

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNICAP

ANO IV, N. 4, SETEMBRO /2005
PUBLICAÇÃO ANUAL

ORGANIZAÇÃO

PROF. DR. SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS
PROF. DR. DEGISLANDO NÓBREGA DE LIMA

ISSN 1679-5393

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	RECIFE	P. 1-217	ANO IV	N. 4	SETEMBRO 2005
-----------------------------------------------	--------	----------	--------	------	---------------

FASA EDITORA

Rua do Príncipe, 610, Boa Vista, Fone: (81) 2119-4160,
Fax: (81) 2119-4259, CEP 50050-410, Recife-PE
Editoração Eletrônica: Lílian Costa
Programação Visual: Hime Navarro
Impressão: FASA GRÁFICA

COMISSÃO EDITORIAL

Rua do Príncipe, 526, Boa Vista, bl. A - sala 604,
Fone: (81) 2119-4109, Fax: (81) 2119-4228,
CEP 50050-900, Recife-PE • E-mail: cedit@unicap.br

Presidente – Prof. Junot Cornélio Matos

Editor – Prof. Paulo Fradique; **Editor-adjunto** – Prof. Fernando José Castim Pimentel;

CONSELHO CIENTÍFICO

Prof. Dr. Benno João Lermen (UNISINOS)
Prof. Dr. Inácio Strieder (UFPE)
Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (PUC-RS)
Profª Drª 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. Degislano Nóbrega de Lima
Prof. Dr. 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

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. Junot Cornélio Matos

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação

Prof. Altamir Soares de Paula

Pró-reitor Administrativo

Profª Fátima Breckenfeld

Pró-reitor Comunitário

Revista Teologia e Ciências da Religião. Recife:
Fundação Antônio dos Santos Abranches – FASA ,
2005. Anual. Periódico Publicado pelo Departamen-
to de Teologia da Universidade Católica de Pernam-
buco–UNICAP.
ISSN 1679-5393

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

MEMÓRIAS ETNOGRÁFICAS DO SÍTIO DO PAI ADÃO

ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS.....9

TÓPICOS SOBRE O PAPEL DA IGREJA EM RELAÇÃO À ESCRAVIDÃO E RELIGIÃO NEGRA NO BRASIL

SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS.....35

AS INTERFACES DA JUREMA: A TRADIÇÃO DOS MESTRES

JUREMEIROS NA UMBANDA DE ALHANDRA

SANDRO GUIMARÃES DE SALLES.....52

LÓGICA E DIÁLOGO: A FÍSICA E A TEOLOGIA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

GILBRAZ S. ARAGÃO.....76

O CRISTÃO E A AUTORIDADE CIVIL A PARTIR DE ALGUNS TEXTOS BÍBLICOS

CARLOS ALBERTO DA COSTA SILVA.....128

A DINÂMICA DA ORAÇÃO NO PROCESSO PEDAGÓGICO DOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

ANTONIO R. S. MOTA.....144

A SANTIDADE MUNDANA E A DINÂMICA CONJUGAL E

FAMILIAR NAS GRANDES CIDADES

LUIZ ALENCAR LIBÓRIO.....161

O JOVEM UNIVERSITÁRIO DO INTERIOR E AS MUDANÇAS OCORRIDAS EM SUA PRÁTICA RELIGIOSA NO ESPAÇO DOS GRANDES CENTROS URBANOS

JOSÉ ARTUR TAVARES DE BRITO.....190

ENTRE A HISTÓRIA E AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: QUESTÕES

TEÓRICO-METODOLÓGICAS SOBRE O TRABALHO COM DEPOIMENTOS ORAIS

NEWTON DARWIN DE ANDRADE CABRAL.....205

APRESENTAÇÃO

O Departamento de Teologia e Ciências da Religião e o Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP apresentam aos leitores mais um número da sua revista, fruto das pesquisas e intercâmbios dos pesquisadores que se dedicam ao estudo de temas e fenômenos relacionados com esta área do conhecimento. Ela quer ser uma contribuição à sociedade no debate público sobre temas referentes à Teologia e às ciências da Religião.

A Prof^a Dr^a Zuleica Dantas Pereira Campos, no seu artigo “Memórias etnográficas do Sítio do Pai Adão”, apresenta algumas das representações que foram construídas acerca da história do Sítio do Pai Adão, tanto pelos integrantes da comunidade religiosa, como pelos intelectuais, na maioria antropólogos e sociólogos, que pesquisaram o funcionamento desse tradicional terreiro de Xangô na cidade do Recife.

O Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos apresenta “Tópicos sobre o papel da Igreja em relação à escravidão e à religião negra no Brasil”, buscando analisar, a partir do horizonte do negro, as conseqüências para a construção da identidade cultural e religiosa dos negros no Brasil.

O Prof. Sandro Guimarães de Salles, em “As interfaces da jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra”, aborda o culto da Jurema em Alhandra, litoral sul da Paraíba, tendo como principal objetivo compreender o encontro entre essa tradição, que remonta aos índios da antiga aldeia Aratagui, e a Umbanda, cuja expansão acompanha a burocratização das instituições religiosas. O autor mostra como, nesse novo contexto, a Jurema está sendo submetida a uma reinterpretação mitológica e ritual.

O Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão, no seu artigo “Lógica e Diálogo: a física e a teologia do diálogo inter-religioso”, busca demarcar os pressupostos epistemológicos, a partir da epistemologia transdisciplinar da complexidade desenvolvida por Basarad Nicolescu, para um diálogo inter-religioso. A partir da “lógica do Terceiro Incluído”, o autor analisa as possíveis contribuições para a teologia e, de modo especial, para o diálogo entre as culturas e religiões.

O Prof. Carlos Alberto da Costa Silva escreve sobre “O cristão e a autoridade civil, a partir de alguns textos bíblicos”, buscando, a partir das diferentes atitudes em relação à autoridade que os textos bíblicos sugerem, delinear os critérios de uma atitude cristã que busque a justiça e o bem comum por parte de toda autoridade civil constituída.

O Prof. Dr. Antonio R. S. Mota, em “A dinâmica da oração no processo pedagógico dos Exercícios Espirituais”, apresenta a importância do papel pedagógico da oração no processo dos Exercícios Espirituais, destacando a prática do método de oração como condição para colocar a pessoa nas devidas condições de possibilidade para deixar Deus atuar na sua liberdade.

O Prof. Dr. Luiz Alencar Libório reflete sobre “A santidade mundana e a dinâmica conjugal e familiar nas grandes cidades”. Partindo das transformações e desafios que as famílias que migram do interior para as grandes cidades enfrentam e que influenciam na própria dinâmica do amor conjugal, o autor analisa a necessidade de uma concepção de vida e de existência que ajude esses casais na sua busca de construção de felicidade conjugal. Ele propõe a busca da “santidade mundana”, que daria aos cônjuges e à família um novo significado do Eros humano, capacitando-os a enxergarem Deus no seu cotidiano.

O Prof. José Artur Tavares de Brito escreve sobre “O jovem universitário do interior e as mudanças ocorridas em

sua prática religiosa no espaço dos grandes centros urbanos”. Partindo dos resultados de uma pesquisa realizada com jovens universitários vindos do interior que vivem na cidade do Recife, analisa as rupturas e as reconstruções das suas necessidades e anseios no espaço da cidade, salientando as construções ou reconstruções da sua religiosidade no novo contexto secular marcado por uma atmosfera de maior liberdade.

O Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral, no seu artigo, apresenta algumas considerações sobre questões teórico-metodológicas que são enfrentadas por pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais, nas suas pesquisas de campo. Partilha a sua experiência na área, tentando tematizar algumas questões freqüentemente postas por jovens pesquisadores, em sala de aula, preparando-se para trabalhar com depoimentos orais. O autor discute, também, a importância de a História oral possibilitar a investigação da experiência religiosa, a partir da memória dos sujeitos envolvidos.

Desejamos a todos uma boa leitura!!!

Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos

Prof. Dr. Degislano Nóbrega de Lima

Coordenadores

MEMÓRIAS ETNOGRÁFICAS DO SÍTIO DO PAI ADÃO

PROF^a DR^a ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS*

Resumo

Este artigo de cunho etnográfico tem como objetivo apresentar várias das representações que foram construídas, acerca da história do Sítio do Pai Adão, pelos integrantes da comunidade e pelos intelectuais – a maior parte destes antropólogos e sociólogos, que, no decorrer de mais de um século de funcionamento desse Terreiro de Xangô, dedicaram suas pesquisas sobre o tema.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; história oral; parentesco sagrado; parentesco profano.

ETHNOGRAPHIC MEMORIES OF THE SITE OF FATHER
ADAM (SÍTIO DO PAI ADÃO)

Abstract

This paper, of an ethnographic stamp, sets out to present several of the representations which have been constructed about the history of the site of Father Adam, by members of the community and by intellectuals – mostly anthropologists and sociologists, who, over the more than the century that this Place of Xangó has been functioning, have dedicated their research to this theme.

Key-words: Afro-Brazilian religions; oral history; sacred kinship; profane kinship.

E assim começa essa história...

Neste artigo, pretendo apresentar uma versão da história do Terreiro Obá Ogunté, mais conhecido, no Recife, como Sítio do Pai Adão. Vale salientar que a história aqui relatada provém, em parte, da memória oral preservada pelo grupo em suas várias representações; outra parte decorre dos relatos feitos por

* Professora Adjunta III do Dep. de História, da UNICAP, Doutora em História. E-mail zuleica@unicap.br

estudiosos a partir da década de 30. Não estou, com isso, tendo a pretensão de apresentar uma história final e completa, mas descrevendo novos ângulos que ajudam a entender os jogos de interesses e a construção da identidade dessa comunidade afro-recifense considerada casa matriz do Xangô¹ pernambucano.

O terreiro é conhecido por todos como “Sítio de Adão”, ou apenas “Sítio”. Gonçalves Fernandes (1937), ao se referir à localização dos principais terreiros do Recife na década de 30, denomina-o de “Seita Africana ôbaoumin” e, mais adiante, como “Sítio Chapéo do Sol”. Em entrevista com os moradores da comunidade, recolhi as seguintes versões:

Antigamente chamava-se Sítio da Tia Inês, mas, depois que ela morreu, passou a ser o Sítio do Pai Adão. Agora, o nome certo é Yemanjá Ogunté, que era a Yemanjá da Tia Inês. Quando D. Joaninha veio para o sítio, adotou o nome de Yemanjá Ogundê, que era a sua Yemanjá. (MÃEZINHA, 10/12/92).

O pai-de-santo do sítio, ao ser indagado sobre essa mesma questão, respondeu da seguinte forma:

O Sítio de Pai Adão é juridicamente conhecido como Terreiro Senhora Sant’ana, mas possui o nome tradicional Obá Omim, Rainha da Água. (PAPAI, 06/11/92).

O antropólogo Raul Lody, em 1985, na ocasião em que liderou o movimento para o tombamento do terreiro pelo Conselho Estadual de Cultura, denominou o terreiro de “Obá Ogunté”. Segundo a opinião do pai-de-santo do terreiro, não existe problema em ser chamado dessa forma. Resolvi, portanto, adotar, neste trabalho, a denominação “Sítio do Pai Adão”, ou simplesmente, “Sítio”.

O Sítio do Pai Adão localiza-se na Estrada Velha de Água Fria, número 1644, no bairro de Água Fria. Trata-se de um terreno enorme – com cerca de 5.370m² – e, no passado, segundo informações, teve um tamanho duas vezes maior. Lá se acumulam um conjunto de construções e espaços sagrados, destinados ao culto dos orixás e dos ancestrais eguns, fundamentado na tradição Nagô. Um outro conjunto de construções profanas revela que lá residem cerca de sessenta e sete pessoas cujas unidades domésticas se distribuem desordenadamente, por todo o terreno. O terreiro é consagrado a *Yemanjá* e é considerado, em Pernambuco a casa matriz de Xangô, como orgulhosamente as pessoas gostam sempre de lembrar.

O espaço físico é ocupado atualmente pelos descendentes do Pai Adão (Felipe Sabino da Costa), personagem que, indubitavelmente, exerceu um papel fundamental na formação da tradição deste terreiro. A esse respeito, chama a atenção Fernandes:

Entre os páis de terreiro, Pai Adão é, sem duvida, o mais destacado. Todos os outros o têm em conta de um grande babalorixá, e si em vóz baixa falam mal da sua importancia, não é sem grande respeito que o cumprimentam. (FERNANDES, G. op. cit., 1937, p. 56)

Segundo dados fornecidos pela FUNDARPE³, os proprietários do terreno são: Rosinete Lima Costa (procuradora dos demais herdeiros); Manoel Nascimento Costa (pai-de-santo do terreiro); Matilde da Costa Nascimento; Rosilda Mendes Costa e Maria Laudicéia da Silva.

Logo em frente do terreiro, encontra-se a casa principal; do seu lado esquerdo, a casa de Mãezinha (Maria do Bonfim), única filha viva de Adão; do lado direito, conjugada com a construção principal, a casa do Sr. Walfrido (sobrinho de Adão) e

D. Dirce. Na parte de trás do terreno, foram construídas em torno de sete pequenas casas (algumas de taipa), das quais vale a pena ressaltar a de D. Luíza, esposa de Tomé (sobrinho-neto de Adão), e a oficina de Miro, filho de Mãezinha.

De acordo com o censo que realizei, apenas duas das unidades domésticas estão na posse de moradores sem laços de parentesco profano (consangüíneo) com o Pai Adão. Uma delas pertence a uma antiga filha-de-santo de José Romão (filho de Adão), que autorizou a construção da casa; a outra não tem nenhuma ligação de parentesco sagrado. Há cerca de dez anos a atual inquilina sofreu um derrame; impossibilitada de subir ladeira, falou com Rosinete, uma das herdeiras, para residir ali por algum tempo⁴.

Nos terrenos posteriores, há dois fatores importantes a salientar: uma enorme gameleira chamada Irokô, árvore sagrada venerada como santo (orixá), e uma cacimba dedicada à orixá Oxum. Essa cacimba, além de finalidades sagradas, serve também como uma espécie de chafariz da comunidade, que a utiliza quando falta água encanada.

O acesso à construção principal, destinada apenas às atividades sagradas, ocorre através de um salão ligado diretamente ao quarto do santo (peji), à cozinha do santo, a um banheiro, a duas residências e a um “hall” por onde se chega ao salão de toques. Este é o mais espaçoso ambiente da casa. É simples e tem como enfeite uma Yemanjá pintada com os dizeres: “A Paz Esteja Aqui”. À esquerda do salão, existe uma porta por onde se chega ao quarto do culto aos ancestrais eguns (ritual privado masculino), composto de dois compartimentos. O observador, estando de frente para esta parede, vê, a sua esquerda, uma outra pintura produzida em novembro de 1991, a qual, retrata uma Yemanjá mais elaborada que a primeira, descrita anteriormente. O salão de toques possui outro acesso externo, o que permite ao público participar dos festejos, sem,

contudo, penetrar nos demais cômodos da casa.

Conjugada à esquerda desta construção, ergue-se a capela de Santa Inês, nos moldes católicos, com entrada independente e sem ligação com o resto da casa⁵.

O conjunto de todas essas construções tem a aparência de decadência e pobreza. Ou seja, apesar do respeito e imponência que ainda mantém entre as outras casas de Xangô em Pernambuco, sem dúvida, deixa muito a desejar em relação ao que foi no início deste século. Como descreve Fernandes:

Essa casa, no chapéu do sol, linha de Beberibe, tem um sítio esplendido, cercado de árvores frondosas. Por detrás da casa ha um Iroco, gameleira sagrada que é venerada como santo. (FERNANDES, G., op.cit., 1937, p. 58).

A arquitetura, no que diz respeito às atividades sagradas, apresenta uma característica peculiar com relação a outros terreiros de xangôs observados. Trata-se do quarto de santo (peji), que não está ligado diretamente ao salão de toques, como é encontrado em outros terreiros. Essa singularidade explica-se por este terreiro ter sofrido várias reformas ao longo do tempo. O atual salão de toques só foi construído posteriormente, como afirma Brandão:

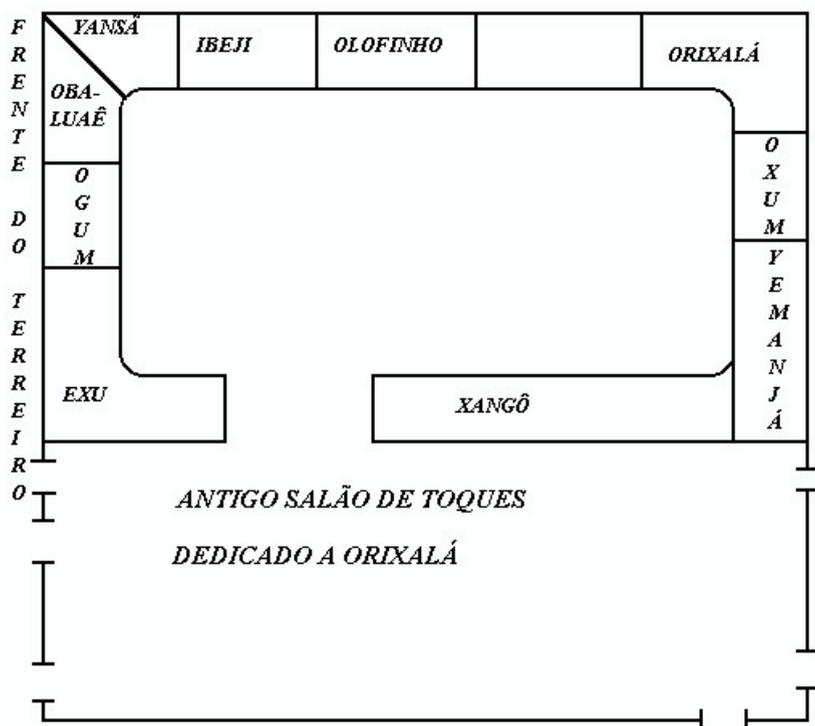
... a construção originária constituía-se de sete cômodos, incluindo a capela. Esta, o peji e a cozinha foram as únicas áreas que não sofreram alterações de forma ou função. Foram construídos, aproveitando as paredes originais, nove cômodos, dos quais dois para o uso cerimonial (o quarto de balé e o novo salão) e os demais para moradia... O peji geralmente se liga ao salão, embora se constitua de um aposento separado. O terreiro de Adão apresentava a mesma

disposição até a reforma feita por seu filho e sucessor, Zé Romão. (BRANDÃO.M.C.T., 1986, p. 19-20).

Ainda, no que se refere ao quarto de santo, a mesma autora assinala:

...é uma das áreas mais importantes da casa, pois é aí que se encontram guardadas as entidades sagradas – os orixás – e todos os seus objetos, utensílios e insígnias rituais. Geralmente é um cômodo pequeno e sem janelas. Essa característica torna o aposento nauseabundo nos dias de grandes sacrifícios rituais ou após esses sacrifícios, visto que, sem ventilação, os alimentos se deterioram facilmente. (Idem, p. 20)

A disposição dos assentamentos dos orixás neste aposento se dá da seguinte forma: do lado esquerdo à porta, está o assentamento de Exu; na parede seguinte, os de Ogum, Obaluaê e Yansã – ocupa este último a parede em frente à porta; logo a seguir, os orixás Ibeji (Cosme e Damião) e Olofinho; já na parede do lado direito, os de Orixalá, Oxum, Yemanjá e Xangô. Para este, é reservado o maior espaço por causa da devido à grande quantidade de objetos rituais e dos assentamentos. Para melhor compreensão, apresento, em seguida, o desenho do local.



Na ocasião das minhas pesquisas no sítio, mais precisamente no momento do *toque* (ritual público religioso, dedicado a um *orixá* específico), foram invocados e cantados os seguintes *orixás* pela ordem: *Exu*, *Ogum*, *Odé*, *Obaluaê*, *Naná*, *Euá*, *Obá*, *Oxum*, *Yemanjá*, *Xangô*, *Yansã* e *Orixalá*. É interessante notar que a quantidade de *Orixás* evocados hoje, no terreiro, reduziu-se quase à metade daquela colhida por Fernandes na década de 30, o qual fornece a seguinte lista:

Exú, Ogum, Oxê-ossí (que é o mesmo Odé), Otim, Iroco, Oxú-marí (arco-iris), Abaluayê (S. Sebastião), Nanan-burucú (encantada dagua, mai do Abaluayê), Yê-uá (outra encantada dagua), Obá (N. S. dos Praseres, Santa Guerreira), Oxum (dona da agua dôce), Yemanjá (dona do mar), Yamassí,

Dadá, Baianênyn, Onanminhã (pai de Xangô), Xerê, Xangô, Oyá ou Yamessan (Sta Barbara), Orixá-lá (pai de todos os santos) (FERNANDES, G., op. cit, p. 62).

Além dos orixás invocados na ocasião do toque, também continua sendo preservado o culto ao orixá Irokô e Olofinho. Quanto ao orixá Irokô, trata-se de uma árvore sagrada (gameleira). Segundo informações colhidas com o *pai-de-santo* do terreiro,

Todo pé de gameleira é considerado refúgio das almas. Tem uma época em que a mulher não pode passar por perto de um pé de Irokô. Antigamente todas as obrigações de Egum eram feitas no pé de Irokô, por isso é que a mulher não chegava perto em nenhuma época. (PAPAI,06/11/92).

Outro informante revelou-me que

O Irokô o que é? É a obra da natureza. É o fenômeno da natureza. É a árvore de onde se extrai a essência para que nós possamos adorar. (PAULO, 31/10/1992).

Constatee a presença do orixá Olofinho no quarto do santo (peji) deste terreiro. Os moradores afirmam ter sido a própria Tia Inês que o trouxera da África. Esse orixá tem uma peculiaridade: as mulheres não podem olhar para ele. Por tal razão, ele é mantido dentro de um velho oratório, guardado a sete chaves. Sabe-se de Olofinho que ele é cultuado no dia 24 de dezembro e, no Brasil, este terreiro constitui o único lugar de onde se tem notícia do seu culto. Como nos informa a atual mãe-de-santo do sítio:

Só existe aqui nesta casa. Foi Tia Inês que trouxe. Quando a gente lavava a cabeça

no quarto do santo, ficava de costas para ele. Dizia minha madrinha, não sei se ela mentia ou era verdade, que a mulher que visse Olofinho cegava. Olofinho... nunca nós achamos quem definisse essa palavra pra nós. Quem sabe definir? Ninguém! Deus me livre! (BELEZA, 21/03/1992).

É muito fragmentada a história deste terreiro, provavelmente por falta de uma memória escrita. Carvalho observa que

A consciência da distância entre eventos significativos coloca um sério problema de interpretação na medida em que força-nos a ter que traçar uma linha (que nem sempre resulta muito precisa) que distinga uma etnografia do presente de uma reconstrução histórica. (CARVALHO, J. J., 1987, p. 2).

Não se sabe, ao certo, a data exata de sua abertura. Os moradores mais antigos afirmam que ele tem cerca de cento e cinquenta anos de existência. Carvalho ressalta que: *The sítio was founded around 1860 or 1870 by an African woman called Inês Joaquina da Costa...*” (CARVALHO, J. J., 1984, p. 80)⁶.

Ayalorixá Inês Joaquina da Costa, conhecida por Tia Inês, o edificou. Segundo a versão dos moradores do sítio, tratava-se de uma negra africana, trazida para o Brasil pelo também africano João Otolú. Roger Bastide, em seu livro *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* (1945), nos fornece uma informação parecida:

O Xangô não se enraizou aqui com muita profundidade. Um único santuário tinha uma tradição verdadeira, o de Pai Adam. Fora fundado por uma antiga princesa da África trazida para o Brasil como escrava, e que por causa de sua origem recebera o

apelido de Baronesa... (BASTIDE, R., 1945, p. 163).

Além desse dado, pouco se sabe sobre a ilustre fundadora do terreiro. Brandão frisa que

A presença de Inês no cenário dos cultos afro-brasileiros é bastante confusa. Uns a apontam como africana, vinda de Lagos, Nigéria, trazida por Adão por ser exímia nos jogos de adivinhação (jogos divinatórios), sendo, portanto, sacerdotisa de Ifá...Uma outra versão conta que Inês era filha de escravos e freqüentava a casa de Eugênia, no Pátio do Terço, no bairro de São José, um dos mais antigos Xangôs do Recife... A história coincide com a anterior ao relatar o fato de ter-se estabelecido em Água Fria quando recebeu herança de uns portugueses de Olinda e que era sacerdotisa de Ifá. (BRANDÃO. M. C. T., op. cit., 1986, p. 178).

Já Carvalho afirma que:

She bought the sítio land and is said to have come from west Africa with various ritual objects with the purpose of establishing the African religious tradition in the city... (CARVALHO, J. J. op. cit., 1984, p. 80)⁷.

Mas, na opinião de um dos informantes, Tia Inês teria comprado o sítio à época, pois essas terras custavam pouco. Em suma, nada comprova tais versões sobre a aquisição do terreno.

Sabe-se, ainda, que Tia Inês não teve filhos consangüíneos, porém adotou quatro: Maria Lori, Onorina, Antônio da Costa e Vicência. Um informante confidenciou que Tia Inês criou Vicência, porque vivera maritalmente com João Otolú, pai consangüíneo

desta. Com a morte de João Otolú, Tia Inês a assumiu, inclusive a registrou como filha⁸. Nessa época, Adão já residia no sítio. Veio com a Tia Inês de quem era filho-de-santo.

Com o falecimento da Tia Inês, em 1919, Adão assumiu a liderança do terreiro, mas por pouco tempo. Conta-se que ele, por haver-se desentendido com José Querino, outro integrante da comunidade, deixou este como pai-de-santo. Mudou-se, então, para uma casa de sua propriedade, na rua do Bom Conselho. Quanto a José Querino, não encontrei nenhum registro relevante; descobri apenas que se chamava Zé Castro e era filho do orixá Xangô. Após a sua morte, Adão retornou ao cargo de líder.

Pai Adão, Felipe Sabino da Costa, tornou-se o mais famoso e respeitado babalorixá dos cultos afro-ricifenses de sua época. A seu respeito, Fernandes (1937) diz que nasceu em 1877, na cidade do Recife, filho de um escravo chamado Sabino da Costa. Seu sonho era conhecer a terra dos seus ancestrais. Foi à África em 1906, passou anos em Lagos e voltou satisfeito com o que aprendera. Brandão relata que

O relacionamento de Inês com Felipe Sabino da Costa também é confuso, e não se sabe exatamente porque foi ele que herdou o terreiro de Inês. Valfrido também insinua que eles eram mais que bons amigos. Esta sabedora de sua viagem à Nigéria, achou-o mais qualificado para herdar a liderança religiosa do terreiro. Há uma outra versão segundo a qual Adão a trouxe consigo da Nigéria e que a mesma logo alçou vôo por si só, fundando o terreiro mas sem romper completamente o seu relacionamento com Adão, a quem legou a casa. Uma outra história é de que ele teria rompido a linha sucessória que caberia a Joana Batista e usurpado o terreiro alegando ser uma ordem dos Orixás (BRANDÃO, M.C. T., op. cit., 1986, p. 179).

Um dos informantes, neto consangüíneo do Pai Adão, deu-me o seguinte depoimento:

Meu avô não era dono daí não. Apenas veio para tomar conta dos santos. Quando Tia Inês morreu, o sítio ficou para usufruto dos negros e assumia aquele que fosse mais velho. Quando Tia Inês morreu, chamaram meu avô e disseram assim: “Olhe, isso aqui é seu, era de Tia Inês”. Aí, o meu avô disse assim: “Eu não quero nada não!” E recusou. Isso é a história contada pelo meu pai, e o meu pai sabia a história do pai dele mais do que os irmãos dele tudinho!...Meu avô era o pai-de-santo com a Tia Inês, tomava conta. Mas ele era afilhado-de-santo, filho-de-santo. Quem ditava as ordens era ela, ele era o mensageiro dela. (PAULO, 31/10/92).

Ainda a respeito do Pai Adão, sua filha relatou que ele se casara com Maria da Hora Ananias Costa, de quem teve cinco filhos, a cada um deu um ofício. Não queria vê-los dentro das coisas do santo. Seus filhos com Maria da Hora foram: Sigismundo (pedreiro), José Romão (carpinteiro), Guilherme (alfaiate), Malaquias (marmorista) e Maria do Bonfim (costureira). Tem-se notícia de um outro filho mais velho, fruto de uma outra união.

Pai Adão faleceu em 26 de março de 1936. No dia seguinte à sua morte, os jornais do Recife notificaram:

A's 13 horas de hontem, em sua residencia, á Estrada de Água Fria nº 720, falleceu o Snr. Adão Costa, conhecido pela antonomasia de “Pai Adão”.
O morto contava 64 annos de idade.
Era casado, tendo deixado cinco filhos maiores, além de grande numero de netos.
O enterramento realizar-se-á hoje, ás 15 horas, no cemiterio de Santo Amaro.
(FALLECIMENTOS..., 23/03/1936).

Com a avançada idade de 60 anos, faleceu hontem, em sua residencia a Estrada Velha de Água Fria, o Sr. Felipe Sabino da Costa, ou, simplesmente “Pai Adão”, cognome este que lhe deixou famoso, entre os affeicionados do “Xangô” em Pernambuco.

Bastante conhecido nas zonas que compreendem Olinda e Beberibe, “Pai Adão” conquistou, ha cerca de trinta annos, uma popularidade invulgar, dadas as suas actividades naquella seita.

Com o seu fallecimento, hontem, em virtude de um ataque cardiaco, desfilaram diante do corpo inanimado, cerca de 500 pessoas, todas dominadas de profunda consternação. Sabino da Costa deixa numerosa prole, constituida de filhos, netos e bisnetos. Era casado com D. Maria da Hora da Costa.

O enterramento de “Pai Adão” sera realizado hoje, com grande acompanhamento na necropole de Santo Amaro.

Era “Pai Adão” um dos mais antigos “babalorixás”, da cidade, tendo tomado parte saliente no congresso Afro-Brasileiro realizado a pouco tempo no Recife. (MORREU “PAE ADÃO’... 27/03/36).

Falleceu, hontem, as 15 horas, na estrada de Água Fria nº 720, com a idade de 64 annos, o Sr. Adão da Costa, conhecido por Pai Adão, que se dedicava a trabalhos de espiritismo. Casado deixa 5 filhos maiores, netos e bisnetos.

O seu enterramento, deverá realizar-se, hoje, às 15 horas, no cemitério de Beberibe. (FALLECIMENTOS... 27/03/1936).

Ainda com respeito ao acontecimento, seu neto relata:

Quando meu avô morreu, deixou tudo despachado, já deixou preparado para fazer o axexê dele. Disse que não precisava fazer nada, só era pegar o santo, levantar e fazer o despacho, levar para o mato, essa coisa! Mas tinha D. Bernadina, que era uma filha-de-santo dele, achou por bem fazer a cerimônia, cumprir o ritual. Meu avô tinha um amigo muito íntimo na Bahia – chamava-se Martiniano Bonfim. D. Bernadina, também conhecia Martiniano: quando ele vinha da Bahia, se hospedava na casa dela. Aí pediram para ele fazer o despacho. Aí fez! Meu pai (Malaquias) ajudando com tio Guilherme. (PAULO,31/10/92).

Brandão (1986) constata que existem depoimentos que explicam a morte de Adão: uma troca concedida pelos orixás para manter seu filho Mundinho vivo.

Com Adão, iniciou-se a sucessão de pais-de-santo do terreiro por laços de parentesco profano (consangüíneo). Após a sua morte, entrou em cena uma outra personagem, Joana Batista, conhecida como Joana Bode. D. Joaninha, como era mais freqüentemente chamada, era filha-de-santo de Tia Inês. O nome dela provém do marido, conhecido como Mané Bode. Sobre ela, Bastide (1945) ressalta que Tia Inês era consagrada a Yemanjá e, quando morreu, doou seus bens a Joana, sua filha em Yemanjá.

Uma informante relatou que

D. Joaninha não assumiu antes, porque tinha medo de Adão. Quando havia toque no sítio, mandava suas filhas irem, mas ela nunca ia. Mas o principal medo de D. Joaninha era o da responsabilidade com o quarto de balé. Finalmente, quando Adão morreu, D. Joaninha foi para o sítio e assumiu juntamente com Zé Romão... Todos ficaram intrigados quando ela assumiu, pois o terreiro era 'dele'...Minha

madrinha, antes de ir para o sítio, tinha seu próprio terreiro em Ponte de Parada. Os filhos de Adão, Mundinho e Zé Romão, viviam na casa de D. Joaninha, o que aborrecia muito Adão. (BELEZA, 21/03/1992).

Joana, ao que parece, segundo depoimentos, também não teve filhos profanos (consangüíneos), porém adotou muitos, como Ilda, Cema, Isabel, Bil, Judite, Tiago e Lezinho.

Quando ela veio para o sítio, levou todos os filhos, inclusive os assentamentos de seus filhos-de-santo ... Zé Romão, que assumiu o terreiro juntamente com ela, veio com ela desde Ponte de Parada. Deixou o Pai Adão e vivia com D. Joaninha. As questões de aborrecimento de Adão com minha madrinha começou tudo por causa de Zé Romão...Sei que, quando minha madrinha chegou aqui, descobriu que Adão nunca tinha pagado imposto, que o sítio ia ser leiloado. Porém, apesar de Adão ter muito poucos filhos-de-santo, D. Joaninha tinha muitos, e todos gente muito boa. Eles pagaram os impostos, e ela fez a festa de Yemanjá no salão menor de Orixalá. O salão onde hoje se toca foi construído por ela e dedicado a Yemanjá.(BELEZA,21/03/92).

Outro informante comentou que

D. Joaninha era filha-de-santo da Tia Inês e era mais velha do que Vicência. A tradição foi cumprida (PAULO, 31/11/92).

Joana Batista encarregou-se da liderança do terreiro juntamente com Zé Romão, filho de Adão. Os depoimentos dos filhos-de-santo desse casal foram unânimes em afirmar que, enquanto D. Joaninha era viva, ela realmente mandava

no terreiro. Diziam que Zé Romão, mesmo atuando como pai-de-santo, executava apenas os rituais privativos dos homens. Sobre Joana, Vicente Lima comenta:

Joana Batista guarda esses últimos despojos sagrados do Xangô que pertenceu a Tia Inês e depois a Adão e agora passou às suas mãos, por hereditariedade religiosa. Ela conduz com paciência e zelo tudo que lhe foi confiado, e assim, repousa, na Estrada Velha de Água-Fria, guardada pelas verdes folhagens do Irocô a capelinha onde ela ainda festeja os meses marianos ao lado do único peji que sobrevive da catástrofe das deformações e que ainda existe se quisermos ser rigorosos em críticas. (LIMA, 1937, p. 57).

Morreu Joana Batista em 27 de abril de 1953. Assim, novamente o terreiro sofreu uma grande perda. Vicência que se responsabilizou pela chefia feminina, era filha consangüínea de João Otolú (que trouxera Tia Inês para o Brasil) e filha adotiva da Tia Inês, além de ser sua filha-de-santo. Um informante frisa que,

Quando D. Joana faleceu, Vicência já vivia no sítio. Teve um tempo em que não tinha onde morar, e D. Joana a colocou lá dentro. As duas eram irmãs-de-santo, mas brigavam muito. (BELEZA, 21/03/92).

Portanto, Vicência assumiu a liderança do terreiro juntamente com José Romão.

Em 02 de setembro de 1971, morreu José Romão. Iniciou-se com esse fato uma disputa pela liderança masculina do terreiro entre o seu irmão Malaquias e seu filho consangüíneo, Manuel Nascimento Costa. Como descreve Brandão:

Malaquias sucedeu Zé Romão... A sucessão de Zé Romão, falecido em 1971, ocasionou intensa disputa de Malaquias com o filho de Zé Romão, Manoel Costa, conhecido como 'Papai'...Malaquias que tinha preterido uma vez a liderança da casa, agora próximo a se aposentar do serviço público, reivindicou a sucessão. Entre 1972 e 1983, houve uma desgastante disputa em que hora Malaquias, ora 'Papai' ficava na liderança religiosa do sítio. (BRANDÃO, op.cit.,1986, p.180).

Aqui, considere importante relatar os depoimentos mais representativos da comunidade sobre este assunto. Neles estão incluídos os do atual pai-de-santo e mãe-de-santo, da esposa de José Romão, do filho de Malaquias e, por fim, de uma antiga filha-de-santo do terreiro.

Quando meu tio morreu, eu assumi. Uma vez, meu tio saiu, eu assumi. Eu assumi uma vez, depois ele voltou. Eu estou com dez anos no sítio. Mas, mesmo ele em vida, houve um aborrecimento lá com o pessoal, e eu assumi. Depois ele voltou e eu dei o lugar dele. Eu fiquei com ele até ele falecer. (PAPAI, 06/11/92).

Quando Malaquias estava no poder, eu nunca ia lá. Foi aí que começou a bagunça. Ele acabou com muita coisa. (BELEZA, 21/03/92).

Quando Zé Romão assumiu o sítio, eu vivia muito lá. Quando ele morreu, foi quando Papai assumiu, depois de Zé Romão... Malaquias, não! Malaquias não assumiu o sítio não. (JANDA,18/11/92).

O tio Zé Romão fez usucapião, depois que já estava aí, por mais de vinte anos, mais ou menos em 50. Depois ele ajeitava tudo, dando uma parte para os irmãos: Guilherme, Mãezinha... Mas só que ele adoeceu. E quando ele morreu, chegou os filhos tomando

conta de tudo, chegando ao ponto de discutir com meu pai (Malaquias). Tio Zé Romão, quando foi para o hospital, quando ele pressentiu que ia morrer mesmo, chamou meu pai, deu a chave do quarto de santo a ele e mandou ele tomar conta dos santo dele. Depois que ele morreu, meu pai ficou. Daí o pessoal foi incentivando Papai; quando viu, foi discutindo com meu pai. Aí ele disse a meu pai que era o herdeiro, era o dono! Meu pai, até um pinto pra matar aí, tinha que pedir satisfação a ele. Aí, meu pai, já com a idade de setenta e quatro anos, se abusou e veio embora. Disse o que bem quis e veio embora. Aqueles santos não têm dono não! Aqueles santo é pra todo mundo adorar. Ele não é dono dos santos não! Pode ser dono da terra, mas do santo, não! Então, quando Tio Zé Romão morreu, meu pai assumiu; depois ficou por conta dos herdeiros. Foi quando assumiu Papai. Uma vez, estavam jogando para fazer o presente de Yemanjá, e a santa sem querer aceitar o presente. Aí, Papai mandou Vicência, com Tia Mãezinha, falar com meu pai e dizer que Yemanjá queria que ele fizesse o presente. Ele chega ficou arrepiado de tanta emoção. Ele aceitou fazer. Depois de um tempo, quando meu pai fez as obrigações e Yemanjá aceitou o presente, Papai mandou dizer a ele que ele mesmo ia fazer o presente. Aquilo tinha sido uma topada! Aquilo pra meu pai foi uma queda! A queda foi tão grande, que, com quinze dias depois, ele teve uma trombose e faleceu. (PAULO, 31/10/92).

Sobre Papai, eu não vou falar não, minha filha! Porque eu não gosto de falar não. Porque quem não quer saber da verdade, que mate os antigos! Não é assim? Não tem esse ditado? (LUIZA, 11/11/92).

Sobre esse desacordo, tentei colher depoimentos de antropólogos que, à época, pesquisavam este terreiro. Esses

pesquisadores acompanharam, em parte, o conflito. Mais particularmente no período de 1973-77, um deles me informou ter torcido por Manuel N. Costa, apesar de não ter efetivamente tomado parte da disputa. Afirmou, ainda, que Malaquias lhe confidenciara, certa vez, que o seu pai (Adão) o teria preparado para uma profissão secular (marmorista), o que só endossaria a posição de Manuel N. Costa na liderança do terreiro.

Outro entrevistado declarou que, apesar de não ter acompanhado todo o conflito, assistiu a algumas situações desagradáveis entre os dois pretendentes ao cargo de chefe religioso masculino do terreiro. Acreditava que quem estava realmente por trás dessa desavença seria a irmã de Manuel N. Costa, Rosinete, o que é uma informação pertinente. Rosinete atuava como procuradora dos demais herdeiros do terreno, e Manuel N. Costa se legitimou na sua posição de líder religioso, alegando o direito de propriedade da terra.

Malaquias e Manuel N. Costa se revezaram na liderança até a morte do primeiro, em maio de 1984. Manuel N. Costa (Papai), então, tomou para si o comando, com o qual permanece até hoje.

Vicência faleceu um pouco antes da morte de Malaquias, em dezembro de 1983. Assumiu, nessa época, a sua posição Iraci Rodrigues Vilela, conhecida por todos como Beleza.

Beleza, em seu depoimento, afirmou ter 68 anos de iniciada na religião. Fez a sua iniciação em 25/12/1933, no dia de Olofinho. Seu pai-de-santo foi Gerônimo Gomes de Almeida (babalorixá também de renome em sua época), e sua mãe-de-santo, Joana Batista. Segundo ela mesma conta,

Eu não sou filha daqui do sítio não. Quando eu vim pra cá, o que ela (D. Joaninha) fez já tava feito ... trouxe o meu santo assentado praqui. Quando ela veio, eu vim com ela. (BELEZA, 21/03/92).

Iraci Vilela entrou, portanto, na comunidade por intermédio da sua mãe de santo, Joana Batista. Foi escolhida como yalorixá do sítio por meio do jogo de búzios realizado por Manuel N. Costa, na presença dos principais integrantes da hierarquia religiosa do terreiro, na ocasião da morte de Vicência, em 19839.

Sua posição na chefa religiosa feminina do sítio é muito contestada. Como relata o pai-de-santo:

... o pessoal de Malaquias não queria Bê. Mas o jogo disse que era ela. Foi jogo aberto nas folhas. Foi feito por mim na presença de quarenta pessoas antigas, com consulta feita a todos os presentes. Bê não estava presente. Deu três ossadé. Três oduns de Yemanjá consultado disse que era ela e Xangô queria festa. Bê e Mãezinha se abraçaram. (PAPAI, 06/11/92).

Outro depoimento diz que

Depois que Vicência morreu, Papai jogou, né? E, segundo o jogo dele, deu Bê. Eu não sei se foi bem interpretado, eu não estava lá. Tia Mãezinha estava lá, mas ela não é de dizer nem sim, nem não. Eu, como gosto da justiça e do direito, se fosse eu que estivesse na frente do sítio, a mãe-de-santo do sítio era Tia Mãezinha por causa da idade e do conhecimento dela. A velha conhece! Antes, a tradição era o mais velho. E talvez por desconhecimento da tradição é que ela foi quebrada. (PAULO, 31/10/1992).

Há cerca de dois anos e meio, 2001, Mãe Bê foi afastada da chefia religiosa feminina do terreiro por motivos de saúde. Sua idade avançada não mais permitia o exercício de tão importante função para todos aqueles que fazem parte da comunidade do terreiro. Atualmente, quem responde pela chefia religiosa feminina é Maria do Bonfim, a Tia Mãezinha, única filha

viva de Pai Adão. Portanto, Mãezinha, no momento, acumula duas funções importantíssimas na hierarquia religiosa: madrinha e mãe-de-santo. **Cumpre-se, assim, a vontade de** muitos dos integrantes do Terreiro de Xangô mais antigo em funcionamento na cidade do Recife.

Mãezinha é filha consangüínea de Adão com Maria da Hora. Tem aproximadamente noventa e seis anos de idade e orgulha-se muito de ser filha do Pai Adão. Ela mesma explicou o motivo de ser chamada de Mãezinha:

Minha mãe só teve homem, tudo homem! De mulher, só nasceu eu. E quando eu nasci, meu pai disse que a mãe dele havia chegado. Eu tenho o nome da minha avó, a minha avó mãe de meu pai. Ela era africana. Ela se chamava Maria do Bonfim e Maria do Bonfim é o meu nome. Então o meu pai dizia: "A minha Mãe chegou! A minha Mãezinha!" Aí, pronto! Ficou me chamando de Mãezinha... (MÃEZINHA, 07/03/89).

Concluindo

O que se pode perceber nesta história, traduzida em tantas representações, é que a sucessão de pais-de-santo do terreiro se dá por meio de laços de parentesco profano (consangüíneo) com o Pai Adão. E a sucessão de mães-de-santo acontece por laços de parentesco sagrado (ritual) com a Tia Inês. à exceção do caso atual, em que o cargo de mãe-de-santo é ocupado pela madrinha do terreiro.

No meu entender, essas duas qualidades diferenciadas de parentesco constituem, dentro desta comunidade de xangô recifense, um equilíbrio de forças: a família sagrada não se sobrepõe à família profana.

A reconstituição de genealogias profanas com Pai Adão e a reconstituição de genealogias sagradas com a Tia Inês assumem o mesmo grau de importância. Concordo com a

afirmação feita por Beatriz Góes Dantas a respeito do Xangô tradicional sergipano, sobre o qual a autora afirma:

Desse modo, organizando-se internamente por princípios que privilegiam ascendência africana reconhecida, a reconstituição de genealogias reais ou supostamente nagôs assumem uma grande importância para os integrantes do terreiro. Através dela constitui-se o núcleo do grupo de culto, aquele que será freqüentemente invocado para atestar sua continuidade com a África. (DANTAS, 1988, p. 90).

Acredito que o mesmo ocorra no caso do sítio de Adão.

A família dos descendentes de Adão e a família dos descendentes da Tia Inês se complementam na organização social do terreiro. Nesse sentido equilibram uma luta de forças entre o parentesco sagrado e o parentesco profano, em que ambos estão constantemente reativando esses laços no sentido de manter os elos necessários à preservação da comunidade. Em ambos os lados se percebe o discurso da legitimação de sua posição dentro da hierarquia religiosa, por meio de sua reconstituição de parentesco, seja com Adão, seja com a Tia Inês.

Finalmente, pude constatar que, apesar de presentes diversos tipos de conflitos e tensões dentro do grupo, ao que parece, a comunidade tenta perpetuar, com a sua diversidade de rituais afro-brasileiros e, até mesmo de tradição católica popular, assimilada pelos seus antigos ancestrais escravos, a tradição da cultura afro-brasileira, que tão fortemente contribuiu para a formação social, política, econômica e cultural brasileira.

Notas

- * Professora Adjunto III do Dep. de História da UNICAP, Doutora em História. Email zuleica@unicap.br.
- ¹ Xangô é a denominação utilizada, no Recife, para conceituar as religiões de origem afro-brasileiras.
 - ² Os dados fornecidos pela FUNDARPE (1984) afirmam ter 4.000m². A área de 5.370m² foi medida por um arquiteto, por mim contratado.
 - ³ Em 10/10/84, na ocasião do processo de tombamento do terreiro como patrimônio histórico de Pernambuco.
 - ⁴ Existem versões de que ela foi amante de uma antiga filha de santo, por isso conseguiu abrigo.
 - ⁵ A Capela de Santa Inês no Sítio do Pai Adão é uma construção perfeitamente ortodoxa no estilo e nas imagens. Os moradores mais antigos dizem ter sido erigida à época da Tia Inês, no local onde havia uma casa de farinha.
 - ⁶ O sítio foi fundado, por volta de 1860-70, por uma mulher africana chamada Inês Joaquina da Costa...In: CARVALHO, J. J., 1984, p. 80 (tradução minha).
 - ⁷ Ela comprou a terra do sítio e é conhecida como tendo vindo da África ocidental com vários objetos rituais, com o objetivo de estabelecer a tradição africana na cidade. In: CARVALHO, J. J., op. cit., 1984, p. 80 (tradução minha).
 - ⁸ Não tive acesso ao registro de nascimento de Vicência para confirmar tal informação.
 - ⁹ Um terreiro de Xangô se baseia fundamentalmente na relação pai-mãe/filhos de santo. A organização hierárquica do Sítio do Pai Adão difere um pouco daquela descrita por Ribeiro (1978). Nesse terreiro, existe a figura do pai-de-santo (babalorixá) e, numa posição ligeiramente inferior à sua, a mãe-de-santo (yalorixá).

O pai-de-santo encarrega-se de marcar os dias das cerimônias públicas ou privadas, do jogo divinatório, da direção geral dos grandes rituais e cultos e de realizar a maior parte das oferendas aos deuses, entre as quais, o sacrifício. A mãe-de-santo se ocupa da angariação dos recursos para os rituais, da preservação do espaço físico do terreiro, de certas partes da cerimônia de iniciação e da disciplina dos filhos e filhas-de-santo do terreiro, que lhe são inferiores em categoria hierárquica. O jogo divinatório, por sua vez, pode ser executado pela mãe-de-santo na ausência do sacerdote. No Sítio do Pai Adão, não há a posição de mãe pequena, mas existe uma outra, a de madrinha do terreiro – a posição mais elevada depois da yalorixá. Sua principal obrigação é guardar as chaves do quarto do santo e do salão de toques. Ela ajuda também na preparação da comida do santo.

Abaixo dessa posição, estão as filhas-de-santo. Elas trabalham na limpeza do quarto do santo, na arrumação do terreiro (e sua ornamentação nos dias de toque) e do preparo das comidas. Além das tarefas acima citadas, cuidam das filhas e filhos-de-santo em possessão. Lá, ao contrário do que Ribeiro descreve na década de 50, observei que as filhas-de-santo também podem cuidar dos filhos do sexo masculino em possessão.

A posição dos tiradores de toadas também não é fixa. O pai-de-santo abre as toadas, revezando-se posteriormente com os assistentes (inclusive, uma das filhas-de-santo também se encarrega dessa função). Os tocadores de ilús têm ainda posição equivalente à dos assistentes do sacerdote, chegam muitas vezes a desempenhar as duas funções: de tocadores de ilús e de assistentes.

Referências

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

BRANDÃO, Maria do Carmo T. **Xangôs Tradicionais e Umbandizados do Recife**: organização econômica. 1986. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 1986.

CARVALHO, José Jorge. A Força da Nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. **Série Antropológica**. n. 59, Brasília, 1987. (mimeo).

CARVALHO, José Jorge. **Ritual and Music of Sango Cults of Recife, Brazil**. 1984. Phd Dissertation (Phd Dissertation of Social Anthropology) The Queens University of Belfast, Belfast, 1984.

DANTAS, Beatriz. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FALLECIMENTOS. **Diário da Manhã**. Recife, 27 mar. 1936, p. 4.

FALLECIMENTOS. **Jornal do Commercio**, Recife, 27 mar. 1936, p.14.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs no Nordeste**: investigação sobre os cultos negros fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

LIMA, Vicente. **Xangôs**. Recife: Jornal do Commercio. 1937.

RIBEIRO, René. **Cultos Afro-Brasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. 2. ed. Recife: IJNPS, 1978.

MORREU “PAE ADÃO”, O MAIS ANTIGO REPRESENTANTE DA SEITA AFRICANA NO RECIFE. *Jornal Pequeno*, Recife, 27 mar.1936, p. 2.

MOTTA, Roberto. Bandeira do Alairá a festa de xangô – São João e os problemas do sincretismo afro-brasileiro. **Ciência & Trópico**. Recife, v. 3, n. 2, Jul./dez.,1975.

Entrevistas

BONFIM, Maria do. **Mãezinha**. Recife, 07 de mar. 1989. (Entrevista Inédita).

_____. **Mãezinha**. Recife, 10 de dez. 1992. (Entrevista Inédita).

COSTA, Luiza Felipe da. **Luíza de Tomé**. Recife, 11 de nov. 1992. (Entrevista Inédita).

COSTA, Manuel Nascimento. **Papai**. Recife, 06 de nov.1992. (Entrevista Inédita).

COSTA, Paulo Braz Felipe da. **Paulo de Malaquias**. Recife, 31 de out. 1992. (Entrevista Inédita).

SILVA, Dijanira Alves da. **Janda**. Recife, 18 de nov. 1992. (Entrevista Inédita).

VILELA, Iraci Rodrigues. **Beleza**. Recife, 21 de mar. 1992. (Entrevista Inédita).

TÓPICOS SOBRE O PAPEL DA IGREJA EM RELAÇÃO À ESCRAVIDÃO E RELIGIÃO NEGRA NO BRASIL

PROF. DR. SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS

Resumo

Este artigo apresenta alguns tópicos sobre a relação da Igreja Católica frente à escravidão e à religião africana no Brasil, buscando analisar, a partir do horizonte do negro, as conseqüências para a construção da sua própria identidade religiosa e cultural.

Palavras-chave: Igreja e escravidão, escravidão negra no Brasil, religião e poder.

TOPICS ON THE ROLE OF THE CHURCH WITH REGARD
TO SLAVERY AND RELIGION IN BRAZIL

Abstract

This paper presents some topics on how the Catholic Church has related to slavery and the African religion in Brazil by endeavoring to analyze from black people's point of view, the consequences for the construction of their own religious and cultural identity.

Key-words: Church and slavery, black slavery in Brazil, religion and power.

A história da presença do cristianismo no continente latino-americano, do seu relacionamento com os negros e negras, é marcada por grandes ambigüidades. Milhões de homens e mulheres foram barbaramente escravizados e sumariamente introduzidos no cristianismo e no projeto colonial europeu. Por meio da catequese e do batismo cristão, foram obrigados a abandonar cultura e religião ancestrais e a “converterem-se” ao cristianismo. Salvo raras exceções, ela foi conivente com a escravidão, ao ser utilizar ela própria da mão-de-obra escrava para a sua sustentação econômica e ter também servido de

base ideológica para a justificação religiosa da escravidão.

Este texto trata da postura da Igreja Católica frente à escravidão dos africanos no período colonial brasileiro, buscando compreender alguns condicionamentos histórico-teológicos que favoreçam a compreensão da mentalidade dos atores religiosos envolvidos naquele contexto. Buscaremos apresentar alguns dados históricos que possibilitem o resgate da mentalidade dominante da época e a influência na justificação ideológica da escravidão.

Caio Prado Júnior, analisando a formação social e econômica do Brasil, afirma, com razão, a lógica predominante que perpassou a história da formação brasileira:

Se vemos a essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamantes; depois algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Nada mais que isso. É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que se nos fazem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileira.¹

Todo esse empreendimento teve como base de sustentação econômica a mão-de-obra escrava negra. No início, a solução foi buscada no resgate da mão-de-obra indígena, mas, já ao final do século XVI e, principalmente, no século XVII, esta veio a ser substituída pela mão-de-obra escrava negra ².

Após serem capturados e realizarem longas caminhadas até os locais de embarque, os cativos eram reunidos e tratados para que, com melhor aparência, pudessem render mais lucro ao serem vendidos aos mercadores, que os revendiam nos portos do Brasil.³ Nos engenhos, essas pessoas pertencentes a vários

grupos étnicos e de diferentes regiões na África, com diferentes experiências culturais, eram obrigadas a conviver nas senzalas e a trabalhar nos latifúndios.

O desencontro de culturas a partir do horizonte português

Os portugueses e africanos no Brasil vinham de “mundos” e culturas diferentes, mas as conseqüências da chegada e o seu posterior desenvolvimento ao longo dos cinco séculos da história do Brasil foram fundamentalmente diferentes para cada um dos grupos envolvidos: o português que chega ao Brasil havia deixado geograficamente a sua terra natal, mas, ao mesmo tempo, a importara culturalmente.⁴ Ele transporta culturalmente a Europa (Portugal) para o Brasil; a nova terra colonizada não é “*uma outra terra*”, é apenas a extensão do mesmo, do seu mundo cultural, de Portugal. A família nobre, separada pelos latifúndios conserva a sua estrutura cultural, agrupando, ao redor de si, os que habitavam no seu território, substituindo o povoado português, que era organizado ao redor da igreja paroquial, agora ao redor de si nos latifúndios, tornando-se o centro da cultura do Brasil colonial.⁵ Na intimidade da casa dos senhores portugueses, os valores e o estilo de vida são, na maioria das vezes, a cópia da vida em Portugal, mesmo que, com a chegada ao Brasil, algumas modificações tenham ocorrido.

A partir do horizonte africano, percebe-se que houve uma diferença substancial. Ao contrário do português, que vinha ao Brasil em busca de riquezas, os africanos foram escravizados e barbaramente forçados a vir para o Brasil a fim produzirem riquezas para os portugueses. Foram obrigados a viver em um novo “habitat” onde se encontravam em total subordinação econômica e social. Ao serem capturados, eram-lhes destruídas

as relações comunitárias na aldeia, a família, a linhagem e a religião. Eles eram transportados para uma terra estranha onde o branco patriarca era o dominador, senhor absoluto; cabia-lhes, pois, a nova organização social, o lugar mais humilhante e desprezível: a *escravidão*.

Diante da pluralidade cultural entre os escravos africanos, a língua portuguesa, já nas senzalas, se tornou um instrumento necessário de comunicação, pois povos de diferentes línguas tinham que conviver no mesmo espaço físico. Contudo, o tempo e a distância não puderam esvaziar as tradições mais profundas dos povos transportados, pois a chegada sempre mais constante de escravos favoreceu a revitalização dessas culturas.⁶

O número de escravos tendeu a crescer até o século XIX, possibilitando conseqüentemente às etnias que conviviam numa mesma senzala se reagruparem culturalmente.⁷ Outro fator importante a considerar é o direcionamento geográfico dado aos últimos grupos de escravos transportados. Os povos da Nigéria e Daomé, que formam o contingente do último ciclo da escravidão, eram constituídos por diversos grupos que já haviam tido contatos entre si, por causa das guerras ocorridas mesmo antes da presença europeia na África. No século XVIII, foram capturados como prisioneiros de guerra vários povos nigerianos, principalmente o povo Ketu, que foi prisioneiro dos daomeanos de Abomey e constituiu o maior contingente de negros escravizados e enviados ao Brasil no último período da escravidão.

Os escravos transportados para o Brasil durante o quarto ciclo da escravidão não foram destinados aos latifúndios, mas sim aos trabalhos domésticos nos centros urbanos do Nordeste, principalmente nas cidades de Salvador e Recife. Por estarem localizados nos centros urbanos e por terem maior liberdade e possibilidade de locomoção e agrupamento, em relação aos escravos nos latifúndios (sem possibilidade de terem contato

com outros por estarem sob maior vigilância, principalmente os que trabalhavam nas minas de ouro), os grupos urbanos puderam vivenciar, de maneira mais organizada, as suas tradições religiosas.⁸ É devido a esse fato que a religião Nagô se tornou o modelo mais importante e aceito pelos outros grupos africanos no Brasil.⁹

Fora de um controle mais sistemático ao qual estavam submetidos os negros e negras nas plantações rurais ou nas minas, os escravos urbanos, diante de certo anonimato permitido pelo centro urbano, usufruindo de maior “liberdade”, tinham maior possibilidade de se organizarem.¹⁰ Tal situação proporcionou aos negros que tinham que caminhar pelas ruas da cidade, vendendo os seus produtos ou sendo utilizados para outros fins, a possibilidade de se locomoverem e de se encontrarem. Podiam, assim, com mais facilidade, contatar com outros escravos da mesma nação, trocar notícias sobre o seus países de origem e festejar juntos nas festas e feriados. Isso tornou possível a preservação oral de elementos da sua cultura de origem.¹¹ Os primeiros terreiros de Candomblé historicamente datado foram fundados por negros e negras livres nas cidades de Salvador e Recife, centros urbanos fundamentais na história colonial brasileira.¹²

A Igreja Católica e a evangelização dos escravos

É necessário contextualizar a “*Primeira Evangelização*” para poder compreender as suas conseqüências. Em primeiro lugar, a primeira evangelização inicia-se na extensão da atmosfera medieval de conquista de territórios para a fé católica. A luta pela reconquista dos territórios europeus dominados pelos árabes e a luta contra os muçulmanos influenciarão os missionários profundamente. Agora, não os árabes, mas os

índios e os negros infiéis é que devem ser conquistados para a fé católica.¹³ O segundo aspecto é que a expansão dos interesses econômicos da coroa portuguesa confundia-se com a expansão do catolicismo. A conversão ao cristianismo confundia-se com submissão à coroa portuguesa: aceitar o Evangelho anunciado pelos missionários era, ao mesmo tempo, aceitar a submissão à coroa.¹⁴

Por fim, a sociedade brasileira estava fundamentada na família patriarcal, no latifúndio da monocultura e na escravidão. Era constituída por grandes latifúndios de monocultura canavieira e pequenos centros urbanos.¹⁵ O engenho era formado pela *casa-grande*, residência do senhor e da sua família, como extensão da sociedade europeia, sede do poder patriarcal absoluto; pelo engenho propriamente dito, onde era produzido o açúcar e a cachaça; pela senzala, lugar onde habitavam os escravos e escravas e por uma igreja católica, onde eram celebradas as missas e administrados os sacramentos, símbolos da presença da Igreja, que fazia parte do complexo arquitetônico como sustentáculo ideológico. O cristianismo era vivido como religião doméstica. O capelão não morava na fazenda; vinha, algumas vezes por ano, para celebrar missas e administrar os sacramentos. A vivência religiosa nos latifúndios era fortemente marcada pela devoção aos santos. O engenho era, assim, um mundo fechado em si, regido pelo patriarca e os seus feitores, senhor absoluto da família, dos escravos, das terras e dos animais. Na *casa-grande*, regiam a ordem e as relações trazidas da Europa – uma miniatura da sociedade portuguesa em terras brasileiras.

A Igreja frente à escravidão dos negros

Não é possível separar a atuação missionária da Igreja

do seu papel na empresa colonial portuguesa. Igreja e Estado formavam uma unidade. Muitos escravos eram sumariamente, ao serem capturados, já batizados na África ou, imediatamente, nos portos brasileiros, antes de serem vendidos e levados para os engenhos de açúcar. Dom João II ordenou que os escravos fossem marcados a ferro-quente com o símbolo da coroa portuguesa, como prova de que o imposto real já havia sido pago na África. Essa mesma marca servia também como certificado do batismo cristão.¹⁶ Posteriormente, Dom João IV substituiu a marca de ferro por uma argola pendurada no pescoço que continha o mesmo significado.¹⁷

Outro dado em relação à atitude da Igreja Católica frente à escravidão é o reconhecimento da legitimidade da escravidão e a própria prática desta por parte da Igreja. Várias Ordens religiosas possuíam escravos nos conventos e colégios.¹⁸ O tráfico de escravos foi também exercido por religiosos.¹⁹

Em Angola já havia missionários desde o século XVI que batizavam os escravos logo depois da capturação e antes do embarque para a América²⁰

Em 1756, foi adotada uma lei que obrigava os “navios negreiros” a terem capelães a bordo para administrar o sacramento aos moribundos.²¹ A sacramentalização por meio do batismo em massa era o objetivo principal da evangelização.

Em um texto de 1758, vêem-se orientações catequético-pedagógicas, nas quais claramente a catequese dos escravos foi realizada, utilizando-se da pedagogia do medo e do castigo. Os escravos deveriam decorar paulatinamente as orações e os ensinamentos doutrinários; se cometessem um erro no momento da repetição das orações ou dos conteúdos, deveriam ser castigados fisicamente para que, com medo de serem novamente castigados, se esforçassem em decorar rapidamente os conteúdos catequéticos.²² Segundo a mentalidade da época, a alma dos negros, antes de serem batizados, era habitada pelo

demônio.²³

A prática escravista foi aceita comumente pelos teólogos da época como é possível ver em um texto do Pe. Luís Brandão, então reitor do Colégio de Luanda, ao seu colega Alonso de Sandoval:

Mesmo que vivemos aqui já faz quarenta anos e temos entre nós padres muito doutos, nunca consideramos este tráfico como ilícito. Os padres do Brasil também não, e sempre houve, naquela província, padres eminentes pelo saber. Assim tanto nós como os padres do Brasil compramos aqueles escravos sem escrúpulos...²⁴

Salvo raríssimas exceções, não se discute a legitimidade da escravidão negra, ela é aceita como legal; o que se chega a discutir é a forma e os excessos da sua aplicação. O historiador Serafim Leite, autor de uma obra monumental de pesquisa sobre a atuação dos jesuítas no Brasil e na África, analisando a postura dos missionários frente à escravidão, afirma que a eles foi dada a tarefa de defender a liberdade nas Américas tarefa que não se estenderia à África, pois ali os africanos já não eram livres; não cabia, então, aos missionários a defesa de uma liberdade inexistente. No contexto da escravidão, só haveria, segundo ele, dois caminhos a serem seguidos pelos padres: declararem-se contra a escravidão e serem expulsos do Brasil, o que, segundo o autor, não traria nada para a civilização, ou aceitarem o fato da escravidão e tentarem combater, pelo exercício da caridade, os excessos de violência sofridos pelos negros.²⁵

Já em 1557, o Padre jesuíta Manuel da Nóbrega escreveu ao rei de Portugal, pedindo o envio de escravos para trabalharem nos colégios.²⁶

É conhecido o fato de que, durante esse período, era comum as ordens religiosas e o clero possuírem escravos

trabalhando na construção das igrejas e dos colégios, nos serviços domésticos e nos seus engenhos. Diante desse quadro de aceitação e aproveitamento da escravidão para os seus próprios interesses, desenvolve-se o trabalho missionário de evangelização dos negros no Brasil.

Em um relato do visitador da ordem dos padres jesuítas, Cristóvão de Gouveia, ao seu superior geral, Cláudio Aquivava, escrito em 1584, registrava-se um quadro da situação real da evangelização nos engenhos:

Nas fazendas e engenhos há grande cópia de escravos, os quais nunca ouvem missa, ainda que tenha neles sacerdotes que as digam, por serem as Igrejas pequenas e os escravos andarem nus; e, pelo malcheiro, não os deixam os seus senhores e Portugueses estar nem dentro nem fora das Igrejas. Além disso, logo em amanhecendo, nos dias santos, vão buscar de comer pelos matos, por seus senhores não lhes dar. Pelo que nos parece que seria de muito serviço de Nosso Senhor, alcançar do Papa que estendesse o privilégio que temos de dizer duas missas ao dia em diversos lugares, a dizerem-se no mesmo lugar, em diversos tempos. Uma, logo pela manhã, aos escravos; e outra, aos portugueses, como se costuma. E se este privilégio se estende aos clérigos seculares, para o mesmo efeito, seria grande bem, porque todas estas 15 ou 20 mil almas parece que não teem mais o nome de cristãos e tudo o mais de gentio, nem assim se poderão salvar, se não forem melhor cultivados e ensinados nas coisas da fé.²⁷

Numa relação jesuítica de 1617, pode-se perceber, afirmada pelos próprios religiosos, como era interpretado o papel desempenhado pelos padres na sua assistência a negros e negras, quais eram, na verdade, os objetivos e os frutos da

sua atuação missionária:

... tornava-se útil (os padres) para os negros, porque os instruía, ajudava e consolava; útil aos moradores, porque andando os negros tranqüilos, a vida no Brasil seguia em paz; útil para o Estado porque na paz prosperava a agricultura e a indústria açucareira, criavam-se fontes de riqueza e, com elas, fontes de rendimentos públicos ²⁸

A evangelização do negro era vista como útil para os colonos e para o Estado, pois o objetivo era “tranqüilizar os negros”, ou seja, contribuir ideologicamente na justificativa e aceitação da sua condição de escravo.

As vozes na Igreja contra a escravidão

As vozes proféticas que se rebelaram contra o sistema escravocrata foram poucas e logo abafadas.²⁹

O Padre jesuíta Gonçalo Leite (1546-1603) sustentava a tese de que nenhum escravo da África ou do Brasil era justamente cativo. Considerado como “inquieta”, foi enviado de volta a Portugal. Em 20 de junho de 1586, estando em Lisboa, ele escreveu ao Geral da Companhia:

...Bem se podem persuadir os que vão ao Brasil, que vão a salvar almas, mas a condenar as suas. Sabe Deus com quanta dor de coração isto escrevo, porque vejo os nossos Padres confessar homicidas e roubadores da liberdade, fazenda e suor alheio, sem restituição do passado, nem remédio dos males futuros, que da mesma sorte cada dia se cometem.³⁰

O mesmo aconteceu com o Padre Miguel Garcia (1550-

1614), que, juntamente com o Padre Gonçalo Leite, se opôs ao regime escravocrata. Em carta dirigida ao Geral da Companhia de Jesus, em 26 de janeiro de 1583, afirmou:

A multidão de escravos que tem a Companhia nesta Província, particularmente neste Colégio (da Bahia), é coisa que de maneira nenhuma posso tragar, máxime, por não poder entrar em meu entendimento serem licitamente havidos... Alguma vez me passou por pensamento que mais seguramente servira a Deus e me salvaria in saeculo que em Província, onde vejo as coisas que vejo.³¹

Esse fato repercutiu na Companhia, tendo o visitador Cristóvão de Gouveia consultado a “mesa da consciência”, da qual participavam os mais brilhantes moralistas de Portugal. A afirmação unânime foi que poderia haver cativeiros justos.³² Dessa forma, a permanência do Pe. Miguel Garcia se tornou “inconcebível”, daí ter sido enviado, em 25 de julho de 1583, de volta a Portugal.

O mais importante, entre os que se pronunciaram contra a escravidão negra no Brasil, em razão do seu cargo de provincial da Companhia, foi o Pe. Luís de Grã: Nóbrega escreveu ao rei de Portugal, pedindo o envio de escravos, pedido que foi negado. No ano seguinte, Nóbrega tornou a insistir com o rei sobre a necessidade de a Companhia no Brasil possuir escravos, mas novamente o pedido foi negado. Houve, então, uma consulta na província sobre essa questão dirigida por Nóbrega, que era, à época, o provincial, defensor da necessidade de possuir escravos. O Pe. Luís de Grã, que se tornaria o seu sucessor, tinha opinião contrária: ao invés de possuir, ela própria, escravos, a Companhia deveria alugá-los, por dia de trabalho, de algum senhor. Essa questão, por causa do impasse entre Nóbrega e Grã, foi levada ao Geral da Companhia em Roma.

A resposta deveria ser anunciada pelo provincial de Portugal.³³ Em 12 de junho de 1561, o Pe. Grã já provincial dos jesuítas, escreveu Nóbrega, apelando contra a resolução do Pe. Grã de não possuir escravos.³⁴ Nesse debate, acabou prevalecendo a tese de Nóbrega.

Mas a maior vítima desse período foi o missionário italiano Pe. Gabriel Malagrida (1689-1761), que, tendo também contestado os métodos utilizados no Brasil, em relação aos negros, e por causa das suas idéias e oposição ao Marquês de Pombal, foi queimado vivo pela Inquisição no dia 21 de setembro de 1761, na Praça do Róssio em Lisboa.³⁵

Conclusão

A postura da Igreja frente à escravidão negra foi de conivência, agindo como suporte ideológico do sistema escravocrata. Preocupada unicamente com a sacramentalização em massa dos negros, ela não se interessou por sua sorte. Como funcionária da Coroa e usufruindo, ela mesma, dos benefícios da escravidão nos seus colégios, conventos e fazendas, não lhe coube outra atitude senão contribuir para que os negros introjetassem passivamente o destino ao qual estavam condenados em nome de uma retribuição futura, após a morte. A religião serviu, muitas vezes, como manto ideológico, para justificar, em nome do sagrado, as injustiças da escravidão, atitude que não mudou, qualitativamente, ao longo dos séculos em que durou a escravidão no Brasil, até o Concílio Vaticano II.³⁶

O destino da Igreja no período da escravidão confunde-se com o destino dos senhores. A Igreja contribuiu enormemente com a escravidão, não só pela defesa da necessidade da escravidão para o desenvolvimento do Brasil e para a sua

evangelização, mas também e, principalmente, pela introjeção da consciência escrava nos negros e da aceitação da sua situação imposta pelo senhor. O substrato teológico sobre o qual se desenvolveu o anúncio foi uma teologia da retribuição na qual a dor e o sofrimento deveriam ser aceitos com paciência e obediência por parte dos escravos, na esperança e na certeza de uma retribuição proporcional dada por Deus após a morte. Com as mais sutis e sofisticadas interpretações bíblicas e teológicas, ela justificou, salvo raras exceções, a injustiça praticada contra os negros escravizados.

Como sistema religioso, ele se impôs como portador e realizador da única Verdade, como afirma Branco sobre a consciência do colonizador:

O Estrangeiro louro que chega (começos de 1500) é o europeu civilizado produtor da cultura e portador da moral, senhor político do mundo, crente em Deus, homem de moral e de fé. É o portador da razão do mundo, lúcido de espírito e medida do real. É o verdadeiro homem, e padrão ideal de beleza, louro e livre. É o deus que surge...³⁷

O branco europeu, patriarca e cristão, com o seu projeto de expansão e domínio das terras e das riquezas “descobertas”, afirma-se, na medida que nega o direito ao Outro de Ser.³⁸ A afirmação do seu Eu se realiza na negação do Outro, do índio e do negro. O processo de constituição do Ser se apresenta como processo de destruição do Outro na sua alteridade de Ser.³⁹

No horizonte negro, isso significa a negação das estruturas mais profundas do seu ser. Se aceitar a ambigüidade da sua auto-negação, entrará em busca nunca definitivamente realizável e impossível de assumir o ser do outro, do seu senhor.

Notas

- 1 Cf.: JÚNIOR, Caio Prado. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 31-32.
- 2 Cf.: KLEIN, Herbert. **A escravidão africana: América Latina e Caribe**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 54.
- 3 Cf.: BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: EDUSP 1971. p. 65. v. 1.; KI-ZERBO, Joseph. **Die Geschichte Schwarz-Afrikas**. Frankfurt am Mein: Fischer Verlag, 1981. p. 222.
- 4 Cf.: BASTIDE, 1971, 55.
- 5 Cf.: REHBEIN, Francisca C. **Candomblé e Salvação: A salvação na religião Nagô à luz da teologia cristã**. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 64.
- 6 Cf.: BASTIDE, 1971. p. 69.
- 7 Ibidem, p. 71.
- 8 Ibidem, p. 70.
- 9 Cf.: CINTRA, Raimundo. **Candomblé e Umbanda: o desafio brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 36-38; REHBEIN, 1985, 18.
- 10 Os centros urbanos, principalmente Recife e Salvador, por propiciarem maior liberdade de locomoção e articulação entre os escravos, foram também lugares onde se desenvolveram várias tentativas de revoltas organizadas por parte dos escravos contra os seus senhores. Ver: BASTIDE, 1971. p. 113-141.
- 11 Ibidem, p. 75.
- 12 Ibidem, p. 64.
- 13 *“Os portugueses colonizadores participavam largamente da mentalidade de seus reis: eles pertenciam a uma Igreja estabelecida e participavam de um estado de espírito comum a todos os católicos da época, pelo menos na península ibérica: o espírito guerreiro contra os inimigos da fé, espírito este que foi popularizado através de uma ação*

*conscientizadora demorada por parte do clero e da nobreza e encontrou o seu ponto culminante na Europa quando o papa Urbano II convocou os povos europeus para a 'guerra santa' contra os turcos, donos da terra santa. Esta ideologia de 'guerra santa' fez com que nunca houvesse propriamente missão na América Latina: houve conquista, implantação da estrutura da religião dominante. Missão e conquista são irreconciliáveis.” Cf.: HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro: 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 32-33.*

¹⁴ Ibidem, p. 35.

¹⁵ Cf.: HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et. al. (Orgs.). **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1983. t.II/1, p. 58.

¹⁶ Há uma escandalosa profundidade simbólica neste ato. O corpo do escravo é marcado a fogo com o símbolo que representa o seu dominador e a sua religião. O primeiro contato do africano com o cristianismo foi um encontro marcado pela dor e pela agressão.

¹⁷ Cf.: CINTRA, 1985. p. 97.

¹⁸ *“Na falta de estatísticas e dados mais precisos para as diversas ordens religiosas, basta citar estas informações a respeito dos conventos franciscanos no século XVIII: o Convento da Bahia possuía então 86 escravos para 81 professores e o Mosteiro do Desterro das Clarissas 298 escravas para 81 professoras...” Cf.: Ibidem, p.106.*

¹⁹ Cf.: HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: Hoornaert, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1983. t.II/1. p. 260.

²⁰ Cf.: CINTRA, 1985. p. 98.

²¹ Cf.: VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de**

escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Currupio, 1987. p. 113ss.

- 22 Cf.: ROCHA, Manuel Ribeiro. **Etiope Resgatado**, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado: discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 112-113.
- 23 Ibidem, p. 118.
- 24 Cf.: Apud HOORNAERT, 1983. p. 261.
- 25 Cf.: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Portugália, 1945. v. VI. p. 350-351.
- 26 Cf.: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Portugália, 1945. v. II. p. 347-348.
- 27 Cf.: Ibidem, p. 356.
- 28 Cf.: Ibidem, p. 358.
- 29 HOORNAERT, 1978. p. 58-65.
- 30 Cf.: LEITE, 1945. v. II. p. 229.
- 31 Cf.: Ibidem, p. 228-229.
- 32 Cf.: Ibidem, p. 227.
- 33 Cf.: TERRA, João Evangelista Martins. **O negro e a igreja**. São Paulo: Loyola, 1988. p. 92.
- 34 Cf.: LEITE, 1945. v. II. p. 349.
- 35 Cf.: CINTRA, 1985. p. 104.
- 36 Ver BEOZZO, José Oscar. A igreja na crise final do império. In: HOORNAERT, 1983. t.II/1. pp. 273-286.
- 37 Cf.: BRANCO, Manoel J. de F. C. A negação do sujeito na empresa colonial (Por uma Antropologia Filosófica Latino-Americana) – Fundamentos II: O lugar do negro na dupla condição do não. In: **REB**, Vol. 48, Março de 1988. p. 57.
- 38 A categoria “Outro” aqui utilizada foi desenvolvida originalmente na América Latina por Dussel, tendo como base a reflexão filosófica de Emmanuel Lévinas, que

influenciou toda uma geração de filósofos latino-americanos. Sobre a influência do pensamento de Levinas na filosofia latino-americana, ver entre outros: LEVINAS, Emmanuel. Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe – Ein Gespräch. In: **Concordia** (4), 1983, 61.; HABEL, Torsten. **Der Dritte stört**: Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mainz: Buchenwald, 1994.

- ³⁹ Ver: Dussel, Enrique. Die moderne Christenheit vor dem 'Anderen': Vom 'Rüden Indio' bis 'Guten Wilden'. In: **Concilium** (15), 1979, 649-659.

AS INTERFACES DA JUREMA: A TRADIÇÃO DOS MESTRES JUREMEIROS NA UMBANDA DE ALHANDRA

SANDRO GUIMARÃES DE SALLES¹

Resumo

O presente trabalho versa sobre o culto da Jurema em Alhandra, litoral sul da Paraíba, e tem como principal objetivo compreender o encontro entre essa tradição, que remonta aos índios da antiga aldeia Aratagui, e a Umbanda, cuja expansão acompanha a burocratização das instituições religiosas no Estado. No contexto do “novo” culto, a Jurema será submetida a uma reinterpretação mitológica e ritual. Essas mudanças, contudo, não ocorreram de modo passivo, mas dentro de um processo dinâmico e dialético. Assim, procuramos mostrar, a partir dos relatos dos seus protagonistas, a importância, na configuração dos atuais cultos umbandizados, dessa tradição, que fez de Alhandra referência maior do culto para os juremeiros nordestinos.

Palavras-chaves: religiosidade popular; Umbanda; tradição; Jurema.

THE INTERFACES OF JUREMA: THE TRADITION OF THE
JUREMEIAN MASTERS IN THE UMBANDA OF ALHANDRA

Abstract

This paper addresses the cult of Jurema in Alhandra, on the south coast of Paraíba, the main objective of which is to understand the encounter between this tradition, which goes back to the Indians of the ancient village of Aratagui, and the Umbanda, the expansion of which has accompanied the bureaucratization of the religious institutions in the State. In the context of the “new” cult, Jurema will be submitted to a re-mythological and ritual interpretation. These changes, nevertheless, did not occur in a passive way, but within a dynamic and dialectic process. Thus we shall seek to show, based on the reports of its protagonists, the importance, in the shaping of the current Umbandized cults, of this tradition, by making Alhandra the central reference point of the cult for Northeast devotees of Jurema.

Key-words: Popular Religiosity; Umbanda; Tradition; Jurema

Introdução

O culto da Jurema tem sido objeto de um debate significativo no âmbito das Ciências Sociais nos últimos anos. Esse expressivo interesse pelo tema, no entanto, surge após quase meio século dos trabalhos pioneiros de Mário de Andrade (1983) e Gonçalves Fernandes (1938). Na (re)descoberta do tema em nossos dias, um dos enfoques dados a esse fenômeno nos parece bastante significativo: o culto da Jurema no âmbito da Umbanda. Esta, desde o seu surgimento na primeira metade do século XX, tem-se repartido em uma multiplicidade de versões que refletem a própria diversidade do povo brasileiro. O presente trabalho discute o encontro entre esses dois universos, no município de Alhandra, PB, e busca compreender suas implicações na configuração dos atuais cultos umbandizados. Em nossa reflexão, procuramos mostrar que a singularidade da Umbanda praticada na região reside, sobretudo, na importância para os seus adeptos de um legado mítico e simbólico, advindo da tradição local dos mestres juremeiros.

Na tentativa de uma apresentação preliminar do que chamamos de culto da Jurema, podemos defini-lo como um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem remonta aos povos indígenas nordestinos. As imagens e símbolos presentes nesse complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um “Reino Encantado”, os “Encantos” ou as “cidades da Jurema”.

Um legado indígena

Ainda conhecemos muito pouco sobre a religiosidade dos índios nordestinos e menos ainda da religiosidade dos índios do período colonial. Contudo, não é necessário muito esforço para

perceber que neles se encontram as gêneses do culto da Jurema. De fato, a presença de elementos ameríndios no cerimonial, a importância da Jurema como elemento de identidade étnica dos atuais povos indígenas do Nordeste, entre outros, não deixam dúvidas quanto a essa procedência. Podemos mencionar, ainda, a existência de documentos que registram a ligação desses povos com a Jurema no período colonial. Um dos mais antigos foi descoberto por Câmara Cascudo nos Arquivos da Sé, em Natal. Nele é mencionado o falecimento na prisão, em 1758, de um índio da aldeia Mepibu, no Rio Grande do Norte, preso por ter feito “adjunto de jurema” (CASCUDO, 1978, p. 28). Em 1788, o Padre José Monteiro de Noronha fez, em seu *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província*, o seguinte relato sobre os índios Amanajós: “Nas suas festividades maiores *uzão* os que são mais hábeis para a guerra da bebida que fazem da raiz de certo *páo* chamado – Jurema – cuja virtude é nimiamente narcótica”. (apud LIMA, 1946, p. 60).

De um modo geral, a literatura deixada pelos escritores coloniais bem como os documentos alusivos a esse período, ainda que de inquestionável valor, são bastante superficiais quanto à religiosidade desses povos. O fato é que, desde o primeiro século da colonização, foi difundida pelos missionários a idéia de que os índios brasileiros não tinham religião, viviam em completa anomia. Costumava-se dizer, por exemplo, que a língua dos “gentios” carecia das letras F, L e R e, desse modo, não possuíam fé, lei ou rei. Como escreveu o Frei Vicente de Salvador: “Nenhuma fé têm, nem adoram a algum deus; nenhuma lei guardam ou preceitos, nem têm rei que *lha* dê e a quem obedeçam”. (SALVADOR, 1975, p. 78). Assim, ao contrário dos colonizadores hispânicos, cuja tradição demonológica fez predominar a idéia do índio como um ser herege, os portugueses

viam os habitantes do Novo Mundo como criaturas não-idólatras, que não acreditavam em Deus, mas também não acreditavam no diabo. Como dirá Viveiros de Castro: “antes de serem efêmeras e imprecisas estátuas de murta, os tupinambás foram vistos como homens de cera, prontos a receber uma forma”. (Apud VAINFAS, 1999, p. 29).

Contudo, ainda no Brasil quinhentista, surgem as primeiras manifestações de uma religiosidade nascida do encontro entre missionários e índios, inserindo o catolicismo na mitologia indígena. A chamada Santidade (VAINFAS, 1999) iria pôr em xeque a idéia de irreligiosidade indígena e, sobretudo, contradizer a apregoada “docilidade” dos tupis.² Para Souza, o surgimento de uma religiosidade popular ainda no Brasil quinhentista, como foi o caso da Santidade, estaria ligado ao fato de a própria cristandade brasileira distanciar-se da cristandade romana. Assim, o tipo de relação implementada entre Roma e o clero no Brasil teria dado espaço para o surgimento de uma cristandade especificamente colonial, muitas vezes subordinada ao poder temporal ou econômico. Segundo a autora, “Mestiços de branco, índio e negro, estaríamos como que ‘condenados’ ao sincretismo pelo fato de não sermos uma cristandade romana”. (SOUZA, 2002, p. 88).

O que é fundamental em nossa reflexão, e para a discussão sobre o culto da Jurema, é o fato de a Santidade mostrar, ainda no primeiro século da colonização, que os índios estavam longe de absorver, de forma passiva, as idéias e crenças do cristianismo europeu. Assim, ao contrário das narrativas da história oficial, durante a colonização os invasores tiveram que enfrentar forte resistência desses povos. A Jurema e a Santidade, portanto, seriam exemplos dessa resistência ao colonialismo português.

A vila de Alhandra e o clã do Acais

De acordo com Machado (1977), a aldeia “Iguaraig”, a que se refere Jaboatam, seria a mesma “Aratagui”. Assim, a primeira referência à aldeia que deu origem à Alhandra teria sido feita ainda no final do século XVI. Esta teria sido construída pelos frades menores para proteger a nova fazenda do Capitão Duarte Gomes (JABOATAM, 1980). Os índios lá assentados vinham de um aldeamento jesuíta e eram provavelmente Tabajaras, uma vez que, nesse período, o litoral sul, sobre controle dos portugueses, era habitado por índios aliados. Em 1610, a aldeia apareceu no Catálogo da Companhia de Jesus, com o nome de Assunção, sob a administração dos jesuítas de Olinda. Em 1746, ela era administrada pelos padres oratorianos e registrada como aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Aratagui, pertencente à freguesia de Taquara. Doze anos mais tarde, na ocasião da elevação da aldeia à categoria de vila, recebeu o nome de Alhandra.³

Quase um século após ter se tornado vila, a antiga aldeia Aratagui continuou sendo habitada basicamente por índios, como demonstra a carta do Vigário de Alhandra, Braz de Melo Moniz, de 14 de setembro de 1826,⁴ o qual cumpria ordem do imperador para que fossem fornecidas informações que ajudassem na elaboração do “plano geral da civilização dos índios”. Para tanto, o imperador precisava de dados sobre a índole, os costumes e as inclinações deles e sobre os motivos pelos quais os esforços para “civilizá-los”, com “avultadas despesas da Fazenda Pública”, não teriam dado resultados⁵.

Apesar da resistência, os aldeamentos na freguesia de Alhandra foram considerados extintos em 1862. Trinta anos depois, contrariando os dados oficiais que proclamavam o

desaparecimento dos índios, Joffily registrou a predominância do que chamou de “typo indígena puro”, que, na Paraíba, ainda existia na Bahia da Traição e em Alhandra. (JOFFILY, 1892).

Sobre o último regente desses índios – Inácio Gonçalves de Barros –, Vandezande encontrou importantes documentos, escritos na segunda metade do século XIX, assinados por Antônio Gonçalves da Justa Araújo, engenheiro nomeado pelo imperador para proceder à medição das terras indígenas na Paraíba. Os manuscritos consistem em pareceres contrários ao pedido de Inácio Gonçalves de reintegração ao cargo de regente dos índios da extinta aldeia de Alhandra bem como da restituição das terras que constituíam o patrimônio desses índios. Um dos documentos afirma, ainda, que foram demarcadas, para Inácio Gonçalves de Barros, 62:500 braças quadradas de terras em um lugar denominado Estivas. Este, como veremos mais adiante, tornou-se um dos lugares sagrados para os juremeiros da região.

A tradição da Jurema em Alhandra está diretamente ligada às famílias remanescentes da antiga aldeia Aratagui, especialmente a Inácio Gonçalves e seus descendentes. Dentre estes, destaca-se sua filha, Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, conhecida por Maria do Acais, mestra falecida na década de 1930, cujo prestígio ultrapassou as fronteiras do Estado. Fernandes, que esteve em Alhandra um ano após seu falecimento, fez o seguinte relato:

Maria do Acais, recentemente falecida no chalet à beira da estrada João Pessoa-Recife, confronte a sua capela cheia de santos bonitos, no seu sítio imenso, gozou dum prestígio considerável que impunha sua reputação de grande catimbozeira. (...) era uma feiticeira notável, enriquecida, de modos de grande senhora. A sua técnica mágica, todavia, não era diferente dessa de todo dia

das outras mesas. Mas as suas sessões eram muito fechadas, e o que fazia para todo mundo eram trabalhos encomendados e que realizava sem assistência, no recesso do seu pequeno templo, defronte ao chalet. (FERNANDES, 1938, p. 85-86).

A referida juremeira era irmã do mestre Casteliano Gonçalves e sobrinha da mestra Maria Gonçalves de Barros, também conhecida por Maria do Acais (a primeira), de quem herdou, por volta de 1910, a propriedade denominada Acais.⁶ Esta, hoje pertencente a uma de suas netas, localiza-se ao oeste de Alhandra, às margens da antiga estrada João Pessoa – Recife. Dispõe de uma casa principal, algumas casas de moradores e, na parte mais alta da fazenda, da capela de São João Batista. Por trás da capela, encontra-se uma escultura de um tronco de jurema feita em concreto, na década de 1950, sobre o túmulo do mestre Flósculo, filho de Maria do Acais. Descendo um pouco, à direita, por trás da casa principal, vê-se uma das “cidades” mais antigas de Alhandra, formada por três pés de jurema preta. O lugar é freqüentemente visitado por fiéis vindos de outras cidades e até de outros Estados. Lá eles rezam, acendem velas e deixam oferendas.

O culto praticado pela tradicional família do Acais era o Catimbó. Embora o termo apresente um caráter bastante genérico, iremos utilizá-lo para designar o tipo de culto da Jurema que predominou em Alhandra, até meados da década de 1970. Suas sessões, no entanto, não se diferenciavam, em parte, das atuais sessões de mesa ainda praticadas nos terreiros umbandizados: ambas consistem em sessões de consulta, de caráter mais individual, nas quais o cliente recorre ao mestre (médium) em busca de cura para seus males físicos, mentais, espirituais ou, ainda, para resolução de problemas do cotidiano os mais variados possíveis.

Contudo, o Catimbó não pode ser descrito apenas como uma sessão de mesa voltada, exclusivamente, para as aflições e urgências do dia-a-dia, como a cura de enfermidades, problemas amorosos, intrigas na comunidade etc. Embora esse caráter terapêutico seja, de fato, central no culto, deve-se considerar, em sua análise, a existência de um complexo sistema de crenças, do qual conhecemos ainda muito pouco, fundamentado no “Reino dos Encantados” e nas “cidades da Jurema”.⁷ A semelhança desse culto na Paraíba com aqueles descritos por Andrade (1983) e Cascudo (1978), sobretudo no Rio Grande do Norte, nos permite afirmar que o Catimbó se expandiu por uma área relativamente extensa.⁸ Tal fato é, do mesmo modo, exemplificado pela presença desses elementos nas sessões de Jurema realizadas no âmbito da Umbanda, em várias cidades do sertão nordestino, como registrou Assunção (1999).

As cidades da Jurema: entre o passado e o presente

A planta considerada sagrada em Alhandra é a *Mimosa tenuiflora* (Willd.),⁹ jurema-preta, que pertence à família das *mimosaceae*. De suas raízes ou cascas, é produzida a bebida consumida durante as sessões. No Catimbó tradicional, os pés de jurema utilizados na fabricação dessa bebida eram “calçados” e consagrados, cada um deles, a um mestre “encantado”, constituindo, assim, as chamadas “cidades da jurema”. Esses espaços sagrados, apesar da reinterpretação que perpassa todo o culto, continuam a ocupar uma posição central no universo mitológico dos atuais juremeiros da Umbanda.

René Vandezande foi o primeiro a se ocupar desse fenômeno. Em nossa pesquisa, procuramos saber qual a atual situação dos santuários por ele registrados e o que hoje significam para os atuais mestres da Umbanda. Durante sua pesquisa em

Alhandra, Vandezande registrou dez cidades: nove em Alhandra e uma na praia de Tambaba pertencente ao município vizinho do Conde. Duas, porém, haviam, desaparecido, a de Tambaba e a do mestre Manuel Cadete. Esta última, hoje mais conhecida como cidade do mestre Cesário, ressurgiu anos após sua pesquisa. Das oito que existiam, seis estavam abandonadas e em vias de desaparecimento.

Em Estivas, cujo acesso, sobretudo no inverno, é bastante difícil, existia a cidade do mestre Major do Dia. A propriedade, também herdada por Maria do Acais, foi vendida por sua nora, mestra Damiana. Tempos depois, Estivas seria palco de um conflito de terra, que resultaria no assassinato de um dos seus moradores, o mestre Aduato. Em nossa última visita à propriedade, encontramos a casa do sítio demolida, e o que restou dela, invadido pelo mato. No lugar onde havia o renomado pé de jurema, existe agora uma lavoura. Vandezande, que conheceu esse santuário, escreveu:

A cidade mais antiga de jurema, cujo pé de jurema teria sido plantada pelo “mestre Inácio”, regente dos índios, é o arbusto velho e enorme que se encontra na atual propriedade “Estivas”, cujas fotografias estão saindo nos jornais e televisão... lá perto há uma pequena casa escondida entre as árvores onde o ritual do Catimbó é praticado todos os sábados. (VANDEZANDE, 1975, p. 129).

A cidade do Acais é formada por três pés de jurema. O maior deles é também dedicado ao mestre Major do Dias. O arbusto foi plantado junto às raízes, ainda hoje preservadas, de uma jurema muito antiga, que, segundo Dorinha, atual proprietária, já existia quando sua avó, Maria do Acais, em 1910, foi morar na fazenda. No Acais, pedaços de tronco e velhas raízes de antigos pés que compunham as cidades são mantidos

há décadas exatamente no mesmo lugar. Assim, ao lado dos antigos pés de jurema, novos são plantados, garantindo, desse modo, a continuidade dos santuários.

No lugar chamado Tapuiú, encontra-se a cidade do mestre Cesário. O local, cercado por uma lavoura, forma um grande círculo, em cujo interior, além da “ciência” do mestre, há várias plantas e árvores. O santuário fica dentro da propriedade do Sr. Silva, que, embora não freqüente nenhum terreiro ou centro, permite as visitas e toques que são realizados no local.

No centro de Alhandra, existe a cidade da mestra Jardecilha, juremeira mais conhecida por Zefa de Tiino. Trata-se de uma cidade relativamente nova que, ao contrário das demais, surgiu, no contexto da Umbanda, em meados da década de 1970. Dona Zefa ficou conhecida em Alhandra pelas sessões que realizava ao ar livre, denominadas por ela de toré, e por ter sido representante em Alhandra da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba.¹⁰

As demais cidades mencionadas pelo autor – do mestre Tandá, no sítio Serrão; do mestre Zezinho, no Acais de Cima, e o da mestra Izabel, no Camaçari e no Tamaupé das Flores – não existem mais.

A jurema, para ser considerada sagrada, deve passar por um ritual que a diferencie das demais árvores. Mestre Inácio da Popoca, com oitenta e dois anos de idade, que acompanhou vários desses rituais em Alhandra, nos diz:

... a cidade da Jurema só tem valor quando é calçada, incimentada. Aí da pra ela continuar...
A cidade calçada tem toda unidade... Se ela é simples, não vale nada, é um pé de árvore qualquer.

Existem diferentes formas de “calçamento” ou “incimentamento” da jurema. Todas, no entanto, têm no fumo, o

“calço”, seu elemento central. É, ainda, mestre Inácio da Popoca quem nos descreve como eram calçadas as cidades:

Você pega uma raiz daquela, serra ela, pega um taco de fumo assim. Você não corta; se cortar, o fumo não presta. Então vai botando tudo até quebrar. Quando quebra, você bate aqui, acende um cigarro. Aí a fumaça vem acompanhando, acompanhando. Quando chegar a distância de abrir dois galhos, aí aquela fumaça faz uma tochinha assim. Aí quebra uma pra aqui, outra pra aqui, aí você marca; serra ela aqui pra tirar, pra fazer mestre, e aqui pega um taco de fumo e bate assim, calça ela todinha.

A centralidade que ocupa as cidades no sistema de crença da Umbanda local é um dos aspectos singulares dessa religião em Alhandra. A cidade de Tambaba, já desaparecida na época da pesquisa de Vandezande, é a que mais se destaca neste contexto, sobretudo pelas suas implicações na concepção do pós-morte, para a maioria dos umbandistas locais. Durante a nossa pesquisa, ouvimos diversas referências a essa cidade como sendo o lugar para onde vão os espíritos dos juremeiros mortos. Dona Judite, por exemplo, que “gira” na casa do mestre Edu, afirma:

Quando ele morre [um juremeiro], que é ‘cientista’ mesmo, vai pra praia de Tambaba. A gente sente quando ele morre. Vão porque tem que ir. Ele tem que passar por lá logo. Ele vai pra lá, depois ele vai procurar outros cantos.

Muitos afirmam ouvir o “estrondo” que o mar faz quando morre um mestre. Como afirma Dona Ivete, filha-de-santo do mestre Ciriaco: “Quando morreu seu Zé Quati, o mar deu um estrondo que todo mundo ouviu... Quando morre um catimbozeiro,

o mar dá um estrondo”. História semelhante ouvimos do mestre Sebastião, juremeiro de setenta e três anos de idade:

Aqui não, mas na fazenda Abiaí, de lá o pessoal oice, oice o estrondo. É tanto que até os crente mesmo, cumpade Vicente. Às vezes, quando eu trabalhava lá, eu dizia: “Cumpade, morreu algum catimbozeiro pro lado de Alhandra?” Quando tinha morrido, (ele dizia) “Morreu. Que Tambaba esta noite deu uns estrondo que estremeceu o terreno de minha casa”. Quando um juremeiro morre, a cidade de Tambaba dispara...

Não há juremeiro em Alhandra que desconheça o fenômeno. Sua interpretação, contudo, é bastante variada. Mestre Edu, o mais novo dos pais-de-santo de Alhandra, dono do templo religioso Orixá São João Batista, nos diz: “Quando morre um juremeiro, aí a pedra de Tambaba explode, dá um estrondo. Eu já ouvi dizer por muito xangozeiro velho que fala isso, sabe?”.

Já mestre Deca, pai-de-santo do centro espírita Ogum Beira Mar, procura interpretar o fenômeno, partindo de uma concepção mais teológica:

Olha, primeiro o que acontece é que a alma vai até a cidade; da cidade vai até Tambaba; da Tambaba passa uns sete anos. Com sete anos receberá uma luz, uma limpeza, pra poder trabalhar nas matérias. Aqui, o ritmo da gente é esse. É botar a alma daquele mestre até a Tambaba, que é nas cidades, né? Pra receber limpeza, doutrina, pra poder voltar trabalhar nas matérias.

As cidades da Jurema são lugares sagrados e, como tais, constituem uma ruptura na homogeneidade do espaço, demarcando, assim, uma geografia sagrada. Como dirá Eliade:

“(…) todas as árvores sagradas deveriam encontrar-se no Centro do Mundo e todas as árvores rituais ou troncos que são consagrados antes ou durante uma cerimônia religiosa qualquer são projetadas magicamente no Centro do Mundo. (ELIADE, 2002, 40-41)”.

As cidades são um elo de ligação entre o mundo dos vivos e o dos “encantados”, simbolizando, ao mesmo tempo, morte e renascimento de um mestre falecido. O mestre planta e consagra a jurema a um mestre “invisível” com o qual trabalha. Só após o seu falecimento, no entanto, a cidade passará a ter “força”. É, portanto, necessário morrer para dar vida à cidade. Como escreveu Bachelard, é facilmente encontrada, no folclore e na mitologia, uma síntese da árvore da vida e da morte, pois a árvore da morte, o Todtenbaum, “simboliza o ser humano na vida e na morte” (BACHELARD, 1990, p. 240).

A umbanda

A Umbanda, como nos diz Ortiz, é consequência de um movimento duplo e dinâmico: da abertura de alguns centros espíritas kardecistas para os cultos afro-brasileiros e da influência, sobre estes, das idéias do espiritismo e dos valores do mundo branco. Esse processo será por ele denominado de embranquecimento e empretecimento (ORTIZ, 1991). Sua expansão por todo o país estaria associada aos fenômenos de urbanização e industrialização, que marcam o declínio de um modelo econômico fundamentado na agricultura e a consolidação das cidades como o novo centro político e de produção.

Os primeiros passos para transformar esse movimento em uma religião foram dados no Rio de Janeiro. Assim, em 1939, foi fundada a primeira federação de Umbanda e, dois anos

depois, realizado o 1º Congresso Umbandista. Essas ações buscavam, por meio da disciplina e padronização dos ritos, organizar a religião, exercendo um controle sobre sua prática por meio de canais oficiais. A partir da década de 1950, irão surgir federações de Umbanda em vários Estados do país, as quais irão desempenhar um papel fundamental na expansão dessa religião em âmbito nacional (NEGRÃO, 1996).

Uma das questões iniciais que levantamos sobre a expansão da Umbanda em Alhandra foi se, como pretende Ortiz (1991), em relação ao movimento umbandístico no Brasil, sua expansão estaria ligada a uma possível urbanização e industrialização da região e se, de fato, estivessem, quais seriam as mudanças. Constatamos, no entanto, que, nas últimas décadas, não ocorreram grandes avanços em termos de urbanização – inclusive, a maioria da sua população vive na zona rural. Do mesmo modo, não ocorreram grandes mudanças na economia, que continua fundamentada nas pequenas e médias lavouras. Em todo o município, apenas cerca de três proprietários são considerados grandes produtores: possuem entre setenta e oitenta hectares de terras produtivas.¹¹

Acreditamos que o fenômeno da expansão da Umbanda em Alhandra é bastante complexo, ligado a diferentes fatores. Um deles seria a aprovação, em 1966, durante o governo de João Agripino, tido como um “marco modernizador”, da Lei nº 3.443, que garantiu liberdade de culto em todo o Estado. Essa mesma Lei, no entanto, criou a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, à qual os terreiros teriam que estar filiados. Como se lê em seu artigo 4º, a Federação teria, “entre outras atribuições”, o papel de “disciplinar o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas”. A filiação, que consistia no pagamento de anuidade e de uma taxa de licenciamento, tornou-se condição

sine qua non para o funcionamento das casas de culto. Como ocorreu em vários Estados do país, as federações de Umbanda irão desempenhar um papel fundamental na expansão dessa religião em Alhandra.

Uma religião “traçada”

Os terreiros de Alhandra estão localizados em ruas pobres, não-pavimentadas, e a maioria da sua clientela é formada por pequenos agricultores. Das seis “casas” de culto existentes na cidade, visitamos, com mais frequência, três: o “Centro Espírita do Mestre Zé Pilintra”, do pai João, também conhecido como mestre Ciriaco, o “Templo Religioso Orixá São João Batista”, do mestre Edu e o “Centro Espírita Ogum Beira-Mar”, do mestre Deca.

A Umbanda de Alhandra é marcada por dois universos integrados e, ao mesmo tempo, distintos: de um lado, orixás, exus e pombajiras, cultuados nos toques para os santos ou orixás; de outro, mestres, caboclos e reis, cultuados nos toques para Jurema e nas sessões de mesa.

Os toques são sessões públicas que acontecem de quinze em quinze dias, sendo um dia para os orixás e outro para Jurema. Essas sessões se incluem na categoria das “realizações culturais” mencionadas por Geertz, as quais, no conjunto dos rituais que constituem uma determinada religião, se apresentam como rituais mais elaborados e mais públicos, modelando espiritualmente um determinado grupo e envolvendo um maior número de disposições, motivações e concepções metafísicas (GEERTZ, 1989).

Há nos toques uma necessidade de transpassarem o limite entre o lícito e o não lícito, o que acontece, sobretudo, através da dança, do consumo de bebida alcoólica, do fumo, em fim, em meio à efervescência da festa e do som intenso dos ‘ilus’

(membranofones). Seriam o que denominou Michel Maffesoli de “centralidade subterrânea”: “um verdadeiro conservatório do saber viver popular, que só se mostra em algumas situações paroxísticas” (MAFFESOLI, 1985, p. 47). Essas sessões apresentam um caráter lúdico, transgressor e socializador, associadas à idéia de festa, de “brincadeira”. Como nos diz Dona Judite, filha-de-santo do mestre Edu: “... de primeiro era mesa branca. A gente faz agora é toque por causa da folia dos caboclo que gosta de brincar”.

As sessões de mesa são menos “públicas” e não possuem um caráter lúdico. Basicamente, existem dois tipos dessas sessões em Alhandra: o primeiro, chamado consulta, acontece sempre que alguém procura o mestre para cura de males físicos, mentais, espirituais ou para resolução de toda sorte de problemas; o segundo, denominado ‘mesa branca’, restrito aos filhos e filhas-de-santo, objetiva ‘doutrinar’ os médiuns da casa. Embora tenham aderido à Umbanda, muitos médiuns continuam a se identificar mais com essas sessões, cuja influência das tradicionais mesas de Catimbó é evidente. Sobre tal questão, vejamos o relato de Dona Judite, que ‘gira’ no templo religioso Orixá São João Batista:

Eu caí no terreiro, mas nem era pra ter caído. De primeiro, quando eu ia pra o toque, eu ficava doente; agora mesa branca, não, porque não tinha mais ninguém que trabalhava com mesa. Tudinho era toque. Aí eu tinha que cair no toque mesmo. (...) A mudança da mesa pra Xangô tem muita diferença. O mais melhor que eu sinto é a mesa mesmo. Por uma parte, foi boa a parte dos orixás, porque na mesa branca não recebe os exus.

Esses rituais mostram que o atual cenário religioso de Alhandra se configura a partir da associação de traços do presente

com os do passado. Seguindo a idéia de Balandier, podemos dizer que se, por um lado, a tradição da Jurema apresenta uma figura “passiva”, cujo papel seria de memorização do passado e “conservação” do seu universo mítico e simbólico, por outro, apresenta uma figura “ativa”, que se manifesta, sobretudo, através desses rituais (BALANDIER, 1997). Tais práticas, por meio das quais as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados se encontram e se reforçam mutuamente (GEERTZ, 1989), mantêm viva e ativa a tradição da Jurema em Alhandra.

Por causa dessa pluralidade, os umbandistas locais são por eles mesmos definidos como “traçados”, ou seja, um mestre que domina as diversas “linhas” com as quais trabalha, um “feito em tudo”. Dona Maria, por exemplo, esposa do mestre Ciriaco, “trabalha” com a Jurema, onde “recebe” o mestre Zé Pulintra, mas é filha de lansã de Balé, que é o seu “guia-de-frente”. Vejamos o que nos diz a própria:

Eu quero ser mais traçado um com o outro do que só um... Porque todo meu tratamento é mais na Jurema. Toda a minha consulta é mais na corrente branca, corrente de luz. Chega um aqui, chega outro, tá morrendo. Eu arrêo, meu mestre de luz desce. Faço aquela caridade, aquele binifício, ele volta a saúde dele. Aí é motivo de dizer, eu quero ser mais da Umbanda. (...) Quando arrêa uma filha-de-santo que eu conheço, uma filha de lemanjá, eu to aqui na Jurema, tô batendo pra Jurema; mas se arria uma filha de lemanjá, eu vou logo nos pés dela, saudar, que eu sei qual foi a santa que desceu.

A adesão à Umbanda de Alhandra, portanto, não implica uma oposição a outras formas de religião ou a imposição rígida

de uma determinada crença. Assim, encontramos concepções bastante diferentes dentro de um mesmo terreiro. No entanto, algumas idéias, como a referência à cidade de Tambaba, como o lugar para onde vão os juremeiros após a morte, aparecem em praticamente todos os relatos. Também é comum a crença de que um juremeiro, após a morte, pode ir para a Jurema e tornar-se um mestre encantado. Sobre isso, vemos o relato de Roberto, filho-de-santo do mestre Deca:

Eu acredito que nós, depois que chega a se passar, passar desse mundo pro outro, não recente, mas, depois de seus dez anos, a gente pode ser um mestre e abaixar em outra matéria... Eu acredito que uma pessoa dessa vai pra Jurema, de fato, ser um espírito de luz...

Mesmo tendo aderido à Umbanda, muitos médiuns continuam definindo-se como católicos e participando ativamente das atividades da Igreja. Dona Ivete, por exemplo, filha-de-santo do Centro Espírita do Mestre Zé Pulintra, integra (como outras umbandistas) a comunidade Mãe Rainha, grupo formado por mulheres católicas de Alhandra. Seu relato é bastante ilustrativo:

Cada um que tem sua mediunidade, cada um trabalha do seu jeito, mas todo ele trabalha na Jurema. Eu sou uma pessoa muito católica. Eu assisto centro espírita, eu assisto missa e assisto gira porque eu sou uma pessoa muito católica. Graças a Deus eu sou uma filha da Igreja. (...) O rei da Jurema é Jesus de Nazaré, que é meu pai Orixalá. A gente se agarra com ele e com Jesus de Nazaré.

Considerações finais

Nosso trabalho procurou mostrar a importância da tradição advinda dos antigos mestres juremeiros na configuração dos atuais cultos umbandizados de Alhandra. Ao fim deste percurso, destacamos os seguintes aspectos: a Jurema de Alhandra deriva dos índios da antiga aldeia Aratagui, criada no final do século XVI pelos frades menores. A posição central que esse complexo semiótico ocupa no atual cenário religioso da região, apesar das muitas reelaborações por que tem passado, é uma das evidências da resistência indígena ao colonialismo português. O Catimbó, que irá inscrever o catolicismo na mitologia da Jurema, surgiu em decorrência dessa postura contestatória em relação à catequese e da interação entre índios e colonizadores, dentro de um mesmo contexto social.

Ao longo dos anos setenta, o cenário religioso de Alhandra foi marcado pela legitimação da Umbanda frente à comunidade de juremeiros e pela reelaboração da tradição da Jurema. Contudo, o encontro entre esses dois universos foi caracterizado por uma interinfluência ativa, uma circularidade: ao ser submetida a um processo de reinterpretação mitológica e ritual, a Jurema solidificou-se junto ao “novo”, adquirindo validade renovada, mas conferindo, ao mesmo tempo, singularidade à Umbanda.

Esse caráter dinâmico da Jurema tem possibilitado a sua sobrevivência durante séculos. Sua continuidade, portanto, liga-se ao fato de que toda tradição, à medida que permanece viva e ativa, luta contra a “desordem”, ao mesmo tempo em que se nutre dela (BALANDIER, 1974). Esse processo, contudo, não se dá de modo passivo, mas por meio de uma longa “conversação” (BERGER, 1985). Por fim, podemos afirmar que a reelaboração do culto da Jurema em Alhandra, implementada pela Umbanda, alimenta a dinamicidade dessa tradição, conferindo-lhe continuidade.

Notas

- ¹ Mestre em Ciências Sociais – Antropologia.
- ² As santidades, especialmente a Santidade de Jaguaripe foram registradas nas confissões e denúncias de baianos e pernambucanos diante do tribunal da Inquisição, em 1591 e 1592, e em dezenas de processos manuscritos depositados na torre do Tombo, em Lisboa.
- ³ O nome foi dado pelo Juiz de Fora, da Comarca de Pernambuco, Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, em homenagem à Vila de Alhandra portuguesa.
- ⁴ Carta de 1826, encontrada no Arquivo Público da Paraíba, do vigário de Alhandra ao presidente da província da Paraíba, Alexandre Francisco de Seixas Machado.
- ⁵ Carta de 1826, do Presidente da Província da Paraíba, Alexandre Francisco de Seixas Machado, ao vigário de Alhandra, encontrada no Arquivo Público da Paraíba.
- ⁶ A primeira referência ao Acais é feita acidentalmente, em 1934, por Arthur Ramos, em *O Negro Brasileiro*. Nele, o autor cita um texto publicado em 28 de março do mesmo ano, no *Jornal de Alagoas*, em que é relatada uma caravana de Maceió com destino ao Acais. A matéria explora, sobretudo, o fato de ter a mestra (provavelmente Maria do Acais) repreendido um dos visitantes que descansava sob um pé de jurema, a quem chamava mestre Esperidião, alegando que tal ato desrespeitoso seria a causa do insucesso do trabalho de cura por ela realizado.
- ⁷ Estas seriam sete: Jurema, Vajucá, Junça, Angico, Aroeira, Manacá e Catucá.
- ⁸ Ambos descreveram a utilização dos mesmos objetos litúrgicos, como a “princesa”, o “príncipe”, a “marca mestra” e o fumo. Há, do mesmo modo, referência a um Reino Encantado da Jurema, além da utilização de uma mesma

terminologia e da presença de entidades comuns, a exemplo do mestre Carlos, Manoel Cadete, Rei Eron, entre outros.

- ⁹ A jurema preta apresenta, ainda, as seguintes classificações: *Acacia tenuiflora* Willd, *Mimosa hostilis* (Martius) Benth, *Acacia tenuiflora* Willd, *Mimosa cabrera* Karsten e *Mimosa limana* Rizz.
- ¹⁰ Além da autoridade que possuía como representante do referido órgão, Dona Zefa exerceu forte influência espiritual sobre os mestres de Alhandra, fato que pudemos constatar durante nossa pesquisa.
- ¹¹ Houve, inclusive, época em que o município era mais próspero, sobretudo no início do século passado, pela existência do antigo Porto das Bestas, localizado no Rio Abiaí, de onde eram embarcadas cargas com destino ao porto de Goiana, em Pernambuco.

Referências

ASSUNÇÃO, Luiz C. **O reino dos encantados: caminhos, Tradição e Religiosidade no Sertão Nordestino**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia) apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), 1999.

ALMEIDA, Horácio de. **História da Paraíba** Vol. I. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 1997.

ANDRADE, Mário. **Música de feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1983.

BALANDIER, Georges. **Antropológicas**. São Paulo: Editora Cultrix, 1974.

_____. **A desordem: elogio do movimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1945.

_____. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira Ed., 1971.

BACHELARD, Gaston. **A terra e os devaneios do repouso**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BRUMANA, Fernando Giobellina; GONZÁLES MARTÍNEZ, Elda. **Marginália sagrada**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1991.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Meleagro**: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional/MEC, 1978.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo: FFLCH/USP, CER (Coleção Religião e Sociedade Brasileira), 1987.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERNANDES, A. Gonçalves. **O folclore mágico do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **Observando el Islam**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1994.

JABOATAM, Antônio de Santa Maria. **Novo orbe seráfico brasílico ou chronica dos frades menores da província do Brasil**. Recife: Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980.

JOFFILY, Irenêo. **Notas sobre a Parahyba**. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Commercio, 1892.

LIMA, Oswaldo Gonçalves de. Observações sobre o “vinho da Jurema” utilizado pelos índios Pancarús de Tacaratu (Pernambuco). **Arquivos do Instituto de Pesquisas**

Agronômicas, v. 4, Recife, 1946.

LEITE, Serafim. **História da companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Petrópolis: Vozes, 1998.

MACHADO, Maximiano Lopes. **História da província da Parahyba II**. João Pessoa: Editora Universitária (UFPB), 1977.

MOTTA, Roberto. **A Jurema do Recife**: Religião indo-afr-brasileira em contexto urbano. Recife, Mimeo.

MOONEN, Frans. Os índios potiguaras da Paraíba. In: Etnohistória dos índios potiguara. João Pessoa, PR/PB – SEC/PB, 1992.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

PINTO, Clélia Moreira. **Saravá Jurema sagrada**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

PINTO, Irineu Ferreira. **Notas sobre a Parahyba**. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Commercio, 1892.

PIO, Fernando. **O Convento do Carmo em Goiana e a Reforma turônica no Brasil**. Recife, Comissão organizadora e executiva das comemorações do IV centenário do povoamento de Goiana, 1970.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Recife: Editora Massangana, 1988.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**. São Paulo: Edição Melhoramentos, 1975.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VANDEZANDE, René. **Catimbó**. Dissertação apresentada ao P.I.M.E.S. do I.F.C.H., da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1975.

LÓGICA E DIÁLOGO: A FÍSICA E A TEOLOGIA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Gilbraz S. Aragão

Resumo

o artigo mostra as possibilidades de um reencontro entre ciência e teologia, através dos aportes da lógica transdisciplinar do “terceiro incluído”. Essa epistemologia, que surge com a física quântica, permite, sobretudo, uma nova compreensão do diálogo entre culturas e religiões.

Palavras-chave: lógica teológica, transdisciplinaridade, física e teologia.

Abstract

This article aims at showing up a remeeting possibilities between Science and Theology, through transdisciplinary logic contributions of the to called “third included”. This epistemology, that arises from quantic physics, allows, over all, dialog new wordstantig between cultures and religions.

Key words: theological logic, transdisciplinarity, physic and theology.

1 Situando o contexto dessa viagem

Nos últimos quatro anos, envolvidos em um processo de doutoramento, estivemos dedicados a uma pesquisa sobre o diálogo entre cristianismo e religiões afro-brasileiras no Grande Recife. Começamos a viagem pelos terreiros de Olinda e acabamos nas bibliotecas de Paris. Porque descobrimos que o problema maior da teologia cristã das religiões e, pois, do diálogo inter-religioso, está nos seus pressupostos filosóficos, mais precisamente na lógica ocidental da identidade, que inviabiliza toda compreensão alterativa e plural no entendimento da salvação.

Na PUC-Rio, participando do seu Núcleo de Pesquisas Transdisciplinares, percebemos que a epistemologia que nasce com o novo paradigma científico da física quântica poderia redimensionar os limites e procedimentos da teologia, principalmente no que respeita ao diálogo entre as culturas e religiões. A lógica transdisciplinar, chamada do “Terceiro Incluído”, calcada nas descobertas da nova física, mas com abrangência e validade ampla e humanística, pareceu-nos, então capaz de ajudar a Igreja a superar a lógica clássica.

Seguindo a lógica da filosofia clássica¹, nossa Igreja desenvolveu uma soteriologia excludente, que permitiu uma pastoral invasiva: quem não professasse, como nós, o nome de Jesus Cristo, estaria fora da verdade religiosa e a ela deveria ser reduzido. Foi o que aconteceu e, em parte, ainda acontece no trato com os xangôs do Recife e alhures. É, infelizmente, o mau exemplo que seguem as Igrejas pentecostais ao olharem para a religião dos outros, mormente para as dos negros.

Por isso, desejamos agora participar a descoberta que fizemos na França da epistemologia transdisciplinar da Complexidade – que vem sendo desenvolvida exemplarmente por Basarab Nicolescu e o seu Centro Internacional de Pesquisas Transdisciplinares². Conforme pudermos nos entender sobre esses pressupostos filosóficos, avançaremos rumo à fecundação da metodologia teológica pelos aportes lógicos que derivam transdisciplinarmente da física.

2 Resgate do método científico transdisciplinar

“O oposto de uma afirmação verdadeira é uma afirmação falsa. Mas o oposto de uma profunda verdade pode ser uma outra profunda verdade”³. Como Bohr nesta sentença, muitos cientistas, inspirados pelo paradigma emergente de conhecimento, lembram

a todos que a realidade é complexa e a verdade não é o mais importante. O ser humano é derradeiro rebento da árvore da vida, a expressão mais complexa, da biosfera. O *homo sapiens/demens* do qual somos herdeiros emergiu há cinqüenta mil anos atrás, trazendo, no tecido de seu corpo e dentro da sua psique, a história de todo o universo. Cabe-nos não somente explicar fenômenos, mas salvar os fenômenos – pois que, em todos eles, estamos implicados também. Não satisfaz estarmos seguros quanto à verdade, mas agir corretamente, encaminhar-nos na direção da felicidade.

Na grande dança do mundo, somos todos pares de todos e cresce a consciência de que deveríamos nos reconhecer como comunidade humana, geneticamente ligada com todos os seres vivos, evoluindo junto com a totalidade do cosmos. Nossa existência deve ser concebida, então, como interdependência em todos os níveis. Todos os povos e a terra inteira estamos ligados, de sorte que juntos, também os místicos e os cientistas, é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida⁴.

A tentativa de conciliar ciência e tradição não é nova. No *Préface ao traité du vide*, diante das descobertas realizadas pelas ciências naturais, em sua época, sobre o vácuo, Blaise Pascal indicou como deveriam se combinar tradição e experiência, teologia e física⁵. Mas a teologia, sacudida hoje pelo desafio do diálogo intercultural e inter-religioso em um mundo cada vez mais globalizado e pluralista, tem buscado um intercâmbio maior com a epistemologia da ciência nova que emerge da física quântica e modela as hodiernas redes de conhecimento e civilização. A busca de novos paradigmas para o pensar teológico tem sido a tônica de variados congressos e eventos⁶.

Este contexto clama por um abandono mais decisivo do paradigma onto-teológico da teologia escolástica, mesmo em sua versão neo-escolástica, mas também não

consegue entender uma teologia com paradigma simplesmente 'hermenêutico', como um discurso do sentido. Essa teologia hermenêutica soaria como uma 'flutuação' luxuosa por cima da realidade caótica. A teologia é chamada, aqui, a fazer parte do processo criativo, reconstrutivo, curativo. (...) Uma teologia que preste atenção à nova física, que a tome como paradigma ou ao menos como metáfora da realidade social, tem chances de renunciar ao antropocentrismo que ainda ronda *sub specie contraria* da pós-modernidade, dialeticamente. Não cai na tentação de um novo totalitarismo, como foi a onto-teologia. E – maravilha de boa notícia para os pobres – consegue dizer de forma coerente, a luta e a esperança dos pobres. Torna-se não só explicativa, investigativa, hermenêutica, mas criativa⁷.

Essa procura por uma “teologia quântica” tem várias frentes de diálogo abertas. Aquela que percebemos mais promissora, mais capaz de subsidiar a compreensão dos novos cenários culturais e religiosos para a teologia é a que pode ser estabelecida com a transdisciplinaridade⁸. Trata-se de um enfoque científico e pedagógico, que torna explícito o problema de que um diálogo entre diversas disciplinas e áreas científicas implica necessariamente uma questão epistemológica. A transdisciplinaridade não pretende, de forma alguma, desvalorizar as competências disciplinares específicas. Ao contrário, pretende elevá-las a um patamar de conhecimentos melhorados nas áreas disciplinares, já que todas elas devem embeber-se de uma nova consciência epistemológica, admitindo que é importante que determinados conceitos fundantes possam transmigrar através das fronteiras disciplinares.

A origem do termo transdisciplinaridade deve ser procurada no texto de Niels Bohr, de 1995, sobre a unidade do

conhecimento⁹. Se é difícil situar no tempo a aparição desse termo, o texto de referência permanece o de Jean Piaget, redigido em 1970, por ocasião de um colóquio sobre a interdisciplinaridade:

enfim, à etapa das relações interdisciplinares, podemos esperar suceder uma etapa superior que será transdisciplinar, que não se contentará com a obtenção de interações ou reciprocidades entre pesquisas especializadas, mas situará essas ligações no interior de um sistema total, sem fronteiras estáveis entre essas disciplinas¹⁰.

A transdisciplinaridade pode ser concebida como uma modelização dos sistemas complexos de conhecimento, mas apoiada numa metodologia que lhe é específica. Essa metodologia foi definida na carta final do Primeiro Congresso Mundial da Transdisciplinaridade, que ocorreu em Arrábida, Portugal, em 1994, e foi especificada depois por Basarab Nicolescu¹¹: complexidade, terceiro incluído e diferentes níveis de realidade.

A atitude transdisciplinar implica mais precisamente “o reconhecimento da existência de diferentes níveis de realidade, regidos por lógicas diferentes”. Assim, como o enuncia a Carta da Transdisciplinaridade: “toda tentativa de reduzir a realidade a um único nível regido por uma única lógica não se situa no campo da transdisciplinaridade” (Artigo 2), e “a visão transdisciplinar é resolutamente aberta na medida em que ultrapassa o campo das ciências exatas por sua lógica e sua reconciliação não apenas com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência interior” (Artigo 5).

Os Níveis de Realidade, a Complexidade e a Lógica do Terceiro Incluído definem a metodologia da transdisciplinaridade. Passamos a apresentá-los sinteticamente, com base sobretudo na obra maior¹² de Basarab Nicolescu. Somente, se nos

apoiarmos nesses três pilares metodológicos, poderemos inventar os métodos e modelos transdisciplinares adequados a situações particulares e práticas – qual seja a do seu uso pela teologia, para estruturar um diálogo inter-religioso entre culturas complexas e sincréticas.

2.1 A física e os níveis da realidade¹³

O pensamento de Nicolescu apóia-se na reflexão do filósofo e cientista Stéphane Lupasco¹⁴. Este, no livro *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, lançado originalmente em 1941, formulou uma nova lógica, a partir do que a experiência da microfísica permite revelar do pensamento humano. Para ele, fomos fortemente marcados pela lógica clássica, com sua noção de objeto e o princípio de não-contradição, que serviram de substrato epistemológico a toda reflexão científica até o começo do século XX.

Assim é que Bachelard tomou consciência da oposição, mas não tratou da contradição. Já Hegel havia percebido que a antiga lógica não era adequada para descrever a experiência microfísica, mas não foi longe: sua contradição não era mais que um instrumento da dialética, e seu famoso terceiro termo era somente um artifício aristotélico para resolver ilusoriamente a própria dialética. Para Lupasco, ao contrário, o dualismo antagonista não é somente o traço de uma oposição, mas a marca da realidade mesma, que é uma contradição dinâmica.

Desde Planck, a física quântica colocou em evidência que a matéria é somente uma modalidade de energia. Então uma lógica binária não pode dar conta da infinita diversidade das manifestações da energia em nosso mundo. Na física dos quanta, as dualidades surgem a cada momento e nada se virtualiza (ou se potencializa) o suficiente para que o seu contraditório se atualize ao ponto que o princípio de não-contradição, fundamento da

lógica clássica, possa testemunhar sua validade.

Lupasco mostra, então, que somente uma lógica do terceiro incluído é capaz de compreender o conjunto da realidade. A diversidade da realidade pode ser estruturada e contida na tríade: atualização (A) – potencialização (P ou não-A) – estado T (que indica o terceiro incluído); correspondendo a atualização ao que é experimentalmente medido, a potencialização ao que existe potencialmente (a função de onda para os estados físicos, por exemplo) e o estado T a um equilíbrio dinâmico entre A e P.

Retomaremos adiante o aprofundamento desse “terceiro incluído”, porque aqui se faz necessário mostrar como Basarab Nicolescu introduziu, nesse esquema, a noção de níveis de realidade. O surgimento de, pelo menos, dois níveis de realidade diferentes no estudo dos sistemas naturais é um acontecimento de capital importância na história do conhecimento. Ele pode nos levar a repensar nossa vida individual e social, a fazer uma nova leitura dos conhecimentos, a explorar, de outro modo, o conhecimento de nós mesmos, aqui e agora.

No começo do século XX, Max Planck confrontou-se com um problema de física, de aparência inocente, como todos os problemas de física. Mas, para resolvê-lo, foi conduzido a uma descoberta que provocou nele, segundo seu próprio testemunho, um verdadeiro drama interior. Pois ele tinha se tornado a testemunha da entrada da descontinuidade no campo da física. Conforme a descoberta de Planck, a energia tem uma estrutura discreta, descontínua. O “quantum” de Planck, que deu seu nome à mecânica quântica, iria revolucionar toda a física e mudar profundamente nossa visão do mundo¹⁵.

Pensar a descontinuidade é imaginar que, entre dois pontos, não há nada, nem objetos, nem átomos, nem moléculas,

nem partículas. Colocar em questão a continuidade é colocar em questão a causalidade local. Uma quantidade física tem, segundo a mecânica quântica, diversos valores possíveis, afetados por probabilidades bem determinadas. No entanto, numa medida experimental, obtém-se um único resultado para essa quantidade. Tal abolição brusca da pluralidade dos valores possíveis de um “observável” físico, pelo ato de medir, tinha uma natureza obscura, mas indicava claramente a existência de um novo tipo de causalidade.

A natureza desse novo tipo de causalidade foi esclarecida graças a um resultado teórico rigoroso — o teorema de Bell — e a experiências de grande precisão. Surgiu, então, o conceito de não-separabilidade. Em nosso mundo habitual, macrofísico, se dois objetos interagem num momento dado e, em seguida, se afastam, eles interagem cada vez menos. No mundo quântico, as coisas acontecem de maneira diferente. As entidades quânticas continuam a interagir, qualquer que seja seu afastamento, ainda que isso pareça contrário a nossas leis macrofísicas.

Mas somos obrigados a aceitar a existência de um novo tipo de causalidade: uma causalidade global, que concerne o sistema de todas as entidades físicas, em seu conjunto. Contudo, a não-separabilidade quântica não põe em dúvida a própria causalidade, mas uma de suas formas, a causalidade local. Ela não põe em dúvida a objetividade científica, mas uma de suas formas: a objetividade clássica, que acredita na ausência de qualquer conexão não-local. A existência de correlações não-locais expande o campo da verdade e da realidade e nos revela que há, neste mundo, pelo menos numa certa escala, uma coerência, uma unidade das leis que asseguram a evolução do conjunto dos sistemas naturais.

Por isso o determinismo do pensamento clássico também desmoronou. As entidades quânticas, os quanta, são muito diferentes dos objetos da física clássica: os corpúsculos e as

ondas. Numa analogia, seremos obrigados a concluir que os quanta são, ao mesmo tempo, corpúsculos e ondas, ou mais precisamente, que eles não são nem partículas nem ondas. Se houver uma onda, trata-se, antes, de uma onda de probabilidade, que nos permite calcular a probabilidade de realização de um estado final a partir de um certo estado inicial.

Os quanta se caracterizam por uma certa extensão de seus atributos físicos, como, por exemplo, suas posições e suas velocidades. As célebres relações de Heisenberg mostram, sem nenhuma ambigüidade, que é impossível localizar um quantum num ponto preciso do espaço e num ponto preciso do tempo. Em outras palavras, é impossível traçar uma trajetória bem determinada de uma partícula quântica. O indeterminismo reinante na escala quântica é um indeterminismo constitutivo, fundamental, irredutível, que de maneira nenhuma significa acaso ou imprecisão¹⁶.

O aleatório quântico é, ao mesmo tempo, acaso e necessidade ou, mais precisamente, nem acaso nem necessidade. O aleatório quântico é um aleatório construtivo, que tem um sentido: o da construção de nosso próprio mundo macrofísico. Uma matéria mais fina penetra uma matéria mais grosseira. As duas coexistem, cooperam numa unidade que vai da partícula quântica ao cosmo.

Indeterminismo não quer de maneira alguma dizer 'imprecisão', se a noção de 'precisão' não estiver implicitamente ligada, de maneira talvez inconsciente, a noções de trajetórias localizáveis, continuidade e causalidade local. As previsões da mecânica quântica sempre foram, até o presente, verificadas com uma grande precisão por inúmeras experiências. Porém, esta precisão diz respeito aos atributos próprios às entidades quânticas e

não aos dos objetos clássicos. Aliás, mesmo no mundo clássico, a noção de precisão acaba de ser fortemente questionada pela teoria do 'caos'. Uma minúscula imprecisão das condições iniciais leva a trajetórias clássicas extremamente divergentes ao longo do tempo. O caos instala-se no próprio seio do determinismo. Os planejadores de toda espécie, os construtores de sistemas ideológicos, econômicos ou outros, ainda podem existir num mundo que é ao mesmo tempo indeterminista e caótico?¹⁷.

Mas o maior impacto cultural da revolução quântica foi, sem dúvida, o de colocar em questão o dogma filosófico contemporâneo da existência de um único nível de realidade. Nicolaeescu, que insiste sobremaneira nesse aspecto, dá ao termo "realidade" seu significado tanto pragmático como ontológico. Entende por realidade, em primeiro lugar, aquilo que resiste a nossas experiências, representações, descrições, imagens ou formalizações matemáticas. E, partindo da física quântica, ele nos faz descobrir que a abstração não é um simples intermediário entre nós e a natureza, uma ferramenta para descrever a realidade, mas uma parte constitutiva da natureza.

Na física quântica, o formalismo matemático é inseparável da experiência. Ele resiste, a seu modo, tanto por seu cuidado pela autoconsistência interna como por sua necessidade de integrar os dados experimentais, sem destruir essa autoconsistência. Então a abstração é parte da realidade, embora esta não seja apenas uma construção social, o consenso de uma coletividade: ela também tem uma dimensão transsubjetiva.

Um nível de realidade corresponde, segundo Nicolaeescu, a uma família de sistemas, que restam invariáveis sob a ação de uma lei. Distinguem-se, então, diferentes níveis em função das escalas utilizadas: escala das partículas, escala do homem, escala dos planetas. Além disso, dois níveis de realidade

são diferentes se existe uma ruptura nas leis, na lógica e nos conceitos fundamentais, quando se passa de um nível ao outro. O que aparece contraditório ao nível 1 (onda-corpúsculo, separabilidade-não-separabilidade) pode ser unificado ao nível 2, com o estado T religado à dinâmica dos antagonistas.

A noção de níveis de realidade tem um caráter, ao mesmo tempo ,empírico e ontológico – ou transontológico. Ela dá conta da presença simultânea da continuidade e da descontinuidade na estrutura de nosso mundo. Ela fornece, ao final, um instrumento de reconciliação, tão procurado, entre Sujeito e Objeto; podendo, assim conduzir-nos a repensar nossa vida individual e social, a fazer uma nova leitura dos conhecimentos antigos, a explorar, de outro modo, o conhecimento do Universo e de nós mesmos.

Deve-se entender por nível de Realidade um conjunto de sistemas invariável sob a ação de um número de leis gerais: por exemplo, as entidades quânticas submetidas às leis quânticas, as quais estão radicalmente separadas das leis do mundo macrofísico. Isto quer dizer que dois níveis de Realidade são diferentes se, passando de um ao outro, houver ruptura das leis e ruptura dos conceitos fundamentais. Ninguém conseguiu encontrar um formalismo matemático que permita a passagem rigorosa de um mundo ao outro. As sutilezas semânticas, as definições tautológicas ou as aproximações não podem substituir um formalismo matemático rigoroso. Há, mesmo, fortes indícios matemáticos de que a passagem do mundo quântico para o mundo macrofísico seja sempre impossível. Contudo, não há nada de catastrófico nisso. A descontinuidade que se manifestou no mundo quântico manifesta-se também na estrutura dos níveis de Realidade. Isto não impede os dois mundos de coexistirem. A prova: nossa própria existência. Nossos corpos têm ao mesmo tempo uma estrutura macrofísica e uma estrutura quântica¹⁸.

2.2 A teoria da complexidade¹⁹

Ao longo do século XX, a complexidade foi se instalando por todos os campos do conhecimento, nutrindo-se da explosão da pesquisa disciplinar e, ao mesmo tempo, determinando a aceleração da multiplicação das disciplinas. Graças às normas de verdade da lógica binária clássica, uma disciplina pode pretender esgotar inteiramente o campo que lhe é próprio e, se essa disciplina for considerada fundamental, esse campo alarga-se a todo o conhecimento humano. Na visão clássica do mundo, a articulação das disciplinas era considerada piramidal, sendo a base da pirâmide representada pela física. A complexidade veio pulverizar essa pirâmide.

Paradoxalmente, a complexidade instalou-se no próprio coração da fortaleza da simplicidade: a física fundamental. De fato, nas obras de vulgarização, diz-se que a física contemporânea é uma física onde reina uma maravilhosa simplicidade estética da unificação de todas as interações físicas através de alguns “tijolos” fundamentais: quarks, léptons ou mensageiros. Cada descoberta de um novo tijolo, prognosticada por esta teoria, é saudada com a atribuição de um prêmio Nobel e apresentada como um triunfo da simplicidade que reina no mundo quântico. Mas para o físico que pratica esta ciência, a situação mostra-se infinitamente mais complexa²⁰.

A física quântica esperava que algumas partículas pudessem descrever toda a complexidade física. Mas centenas de partículas foram descobertas graças aos aceleradores de partículas. Foi proposta uma nova simplificação com a introdução do princípio do bootstrap ou a uma espécie de “democracia” nuclear, pela qual todas as partículas são tão fundamentais

quanto as outras, e uma partícula é aquilo que ela é porque todas as outras partículas existem ao mesmo tempo.

Essa visão de autoconsistência das partículas e de suas leis de interação iria, por sua vez, desabar devido à inusitada complexidade das equações, que traduziam tal autoconsistência e à impossibilidade prática de encontrar suas soluções. A introdução dos quarks, ou subconstituintes dos hádrons (partículas de interações fortes), iria, substituir a proposta do bootstrap e introduzir, assim, uma nova simplificação no mundo quântico. Isso levou a uma simplificação ainda maior, que domina a física de partículas atualmente: a procura de grandes teorias de unificação e de superunificação das interações físicas.

Contudo, ainda assim, a complexidade não demorou em mostrar sua onipotência. Por exemplo, segundo a teoria das supercordas na física de partículas, as interações físicas aparecem como sendo muito simples, unificadas e submetendo-se a alguns princípios gerais, se descritas num espaço-tempo multidimensional e sob uma energia fabulosa, correspondendo à massa dita de Planck. A complexidade surge no momento da passagem para o nosso mundo, necessariamente caracterizado por quatro dimensões e por energias acessíveis muito menores. As teorias unificadas são muito poderosas no nível dos princípios gerais, mas são bastante pobres na descrição da complexidade de nosso próprio nível. Alguns resultados matemáticos rigorosos até indicam que esta passagem de uma única e mesma interação unificada para as quatro interações físicas conhecidas é extremamente difícil e até mesmo impossível. Um número enorme de questões matemáticas e experimentais, de extraordinária complexidade, permanece sem resposta. A complexidade matemática e a complexidade experimental são inseparáveis na física contemporânea²¹.

De forma que a complexidade se mostra mesmo por toda parte, em todas as ciências exatas ou humanas, biológicas ou sociais. A complexidade das ciências é, antes de mais nada, a complexidade das equações e dos modelos. Ela é, portanto, produto de nossa mente, que é complexa por sua própria natureza. Porém, essa complexidade é a imagem refletida da complexidade dos dados experimentais, que se acumulam sem parar. Ela também está na natureza das coisas.

Além disso, a física e a cosmologia quânticas nos mostram que a complexidade do Universo não é a complexidade de uma lata de lixo, sem ordem alguma. Uma coerência atordoante reina na relação entre o infinitamente pequeno e o infinitamente grande. Um único termo está ausente nesta coerência: o vertiginoso vazio do finito – o nosso. O indivíduo permanece estranhamento calado diante da compreensão da complexidade. E com razão, pois fora declarado morto. Entre as duas extremidades do bastão – simplicidade e complexidade –, falta o terceiro incluído: o próprio indivíduo²².

Edgar Morin²³ tem razão quando lembra que o conhecimento do complexo condiciona uma política de civilização. O que afeta um paradigma ou pedra angular de qualquer sistema do pensamento afeta, simultaneamente, a ontologia, a metodologia, a epistemologia, a lógica e, conseqüentemente, a prática, a sociedade, a política. E a ontologia do Ocidente era baseada em entidades fechadas, como substância, identidade, causalidade (linear), sujeito, objeto.

...Estas entidades não comunicavam entre elas, as oposições provocavam a repulsa ou a anulação de um conceito pelo outro (como sujeito/objeto), a realidade podia portanto ser cercada por idéias claras e distintas. (...) Ora este paradigma do Ocidente, de resto

filho fecundo da esquizofrênica dicotomia cartesiana e do puritanismo clerical, comanda também o duplo aspecto da práxis ocidental, por um lado antropocêntrica, etnocêntrica, egocêntrica desde que se trate do sujeito (porque baseada na auto-adoração do sujeito: homem, nação ou etnia, indivíduo) por outro é correlativamente manipuladora, gelada e 'objetiva' desde que se trate do objeto. Ele está relacionado com a identificação da racionalização com a eficácia, de eficácia com os resultados contabilizáveis; é inseparável de toda uma tendência classificacional, reificadora, etc, tendência corrigida por vezes fortemente, por vezes com dificuldade, por contratendências aparentemente 'irracionais', 'sentimentais', românticas, poéticas²⁴.

Na visão clássica, quando aparece uma contradição em um raciocínio, é um sinal de erro. Na visão complexa, quando se chega por vias empírico-rationais às contradições, isso significa não um erro, mas o atingir de uma camada profunda da realidade que, justamente porque é profunda, não pode ser traduzida para a nossa lógica tradicional. Daí a necessidade de novos princípios lógicos: a recursão organizacional, que rompe com a idéia linear de causa/efeito, uma vez que tudo que é produzido volta sobre o que produziu em um ciclo auto-organizador; a concepção hologramática de que não é possível conceber o todo sem as partes e nem as partes sem conceber o todo; o princípio dialógico que mantém a dualidade no seio da unidade, associando dois termos ao mesmo tempo completamente antagônicos.

2.3 A lógica do terceiro incluído²⁵

Lógica é o estudo dos processos pelos quais determinadas sentenças ou proposições podem ser deduzidas de outras. A

lógica clássica começou a ser enunciada por Aristóteles, que elaborou leis para um raciocínio correto, a desenvolver-se mediante silogismos, resultando na impossibilidade de que uma sentença qualquer e sua negação sejam ambas verdadeiras.

No final do século XIX²⁶, o alemão Gottlob Frege criou uma lógica baseada em símbolos matemáticos e na análise formal do discurso, lançando as bases da lógica moderna. Esta formaliza os raciocínios e organiza uma espécie de gramática, que pode ser empregada em diversas linguagens, como a proposicional, que estuda a relação dos juízos entre si, e a de predicados, que analisa a estrutura interna das sentenças. Como a matemática, ambas utilizam símbolos lógicos (de negação, conjunção e implicação, por exemplo) e não-lógicos (que representam proposições, funções, relações, etc.) para criar cálculos ou sistemas de dedução.

Essa lógica simbólica ou moderna foi perseguida pelos britânicos George Boole e Augustus De Morgan e, posteriormente, desenvolvida por Bertrand Russell e por Alfred North Whitehead, cobrindo todo um espectro de argumentações possíveis, maior do que aquelas encontradas na lógica silogística. Isso possibilitou, entre outros, o surgimento de uma linguagem binária, que é a base de funcionamento dos softwares para computadores.

Tanto o ramo clássico como o moderno implicam métodos de lógica dedutiva, embora também tenha havido esforços no sentido de se criar em métodos de lógica indutiva, como os do filósofo britânico John Stuart Mill, com sua obra *Sistema de lógica* (1843). Estudos posteriores desenvolveram sistemas da chamada lógica combinatória: uma afirmação pode ter um valor diferente de verdadeiro ou falso. Em alguns pressupostos, é apenas um terceiro valor, neutro; em outros, é um valor de probabilidade.

Ao mesmo tempo, com Friedrich Hegel²⁷, na Alemanha, o século XX assistiu também à formulação de uma lógica que

se afastou do formalismo matemático e recuperou a tradição dialética platônica. Para Hegel, a lógica não é apenas um instrumento do pensamento, mas ontologia. Conhecimento e realidade, sujeito e objeto, método indutivo e dedutivo podem ser reconciliados se compreendermos que só existe realmente o Espírito, o *logos*, cuja vida é a própria lógica: o movimento dialético pelo qual o Espírito, como sujeito vivo, põe ou cria seus predicados, manifesta-se através deles, nega-os e os suprime como termos separados dele e diferentes dele, para fazê-los coincidirem com ele.

Os predicados não são, como na lógica formal e matemática, termos positivos inertes, que atribuímos ou recusamos a um sujeito, mas são realidades criadas, negadas, suprimidas e reincorporadas pelo próprio sujeito, pelo Espírito. Pela dialética de tese, antítese e síntese, poderíamos, então, alcançar a realidade e a verdade, como movimento interno da contradição, que constitui o ser de todas as coisas. Essa lógica ensejou a fundação de diversos movimentos humanistas e tentou reaproximar ciência e tradição. Mas à medida que os diferentes campos da ciência evoluem e se tornam mais complexos, as contradições da realidade aparecem melhor.

Na física, as partículas elementares em determinadas circunstâncias não se comportam como matéria, mas como ondas: torna-se necessário o emprego de lógicas não-convencionais, que aceitem mais – e ao mesmo tempo – as contradições. Outras ciências chegaram à mesma necessidade. O filósofo e matemático brasileiro Newton da Costa, por exemplo, começou a idealizar, em 1963, a lógica paraconsistente para tratar desses problemas. Na mesma linha, psicanalistas têm buscado a formalização da idéia de contradição que, segundo Freud, existiria no próprio plano do inconsciente. Na informática, os especialistas já desenvolveram sistemas para processar dados contraditórios. No campo da teoria da ciência, surgiu o conceito

de “quase-verdade”, uma variante da verdade pragmática.

É dentro desse quadro evolutivo que se compreende o “pensamento complexo” e a sua “lógica transdisciplinar”, desenvolvida por Basarab Nicolescu. O desenvolvimento da física quântica levou ao aparecimento de pares de contraditórios mutuamente exclusivos (A e não-A): onda e corpúsculo, continuidade e descontinuidade, separabilidade e não-separabilidade, causalidade local e causalidade global, simetria e quebra de simetria, reversibilidade e irreversibilidade do tempo. Tais pares são mutuamente opostos quando analisados através da lógica clássica e dos seus axiomas: identidade: A é A; não-contradição: A não é não-A; e o terceiro excluído: não existe um terceiro termo T (T de “terceiro incluído”) que é, ao mesmo tempo A e não-A.

Então não se pode afirmar, ao mesmo tempo, a validade de uma coisa e seu oposto: A e não-A, o preto e o branco. Como a lógica é a ciência que tem por objeto de estudo as normas da verdade ou validade do conhecimento, com muitas conseqüências práticas e políticas, às vezes, subliminares, desde a constituição definitiva da mecânica quântica, por volta dos anos trinta do século passado, os fundadores da nova ciência se questionaram agudamente sobre o problema de uma nova lógica, chamada “quântica”.

Toda uma proliferação de lógicas tentou resolver os paradoxos gerados pela mecânica quântica e, na medida do possível, chegar a uma potência preditiva mais forte do que a permitida com a lógica clássica. A maioria das lógicas quânticas modificou o segundo axioma da lógica clássica: o axioma da não-contradição, introduzindo a não-contradição com vários valores de verdade no lugar daquela do par binário (A, não-A). Essas lógicas multivalentes, cujo estatuto ainda é controvertido, não levaram em conta uma outra possibilidade, a modificação do terceiro axioma: o axioma do terceiro excluído.

O mérito histórico de Lupasco²⁸ foi mostrar que a lógica do terceiro incluído é uma verdadeira lógica, formalizável e formalizada, multivalente (com três valores: A, não-A e T) e não-contraditória. A compreensão do axioma do terceiro incluído – existe um terceiro termo T que é, ao mesmo tempo, A e não-A – fica totalmente clara quando é introduzida a noção de “níveis de realidade”, formulada por Basarab Nicolescu.

Para se chegar a uma imagem clara do sentido do terceiro incluído, representemos os três termos da nova lógica – A, não-A e T – e seus dinamismos associados por um triângulo onde um dos ângulos situa-se num nível de realidade e os dois outros num outro nível de realidade. Se permanecermos num único nível de realidade, toda manifestação aparece como uma luta entre dois elementos contraditórios (por exemplo: onda A e corpúsculo não-A). O terceiro dinamismo, o do estado T, exerce-se num outro nível de realidade, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está, de fato, unido (quantum), e aquilo que parece contraditório é percebido como não-contraditório.

É a projeção de T sobre um único e mesmo nível de realidade que produz a impressão de pares antagônicos, mutuamente exclusivos (A e não-A). Um único e mesmo nível de realidade só pode provocar oposições antagônicas. Ele é, por sua própria natureza, autodestruidor, se for completamente separado de todos os outros níveis de realidade. Um terceiro termo, digamos, T, que esteja situado no mesmo nível de realidade que os opostos A e não-A, não pode realizar sua conciliação.

Toda diferença entre uma tríade de terceiro incluído e uma tríade hegeliana se esclarece quando consideramos o papel do tempo. Numa tríade de terceiro incluído, os três termos coexistem no mesmo momento do tempo. Por outro lado, os três termos da tríade hegeliana sucedem-se no tempo. Por isso, a tríade hegeliana é incapaz de promover a conciliação dos opostos, enquanto a tríade de terceiro incluído é capaz de

fazê-lo. Na lógica do terceiro incluído, os opostos são, antes, contraditórios: a tensão entre os contraditórios promove uma unidade, que inclui e vai além da soma dos dois termos.

Percebemos, assim, os grandes perigos de mal-entendidos gerados pela confusão bastante comum entre o axioma de terceiro excluído e o axioma de não-contradição. A lógica do terceiro incluído é não-contraditória, no sentido de que o axioma da não-contradição é perfeitamente respeitado, com a condição de que as noções de “verdadeiro” e “falso” sejam alargadas, de tal modo que as regras de implicação lógica digam respeito não mais a dois termos (A e não-A), mas a três termos (A, não-A e T), coexistindo no mesmo momento do tempo. É uma lógica formal, da mesma maneira que qualquer outra lógica formal: suas regras traduzem-se por um formalismo matemático relativamente simples.

Vemos porque a lógica do terceiro incluído não é simplesmente uma metáfora para um ornamento arbitrário da lógica clássica, permitindo algumas incursões aventureiras e passageiras no campo da complexidade. A lógica do terceiro incluído é uma lógica da complexidade e até mesmo, talvez, sua lógica privilegiada, na medida em que nos permite atravessar, de maneira coerente, os diferentes campos do conhecimento. A lógica do terceiro incluído não abole a lógica do terceiro excluído: ela apenas limita sua área de validade. A lógica do terceiro excluído é certamente validada em situações relativamente simples, como, por exemplo, a circulação de veículos numa estrada: ninguém pensa em introduzir, numa estrada, um terceiro sentido em relação ao sentido permitido e ao proibido. Por outro lado, a lógica do terceiro excluído é nociva nos casos complexos, como, por exemplo, o campo social ou político. Ela age, nestes casos, como uma verdadeira lógica de exclusão:

bem ou mal, direita ou esquerda, mulheres ou homens, ricos ou pobres, brancos ou negros²⁹.

A aproximação transdisciplinar da natureza e do conhecimento pode ser, então, resumida pelo diagrama da figura junto³⁰. Na parte esquerda, são indicados simbolicamente os níveis de realidade (NR), sendo que o índice “n” pode ser finito ou infinito. A visão transdisciplinar nos propõe considerar uma realidade multidimensional, estruturada em múltiplos níveis, que substitui a realidade unidimensional do pensamento clássico. Dois níveis adjacentes na figura são religados pela lógica do terceiro incluído, uma nova lógica em relação à lógica clássica. O estado de terceiro incluído T1 situado ao nível NR1 é religado a um casal de contraditórios (A0 e não-A0) situado a um nível imediatamente vizinho. O estado T1 opera a unificação dos contraditórios, mas em um nível diferente. O axioma de não-contradição é respeitado nesse processo. Por sua vez, esse estado T1 é religado a um casal de contraditórios (A1, não-A1), situado em seu próprio nível. O casal de contraditórios (A1, não-A1) é, por seu turno, unificado por um estado T2, situado em um terceiro nível de realidade NR2, imediatamente vizinho do nível NR1, onde se acha o ternário (A1, nãoA1, T1). Esse processo continuará até o esgotamento de todos os níveis de realidade, conhecidos ou concebíveis, sem jamais poder chegar a uma teoria completamente unificada – fazendo com que o axioma de não-contradição saia cada vez mais reforçado no processo. Nesse sentido, pode-se falar de uma evolução do conhecimento, sem jamais poder chegar-se a uma não-contradição absoluta, implicando todos os níveis de realidade: o conhecimento é aberto para sempre. Por fim, o conjunto dos níveis de realidade e sua zona complementar de não-resistência constituem o Objeto transdisciplinar.

Os diferentes níveis de realidade são acessíveis ao conhecimento humano graças à existência de diferentes níveis de percepção (NP), que se acham em correspondência biunívoca com os níveis de realidade e que são representados à direita na figura. Esses níveis de percepção permitem uma visão cada vez mais geral, unificante, englobante da realidade, sem jamais esgotá-la inteiramente. A coerência dos níveis de percepção pressupõe, como no caso dos níveis de realidade, uma zona de não-resistência à percepção. Nessa zona, não existe nenhum nível de percepção. O conjunto dos níveis de percepção e sua zona complementar de não-resistência constituem o Sujeito transdisciplinar. As duas zonas de não-resistência do Objeto e do Sujeito transdisciplinares devem ser idênticas para que o Sujeito transdisciplinar possa comunicar com o Objeto transdisciplinar. Ao fluxo de informação, atravessando de uma maneira coerente os diferentes níveis de realidade, corresponde um fluxo de consciência, atravessando de uma maneira coerente os diferentes níveis de percepção. Os dois fluxos estão em uma relação de isomorfismo graças à existência de uma só e mesma zona de não-resistência. O conhecimento não é nem exterior nem interior: ele é, ao mesmo tempo, exterior e interior: o estudo do universo e o estudo do ser humano sustentam-se um ao outro.

A unidade aberta entre o Objeto transdisciplinar e o Sujeito transdisciplinar se traduz pela orientação coerente do fluxo de informação, descrito pelos três anéis da figura, que atravessam os níveis de realidade, e do fluxo de consciência, descrito pelos três anéis que atravessam os níveis de percepção. Essa orientação coerente dá um novo sentido à verticalidade do ser humano no mundo. É essa verticalidade que constitui, na visão transdisciplinar, o fundamento de todo projeto social viável. Em vista de assegurar a transmissão coerente da informação e da consciência em todas as regiões do universo, os três anéis de

informação e de consciência devem se reencontrar ao menos em um ponto X. O ponto X e os anéis associados de informação e de consciência descrevem o terceiro termo do conhecimento transdisciplinar: o termo de Interação entre o Sujeito e o Objeto, que não pode ser reduzido nem ao Objeto nem ao Sujeito (e que se pode chamar “sagrado”, como veremos depois). Essa partição ternária Sujeito-Objeto-Interação é radicalmente diferente da partição binária Sujeito-Objeto que definiu a metafísica moderna. A transdisciplinaridade marca uma profunda ruptura com essa metafísica – e enseja uma outra.

A metodologia da transdisciplinaridade é, portanto, fundada sobre três postulados: a existência, na natureza e em nosso conhecimento da natureza, de diferentes níveis de realidade e de percepção; a passagem de um nível de realidade a um outro nível de realidade efetua-se pela lógica do terceiro incluído; a estrutura de conjunto dos níveis de realidade é uma estrutura complexa: cada nível é o que ele é porque todos os outros níveis existem ao mesmo tempo. Esses três postulados originaram-se da ciência moderna, mas a ultrapassam e possuem também uma validade muito mais larga, particularmente no domínio da educação e da cultura.

Vimos, então, como o terceiro incluído lógico de Lupasco é útil para que possamos compreender racionalmente mais fenômenos naturais. Ele explica os paradoxos da mecânica quântica, em sua totalidade, começando com o princípio de superposição. Depois percebemos como a noção de níveis de realidade fecunda e expande essa lógica do terceiro incluído ao nível ontológico (Nicolescu), implicando uma filosofia da liberdade e da tolerância. Poderíamos ainda observar como é possível falar de um terceiro “terceiro”: “o terceiro secretamente incluído é o guardião de nosso mistério irreduzível, único fundamento possível da tolerância e da dignidade humana. Sem este terceiro, tudo é

cinzas”³¹. Vejamos, pois, como a transdisciplinaridade concebe uma noção de “sagrado”, que pode ajudar a redimensionar a idéia cristã de Criação e fundar bases antropológicas para o diálogo intercultural e inter-religioso.

3 Modo de usar a transdisciplinaridade na teologia

“Entre a célula e o céu
O dna e Deus
O quark e a via Láctea
A bactéria e a galáxia
Entre o agora e o eon
O íon e o órion
A lua e o magnéton
Entre a estrela e o elétron
Entre o glóbulo e o globo *blue*
Eu, um cosmos em mim só
Um átimo de pó
Assim: do yang ao yin
Eu e o nada, nada não
O vasto, vasto vão
Do espaço até o spin
Do sem-fim além de mim
Ao sem-fim aquém de mim
Den’ de mim”³².

Passamos a explorar como a lógica transdisciplinar pode reaproximar ciência e tradição, pelo seu uso teológico no diálogo de cultura e fé, no equacionamento do diálogo inter-religioso a serviço do outro. Aliás, as teorias científicas, como a mecânica quântica e mesmo o modelo inflacionário do big-ben, reaproximam hoje os pontos de vista religiosos e científicos de uma maneira que lembram a síntese medieval entre a

ciência aristotélica e a teologia tomista – além de implicarem a necessária superação da lógica binária tradicional, que subjaz a essa síntese. Estaríamos às vésperas de uma nova grande síntese? A história nos recomenda prudência³³.

Primeiro, foram necessários muitos séculos para realizar a síntese escolástica; a próxima, se surgir, não será mais fácil de se atingir, dada a complexidade fenomenal da ciência contemporânea – cujas especializações escapam à maioria dos teólogos. Depois, a síntese escolástica foi seguida, a partir do séc. XVIII, de uma crise de três séculos entre fé e ciência, devido ao fato de que Aristóteles foi integrado na doutrina da Igreja enquanto ele estava ultrapassado no plano científico, criando a oposição religiosa a muitos aspectos da ciência moderna. Integrar os quantas e o big-ben na teologia não seria uma temerária e perigosa repetição da aventura?

Não se trata, portanto, de ceder à tentação do concordismo, de ligar uma teoria científica a passagens bíblicas, cujas relações logo perderiam sentido com a caducidade científica. E também não se trata de cair na sedução da gnose científico-espiritualista – que pretende reencantar o mundo com as descobertas da mecânica quântica, a todo custo³⁴.

Fé e ciência devem ser domínios separados, mas se devem trabalhar levando-se em conta. Porque, afinal, hoje percebemos que os seus métodos são, na verdade, próximos e complementares: nem a ciência nem a teologia podem pretender objetividade. A teologia não pode conhecer Deus nele mesmo, e o objeto de seu estudo é a relação entre Deus e o homem; da mesma forma, a ciência pode apenas estudar a relação entre a realidade física e o homem, porque a mecânica quântica prova que a intervenção humana modifica irremediavelmente os dados e coloca o real fora de nossas possibilidades.

O que estudam o cientista e o teólogo é, então, definitivamente o humano, em suas relações com a natureza e a “sobrenatureza”. E as conclusões a que podem chegar ciência e teologia, no fim de contas, situam o teólogo muito próximo do cientista autêntico e com um mínimo de sensibilidade humana. O teólogo precisa reinterpretar sempre as escrituras da revelação, mas partindo da e visando à realidade socionatural – que é interpretada pela ciência. Quanto mais a ciência progride, mais ela deixa entrever uma ligação íntima entre o material e o espiritual.

O “como” da ciência e o “por quê” da teologia são intimamente ligados. A teologia tem necessidade da ciência para progredir e está convocada para a grande unificação do saber a que todos aspiram hoje. A Igreja pode falar do divino somente apoiando-se sobre o que se descobriu sobre o universo. Não se trata apenas de uma questão de linguagem, mas problema de lógica igualmente³⁵. Quer dizer, o encontro e o confronto entre o saber científico e o religioso poderá, através dos métodos transdisciplinares, produzir novos conhecimentos e até novas formas de conhecer. E ainda mais, ciência e fé podem se reencontrar – e nisso já começamos a operar com a lógica transdisciplinar – à medida que recuperem a sua destinação ética, o seu comum “terceiro excluído”.

A verdade filosófica ou científica e a verdade da fé, em última instância, encontram sua unidade e sua razão de ser, para além das ‘diferentes faces da verdade’ nas diferentes designações éticas, distintas responsabilidades diante da verdade do outro, que chama o obséquio de ambas. É a consideração da alteridade em sua pureza transcendente mas ao mesmo tempo em seu clamor ético, o ‘terceiro’ que questiona toda a dramática história do Ocidente desde os ‘primeiros princípios’ lógicos e ontológicos.

Exorcizando o princípio soberano da identidade vitoriosa sobre toda diferença, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição, e sobretudo servindo 'o outro' como morada, ecumêne, economia, eco-ambiente, é o outro, enquanto terceiro não mais excluído mas princípio originante da origem da fé e da razão, aquele que unge de messianidade e de responsabilidade a razão daquele que acolhe na fé – e acolhe com razão³⁶.

3.1 Lógica formal e diálogo na tradição católica

Aciência clássica via, no aparecimento de uma contradição o sinal de um erro de pensamento e supunha que o universo obedecia à lógica aristotélica. As ciências modernas reconhecem e enfrentam as contradições quando os dados apelam, de forma coerente e lógica, à associação de duas idéias contrárias para conceber o mesmo fenômeno (como exemplo: a partícula que se manifesta quer como onda, quer como corpúsculo).

O princípio de explicação da ciência clássica excluía a aleatoriedade para apenas conceber um universo estrita e totalmente determinista. Mas, a partir do século dezenove, a noção de calor introduz a desordem e a dispersão no âmago da física, e a estatística permite associar o acaso (no nível dos indivíduos) e a necessidade (ao nível das populações). Hoje, em todas as frentes, as ciências trabalham cada vez mais com a aleatoriedade, sobretudo para compreender tudo aquilo que é evolutivo, e consideram um universo em que se combinam o acaso e a necessidade. O princípio de explicação da ciência clássica não concebia a organização enquanto tal. Reconheciam-se organizações (sistema solar, organismos vivos), mas não o problema da organização. Hoje, o estruturalismo, a cibernética, a teoria dos sistemas operam,

cada um à sua maneira, avanços para uma teoria da organização, e esta começa a permitir-nos entrever, mais além, a teoria da auto-organização, necessária para conceber os seres vivos. (...) O princípio de explicação da ciência clássica eliminava o observador da observação. A microfísica, a teoria da informação, a teoria dos sistemas reintroduzem o observador na observação. A sociologia e a antropologia apelam à necessidade de se situar *hic et nunc*, isto é, de tomar consciência da determinação etnosociocêntrica que hipoteca toda a concepção de sociedade, cultura, homem³⁷.

A lógica e as ciências tradicionais – também assimiladas pela teologia e práxis eclesial tradicionais – limitaram as possibilidades do diálogo com as culturas e religiões na história da Igreja. A “unidade da verdade”, uma aspiração justa na busca do conhecimento, como bem percebemos hoje, é um horizonte que nem em sua plenitude escatológica anula a pluralidade de experiências da sua busca. A despeito da figura trinitária do Deus cristão, como *pericórese* de pessoas, a nossa Igreja ainda tem dificuldades de lidar com o paradoxo do pluralismo de absolutos.

É que o cristianismo tem seguido uma lógica universalista, que remonta à filosofia grega. No livro *Que mundo? Que homem? Que Deus?*³⁸, aprofundando a sua busca por uma interpretação libertadora do dogma, Juan Luis Segundo resumiu as relações da teologia com as filosofias e ciências. Ele demonstrou que o cristianismo, ao inculturar-se no mundo greco-romano, relevou a linguagem icônica do hebraísmo para inserir sua mensagem na cultura digital que se lhe afigurou e serviu-se do monismo filosófico que crescia aí para fazer apologia do seu monoteísmo. Porém, Segundo perguntou se a lógica monista do ser e das causas não estava subestimando o saber poético e intuitivo do

amor, que é o cerne da experiência cristã, e defendeu a idéia de que um dualismo – “que não seja preguiçoso, mas cauteloso” – poderia suplantar, com vantagens, o monismo que, de um modo geral, reinou na história da filosofia – e da teologia.

Juan Luis procurou mostrar que as categorias de explicação, que procedem da moderna filosofia da ciência, e especialmente as que explicam a evolução biológica, poderiam servir, ao mesmo tempo, para explicar melhor e para tirar conclusões mais valiosas das afirmações do autor javista e de Paulo sobre a liberdade e o amor. Para Segundo, viver a vida de Deus, receber seu presente, entrar com ele em um verdadeiro diálogo, tudo isso, sem dramaticidade envolvente, passou a ser transmitido nos silogismos da escolástica com a palavra técnica de “sobrenatural” – à qual se opunha e deveria submeter-se o “natural”, aquilo que todo homem era por seu ser ou natureza.

... Quando a filosofia, ao sair da Idade Média, recupera sua liberdade, a Igreja, que considerou o mundo medieval do Ocidente quase como ideal e a síntese de filosofia e teologia então conseguida como algo ‘perene’, sente-se atacada por uma filosofia que abandona a antiga maneira de pensar. E a história da filosofia na Idade Moderna, com seus pontos de ruptura dualistas, terá seu espaço fora da Igreja e , em grande medida, contra ela. No entanto, dentro da Igreja, a filosofia – considerada ‘perene’ – mantém-se por via autoritária. Ainda é a que se ensina à maioria dos futuros teólogos católicos. E, desse modo, apesar de não convencer, a síntese criada no mundo medieval continua marcando, pesadamente, o pensamento que se cria dentro da Igreja católica, até nossos dias. Com seu monismo vergonhoso, por assim dizer”³⁹.

Imaginamos que, se mais vida tivesse, Juan Luis teria assimilado também as provocações da nova física, rompendo tanto com a filosofia da ciência monista quanto com a dualista – que, no fundo, interpenetram-se e constituem ênfases da mesma lógica formal da identidade⁴⁰. É preciso romper tanto com o universalismo monista quanto com o contextualismo dualista. Pensemos nas conseqüências dessas alternativas lógicas para o diálogo intercultural e inter-religioso.

A lógica universalista, na qual a Igreja oficialmente está enredada, afirma que existe uma racionalidade comum a todo o gênero humano, que é o que permite uma compreensão universal. O diálogo aprofundaria e ampliaria essa compreensão. Na realidade, os universalistas subordinam, muitas vezes, a diversidade contextual a uma suposta universalidade da razão, recorrem a hierarquizações estruturais ou a explicações evolucionistas. Assim subordinam a diversidade à perda de uma unidade primordial. A diversidade, nesse caso, é resultado da evolução e/ou degeneração histórica.

Contrapõe-se a essa postura de “diálogo” entre as culturas aquela outra, mais moderna, contextualista. Os contextualistas radicalizam as ênfases da ciência atual e apontam para versões locais de racionalidade e normatividade. Afirmam que cada cultura representa um projeto de vida tão peculiar, com gramática, dicionário e comportamentos normativos próprios, que somente aqueles que pertencem à mesma família cultural podem realmente comunicar-se e entender o significado do respectivo mundo simbólico. Normalmente a Igreja denuncia tal postura como relativista.

A disputa entre um suposto universalismo da razão inata (normatividade da razão única, lei natural, direitos humanos universais) e o contextualismo, com seus parâmetros interculturais incomensuráveis, faz com que o diálogo intercultural pareça ou sem problemas ou sem chance. Precisa-se pensar em um

axioma além da lógica clássica – identidade, não-contradição e terceiro excluído –, onde uma verdade não seja adversária da outra e a síntese não nasça do túmulo do terceiro excluído.

Pode-se pensar num modelo, onde a dimensão universal faz parte da dimensão contextual e vice-versa, desde que não se compreenda mais a unidade como redução ao *unum* (Plotino), mas como articulação do múltiplo. A convivência articulada com o Outro diferente é a resposta à redução ao mesmo universal. O diálogo intercultural pode não criar concordâncias materiais, mas pode imaginar o terceiro como incluído neste diálogo e pode efetivamente incluí-lo. A imaginação não é uma “realidade inferior” à realidade física, nem uma “realidade alienada”. Ela é um outro nível de realidade. A imaginação é a realidade necessária que precede as transformações sociais⁴¹.

O teólogo Paulo Suess propõe, então, com base na lógica transdisciplinar, um novo paradigma para o diálogo entre culturas e religiões: o da “concomitância diferenciada e articulada”, que no *kairós* histórico, carrega a memória de toda a história e guarda na parcialidade de cada cultura, os anseios de todos. Somente com a idéia de níveis da realidade, que permite a compreensão lógica do “terceiro incluído”, de fato, pode-se superar a violência da universalidade, que acaba se compreendendo como totalidade hegemônica, como também superar o fosso pós-moderno, que isola os contextos pela indiferença e auto-suficiência.

Para Paulo Suess, o significado da “concomitância diferenciada e articulada” pode mostrar-se nos campos do direito, da ciência, como no da arte e religião. Na primeira esfera cultural, ao mesmo tempo em que se afirma o direito no interior de uma cultura particular, precisa-se demonstrar que essa particularidade é expressão de um direito que as demais culturas igualmente

podem invocar. A normatividade transcultural da lei, do direito e da moral não é evidente. Ela é resultado de negociações difíceis (“diálogos”), porém necessárias, para que os pobres e excluídos tenham uma instância – Constituições e cortes internacionais, por exemplo – para cobrar seus “direitos humanos”.

Nocampodasopçõesideológicas,osdiálogos(ecumênicos, inter-religiosos, filosóficos) implicam uma certa concordância formal das estratégias (exclusão de violência, igualdade dos interlocutores) que permite, a partir de uma diferença material de propostas que partem da identidade de cada grupo, contribuir para a realização de fins comuns (mundo justo, paz). No campo da arte, músicos contemporâneos e composições clássicas de tempos passados, com seus estilos culturais e tempos muito distantes, conseguem internacionalmente ser compreendidos e construir um clima de confraternização. A dimensão universal não impõe necessariamente uma uniformização de melodias ou conteúdos. Mas ela opera uma sensibilização dos ouvidos e dos sentidos em geral, permitindo uma percepção misteriosa e participação universalmente contextualizada de todos.

No campo da ciência, sobretudo naquilo que se refere ao campo restrito da tecnologia, é mais fácil concordar com uma certa universalidade normativa e relevância contextualizada. Mas a ciência fora do campo da mera tecnologia também é cultural e historicamente situada. Portanto, também é impulsionada por visões do mundo, crenças e hipóteses contextualizadas.

Na ‘contextualização universal’ amplia-se o conceito chave da física clássica: a *causalidade local* de um encadeamento contínuo de causas e efeitos. A física quântica introduziu, a partir de experiências empíricas, um novo conceito de causalidade: o conceito da *não-separabilidade*, isto é, o conceito da *causalidade universal*. Para a interação de pessoas, objetos e idéias não é necessário que estes estejam física ou oticamente ligados

entre si. Entidades quânticas interagem a qualquer distância. Isso confirma antigas práticas espirituais de oração, intuição e projeção através do imaginário. Tudo no universo, literalmente, todo mundo está *concomitantemente diferenciado e articulado*. A causalidade local é ao mesmo tempo um causalidade universal. Em seu paradigma de 'indeterminação', Heisenberg mostrou que é impossível localizar um quantum num determinado ponto do espaço e tempo. A física quântica mostrou a 'coexistência entre pares de contraditórios mutuamente exclusivos': entre o mundo quântico e o mundo macrofísico, entre onda e corpúsculo, entre continuidade e descontinuidade, entre reversibilidade ou invariância do tempo no nível microfísico e irreversibilidade da flecha do tempo no nível macrofísico"⁴².

O novo paradigma dialogal para as culturas e religiões, com base na lógica transdisciplinar, portanto, supõe que nenhuma cultura se arrogue ter a última palavra, que a comunicação faça parte de uma responsabilidade ampla e que todas as culturas respeitem reciprocamente seus silêncios e mistérios. O diálogo do "terceiro incluído" leva a "palavras verdadeiras", que iluminam perguntas abertas de diferentes ângulos. As perguntas postas sob uma nova luz permitem transformar antagonismos irreconciliáveis em polaridades constitutivas de uma unidade construída, não através da eliminação dialética, nem pela integração via complementaridade funcional, mas na "concomitância diferenciada e articulada".

3.2 Metodologia transdisciplinar e atitude transreligiosa

O próprio Stéphane Lupasco tratou dessa aplicação de uma nova lógica ao campo religioso, em diálogo com Basarab Nicolescu⁴³. Lupasco critica os postulados da lógica clássica,

nomeadamente a noção de objeto e o princípio da não-contradição, demonstrando que só uma lógica ternária é capaz de abranger o conjunto da realidade. Visto que o homem é o espaço de conflito entre comportamentos físicos, biológicos e psíquicos, no livro *L'homme et ses trois éthiques*, Lupasco desenvolve os conceitos da lógica ternária no âmbito dos diferentes domínios da atividade humana – físico, biológico e psíquico – e nas suas diversas configurações: afetividade, filosofia, política e religião.

Na parte em que trata das *Três éticas das energias religiosas ou da divindade*⁴⁴, Lupasco considera que todas as pessoas e sociedades fazem referência a uma “energia religiosa”, uma causalidade última ou primordial, “que é e deve ser uma força criadora do mundo”. A religião ou elo com essa “energia” é marcada primeiro por um “parâmetro energético”, ou ética, homogeneizante: a crença no mesmo poder divino e absoluto para além de tudo.

Mas forças antagônicas surgem como resultado das experiências pessoais e culturais. Mesmo dentro de uma única tradição religiosa, cedo aparecerá uma ética heterogeneizante, que representará o antagonismo do mal por Satanás e correlacionados nas religiões monoteístas, que representará o contraponto monista por um chefe de panteão nas religiões politeístas. Mas sempre teremos parâmetros conflituais em uma lógica a dois termos, de que está ausente o “terceiro incluído”.

É certo que a lógica clássica de identidade e não-contradição vai tentar impor-se. Nas religiões monoteístas, Deus não terá o mesmo estatuto que o seu inimigo Satanás ou Diabo, por exemplo. Deverá dominá-lo, e dominá-lo sem que possa suprimi-lo. Todos os esforços dos teólogos consistirão em diminuir o seu poder até o derrotarem, sem contudo o expulsar da existência concreta dos homens a quem incumbe lutar contra a

força satânica do anjo caído. Ao contrário, nas religiões politeístas encontraremos um chefe, como Júpiter na mitologia grega, que representa a força homogeneizante (...). Em todas estas religiões, assistimos sempre ao balanceamento entre termos antagonísticos que são energias contraditórias⁴⁵.

Lupasco entrevê, porém, “uma nova concepção da divindade”, que engendra também nesse campo a ética do terceiro incluído e do contraditorial. Ele lembra que o sistema nervoso central do homem como que constitui um universo psíquico, que comporta a liberdade e a incondicionalidade e também o controle dos dois outros universos, o macrofísico homogeneizante e o biológico heterogeneizante. Lembra também a analogia que existe entre a constituição energética estrutural do núcleo atômico e a constituição funcional energética desse neuropsíquico: “no mais recôndito das coisas e dos seres se situam e atuam os núcleos atômicos como centros neuropsíquicos”.

A conclusão de Lupasco é a de que esse psiquismo ou “espírito” “não só é parte integrante de qualquer acontecimento, de todo o sistema de acontecimento e de todo sistema de sistemas, mas também que esse psiquismo, como tal, é a divindade”. Assim concebida, panenteisticamente, a divindade, na sua liberdade e incondicionalidade, está sempre na origem do que o psiquismo vai engendrar nas duas direções inversas, da macrofísica homogeneizante e da biologia heterogeneizante. E as duas éticas que daí resultam (e evoluem para o fim da energia e de toda a existência, por uma não-contradição crescente) devem, pois, ser comandadas pela terceira ética da divindade (que se concentra na mais forte energia e na mais forte existência graças à sua contradição antagonística crescente).

Impõe-se, assim, a elaboração de uma nova religiosidade, “a teologia da lógica de antagonismo das três matérias-

energias ou teofísica energética”. Tratar-se-ia, para Lupasco, de uma “terapêutica religiosa”, uma teo-terapia mística que se apoderaria, ao mesmo tempo e em toda a parte, da contradição e da não-contradição supremas, para delas conhecer tanto as fontes operacionais como os fins últimos. Essa terceira ética da divindade seria a própria ética do amor, aquela que proporciona aos místicos um “orgasmo de Deus” – nas suas palavras. Dito de outro modo, a função da teologia seria justamente “terapeutizar” as contradições que surgem naturalmente dentro das religiões – e entre elas – e estabelecer o diálogo contraditorial. Esse diálogo do antagonismo é possível e necessário porque há algo que ultrapassa e perpassa todas as culturas e religiões.

A transdisciplinaridade engendra, pois, uma atitude transcultural e transreligiosa. A atitude transcultural designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e as ultrapassa. Ela indica que nenhuma cultura se constitui em um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira – mesmo que cada uma possa se experimentar como absolutamente verdadeira e universal. Em um mesmo nível de realidade, elas seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas, se considerarmos um outro nível, ao menos, surge um “terceiro” que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se do “psiquismo”, que nos constitui a todos e exige uma nova ética, ou aquilo que é mais humano no humano e também no cósmico – e por isso sagrado ou divino.

Assim que, em uma companhia artística, com atores de diferentes culturas, durante o espetáculo, eles revelam qualidades que atravessam e transcendem as suas culturas originais. Assim também, em um encontro inter-religioso, em um certo nível, surge uma compreensão que não aniquila as diferentes verdades e experiências místicas, mas as atravessa e ultrapassa.

A pluralidade complexa das culturas e a unidade aberta do transcultural coexistem na visão transdisciplinar. Para Basarab Nicolescu, as diferentes culturas são as diferentes facetas do ser humano. O multicultural permite a interpretação de uma cultura pela outra, e o transcultural assegura a tradução de uma cultura para várias outras, decifrando o significado que as une, embora igualmente as ultrapasse⁴⁶. Não se quer chegar ao estabelecimento de uma transcultura ou metacultura, mas sim que as diferentes culturas possam ser mais completas em todas as suas dimensões.

Também para Basarab Nicolescu, a transdisciplinaridade gera uma atitude transreligiosa, que parte da experiência do sagrado ou divino e, por isso, não contradiz nenhuma tradição religiosa e envolve até as correntes atéias:

... A transdisciplinaridade não é religiosa nem não religiosa, ela é transreligiosa. É a atitude transreligiosa que emerge da transdisciplinaridade vivida que nos permite aprender a conhecer e apreciar as especificidades das tradições religiosas e não religiosas que nos são estranhas, para melhor perceber as estruturas comuns nas quais elas estão fundamentadas e, assim, chegar a uma visão transreligiosa do mundo⁴⁷.

O modelo transdisciplinar da realidade lança uma nova luz, então, sobre o sentido do sagrado. Uma zona de absoluta resistência liga o sujeito e o objeto, os níveis de realidade e os níveis de percepção. Para o pensamento transdisciplinar, há um movimento de travessia simultânea dos níveis de realidade e dos níveis de percepção. Esse movimento segue em sentido ascendente e também descendente pelos níveis de realidade e de percepção. E a zona de resistência absoluta (o ponto X de Interação que esquematizamos acima) é o espaço de

coexistência da transascendência e da transdescendência, ou de transcendência e imanência. Em outras palavras, é, ao mesmo tempo, transcendência imanente e imanência transcendente. A palavra sagrado, pois, para Basarab Nicolescu, é a que designa essa zona de absoluta resistência, como um terceiro incluído, que reconcilia esses movimentos em tensão. Esse “terceiro” é o espaço de unidade entre o tempo e o não-tempo, o causal e o a-causal. É a origem última dos nossos valores humanos, que está entre e para além das religiões.

Em conseqüência, um fiel pode reconhecer nas outras religiões caminhos de busca do sagrado pelo ser humano, que se questiona e procura. Essa antropologia pode ser estabelecida como base comum para todas as religiões. Quando essa experiência do sagrado é corrompida, a história se perverte. Também podem ser integrados nesses dados antropológicos a concepção teológica de um Deus criador, aquilo que se chamou “teologia natural” ou a percepção do “sobrenatural” como inscrito na natureza humana mesma. Todos os seres humanos, portanto, individual e coletivamente, têm o direito de buscar a verdade e se pode assumir, sem que isso diminua a própria tradição, que todas as religiões são caminhos para Deus.

Pode-se também admitir que exista, de fato e de direito, um encontro plural com a divindade – mesmo que, na hora de estabelecer a verdade dessas experiências, parta-se sempre da própria crença, para se perceber pelo diálogo, justamente, aquilo que está entre e além.

Mas há que ir além, já que o potencial universal de uma tradição concreta tem que se mostrar historicamente. Se uma religião afirma ser o caminho melhor e mais válido para encontrar-se com Deus, mesmo que existam múltiplas vias de acesso, tem que demonstrá-lo pela sua capacidade de inculturar-se em contextos e momentos

históricos distintos. Tem que ver sua própria identidade como algo aberto e dinâmico, em constante evolução e interação, o que lhe permite modificar seu próprio credo a partir de outras contribuições que lhe vêm de fora. Se uma religião diz que é a que Deus elegeu para toda a humanidade, e que por isso é verdadeira e universal, tem que mostrá-lo na teoria e na prática. Quanto mais capacidade tenha para absorver e integrar elementos estranhos, sem por isso perder sua própria identidade, como unidade multicultural, mais testemunha seu potencial universal. A identidade se mostra também na capacidade para evoluir e permanecer ela mesma, apesar das mudanças⁴⁸.

Traduzindo tais assertivas para o cristianismo, entende-se que ele seguiria considerando-se uma religião verdadeira, mas, ao mesmo tempo, admitindo a possibilidade de que existam outras religiões genuínas. E isso exigiria diálogo genuíno com elas, para que todas se relacionem. A percepção de que a revelação verdadeira do cristianismo não esgota o absoluto exige que ele se equilibre e se relacione com outras revelações verdadeiras, mas aparentemente contrárias.

Um cristão poderá procurar o diálogo e o conhecimento do budismo, não para tornar-se um budista, por exemplo, e muito menos para tentar uma síntese superior ou menos ainda para realizar uma mistura funcional e provisória, mas para desvendar a dimensão búdica do seu cristianismo – do mesmo jeito que um budista poderia, em contato com o cristianismo, perceber a dimensão crística do seu budismo.

Uma religião verdadeira já não estará fundada na possessão absolutamente certa, final e imutável da verdade divina, mas na experiência autêntica do divino que nos oferece o lugar seguro no qual professamos

e desde o qual empreendemos a viagem aterradora e fascinante, junto com as demais religiões, para a plenitude inesgotável da verdade divina. Uma religião absoluta assim entendida poderia considerar-se absoluta enquanto exige uma entrega pessoal total e afirme sua importância universal, mas esse absoluto não se definirá já como de caráter exclusivo ou inclusivo, mas relacional. Tratar-se-á de um absoluto cuja validade ficará demonstrada em virtude de sua capacidade não para excluir ou incluir outros absolutos, mas para relacionar-se com eles, quer dizer, para ensinar-lhes algo e ser ensinado por eles, para incluí-los e ser incluído por eles⁴⁹.

3.3 Transdisciplinaridade e metodologia teológica

Vários teólogos têm observado que a tarefa hermenêutica da teologia tem recebido um apoio inesperado das ciências. A nova física quântica quebra o objetivismo duro das tendências empíricas vigentes: o princípio da indeterminação, a importância do observador na determinação da condição de partícula ou de onda e outras colocações científicas reforçam a dimensão subjetiva e provisória dos conhecimentos científicos – reaproximando ciência e tradição religiosa.

A astrofísica, a cosmologia moderna e as biociências contam uma nova história do mundo. Já não é nem a tradicional ptolomaica nem a newtoniana. O mundo não é uma máquina que funciona perfeitamente e cujas leis podemos conhecer com objetividade e certeza. Estamos diante de um mundo em evolução, em expansão em todas as direções com quinze bilhões de anos desde seu nascimento – big-bang. Um olhar para dentro da matéria ultrapassou a barreira das moléculas e átomos atingindo a estrutura dual da matéria. Dependendo de

como ela é vista, ora são partículas, ora são ondas. Aquilo que parece sólido é composto internamente da dinâmica de partículas e ondas inter-relacionadas. Tudo está em plena atividade, como uma permanente dança e moção vibratória, cujo ritmo é comandado por modelos auto-organizativos. (...) Nesse novo clima, a teologia tem mais espaço para elaborar suas reflexões hermenêuticas. A racionalidade da fé não se reduz nem à pura objetividade do dado nem a projeção criativa do sujeito. Estabelece-se contínua e histórica relação entre o sujeito que interpreta e o dado objetivo da revelação, que tem sua consistência. A verdade está do lado da síntese, da relação⁵⁰.

Essa reconciliação faz com que a ciência se abra para o mistério transcendente, mas também que a teologia reconheça que o processo do conhecimento da revelação nunca está fechado, estando sujeito às novas condições do sujeito que interpreta a Palavra de Deus. Novos contextos obrigam a teologia a repensar suas antigas formulações. Diz João Batista Libânio que “nesse horizonte hermenêutico, o monopólio do pensamento único, da unidade uniforme, da ortodoxia rígida e fixa desfaz-se definitivamente. Os consensos se fazem, se desfazem e se refazem na diferenciação. A garantia de que tal processo não é arbitrário é dada primordialmente pelo Espírito Santo”⁵¹.

As conseqüências da lógica ternária transdisciplinar para o diálogo entre ciência e religião foram exploradas recentemente na tese do teólogo e físico Thierry Magnin⁵². Ele defendeu que a integração do sujeito pela ciência atual permite uma busca de complementaridade entre certas atitudes do cientista e certas atitudes do crente ou teólogo: no fundo, o ponto entre ciência e teologia é o humano ou a natureza da qual o homem faz parte. Defendeu também que, respeitados os constrangimentos do

método teológico (em especial, no que respeita ao valor ontológico dos conceitos teológicos), as idéias de complementaridade, de níveis de realidade e de terceiro incluído podem ser transpostas do domínio científico para o teológico.

... O Deus da bíblia não é nem pessoal nem impessoal (segundo nossa linguagem) mas os dois ao mesmo tempo, da mesma maneira que Ele é infinito no finito, o Ser mesmo no que é. Jesus Cristo realiza a unidade dos contraditórios. Verdadeiro Homem e verdadeiro Deus, Ele realiza pela sua Páscoa a unidade dos antagonismos. Todo-Poderoso-Sem-Poder é uma imagem de Deus ao mesmo tempo paradoxal e atraente. Vivendo a unidade dos contraditórios, Jesus nos revela, pela sua vida, sua morte e sua ressurreição, ao mesmo tempo Deus e o Homem. O Cristo nos diz, vivendo até o fim o paradoxo, que o modo de presença no mundo do Criador Todo-Poderoso exprime-se plenamente através da imagem do Cordeiro pascal, Deus entregue na liberdade e gratuidade totais⁵³.

Em verdade, a teologia sempre teve de conviver com os paradoxos inerentes ao seu objeto. E as noções de atualização e de potencialização desenvolvidas por Lupasco, por exemplo, a partir da experiência microfísica, podem ser muito úteis ao nível do método de análise do teólogo. Quando este se interessa pela humanidade de Cristo (atualização do Cristo-Homem), deve ter consciência de que a dimensão divina de Cristo é potencializada em seu discurso. Da mesma maneira, se o Cristo-Deus é atualizado em seu discurso, o Cristo-Homem é então potencializado. Igualmente, o discípulo de Jesus somente poderá evocar o “já” do seu Reinado, se potencializando o seu “ainda não”.

É certo que a teologia trabalha com enunciados também performativos (“Jesus verdadeiro Deus”), que são reconhecidos pela fé dos crentes e não simplesmente constatados humanamente por pesquisadores. Contudo, o funcionamento do aparelho conceitual da teologia, em relação ao seu dado, coloca um problema que comporta alguma analogia com o que a física encontra a propósito das “grandezas conjugadas”: a verdade se dá a conhecer, mas ultrapassando todas as representações que se possa fazer dela (“qualquer coisa escapa” diz o cientista – ou “Alguém escapa”, diria o teólogo).

O homem é igualmente implicado na busca de compreensão do mistério e vai utilizar sempre os conceitos disponíveis na sua cultura, submetendo-os às modalidades específicas do dado analisado, de modo que somente uma lógica do terceiro incluído, como a de Nicolae Bănescu, pode ajudar a compreender bem a complexidade do real, mantendo a oposição dos antagonismos percebidos sem nunca fechá-la na contradição, além de superar a dicotomia entre sujeito e objeto do conhecimento.

Assim, em teologia, para falar do homem e de Deus, os conceitos freqüentemente utilizados são os de finito e de infinito. Na linguagem clássica habitual, um homem (finito) não pode ser ao mesmo tempo Deus (infinito)! Existe aí antagonismo ao nível dos termos da representação para o crente em procura (nível 1, para o homem que, com a linguagem clássica, lê o conteúdo do dado revelado). É na fé que a unidade se realiza no nível 2 (linguagem da fé, constatativa e performativa). No ato de crer, existe para o homem que caminha uma ‘passagem’ do nível 1 ao nível 2 de representação, com uma radical novidade. É na experiência da fé que a distância radical entre o finito e o infinito é ultrapassada pela iniciativa de Deus, o que permite ao homem compreender, mesmo imperfeitamente, que o infinito possa habitar

o finito, que Deus se faça homem, que Deus e o homem estejam em total unidade em Cristo. (...) O cristão passa sem cessar do nível 1 ao nível 2 e do nível 2 ao nível 1, porque a novidade radical do Cristo é ao mesmo tempo 'dada, revelada, manifestada' e 'toda outra' daquilo que o homem pode conceber. Ela lhe é dada, e, ao mesmo tempo, ela lhe escapa, como um amor dado que não pode ser apropriado⁵⁴.

Magnin trata, então, de analisar, em termos de complementaridade transdisciplinar, os dogmas da Encarnação e da Trindade. Mostra que a teologia clássica, com sua lógica binária, chegou em seu tempo a criar explicitações satisfatórias desses mistérios; mas que tais pontos fundamentais da tradição cristã podem ser expressos em novas grades de leitura, mais bem inculturadas na mentalidade científica atual e mais afins ao próprio simbolismo religioso da "comunidade amorosa", que é Deus: a lógica do terceiro incluído pode representar melhor as relações interpessoais da Trindade santa, pode esclarecer mais o paradoxo "verdadeiro Homem-verdadeiro Deus".

Magnin ressaltatambém que a idéia de complementaridade transdisciplinar, em ciência como em teologia, remete a uma "prática" na qual "os antagonismos" encontram sentido, sem, contudo, se resolverem inteiramente no plano teórico. Quer dizer, todas as visões de sentido baseadas sobre o reconhecimento da unidade de antagonismos acham sua origem em uma "prática primeira", que é aquela de uma articulação entre o sujeito e o real ao qual pertence esse sujeito (articulação entre a unicidade do sujeito e a multiplicidade do real no qual age o sujeito). Teologicamente falando, é em referência ao ato de fé, é em uma prática da fé, que a unidade "Homem e Deus" pode ganhar sentido, atualizando-se na vida (mística ou trinitário-comunitária) do crente.

Por fim, Magnin assevera que a irrupção da graça e a novidade radical trazidas pela Revelação são levadas em conta na lógica do pensamento complementar ou transdisciplinar graças à descontinuidade entre os níveis de realidade. Existe descontinuidade entre os níveis e, ao mesmo tempo, eles estão religados. Graça e inteligência humana se reencontram de maneira particular através da descontinuidade entre os níveis.

... O pensamento binário, que pode também ele abrir-se à graça, tem sempre tendência a procurar um vencedor ou um compromisso, restando no mesmo nível de realidade. O pensamento complementar gasta tempo para sentir os antagonismos, para descobrir uma verdade que primeiro se recebe e se sente também ela: trabalho de paciência para o qual o fato de não procurar resolver muito rápido as contradições (aceitar mesmo que elas não sejam jamais totalmente resolvidas, sem cair na armadilha de ver contradições em todo lugar!) permite uma abertura a um outro nível de realidade que aquele da experiência imediata. No pensamento complementar utilizado pelo crente, nós podemos dizer que o homem prefere 'deixar agir' e a graça e sua inteligência. Este 'deixar agir' vai junto com o trabalho que proporcionam no espírito do homem as oposições e os antagonismos⁵⁵.

4 Pistas para seguir a caminhada

Magnin termina apontando que, junto ao diálogo entre cientistas e crentes e em sincronia com este, o diálogo inter-religioso é um sinal esperançoso para o homem em procura de sentido para o mundo presente. Ele imagina mesmo que o diálogo entre fé e razão pode servir como baliza para os diálogos inter-religiosos⁵⁶, pois, quando cientistas variados e de diversos

credos e filosofias se reúnem, levantam questões de ética e de metafísica, evitando sectarismos.

Eles sabem que a realidade está sempre além das nossas representações, mesmo se ela se deixa apreender mais e mais pela razão. É a capacidade de acolhimento e de análise dessa “realidade que resiste a nossas representações” que constitui o pesquisador científico. Não é essa mesma atitude que o crente em procura experimenta frente a um Deus que se deixa conhecer e que, contudo, sempre lhe escapa? Deus não se confunde com a realidade física, mas é uma mesma atitude moral que pode animar o cientista e o crente, abertos ao mistério, que não se acaba jamais de compreender.

Visto que já deve estar suficientemente demonstrada a pertinência da metodológica transdisciplinar para o trato com as dualidades engendradas no campo cultural e religioso, no sentido de uma compreensão complexa e não-dualista das aparentes contradições nos simbolismos religiosos e nos referentes culturais, na direção de uma “concomitância diferenciada e articulada” no embate entre as diferentes verdades, queremos, então, avançar uma possível aplicação desse suporte filosófico para o diálogo entre as religiões. Como a atitude transcultural e trans-religiosa da transdisciplinaridade pode ajudar a teologia cristã em sua compreensão do diálogo inter-religioso? Este é o tema do próximo artigo.

Notas

- ¹ A teologia clássica, que remonta a Agostinho e Tomás de Aquino, baseia-se na lógica tradicional de conhecimento: o axioma da identidade, “A é A”; o axioma da não-contradição, “A não é não-A”; e o axioma do terceiro excluído, “não existe um terceiro termo T que seja ao mesmo tempo A e não-A”. A física quântica, que tem gerado um modelo emergente

de conhecimento, mostrou a “coexistência entre pares de contraditórios mutuamente exclusivos”: entre o mundo quântico e o mundo macrofísico, entre onda e corpúsculo, entre continuidade e descontinuidade, entre reversibilidade ou invariância do tempo no nível microfísico e irreversibilidade da flecha do tempo no nível macrofísico (Cf. NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999, p. 27). Com base nessa constatação, buscase compreender mais amplamente a realidade, superando o princípio de identidade e contradição pelo de complexidade; demonstrando que, em um outro nível da realidade, verdades contrapostas podem se explicar ou conviver.

- ² Trata-se do CIRET, com sede na França: 19, Villa Curial, 75019, Paris. Endereço na WEB: <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/>.
- ³ BOHR, N. **The unity of knowledge**. Nova York: Doubleday, 1995, p. 13.
- ⁴ Cf. LASZLO, E. **Conexão cósmica**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ⁵ “Independentemente da força que tenha esta antiguidade, a verdade deve sempre prevalecer, mesmo que recentemente descoberta, já que a verdade é sempre mais antiga do que qualquer opinião que se tenha sobre ela: seria ignorar sua natureza, pensar que ela tenha começado a existir no momento em que ela começou a ser conhecida” (PIEPER, J. La thèse de Pascal: théologie et physique. **La table ronde**, Paris, no. 150, jun. 1960, p. 47).
- ⁶ Cf. ANJOS, M. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Loyola, 1997; SUSIN, L. **Mysterium creationis**. São Paulo: Paulinas, 1999; publicações de congressos da SOTER.
- ⁷ SUSIN, L. **O perigo de viver e a criatividade da fé como contexto para a tarefa da teologia desde a América Latina**. Porto Alegre: (mimeo), 2002, p. 4.

- ⁸ Desde a metade do século XX que surgiram conceitos estabelecendo pontes entre as disciplinas científicas. A pluridisciplinaridade diz respeito ao estudo de um objeto de uma mesma e única disciplina por várias disciplinas ao mesmo tempo. A interdisciplinaridade diz respeito à transferência de métodos de uma disciplina para outra. A transdisciplinaridade diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento. Do ponto de vista do pensamento clássico, não há nada entre, através e além das disciplinas – como o vazio da física clássica. Diante da nova física e dos seus níveis de realidade, o espaço entre as disciplinas e além delas está cheio, como o vazio quântico está cheio de todas as potencialidades, da partícula às galáxias (Cf. NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Monaco : Rocher, 2002, p. 261s.).
- ⁹ BOHR, N. Op. Cit.
- ¹⁰ Apud NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Monaco : Rocher, 2002, p. 29.
- ¹¹ NICOLESCU, B. **La transdisciplinarité: manifeste**. Monaco : Rocher, 1996.
- ¹² NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Op. Cit.. Servimo-nos também, para citações mais precisas, de uma conferência realizada por Basarab Nicolescu no 1º Encontro Catalisador do Centro de Estudos Transdisciplinares da Escola do Futuro da USP (Itatiba, São Paulo, abril de 1999) e consignada em NICOLESCU, B. Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade. In: Id. et al. **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000, p. 13-30,
- ¹³ Cf. NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Op. Cit., p. 116-120.

- ¹⁴ LUPASCO, S. **L’homme et ses trois éthiques**. Monaco : Rocher, 1986 ; Id. **L’expérience microphysique et la pensée humaine**. Monaco : Rocher, 1989.
- ¹⁵ NICOLESCU, B. Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade. In: Id. et al. **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000, p. 13-30, p. 17.
- ¹⁶ Id. lb., p. 20.
- ¹⁷ Id., lb., p. 20.
- ¹⁸ Id., lb., p. 22.
- ¹⁹ Cf. NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Op. Cit., p. 112-114
- ²⁰ NICOLESCU, B. Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade. Op. Cit., p. 23.
- ²¹ Id., lb., p. 24.
- ²² Id., lb., p. 25.
- ²³ MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, sobretudo p. 83-122.
- ²⁴ Id., lb., p. 80s.
- ²⁵ Cf. NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Op. Cit., p. 207-240, 267-272.
- ²⁶ Cf., para uma compreensão das lógicas modernas: WOLFGANG, S. **A filosofia contemporânea**, introdução crítica. V. 1-2. São Paulo: EPU, 1977.
- ²⁷ Cf., para a exploração da lógica hegeliana e suas derivações: STEIN, E. e BONI, L. (org.). **Dialética e liberdade**. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora da UFRS, 1993.
- ²⁸ Cf. NICOLESCU, B. e BADESCU, H. **Stéphane Lupasco: o homem e a obra**. São Paulo: Triom, 2001.
- ²⁹ NICOLESCU, B. Um novo tipo de conhecimento... Op. Cit., p. 27.
- ³⁰ Este diagrama resume a epistemologia transdisciplinar: o objeto transdisciplinar, o sujeito transdisciplinar e o termo de

interação. Retirado de NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Op. Cit., p. 268.

³¹ NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Op. Cit., p. 240.

³² Átimo de pó: canção de Giberto Gil e Carlos Rennó.

³³ Cf. MINOIS, G. **L'Église et la science**: histoire d'un malentendu. T. II : De Galilée à Jean-Paul II. Paris : Fayard, 1991, p. 13.

³⁴ Acerca das balizas para as relações da teologia com a filosofia e as ciências, veja-se: BOFF, C. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 358s. Ao tratar da mediação científica, diz o autor: "... as ciências naturais em seus desenvolvimentos recentes, especialmente a física quântica, a cosmologia e ainda a ecologia, são para a teologia fonte de novas provocações, de novas inspirações e também de novos enfoques metodológicos (...). Nesse campo, o diálogo com a teologia apenas se inicia e promete desdobramentos bastante ricos" (p. 382). Também, sobre a epistemologia teológica, ressaltamos: PASTOR, F. Teologia e modernidade: alguns elementos de epistemologia teológica. In: TRASFERETTI, J e GONÇALVES, P. **Teologia na pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 71-101. Diz o autor: "A história da cultura cristã mostra o quanto foram e são úteis para a teologia os estudos literários e históricos, científicos e filosóficos, quando inspirados pela visão espiritualista de um humanismo teônimo. A filosofia, na perspectiva do espiritualismo teônimo, constitui o lugar de encontro do cristianismo com a cultura humana, e oferece uma base muito útil para uma assimilação maior do *depositum fidei*, no processo de reflexão teológica" (p.100).

³⁵ Cf. NICOLESCU, B. et al. Levels of representattion and levels of reality : towards an ontology of science. In: **The concept of nature in science and theology**. Genève: Labor et Fides,

1998, p. 94-103.

- ³⁶ SUSIN, L. **Relação entre fé e razão na modernidade**. Porto Alegre: (mimeo.), 2001, p. 3.
- ³⁷ MORIN, E. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 28.
- ³⁸ SEGUNDO, J. **Que mundo? Que homem? Que Deus?**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- ³⁹ Id. lb. p. 91.
- ⁴⁰ A tradição dualista objetiva separar o mundo mutável das percepções individuais, daquele mundo de verdades eternas e absolutas. Ela toma como única base de pensamento lógico a dicotomia, ou seja, divisão entre duas classes opostas e que formam um “universo”, além das doutrinas das essências (cada coisa tem apenas uma única característica definidora) e das formas (dicotomia básica entre forma e matéria, na qual a forma é a essência). Esta era a dialética de Platão, codificada por Aristóteles no método dedutivo sistemático de divisão ou silogismo, indo do geral ao particular. Trata-se de uma postura otimista quanto à formulação de teorias gerais. É o contrário da tradição monista, que privilegia o método indutivo e toma o mundo das aparências como o único que existe. Para ela, os indivíduos constroem socialmente a realidade e a própria razão humana. O conhecimento mesmo é tido como resultado de um processo no qual são ordenadas as percepções individuais por meio de categorias convencionais impostas pelas instituições (para uma síntese desses modelos filosóficos de conhecimento e uma análise da sua alternância na história do pensamento ocidental, ver LEAF, M. **Man, mind and science: a history of anthropology**. Nova York: Columbia University Press, 1979).
- ⁴¹ SUESS, P. Culturas em diálogo. **REB**, 61 (243), set. 2001, p. 602s.
- ⁴² Id. lb. p. 620.

- 43 LUPASCO, S. **L'homme et ses trois éthiques**. Monaco : Rocher, 1986.
- 44 Id., *ib.*, p. 79.
- 45 Id., *ib.*, p. 80.
- 46 Cf. NICOLESCU, B. (org). **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000. Especialmente p. 139-152.
- 47 Id., *ib.*, p. 148.
- 48 ESTRADA, J. **Una religión absoluta?** El sustrato filosófico de la teología de las religiones. Madrid: Herder, 1997, p. 15.
- 49 KNITTER, P. El cristianismo como religión absoluta, perspectiva católica. **Concilium**, n. 156, p. 329-347, jun. 1980, p. 342.
- 50 LIBÂNIO, J. Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental. In: TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, P. **Teologia na pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 143-171, p. 159.
- 51 Id., *ib.*, p. 160.
- 52 Sua tese foi defendida no Institut Catholique de Lille e está publicada: MAGNIN, T. **Entre science et religion**, quête de sens dans le monde présent. Monaco: Rocher, 1998. O mesmo autor também publicou **Quel Dieu pour un monde scientifique**. Paris: Nouvelle Cité, 1993, e **Paraboles scientifiques**. Paris: Nouvelle Cité, 2000.
- 53 MAGNIN, T. **Entre science et religion...** Op. Cit., p. 152.
- 54 Id., *ib.*, p. 166.
- 55 Id., *ib.*, p. 235.
- 56 Cf. MAGNIN, T. Pour un dialogue inter-religieux basé sur les relations entre science et religion. **Bulletin du Centre International de Recherches et d'Études Transdisciplinaires**, Paris, n° 16, p. 10-15, fev. 2002.

O CRISTÃO E A AUTORIDADE CIVIL A PARTIR DE ALGUNS TEXTOS BÍBLICOS

CARLOS ALBERTO DA COSTA SILVA
DEP. DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNICAP

Resumo

As escrituras cristãs sugerem atitudes, em relação às autoridades civis, que são interpretadas das formas mais diversas, desde o apoio incondicional à autoridade, porque ela vem de Deus, até a recusa de colaboração com o autoritarismo. Certamente, não há um ensinamento se tomarmos os textos isolados, mas, no conjunto, eles são claros em exigir atitudes de justiça e a busca do bem comum por parte de toda autoridade civil constituída. E, desse modo, indicam uma atitude para o cristão.

Palavras-chave: autoridade civil, governantes, Jesus, Paulo.

THE CHRISTIAN AND THE CIVIL AUTHORITY, BASED ON SOME
BIBLICAL TEXTS

Abstract

The Christian scriptures suggest attitudes in relations with the civil authorities which are interpreted in most diverse ways ranging from unconditional support to the authorities, because they come from God, to a refusal to collaborate with authoritarianism. Of course there is no teaching if we turn to isolated texts but when taken together they are clear in demanding attitudes of justice and the seeking of the common good by all constituted civil authority. And by so doing they indicate an attitude to be adopted by the Christian.

Key-words: civil authority, rulers, Jesus, Paul.

“Não há autoridade que
não venha de Deus...”
(Rm 13,1).

Essa citação de Paulo, ao longo dos tempos, deu lugar a várias interpretações. Os que detinham o poder a leram como uma justificação de sua autoridade e se chegou a afirmar ‘o

poder divino dos reis, representantes de Deus na terra. Outros se perguntaram como obedecer a autoridades ditatoriais ou ver nelas representantes de Deus.

Sem querer esgotar a temática, penso que seja importante considerarmos o que nos diz a tradição bíblica e fazer uma interpretação legítima.

Como Paulo era filho de seu povo e de seu tempo, sofreu o influxo das tradições do Antigo Testamento e também das atitudes daquele que mudou o rumo de sua vida, Jesus Cristo. Mas não somente Paulo, também Pedro nos fala da atitude que se deve ter para com as autoridades.

1 Antigo Testamento

É esse o contexto no qual viveram e ensinaram Jesus e os apóstolos.

Os que governam recebem de Deus a responsabilidade pelo bem comum de seus súditos. Os governantes do povo de Israel, então, são como procuradores de Javé. O regime é teocrático, já que o poder é exercitado em nome d'Ele. Moisés, Josué, os juízes, os reis têm autoridade, porque dada por Deus.

No contexto da Aliança, porém, eles são subordinados ao poder espiritual da Lei, daí os inevitáveis conflitos entre as autoridades e os guardiões da Aliança. Saul teve dificuldade com Samuel (1Sm 13,7-15); Natã, com Davi, que provocou a morte de Urias e se casou com Betsabéia (2Sm 12,1-12); Acab, com Elias, quando Jezabel provocou a morte de Nabot e o rei se apropriou de sua vinha (1Re 21,17-24); e tantos outros reis, com os profetas seus contemporâneos. Ultrapassaram os limites de seu poder, abusaram; os profetas reagiram.

Mas o povo de Israel também viu o poder dos reis pagãos como vindo de Deus, que concedeu a Hazael o governo de Damasco (1Rs 19,15; 2Rs 8,9-13); a Nabucodonosor, o poder

sobre todo o oriente (Jr 27,6); a Ciro, chamado de “*meu servo*”, e a seus sucessores, o império persa (Is 45,1ss). E, quando eles favoreceram o povo de Deus, devia-se servir-lhes e, por eles, rezar (Jr 29,7; Br 1,10s).

No caso em que os reis, sejam do povo de Israel, sejam dos pagãos, contrariaram a lei de Deus ou oprimiram o povo escolhido, eles foram entregues à ira e ao julgamento divinos. Mas, quando, como no caso da Assíria vitoriosa, se atribuíram a si próprios os méritos da conquista (Is 10,7-11.13s), se apresentaram como deuses (Ez 28,2-5) ou se opuseram, de modo blasfemo, ao Senhor (Dn 11,36), quais ‘*bestas satânicas que saem do mar*’ (Dn 7,3-8.19-25), esses reis não escaparam do juízo divino, que os abateu (Dn 7,11s.26).

Poderíamos concluir: o Deus que dá a autoridade e o poder é o mesmo que os destrói se sua vontade, sua pessoa é contrariada. Deus criador do mundo é quem guia a história.

2 Novo Testamento

2.1 As atitudes de Jesus de Nazaré

No evangelho de Mateus (28,18), diz-se que a Jesus foi dado “*todo poder no céu e na terra*”; sua autoridade, por conseguinte, se estenderia também ao político, mas ele não se aproveitou desse poder, que recebeu de Deus, seu Pai (em Lc 4,5ss, recusa receber tal poder de satanás).

No famoso texto do “*dai a César o que é de César*”,

Jesus reconhece a legitimidade do poder político e seu direito a cobrar impostos; a autoridade, porém, está sujeita à de Deus, podendo ser pernicioso quando se opõe aos direitos fundamentais da religião, ou pretende ser adorada como Ser supremo ¹.

Ele põe cada coisa em seu lugar, reservando a prioridade para Deus.

O ensinamento de Jesus se afasta da doutrina teocrática dos zelotes, que identificava o estado com a comunidade judaica, como também se afasta da doutrina saducéia, disposta a aprovar todos os abusos do poder romano ².

Enquanto “*os reis das nações as dominam, e os que as tiranizam são chamados Benfeitores*”, ele está no meio de seu povo como quem serve (Lc 22, 25-27), e assim devem fazer seus seguidores.

Reconhece as autoridades civis, a realidade de César (Mt 22, 21), chama um funcionário público, Levi, para ser seu discípulo (Mt 9,10; 21,31), paga seus impostos (Mt 17, 27), mas também vê o modo injusto e tirano de agir dos representantes da autoridade (Mt 20,25; Lc 13, 32). Por isso, chama Herodes de raposa (Lc 13,32), pois, com astúcia, tinha conseguido o poder; e, diante de Pilatos, embora não discuta sua autoridade, evidencia a iniquidade de que é vítima (Jo 19,11).

2.2 A experiência dos apóstolos

Depois de Jesus Cristo, a distinção entre o espiritual e o político torna-se efetiva. É dada uma nova base à autoridade civil, o serviço aos outros, inspirado na caridade.

Os apóstolos respeitam as autoridades judaicas (At 4,9; 23,1-5), mas apontam o erro delas ao rejeitarem Jesus Nazareno, condenando-o (At 3,13ss; 13,27s); por conseguinte, não levam em consideração a proibição delas ao seu modo de agir, preferindo obedecer a Deus que os inspirava à ação (At 5,29).

2.3 Paulo

2.3.1 As atitudes de Paulo

Diante dos representantes do Império Romano, Paulo demonstra lealdade, respeito e os reconhece como autoridade, mas, ao mesmo tempo, reivindica sua condição de cidadão romano quando se sente injustiçado: “*Ser-vos-á lícito açoitar um cidadão romano?*” (At 16,37; 22,25). Assim, tendo comparecido diante dos governadores e não tendo sido julgado com retidão (At 24,27ss; 23,24ss; 25,6ss = Felix e Festo), apela para César a fim de obter justiça (At 25,11).

2.3.2 O ensinamento de Paulo

Consideremos três textos: Romanos 13,1-7; 1 Timóteo 2,1-3 e Tito 3,1.

O primeiro texto é o mais importante e complexo: Rm 13,1-7. Antes de estudá-lo, é oportuno lembrar o que diz J.C.O’NEILL:

causaram mais infelicidade e miséria no ocidente e oriente cristão que qualquer outro conjunto de versículos do Novo Testamento pela autorização que deu a tiranos,

pois, “foi usado para justificar um monte de abusos horrorosos dos direitos humanos individuais³”.

Literariamente o texto começa e termina literariamente, de forma abrupta. Nele, Paulo, supondo uma autoridade legitimamente constituída, exige de todo homem e, por conseguinte, de todo cristão submissão a ela (v. 1) por motivo de consciência (v. 5). Isso porque ela e os magistrados, se a serviço de Deus (v. 4), nos levam ao bem, pois tanto o cidadão

como a autoridade têm como parâmetro a ordem querida por Deus (v. 2).

O texto refere-se a autoridades concretas, e não a autoridades imaginárias. Assim, a insubordinação aos dirigentes é considerada oposição à ordem estabelecida por Deus – quem desobedece será julgado por Deus.

Embora os cristãos vivam em um novo “*aiôn*” (tempo), resultado de sua justificação pela fé em Cristo, ainda fazem parte deste “*aiôn*”, com sua leis e sua ordem. Liberdade cristã não é pois libertinagem, nem direito à anarquia civil ⁴.

Interessante é o referimento à consciência. Segundo Romanos 2,15, ela é a testemunha da lei escrita no coração dos pagãos, e então, de todos os homens; daí que a obrigação de obedecer à autoridade é para todos os homens (v.1). Não se trata de uma resignação em relação aos poderes superiores, mas de uma adesão da consciência⁵. *“Esse referimento à consciência revela que a argumentação de Paulo é mais racional e filosófica que teológica, é uma interpretação teísta”* ⁶. Estão ausentes quaisquer considerações cristológicas ou referência à fé, mas o texto pode ser lido na dimensão escatológica. *“Não obstante esse ensinamento deve ser entendido à luz do que se diz sobre o senhorio de Cristo ressuscitado (10,9; cf. 1 Cor 12,3 e 1 Cor 8,6 = “um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe”)*⁷.

Por conseguinte, são deveres de todos pagar os impostos, reconhecer a autoridade e honrá-la. Esses deveres não incluem a caridade nem a adoração, nem algo semelhante; inclui, porém, segundo 1 Timóteo 2, 2 e 1 Pedro 2, 17, a oração.

Podemos, então, supor que o texto reflita um momento em que não há uma perseguição sistemática dos cristãos por parte do Império Romano. As dificuldades sofridas, até então,

foram esporádicas e mais provocadas pelos judeus. Nem a perseguição de Nero será sistemática; só depois, no tempo de Domiciano (96 d.C.), acontecerá tal. Mesmo assim, também os padres da Igreja continuarão a exigir dos cristãos a obediência ao poder civil: veja-se Justino Mártir (Apologia 1,17), Atenágoras (37), Tertuliano (Apologia 30) e Arnóbio (4,36).

O que fundamenta esse ensinamento?

1. No caso de Paulo, há uma causa imediata para essa insistência na obediência civil. Os judeus eram conhecidos como rebeldes, sobretudo os Zelotes, que não aceitavam a dominação romana e escolheram a ação violenta de nacionalistas fanáticos, a ação terrorista contra os romanos e os judeus que reconheciam o estado romano. Tudo isso *“era a direta negação de toda conduta cristã”*. Paulo pretende dissociar o cristianismo desse modo de agir e *“afirma claramente que cristianismo e cidadania vão necessariamente unidos”*⁸. Na mesma linha de interpretação, vai D.G.DUNN: O apóstolo adverte a Ekklesia que se submeta às autoridades governantes para evitar pôr *“em risco o status político das novas comunidades”*⁹
2. Há também o fato de que

ninguém pode se dissociar totalmente da sociedade na qual vive e da qual faz parte. Ninguém em sã consciência opta contra sua nação. Como parte dela, goza de certos benefícios que não poderia conseguir individualmente, e não pode exigir todos os privilégios e recusar todos os deveres. Como é parte de um corpo que é a Igreja, é também parte do corpo que é a nação¹⁰.

3. Do Estado o homem pode esperar proteção. *“Era a idéia platônica de que o Estado existe para a consecução da justiça, a segurança e a proteção do homem contra animais e homens selvagens”* ¹¹. A passagem está no contexto de 12,18, *“viver em paz com todos”*.
4. Ao Estado se deve toda uma gama de serviços públicos de que individualmente não se poderia usufruir. Esses serviços são possíveis só quando os homens concordam em viver juntos, seguindo certas leis. Seria, então, errado o homem usufruir do que oferece o Estado e recusar toda responsabilidade para com ele, por isso o cristão deve ser um bom cidadão.
5. Paulo parece ver no Império Romano, com sua unidade e estrutura, um instrumento para a divulgação do Evangelho. Paulo vê no Estado um instrumento na mão de Deus para preservar o mundo do caos. Os que administravam o Estado estavam fazendo sua parte nesta grande tarefa. Conscientes ou não estavam fazendo o trabalho de Deus, e era obrigação do cristão ajudar e não dificultar ¹².

Desse modo, o texto se põe na linha das antigas tradições judaicas, feitas cristãs, embora Paulo veja a autoridade simplesmente como vinda de Deus, sem nuances cristãs ou judaicas. É simplesmente Deus – não o de Israel ou de Jesus Cristo. Dirige-se, portanto, a todo ser humano, e não só aos cristãos (v.1) ¹³.

Segundo H. Schlier¹⁴, o que Paulo diz é:

1. Os detentores do poder político são instituídos por Deus e neles se encontra a ordem estabelecida por Deus;
2. Na sua função e no exercício dela são “diáconos”, “funcionários” de Deus;
3. Se louva quem civilmente age bem e castiga-se quem, em sentido cívico, são maus. A sua jurisdição ou, mais genericamente, o

seu poder no campo do direito penal e da segurança pública provém de Deus;

4. Por isso, os cristãos não devem se rebelar contra eles, mas, pelo contrário, cumprir seus deveres pagando os impostos, demonstrando temor e os honrando...;

5. Nesse sentido, os cristãos são obrigados a obedecer à autoridade não só por medo de punição, mas também por motivo de consciência.

Neil Elliot tem uma linha de interpretação diferente: após dizer que se opõe aos que consideram o texto uma interpolação (J. KALLAS), um corpo estranho (E. BAMMEL) ou aos que interpretam como recomendação aos cristãos não participarem da causa judaica contra Roma (M.BORG), conclui que Paulo não pode ser usado para justificar nenhuma opressão política nem para sacramentar o poder romano ou qualquer outro, mas o faz, na minha opinião, de forma confusa e prolixa.¹⁵

1 Tm 2,1-3: “Eu recomendo, pois, antes de tudo, que se façam pedidos, orações e súplicas e ações de graças, por todos os homens, pelos reis e todos os que detêm a autoridade, a fim de que levemos uma vida calma e serena”.

Segundo a perspectiva das Cartas pastorais, a comunidade não pode prescindir da realidade social e política que a circunda e condiciona. O dever do cristão de rezar “*por todos os homens*” agora é especificado e concretizado: rezar pelos que detêm a autoridade. Tudo isso com uma finalidade: alcançar “*uma vida calma e serena*”, isto é, uma vida em toda piedade e honradez. Esse objetivo é o fruto da oração em geral, e não fruto da oração pelas autoridades, embora se deva admitir que as autoridades tenham grande importância para se conseguir esse tipo de vida.

Vida tranqüila e serena não tem um sentido idílico e nostálgico; trata-se, ao contrário, de vida *'no mundo'* e *'para o mundo'*.

O plural – “*pelos reis e todos*” – tem de ser visto como um reforço para indicar a validade geral do mandato e o dever constante desse tipo de oração. Evita-se, assim, o perigo de que, por motivo de fracasso político ou moral de um determinado governante, se pudesse considerar como terminada a obrigação da oração pelas autoridades.

Embora, no contexto da *'personalidade corporativa'*, povo e autoridade fossem considerados como formando uma unidade, e a oração pelos semelhantes incluísse também os reis e as autoridades¹⁶, essa referência feita aqui não é puramente casual, mas querida pelo autor. Já na tradição de Esdras (6,10), nomeia-se como dever da comunidade cultural de Jerusalém a oração pelo grande rei persa, Ciro; o mesmo princípio se encontra em Jeremias (9,7), Baruc (1,10-11) e Macabeus (1Mac 7, 33).

O enunciado também inclui as autoridades intermediárias do Estado com as quais os cristãos tinham de conviver no dia-a-dia. Não se trata de rezar pela conversão deles ou por autoridades que já se converteram; o dever de oração é ilimitado e incondicional no sentido universal.

Além disso, num contexto de polêmica contra um gnosticismo nascente, o autor reconhece, como vinculante, a organização deste mundo, a realidade política, porque conforme a vontade de Deus, bem como a aceitação positiva das condições da existência humana concreta. Há uma abertura positiva, mas não acrítica, para com o mundo¹⁷.

Em vez de adorar o imperador, ao cristão é pedida oração pelo imperador e pelas outras autoridades, não são só como expressão de lealdade mas também de interesse pela pessoa deles. Tudo isso, independentemente da posição política do indivíduo, pois não se exclui nenhum governante¹⁸.

Na Igreja cristã primitiva, Clemente, escrevendo aos Coríntios (61,1; 60,4) claramente ora pelos governantes: “*fazei-nos Senhor obedientes aos nossos chefes*”.

Tito 3,1: “Lembra-lhes que devem ser submissos aos magistrados e às autoridades, que devem ser obedientes”.

Entre as instruções para a vida cristã, fala-se da obediência às autoridades imperiais e locais mesmo se pagãs, pois o cristão tem o dever de promover o bem comum.

Esse texto de Tito supõe tudo o que foi dito nos dois textos anteriores, como fazendo parte da ética cristã¹⁹.

Poderíamos resumir, dizendo:

O Estado não é divino, mas é querido por Deus. Não se nega a legitimidade de sua jurisdição, o único discutível é querer lhe dar um caráter absoluto. Os cristãos, embora cidadãos do céu (Fl 3,20), estrangeiros e adventícios aqui na terra (Ef 2,19), devem admitir o Estado como instituição, respeitada a primazia da ordem espiritual²⁰.

2.4 O ensinamento de Pedro

1Pd 2,13-17 nos fala de como tratar com as autoridades e nos dá quatro motivos para a obediência:

1. O ser cristão (v.13: obedecer por causa do Senhor);
2. A moral natural (v.14: o agir bem e o agir mal);
3. Um motivo religioso (v.15: fazer a vontade de Deus);
4. Um motivo apologético (v.15: calar os opositores)²¹.

A primeira organização da sociedade, na ordem da criação, é o Estado, que é reconhecido, por princípio, como defensor do justo e garante da ordem estabelecida por Deus, mas, nos capítulos 3º e 4º, se vê também a possibilidade de o Estado cometer injustiças, caso em que serão recomendados “*mansidão e respeito*” (3,16).

Dois perigos ameaçavam o modo de comportar-se do cristão diante do Estado: primeiro, o anúncio da liberdade, que, se mal entendido, poderia levar à recusa do Estado em sentido absoluto; segundo, a hostilidade do Estado contra os cristãos, a qual poderia provocar a mesma reação. Paulo enfrentara o primeiro perigo, Pedro já deve fazer as contas com o segundo²². Assim, a obediência à autoridade devia ser entendida como obediência a Deus, serviço prestado a Deus; por conseguinte, a liberdade cristã consiste em ser livre para servir a Deus.

No versículo final, o autor se inspira no livro dos Provérbios: “*Teme a Javé, meu filho, e ao rei*” (24,21), mas aperfeiçoa o princípio, escrevendo: “*temei a Deus, tributai honra ao rei*”. Como se vê, o texto de Pedro é mais cauto que o de Romanos 13,7 e nem depende deste último. Ele se situa num momento em que os imperadores começam a exigir o próprio culto como deuses; então, recusando tal adoração, o autor os desmitifica. Eles só merecem a honra, e não temor – adoração –, devido só a Deus. Por conseguinte, a obediência é diferente da submissão à divindade do imperador, exigida pelo culto imperial²³.

De qualquer modo,

não é canonizado um sistema político ou administrativo e nem se supõe uma submissão cega a uma autoridade despótica... é pedida dos cristãos uma atitude construtiva, uma colaboração ativa e leal enquanto possível²⁴.

2.5 A experiência da comunidade perseguida

O Apocalipse²⁵ reflete fielmente a realidade da comunidade cristã em tempo de perseguição por parte da autoridade do Império Romano, tempo de marginalização. Nasceu num contexto histórico bem preciso, como um grito de protesto, em linguagem cifrada e simbólica, contra as forças da ideologia que tiravam a liberdade.

É uma obra subversiva, de resistência, contra o poder e a autoridade absoluta do Império Romano ou qualquer outro império que surja na história, que persiga, massacre e reduza à pobreza o povo, que não quer submeter-se ou aceitar os valores enganadores que lhe são propostos.

Não é um livro alienado; é um convite à reação contra a proposta do Império e de seus sequazes, que fascina e atrai. É uma recusa da cidade secularizada que traz exclusão e escravidão. Dois projetos se confrontam: o do Império e o de Cristo. O de Cristo liberta; o do Império escraviza.

O poder que esmaga e escraviza é apresentado como uma trindade do mal: um grande dragão (12,3-4.7-9;13,17); uma besta, símbolo sinistro do Estado, que usurpa o nome de Deus e se faz adorar (13,1-10); uma segunda besta ou falso profeta, representante de toda ideologia idólatra (13,11-17). Mas essa trindade será derrotada e afogada no mar de enxofre (20,10).

O poder político tornou-se uma caricatura de Satã, e, diante dele, o cristão não pode se curvar. O projeto do Reino de Deus vencerá (Ap 17,1-19,10), acontecerá a nova Jerusalém, a vitória na história, a cidade perfeita (21-22,16), cidade de luz, com suas portas abertas, na qual viverá a humanidade (22,22-23). A nova Jerusalém mostra a derrota de todas as capitais, símbolos dos impérios e do poder do mal; não importa como a chamemos, se Babilônia, Roma, Berlim, Nova Iorque ou ... Brasília. A história tem um destino que não é o caos, nem a barbárie.

O Apocalipse mostra o paroxismo do poder contra Deus e suas criaturas, e sua derrota final. Diante das autoridades que extrapolam no exercício do poder, o cristão não deve temer, pois a vitória final da 'justiça' já está garantida.

3 O ensinamento bíblico em síntese

A tradição do Novo Testamento, na qual Paulo se inclui, segue o modo de pensar do Antigo Testamento, mas é do conjunto do Novo Testamento que devemos deduzir uma orientação, pois, se é verdade que *“não há autoridade que não venha de Deus”*, igualmente, se essa autoridade se torna ilegítima, por não buscar o bem comum ou contrariar a lei de Deus, *“é preciso obedecer antes a Deus que aos homens”*. Agindo assim, sobre essa autoridade cairá o juízo de Deus anunciado por Daniel e o Apocalipse, e o cristão não tem mais o dever de obedecer-lhe.

De qualquer maneira, nem Paulo, nem Pedro pretendem dar uma resposta a todos os problemas difíceis que se podem apresentar aos cristãos nas suas relações com o Estado; tampouco acenam à possibilidade, então inexistente, de o cristão assumir responsabilidades cívicas²⁶.

4 Conclusão

*“A autoridade dada por Deus não é absoluta, mas limitada por obrigações morais”*²⁷. De fato, onde o homem é mais levado a ultrapassar os limites de seu poder é em matéria de autoridade política. Pode, inebriado pela vaidade do poder, querer ser como Deus e julgar-se a fonte da própria autoridade.

A origem da autoridade terrena e as condições de seu exercício dizem respeito à ordem da criação. Ora, o homem não respeitou essa ordem. Para restaurá-la, Deus iniciou na

história um desígnio de salvação, no qual a autoridade terrena assumirá um significado novo²⁸.

Isso acontece pela proposta de liberdade feita por Jesus Cristo no anúncio do 'Reino de Deus'.

Mas *“a liberdade que Cristo nos trouxe não pode ser um pretexto para a anarquia, pelo contrário, supõe submissão à ordem querida por Deus”*²⁹. O cristão se submeterá, como o senhor e os apóstolos, a toda autoridade legitimamente constituída; porém essa autoridade tem como seu marco a justiça e o serviço (Mc 10, 45).

Notas

¹ *“Autoridad”*, in **Enciclopedia de la Biblia**. Barcelona: Ed. Garriga, 1963, p. 937.

² Idem.

³ Citado por ELLIOT, N. **Libertando Paulo. A justiça de Deus e a política do apóstolo**. São Paulo: Paulus, 1998. p. 285.

⁴ FITZMAYER, J. A. **Romans**. The Anchor Bible 33. New York: Doubleday 1993, p. 663.

⁵ Cf. SCHLIER, H. **La lettera ai romani**. Brescia: Paideia, 1982. p. 623-631.

⁶ Cf. FITZMYER, J. A., op.cit., p. 663.

⁷ Idem.

⁸ Cf. BARCLAY W., **The letter to the romans**. Philadelphia (USA): The Westminster Press, 1975, p.173-174. Resta o problema dos cristãos que, diante de um poder violento, escolheram a linha da violência para contrastá-lo e até derrubá-lo. Um poder violento pode justificar uma reação violenta? Ou deve prevalecer a resistência pacífica? O tema do “cristão e a violência” seria uma reflexão complementar.

- ⁹ Citado por ELLIOTT, p. 290.
- ¹⁰ Idem, p. 173. Convém, porém, não confundir o Estado e a nação bem como o Estado e o poder constituído, os governantes.
- ¹¹ BARCLAY W., op. cit., p. 174.
- ¹² Idem, p. 174.
- ¹³ Cf FITZMYER, J.A., op.cit., p. 663.
- ¹⁴ SCHLIER, H., op.cit., p. 631.
- ¹⁵ cf. ELLIOTT N., p. 281-297.
- ¹⁶ Cf. JEREMIAS, J. – STRATHMANN, H. **Le lettere a Timoteo e a Tito**. Brescia: Paideia, 1973. p. 39.
- ¹⁷ Cf. OBERLINNER, L. **Le lettere pastorali**. Brescia: Paideia. p.157.
- ¹⁸ Cf. JEREMIAS, J., op.cit., p. 40.
- ¹⁹ Cf. JEREMIAS, J., op.cit., p.124.
- ²⁰ Enciclopédia... p. 938.
- ²¹ SPICQ, C. **Les épîtres de Saint Pierre**. Paris: Gabalda, 1966, p.100.
- ²² Cf. MILCH, J. **Le lettere cattoliche**. Brescia, Morcelliana, 1968, p.169.
- ²³ Cf. SCHELKLE, K.H., op. cit., p.136-137.
- ²⁴ VANNI, U. **Lettere di Pietro, Giacomo, Giuda**. Roma: Paoline, 1977, p.47.
- ²⁵ Cf. ABELLA, J. **Vangelo de Giovanni, lettere e Apocalisse**. Confessare e testimoniare la vita in un mondo ostile. Bologna: EDB, 2000, p. 289-310.
- ²⁶ Cf. MILCH, J., op. cit., p.169-170.
- ²⁷ “**AUTORITÀ TERRENA**” in **Dizionario di teologia biblica**, por X. Leon-Dufour. Torino, Marietti, 1967, col. 80.
- ²⁸ Idem, p. 80-81.
- ²⁹ Cf. **Enciclopédia...**, p. 938.

A DINÂMICA DA ORAÇÃO NO PROCESSO PEDAGÓGICO DOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS¹

PROF. DR. ANTONIO R.S. MOTA S.J.

Resumo

O artigo apresenta a importância do papel pedagógico da oração no processo dos Exercícios Espirituais, destacando a prática do método de oração como condição para colocar a pessoa que faz os Exercícios Espirituais nas devidas condições de disponibilidade, para deixar Deus atuar na sua liberdade.

Sem esse cuidado atencioso para com essas disposições externas e internas na postura de quem entra no processo orante dos Exercícios Espirituais, corre o risco de não entrar na qualidade de oração requerida pela mesma natureza da finalidade dos Exercícios Espirituais, que são ordenar os afetos desordenados para buscar e encontrar a vontade de Deus e realizá-la.

Mostra, ainda como, nas modalidades de Exercícios Espirituais na vida cotidiana e nos Exercícios leves, a formação do exercitante para a escuta da palavra de Deus e, conseqüentemente, o acolhimento da graça se faz relevante como eficácia maior, porque integra, de modo mais real, fé e vida, levando o exercitante a mergulhar, durante o processo dos Exercícios Espirituais, numa experiência de Deus transformadora sem que seja condicionado pelo afastamento da realidade cotidiana familiar e profissional. Pode, assim, escutar Deus nos acontecimentos ordinários de sua vida cotidiana.

Palavras-chave: pedagogia da oração, exercícios espirituais, espiritualidade inaciana.

THE DYNAMICS OF PRAYER IN THE PEDAGOGICAL PROCESS OF SPIRITUAL EXERCISES

Abstract

The paper presents the importance of the pedagogical role of prayer in the process of Spiritual Exercises, by emphasizing the practice of the method of prayer as a condition for putting the person who undertakes Spiritual Exercises in the due state of being ready to let God act on his freedom. Unless such attentive care is taken over these external and internal dispositions in the posture of those who enter the prayerful process of the Spiritual Exercises, one runs the risk of not entering the state of prayer required by the very nature of the finality of the Spiritual Exercises which are to give order to disordered feelings

in order to seek and find the will of God and to bring it about. It also shows how in the modalities of spiritual Exercises in everyday life and in light Exercises, the formation of those carrying them out is directed towards listening to the Word of God and consequently to receiving Grace. This is made relevant in the most effective degree because it integrates faith and life in the most real way. It thus leads those carrying out the exercises to steep themselves, during the process of the Spiritual Exercises in a transforming experience of God. This is without making it a condition to stay apart from everyday family and professional reality. They are thus able to listen to God in the ordinary happenings of their everyday lives. **Key-words:** pedagogy of prayer, spiritual exercises, Ignatian spirituality.

Introdução

O valor do método da oração inaciana exige uns passos processuais indispensáveis: disposição interior no desejo e busca de silêncio que leve a uma sintonia com a presença de Deus – silenciar o coração para permitir Deus agir; disposição exterior, que se reflete na postura corporal e na escolha de ambiente adequado ao silêncio, conseqüentemente disposição de tempo e atividade orante seguida de uma dedicação para o exame da oração. Nos Exercícios na vida cotidiana e nos Exercícios leves, isso pode ser vivido com muita propriedade e desencadear uma autêntica prática de vida espiritual.

1 Valor do método da oração nos EE

A prática da importância da oração no processo dos EE é o que há de mais explícito na pedagogia dos EE, que em muito vem iluminar e orientar a delicadeza de Inácio na busca da vontade de Deus. Poderíamos identificar, portanto, que o conteúdo pedagógico dos EE aparece muito transparente no método inaciano de oração, como afirma Jacques Lewis:

Ignacio ofrece en sus Ejercicios un variadísimo abanico de formas de orar, cuya pedagogía abarca todo el campo de la oración. Pero aún nos queda por considerar un documento colocado a continuación de las Semanas. Después de la contemplación “para alcanzar amor”, que cierra el retiro, completa Ignacio su enseñanza sobre la oración proponiendo tres modos de orar (238-260) ².

Interessante notar que o método inaciano para a oração propõe pedagogicamente orientação prática, para melhor encontrar o que deseja enquanto fruto da graça solicitada em cada meditação. Contudo não nos interessa aqui fazer uma análise do método de oração nos EE, mas pontualizar alguns dos seus aspectos relevantes que retratam essa relação pedagógica interpessoal, que supõe ter em consideração a pessoa do ser humano que entra em relação orante com Deus e que deseja estabelecer com Ele uma sintonia³.

Santo Inácio chama a atenção, no seu método de oração nos EE, para dois aspectos relevantes: a disposição física, que envolve substancialmente as posições corporal e ambiental (importante levar em consideração a cultura da pessoa para adaptar os EE), e a disposição do desejo e da necessidade que sente a pessoa de fazer os EE. Tal disposição conta substancialmente, porque isso leva a mobilizar as suas faculdades naturais, como vontade, inteligência e afetos, tendo em vista o proveito dos EE. Escreve Luzarraga:

“A pesar de esta liberalidad en el uso del método – y sobre todo por ella- es claro que la eficacia de un método reside en la fidelidad a él. Por isso S. Ignacio insiste tanto en ella ‘226’, e en sus normativas ‘159, 160, 208’, que se han de realizar ‘con mucho cuidado’ ‘130’. En la oración ignaciana es

posible mudar la materia, pero siempre se há de guardar la forma '119', y se ha de proceder de un modo ordenado '20'. Es tan importante para S. Ignacio el método que, cuando él ve una persona metida en estes ejercicios de oración, le recomienda examinar cuidadosamente de cómo guarda cada una de las reglas del método '90, 160' 4".

1.2 Disposição interior

O desejo de uma comunhão interior com o Senhor deve dispor a pessoa a uma atitude de postura interiorizante, iniciando a oração

con grande ánimo y generosidad para con su Creador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su Divina Majestad así de su persona como de todo lo que tiene se sirva conforme a su santísima voluntad (EE 5).

Essa disposição interior de abertura, sinceridade e confiança expressa, de modo pedagógico, o cuidado que Inácio tem de ver se a pessoa apresenta essa qualidade para entrar na intimidade com Deus. Se a pessoa não apresentar tal disposição, certamente não se mobilizará suas faculdades naturais para entrar em oração com clima as devidas disposições requeridas⁵.

O silêncio interior cria a sintonia da presença de Deus dentro do exercitante. Esse silêncio interior não visa a esvaziar a consciência de todo pensamento, imagem ou pessoa, mas procura pacificar e ordenar tudo o que em nós é memória, sentimento, tudo o que impede a pessoa de captar a presença e a vontade de Deus. O silêncio interior alcançado para iniciar a oração possibilita trazer presente a vida cotidiana em oração,

as preocupações e ideais, o mundo com todas as suas tarefas e desafios. Graças a ascense do silêncio interior impressa nos EE, a pessoa se encontra mais receptível ao acolhimento da Palavra de Deus para o encontro com a vontade de Deus na sua vida.

1.3 Disposição exterior (lugar e posição)

O recolhimento espiritual supõe nos EE um afastamento no silêncio exterior que favoreça a pessoa a uma pacificação interior, uma atmosfera ambiental que crie um contato íntimo do exercitante consigo mesmo e com a presença de Deus, por meio do afastamento da realidade cotidiana, para entrar numa atmosfera de encontro livre com a Palavra de Deus.⁶ Daqui a recomendação de manter o mesmo lugar de oração como ponto de referência do contato com Deus, favorecendo, assim, a lembrança das graças recebidas⁷.

1.4 O tempo na oração

Para entrar seriamente nos EE, supõe-se um tempo, ao menos, de uma hora, empregando alguns minutos para criar silêncio interior por meio da escolha de um lugar e iniciar num ritmo satisfatório.

Santo Inácio chama a atenção nos EE para a importância da preparação da oração no tocante as condições prévias: lugar, posição, ritmo e duração e tema, diálogo de intimidade e termino coloquial, tendo-se o cuidado de fazer uma revisão do que se passou na oração, depois de terminá-la. Considera também, com realismo, a atmosfera de aridez, deserto, consolações e desolações bem como as distrações. Tudo isso aparece previsto nos EE, bem como a recomendação do emprego diário de cinco horas de oração, distribuídas de modo equilibrado, durante cada

dia, seja nos EE de oito dias, seja nos EE de 30 dias⁸. Depois das duas primeiras horas de oração do dia, a terceira hora é dedicada a uma repetição das duas primeiras orações; a quarta, um resumo das anteriores e a quinta oração, uma aplicação dos sentidos⁹.

1.5 Começo da oração e atividade durante a oração

Inácio dá fundamental importância pedagógica à oração preparatória, que consiste em dispor-se à inteira vontade de Deus no transcurso da oração, mantendo-se aberto e generoso para com o Senhor, pedindo graça a Deus para que a liberdade pessoal, a intencionalidade e as ações sejam ordenadas exclusivamente ao serviço e louvor de Deus (EE 46)¹⁰.

O uso da imaginação durante a oração assume uma relevância capital, para ajudar a manter uma interiorização considerável e obter o fruto desejado. Ainda que esse fruto da oração seja pura graça de Deus, a pessoa cria, com o uso bem empregado de suas faculdades naturais, uma disposição de abertura para o recebimento da graça pedida na oração, fortalecendo, assim, a atenção pedagógica no estilo de se colocar na presença de Deus¹¹.

A atividade do conteúdo orante durante os EE se centra fundamentalmente na meditação e, sobretudo, na contemplação dos mistérios de Jesus Cristo nos Evangelhos, tendo a atenção para que não é o querer muito conhecer, mas o sentir e saborear que satisfaz a pessoa que reza (EE 2). Para isso Inácio recomenda ordenar e dinamizar os afetos com a faculdade da vontade¹².

Na contemplação da oração inaciana nos EE, a verdade contemplada leva a dinamizar a ação e a vida cotidiana, uma vez que esta é iluminada pela verdade da contemplação interiorizada precisamente este submeter a vida real à luz da Palavra de Deus

e fazer que essa Palavra de Deus se torne dinamizadora da vida segundo Deus, o que constitui a nota típica da contemplação inaciana¹³.

1.6 O exame da oração

Aqui, o conteúdo da avaliação da oração consiste em recolher as vivências dos movimentos do interior da pessoa que transcorreram durante a oração, por meio da contemplação da Palavra de Deus. Esses movimentos, sendo partes constitutivas do diálogo de Deus com o exercitando nos EE, assumem uma relevância crucial para o discernimento da vontade de Deus na vida da pessoa¹⁴.

O que se verifica no exame da oração é avaliar as moções pelas quais se experimentou a ação de Deus, o que envolve consolações e desolações. Sto. Inácio chama desolação a tudo que é contrário à consolação e vice versa. Tanto a consolação como a desolação são movimentos produzidos no interior da pessoa no momento da oração e têm suas manifestações e experiências que se mostram como oposições.

Porque así como la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación son distintos a los que salen de la desolación (S. Ignacio)¹⁵.

E esses pensamentos são importantes, porque são os que tendem a determinar a conduta posterior da pessoa. Por isso é conveniente ver como se manifesta a desolação, que tenderá a configurar suas próprias determinações. Portanto, a desolação se apresenta em diversos estados de ânimo da pessoa.¹⁶

O método inaciano de oração nos EE, pedagogicamente, dinamiza a vida cristã do exercitando, conduzindo-o a uma abertura generosa e exclusiva de obstáculos para acolher os frutos da graça que Deus lhe queira comunicar. E o maior desses frutos de graça será o que a sua vida estruturada e dinamizada pela Palavra de Deus, meditada e contemplada como obra da sua vontade concedida gratuitamente ao exercitante, graça que, para ser recebida, requer uma acolhedora receptividade da pessoa orante. Santo Inácio, quando desejava expressar a definição do fruto dos EE como exercícios de oração sobre os mistérios da vida de Cristo, definia-o como uma iluminação que preenche a pessoa por dentro e a orienta em todas as suas dimensões e caminhos integradores humanos e espirituais¹⁷.

Portanto, na pedagogia do discernimento vocacional, o cuidado do método inaciano na oração assume mediação indispensável para a qualidade de um bom discernimento da busca da vontade de Deus, uma vez que não pode haver discernimento sem oração, e a qualidade da oração deve sinalizar um caminho de profunda receptividade à Palavra de Deus no confronto com a vida daquele que faz os EE e que busca com sinceridade a vontade de Deus.

2 Os EE na vida cotidiana¹⁸

Para identificar critérios pedagógicos de discernimento vocacional nos EE, na vida cotidiana, tomaremos, como bibliografia de referência, o livro do Pe. Maurice Giuliani¹⁹, porque aí encontramos um texto que demonstra ser a obra indispensável como riqueza de conselhos pedagógicos sobre procedimento do exercitando na dinâmica do discernimento nos EE. Não será nosso objetivo analisar o conteúdo desse livro, mas extrair considerações que retratem a riqueza do método dos EE como mediação pedagógica na oração de discernimento, com a

finalidade de buscar e encontrar a vontade de Deus, que ocupa o tema da eleição na segunda semana dos EE.

O que nos apresenta a experiência do Pe. Maurice Giuliani nesse livro elucidada, de modo muito concreto, a importância central da atenção pedagógica de Inácio nos seus EE no que se refere à formação do exercitante para a escuta da Palavra de Deus e, conseqüentemente, o acolhimento da graça que, em cada oração, Deus deseja oferecer àquele que pratica os EE. Afirma Pe. Maurice que os EE na vida cotidiana demonstram maior eficácia, porque integra, de modo mais real, fé e vida, levando o exercitante a mergulhar durante a experiência transformadora de vida humana-espiritual, sem ser condicionado pelo afastamento da realidade familiar, profissional e social, podendo escutar Deus nos acontecimentos ordinários da vida e incluir esses “toques” na globalidade das dimensões de sua vida.

A proposta dos EE na vida cotidiana, apresentada por M. Giuliani²⁰, oferece uma riqueza de dados pedagógicos que, sendo fiel aos mesmos EE, mostra tantas possibilidades de adaptações metodológicas, que muito contribuem para enriquecer a experiência daqueles que fazem os EE, tendo, na vida diária, que encontrar espaço para a oração, integrando-a à sua vida familiar, profissional e social.

O próprio ritmo com que se desenvolve a experiência espiritual dos EE na vida cotidiana cria uma exigência de adaptabilidade pedagógica, que vem enriquecer bastante a experiência dos EE:

Il ritmo flessibile degli esercizi nella vita quotidiana permette in tal modo alla decisione di diventare più spirituale proprio perché meglio fondata nella realtà umana de ogni giorno. – La preghiera non cessa mai di essere adorazione di Dio solo e grido dell'anima verso di lui sotto la spinta dello

Spirito Santo; ma questa adorazione e questo grido scaturiscono dal 'cuore', in un modo o nel' altro provocato dalle realtà quotidiane. Pregare diventa allora interrogare Dio sull'avvenimento che si sta vivendo, riceverlo dalla sua grazia, vagliare il valore evangelico dalle nostre reazioni, offrirci senza riserva e con fiducia alla vita, nella quale riconosciamo mille segni di una presenza nascosta.²¹

É um modo de acolher a vida à luz da Palavra de Deus, meditada e rezada a partir da chance que proporciona um exercitante centrar-se na busca da vontade de Deus, primeiro, deixando-se guiar pela força da graça recebida, que vai ordenando e integrando sua vida real à luz do Espírito, que lhe suscita interiormente o desejo de abertura e disponibilidade para o discernimento da vontade de Deus, que tem seu núcleo propriamente com a Eleição, seja orientada ao estado de vida, seja na reforma de vida. A atenção dirigida a Deus e a realidade vivenciada e experienciada na oração diária criam uma profunda atmosfera propícia a um autêntico discernimento inaciano da experiência cristã.

ma il ritiro nella vita quotidiana si appoggia specialmente su questa maniera di integrare le realtà d'ogni giorno nella preghiera; è per questo che il punto di partenza della preghiera sarà scelto spesso cominciando dal discernimento già operato, o dai punti che diventano chiari oppure restano oscuri, dando in tal modo al dialogo con Dio tutto il peso di una vita che si offre. Ed è ancora per questo che le difficoltà inerenti a tale tipo d'esercizi, dove la preghiera è continuamente minacciata dal lavoro e dalla fatica, possono diventare l'occasione di un progresso decisivo, mettendo in conto già nelle prime tappe ciò che in altri percorsi avviene come risultato finale²².

Precisamente porque os EE na vida cotidiana, desde o início, apresentam um desafio para a fidelidade orante do exercitante, pedagogicamente o introduz numa ascética diária que lhe permitirá verificar a intensidade da sua sinceridade de busca interior, motivando-o à contínua vigilância quanto à atmosfera de perseverança para além das dificuldades reais que se lhe impõem a cada dia, como tentação para a fuga de um tempo de qualidade da vida de oração e sua contínua atenção ao que se passa no seu interior, quanto a moções. Aqui se notará, sobretudo, uma grande liberdade pessoal para adaptar o estilo de oração, permanecendo fiel ao espírito dos EE. A anotação n. 1 dos EE oferece uma abordagem de amplitude na adaptação que permite ao exercitante uma criatividade pedagógica no modo de conduzir seus EE na vida cotidiana:

...por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llama ejercicios espirituales."²³

O exercitando se encontra diante de uma perspectiva em que sua mesma vida real, tal como se apresenta a cada dia, permite-lhe acolher o conteúdo do que vive como apelo que o leva a se dispor e a preparar-se para acolher a presença de Deus, que lhe fala nos acontecimentos densos de sentido nas expressões de sua existência²⁴. O exercitante procura criativamente transformar a própria atividade humana em exercício espiritual, respeitando, assim, sua mesma personalidade e estilo de vida²⁵.

Durante gli esercizi nella vita quotidiana, l'esercitante si trova in tal modo impegnato in un'avventura interiore di grandissima portata. Può darsi che la densità degli 'stati' di preghiera sia meno vivo rispetto ai ritiri chiusi; è certo però che quando l'esercizio riguarda non desideri ma atti, quando cerca di integrare la concretezza della realtà viva per scoprire 'ciò che conviene' a ciascuno, abbiamo già un mezzo di conversione del cuore che porta in sé la luce da cui al momento giusto scaturirà l'elezione.²⁶

3 Os EE leves para principiantes

Esta modalidade de EE, por ser de natureza introdutória na dinâmica da experiência de oração nos EE, permite conhecer uma pedagogia de iniciação ao conteúdo dos EE. Trata de um modo catequético de introdução nos EE, apresenta uma flexibilidade de abordagem de conteúdos, formas, tempos e métodos. O objetivo aqui é iniciar o exercitando para aproximar pouco a pouco a parar, silenciar e escutar interiormente a presença do amor de Deus, e inicia-lo no discernimento progressivo dos sinais da comunicação de Deus na vida.

La pedagogía ignaciana de las Adiciones tiene particular aplicación en los Ejercicios 'leves'. Las experiencias referidas demuestran en este aspecto una extraordinaria creatividad. Toda la batería ignaciana de los 'modos de orar' (238-260), perteneciente sobre todo a esta primerísima pedagogía, mira a desbloquear al sujeto entero a partir de su realidad más personal la de su propia historia, para una relación que, por esencia, le proyecta fuera de sí mismo, haciéndole descubrir al Otro 'siempre mayor' y reconduciéndole a su condición esencial de criatura, infinitamente amada, pero criatura: 'La cual manera de orar es más dar forma, modo y ejercicios, cómo el

ánima se apareje y aproveche en ellos y para que la oración sea accepta, que no dar forma ni modo alguno de orar' (238)²⁷.

Os EE leves, por sua flexibilidade de modos, expressões, recursos e ritmos, tocando a realidade humana da pessoa do iniciante de modo muito concreto e direto, contêm grande força pedagógica com efeitos que repercutem na iniciação eficaz da dinâmica dos EE.

O valor dessa experiência está no processo que desencadeia nas pessoas que o iniciam: desejo de ser transformadas por Deus mediante um caminho espiritual num ritmo de crescimento de abertura à vida espiritual, de modo profundo²⁸.

Conclusão

Fica claro que a dinâmica da oração no processo pedagógico dos EE integra a pessoa toda num consciente exercício de fé cristã pela participação criativa de sua natureza humana, na colaboração com a graça de Deus. Rezar no estilo dos EE exige da pessoa um querer profundo e perseverante na busca de uma comunhão sincera com Deus, que o leva, sempre mais e progressivamente, a se dispor criativamente no método da oração, adaptando-o às suas necessidades, mas sendo muito fiel ao espírito das anotações e adições que Santo Inácio utiliza nos seus EE, para melhor oferecer as condições necessárias para alcançar os devidos frutos da graça de Deus.

Notas

- ¹ Cf.: LEWIS, Jacques. Conocimiento de los Ejercicios espirituales de San Ignacio (la oración durante los Ejercicios). Santander: Sal Térrea, 1987, p. 81-97.
- ² Cf.: LEWIS, Jacques. Conocimiento de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Santander: Editorial Sal Terrae, 1987, p. 92-93.
- ³ Cf. LUZARRAGA, Jesus. Orando com Ignacio tras Jesus – Método de oración siguiendo a S. Ignacio de Loyola. Bilbao: Mensajero, 1991, p. 15.
- ⁴ Cf.: Ibid., p. 15-16
- ⁵ “A la atmósfera interior ayuda además una lectura espiritual adecuada. Est se puede centrar en algún tenga que refuerce o complete la ideas o sentimientos propios de la contemplación..”, Ibid., p. 19.
- ⁶ “Isto crea un clima propicio para la oración, porque Dios se comunicará a la persona que ha realizado este esfuerzo para dedicarse a él; y la separación posible de todo lo que no es Dios favorece el acercamiento del hombre e él y le dispone para recibir sus gracias. Y un ambiente de que se excluyan lo más posible las causas de distracción ayudará también al uso más ágil del entendimiento y de la voluntad, y al mismo tiempo a su uso más descansado, pues al no encontrarse el entendimiento partido entre varias atenciones, puede dedicarse con más unidad al propósito de la meditación y contemplación, y non sufre la división interior que es causa del cansancio desproporcionado.” Ibid., p. 16-17.
- ⁷ “Una determinada postura se ha de escoger para la oración en medida que la favorece o la expresa. La verdadera postura oracional es siempre la interna: la purificación habitual de los afectos desordenados que silencia al hombre ante Dios y le capacita para recibir su mensaje; este mensaje con su

llenumbra le irá vaciando de todo lo que no sea Dios, y le irá haciendo reaccionar al ritmo de la voluntad de Dios. Pero esta actitud interior tiene también su expresión externa(cf. Rm 6,12s).” Ibid., p. 32.

- ⁸ “Cada uno de estos días lo estructura S. Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales con cinco horas de oración, distribuidas de este modo: durante la noche, por la mañana, al mediodía, por la parte y al anochecer (128). Esta estructura del horario conviene mantenerla habitualmente, pero como todo estructura se concibe solamente como una ‘ayuda’ a la oración (72), su carácter de ayuda habrá de determinar el dedicar esse tiempo a la oración o menos, teniendo en cuenta para esta decisión ‘la edad, la disposición de la persona y las condiciones en las que se encuentra’ (205).” Ibid., p. 23.
- ⁹ O comentário de Schiavone, no texto *Esercizi spirituali – ricerca sulle fonte*, Edizione San Paolo, 1995 nota n. 2, página 201, explica o sentido do termo ‘aplicação dos sentidos’: “Forma di contemplazione perfetta, nella quale l’anima(...) sente le cose spiriutale come se le vedesse e le ascoltasse, le assapora come se le gustasse, si diletta in esse come se le odorasse, abbraccia e bacia i luoghi come se li toccasse” (p. La Palma, in Iparraguirre, nota 88). – L’esercizio – che è preghiera “umana”, fatta, cioè, da soggetto dotato di intelletto e di volontà, e non soltanto di corporeità e di sensi – è momento vertice di un processo di affinamento, operato lungo la giornata grazie anche alla concentrazione sugli elementi /118/. Queste, poi, hanno ruolo determinante nello stesso evolversi dell’esercizio, dato che bisogna soffermarsi sulle “parti più importanti” e nelle quali si siano sentiti “maggiori mozioni e gusti spirituali” /227/. Si tratta di precisare e cogliere quello che Dio ritiene “essenziale per me, Qui, oggi”. Si è, se si vuole, al superamento della logica – M. Alarcón parla di “semplificazione o quasi scomparsa del discorso” (aplicacion

de sentidos, in *Manresa* 65 (1993) – e al tentativo, sempre che Dio conceda, de una più intensa unione con il Signore presente e operante in un determinato mistero.”

- ¹⁰ “Con esta plegaria se intenta purificar la intención para el reto de toda actividad oracional, en la que el sujeto no va buscando su propia complacencia sino solamente la voluntad del Señor. Y “antes de todas las contemplaciones o meditaciones se ha de hacer siempre la oración preparatoria sin mudarse(49), es decir, sin variar su contenido (204)”. *Ibid.*, p. 37.
- ¹¹ “Se trata de un ejercicio de imaginación del orante – no sólo su entendimiento y voluntad – queden centrados en el misterio a contemplar.” *Ibid.*, p. 38.
- ¹² “pero esta actividad afectiva de la voluntad ha de seguir a la actividad del entendimiento que considera cada punto regulados por una consideración real de la vida; por eso el movimiento de la afectividad y de la voluntad es ultimo movimiento en la activada oracional (52)”. *Ibid.*, p. 42.
- ¹³ Cf. *Ibid.*, p. 43.
- ¹⁴ “...S. Ignacio propone unas reglas para conocer y discernir lo que acontece en el interior del ser humano en el proceso oracional, y tiene en que las conozca también el que se siente implicado en este proceso según la necesidad que sienta de ellas, para poder proceder rectamente en los juicios que deduzca de los movimientos oracionales(8).” *Ibid.*, p. 51.
- ¹⁵ Cf.: Regras de discernimento nos EE 313-336.
- ¹⁶ “así como oscuridad del alma, turbación en ella, movimiento hacia las cosas bajas y terrenas, inquietud por diversas agitaciones y tentaciones que mueven a desconfianza, sin esperanza y sin amor, encontrándose la persona del todo perezosa y tibia, triste y como separa de su Creador y Señor (317)” Cf. *Ibidi.*, p. 53-54.
- ¹⁷ “Y así él mismo indicaba que el maestro en estos ejercicios de oración no há de prescribir nada respecto a una materia

religiosa concreta, sino aportar ‘sólo los principios con los que quien los hace pueda acercarse a dios en Cristo y sentir espiritualmente su voluntad, su gracia, sus mociones espirituales, de manera que pueda atribuir a Dios la propia vocación o un propósito mejor y más firme de renovar su vida”. Ibid., p. 76.

- ¹⁸ Cf.: Giovanni ARLEDLER, *Un’esperienza per tutti, Gli Esercizi spirituali nella vita quotidiana*, Paoline Milano 2000.
- ¹⁹ Cf. GIULIANI, Maurice. *L’esperienza degli esercizi spirituali nella vita quotidiana*. Roma: Edizioni ADP, 1999.
- ²⁰ “L’esperienza spirituale proposta dagli Esercizi di Ignazio può essere vissuta in forme diverse, ugualmente autentiche, cioè ugualmente conformi al pensiero e alla pratica di colui che per la prima volta li ha introdotti nella Chiesa.” GIULIANI, Maurice. *L’esperienza degli esercizi spirituali nella vita quotidiana*. Roma: Edizioni ADP, 1998, p. 13.
- ²¹ Cf.: Ibid., p. 19-20.
- ²² Cf.: Ibid., p. 20.
- ²³ Cf.: *Obras de San Ignacio de LOYOLA*, 5ª edición. MADRID: BAC, 1991, p. 221.
- ²⁴ “Nel corso degli esercizi nella vita quotidiana si apre allora davanti all’esercitante un campo immenso di esperienza spirituale, costituita volta per volta di lucidità sull’azione, di umiltà sul modo di viverla, di accoglienza della grazia di Dio all’interno del comportamento umano.” Cf.: GIULIANI, Maurice, o.cit., p. 26.
- ²⁵ Cf.: ARLEDLER, Giovanni. *Un’esperienza per tutti – Gli Esercizi spirituali nella vita quotidiana*. Milano: Paoline, 2000, p. 3-47.
- ²⁶ Cf.: Ibid., p. 29.
- ²⁷ Cf. IGLESIAS, Ignacio. *Es la hora de los Ejercicios “leves”*, MANRESA 70 (enero- marzo) 1998, p. 55-56.
- ²⁸ Cf.: *Modalidades de Ejercicios “leves” em MANRESA* (enero-marzo), 1998, n. 274.

A SANTIDADE MUNDANA E A DINÂMICA CONJUGAL E FAMILIAR NAS GRANDES CIDADES

PROF. DR. LUIZ ALENCAR LIBÓRIO*

Resumo

O autor analisa a dinâmica conjugal da família interiorana que migrou para as grandes cidades. O novo mundo lá encontrado – resultante da mudança dos conceitos de tempo-espaço, da inversão de valores, do embotamento da sensibilidade humana, da favelização e da precária situação econômica – muda a dinâmica conjugal e familiar e exige uma nova concepção da vida e da existência na busca da felicidade imanente e transcendente. A santidade mundana, certamente, dará aos cônjuges e à família um novo significado do Eros humano, capacitando-os a enxergar Deus no coração da matéria e no rosto dos mais carentes de tudo. Essa nova e antiga concepção de santidade facilita o processo de santificação pessoal, conjugal e familiar, livrando o casal de uma percepção distorcida da sexualidade (puritanismo-rigorismo), habilitando-os a viverem uma não-violência sistêmica. O novo casal e a nova família, através da evolução telúrico-humana, desaguarão transformados na dinâmica erótica intratrinitária: a megassíntese de Deus com a Sua criação, as eternas núpcias do Cordeiro!

Palavras-chave: dinâmica conjugal e familiar; Eros espiritualizado; megassíntese.

WORLDLY SANCTITY IN MARITAL AND FAMILY DYNAMICS IN THE CITIES

Abstract

The author analyses the marital dynamics of the inland family migrated to the cities. There a new world is found – as result of the change of time-space conception, the inversion of values, the blunting of human sensibility, the shantytowns (slums) and the precarious economic situation – that changes the marital and family dynamics and asks for a new conception of life and existence, in searching the immanent and transcendent happiness. The worldly sanctity certainly will give to the spouses and to the family a new meaning of the human Eros, capacitating them to see God in the heart of the matter (stuff) and in the people's face who need everything. This new and ancient conception of sanctity becomes easier the process of personal, marital and family sanctification, liberating the couple of a wrong perception of

sexuality (Puritanism-Rigorism), capacitating them to live a systemic non-violence. The new couple and the new family, through the telluric-human evolution, will flow transformed into the erotic intra-Trinitarian dynamics: God's Mega synthesis with His creation: The Lamb's everlasting weddings!

Key-words: marital and family dynamics; spiritualized Eros; mega synthesis.

Introdução

Na busca da plena realização, o homem no tempo-espaço tem transformado a face da terra, visando incessantemente a preencher o seu “vazio existencial”.

A modernidade prometeu um paraíso terrestre para o homem, cujo ensaio projetual maior foi a utópica sociedade comunista. Muitos foram os movimentos eclodidos que tentaram concretizar esse paraíso terrestre: secularização, secularismo, industrialização, urbanização e favelização, especialmente nas grandes cidades brasileiras.

De fato, no Brasil hodierno, segundo dados do último censo (IBGE, 2000, p. 21), 80% dos brasileiros habitam as cidades de médio e grande porte. Tudo isso traz uma mudança radical – mormente via mídia – não só na estrutura mental das pessoas (DEKERCKHOVE, 1994, 420), mas também na dinâmica conjugal e familiar, com o atropelamento de valores antes tidos como superiores (Max Scheler, 1954, apud Bochenski, 1962, 144), mas hoje percebidos, vivenciados e representados como inferiores (LIBÓRIO; JORGE, 2004, p. 1-2).

Neste contexto urbano novo, muita coisa tem mudado nas igrejas e na sociedade, inclusive o conceito de santidade e transcendência familiar. Para refletir sobre essas temáticas, este artigo aborda os seguintes itens:

1. a vida nas metrópoles;
2. a santidade mundana;
3. a dinâmica conjugal e a transcendência na imanência;
4. a dinâmica familiar, valores e auto-superação existencial;
5. a nova dinâmica conjugal e familiar na pós-modernidade.

1 A vida nas metrópoles

Vista do satélite, a metrópole mais se parece com uma teia de aranha por causa de suas avenidas e ruas convergindo para o centro da cidade, com sua vida e dinamismo nos mais diversos matizes.

A inchação das cidades, com a conseqüente favelização, é fruto da busca da felicidade e de realização, que atormentam o coração humano desde a caverna até os nossos dias. Nessa busca de uma vida mais digna e na falta de uma política agrária justa, o êxodo rural se acentua cada vez mais, ano após ano, especialmente no Nordeste brasileiro, a maior área de expulsão de seus cidadãos (27,0%).

O fascínio pelas cidades é aumentado especialmente pela ilusão de muita oportunidade de trabalho e de ali se encontrar o tão sonhado paraíso terrestre.

O fato de morar na cidade, culturalmente, já dá *status*, mesmo “escondido” numa favela. De fato, a selva de ferro e concreto encanta, extasia e oferece muito mais oportunidades de lazer e felicidade do que em nossas pobres cidades do interior ou mesmo no campo.

A felicidade é ainda maior se as metrópoles (capitais) se espraiam à beira-mar, onde tanta gente se desestressa, nos fins de semana, como é o caso da maioria das capitais nordestinas. As avenidas iluminadas, os *shopping centers*, escolas, universidades, igrejas etc., tudo isso ilude e aliena o interiorano, chegado às metrópoles de nosso país.

O sistema moral aberto (pluralismo), reinante nas grandes cidades, rapidamente vai enfraquecendo as já inconsistentes estruturas ético-morais do interiorano, quase sempre bastante fechadas (embora esteja abrindo-se rapidamente, via mídia), não fundamentadas na convicção e na razão, mas mais na tradição.

Diante das céleres mudanças e do pluralismo estonteante vigente nas grandes cidades, ruem essas estruturas ético-morais, deixando o novo cidadão fragilizado, afetiva e valorativamente, e se sentindo como se fosse um órfão bastante perdido no novo clima cultural circundante e circunstante. No aspecto religioso, é difícil “não aceitar Jesus como seu Senhor” nesse estado de orfandade, esse Jesus que é gritado, enfaticamente, como único Salvador, pelo pastor ou líder religioso proselitista. E lá se vai o “católico de nome”, abandonado pela Igreja, embarcando num barco, muitas vezes, furado, radicalizando valores antes hermeticamente vividos (moral fechada) no interior como um verniz.

A primeira coisa que a nova Igreja derruba é o antigo e frágil crédito que o interiorano tinha na sua antiga Igreja (católica), deixando-o, de certo modo, aturdido na percepção e nas vivências dos antigos valores, nessa busca que o homem faz de uma transcendência e santidade realizadoras aqui e no além. Os novos fiéis caem, por meio de uma violenta e estridente lavagem cerebral (quase sempre eivada de demônio, castigos e milagres), num clima de alienação e medos com a conseqüente condenação das realidades terrestres tão exaltadas pelo Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) na *Gaudium et Spes* (n. 36).

No interior, onde vivia o novo cidadão, a moral católica, com um conceito de santidade bastante inacessível, era vivida de modo incompreensível e rígido (ao menos na aparência, em muitos casos). Agora, na cidade, a pertença ao novo grupo religioso destaca a “nova ovelha” dos outros mortais e a torna

uma “convertida” ou um santo que “aceitou Jesus como seu Salvador”.

Parece, no entanto, que, para a consecução e manutenção desse novo tipo de santidade, muitas renúncias são exigidas, especialmente no campo afetivo (infidelidade que era muito comum), social (bebidas, jogos, danças etc.) e religioso (radical e acriticamente pertencente à Igreja da salvação, acossada por muitos diabos e beneficiada por muitos “milagres”, tendo quase sempre como suporte o dinheiro).

De fato, nas grandes cidades, não só a concepção religiosa do migrado muda, mas acontece também uma nova percepção do espaço como muito bem afirma Libânio:

“O espaço não se reduz à sua dimensão física mensurável..., mas à dimensão das representações sociais, do ‘imaginário coletivo’ que ele cria e que envolve o dia-a-dia das pessoas... Há uma desmaterialização do espaço no mundo urbano. Antes era definido por sua geografia dimensional. Agora assume a qualidade virtual do ‘interesse’. Há tantos espaços quantos os interesses. A cidade gira em torno de interesses. Nesse movimento, valoriza-se a pessoa como sujeito de suas atividades e não tanto a geografia condicionante” (LIBÂNIO, 2001, p. 32).

O mundo das megalópoles, portanto, possui muitos tipos de espaço, todos eles regidos pelos desejos, interesses, opções e escolhas dos indivíduos em sua multiplicidade de campos de realização bem diferentes dos pequenos espaços mais geográficos das cidades do interior ou mesmo do campo.

Nas grandes cidades, as habitações estão separadas dos lugares do trabalho (quando as pessoas os têm!), e os cidadãos, apesar de tantos meios de comunicação, tendem a se isolar

para viverem a sua privacidade, para fugirem do estresse do trabalho e do pânico dos assaltos e seqüestros, que já leva muita gente mais abastada a morar, mais seguramente, nas periferias das grandes cidades, em verdadeiras fortificações. As grandes cidades, apesar de isolar as pessoas em suas gaiolas de tijolos, ferro ou quase ouro, parecem trazer maior liberdade ao indivíduo que, com a modernidade, tem alçado vôos mais altos.

No campo ou nas pequenas cidades, o indivíduo está mais cerceado em sua liberdade e na vivência de dimensões íntimas mais fáceis de serem experienciadas nas metrópoles, tanto devido ao sistema moral aberto vigente quanto ao pluralismo em todos os campos, acontecendo maior privacidade em seu mundo afetivo-sexual e axiológico, corroborada por uma grande quantidade de motéis que proliferam abundantemente e nunca vão à falência.

Libânio (2001, p. 37-50) cita a dinâmica que pervade a vida dos habitantes das cidades, a saber:

- a) há uma passagem do espaço real para o espaço da ilusão;
- b) o desemprego e a inversão de valores geram a violência;
- c) a tensão urbana torna-se cada vez maior;
- d) passa-se de um espaço onde se é conhecido para o espaço do anonimato;
- e) o eclodir de uma multidão solitária com o desaparecimento do vizinho, para salvar a privacidade.

O rei do baião, Luiz Gonzaga, na canção Asa Branca, já cantava a “triste solidão” das grandes cidades, “enquanto as pessoas aguardavam a chuva cair no sertão”, para voltarem à sua querida gleba.

Não só o “espaço” recebe uma nova configuração mas também o “tempo” nas grandes cidades. “O tempo, antes quase infinito, agora se torna muito curto (poucos segundos), mormente no mundo da mídia e virtual”. (LIBÓRIO, 2001, p. 8).

O tempo, às vezes, é definido como o percorrer de algo no espaço. Quanto mais rápidas são as mudanças no novo tipo de espaço (não-geográfico), tanto mais diferente é a concepção de tempo, especialmente nas grandes cidades, com tanta gente correndo desesperadamente, atrás dos “interesses”, com tantas colisões e mortes gratuitas a atropelar a vida.

Toffler, como relata Libânio, refletiu sobre a velocidade da locomoção humana, variando essa velocidade o conceito de tempo e de espaço:

Até o ano 6.000 a.C., a caravana de camelos conseguia fazer 12 km/h. Por volta de 1.600 a. C., o carro a rodas atingia 30 Km/h. Em 1880, a locomotiva a vapor desenvolveu 160 Km/h. e em 1938, o avião alcançou 640 Km/h. Agora temos os caças e mísseis com uma velocidade supersônica”. (LIBÂNIO, 2001, p. 93).

E continua Libânio a refletir sobre o tempo nas cidades:

O tempo na cidade se qualifica não mais, como antigamente, pelo movimento dos astros, mas pelas necessidades impostas de trabalho ou pelas escolhas de lazer ou cibernéticas. O mesmo vale para os domingos e dias santos que já não são mais regidos pelo calendário eclesiástico, mas pelos “fins de semana”, regidos por outras leis como a do consumo ou lazer.” (LIBÂNIO, 2001, p. 98).

O espaço sofreu um adiantamento, antes restrito e

facilmente devassável, hoje presente, em poucos segundo, na tela da televisão.

Por isso, o homem e a mulher interioranos que chegam às grandes cidades, muitas vezes, continuam com mentalidades pré-industriais e a compreensão da realidade ainda é regida pelo sistema moral fechado e pelos conceitos antigos de espaço e tempo, deixando-os indecisos e inseguros ante o pluralismo das metrópoles. Há como que um sentimento de orfandade, sentindo-se fragilizado em seus valores não bem estruturados em sua vida, começando a pular de galho, em galho no campo ético-moral, afetivo e espiritual.

Um dos conceitos mais checados é o da “santidade”, antes eivado de uma carga de puritanização, rigorismo e angelismo de difícil aquisição nessa cultura machista e de ateísmo prático.

O novo cidadão, em grande parte, é um homem cheio de esperança por dias melhores, sentindo-se, ao mesmo tempo, meio perdido, abandonado, estilhaçado no seu psiquismo no que concerne à concepção e vivência de antigos valores, passando a uma insegurança, falta de rumo e sentido para a vida, descambando, às vezes, para o desespero, para a violência e para a morte sua e dos outros, crescendo cada vez mais a cultura de morte na qual nos movemos e somos.

Mister se faz um novo conceito de santidade, não tão esquizofrenizante, com uma transcendência não-espacial, mas direcionada para o âmago da matéria, da vida, da cotidianidade e do coração do homem nos quais possa sentir o latejar de um Deus vivo, erótico e amoroso: a “santidade mundana”.

2 A santidade mundana

Quando era adolescente, li um livro do pastor luterano Dietrich Bonhoeffer, morto pelo nazismo, intitulado “Um Deus

diferente” (*Honest to God*), que mudou muito o conceito que tinha de santidade, angelicamente pregado pelas igrejas cristãs.

Esse livro me fez conceber Deus e a santidade de modo muito diferente do que era propalado pelo Catolicismo, que praticamente só canoniza virgens e mártires. Esse opúsculo me mostrou um Deus que lateja, explode e se encarna no dia-a-dia das pessoas mais simples, as quais, com amor, paciência, compaixão e perdão, vivem, ganham o pão de cada dia e buscam a difícil e quase inatingível perfeição cujos principais empecilhos são, no Nordeste brasileiro, a cultura machista e a forte sexualidade, quase somente animalasca, vista de modo puritano e angelical pela Igreja (ORDUÑA *et al.*, 1983, p. 6).

Esse livro me fez valorizar mais ainda o texto de Mt. 25,31-46: O juízo final. Deus está presente, mormente nos mais necessitados, nas dimensões do ser, ter e acontecer. A santidade mundana consiste nos pequenos atos anônimos (muitas vezes, heróicos), na dinâmica diária do existir pessoal, conjugal e familiar, e não na prática estereotipada de virtudes magistralmente refletidas pelos grandes teólogos moralistas, sejam eles de matiz neoplatônico (Plotino, Agostinho) ou de matiz tomista (Aristóteles, Santo Tomás), sem nem aludir às aberrações da puritanização, com cintos de castidade e azorragues, com ainda tantos resquícios nas vidas das pessoas em nossos dias de pós-modernidade (ORDUÑA *et al.*, 1983, p. 7).

Como jovem sacerdote, ao orientar uma senhora casada, formada na linha da puritanização, fiquei estupefato quando ela me disse que não comungava no dia seguinte, se tivesse tido, na noite anterior, relação sexual com seu marido, porque achava ter feito algo muito feio durante a noite. Vejam que contra-senso!

A energia sexual, o Eros e o amor que Deus nos deu para saborearmos, ainda que parcialmente, a ágape já aqui, na

terra, com o cônjuge e filhos (plenamente só na parusia!), são vistos como empecilhos para chegar a esse mesmo Deus, que os colocou em nós para chegarmos a Ele (LIBÓRIO, 2004, p. 99-102).

De fato, o sexo é visto ainda, em algumas religiões, como entrave para se chegar a Deus, já que o prazer sexual (o orgasmo), pelo alto grau de erotismo e prazer, leva as pessoas, em grande parte, a tomar o órgão sexual e seu possuidor como deuses diante dos quais as pessoas se ajoelham, sôfrega e ternamente, distanciando-as do Ômega e deixando de lado o verdadeiro objeto do Eros: Deus. Por isso, essa intriga de algumas religiões, inclusive o Catolicismo, Budismo, Hinduísmo etc., contra as relações sexuais.

Outros povos sábios (gregos e romanos antes do Cristianismo) viam a sexualidade (homo ou hetero) ou a virgindade como caminhos para já se saborear antecipadamente o “divino” (vestais: virgindade, em Roma, e a homossexualidade, na Grécia), sem ser o objeto do desejo (finito e ilusório) um entrave para se chegar ao verdadeiro objeto do Eros: Deus.

A “santidade mundana”, portanto, eu a definiria como: “a atuação existencial globalizante e unificante, tendente ao Absoluto (Deus), que assume como santificante tudo aquilo que – com prazer, dor mesclada de amor e responsabilidade, em todos os campos da vida humana, especialmente a ajuda aos mais carentes no ser, ter e acontecer – joga a pessoa humana numa autotranscendência realizadora, individual, conjugal, familiar e comunitariamente, incluindo, de modo nobre, a afetividade e a sexualidade humanas”.

Na adolescência, puberdade e juventude, o ensaio do encontro com o outro sexo, deveriam ser algo bem orientado nessa dimensão de santificação do Eros humano, especialmente no tempo em que grita a realidade hormonal, a tendência

coisificante do prazer que quer prender, possuir e nadificar o objeto do desejo sem a percepção ainda clara do fluir inexorável de tudo para a verdadeira realização de ambos os envolvidos no jogo da paixão e do amor.

Faltam cursos nas igrejas para uma orientação biopsíquico-afetiva correta dessa força selvagem que impulsiona os púberes e jovens na direção do outro, no deslocar-se entre o nascer e o morrer. Como a Igreja quase sempre ojerizou a psicologia (que também teve seus excessos dogmáticos), hoje se tem uma omissão ou orientação alienante nesse campo a impedir, de modo especial, os jovens de usar essa energia para a santificação nos primórdios de suas vidas afetivo-espirituais.

Na vida de casal, a orientação da *filia*, *eros* e *ágape* para essa santidade mundana talvez levasse os cônjuges a se contemplarem como “templos do Espírito Santo” (1 Cor. 3,6; 6,19) e a se revestirem, no dia-a-dia, de “terna compaixão, benevolência, paciência, humildade e perdão” (Cl. 3,12) para serem aquilo que Deus quer do casal cristão: a visibilização concreta, real do amor de Deus para a humanidade (Jo. 3,16) e do amor de Cristo para com Sua Igreja, que foi um amor fiel até a última gota de Seu sangue derramado no alto da cruz (Olivier, 2004, p. 92), tornando a imanência santa transcendência, também, na dinâmica conjugal.

3 A dinâmica conjugal e a transcendência na imanência

A vida é dinamismo, é força, é ultrapassar-se contínuo com finalismo que deixava admirado o ateu prêmio Nobel de Biofísica Celular, Jacques Monod. No entanto, para que esse ultrapassar-se compulsivo, forçado no ser, intrínseco ao que é orgânico, tenha sentido, deve ter uma meta clara: a realização, o Ômega, no dizer de Teilhard de Chardin (CHARDIN, 1970, p.

282-300).

Tudo indica, numa cosmovisão religiosa, que esse ultrapassar-se ôntico traz, no seu bojo, a busca da plena realização em Deus ou, então, numa visão existencialista niilista, a procura de maior realização no deslocar-se existencial entre o nascer e o morrer, diluindo-se tudo no nada absoluto (já que Deus não existe!), na apenas imanência “sem sentido”, como afirmava Sartre (SARTRE, 2001, p. 43-91).

A dinâmica conjugal, em qualquer que seja a dimensão (religiosa ou atéia), deveria primar por uma força e esforço em direção ao eleito como objeto mais estável do desejo: o cônjuge em sua realidade nua e crua, e não projetada ou fantasiada.

No fluir rápido das mudanças, no domínio do efêmero sobre o mais duradouro, é difícil agüentar o peso do “eterno” sobre o “ser temporal” que somos, do “absoluto” sobre o “relativo” que encarnamos, fragmentando-se a realidade dinâmica em si mesma, estilhaçando-se em mil e um pedaços, deixando o cônjuge atônito e desiludido, já que, em seu âmago, anseia pelo “estável realizador”, tão difícil nesses tempos de fluir célere das realidades terrestres secularizadas sem mais o sabor do divino derramado entre nós, como foi Jesus de Nazaré.

No roldão das mudanças dessa imanência histórica, o casal, em sua dinâmica diária, deveria estar aberto às seguintes realidades que Larry Bugen chama de “pilares da felicidade”, a saber: o amor, o trabalho, as finanças, a saúde, o lazer e a espiritualidade. (BUGEN, 1995, p. 3).

Após os desencantos ou mesmo desilusões dos primeiros anos de vivência matrimonial, diante de uma proliferação de “possíveis novos amores” em oferta em cada esquina e nos *shopping centers* das grandes cidades, é urgente que o casal que já optou realmente pela maior estabilidade do seu investimento afetivo possa levar em conta esses seis ou mais

pilares na dinâmica conjugal, que visam à transcendência no coração dessa imanência que nos carcome e corrói lentamente, como seres inquietos e, por isso mesmo, históricos e culturais e, quase sempre sem saber, loucos pelo Absoluto.

Noutras palavras, é necessário que essa transcendência do casado não seja espacial, mas desça ao coração da matéria, ao âmago do seu coração humano e ao cerne do misterioso “eu” do cônjuge para um maior conhecimento e conseqüente aceitação mútua de suas realidades positivas (com realismo e amor) e negativas (com compreensão e perdão) da bagagem construída *a priori* e *a posteriori*, na vida de cada cônjuge.

O primeiro pilar da felicidade, segundo Larry Bugen, é o “verdadeiro amor” (oblativo), com o qual há uma doação sem se querer retribuições: é a alegria de amar pelo grande júbilo de realmente amar o outro “como” ele é, sem cobranças, lembranças ou ressentimentos do passado.

O Mestre, o Senhor Jesus, indicou a perfeita forma: “*Como* eu vos amei, amai-vos uns aos outros” (Jo.13,34). Estejam atentos ao “como”! Ele é o modelo de um verdadeiro amor vivido até as últimas conseqüências e limites: “...Humilhou-se e foi obediente até a morte e morte de cruz” (Fl. 2,8).

Na santidade mundana, a mulher deve ser não “submissão” ao marido, culturalmente entendida no Judaísmo e hoje, mas uma quase total “atenção e dedicação estruturais” (no ser) ao seu marido como “serviço ôntico-fenomênico do amor” e o “marido deve amar a sua mulher como a seu próprio corpo” (Ef. 5,33), do modo como ela é, e não como gostaria que ela fosse. Esse conhecimento e aceitação realistas (não idealistas!) do cônjuge é realmente fundamental para a duração do matrimônio, que assim se torna sacramento.

A segunda pilastra da dinâmica conjugal, sob a ótica da santidade mundana, é o “trabalho”. “Comerás o pão com o suor

de teu rosto” (Gn. 3,19), que, no Gênesis, soa como maldição, mas é condição indispensável, obrigatória para a sobrevivência: “...Dominai a terra” (Gn.1,28), tentando o preenchimento do “vazio existencial” do ser humano, que tem necessariamente de se debruçar sobre a face da terra, gerando a “cultura” como fruto desse indispensável intercâmbio de adaptação (com assimilação e acomodação) para a sobrevivência.

A palavra “trabalho”, segundo Avallone (1995, 15), vem do latim *tripalium* (instrumento de tortura composto de três paus: trabalho fatigoso, duro), que é hodiernamente, antes de tudo, uma bênção e não uma maldição, embora se torne maldição quando o casal só vive para ele e o pouco rendimento (dinheiro) que ele traz, esquecendo seu cônjuge em dimensões vitais para a continuação de uma sadia dinâmica conjugal.

Em pesquisa feita no Recife (LIBÓRIO, 2001, 322), constatou-se que o trabalho feminino é algo muito apreciado pelas mulheres de dupla carreira, embora, nas mulheres trabalhadoras da classe média, haja significativamente uma dissonância do seu *self* por causa da consciência que elas têm das conseqüências cognitivo-afetivas malélicas ao filho pequeno, deixado nas mãos de terceiros (LIBÓRIO, 2001, 513).

Esse trabalho feminino é feito, segundo a aludida pesquisa (Libório, 2001, 348), em primeiro lugar, por razões financeiras (87,4%); depois por motivos de satisfação pessoal ou socialização da mulher (35,3%) e independização financeira do marido (16,2%). Pena que a mulher, ao chegar a casa, tenha que fazer todos os trabalhos domésticos, porque é muito pouco ajudada pelo marido nessas tarefas. Isso aponta para um marido ainda com o ranço patriarcal, e não para um chefe de família democrática e moderna com acurado senso de justiça na construção de uma dinâmica conjugal e familiar humanizadora.

Na ética da santidade mundana, os trabalhos doméstico

e extradoméstico do casal deveriam ser concebidos e feitos como co-criação e transformação do mundo que será mais novo e realizador para o casal, enquanto construtores de um lar com mais sentido e de uma nova terra com mais felicidade, como afirma São João, evangelista, no Apocalipse (Ap. 21,1).

A terceira pilastra é constituída pelas “finanças”. Na sociedade capitalista selvagem em que vivemos, a união entre marido e mulher está muito eivada da realidade material e financeira, como afirma a canção popular: “Ele está de olho é na boutique dela”. Tornam-se muitas uniões apenas casca e duram somente por causa dos interesses financeiros – dependência (classe baixa) ou usufruto, muito comum na chamada alta sociedade.

Essa sociedade capitalista gera elementos destruidores de todo e qualquer bom relacionamento na vida do casal e da família, especialmente pela falta de um diálogo aberto e sincero entre cônjuges e filhos, não com racionalizações, mas com expressão dos sentimentos.

Larry Bugen (1990, 144) fala do “desencanto conjugal”, que consiste numa dinâmica conjugal eivada dos seguintes elementos:

- a) demasiada exigência;
- b) demasiado controle;
- c) demasiado sufoco;
- d) muito pouca atenção;
- e) muito pouca apreciação
- f) muito pouca afeição.

Os exageros “demais” e “muito pouca” nos sentimentos acima aludidos não construirão a quarta pilastra da harmonia conjugal, que é a “saúde” biopsíquica, afetiva e espiritual do casal.

Ramachandram reflete sobre a necessidade da vivência de sete “Cs” para que a vida de casal seja suportável e dure, a saber: compromisso, cuidados, comunicação, conflitos (resolução), caráter, cultura e contrato (RAMACHANDRAM, 1994, apud LIBÓRIO, 2001, 182-186). Se tudo isso permeia negativamente o relacionamento conjugal, certamente a quarta pilastra da felicidade conjugal, a “saúde”, estará muito abalada e fragilizada, gerando doenças psicossomáticas (40,0%) muito comuns aos casais brasileiros que, culturalmente (miscigenação), são muito afetivos e emocionais (LIBÓRIO, 2001, 9-12).

Quantos cônjuges, mormente as mulheres, sofrem dores incríveis por dentro, com lágrimas no coração, por causa da ferina infidelidade, violência e incesto, sem poder expressar o que sentem para não denunciar o pai aos seus filhos, aos seus familiares e à sociedade!

Na minha longa experiência com casais, posso afirmar que a mulher brasileira é a grande heroína e mártir no dia-a-dia da dinâmica conjugal e familiar. É ela quem, muitas vezes, salva a família, quando, abandonada pelo marido, tem de criar heroicamente sozinha os seus filhos. No Brasil, já são 17,1 % das mulheres sem cônjuges, mas com filhos (IBGE, 2000, 218 e 238).

O quinto pilar da felicidade conjugal é o “lazer”. O lazer é algo que afeta muito os cônjuges, sobretudo os mais pobres economicamente. Na pesquisa realizada, no Recife, as mulheres da classe economicamente baixa se queixavam significativamente de que seus maridos, mesmo pobres, se divertiam com outros colegas ou amigos nos fins de semana (o futebol, o jogo de dominó, a cervejinha, o forró etc.), enquanto suas mulheres tinham que ficar em casa suportando o trabalho doméstico (após o trabalho extradoméstico) e a inquietação de crianças “capetas” ao longo do dia todo. (LIBÓRIO, 2001, p. 359-364).

As mulheres da classe economicamente baixa, além de serem abandonadas por seus maridos nesse campo, elas não têm condições financeiras de ter um lazer ao seu modo. Daí, tornam-se estressadas e entediadas com a rotina conjugal e familiar, repercutindo tudo isso na intimidade do casal, especialmente ao nível sexual e genital.

Falta aos maridos a sensibilidade de justiça afetiva e recreacional para com suas mulheres. Afinal, como se pode vencer o estresse do dia-a-dia se não há o lazer que ajuda no processo de santificação mundana? Jesus também tinha lazer (bodas de Caná, casa de Lázaro, Marta e Maria, casa de Simão etc.), que fortificava a sua espiritualidade e missão.

A “espiritualidade”, o sexto pilar da felicidade conjugal, vivido na dimensão da santidade mundana, pode até contar com arroubos místicos de transcendência que certamente aliviarão o cônjuge, para que não projete no outro os seus estresses e irrealizações, pois muitas injustiças são praticadas com o processo catártico do cônjuge, tão comum nos casais desajustados que não conseguem ainda ver no outro a pessoa do Cristo carente de tudo. (Mt. 25,31-46).

Quando, realmente, se encarna o texto de Mateus (juízo final), sem sombra de dúvida, percebe-se um Deus, que está presente, especialmente, nos mais carentes de tudo: o esposo, a esposa e os filhos, além das outras pessoas que cruzam diariamente os nossos caminhos na vizinhança, trabalho, igrejas etc.

Só com a vivência dessa transcendência imanente na direção do seio da matéria e do coração do cônjuge e dos filhos é que pode ser transformada não só a dinâmica conjugal que aí está, carcomida pelo egoísmo e narcisismo modernos, mas também, e principalmente, a dinâmica da família – canteiro dos valores, berço da cidadania e da santidade mundana – na busca da auto-superação existencial.

4 Dinâmica familiar, valores e auto-superação existencial

Se os casais vivem o que foi descrito na seção anterior, certamente já fizeram a base para uma boa dinâmica familiar, porque os filhos são criados e educados no “clima” sadio ou doentio da família, a partir das tarefas, atitudes e valores vivenciados na família em sua cotidianidade.

Dr. Paul Lewis, Presidente da Universidade da Família (San Diego, Califórnia), em seu livro “40 modos de você ensinar valores aos seus filhos” (LEWIS, 2001, 9-173), elenca 13 habilidades, 13 atitudes e 14 valores que os pais são convidados a vivenciar e a ensinar aos seus filhos para que haja amanhã bons cidadãos e homens e mulheres com dignidade humana. As 13 habilidades elencadas por ele são:

- 1) a responsabilidade com a mesada e as permissões;
- 2) ajudar o filho a tomar boas decisões;
- 3) ensinar o filho a bem gerenciar o tempo;
- 4) ensinar a arte da amizade;
- 5) engajar o filho na Política;
- 6) ajudar o filho a lidar e a enfrentar a culpa;
- 7) levar o filho a decifrar mensagens escondidas, veladas;
- 8) levar o filho a entender finanças e economia no dia-a-dia da vida familiar;
- 9) formar o filho para criticar e saber receber críticas;
- 10) ajudar o filho a saber lidar com o estresse;
- 11) prepará-lo para saber lidar com a morte;
- 12) prepará-lo para ser bem-sucedido no namoro e no amor;
- 13) ensinar o filho a ser arrumado e limpo (LEWIS, 2001, 17-67).

No que diz respeito às atitudes, Dr. Paul Lewis descreve 13 atitudes que os pais deveriam ter com os filhos, a saber:

- 1) propiciar o sucesso do filho na escola;
- 2) moldar o caráter do filho no dia-a-dia da vida familiar e no relacionamento com os irmãos;
- 3) ensinar ao filho como lidar com as falhas humanas.
- 4) Levar o filho a apreciar o enorme dom da auto-estima;
- 5) criar o filho num espírito de agradecimento;
- 6) tornar os filhos criativos;
- 7) incentivar o espírito do “você pode fazer”;
- 8) ensinar ao filho o gostar de servir;
- 9) ensinar ao filho sorrir abertamente;
- 10) ajudar os filhos a vencerem as tristezas e problemas da vida;
- 11) ensinar os filhos a seguirem o bom exemplo;
- 12) Construir nos filhos uma visão positiva da autoridade;
- 13) ensinar aos filhos o gosto pela simplicidade de vida.
(LEWIS, 2001, 71-118).

O sucesso da dinâmica de uma família que vive a santidade mundana, sem dúvida, consiste na vivência dos valores humanos superiores e espirituais (Max Scheler, 1954, apud Bochenski, 1962, 144), tão escassos em nossos dias, a saber:

- 1) a honestidade;
- 2) domar o monstro da televisão;
- 3) a sexualidade;
- 4) direitos da criança e do adolescente;
- 5) as tradições familiares sadias que levam ao sucesso;
- 6) o valor das coisas;
- 7) saber suas raízes – de onde veio, para onde vai –, o sentido de sua vida;

- 8) entender e respeitar a privacidade;
- 9) fomentar a coragem no filho;
- 10) ensiná-lo a amar as artes;
- 11) ensiná-lo a ter e a conservar a saúde;
- 12) ensiná-lo a gostar de aprender;
- 13) sensibilizá-lo a estar próximo aos sentimentos familiares;
- 14) ensiná-lo a ter uma perspectiva de eternidade.
(LEWIS, 2001, p. 121-173).

Se os pais levarem a sério essas habilidades, vivenciarem as atitudes, encarnando esses valores, certamente os filhos terão uma boa base para formar lares com uma nova dinâmica conjugal e familiar, com a autotranscendência de cada indivíduo e da família como um todo, apesar das intempéries contrárias, rumo à santificação de suas existências.

A santidade assim concebida e vivida dispensa “atos heróicos” de subjugação platônica e puritana do corpo que se molda no ver e sentir Deus no rosto e no coração do outro, enquanto caminheiro no seio de minha família.

Quando estive em Varanasi (Benares, Índia), num passeio sobre o Ganges, o rio mais sagrado do Hinduísmo, um ritual me chamou a atenção: um jovem tomava a água do Ganges e a oferecia a Brahma com indicador e polegar juntos, para não agredir ao Ser Supremo. De fato, no Oriente, ao se falar com os outros, não se coloca o dedo em riste, pois é culturalmente visto como violência. Oxalá se vivesse essa não-violência (*ahimsa*) na dinâmica conjugal e familiar, que as religiões orientais gritam e tentam viver!

Desse modo, a santidade mundana torna-se algo comível e bebível a cada segundo, a cada minuto, a cada dia, no processo de santificação diária dos casais e das famílias como Jesus queria e quer, fazendo surgir uma nova dinâmica conjugal

e familiar, como se verá a seguir.

5 Nova dinâmica conjugal e familiar na pós-modernidade

Uma dinâmica conjugal e familiar diferente surgiria, sem dúvida, se se tivesse uma nova concepção do marido e da mulher em sua dignidade profunda, especialmente neste Nordeste, por demais machista, no qual tanta mulher é espancada e tantas choram lágrimas no coração, silenciosamente.

Mister se faz o surgir de uma nova aurora para a dinâmica conjugal e familiar, segundo a concepção do homem e da mulher como imagem e semelhança de Deus, templos do Espírito Santo, pessoas humanas com dignidade que, como diz o imperativo de Kant, “nunca deveriam ser tratadas como meios e instrumentos, mas sempre como fim”, algo as quais anda ainda muito longe de acontecer nesta nossa América Latina sofrida e desalentada e em nosso Brasil, cheio de uma esperança teimosa em dias melhores.

Numa visão tradicional da família, a vida matrimonial e familiar tem sido o campo do explodir de uma esperança romântica de uma eterna lua-de-mel e de um casal perfeito nos moldes da Sagrada Família de Nazaré.

Reagindo contra essas posições românticas ou ascéticas da mulher e do matrimônio católico, três frentes (Conferência de Lambeth, teólogos alemães, juristas italianos), na primeira década do século XX, fizeram pressão contra a doutrina da Igreja Católica sobre o matrimônio, urgindo a revisão da postura tradicional.

Qualquer teoria do amor, realisticamente entendido, deve levar em conta o homem concreto com seus condicionamentos genéticos, congênitos, educacionais e culturais, no deslocar-se entre o nascimento e a morte, acossado pelo tempo e pressionado

pelo espaço, tanto físico quanto afetivo-cultural. Quanto mais neurotizante e incompleta é a formação da pessoa humana, tanto mais tende ao domínio e à submissão sado-masoquista. Fromm assim se refere a esse tema: “O amor amadurecido é a união sob a condição de preservar a integridade, a própria individualidade vivida a dois”. (FROMM, 1990, 32-35). O verdadeiro amor, antes de tudo, consiste em dar, e não em receber, especialmente o amor oblato, que não quer nada em troca a não ser a felicidade de ver o outro realizado. Dar é a expressão de minha força e vitalidade e, por isso mesmo, há sempre uma compensação secreta mesmo no dar oblato.

A mulher se dá no ato de receber. Como mãe, ela dá de si mesma ao filho que cresce dentro de si, dando-lhe o leite, o calor de seu corpo como também aquilo que não gostaria de dar – seus problemas biopsíquicos, sua carga genética e congênita, que não depende tanto dela. É uma doação constrangedora, porque é uma transmissão forçada pelas próprias leis da natureza.

Sem dúvida, as biotecnologias poderão, no futuro, mudar o curso dessa “doação forçada”. Em nossa cultura ocidental, dita cristã, infelizmente a puritanização (atingindo mais as mulheres) e o machismo (atingindo mais os homens) têm impedido homens e mulheres chegarem ao orgasmo de modo realizador. Aquilo que poderia ser o ponto mais próximo de Deus, numa visão moral e atual da sexualidade (cf.: Azpitarte, Vidal, Häring etc.), se torna para muitos um espinho, ao nível inconsciente e também consciente, que torna a sexualidade e a genitalidade algo “gostoso”, mas intrinsecamente “sujo” com sabor tipicamente neoplatônico.

E como é difícil remover isso do inconsciente, também coletivo, na dinâmica do casal cristão! O verdadeiro amor cristão, além de sua doação sexual e genital, inclui a sensibilidade ôntica, atenção construtora, cuidados, conhecimento, respeito e responsabilidade.

G. Muraro (1986, p. 17-30) descreveu o amor em quatro momentos:

- a) do enamoramento por determinada pessoa à escolha deste “tu” com expressões como “eu te amo”;
- b) da escolha de tal pessoa ao compromisso com ela com a expressão “eu te escolho”;
- c) do compromisso à projeção existencial com a expressão “quero viver para ti”;
- d) da projeção à escolha do plano de Deus sobre o casal com a expressão “opto por viver contigo como casal”.

A nova dinâmica conjugal, segundo a santidade mundana, deveria levar em conta o que Sternberg (1990, p. 141-161) chama de “tridimensionalidade do amor conjugal”: paixão, afeto ou intimidade e compromisso.

Se o casal, nos tempos pós-modernos, levarem em conta essas dimensões, certamente a dinâmica conjugal em nossas famílias mudará e muito, dando um novo sabor à vida a dois, tão carcomidos pelo sexismo, egoísmo passional com tempero de puro erotismo animal, sem a burilação dos valores humanos e cristãos nessa animalidade embrutecida pelas novas concepções de tempo-espaco das nossas cidades secularizadas, entre outras variáveis de peso que tornam os relacionamentos superficiais e coisificantes, tanto externamente quanto no âmbito conjugal e familiar.

Ultimamente, o Concílio Vaticano II foi um verdadeiro marco para a teologia do casal humano, como afirma Botero:

“A “recepção” do amor dentro da teologia do matrimônio, a mudança de uma terminologia do tipo juricista para uma mais bíblica, a passagem para uma visão mais existencialista que essencialista, são alguns dos sinais que indicam uma nova direção da

reflexão teológica. Dentro dessa perspectiva conciliar, o termo “fidelidade” tem um sentido maior porquanto se une à categoria bíblica da “aliança” para qualificá-la, projetando assim o modelo do pacto divino com seu povo sobre a aliança conjugal: a aliança de Deus com a humanidade, de Cristo com a Sua Igreja que é uma aliança exemplarmente fiel” (Botero, 2003, 170), ao menos por parte dos pólos Deus e Cristo.

Noutras palavras, passa-se também, na dinâmica matrimonial, de uma visão heteronomista (vinda de fora) para uma visão mais personalista (não tão angelical), com mais peso sobre a autonomia da pessoa humana, tão esmagada pelo “divino” mal concebido nos tempos do teocentrismo radical, típico dos tempos da Inquisição.

Sem dúvida, Jesus é o grande arauto desta boa notícia: “O sábado está para o homem e não o homem para o sábado” (Mc. 2, 27). A pessoa vale mais que a Lei que é dada por Deus para felicidade de cada um em sua unicidade e história.

Essa autonomia moral, na dinâmica conjugal e familiar, com uma consciência bem formada (o bem individual e comunitário) nos cônjuges e filhos, certamente tem libertado casais de uma sexualidade neoplatônica e puritana, passando, às vezes, para um permissivismo destruidor dos mais lídimos valores. Mister se faz encontrar o “caminho do meio”, tão procurado nas religiões orientais (confucionismo, taoísmo, xintoísmo etc.). É necessário que o casal se conscientize e encarne uma espiritualidade erótica, sabia diariamente espiritualizar e santificar o Eros. Conte assim define o Eros:

Eros é busca do(a) outro(a). É desejo de encontro. É “pronunciar-se” e acolher. É sede de mistério, de infinito, de unidade, de perfeição, de beleza, de bondade, de

verdade,... sendo somente o amor que mata a sede de tudo isso (CONTE, 2001, 129-130).

Noutras palavras, o Eros é vocação ao amor e é para o sacramento conjugal. Eros é festa de vida e, quando não é valorizado, pode levar à solidão, à tristeza e à morte, já que o Eros é essencialmente alteridade com confiança e amor, como pode também ser alteridade com sedução, medo e dependência. O Eros, bem entendido e canalizado com sentido, aumenta a beleza interior e exterior, que seduz a partir de dentro do coração humano. O Eros, enfim, é a primeira grande energia que Deus dá ao homem para, um dia, com o cônjuge e filhos, atingir a amorização plena, no seio da Trindade, vivenciando uma espiritualidade erótica. (Cf.: Conte, 2001, 132-203).

Jesus foi alguém que viveu a espiritualidade erótica até as últimas conseqüências sem vivenciar o dualismo platônico. João Paulo II, em seu documento *Uomo e donna lo creò*, define o corpo sexuado masculino e feminino como “sacramento primordial da criação” (João Paulo II, 1984, 91). O prazer, portanto, na dinâmica conjugal, satisfaz o Eros, mas não o desejo, que só Deus o satisfará totalmente, no fim dos tempos.

Oxalá se possa ter uma nova visão e vivenciar novos sentimentos no que concerne a essas realidades, tratadas neste artigo, tanto na vida da pessoa quanto na nova vida conjugal e familiar, eivadas da santidade mundana.

Conclusão

A dinâmica conjugal e familiar, nas grandes cidades, tem sofrido uma mudança radical se comparada à dinâmica da vida conjugal e familiar no campo ou nas pequenas cidades do interior, onde a moral é mais do tipo fechada.

O êxodo rural das famílias brasileiras, buscando uma maior felicidade e realização nas grandes cidades, jogou-as num ambiente pluralista em todos os domínios, relativizando-se os valores antes vividos como quase absolutos no interior.

Nessa nova situação, ante a miséria econômica, as famílias se embrutecem e, muitas vezes, perdem o sentido e rumo de suas vidas. A mudança dos conceitos de tempo-espço, bem diferentes nas grandes cidades, a inversão de valores e o embotamento da sensibilidade humana tornaram as famílias das grandes cidades faveladas, atônitas e perdidas nos seus referenciais, tidos como mais sagrados, fragilizando-as por dentro.

A ansiedade, a angústia, o medo, o estresse, uma visão distorcida da sexualidade humana, tudo isso influencia e muito a dinâmica conjugal e familiar, antes tão marcada pela visão medieval neoplatônica e puritana do homem e mulher como seres sexuados.

O homem, com sua forte animalidade e culturalmente machista, vive uma certa esquizofrenia no relacionamento conjugal e na transmissão desses valores aos filhos.

De um lado, há o erotismo bastante animal, que impele homem e mulher para frente, quase que cegamente; de outro lado, o grito moral da puritanização angélica os freia e frustra como macho e fêmea a descambarem para comportamentos duplos, evados de infidelidade e de férteis desejos de mudanças relacionais e sexuais, algumas vezes, com tormentos para a consciência, ante tanta “oferta” de gente bela e sensual que parece adoçar e suavizar os tão freqüentes reveses da vida.

Para atenuar esses problemas, na dinâmica conjugal e familiar, mister se faz cultivar a santidade mundana, vendo Deus latejando no coração da matéria, que é “um momento no Espírito”, com o seu lugar nobre no coração do homem, “sentido e flecha da evolução”, segundo Teilhard de Chardin.

De fato, a santidade mundana, segundo Dietrich Bonhoeffer, vê Deus no mais carente dos elementos básicos para a sobrevivência, carente de sensibilidade já tão embotada e embrutecida no dia-a-dia duro das famílias pobres e miseráveis, constantemente feridas como “pessoas” que nunca deveriam ser tratadas como instrumentos e meios, mas sempre com o fim.

No cerne da santidade mundana, sem âmbito conjugal e familiar, é urgente espiritualizar o Eros, livrando-o do ranço puritano medieval, pois “tudo o que Deus fez era bom” (Gn.1.31), conseqüentemente se tornou sistêmica a não-violência não só na vida conjugal e familiar bem como na sociedade, apesar de o homem ser um animal agressivo.

É necessário que os cônjuges se tomem, juntamente com os filhos, como trampolins, e não empecilhos, para chegarem à grande festa da fidelidade, numa aliança ainda humana, que perderá a sua identidade quando houver a lua-de-mel da humanidade com Deus. Lá, então, a esposa (humanidade) se tornará Ômega, num matrimônio verdadeiramente perfeito, eivado da espiritualidade erótica intratrinitária.

Eis o novo desafio do casal e da família que querem ser cristãmente novos, em nossos dias de mudanças radicais e transformadoras do mundo e da pessoa, e se tornar um novo céu e uma nova terra: a Megassíntese da evolução telúrico-humana – as eternas núpcias do Cordeiro. (Ap. 21,1).

Referências

- AVALLONE, Francesco. **Psicologia del lavoro: Storia, modelli, applicazioni**. Roma: NIS, 1995, 258 p.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. 2.353 p.
- BOCHENSKI, I. M. **A filosofia contemporânea ocidental**. São Paulo: Herder, 1962, 300 p.

BOTERO, Sílvio. **O amor conjugal**: fundamento do casal humano. Aparecida: Santuário, 2003, 294 p.

BUGEN, Larry A. **Love & Renewal**: a couple's guide to commitment. Pasay City (Phillipines): Paulines, 1990. 350 p.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O fenômeno humano**. São Paulo: Herder, 1970, 353 p.

CONTE, Hildo. **A vida do amor**: o sentido espiritual do Eros. Petrópolis: Vozes, 2001, 280 p.

DeKERCKHOVE, D. **Brainframes, mente, tecnologia e mercado**. Bologna: Vita e Pensiero, 1994.

FROMM, Erik. **A arte de amar**. Belo Horizonte: Itatiaia Ltda., 1990.

IBGE. **Síntese de indicadores sociais**. Rio de Janeiro: IBGE, 2001. 368 p.

JOÃO PAULO II. **Uomo e donna lo creò**: catechesi sull'amore umano. Roma: Città Nuova/Libreria Ed. Vaticana, 1987.

LIBÂNIO, J. B. **As lógicas da cidade**: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé. São Paulo: Loyola, 2001, 229 p.

LIBÓRIO, Luiz A. **O trabalho extradoméstico feminino e a satisfação conjugal da jovem família do Recife**: o ajustamento conjugal na tríade. Roma: UPS, 2001. Tese de Doutorado. 642 p.

_____. O corpo: estofa da sensibilidade, comunicação e transcendência. In: CORREIA JÚNIOR, J. L – COSTA, Marcos R. N. (Org.). **Os mistérios do corpo**: uma leitura multidisciplinar. Recife, INSAF, 2004. p. 81-104. ISBN 85-89935-03-5.

LIBÓRIO, L. A.; JORGE, C. C. **A mídia e a mudança e representação dos valores familiares entre os jovens da UNICAP** (Pesquisa do PIBIC). Recife, 2004 (não publicada).

LEWIS, Paul. **40 ways to teach your child values**. Manila (Phillipines): C.L.C. 2001. 185 p.

MURARO, G. Le dinamiche dell'amore. In: **La famiglia** 120 (1986) 17-30.

OLIVIER, B. **Amor, felicidade, santidade**. São Paulo: ENS, 2004. 116 p.

ORDUÑA, R. R.; AZPITARTE, E. L.; BASTERRA, F. J. E. **Práxis cristã: Moral Fundamental**. v. 1. São Paulo: Paulinas, 1983.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 2001. 782 p.

STERNBERG, R.; BARNES, M. L. (Coord.). **Psicologia dell'amore**. Milano: Bompiani, 1990.

VIER, Frederico. **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. Petrópolis: Vozes, 1968. 743 p.

O JOVEM UNIVERSITÁRIO DO INTERIOR E AS MUDANÇAS OCORRIDAS EM SUA PRÁTICA RELIGIOSA NO ESPAÇO DOS GRANDES CENTROS URBANOS

JOSÉ ARTUR TAVARES DE BRITO (ARTUR PEREGRINO)¹

Resumo

Este texto aborda o resultado de uma pesquisa com jovens universitários do interior no espaço da cidade grande. Os jovens entrevistados convivem com o desfazimento da lógica cultural do interior. Em termos simples, processa-se uma secularização e esmaecimento do poder religioso. O contato com a liberdade de escolha, o conhecimento científico e o fato de estarem construindo sua vida pessoalmente contribuem para que os jovens vivam sua religiosidade livremente. No espaço da cidade grande, a maior necessidade que surge é a de fazer amizades. A segurança para viver na cidade grande está no apoio dos pais, da família e dos amigos. A expectativa de cursar uma universidade é o fator preponderante da vinda desses jovens para o espaço da cidade grande. Os dados mostram que a maioria deles não afastou de sua vida a fé, mesmo considerando as influências gigantescas exercidas sobre as pessoas na cidade grande. A fé em Deus permanece como uma força para que eles consigam realizar seus objetivos, pois a religiosidade faz parte da sua história e repercute em suas vidas. Averiguou-se que o importante não é tanto a força das instituições portadoras de certezas, mas a afirmação das escolhas individuais, emocionais e a subjetividade da livre escolha.

Palavras-chave: espaço, cidade, religião, jovens, universidade.

¹ José Artur Tavares de Brito (Artur Peregrino) é mestre em Antropologia pela UFPE e professor no Departamento de Teologia e Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco.

THE YOUNG UNIVERSITY STUDENT FROM THE INTERIOR AND THE CHANGES OCCURRING IN HIS RELIGIOUS PRACTICE IN THE SPACE OF LARGE URBAN CENTERS

Abstract

This paper tackles the result of research on young university students from the interior in the space of the large city. The young people interviewed experience the breakdown of the cultural logic of the interior. In simple terms, there is a process of secularization and dimming of religious power. Contact with freedom of choice, scientific knowledge and the fact of their constructing their lives personally, all contributes to young people living their religiosity freely. In the space of the large city, the greatest need, which arises, is that of making friends. The security for living in the large city is in the support of parents, of family and friends. The expectation of studying at a university is the preponderant factor of these young people coming to the space of the large city. The data show that most of them have not pushed faith aside from their lives even taking into consideration the gigantic influences exercised on people in the large city. Faith in God remains as a force through which they may manage to achieve their objectives, for religiosity forms part of their biography and has repercussions on their lives. It was ascertained that what is important is not so much the strength of the institutions which bear certainties but the affirmation of the individual, emotional choices, and the subjectivity of free-choice.

Key-words: space, city, religion, young people, university.

Introdução

O presente trabalho é um estudo socioantropológico sobre algumas verificações no âmbito das mudanças processadas em jovens estudantes que saem do campo para a cidade grande, no que toca a sua vivência religiosa. Para atender aos objetivos do trabalho, realizamos uma pesquisa de campo onde inicialmente foram entrevistados 50 jovens universitários vindos do interior que estudam nas universidades federais de

² Em 1998, a UNICAP implantou o PIBIC – Programa Institucional de Base para Iniciação Científica.

Pernambuco (UFPE E UFRPE), na Universidade de Pernambuco (UPE), Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e na Faculdade Integrada do Recife (FIR). Trabalhando dentro do âmbito das Ciências Sociais, percorremos um caminho natural da ciência antropológica. Fizemos o confronto entre a teoria e o trabalho de campo; empreguemos, portanto, o método comparativo, que faz perceber as similaridades e divergências a partir desse confronto.

Este artigo quer apresentar o resultado de uma pesquisa realizada com jovens universitários do interior que moram em Recife. Ela é fruto do PIBIC UNICAP² 2002. Não pretendemos fazer um estudo aprofundado do fenômeno, mas somente situar a problemática para apresentar, de forma objetiva, os resultados da pesquisa.

O fenômeno urbano

Nos últimos tempos, têm aumentado grandemente os estudos sobre as cidades, no Brasil. Entre os analistas das sociedades contemporâneas, há várias tentativas de captar o que especifica a vida societária atual. Nesse horizonte, há um fenômeno que desconcerta muitos, contudo é essencial para entender a sociedade hoje: o desafio da urbanidade. *“Os cristãos por tradição não resistem ao modo de vida urbano: a sua fé se dissolve mesmo sem que eles se dêem conta”*(COMBLIN: 2000, 12). Como entender a mentalidade do jovem universitário do interior? O desafio é grande, porque temos muitos problemas diversificados referentes à vida, paisagens poética e sociocultural das cidades e mutações urbanas no Brasil de hoje.

Alguns dados nos impressionam. No início do século, XX a terra tinha um pouco mais de um bilhão de habitantes, das quais 90% moravam no campo. Hoje temos 3 bilhões de

peessoas morando em cidades, de um total de 6 bilhões. No Brasil, mais de 82% da população já estão morando em cidades; mesmo muitas pessoas que ainda trabalham na agricultura já estão morando em cidades.

O encantamento da cidade se dá exatamente pelo aspecto do diferente. A cidade vive de novidades. Está sempre mudando. Basta ver o desejo consumista incutido pelo capitalismo. O Shopping Center é o retrato do que estamos falando. As pessoas se encantam de um modo que não vêem o tempo passar, mesmo sabendo que a cidade é violenta, ruidosa, suja, perigosa, irritante e assim por diante.

É preciso ver o espaço urbano além de seu aspecto geográfico. De fato, a mentalidade urbana é mais extensa que o espaço urbano.

As influências que as cidades exercem sobre a vida social do homem são maiores do que poderia indicar a proporção da população urbana, pois a cidade não somente é, em graus sempre crescentes, a moradia e o local de trabalho do homem moderno, como é o centro iniciador e controlador da vida econômica, política e cultural que atraiu as localidades mais remotas do mundo para dentro de sua órbita e interligou as diversas áreas, os diversos povos e as diversas atividades num universo” (VELHO, 1987, p. 90).

Por outro lado, muitas igrejas cristãs estão sendo desafiadas pelo fenômeno da “desurbanização” no final de semana (SANTOS, 1996). Convencionou-se guardar o dia de domingo como Dia do Senhor, dia de encontro da comunidade cristã.

O êxodo da cidade para o campo todos os finais de semana coloca problemas pastorais.

O dia de domingo é um dia longe da cidade.
Será a nova maneira de ser dia do Senhor?
Quando é que se reúne a comunidade cristã?
(COMBLIN, 2000, p. 13).

Recentemente, para saber qual perfil do católico brasileiro, o Instituto Nacional de Pastoral (CNBB) solicitou ao CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais) a pesquisa Tendências Atuais do Catolicismo no Brasil. O universo utilizado foi de 5.218 adultos das classes E (60%), D (31%) e C (9%) em São Paulo, Rio, Belo Horizonte, Porto Alegre, Salvador e Recife. A pesquisa foi feita entre março e setembro de 1999.

A pesquisa revelou uma fragmentação do universo religioso brasileiro ou, *mais exatamente, o peso crescente da decisão subjetiva na escolha e na construção da religião de cada pessoa*. As respostas não apresentam diferenças significativas quanto à classe social ou ao nível de escolaridade e pequenas diferenças nas diversas classes de idades. A diferença significativa acontece entre católicos (só 9,3 deles dizem ter mudado de religião) e os não-católicos (entre os quais 43% declaram ter mudado). Verificou-se que as mulheres permanecem menos tempo que os homens na mesma religião.

Percebe-se um pluralismo de escolhas, pluralismo religioso que incide em mistura de credos. Vejamos: há católicos que aderem a crenças de outras religiões e não-católicos que aceitam dogmas da Igreja. Há 35% de católicos que acreditam na reencarnação (doutrina Espírita) e 15% que têm fé nos orixás (dos cultos afro-brasileiros). Por outro lado, há alguns não-católicos que aceitam integralmente os dogmas católicos e outros que misturam a fé em Jesus Cristo (8%) e no Espírito Santo (70%) com a crença na reencarnação (30%) e nos orixás (18%). Esses dados desafiam nossa curiosidade acadêmica.

De fato, percebemos que as ações da cultura urbana sobre a fé são impactantes. Muitas vezes ficamos no amadorismo e nas

improvisações. Precisa-se urgente de pessoas competentes para o Brasil “moderno”. Eis o desafio da cidade para quem se propõe fazer ciência comprometido com a realidade.

É urgente pesquisar profundamente esse fenômeno. Como se dar o processo de urbanização para o jovem que vem cursar o Ensino Superior na cidade grande? Quais as mudanças que isso provocaria na sua vida, no aspecto religioso, depois que saem de suas comunidades no interior para conviverem em meio a tantas novidades e atrativos que a cidade grande oferece?

Uma pesquisa científica, que leve em conta o desafio atual da explosão urbana, pode abrir caminhos para novas pesquisas nessa área.

Do rural para o urbano

O povo brasileiro é marcado pela mobilização. Mudam-se os fluxos, os destinos, as atividades econômicas, mas permanece o desenraizamento como forma de conquistar a sobrevivência. Aqui podemos falar particularmente da região Nordeste. Se existe, no Brasil, um povo migrante, esse é o povo nordestino. Afirma-se que, em cada três nordestinos, pelos menos um é migrante.

A partir desse contexto é que nos propusemos fazer a pesquisa aqui mencionada. Com o processo de urbanização, quais mudanças (transformações e influências) ocorrem na experiência religiosa das pessoas nas periferias das cidades? Com a pesquisa, pretendemos encontrar chaves para entender o homem e a mulher do início deste novo século. É pertinente verificar quais são os grandes sonhos desse homem e dessa mulher, fruto da urbanização.

Segundo o teólogo José Comblin:

o que leva as pessoas para a cidade é o desejo de fazer sua vida pessoalmente. No mundo rural, as pessoas são feitas pelo ambiente, pelas tradições e, sobretudo, pelas limitações materiais. Cada geração já sabia desde a infância que sua vida seria a reprodução da vida de seus pais. Quem vai para a cidade não aceita mais tal dependência” (COMBLIN, 2000, p. 12).

A cidade é o cerne da questão, nela ocorrem vários processos sociais. Como entender a crítica à “impessoalidade” e à “superficialidade” nas relações urbanas. Antes, porém, é preciso dar conta de quem é e como vive o ser humano do mundo urbano.

O contexto religioso, sobretudo o das igrejas cristãs, foi o foco de nossa pesquisa. Dados recentes nos revelam a real situação da movimentação religiosa no Brasil, sobretudo tendo presentes os dados coletados e analisados pelo CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), da CNBB. Também os últimos dados do censo chamam subitamente a atenção para a consolidação de uma nova situação do campo religioso brasileiro, onde o Catolicismo, apesar de ainda manter uma forte presença, apresenta também um acelerado declínio, o que torna esse campo mais plural.

Lembro-me de que, não faz muito tempo, nós chegávamos a uma cidade do interior e perguntávamos: “Onde fica a igreja?” A resposta era uma outra pergunta: “De qual igreja o senhor está falando?” Isso porque já eram muitas denominações em uma mesma cidade ou mesmo bairro. Aqui temos a multiplicidade de expressões religiosas. Esse campo plural tem caracterizado nossas cidades, quadro bastante acentuado nas cidades de médio porte.

Frente a esse novo fenômeno, que atitudes as igrejas estão tomando? Um perigo latente é o da tentação, por parte

das igrejas cristãs, de propor como alternativa uma “cruzada catequética”.

De fato, a Igreja perdeu a cidade moderna, o que foi resultado da Revolução Industrial e da Ilustração racionalizadora. Devemos reconhecer esse fato de partida – o que é um mal começo. As torres e os sinos das igrejas perderam-se aí, em meio aos apitos das fábricas e à grandiosidade transcendente dos arranha-céus. Entre nós, na periferia do mundo, a razão ilustrada chegou mitigada e o progresso veio mais na forma de lixo.

Agora, começa a desenhar-se a cidade pós-moderna. Na verdade, a cidade deixará até de existir nesse “admirável mundo novo”, ao menos como espacialização racionalmente construída do *homo fabris* e concretização do seu tempo concebido como realização histórica. A vida social no começo do século XXI denota o aparecimento do *homo ludens*, que gosta de espetáculos, que constrói um “espaço de fluxos” e um “tempo intemporal”. Sua megacidade é antes uma rede de ilhas culturais, que vai resultando de um novo processo civilizatório, deflagrado pela revolução informacional e termonuclear, alavancado pelo paradigma holístico da complexidade.

A cidade pós-moderna, por seu turno, questiona a cultura católica tradicional, organizada em territórios demarcados como na Idade Média e com seu tempo cíclico ainda da Revolução Agrícola, com suas liturgias sacrificais e racionalizantes, com sua doutrina jurisdicista e uniformizante, com seus ministérios muito formais e autocráticos. Mas a pastoral urbana pós-moderna exige principalmente que se reconheça a importância do que se costuma chamar comunidade ambiental ou comunidade de adesão, ou ainda comunidade afetiva – mesmo que não seja no local da residência da pessoa.

Vemos, portanto, que os dilemas da Pastoral Urbana são muitos; os desafios da religião na cidade são pertinentes. Por

isso, essa análise permitirá fazer uma incursão pelos caminhos que vislumbram os crentes atuais. É um grande desafio que se impõe à Pastoral Urbana, inserida numa realidade em profundas transformações e imersa em conflitos que ganham cada vez maior visibilidade.

Assim, pretendemos, com essa pesquisa, averiguar as mudanças ocorridas nas práticas religiosas das pessoas que, vindas do interior, se deparam com o modo de vida na grande cidade. Queremos procurar “perceber o ponto de vista do outro”, que nesse caso pode ser o sertanejo, o agresteiro ou o indivíduo que vem do interior. (VELHO, 1972, p. 12).

Olhando os números da pesquisa

Na análise interpretativa dos dados obtidos, observamos que os jovens universitários ainda conseguem resistir ao modo de viver urbano sem perder a sua fé e religiosidade.

A amostra pesquisada revelou que 66% dos jovens entrevistados responderam que são católicos e não participam de nenhuma outra religião. Houve ainda 10% que responderam serem cristãos católicos-evangélicos e 8% que se declararam sem religião. Os demais se declararam espíritas, evangélicos e católicos não-praticantes que preferem uma relação pessoal com Deus.

Ao ser perguntada como vivia sua religião, quando residia no interior, a grande maioria, 72% dos entrevistados, afirmou que participava das práticas religiosas na sua cidade assiduamente. Outros 12% disseram que não freqüentavam a missa, enquanto 10% freqüentavam a missa esporadicamente, pois preferiam orar em casa. Os demais iam por determinação dos pais.

Observamos na entrevista que muitos jovens, ao viverem na cidade grande, preferem manter a relação pessoal com Deus por meio de orações e leituras da Bíblia – corresponde esse

número a 38% dos entrevistados. Há ainda 24% que mantiveram suas práticas religiosas, 14% que não vão mais à igreja e ainda 8% que afirmaram ter diminuído sua participação por causa dos obstáculos oferecidos pela cidade grande, e como: a formação de grupos fechados, a falta de tempo e a distância.

Quando questionados sobre a conservação, o abandono ou a mudança de prática religiosa ao viver na cidade grande, as respostas foram variadas. A maioria, 58% dos entrevistados, permanece com as mesmas práticas religiosas, isto é, conservaram-na; 22% disseram ter mudado sua prática religiosa e 8% afirmaram terem abandonado suas práticas religiosas ao viver na cidade grande.

Tudo isso, enfim, faz a interpretação dos dados encaminhar-se para a idéia de que, ainda nos tempos atuais, “a Igreja se configura como importante espaço de referência do sagrado”, para os que se dizem católicos. Não percebemos a idéia de destradicionalização por parte dos jovens entrevistados, embora percebamos, com uma certa clareza, que o recurso dos jovens irrem à igreja visa principalmente a responder a necessidades subjetivas, e não a uma adesão a um credo doutrinário. Vimos que o que pesa não é tanto a força das instituições portadoras de certezas, mas a afirmação das escolhas individuais e emocionais e a subjetividade da livre escolha. Por fim, os dados revelam que a maioria dos jovens universitários do interior não se afastou da fé na cidade grande.

O imaginário da cidade

A imagem da cidade moderna é sempre impactante para os seus transeuntes. A cidade moderna leva os seus cidadãos a sonhar, a devanearem-se. E nesse sentido devanear-se é sonhar acordado. (BACHELARD, 1985). Aqui há uma importância da função do irreal: as imagens dialogam com a materialidade.

A imagem da cidade se apresenta de forma polifacetada. A imagem tem um poder em si. Nesse sentido, há uma imaginação criadora. Na cidade grande, a comunicação com o outro vem exatamente desse poder de levar ao diálogo, rompe com as relações frias provocadas pelo urbano desordenado.

Os ícones que se presenciam na cidade são remetidos a uma forma de criação. Essas imagens são primordiais, porque estão presentes em todos nós. Os jovens que vêm do interior trazem as imagens primordiais. Há um poder na identificação das imagens na cidade grande.

O inconsciente coletivo é constituído por um conjunto de imagens primordiais – os arquétipos (DURAND, 2001). Aqui podemos falar da origem do mito citadino. O mito torna-se a exteriorização dos conteúdos do inconsciente coletivo. O jovem estudante, com certeza, cria e alimenta suas esperanças em relação à cidade grande.

Podemos pensar a cidade como uma espécie de museu dinâmico onde se apresentam muitas imagens, que existem, porque partem do concreto. Nessa perspectiva, o imaginário não pode ser entendido como uma abstração.

O jovem que vem do interior para a cidade grande não fica passivo diante do que vai apreendendo, faz uma certa síntese em sua vivência. É verdade que nossa civilização é invadida pelas imagens, ficamos completamente inflacionados de imagens no nosso cotidiano. Vai-se acentuando, cada vez mais, uma banalização da imagem, porque não há possibilidade de retê-la.

Por conseguinte, podemos perceber o quanto o jovem estudante, com origem no interior, é desafiado pela imagem da cidade grande. Percebe-se que o imaginário está presente não só no pensamento mas também nos reflexos biológicos e na cultura. Como a mentalidade urbana é mais extensa que o espaço urbano (WIRTH, 1987), o jovem que vem do interior, em

grande parte, já traz suas imagens da cidade.

Conclusão

Constatamos, com a pesquisa, que o jovem, ao sair do interior para viver na cidade grande, traz consigo a perspectiva de construir seu futuro pessoalmente. Assume a responsabilidade de adaptar-se à nova realidade que se sobrepõe à sua vida, a fim de superá-la e conseguir alcançar seus objetivos.

No ambiente urbano, esses jovens encontram dificuldades, como: as relações são superficiais e menos fraternas por causa do individualismo exacerbado; a falta de tempo para descansar; distância entre os lugares, dificultada pela falta de transporte; a desconfiança das pessoas; a necessidade de consumo crescente e a divergência de idéias e pensamentos que predominam na cidade grande. E, a partir desse contato com o mundo urbano, o jovem vai criando a sua forma de viver em meio a essa realidade.

Os dados obtidos na pesquisa mostram que a maioria dos jovens entrevistados sente a necessidade de manter uma aproximação com Deus e com a família, para superarem as dificuldades com as quais se deparam na cidade grande.

O modo de relacionar-se com Deus e com a religião mudam na cidade grande. As suas práticas religiosas não são determinadas por uma tradição, apenas, eles sentem a necessidade de construir, também, sua forma de viver uma experiência religiosa a partir de um encontro subjetivo com Deus.

A relação com o transcendente é individualizada, e a participação em algum grupo de Igreja passa a ser decorrente de uma escolha livre. Na cidade grande, predomina a liberdade de crença, o que possibilita ao jovem vindo do interior escolher a prática religiosa que deseje assumir.

O jovem universitário do interior vive momentos de intensidade simbólica. Tudo isso faz pensar no poema de Ivo Barroso quando retrata “O Peixe de Neruda”:

Neruda pôs um peixe na bandeira
Que desfraldava em frente à sua casa.
Talvez quisesse assim, desta maneira,
Dizer que um peixe voa sem ter asa.

Dizer que nós podemos transformar
As coisas pela força da vontade:
Que o mar pode ser céu, o céu ser mar.
Dependendo do olhar, da intensidade.

Talvez quisesse nos dizer que a vida
É o exercício de enganar a morte;
Que depende de nós uma saída,
Parar os dados, reverter a sorte.

Que toda coisa é muito mais que a coisa
Em si; que um nome pode ser trocado;
Tudo consiste em ser a mariposa
Que se transforma num milagre alado.
Assim, pensando bem, o que Neruda
Buscou simbolizar com o peixe erguido
Na flâmula, que agora se transmuda
Em onda do mar, tem múltiplo sentido:

Antes do mais, é a pura imagem física
Do peixe, o seu desenho, o seu traçado
Geométrico, a linha elíptica, a risca,
O contorno preciso e elaborado;

A exatidão de meios; essa técnica
Biológica que o torna a parte viva
Da água em que ele vive, a chispa elétrica
Que intensa o move, orienta, compulsiva.

O Peixe de Neruda é mais que um peixe,
É uma bandeira, é mais que uma bandeira,
Um conjunto de símbolos, um feixe
Se acepções – a mitologia inteira.

É um peixe apostólico, sem dúvida,
A ser multiplicado quando há bodas;
Mas é também um peixe só e único,
Quando se forem as esperanças todas.

Referências

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Campinas: Ed. Paulinas, 1984.

ARANTES, Antônio Augusto. **Paisagens paulistanas: transformações do espaço público**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1999.

ANTONIAZZI, Alberto. **A presença da Igreja na cidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar**. São Paulo: Ed. DIFEL, 1985.

BOOF, Leonardo. **Nova Era: a civilização planetária**. São Paulo: Ática, 1996.

BOSCHI, Renato Raul (org.). **Violência e cidade**. Rio: ZAHAR, 1981.

COMBLIN, José. **Pastoral urbana**. O dinamismo na evangelização. Petrópolis: Vozes, 2000.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da Imagem. 2. edição. São Paulo: DIFEL, 2001.

LIBÂNIO, João Batista. **Introdução à vida intelectual**. São Paulo: Loyola, 2001.

SANTOS, Milton. **Espaço e sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1979.

VELHO, Gilberto. **A utopia urbana**. Um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

WIRTH, Louis. **O urbanismo como modo de vida**. In: VELHO, Otávio G. (org.) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta**. Rio: Ed. Revan, 1994.

ENTRE A HISTÓRIA E AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS SOBRE O TRABALHO COM DEPOIMENTOS ORAIS

NEWTON DARWIN DE ANDRADE CABRAL¹

Resumo

O presente artigo apresenta algumas considerações sobre questões teórico-metodológicas enfrentadas por pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais. Sem pretender escrever um manual, o autor divide um pouco de sua experiência na área, tentando responder a algumas questões freqüentemente postas por jovens pesquisadores, em sala de aula, preparando-se para trabalhar com depoimentos orais. Também discute, *en passant*, a importância de a História Oral possibilitar a investigação da experiência religiosa, a partir da memória dos sujeitos.

Palavras-chave: depoimentos orais, questões comuns, experiência religiosa dos sujeitos.

Abstract

This article presents some considerations about theoretic-methodological questions, faced by Human Sciences and Social-ones researchers. Far from pretending to write a manual, the author partakes a little of his experience, in the area, trying to answer to some questions, often raised up by young researchers, in classrooms, as they are preparing themselves for working with oral testimonies. It will be discussed, *en passant*, the importance of Oral History, as it – History – makes possible investigating religious experience, from subjects' memory.

Key-words: oral testimonies, common questions, subjects' religious experience

As reflexões que aqui apresentamos não têm a pretensão de apontar conclusões ou representar uma discussão que se fecha. Há, neste texto, um caráter de incompletude e ele nasce mais das inquietações trazidas pelos mestrandos do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP, do

que de alguma experiência de trabalho na área, penosamente acumulada por este pesquisador. Habitados ao trabalho com História – particularmente com História das Religiões –, nossas reflexões partem dessa disciplina, embora pretendendo, sem muita dificuldade, ser transpostas para as Ciências da Religião e também para outras disciplinas que englobam o vasto conjunto a que chamamos de Ciências Humanas e Sociais.

Quando acompanhamos os catálogos das produções atuais, nas disciplinas referidas, vemos que inúmeras dissertações e teses fazem uso dos depoimentos orais. Tal situação não surpreende. Aliás, permitimo-nos afirmar que, quando o objeto de estudos permite, é imperioso fazê-lo. A permissão aqui referida implica a existência de pessoas que estiveram envolvidas com aquilo que se quer analisar e narrar, ainda lúcidas e com disponibilidade para colaborar. E a importância reside em que, na maioria das vezes, vai interessar ao pesquisador fazer a análise, passado algum tempo, de como os depoentes ressignificam o seu papel nas experiências vivenciadas, cabendo ao pesquisador possibilitar virem à tona as histórias que eles guardam.

Para fazer isso, é preciso partir do pressuposto de que o depoimento oral, como uma fonte, tem a sua especificidade – a de ser uma construção a partir da memória, cujas lembranças do passado se reelaboram a partir das questões e dos paradigmas da atualidade. Assim, o depoente pode apenas reviver e visitar sua memória ou fazer um discurso sobre o acontecido e, no segundo caso, já estabelecer níveis de significado acerca do acontecimento, o que significa fazer a História.

Portanto, bem mais amplo do que o pressuposto colocado no parágrafo imediatamente anterior com relação ao depoimento oral, está o de colocar o trabalho em História partindo da idéia de que ela é uma construção. Essa perspectiva abre para a percepção de que textos diferentes não registram distanciamentos ou aproximações da verdade, mas, isto sim, de

que a força de um texto está em sua argumentação, na forma como ele está construído a partir das fontes disponíveis para as pesquisas de cada historiador.

Quando fazemos uso, em nossas pesquisas, dos depoimentos orais, fica claro que a memória é a forma como se interioriza a história imediata, e que essa interiorização é feita com o mundo de significados que alcança cada depoente. Portanto o depoimento pode aproximar-se ou distanciar-se do registro imediato do documento escrito, uma vez que o cenário da memória é um campo de experiências que abrange também o inconsciente. Em decorrência, ao perceber um distanciamento, em vez de rejeitá-lo, cabe ao historiador perguntar o porquê dessa distância.²

Sentimos, em nossos alunos, antes de iniciarem o processo de gravação dos depoimentos, o desejo de que lhes seja passado um manual completo que aglutine todas as orientações e pormenores possíveis para o êxito da atividade. Alguns talvez se sintam frustrados quando afirmamos que é preciso aprender fazendo, sendo cada depoimento único e irrepetível, ainda que realizado por duas mesmas pessoas em ocasiões distintas, mas próximas.

Apesar disso, vamos discorrer sobre alguns aspectos que nos têm chamado a atenção.

Uma indagação freqüente se prende ao número ideal de depoimentos a gravar. Nossa resposta é tantos quantos necessários e possíveis. Tentando precisar os tão vagos critérios apontados – necessidade e possibilidade, – damos alguns exemplos. Se o estudo é sobre uma instituição, englobar representantes das mais diversas categorias com ela envolvidas. Ao se estudar a disseminação de uma denominação religiosa em um bairro, fazer uma categorização dos habitantes de modo a não deixar de ouvir pessoas dos grupos mais representativos. Já é diferente se a questão é de análise do discurso sobre

sua identidade, elaborado, por exemplo, por jovens mulheres pentecostais. É imprescindível a colaboração de cada orientador neste e em outros aspectos que ainda abordaremos.

A exigüidade de tempo com que trabalhamos impede, muitas vezes, de gravarmos os amplos depoimentos convencionalmente chamados de histórias de vida. Ainda que iniciemos as gravações solicitando que falem de suas vidas, muitos depoentes tendem a passar, rapidamente, para o tema que motivou o contato e a realização da entrevista cujo rumo se torna, então, temático. Isso é ainda mais freqüente e representa um agravante, em termos de dificuldades, quando se lida com pessoas intelectualizadas. Elas têm a compreensão do que é dito e, por conseguinte, se preocupam com a construção de imagem e de sentido para o que narram, pois estão ao mesmo tempo dando sentido a períodos de suas vidas.

O depoimento sempre expressa um ponto de vista e quando se está rememorando situações delicadas, conflitos, por exemplo, eles podem ser atualizados. Ainda na hipótese dos conflitos é preciso redobrar a atenção quando estiverem sendo ouvidas pessoas colocadas no vértice das estruturas de poder das instituições. Nesse caso faz-se necessário analisar o lugar de onde elas falam e o que está por trás do que dizem, buscando entender a teia invisível – entendida como aspectos presentes no discurso, apesar de não explicitados –, que anima a narrativa.³ Para elas, a primeira implicação de suas falas é com a salvaguarda da instituição, através da defesa, sobretudo, dos seus princípios balizadores e da sua doutrina.

Uma questão delicada e que deve ser muito prática é o uso do documento ‘Termo de consentimento livre e esclarecido’, atualmente exigência dos Comitês de Ética das instituições que realizam pesquisas com seres humanos, ainda que apenas com os dados de um depoimento concedido. Quanto a este documento, a nosso ver, duas grandes preocupações devem

acompanhar o pesquisador:

Primeira – condicionada à não exigência de sigilo requerido pela delicadeza e intimidade dos assuntos abordados no depoimento – a de o termo explicitar, após os dados convencionais (nome, profissão, estado civil, documentação, endereço etc), como faz um modelo adotado por numerosas instituições e pesquisadores, que *o pesquisador fica, conseqüentemente, autorizado a utilizar e publicar para fins científicos e culturais o depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir o acesso ao mesmo, para fins idênticos, com a única ressalva de indicação de fonte e autor.* A ausência de tal explicitação resulta na inacessibilidade por parte de futuros pesquisadores, do fruto de um trabalho árduo que demanda preparação e tempo antes, durante e depois da gravação.⁴ Tal indisponibilidade configura um atentado ao conhecimento.

Segunda, consideramos mais ética a postura de somente receber o ‘Termo de consentimento livre e esclarecido’, devidamente preenchido e assinado, junto com a devolução, por parte de cada depoente, da transcrição de seu depoimento. Tal postura possibilita a cada um fazer retificações no texto, cortar trechos que não quer que sejam publicados – alguns explicitam o tempo da interdição – ou mesmo desistir da participação ao não enviar o documento citado. Embora isso implique o pesquisador experimentar um agudo sentimento de frustração, traz pontos compensadores, pois, além de preservar a liberdade do depoente, possibilita a análise acerca das motivações que levaram, em cada caso que se apresentar, seja ao corte de trechos, seja à total negação da continuidade na pesquisa. Pensar nas subliminaridades evidenciadas nos trechos cortados ou na recusa em continuar, tentando perscrutar possíveis motivações, pode trazer novas trilhas de interpretação para muitas questões envolvidas no objeto de estudo. Nesses casos, é o silêncio quem fala.

É de fundamental importância que, ao usar os depoimentos orais, por uma questão de veracidade e rigor científico, o pesquisador apresente em seu trabalho conclusivo uma relação dos entrevistados, constando nome completo, data e local de nascimento, endereço, data e local em que concedeu o seu depoimento. Acharmos bastante elucidativo anunciar qual o envolvimento do entrevistado com o objeto da pesquisa. Quanto aos que não devolveram o 'Termo de consentimento livre e esclarecido' – se houver –, também devem ser colocados na relação, ao final, com a observação de que concederam o depoimento, mas não cederam os direitos de uso do mesmo. Neste caso deve constar apenas nome completo, a cidade onde reside, data e local em que concedeu o depoimento, bem como o envolvimento com o objeto da pesquisa. A total interdição, via não devolução do documento, implica não fazer uso das opiniões do entrevistado, o que não se estende à ocultação do nome, pois se eventualmente houver algum questionamento jurídico, o pesquisador, de posse das fitas, pode solicitar um laudo pericial comprobatório.⁵

Quanto à duração de cada entrevista, ela está condicionada à interação que se estabelece, à limitação de tempo dos depoentes e, sobretudo, à capacidade narrativa de cada um. Qualquer pesquisador vai-se deparar com depoentes de estilo mais rápido e com outros que, sendo exímios narradores, empregam largo tempo rememorando aspectos singulares das experiências vividas. O pesquisador deve respeitar o tempo do depoente, não pode mostrar-se cansado e aborrecido ou expressar que o depoimento não correspondeu ao que ele esperava. Nenhum pesquisador deve induzir eventuais depoentes a participar de qualquer pesquisa preocupados com que seus discursos correspondam a expectativas previamente estabelecidas.

Para fazer a lista das pessoas a serem entrevistadas, é preciso levar em consideração a existência de disponibilidade

para a concessão do depoimento e a possibilidade de o pesquisador efetuar os deslocamentos necessários. O exame de tal possibilidade deve passar, sobretudo, pela adequação da relação entre as despesas representadas e os recursos disponíveis para a pesquisa.

Lamentavelmente, muitos de nós, pesquisadores, por limitações de recursos, não podemos contar com um auxiliar, em cada entrevista, para fazer o caderno de campo. Tal situação aumenta a necessidade de o pesquisador preocupar-se em buscar ter um conhecimento prévio básico sobre cada pessoa a ser entrevistada e acerca do nível de envolvimento e comprometimento com os diversos objetos de estudo.

Quando possível, um auxiliar fazendo o caderno de campo ficará atento e anotará detalhes do transcorrer da gravação, tipo ambiente, hora, se havia mais pessoas presentes, se houve momentos de emoção explícita – choro, risos, silêncios, raiva, voz embargada... –, qual a postura física assumida por cada depoente etc.⁶ Ao pesquisador, preocupado com os mecanismos do próprio gravador e, sobretudo, atento ao rumo da conversa, fatalmente passarão despercebidos aspectos importantes para análises posteriores.

Quanto à elaboração de um roteiro de perguntas – excetuando-se os casos que requerem questões pontuais, as quais, por sua vez, exigem respostas curtas e objetivas –, deve ser apenas isto: um roteiro, jamais uma camisa de força. Cada pesquisador pode e deve abordar assuntos não constantes no roteiro se eles emergem durante a entrevista e, mais ainda, se apresentam nuances que ele, enquanto conhecedor do tema em estudo, percebe como importantes para aprofundamento e análise.

Sugerimos, e é assim que trabalhamos, assumir a postura metodológica de não buscar, com os depoimentos, preencher lacunas da documentação, embora não se deva desconsiderar

a possibilidade de um depoimento revelar aspectos ausentes na documentação escrita disponível, ou nuances tão pessoais que apenas o depoente as conheça. Tais aspectos, se não forem registrados, perder-se-ão com o progressivo desaparecimento dos seus protagonistas.⁷

Também temos adotado a prática de concluir as gravações lembrando ao depoente que fora feito o contato e, uma vez que passamos a contar com sua aquiescência em participar, marcamos a data. Enfatizamos que estivemos juntos e a entrevista acabou. Todavia salientamos que ainda gostaríamos de saber se houve algum aspecto que ela, lembrando que o depoimento estava para acontecer, pensou e até quis abordar, mas o aspecto ficou ao largo pela ausência de assuntos cuja correlação ensejasse a abordagem. Em alguns casos, houve acréscimo de dados por nós considerados importantes.

Tendo discorrido sobre os aspectos metodológicos que se apresentam com maior incidência nas perguntas formuladas pelos jovens pesquisadores, queremos retomar um outro já enunciado no princípio deste artigo: o de ser imperioso o uso dos depoimentos orais quando o objeto que de estudos permite fazê-lo devido aos contributos que pode trazer. O recurso aos depoimentos evidencia, na questão da relação entre sujeito e objeto, a sintonia com uma das atuais tendências das Ciências Humanas e Sociais – a de valorizar a experiência dos sujeitos. Tanto para a História quanto para as Ciências da Religião, tal opção metodológica pode apontar para caminhos inusitados e inéditos nas investigações, como destaca a Professora Janaína Amado, da UNB, especialista em História oral:

Ao deslocar o foco do dogma e da instituição para a vivência das pessoas, para como os sujeitos efetivamente vivem, compreendem, processam e simbolizam a sua religião, estaremos começando a iluminar uma série

de áreas ainda muito obscuras para os historiadores – penso aqui em fenômenos como os da possessão (...), do transitar tranqüilamente entre diferentes credos, do apegar-se a superstições etc. Quem sabe esses aspectos continuam ainda obscuros para nós devido, exatamente, ao fato de as escolhas teórico-metodológicas até agora feitas não nos fornecerem as chaves de entrada apropriadas para compreendê-los?⁸

Ou como aponta o Professor Lauri E. Wirth, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UMESP, discorrendo sobre a importância de uma historiografia a partir da experiência religiosa dos sujeitos, obviamente recorrendo aos depoimentos orais:

Evita-se que a experiência religiosa seja captada fora dos indivíduos que a vivem. Pois pretende-se captá-la a partir dos argumentos, da perspectiva, dos significados e das representações dos indivíduos que a vivem, a reelaboram e a inscrevem em seus grupos de referência. Com isto, valoriza-se a experiência religiosa assim como ela é vivida pelos sujeitos desta experiência, e como é articulada na dinâmica dos grupos em que se inscreve.⁹

Apesar da abertura para novas perspectivas e até mesmo para novos resultados, apontada nos dois trechos citados, a professora Janaína Amado chama a atenção para o fato de a História oral não ser uma teoria. Ela é uma metodologia. Consegue fazer a aproximação com os temas e indicar como caminhar. *“Mas não consegue, por exemplo, oferecer um caminho para o historiador trabalhar com os significados que os sujeitos (religiosos ou não) dão às suas próprias experiências”*.¹⁰

Os desafios, seja para os historiadores seja para os cientistas da religião, desde que busquem a experiência dos

sujeitos, continuam na teoria, devendo-se evitar as que, por si mesmas, não permitem privilegiar o ponto de vista do sujeito estudado. Os significados que os sujeitos dão para as suas próprias experiências serão encontrados, então, na adoção de teóricos sintonizados com a perspectiva apontada, escolhidos para cada pesquisa, e na fidelidade com que são trabalhados os elementos e categorias de suas formulações.

Após estas sumárias reflexões talvez alguns jovens pesquisadores ainda se indaguem sobre como trabalhar com o resultado dos depoimentos. Uma possibilidade é a de, na redação final do trabalho, à medida que o pesquisador se coloca, se amparar nos teóricos que lhe dão base e dialogar simultaneamente com seus depoentes, inserindo tanto as falas corroboradoras do que se está defendendo, quanto as discordantes, analisando sempre o porquê da discordância.

É fantástico constatar que num trabalho final de uma pesquisa que fez uso dos depoimentos orais há, em uma dimensão não linear do tempo, uma multiplicidade de sujeitos falando e silenciando com eloqüência nas duas atitudes. É o pesquisador quem, com seu árduo trabalho, possibilita esse diálogo que, impresso, se perpetua e continuamente aponta para renovadas buscas a cada vez que um novo leitor dele toma conhecimento.

A grande novidade das fontes orais tem sido sua capacidade de serem pioneiras e situarem-se na vanguarda da reconstrução do passado. Nem tanto, por sua pretensão em dar voz aos chamados equivocadamente “sem voz”, mas por haverem rompido com a noção fortemente arraigada na escrita do tempo linear. As fontes orais nos têm aproximado de um conceito de tempo distinto, calcado na experiência e na memória. Além disso, essas fontes introduziram a dimensão do silêncio e a interioridade

pessoal como uma chave explicativa essencial, porque normalmente o que não se diz é decisivo e a investigação do que não se diz pode dar pistas das razões profundas das maiorias invisíveis.¹¹

Notas

- ¹ Mestre e Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Docente e pesquisador da Universidade Católica de Pernambuco, na qual é Coordenador do Curso e Chefe do Departamento de História e professor do Mestrado em Ciências da Religião.
- ² Como o faz Alessandro Portelli, estudando inverdades encontradas no depoimento oral de um ex-militante do Partido Comunista Italiano. Cf. PORTELLI, Alessandro. Sonhos ucrônicos: memórias e possíveis mundos dos trabalhadores. **Projeto história**. São Paulo, (10), dez. 1993. p. 41-58.
- ³ Embora não se refira a depoimentos orais, interessante abordagem acerca de como são feitas representações por parte de pessoas envolvidas com determinadas instituições e/ou problemáticas, pode ser encontrada no texto de SPINK, Mary Jane, Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. In: GUARESCHI, Pedrinho A.; JOVCHELOVITCH, Sandra (Orgs.). **Textos em representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ⁴ Esta questão remete aos arquivos e conservação de fitas e transcrições, problema ainda não resolvido por muitas instituições, embora várias dentre elas disporem de farto material para a instalação de um centro de documentação e preservação da memória, se promovessem uma junção de tudo o que é coletado pelos pesquisadores através dos projetos que implementam.

- ⁵ Pode parecer que estamos discorrendo sobre obviedades. No entanto, temos participado de bancas de defesa em programas de pós-graduação e encontrado trabalhos cuja relação está incompleta ou ausente.
- ⁶ Em nossa tese de doutoramento, por exemplo, de um total de quarenta e cinco depoimentos gravados, oito foram com bispos da Igreja Católica. A metade que ainda estava no comando das respectivas (arqui)dioceses nos recebeu em escritórios, sentados em birôs imponentes, seja em casa, na cúria ou na sede do Regional Nordeste II da CNBB. Nos três locais, evidenciou-se a presença de um símbolo do poder. Os outros quatro, já eméritos, receberam-nos à vontade, nas salas de suas casas, e um deles veio ao nosso encontro na UNICAP. Cf. CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **Báculos no meio dos caminhos: modelos eclesiais em conflito no Regional Nordeste II (1965-1990)**. Recife, 2001, 372 f. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFPE, 2001.
- ⁷ Tomando outro exemplo do trabalho citado na nota anterior, nele foi referenciada, por mais de um depoente, a existência de grupos informais de reação a aspectos instituídos nas instituições estudadas (o Seminário Regional do Nordeste II – SERENE II, o Instituto de Teologia do Recife – ITER, e o Departamento de Pesquisa e Assessoria – DEPA), entre eles um que, tomando de empréstimo o nome de uma organização clandestina atuante na época – o CCC, chamava-se Comando de Caça ao Celibato. Cf. CABRAL, Newton... 2001. op. cit.
- ⁸ AMADO, Janaína. Discutindo novas metodologias para a história do cristianismo. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (Org.). **Religiosidades, misticismo e história no Brasil Central**. Brasília: Editora Universa; CEHILA, 2001.
- ⁹ Em seu artigo, o Professor Lauri enumera cinco instigantes conseqüências da investigação da experiência religiosa a

partir da memória dos sujeitos. Devem ser lidas e refletidas pelos interessados na temática. Cf. WIRTH, Lauri Emílio. Novas metodologias para a história do cristianismo: em busca da experiência religiosa dos sujeitos religiosos. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (Org.). **Religiosidades, misticismo e história no Brasil Central**. Brasília: Editora Universa; CEHILA, 2001.

¹⁰ AMADO, Janaína... 2001, op. cit.

¹¹ VILANOVA, Mercedes. Orelha de livro. In: MONTENEGRO, Antônio Torres; FERNANDES, Tânia Maria (Orgs.). **História oral: um espaço plural**. Recife: Editora da UFPE, 2001.