujo poder atropela a trajetória das “operações intelectuais”. Muitas vezes, o aceleração da passagem da “constatação para a inferência” compromete a qualidade das respostas, induzindo as pessoas a tomarem atitudes emprestadas - elaboradas por outros sem significado próprio.

Essa fragilidade no interior dos pensamentos e práticas sociais aponta uma indagação. Como pode se atingir uma nova forma de pensamento ou prática social e/ou religiosa quando ainda se está preso à anterior? Mannheim diz que a mudança decisiva ocorre quando se atinge um está-

gio de desenvolvimento histórico em que as formas de pensamento e de experiência, que até então se desenvolviam de forma isolada, “penetram numa mesma consciência compelindo a mente a descobrir a irreconciliabilidade das concepções conflitantes” (Mannheim (1986: 36), indicando a urgência de se buscar uma síntese, superando as fragmentações anteriores, tanto do pensamento quanto da ação.

Vygotsky, ao tratar das questões referentes ao desenvolvimento intelectual, relaciona-o com a “alteração radical na estrutura do comportamento”, uma vez que a evolução da mente ou das estruturas do pensamento interfere não somente nas respostas oferecidas, mas também no modo de elaborar tais respostas (Vygotsky 1991: 83).

No depoimento anterior, observa-se também a pertinência da afirmativa de Durkheim:

Não há religião que não seja uma cosmologia e uma especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a própria religião começou por fazer às vezes de ciências e de filosofia. Mas o que foi menos notado é que ela não se limitou a enriquecer com um certo número de idéias um espírito humano previamente formado; também contribuiu para formar esse espírito (Durkheim, 1996: XV)

Nota-se, no depoimento citado anteriormente, que a adaptação à forma atual de religiosidade escolhida está ligada às mais diversas exigências: desde a “resolução de problemas” da vida diária, até ao aprendizado de uma nova “ciência” - teosofia.

Um terceiro depoimento nos leva a identificar dois pontos fundamentais no que se refere à experiência religiosa observada: *transformação* e *indivíduo*. A idéia de transformação individual consiste numa condição imprescindível para o advento de uma nova humanidade, o que caracteriza um dos anseios da Nova Era. Encontramos essa idéia, de for-

ma muito explícita, na fala de um dos fundadores da P.P.L. em Juiz de Fora. Segundo ele,

a Ponte foi justamente trazida na década de 50 pelos Mestres para as pessoas aprenderem a, realmente, solucionar os problemas, realmente como eles são. Não apenas as aparências, resolver o lado exterior, mas o lado interior tem que mudar primeiro. Enquanto o ser humano não mudar interiormente, os problemas vão continuar existindo. Então, nesse caso, a caridade mental é muito mais importante do que a caridade física. Por que, você dar uma coisa física, uma esmola, uma coisa assim para as pessoas... os problemas continuam existindo. Enquanto não houver uma mudança de consciência, uma mudança interior, o mundo vai continuar a mesma coisa, as pessoas vão cometer os mesmos erros, as mesmas falhas de caráter e os problemas vão continuar. Então deve haver, principalmente uma mudança interna: uma melhoria de caráter, uma purificação das energias negativas, tanto materiais, como espirituais, como emocionais, controle da mente, do pensamento, das emoções. (Josef)

Vale destacar a relação intrínseca entre “mudança interior” e “mudança do mundo”. Nas palavras de Durkheim:

“Compreende-se, assim, de que maneira a razão tem o poder de ultrapassar o alcance dos conhecimentos empíricos. Não deve isso a uma virtude misteriosa qualquer, mas simplesmente ao fato de que, segundo uma fórmula conhecida, o homem é duplo. Há dois seres nele: um ser individual, que tem sua base no organismo e cujo círculo de ação se acha, por isso mesmo, estreitamente limitado, e um ser social, que representa em nós a mais elevada realidade, na ordem intelectual e moral, que podemos conhecer pela observação, quero dizer, a sociedade.” (Durkheim, 1996: XXIII)

A elevação, pois, do indivíduo, está na sua correlação com outros indivíduos, com outros grupos, com a sociedade. Cabe, aqui, destacar algumas considerações a partir de uma pesquisa feita junto a moradores da periferia urbana de Imperatriz/MA. Ao abordar a relação entre associação de moradores e outras instâncias da sociedade civil, Calderano (1988) chama a atenção para o caráter contraditório do espaço religioso.

De um lado, ele inibe o crescimento de concepções críticas no seu interior, por outro, oferece condições para o surgimento e fortalecimento dessas críticas, constituindo-se, por vezes, um local que abre perspectivas de transformação, onde “se difunde uma nova forma de ser e de pensar a partir da luta pela ‘libertação total do homem’”.

Por lidar com conteúdos de “fé” e “libertação”, a religiosidade ocupa um forte espaço na vida daqueles sujeitos, ou grupos que querem auto-emancipar-se, atingir um outro estado de vida. E a forma religiosa escolhida é a que mais lhe convém, pois esses sujeitos são também sujeitos ativos da própria religiosidade. (Calderano, 1988: 244)

Os depoimentos, anteriormente apresentados, sugerem-nos a idéia de que, hoje, algumas pessoas, fruto do livre trânsito entre os diversos campos de crenças, estão fazendo, a partir delas mesmas, “a livre experimentação em torno do sentido” (Amaral et alii, 1994: 35). Com isso, elas estão construindo respostas às suas necessidades psicológicas e sociais. Porém, sempre em busca de um “pouso” onde possam intercomunicar, fruir e receber experiências significativas.

Sistema totalizante de significado

Desenvolvendo a afirmação, decorrente deste estudo, de que a P.P.L., enquanto um movimento da Nova Era, é um sistema religioso que produz *respostas globais de sentido* frente à crise da modernidade, trago ao destaque a afirma-

ção de Houtart (1994): “todo sistema religioso requer um certo espaço social”. Ele define o espaço social a partir de três elementos:

“O primeiro é a possibilidade de existir como instituição em uma determinada sociedade. O espaço pode ser amplo ou reduzido, mas, pelo menos, deve existir a possibilidade de um certo lugar no conjunto das instituições e organizações produtoras de sentido. Um segundo aspecto é a possibilidade de produzir um sentido que ultrapasse as fronteiras da salvação individual. Isto é, a possibilidade de tocar também aspectos coletivos da vida humana. Trata-se de um prolongamento ético das atitudes religiosas, ou de produzir um sentido que não apenas diga respeito ao problema da salvação individual, mas também à maneira pela qual os homens vivem em sociedade. O terceiro elemento é a possibilidade de atuar sobre a organização coletiva da sociedade civil, ou seja, a possibilidade de organizar obras sociais, obras caritativas, etc”. (Houtart, 1994: 116).

Esses três elementos, pois, podem ser encontrados na P.P.L., uma vez que ela congrega atividades que procuram dar conta de tais exigências: a) promove cursos para todas as pessoas interessadas e não só para seus membros, visando a ampliar, portanto, seu espaço; b) busca conexões do indivíduo e grupo através tanto de atividades grupais de curas, quanto pela “missão” individual de encontrar e, “convocar” outros seguidores do “decreto dos Messtres”; c) sugere representações, atividades que, a partir do reconhecimento da miséria humana, buscam redimensioná-la, trazendo-lhe *alívio* através da “oração” e “meditação”.

Se há os que procuram, através da religião, refugiar-se de seus problemas, isso não é o que acontece com grande parte dos que buscam uma experiência religiosa. Ao contrário, o que nos revela ainda o depoimento anterior - “a

Ponte foi justamente trazida (...) para as pessoas aprenderem a realmente solucionarem seus problemas...” (Josef). Em outras palavras, os crentes, os homens que experimentam a vida religiosa

“sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de uma outra origem, de um outro caráter, mas sim nos fazer agir, no ajudar a viver. O fiel que se põe em contato com seu Deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que pode mais. Ele sente em si a força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, seja qual for a forma, aliás, que conceba o mal. O primeiro artigo de toda a fé é a crença na salvação pela fé.” (Durkheim, 1996: 459).

E aí indaga-se: que alquimia é essa que faz transformar um frágil indivíduo em poderoso agente acima mesmo de seus próprios limites? Qual é o motor que provoca um novo modo de pensar e agir fazendo com que as pessoas que participam de uma experiência religiosa se sintam mais fortes? Seguramente, não pode ser algo menor que elas mesmas ou distante de sua vida interior. Durkheim aponta uma resposta:

“De fato, quem quer que tenha praticado realmente uma religião sabe bem que o culto é que suscita essas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são, para o fiel como a prova experimental de suas crenças. O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é o conjunto dos meios pe-

los quais ela se cria e se recria periodicamente. Quer consista em manobras materiais ou em operações mentais, é sempre ele que é eficaz". (Durkheim, 1896: 460).

O espaço para este tipo de religiosidade, no mundo contemporâneo, está-se alargando cada vez mais. É, na verdade, um tipo de resposta religiosa alinhada com o pós-moderno. Isto é: é a cultura e o espírito de uma época que se refletem como num espelho sobre as mutações religiosas dos indivíduos e da sociedade. Pode-se dizer que a P.P.L. - enquanto Movimento da Nova Era - "apresenta simplesmente o espírito da nova cultura pós-moderna, cuja existência deverá ser levada em conta" (Terrin, 1996: 222), constituindo-se, portanto, como o resultado das múltiplas relações contidas no contexto sociocultural moderno em crise e que consegue propor respostas às necessidades, exigências, problemas existenciais e religiosos. Dessa forma, a existência da P.P.L. aponta para a idéia de que não se pode deixar vazio o espaço antes ocupado pelas "religiões tradicionais" produtoras de sentido, à sua forma e à sua época. Mais que isso, ao apontar a necessidade de preencher o espaço vazio, ela se apresenta como a portadora de respostas "satisfatórias" no "conjunto das organizações produtoras de sentido" no contexto moderno em crise. E o fortalecimento dessa nova produção de um sentido individual e coletivo para o conjunto da sociedade confirma que as instituições tradicionais estão perdendo o virtual monopólio da produção de significado que antes exerciam. Isso, seguramente, não é um simples resultado de desafios propostos pela P.P.L. e, por recorrência, pela Nova Era, mas é produto do complexo contexto cultural contemporâneo em crise, que se transforma num espaço fértil ao surgimento "de novas produções e novos produtores de sentido" (Houtart, 1994: 121).

Considerações finais

Poderíamos dizer que a proposta da P.P.L., enquanto nova produtora de sentido no contexto contemporâneo, reside na comunicação do seu caráter hibridizante - hiper-sincrético - do movimento, e de sua dinamicidade e fluidez de combinações e (re)significações, com a *idéia fundante* encampadora (holística), que possibilitará, segundo seus membros - visão nativa - uma nova era de harmonização e prosperidade para o planeta.

Julgo oportuno lembrar aqui, não a título de comparação, que não só a P.P.L. mas também o Espiritismo se movimentam em torno de uma idéia fundante e totalizadora e do porvir de uma “Nova Era”. Francisco Cândido Xavier descreve isso dizendo que:

“reuniu-se na noite de 31 de dezembro de 1799... nas esferas superiores, grande assembléia de Espíritos sábios e benevolentes para marcarem a entrada significativa do novo século... no deslumbrante espetáculo da espiritualidade superior, com refulgência de suas almas, achavam-se Sócrates, Platão, Aristóteles, Orígenes, Hopócrates, Agostinho Tomás de Aquino, Vicente de Paula, Joana D’Arc... Dentro do novo século, começaremos a preparação do terceiro milênio do cristianismo na terra. Novas concepções de liberdade surgirão para os homens, a ciência erguer-se-á a indefiníveis culminâncias, as nações cultas abandonarão para sempre o cativo e o tráfico de criaturas livres e a religião desatará os grilhões do pensamento que, encarceram as melhores aspirações da alma...”. (Xavier, 1966: 95-100).

Em síntese, pode-se dizer que a P.P.L. sugere uma “visão de mundo” que proporciona explicações amplas e profundas para o indivíduo e para o grupo, redimensionando assim sua ansiedade existencial. Desse modo, através de

uma cosmovisão totalizante, a P.P.L. pretende proporcionar um novo sentido de vida através da busca da perfeição do Eu, da defesa da harmonia, vivência da paz e prosperidade secular e espiritual.

A partir do trabalho que aqui se desenvolveu, pode-se dizer que:

- a realidade social, particularmente a experiência religiosa, está intimamente ligada à relação dos homens consigo mesmos, entre si e com as circunstâncias de suas existências, que por si, vão definindo uma maneira de ser, de pensar, de agir, que vai tomando corpo na sociedade, interferindo nos pressupostos gerais e conduta que a constituem;
- as pessoas, ou os grupos que partilham de uma determinada crença religiosa “novaerista”, o fazem não pela existência de projetos coletivos de atuação na sociedade, mas o que os une são pressuposições comuns, uma cosmovisão, ou crenças comuns segundo as quais a melhoria da sociedade virá a partir de transformações individuais;
- o significado produzido pelas diferentes interações entre pessoas ou grupos, através da produção e introjeção de pensamentos e práticas, da articulação entre desconforto e alívio, entre necessidades e satisfações é que faz da experiência religiosa algo gratificante e sedutor, pois confere aos que dela se beneficiam respostas - ainda que provisórias - à sua busca de sentido existencial.

A experiência religiosa - aqui analisada - sendo fundamento e fruto de ações individuais e coletivas, revela sua adequação ao mundo moderno, à medida que ela exprime o

caráter de uma Nova Era que não mais comporta ortodoxia, polaridades excludentes, mas, ao contrário, articula os mais diferentes anseios, as mais diferentes experiências e contribuições extraídas das mais diferentes religiões, permitindo às pessoas que dela fazem parte a sensação de liberdade plena. O comprometimento maior é, basicamente, consigo mesmas e a cumplicidade com o movimento do qual participam só se faz necessária e oportuna enquanto esse espaço lhes for conveniente, respondendo a seus anseios e necessidades. Isto é, há, ao mesmo tempo, o desejo de garantia de proteção a algo maior como sentido último para suas vidas. Mesmo que esse algo maior seja provisório. A P.P.L., no contexto de crise da modernidade, logra combinar, não no plano lógico formal, mas no de representação e do imaginário, essas duas tendências numa síntese (bricolagem), que é a própria expressão dos “sinais dos tempos”.

Para ilustrar a idéia da peregrinação ou errância individual em torno do sentido e de pouso em um sistema totalizante, retorno com a fala de uma participante da PPL:

em relação à minha crença religiosa, eu fui católica, fui espírita, fui seicho-No-lê e, atualmente, sou Ponte para a Liberdade. E, realmente me integrei muito bem aqui, foi onde eu consegui elevar a minha consciência. Então acho que estou muito bem, e pretendo permanecer aqui até que outro movimento eleve mais a minha consciência, então eu estarei lá. Eu estou no processo de busca constante. Quando você está neste processo de busca constante, você não pode parar, você está sempre procurando mais e mais. (Josefa).

A partir deste pequeno trabalho, arriscaria dizer que as religiões, para se manterem, precisam corresponder às necessidades vitais contidas na sociedade, construídas e internalizadas pelos indivíduos.

NOTAS

- ¹ No livro: *“A Nova Era um desafio para os cristãos”*, a antropóloga Leila Amaral (1994) diz que a Nova Era se constitui como “um fenômeno, sociologicamente identificado, heterogêneo e não se apresenta como um movimento organizado, porque inclui uma série de estilos de vida variados, comporta significados diferentes para pessoas diferentes, cuja chave espiritual está ancorada na crença de que Deus, ou a perfeição, encontra-se no interior de cada indivíduo e na busca da integração entre corpo, mente e espírito” (p. 13).
- ² Denominação dada à entidade em âmbito internacional. É na Alemanha, na cidade de Berlim, que está a sede principal da Ponte. É dela que são enviados os ensinamentos dos mestres para todas as outras sedes. A Ponte, sediada em Juiz de Fora segue, as orientações através da sede em Brasília.
- ³ O holismo, um dos principais princípios filosóficos que fundamentam a Nova Era, compreende a idéia de que “tudo está interligado cosmicamente”, de que “tudo é Um”. “O homem é visto como parte integrante da vida orgânica do todo” (...) “A realidade é vista como um todo integrado e vivo, o que permite articular num mesmo sentido todos os aspectos da vida humana” (Camurça, 1996: 9).
- ⁴ A Grande Fraternidade Branca compõe-se de Seres Ascencionados, que já viveram encarnados na terra, assim como vós. Eles, porém, conheciam as leis da vida e assim puderam trabalhar em planos mais elevados. Renunciaram a permanecer nas esferas da beleza e da perfeição, e tornaram-se prisioneiros do Amor para auxiliar a humanidade sofredora, sempre que os invoque, pois a lei Cósmica não lhes permite infringir o livre-arbítrio dos homens.” (Ponte Para a Liberdade, 1996:13).
- ⁵ Estes mestres ascencionados, ou seja, “aqueles que se libertaram das limitações de tempo e espaço já foram homens aqui na terra, passaram por todas as experiências humanas, superaram o mundo material e hoje vivem em esferas ou planos espirituais e continuam prestando um serviço de amor à humanidade. Eles querem que todo ser humano, assim como eles o fizeram consigam também galgar os degraus da vida e atingir a meta que é a ascensão aos reinos da Luz. Por isso são chamados de “irmãos maiores” ou “irmãos mais velhos” pela sabedoria que conquistaram através de seu amor incommensurável”. (Josef).
- ⁶ Segundo os Ensinamentos da P.P.L., o Conselho Cármico é formado por grandes Seres Divinos que tomam a resolução do destino de cada ser humano, de acordo com sua necessidade evolutiva e de acordo com seu Carma. São Seres de grande amor e justiça, repre-

sentantes da vontade Divina. São eles que determinam a cidade onde vamos nascer, quem serão nossos pais, quais as pessoas a que iremos nos associar, sempre com o sentido de aprendizado evolutivo e nunca como punição ou castigo. O sofrimento humano é criado pelo próprio ser humano pela lei de causa e efeito (a lei do carma) ou seja, tudo o que plantamos em sentimentos, pensamentos, palavras e ações gera um efeito igual em nós.

- 7 Situado no campo sutil é o lugar a partir do qual os Mestres Ascencionados comunicam-se com a Terra. São chamados também de “Centros de Luz”, porque irradiam Força Motriz espiritual como: cura, liberdade, amor, fé etc.
- 8 Este livro é o texto base onde se encontram todas as orações que são proferidas durante os cerimoniais. Ele cumpre, portanto, a função de livro cerimoniário.
- 9 Orações que conduzem o participante do cerimonial, através do pensamento, a visualizar o que é sugerido pelo texto narrado. Ex.: visualizar a “chama violeta” envolvendo o seu corpo, o grupo, a cidade, o país; visualizar o templo do mestre ascencionado.
- 10 Nome fictício de um membro da Ponte Para a Liberdade.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila; DANNEELS, Godfried; KUENZLEN, Gottfried. **Nova era: um desafio para os cristãos**. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 142.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Tradução Floriano de Souza Fernandes. 9. ed. Petrópolis : Vozes, 1991, p. 247.

BERGERON, Richard; BOUCHARD, Alain; PELLETIER, Pierre. **A Nova Era em Questão**. Tradução Sérgio José Schirato. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1994.

BOURDIEU, P. Vive la crise!: for heterodoxy in social science. **Theory and Society**, v. 17, n. 5, 1988/89, p. 773-787.

CALDERANO, Maria da Assunção. Ação **Político-Educativa numa Periferia Urbana: um estudo sobre Associação de moradores - Imperatriz/MA**. 1988. 293p. Dissertação

(Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. Trad. Álvaro Cabral. 10 ed. São Paulo : Cultrix, 1995.

DIEDERICHS, Silvina Rohde. (Coord.). **Haja Luz** - Ponte para a Liberdade. 12. ed. Porto Alegre: Petrópole, 1996, p. 233.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Trad. Paulo Neves. São Paulo : Martins Fontes, 1996, p. 609.

FREIHEIT, Die Brucke Zur. **O Serviço**. Trad. Hilda Goltz. Brasília, DF : Terra Una, 1994, p. 66.

HOUTART, François. **Sociologia da Religião**. Trad. Mustafa Yasbek. São Paulo: Ática, 1994, p.143.

KNORR-CETINA, K. Introduction: the micro-sociological challenge of macro-sociology: towards a reconstruction of social theory and methodology. In: KNORR-CETINA, K. et al. **Advances in Social Theory and Methodology**. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981, p. 1-47.

MANNHEIM, Karl. Abordagem preliminar do Problema. In: IDEOLOGIA e Utopia. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986, p. 29-80.

MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. (Orgs.) **Misticismo e Novas Religiões**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 176.

MOSCOVICI, Serge. **A representação social da Psicanálise**. Rio de Janeiro : Zahar, 1978.

ROESSMANN, Bernhard W. (Org.). **Manual dos Ensinamentos da Ponte**. Juiz de Fora: A Ponte-Núcleo Científico Espiritual, 1990. p. 85.

———. Saint Germain Juiz de Fora: A Ponte - Núcleo Científico Espiritual, [19--]. p. 43. (Série: Os Mestres da Humanidade). Mimeografado.

SOARES, Luiz Eduardo. **O Rigor da indisciplina**: ensaios de antropologia interpretativa. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 271.

TERRIN, Aldo Natale. **Nova era**: A religiosidade do pós-moderno. Trad. Euclides Balacin. São Paulo: Loyola, 1992, p. 223.

VYGOTSKY, L. S. **A Formação Social da Mente**. Trad. José Cipolla Neto et al. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

XAVIER, Francisco Cândido. Kardec e Napoleão.

In: ———. **Cartas e Crônicas do irmão X**. Gb : FEB, 1966. p. 95-100.

RELIGIÃO E IDENTIDADE: O CANDOMBLÉ E A BUSCA DA IDENTIDADE BRASILEIRA

PROF. DR. SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS*

Resumo: O objetivo deste estudo é tentar analisar a experiência religiosa vivida por homens e mulheres no Candomblé (religião afro-brasileira), como desafio e contribuição para a sociedade brasileira na busca da construção da sua identidade.

Palavras-chave: religião, identidade, candomblé.

RELIGION AND IDENTITY: CANDOMBLÉ AND THE SEARCH FOR BRAZILIAN IDENTITY

Abstract: The aim of this study is to try to analyze the religious experience undergone by men and women in Candomblé (an Afro-Brazilian religion), as a challenge and contribution to Brazilian society in its search to construct its identity.

Key-words: religion, identity, candomblé.

O Brasil é conhecido como o maior país católico do mundo,¹ ao mesmo tempo que, nas cidades brasileiras, uma grande diversidade de grupos religiosos se apresentam com as mais variadas ofertas no mercado religioso.² É necessário desde o início se ter presente que o fenômeno religioso, no Brasil, é profundamente complexo e, por isso, gostaríamos de fazer duas distinções necessárias para melhor situar o fenômeno no qual nos vamos deter. A primeira distinção necessária é a limitação da experiência em que nos deteremos dentro do fenômeno comumente chamado de “religiões afro-brasileiras”. Esse fenômeno é bastante amplo e rico nas suas variações, mas nos detere-

* Doutor em Teologia na Wilhelms-Universität em Münster/Alemanha. Professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP e no Instituto Franciscano de Teologia de Olinda-IFTO.

mos no Candomblé por ser a experiência religiosa mais próxima às raízes africanas e por ser matriz de todas as outras variações.³ A segunda distinção necessária é quanto ao uso do termo “Seitas” ao se falar sobre Candomblé na atual discussão do fenômeno religioso; além da carga pejorativa que esse termo traz, é usado para referir-se aos novos grupos religiosos, surgidos principalmente com o acelerado fenômeno de urbanização nas cidades latino-americanas. O Candomblé não deve ser confundido com o fenômeno atual dos novos grupos religiosos (Seitas). É uma experiência que possui um estatuto próprio e deve ser analisada na sua singularidade. Ele não está ligado aos novos grupos religiosos no Brasil; Candomblé é uma experiência tão antiga quanto o próprio cristianismo na América Latina.

A escravidão negra

A Europa, nos séculos XIV e XV, experienciou uma transformação fundamental na sua história sociopolítica e econômica. Já tendo vivido as cruzadas e expulsado os muçulmanos das suas terras, agora vive uma experiência que marcará profundamente a sua consciência: a conquista dos Celtas, em 1415, marca a invasão de Portugal do continente africano. Portugal tinha interesse de expulsar os mouros e dominar as rotas comerciais entre o Oriente e o Ocidente. O Infante Dom Henrique, conhecido como Henrique o Navegador, é a figura central na história de Portugal que marca esse período. Filho de Dom João I, já com 22 anos, participou da derrota dos celtas e, nesse período, tomou conhecimento sobre as caravanas, o comércio de marfim, ouro e escravos na África. O interesse central de Portugal, no primeiro momento, não estava em colonizar a África, mas sim no comércio e na fundação, ao longo da costa africana, de pontos estratégicos para abastecimento e o comércio das suas caravanas em direção às Índias. Em 1498, Vasco da

Gama consegue chegar às Índias e o rei Dom Manuel de Portugal, em 28 de Agosto de 1499, auto-declara-se “Senhor da Guiné e das conquistas, senhor sobre a navegação e os negócios com Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia”.⁴

Por outro lado, a Espanha também tinha interesse em ampliar o seu domínio, fato que culminou com a chegada de Colombo ao continente americano. A Descoberta da América, em 1492, por Cristóvão Colombo, é a expressão máxima do surgimento da consciência européia que deixa de ser um continente na periferia do mundo asiático e afirma-se como “centro” do mundo. Esse fato teve e tem conseqüências marcantes e distintas para ambos os continentes. Segundo Dussel: “ A experiência não só do ‘descobrimento’ mas especialmente da ‘conquista’ será essencial na constituição do ‘ego’ moderno, mas não só como subjetividade, porém como subjetividade do ‘centro’...”.⁵ Contudo, para os povos autóctones do continente americano, esse fato marca o início de um processo de genocídio étnico que perpassa os últimos 500 anos.

Queremos nos deter aqui apenas no significado que esse fato teve para os africanos e africanas barbaramente transportados para as terras brasileiras e as conseqüências que tem para o problema da identidade brasileira.

O Brasil foi “descoberto” pelo português Pedro Álvares Cabral em 21 de abril de 1500, mas só por volta de 1530 é que Portugal toma interesse pela colonização devido aos sinais de esgotamento do comércio com as Índias e a ameaça constante na costa brasileira de embarcações francesas e inglesas. Para tal empreendimento, Portugal optou por um sistema administrativo de Capitânicas hereditárias, dividindo as terras do Brasil em 15 lotes de terra de tamanhos desiguais em faixas paralelas, tendo o donatário o poder de exercer a justiça, de participar na arrecadação dos impostos, de escravizar indígenas e fundar vilas. Não podia negociar a capitania, o seu filho podia herdá-la.

Constatando que a plantação de cana-de-açúcar poderia dar grandes lucros no Brasil, em 1549, Dom João III enviou ao Brasil o primeiro governador geral com o intuito de dar às capitanias a coordenação necessária. Com o desenvolvimento econômico das Capitanias, a tendência por parte de Portugal, foi, cada vez mais, centralizá-las, deixando de existir lentamente as capitanias hereditárias, ficando as capitanias reais.

Ao “descobrir” o Brasil, Portugal já dominava o comércio mundial do açúcar. Foi da Ilha da Madeira que chegou a cana-de-açúcar para ser plantada no Brasil, principalmente em Pernambuco, na Bahia, São Paulo e Rio de Janeiro, mas foi nos dois primeiros Estados que a produção mais se desenvolveu. Já no final do século XVI, havia 66 engenhos em Pernambuco, 36 na Bahia e 6 em São Paulo. Em 1550, o Brasil é o maior produtor mundial de açúcar.⁶ Para esse empreendimento, de início foi utilizada a mão-de-obra indígena, que logo veio a apresentar sinais de fracasso.⁷

Três são as causas principais que provocaram a troca do índio pelo negro: 1º) os índios e índias não possuíam a experiência cultural da monocultura; como povo nômade, estavam acostumados a uma agricultura itinerante, não se adaptando ao trabalho sedentário; 2º) a proliferação acelerada de doenças endêmicas trazidas pelos portugueses; 3º) o papel desempenhado pelos jesuítas no período colonial contra a escravidão dos indígenas (o que não ocorreu em relação aos negros e negras escravizados). O declínio da mão-de-obra indígena, combinando com a crescente riqueza produzida pelo açúcar, levou ao aceleração em massa de escravos e escravas africanas na segunda metade do século XVI. Negro e negra capturados na África e escravizados nos latifúndios de monocultura açucareira, nas minas de ouro ou nas plantações de café são a mão-de-obra indispensável aos empreendimentos econômicos portugueses e na formação social e econômica do Brasil.⁸

Já em 1442, o português Antão Gonçalves seqüestra, na costa africana, um casal de africanos, apenas para comprovar que havia estado no “país dos negros”. Em outra excursão, matou três africanos que se lhe opuseram e levou mais dez consigo.⁹ Em 1550, 10% da população de Lisboa era constituída de escravos e escravas provenientes da África.¹⁰ Na África, os negros e negras eram capturados e enviados nos navios para os portos brasileiros, onde eram vendidos. Havia, por parte dos senhores, o interesse de misturar, da melhor maneira possível, negros e negras de grupos étnicos diferentes e até mesmo rivais na África para evitar toda e qualquer possibilidade de rebelião. Até mesmo as famílias que haviam sido capturadas juntas na África, ao chegarem ao Brasil, eram vendidas, na medida do possível, separadamente.

O tráfico se processou de duas modalidades, uma “externa”, ou seja, o tráfico direto com a costa africana e outra “interna”, onde o tráfico e o deslocamento dos escravos e escravas acompanha o desenvolvimento econômico do Brasil nos três primeiros séculos. Quanto ao número exato de escravos e escravas, é difícil definir, pois não há dados oficiais suficientes. Ao ser decretada a “libertação dos escravos” em 13 de maio de 1888, o então ministro da fazenda, Rui Barbosa, assinou um decreto em 14 de dezembro de 1890 pelo qual toda a documentação sobre a escravidão deveria ser destruída “para honra da pátria”. Na verdade, o que estava por trás desse ato era o medo do governo de que os proprietários exigissem indenização pela perda dos seus escravos. Devido a esse fato, várias fontes sobre a escravidão no Brasil foram destruídas. Hoje, de maneira geral, é aceita a afirmação de que o número de escravos e escravas transportados encontra-se entre 3,6 a 4 milhões. Para o Brasil foram transportados quase 40% de todo o comércio de escravos, chegando, no século XIX, a 60%.

O candomblé

A designação lorubá, que originalmente denominava um pequeno grupo étnico localizado em torno de Oyó, capital da antiga Nigéria, tornou-se um termo coletivo utilizado pelos franceses para diversas tribos nigerianas. Também como o termo Nagô designa a língua falada por todos os povos lorubás fixados em Daomé. A administração colonial francesa denominou de Gegê a língua dos daomeanos e passou a designar as tribos vindas do centro do Daomé durante as luas tribais. No decorrer das guerras travadas pelos daomeanos no século XVIII, com os seus vizinhos, foram capturados vários grupos nigerianos que, posteriormente, foram enviados como escravos para o Brasil: os Egbá, Egbado, Igêcha, Sabê, Ijebú e principalmente os Ketu, prisioneiro dos daomeanos de Abomey, foram os que formaram o maior contingente de escravos embarcados no porto de Ajuda (Vuidáh) e enviados à Bahia. É, conseqüentemente, o grupo de maior influência cultural na organização do Candomblé.¹¹ Essas tradições ainda hoje são preservadas nos quatro terreiros de Candomblé mais importantes da Bahia: O Axé Opó Afonjá, Alaqueto, Engenho Velho e Cantois.

O Candomblé, com a sua estrutura mítica e sacerdotal como hoje se apresenta, é relativamente recente. Só após a “libertação” dos escravos é que se tornou possível a organização do Candomblé, principalmente a partir das possibilidades surgidas com o processo de urbanização no Brasil. Os negros e negras que viviam nos grandes latifúndios não usufruíam da mesma liberdade que tinham os negros e negras urbanos para estruturarem as suas experiências culturais e, de maneira mais explícita, a sua experiência religiosa. Ele é até hoje um fenômeno tipicamente urbano.¹²

Ao serem capturados na África e transportados para o Brasil, eles e elas eram automaticamente obrigados a tornarem-se cristãos, recebendo o batismo já nos portos de

embarcação na África ou logo ao chegarem às terras brasileiras. O cristianismo, ou melhor, o catolicismo, era a religião oficial e não havia outra possibilidade fora a de “tornar-se cristão”. A Igreja Católica esteve presente todo o tempo e salvo raríssimas exceções, foi conivente com a escravidão negra. Não teve com os negros e negras a mesma postura que exercitou em relação aos índios e índias. Para os negros e negras que foram capturados, era esperada, por parte dos senhores e da Igreja, a negação absoluta do seu mundo cultural. A preocupação primeira e principal da Igreja Católica no período colonial era a sacramentalização acompanhada de uma frágil catequese fundamentada em uma teologia conivente com o *status quo* dos senhores, oferecendo aos negros e negras, como única possibilidade possível, a resignação passiva à condição de escravidão na qual eles e elas estavam subjugados para receberem em mérito a “salvação das suas almas”. Aos negros e negras não cabia outra possibilidade se não utilizar o arsenal mítico simbólico do cristianismo como possibilidade para, a partir do seu substrato mítico-simbólico, reorganizarem os valores e sentidos para as suas vidas a partir da nova realidade social na qual eles e elas estavam condenados.

Assumiram os símbolos e mitos do cristianismo, mas não assumiram a sua teologia, com os seus conceitos metafísicos. No primeiro momento, utilizavam-se das procissões, dos santos, dos ritos litúrgicos para continuarem celebrando o seu Deus e o de seus antepassados. Esse fato é conhecido como o “sincretismo afro-brasileiro”. Ao participarem das festas e celebrações litúrgicas nas Igrejas Católicas, continuavam dançando e cantando nas suas próprias línguas ao seu Deus, o que parecia, aos olhos dos brancos, apenas dança e canto profano que deveria ser tolerado.¹³

Na verdade, essa experiência, chamada por muitos de sincretismo, tem dois momentos importantes: o primeiro é em relação aos africanos e africanas que, transportados da

África, sentiram, na pele e no corpo, a experiência cruel da escravidão e de terem que aceitar a religião do branco como a verdade absoluta à qual eles e elas deveriam aderir. Para esse grupo, aceitar o cristianismo era o mesmo que negar o mais profundo da sua alma, era aceitar o “Deus do branco”. Para eles, a experiência do sincretismo tem a ver com uma estratégia de resistência, o que é compreensível e digno de admiração. Mas, com o passar do tempo, houve um segundo momento nesse processo, um processo inconsciente de adaptação e de reelaboração dos valores culturais africanos na sociedade brasileira, o que não nos permite mais falar dessa experiência como uma estratégia dos negros e negras para conquistarem o seu espaço na sociedade brasileira. É comum encontrar nos Candomblés pessoas que se consideram cristãs e participam, ao mesmo tempo, ativamente, do Candomblé, sem verem nisso contradição ou alguma forma de estratégia para resistirem ao domínio branco. Sentem-se, realmente, no mais profundo da sua experiência religiosa, participantes das duas experiências que se lhes apresentam como complementar e de forma alguma contraditória.

Temos presente, em nosso trabalho, devido aos limites aos quais estamos sujeitos, a impossibilidade de mostrar amplamente toda a complexidade e riqueza contida nessa experiência religiosa. E, mesmo que tivéssemos tempo e espaço suficiente, não seria possível abranger a totalidade dessa experiência complexa e dinâmica, que é a religião afro-brasileira. Deter-nos-emos em quatro pontos que deverão ajudar-nos, de maneira geral, a compreender a riqueza do fenômeno: **Estrutura e funcionamento, A imagem de Deus e os Orixás, O caráter pessoal da divindade e A experiência da possessão.**

O terreiro: estrutura e funcionamento

A maioria dos terreiros de Candomblé se localizam na periferia das grandes cidades brasileiras. Para compreender o seu significado, é importante ter presente o lugar dos negros e negras na sociedade brasileira. Desde o período colonial, coube aos negros e negras, ao contrário dos europeus, a experiência da negação estrutural da sua religião, da sua organização familiar, das suas estruturas políticas, enfim, de todo o seu mundo cultural. A única possibilidade apresentada no “novo mundo” foi o mundo cultural do branco, europeu, patriarca e cristão. Aos negros e negras ao longo da história do Brasil coube, quase sempre, a escravidão no período colonial, o trabalho assalariado e mal pago no sistema capitalista ou o desemprego e a vida na periferia das grandes cidades brasileiras, morando em favelas e condenados a viverem em condições injustas e subumanas. A única possibilidade de ascender na sociedade é assumindo o mundo cultural branco e negando o seu ser negro. Como se diz “só se for um negro de alma branca” para poder ter um lugar na sociedade brasileira.

Foi sempre vendida a imagem do Brasil como uma “democracia racial”, fato que, na verdade, não corresponde à realidade. Diante desse quadro, o terreiro de Candomblé se apresenta como o lugar simbólico onde os negros e negras – e não só eles, pois todos são bem vindos – reencontram a sua dignidade perdida, onde o homem e a mulher que experienciam a negação sistemática na sociedade, coletivamente, celebra a afirmação da sua identidade, da sua dignidade.

Na maioria das vezes, são locais simples, escondidos nos labirintos dos barracos das favelas, nas periferias. O nome terreiro vem da antiga condição de habitação que hoje só quase os terreiros tradicionais podem usufruir, quando os primeiros terreiros foram construídos em bairros distantes na periferia da cidade, ainda podendo ter uma área rela-

tivamente grande para a distribuição dos altares, do lugar público de culto, dos aposentos do sacerdote ou sacerdotisa e de alguns participantes do terreiro que moravam em uma mesma área, onde o real e o sobrenatural se misturavam em uma única totalidade arquitetônica. Atualmente, com o acelerado desenvolvimento urbano no Brasil, essa possibilidade é, para a maioria dos terreiros, impossível.

Cada terreiro de Candomblé é dirigido por um Pai (*Babalorixá*) ou uma Mãe-de-Santo (*Ialorixá*), que tem poder espiritual na direção espiritual dos seus filhos e filhas, e dos atos litúrgicos. Geralmente, são pessoas com uma grande experiência, adquirida oralmente, sobre os mitos, os ritos, a força das ervas...etc. Também há uma complexa hierarquia entre os filhos e filhas de um terreiro que se traduz na responsabilidade que cada um tem para o funcionamento da comunidade. Além das funções litúrgicas, cada um tem o seu Orixá pessoal a que deve prestar culto especial em um determinado dia da semana e em uma série de pequenos rituais durante o ano. Mas, mesmo sendo individual a devoção ao Orixá, toda a comunidade participa da energia (*Axé*), que é presenteada por ele ao seu filho ou filha e à comunidade à qual ele ou ela pertence.

Normalmente, a maioria dos terreiros são habitações simples, limitando-se a um altar na parte exterior da entrada do terreiro dedicada à divindade de Exu, o mensageiro entre os Orixás e os seus filhos e filhas. Também, na entrada de algumas aldeias e templos, na África, encontram-se altares dedicados a essa divindade. Há um grande salão onde se encontra um lugar reservado para as pessoas que vão participar das celebrações litúrgicas, o lugar onde se localizam os três tambores sagrados e, em alguns terreiros, encontra-se um lugar reservado um uma cadeira ricamente decorada para a *Ialorixá* ou o *Babalorixá*. No centro do salão, já na consagração do templo, foram feitos sacrifícios e depositados objetos sagrados. Ao redor desse ponto místico, os filhos e filhas de santo dançam em forma de círculo

ao som dos tambores. É o ponto mítico onde, por alguns momento, a terra se abre e o divino se manifesta em todo o seu esplendor. Em um dos lados do salão, há dois outros quartos: a um deles o participante será levado quando em transe para vestir os paramentos litúrgicos e receber os símbolos míticos do seu Orixá e voltará para o salão onde a comunidade, com grande expectativa, o espera e será apresentado com toda dramaturgia necessária. Um outro quarto, o principal, é o *peji* do Candomblé. É lá onde estão localizados os objetos sagrados dos Orixás, as pedras sobre as quais as oferendas são oferecidas e onde cada filho ou filha-de-santo, ao ter feito o seu *bori*, tem o seu altar particular diante do seu Orixá. É o lugar mais sagrado do terreiro de Candomblé, só podendo ser possível nele penetrar com a permissão do sacerdote ou sacerdotisa. É lá também onde se realizam os rituais sagradas de iniciação, purificação e adoração às divindades. A penetração nesse espaço místico exige o cumprimento de uma série de tabus rituais.

Mas os limites físicos não conseguem impedir a amplitude do mítico e do simbólico. Ele é uma miniatura simbólica da África no coração do Brasil. Ele representa a totalidade do mundo, do mundo que foi negado pelo dominador, mas que foi reinterpretado e reafirmado no terreiro, coletivamente, pelas vítimas.

A imagem de Deus e dos Orixás

Não podemos aqui nos deter em detalhes em relação aos vários mitos constitutivos da arquitetura simbólica do Candomblé. Os estudos de Edson Carneiro¹⁴ se apresentam como os mais autorizados sobre esse tema após os estudos realizados por Nina Rodrigues¹⁵ e Artur Ramos.¹⁶ Também o trabalho de Roger Bastide não difere qualitativamente quanto à apresentação dos fatos. Só a partir das pesquisas de Pierre Verger¹⁷ e Juana Elbein dos Santos¹⁸ é que houve um desenvolvimento qualitativo em

relação a esse aspecto. Nós nos basearemos nos estudos de J. A. dos Santos: para os Nagô a existência do cosmos se realiza em dois planos: 1) o **aiyé**, que compreende o universo físico e os seres vivos existentes e 2) o **órum**, correspondendo ao além, espaço sobrenatural. Não pode ser possível a sua localização em parte alguma, trata-se de algo imenso e amplo onde todos os seres sobrenaturais, cada indivíduo, cada planta, cada animal possuam o seu duplo espiritual no órum. Mas não deve ser confundido com o céu na mitologia cristã. Os mitos revelam que, originalmente, não havia separação entre essas duas dimensões da existência: o **aiyé** e o **órum** faziam parte de uma mesma totalidade onde os seres podiam locomover-se sem dificuldade. Foi uma violação de uma interdição que provocou a separação definitiva entre o órum e o **aiyé**, surgindo assim o **Sanmô**, o céu-atmosfera, que marca essa separação. Duas narrativas míticas (*itans*) relatam esse fato. Em uma delas, um ser humano tocou indevidamente o **órum** com as mãos sujas, provocando assim a irritação de *Olorum*, o ser supremo. Outro relato fala de um rapaz que, andando sem parar, ultrapassa os limites do **órum** e do **aiyé**, além do horizonte material, sendo repellido por *Oxalá*, que, para detê-lo, lança o seu cajado ritual, o *opaxorô*, que vem cravar-se no **aiyé**, separando-o para sempre do **órum**. A representação simbólica do universo nagô é uma cabeça formada de duas metades unidas, a metade inferior representando **aiyé** e a metade superior representando **órum**. Outros mitos (*itan*) decrevem o nascimento do mundo material. Na origem, nada havia além do ar. *Olorum* é uma massa infinita de ar que, ao movimentar-se e respirar, uma parte do ar transformou-se em água, originando *Orixalá*. O ar e as águas moveram-se conjuntamente e desse movimento surgiu a lama e da lama surgiu um montículo, sendo a primeira matéria dotada de forma: um rochedo avermelhado e lamacento. *Olorum*, admirando essa forma, soprou sobre ela dando-lhe vida. Essa foi a primeira forma dotada de existência individual, foi o

proto-Exu, símbolo do primeiro elemento procriado.¹⁹ Enquanto *Oxalá* está associado à água e ao ar, *Ododuwa* (*Ododua*) está associada à água e à terra. São os princípios feminino e masculino que organizam a criação de todos os seres.

Não se trata de uma religião politeísta. Há um ser superior criador de tudo o que existe, não podendo ser ele simbolizado ou cultuado em um rito próprio. Os Orixás são criados para cuidarem dos seres terrestres, reconstituindo a ponte perdida entre o *órum* e o *aiyê*. São massas de movimentos lentos, serenos, dotados de equilíbrio e associados ao governo do mundo e da justiça, estão presentes nos elementos da natureza, no ar, na água, no fogo, nas pedras, nos metais, nas plantas...etc.

O caráter pessoal da divindade e a experiência da possessão

Na Nigéria e em Daomé, o Orixá estava ligado ao grupo familiar, era considerado o antepassado do grupo, havendo confrarias ao redor dos santuários, onde a aprendizagem e os ritos de iniciação se faziam coletivamente. No Brasil, devido à impossibilidade da continuação da estrutura familiar africana no sistema escravocrata, o Orixá tornou-se individual. Ou seja, cada indivíduo, mesmo pertencendo à mesma família sangüínea, possui um Orixá determinado.²⁰ Esse Orixá está ligado eternamente ao seu destino; ele não é escolhido pelo indivíduo. E isso se torna conhecido através de Exu, o mensageiro, ou pelo oráculo de Ifá, que se realiza mediante a utilização de 16 búzios que são consagrados para esse fim. O babalorixá ou a lalorixá sacode-os entre as duas mãos em forma de concha, fazendo orações e, ao cair da sua mão, de acordo com a constelação que eles formam, “lê-se o recado” dado pelos Orixás.

Características da antiga estrutura familiar africana se reestruturam na *família-de-santo* no terreiro. O que na África está espalhado em aldeias e cidades com as suas divindades, os seus ritos e mitos, no Brasil se encontra unido no terreiro de Candomblé. A experiência familiar se reelabora na experiência de ser filho ou filha-de-santo do sacerdote (*Babalorixá*) ou sacerdotisa (*Ialorixá*) que exerce a direção espiritual do terreiro e é responsável pelo desenvolvimento espiritual do participante. A relação pessoal com o Orixá passa pela orientação sacerdotal que dirige os ritos necessários para esse fim. E essa relação entre a liderança sacerdotal do Candomblé e o fiel é filial, o sacerdote ou a sacerdotisa é tido como o pai ou a mãe-de-santo, porque ele ou ela é quem dirige os atos litúrgicos necessários entre o fiel e o seu orixá. A partir do rito de iniciação necessário (*Bori*), no qual o iniciado ou a iniciada “faz-a-cabeça”, é momento a partir do qual ele ou ela estará ligada eternamente ao seu orixá-arquétipo. Nesse ato, além de um complexo sistema ritual, há todo um processo iniciático em que o fiel simbolicamente nascerá de novo, passará por um longo aprendizado, em que ele ou ela reaprenderá a movimentar-se, comunicar-se, enfim, construir a sua identidade. Por outro lado, os participantes de um terreiro consideram-se irmãos ou irmãs-de-santo, por terem a mesma mãe ou pai-de-santo e terem feito os ritos de preparação do *Bori* juntos, ou por terem, muitas vezes, o mesmo Orixá como guia do seu destino.

A partir do oráculo ou da experiência de transe em uma celebração de Candomblé, pode-se experienciar a que orixá alguém “pertence”. O contato entre o fiel e a divindade acontece, de maneira especial, no transe místico, durante as celebrações litúrgicas, nas quais ao som dos três tambores sagrados (*rum, rumpi, lê*), são entoados cantos sacros para cada uma das divindades²¹ E, segundo uma ordem relativamente rígida, ao serem entoados os cantos para um deter-

minado Orixá, os filhos e filhas presentes entram em transe. É o Orixá presente no meio do grupo através do seu filho ou filha, através dos gestos na dança e símbolos que são trazidos durante o período do transe. O drama mítico é revivido na presença de todo o grupo. É o momento culminante das celebrações litúrgicas, cuja união original é refeita, e a separação entre o *órum* e o *aiyé* deixa de existir. O divino se entrelaça no jogo místico com o humano, e a identidade é reencontrada.

Será possível uma reconciliação entre o “pai e mãe” em busca da indentidade...

Não é tarefa fácil tentar buscar as razões da situação dos negros e negras na sociedade brasileira e as conseqüências que isso traz para o nosso conflito de identidade coletivo. Vimos, anteriormente, o lugar do negro na história colonial brasileira e a sua localização na sociedade. A colonização do Brasil com a chegada dos europeus, o genocídio de vários povos indígenas, o transporte violento de vários povos e etnias africanas para as terras brasileiras e sua utilização como mão-de-obra escrava, com a posterior entrada de imigrantes vindos de vários países da Europa e da Ásia, cria um amplo e complexo panorama para o estudo da miscigenação no Brasil.

Como vimos anteriormente, em relação ao período colonial, há uma diferença fundamental em relação à chegada dos negros e negras nas terras brasileiras. Tendo sido violentamente transportados da África e tendo sido utilizados como mão-de-obra escrava, tiveram como única possibilidade de reconhecimento social a aceitação e imitação do modelo patriarcal branco. Só negando os seus símbolos, a sua estrutura familiar, adotando um outro nome, um outro sistema religioso, enfim, só tornando-se, um negro de “alma branca” é que ele ou ela ia sendo reconhecido e ascenden-

do na sociedade. Já que não se pode ser branco, então sejamos “**morenos**”, mas “moreno-claro”. Para ascender individualmente na sociedade brasileira, o negro ou a negra não tem outra alternativa, terá de aceitar os valores brancos e vai, pois, recusar tudo aquilo que tiver conotação negra, há uma vontade inconsciente de embranquecer. Segundo Roger Bastide: “A civilização dos brancos foi desejada como técnica de mobilidade social, como única solução deixada..., para sair de uma situação insuportável; ela foi desejada deliberadamente, sistematicamente. Tomou duas formas, uma puramente cultural que foi a adesão ao catolicismo, a apropriação de hábitos e de formas de comportamentos dos brancos, e uma forma biológica: ‘limpa o sangue’, purificá-lo dormindo com o branco, dando nascimento a crianças mais claras, cujos pais se ocupariam, e que seriam assim libertadas do jugo da escravidão, tendo posteriormente posição melhor na concorrência econômica”.²²

O desejo de embranquecimento está ligado ao complexo de inferioridade, que foi, ao longo dos séculos, introjetado na população negra em relação aos brancos. O ideal a ser seguido é o “ideal branco”, que se apresenta como totalidade que define o Ser. Quanto à população negra, ou ela é integrada na totalidade ou é excluída como Não-Ser. E o único caminho apresentado para ser integrada nessa totalidade é a negação voluntária de si mesmo em relação ao modelo do “europeu branco”,²³ que se define como sendo a centralidade do Ser. Como afirma Enrique Dussel: “A partir da experiência dessa centralidade, conseguida pela espada e pela dor, o europeu chega a julgar-se um ‘eu’ constituinte”.²⁴

Por outro lado, os filhos e as filhas do encontro entre o branco e a negra, os morenos, vivem um outro conflito que se relaciona com o primeiro (o embranquecimento como forma de mobilidade). O problema do reconhecimento pelo “pai europeu” e aí se encontra, ao nosso ver, o conflito fundamental em relação à nossa identidade: nós, consciente ou

inconscientemente, tentamos negar a nossa “origem materna”, a mãe índia ou negra, que foi, no momento fundante da nossa identidade, violentada pelo branco,²⁵ e queremos ser reconhecidos pelo “pai” que possui o poder e foi, ao longo dos séculos, apresentado a nós como o louro, lindo e sábio, centro e modelo, ideal a ser admirado e seguido. Mas esse “pai”, ao longo dos séculos, nunca nos reconheceu como filhos e filhas legítimos, somos mestiços... Já não somos mais índios, nunca fomos e seremos europeus, não somos africanos e nem queremos ser negros: Segundo dados oficiais, só 4,6% da sociedade brasileira se considera negra, 39,9% morena e 55,3% branca.²⁶ Na verdade, quem somos nós? Aí se encontra um dos grandes dilemas latino-americano e, no nosso caso, específico do Brasil: o conflito racial está ligado ao conflito social e de classe, criando uma totalidade complexa. A pergunta sobre o negro e a negra na sociedade brasileira provoca a reflexão sobre as próprias bases da construção social do Brasil e é, ao mesmo tempo, ao nosso ver, um tema fundamental para a busca de respostas sobre a identidade brasileira.

Segundo Hoornaert: “A mestiçagem é julgada ter se originado numa violação original, a violação da mulher índia pelo homem branco. A imagem dolorosa e incômoda da mãe violada está gravada na cultura mestiça, com traços indelévels, embora essa mesma cultura se esforce para expelir continuamente esta memória. O resultado é que a imagem do pai sobressai na consciência mestiça como ponto referencial obrigatório, enquanto a imagem da mãe simboliza o próprio pecado”.²⁷ Ao nosso ver, o problema não se encontra em uma vergonha da mãe por ela ter sido violada, como símbolo de pecado, mas por uma mistura de **fascínio** e **ódio** pelo pai. A vergonha da mãe índia e negra decorre não de um julgamento moral inconsciente, mas sim de uma introjeção ideológica, que tem raízes econômico-culturais. Nesse processo, assumimos a consciência do dominador - o pai que violenta e exclui - e nos alienamos de parte da

nossa alma índia e negra - a mãe. Segundo Dussel, “a partir do momento em que o escravo tenha seu inimigo ‘dentro’, a luta não será só exteriormente contra estruturas objetivas, mas também contra seu próprio ser subjetivo. ‘Ser senhor confundir-se-á com ‘ser-livre’.”²⁸

A experiência de fascínio e de ódio em relação ao pai é profundamente ambivalente: por um lado, ele sempre se afirmou como poder, como modelo e ideal a ser seguido e nos sentimos fascinados por ele, fomos criados nesse contexto ideológico. Ele é também parte de nós. Ao mesmo tempo que a lembrança e a realidade da dominação violenta praticada por ele e da sua negação em relação a nós nos faz ter ódio dele.

No debate em torno dos 500 anos de dominação na América Latina, em relação ao Brasil, ficou clara essa ambivalência quando se falava “dos europeus”. Na maioria das vezes, falava-se dos povos indígenas e dos negros como totalidades em contraposição ao europeu, mas a realidade é que, no caso brasileiro, aproximadamente só 1% da população é considerada indígena (o que confirma a agressão da colonização) e aproximadamente só 4,6% se considera negra.²⁹ O que se apresenta na realidade como grande desafio é a busca da construção da identidade negra e mestiça. É aí que o problema se coloca: o que significa ser negro ou mestiço, construir a sua identidade coletiva carregando em si a dualidade entre o pai (europeu) e a mãe (índia e a negra).

Em nível simbólico-religioso, os participantes dos terreiros de Candomblé, salvo raras exceções, constroem os seus valores e sentidos para a vida a partir de dois sistemas religiosos experienciados como realidades complementares difíceis ao nosso imaginário marcado pela dualidade e necessidade de trabalhar com conceitos claros e distintos. O candomblé é um espaço simbólico onde o substrato africano (a mãe) se apresenta em todo o seu esplendor no coração do Brasil. Na busca da construção das identidades ne-

gra e mestiça brasileira, o Candomblé tem um papel fundamental, pois ele é o *lugar da memória não perdida*, do encontro com a mãe negra. Nos dados oficiais, ao se perguntar pela pertença religiosa, a opção se resume a uma única resposta, a resposta é clara: católico. Mas, se a pergunta provocar a possibilidade de mais de uma resposta, as religiões afro-brasileiras estão fortemente presentes. O que é compreensível tendo em vista toda a carga histórica do escravo no Brasil é a relação com as religiões africanas. Mas o Candomblé, como a maioria das religiões afro-brasileiras, é uma religião quase sempre celebrada durante a noite, nos sítios, nos becos, em casas bem simples como simples é a vida dos seus participantes. É na noite, quando os senhores e as senhoras dormem, que os tambores gritam a memória da mãe, a saudade, a unidade perdida... Antes de dormir para enfrentar, no outro dia, a dureza da vida, da exploração no trabalho, nas cozinhas, nas fábricas...etc. Os tambores tocam e, durante algumas horas, o *Órum* se reencontra com *Oiyê*, os mitos são contados, a memória da mãe-África se faz presente e a identidade é individual e coletivamente reencontrada. Até que ponto essa experiência simbólica tem conseqüências para as relações sociais na sociedade brasileira extrapola o interesse deste ensaio, mas claro nos deve ficar o grande potencial de resistência e de transformação social que está presente nessa experiência religiosa. Não se trata de uma religião passiva, o contexto da sua própria construção social é um contexto de resistência e de afirmação de identidade. O problema é o seu lugar e a sua relação com o resto dos vários grupos sociais que compõem a sociedade brasileira.

A identidade deve ser buscada e construída em um diálogo entre esses vários e contraditórios grupos envolvidos. Esse diálogo não poderá ser teórico, não se trata apenas de reconhecer as contradições do passado, é reconhecer teoricamente a dignidade dos negros e negras; o lugar onde ele deverá acontecer será a práxis coletiva desses

vários grupos e sujeitos na busca de resgatar a injustiça cometida no passado e que ainda hoje constitui as relações sociopolíticas e econômicas na sociedade brasileira. Só comprometidos em uma práxis transformadora das estruturas geradoras da nossa alienação coletiva será possível construirmos a nossa identidade negada. Nesse processo, a *voz das vítimas* terá que ter um papel prioritário, mesmo que não exclusivo. Uma gramática comum possível para um diálogo em busca da construção coletiva da identidade brasileira pós-colonial terá que ser a partir da memória das vítimas e da sua palavra. A presença das vítimas, da sua memória, da sua história deverá impedir toda e qualquer tentativa de manipulação e universalização, de se cair novamente em um monólogo consigo mesmo (ou no que pensamos que somos...). Na solidão da afirmação do “Eu”, que se julga ser a centralidade a partir do qual tudo é definido... No rosto negro, negado, marcado pela escravidão e a opressão na sociedade brasileira, é o Outro como exterioridade para além da minha solidão que se nos apresenta como possibilidade de encontro para uma mútua transcendência. Onde a história é negada na nossa formação alienada como povo será lentamente reconstruída; não como volta a um tempo mítico e romântico perdido no passado, mas como futuro aberto a ser coletivamente construído... Se não for assim, certamente estaremos condenados a ser simples imitadores do que jamais conseguiremos ser, porque não o somos...

NOTAS

- 1 Cf. CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 13. (Estudos da CNBB; 62).
- 2 SINAIS dos Tempos: igrejas e seitas no Brasil, **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n. 21, 1989
SINAIS dos Tempos: tradições religiosas no Brasil, ———. Rio de Janeiro, n. 22, 1989.

- SINAIS dos Tempos: diversidade religiosa no Brasil, ———. Rio de Janeiro, n. 23, 1990.
- HOLLENWEGER, Walter J. *Entusiastisches Chistentum - Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wupertal/Zürich: Güterloher Verlagshaus. p. 79-115.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ³ OTRIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- MOURA, Carlos Eugênio de. A religião dos orixás, vodus e inquices: uma bibliografia em processo. In: MOURA, Marcondes (Org.). **As Senhoras do Pássaro da Noite**. São Paulo: Edusp, 1994. p. 213-243.
- ⁴ BERTAUX, Pierre. **Afrika: Vor der Vorgeschichte bis zu den Staaten der Gegenwart**, Weltgeschichte Band 32. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1961. p. 129.
- ⁵ DUSSEL, Enrique. **Von Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen: ein Projekt der Transmoderne**. Düsseldorf: Patmos, 1993. p. 25.
- ⁶ KLEIN, Herbert S. **A Escravidão Africana: América Latina e Caribe**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser Escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- ⁷ BRANCO, Manoel J. de F. Castelo. **O lugar do Índio na condição do não**. In: REB (47), 1987, p. 601-638.
- ⁸ FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. Rio de Janeiro: Olympio, ²⁰1980.
- JÚNIOR; Caio Prado. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense,¹⁷ 1981
- BASTIDE, Roger. **Brasil: Terras de Contrastes**. São Paulo: DIFEL/USP, ⁴1971. p. 21-26.
- ⁹ LOPES, Nei. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988. p. 35.
- ¹⁰ KI-ZERBO, Joseph. **Die Geschichte Schwarz-Afrikas**. Frankfurt am Mein: Fischer Verlag, 1981. p. 219.
- ¹¹ Cf. SANTOS, Joana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis: Vozes, ⁵1988. p. 28.
- ¹² Cf. CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [s. d.]. p. 19.
- ¹³ Ainda hoje há, na cidade de Salvador da Bahia e no Recife, determinadas festas litúrgicas do calendário cristão, quando após a celebração oficial, grupos afro-brasileiros se encontram na porta da Igreja para continuarem a sua celebração. Por exemplo, a festa do Senhor

- do Bomfim, em Salvador, ou a festa de Nossa Senhora do Carmo, no Recife.
- ¹⁴ CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [s. d.]. p. 77-98.
- ¹⁵ RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, ⁵1977.
- ¹⁶ RAMOS, Artur. **O Negro Brasileiro**. Recife: Editora Massagana, ²1988.
- ¹⁷ VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: Deuses Yorubás na África e no Novo Mundo**. São Paulo: Corrupio, 1981.
- ¹⁸ SANTOS, Joana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis: Vozes, ⁵1988.
- ¹⁹ Exu foi interpretado pelos missionários cristãos como a figura do mal, o diabo da mitologia cristã, fato que não corresponde, de forma alguma, ao imaginário nagô.
- ²⁰ JUNTÓ. In: CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionários de Cultos Afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1977. p. 160.
- ²¹ Entre as várias tradições que foram trazidas pelos escravos e escravas no Brasil, devido a fatores que não será possível aqui desenvolvê-los, só permaneceram os mitos e os ritos ligados a 12 ou 15, que são encontrados nos terreiros de Candomblé.
- ²² BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: EDUSP, ²1971. v. 1, p. 99-100.
- ²³ Utilizaremos o termo “europeu” não necessariamente com uma conotação geográfica, mas sim ontológica.
- ²⁴ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1977. p. 14.
- ²⁵ Ver: DARCY, Ribeiro. O Povo Latino Americano. In: Concilium/232, 1990/6, pp. 20-34. Também Hoornaert levanta a mesma suspeita. Ver: HOORNAERT, Eduardo. O Cristianismo Moreno no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 22.
- ²⁶ Cf. IBGE: Anuário Estatístico do Brasil 1992, Rio de Janeiro 1992, TB. 22. 1 (Diskettenversion)
- ²⁷ HOORNAERT, Eduardo. **O Cristianismo Moreno no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 22.
- ²⁸ DUSSEL, Enrique. Racismo, América Latina Negra e Teologia da Libertação. In: CIHILA (Org.). **Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe**. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 224.
- ²⁹ É importante ter presente os limites e os interesses ideológicos de minimizar a problemática da discriminação racial no Brasil através dos dados oficiais.